

שו"ת ארחות יך למדני חלק תשיעי

יותר מאתיים ושישים שאלות ותשובות
בארבעה חלקי שו"ע

תשובות לשאלות בכמה מסכתות
בפרשיות וענינים שונים

כסלו תשפ"ד

הוצאה ראשונה כסלו תשפ"ד

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

אפשר להוריד כל חלקי ספר ארחותיך למדני בחינם באתר:

<https://www.orlamdeni.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, מותיב 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.

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.

(הסכמות אלו, מספר אחר של המחבר, ולא העתיק כולן וגם לא ביקש הסכמות חדשות,
מפני שרצונו להעלים שמו, כמבואר בהקדמה לח"א, ו'דון מינה ואוקי באתריין').



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.

לקץ הימין יעמידהו ומנחל עדניו ישקהו.

וילווה אליו השלום ועל משכבו יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

הקדמה

ישתבח הבורא ויתעלה הדרו, שזכיתי להביא לאור העולם חלק ט' מספר שו"ת ארחותיך למדני, כדי להגדיל תורה ולהאדירה, ולהפיץ תורה לתועלת הרבים. ואני מתפלל למי ששוכן במרומים כי חפץ ה' יצליח תמיד בידי להביא תרף וישע לרבים, ונותן התורה יהא בעזרי שאמצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם.

אודה ה' בכל לבי אספרה כל נפלאותיך (תהלים פ"ט ב).

רבות עשית אתה ה' אלקי נפלאותיך ומחשבתך אלינו אין ערך אליך אגידה ואדברה עצמו מספר (תהלים פ"מ ו).

חסדי ה' אזכיר תהלת ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרב חסדיו (ישעיה פ"ס ג ז).

ויאמר ה' סלעי ומצדתי ומפלטי לי (שמואל ב' פ"כב ב).

תהי ירך לעזרני כי פקודיך בחרתי (תהלים פ"ק קעג).

ימין ה' רוממה ימין ה' עשה חיל (תהלים פ"ק קח טז).

כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גאלנו מעולם שמך (ישעיה פ"מה טז).

לבי לחוקקי ישראל המתנדבים בעם ברכו ה' (שופטים פ"ה ט).

ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה' (תהלים פ"ק יג ג).

דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינך (תהלים פ"ס ט).

נכון לבי אלקים אשירה ואזמרה אף כבודי (תהלים פ"קח ב).

ייראו מה' כל הארץ ממנו יגורו כל ישרי תבל (תהלים פ"ל ג ח).

והנה אני מביע תודתי מעומק לבי לידידנו 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, ויאריך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים דשנים ורעננים.

המחבר

אורה חיים

שכתוב בבכורות ו: "ת"ר רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטורה מן הבכורה ואם יש בו מקצת סימנים חייבת, ר' שמעון אומר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו". הרי לדעת ר"ש בעינין ראשו ורובו דומה לאמו, מ"מ לא קי"ל כר"ש.

וכן מבואר ברמב"ם בהל' בכורות פ"ב הל"ו, שכתב "רחל שילדה כמין עז. או עז שילדה כמין רחל פטור מן הבכורה, שנאמר אך בכור שור עד שיהיה הוא שור ובכורו שור. ואם היה בו מקצת סימני אמו הרי זה בכור...". הרי זה שלא כר"ש.

ולפי זה יש מקום לומר, שאם רחל ילדה מין עז שיש בה קצת סימנין של רחל, ולכן העז עדיין "רחל" לפי הדין, אז אם שוב אותה עז ילדה עז שעדיין יש בה קצת סימנין של אמה אף שאין לה סימנין כלל של סבתא שלה, אז עדיין העז האחרונה היא "רחל" לפי הדין, אף כשהיא אינה דומה לסבתא שלה כלל, שהרי עדיין היא דומה לאמא שלה בקצת סימנין, ואמה שלה היא "רחל" ממש לפי הדין.

אלא יש לדחות סברה זו, שהרי כתוב בבכורות יז. "אמר רבי יוחנן מודה ר"מ בשעיר של ראש חדש דבעינן בן שעירה, מאי טעמא אמר קרא אחד המיוחד ובא מששת ימי בראשית, והא מהכא נפקא מהתם נפקא שור או כשב פרט לכלאים או עז פרט לנדמה, צריכא דאי מהתם הוה אמינא ה"מ היכא דלא נחת לדרי אבל היכא דנחת אימא לא, ואי מהכא הוה אמינא ה"מ לגבי קרבן חובה אבל נדבה לא צריכא, אמר רבי אחא בר יעקב הכל מודים דאין לוקין על צמרו משום כלאים שנאמר לא תלבש שעטנז מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה, אמר רב פפא הכל מודים שצמרו פסול לתכלת שנאמר לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה". ופירש"י שם "מודה ר"מ – אע"ג דלענין בכורה סבר חזרה שיות למקומה הכא בעינן שיהא ממשפחת עזים מששת ימי בראשית. ה"מ דלא נחית לדרי – כלומר דאינו נדמה לעז אם אמו אלא לאמו גופיה הוי נדמה דאינו דומה לאמו, אבל היכא דנחת לדרי דלגבי אמו לא הוי נדמה דדמי לאמו אלא לגבי אם אמו הוי נדמה אימא לא, קמ"ל אחד דבעינן מיוחד מששת ימי בראשית. ואי מהתם – דאי כתב אחד ולא כתב עז הוה אמינא הני מילי דנדמה פסול לקרבן

סימן א

שאלה: האם הצמר מרחל בזמנינו נחשב "צמר" לפי הדין, לגבי דיני ציצית או שעטנז, שהרי הרחל בזמנינו שאנו משתמשים בצמרה, אינה דומה לרחל מזמן קבלת התורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

זה תמונה של הרחל בזמנינו (מין "מורינו"):



וזה תמונה של רחל בזמן קבלת התורה (מין "אויס אורינטליס")



א) כתוב במשנה בכורות טז: "רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטורה מן הבכורה, ואם יש בו מקצת סימנין חייב". הרי שאם עדיין יש קצת סימנין אז אף שרחל ילדה כמין עז עדיין ה"עז" בכלל "רחל". ואף

חזרה שייות למקומן", שלשיטת ר"מ אמרינן "חזרה שייות למקומן", ולכן משום זה סבר ר"מ ברחל בת עז בת רחל שהוא חייב בבכורה, אבל חכמים סברו שכיון שעדיין היא רחל בת עז, שוב אין לחוש ל"חזרה שייות למקומן", והוא פטור מבכורה. ולכן י"ל שמה שדורש רבי יוחנן אח"כ "מודה ר"מ בשעיר של ראש חדש דבעינן בן שעירה, מאי טעמא אמר קרא אחד המיוחד ובא מששת ימי בראשית", זה רק לדעת ר"מ, שהייתי אומר שכיון שר"מ סבר שיש לחוש ל"חזרה שייות למקומן", אז אף אם השעיר אינו בן שעירה, מ"מ אם בדורות שלפני זה היה שעיר, אז י"ל "חזרה שייות למקומן", ושעיר זה כשר לר"מ, אלא כיון שיש דרשה של "אחד" קמ"ל שאף לר"מ השעיר פסול. אלא לחכמים לא בעינן דרשה זו כלל, כיון שהם כבר סברו שאם אין השעיר דומה לאמו שהוא פסול.

וכן י"ל לגבי מה שדרשה בגמ' שם לגבי כלאים ותכלת, "מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה", שדרשה זו היא רק לשיטת ר"מ ולא לחכמים, שלדעתם הצמר של רחל בת עז בת רחל הוא פסול כיון שהם לא סברו "חזרה שייות למקומן".

וכן ראיתי לרבי אליהו פאלומבו ז"ל (מגדולי קושטא, בזמן הדברי אמת) ביד המלך הל' בכורות פ"ב הל"ו, שכתב "ובהכרח לומר דר"מ קאי כאוקמתא דלעיל דפליגי אי חזרה שיות או נחית לדרי... אחד המיוחד ובא מששת ימי בראשית דמשמע דאתי למעוטי נחית לדרי או חזרה שיות", ע"ש. ולכן צ"ל שזה רק לר"מ, אבל לדעת חכמים דפליגי על ר"מ, אין צורך לדרשות "אחד" או "מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה". ולפי זה י"ל שלחכמים לא בעינן כלל דין "ובא מששת ימי בראשית". ולכן לדעתם די אם יש רק "קצת סימנין" שווים באם וילדה, ולכן אף אם אחר כמה דורות הרחל הראשונה אינה דומה כלל לרחל האחרונה, אין קפידה בזה, כיון שבכל דור ודור יש קצת סימנין שווים באם וילדה. ולכן י"ל שאין קפידא אם הרחל בימינו אינה דומה לרחל בזמן קבלת התורה, כיון דמסתמא שבכל דור ודור יש קצת סימנין שווים באם וילדה, ולכן כולם נחשבות ל"רחל" לפי הדין.

אלא מצינו שהרא"ש, אף שהוא פסק כהחכמים, מ"מ הוא הביא דרשות הנ"ל, וז"ל "והלכה כרבנן. אמר רב אחא בר יעקב הכל מודים שאין לוקין על צמרו משום כלאים, שנאמר לא תלבש שעטנז צמר ופשתים, מה פשתים שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה, אלא בעינן כבש בן כבש

חובה כגון שעיר מוסף דראש חדש דחובה הוא אבל לקרבן נדבה ליתכשר האי דנקט שעיר ראש חדש הוא הדין לשעירי רגלים דכתיב בהן אחד אלא קמא דכולהו נקט. על צמרו - של שה שאינו מיוחד שה לדורותיו", ע"ש.

מבואר מזה דבעינן "ובא מששת ימי בראשית" (וכן הוא בנגעים ונסכים כמבואר בגמ' שם), דהיינו שאף אחר כמה דורות מה שנולד האחרון צריך לדמות למה שהיה בראשון במעשה בראשית. ולכן אם ה"רחל" האחרונה אינה דומה כלל לרחל הראשונה, אז אין לה דין רחל כלל לגבי מצוות אלו. וכן פירש מהרי"ט אלגאזי ז"ל בקהלת יעקב אות ריד, "נדמה", (דף פט ע"ג) "דלר"י דמייתא מקרא ד'שעיר אחד', המיוחד מששת ימי בראשית, א"כ זה פשוט דלאו דוקא דהוי נדמה לאימיה דאימיה כגון רחל בת רחל בת עז, אלא אפילו דכמה דורות נשתנה משפחתו לרחל כל דמששת ימי בראשית הא' למשפחתו היה עז ואח"כ באיזה דור מדורות הראשונות נשתנה לרחל דור אחר דור הוי נדמה, דבעינן המיוחד מששת ימי בראשית, וכמו כן לענין בכור לכלאים וציצית ונגעים", ע"ש. ולכן ה"ה לגבי ציצית, שאם אחר כמה דורות ה"רחל" האחרונה אינה דומה כלל לרחל הראשונה מששת ימי בראשית, שאין הרחל האחרונה "רחל" לפי הדין, שכמו שאין שינוי בפשתן דור אחר דור, ה"ה דבעינן שלא יהיה שינוי ברחל בדור אחר דור. ולכן כתב רש"י הנ"ל "על צמרו - של שה שאינו מיוחד שה לדורותיו".

אלא עדיין יש לדון בזה, שכתוב לעיל בגמ' שם, "אתא רב אושעיא מנהרדעא ואייתי מתניתא בידיה רחל בת עז ועז בת רחל ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרין... והכא במאי עסקינן ברחל בת רחל בת עז, מר סבר (ר"מ) זיל בתר אימיה והאי לאו נדמה הוא, ומר סבר (חכמים) זיל בתר אימיה דאימיה והאי נדמה הוא, ואיבעית אימא ברחל בת עז בת רחל, מר (ר"מ) סבר חזרה שייות למקומן, ומר (חכמים) סבר לא חזרה שייות למקומן, רב אשי אמר כגון שיש בו מקצת סימנין ומאן חכמים ר"ש דאמר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו". וכתב הרמב"ן שם (דף יא:): "והלכתא כרבנן". וכן הוא ברא"ש שם פ"ב אות ג ע"ש. ולכן כתב הטור ב"ד ס"שטו, "רחל בת רחל ואותה רחל היא בת עז, ועז בת עז ואותה עז היא בת רחל, ורחל בת עז בת רחל, כולן פטורין".

ונראה מ"מ"ש בגמ' "ואיבעית אימא ברחל בת עז בת רחל, מר (ר"מ) סבר חזרה שייות למקומן, ומר (חכמים) סבר לא

כדי לומר שהוא "אחד" עם אמו, דהיינו שהשעיר דומה לאמו עכ"פ בקצת סימנין, אבל אין הדרשה באה כדי לומר שהשעיר צריך לדמות לשעיר הראשון במעשה בראשית. וכן י"ל לגבי "פשתן", שכמו שפשתן דומה ל"אמו", ה"ה בעינין לגבי צמר שהרחל דומה לאמה, אבל לא בעינין שהיא צריכה לדמות לרחל הראשונה במעשה בראשית.

או י"ל בקצת אופן אחר, והוא לפי מ"ש רבי ישראל יהושע טראנק ז"ל בישועות מלכו ה' כלאים פ"י הל"ב, וז"ל "ואולי י"ל דרבינו לא ס"ל כפירש"י, אלא הא דא"ר יוחנן הכל מודים בשעיר וכן אמימרא דבתר הכי היינו ברחל שילדה עז ומקצת סימנים דומה לאמה", ע"ש. דהיינו שהדרשה של "שעיר אחד" והדרשה של "פשתן" הן רק כדי לומר דבעינין "רחל שילדה עז ומקצת סימנים דומה לאמה", ולא כדי לומר דבעינין רחל בזה"ז צריכה לדמות לרחל בימי מעשה בראשית. וזה כמו שפירשתי לדעת הרא"ש לעיל.

ולפי זה בין לרמב"ן והרא"ש הנ"ל, ובין לדעת הרמב"ם י"ל שיש לפרש הדרשה של ששת ימי בראשית באופן אחר. ולכן אף אם הרחל בימינו אינה דומה לרחל במעשה בראשית ובזמן קבלת התורה, עכ"פ כיון שבכל דור ודור יש קצת סימנין שווים באם וילדה, עדיין הרחל בימינו בכלל דין "רחל". ולכן מותר להשתמש בצמר רחלים בימינו כדי לקיים מצוות ציצית, ודין הצמר בימינו הוא כמו דין הצמר בזמן קבלת התורה. כן נראה לענ"ד. ועיין עוד בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ח ס"רלו, ומ"ש רה"ג יהושע בן מאיר שליט"א בספרו מפקודיך אתבונן, ה' ציצית אות ו, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ב

שאלה: בכל קהילות ישראל נהגו לחנך קטנים, שיכולים לשמור על נקיות גופם, למצוות ציצית. הטלית הקטן, שנותנים לקטנים בגיל כזה, אין בהן שיעור ראשו ורובו ואעפ"י כן נהגו קטנים אף לברך על ציצית זו, שאלתי היא על מה מסתמכים בזה.

מששת ימי בראשית" (עיין מעדני י"ט ס"ק נ, והרא"ש נקט לשונו מלשון הרמב"ן שם). הרי משמע שדרשה של ששת ימי בראשית היא אף לחכמים. אלא י"ל שהחכמים דרשו זה לפי שיטתם, דהיינו שמששת ימי בראשית עד בזה"ז, בכל דור ודור בעינין שיש קצת סימנים שווים באם וילדה, ולכן אף אם לפי זה אין הכבש בזה"ז דומה כלל לכבש במעשה בראשית, מ"מ עדיין הכבש בזה"ז נחשב "כבש" לפי הדין, שעכ"פ יש קצת סימנין שווים באם וילדה דור אחר דור מששת ימי בראשית (וכן ביארתי לקמן בדעת הרמב"ם).

ב) **ועכשיו יש לחקור** בדעת הרמב"ם, אם הוא מסכים לזה. כתב הב"י ב"ד ס"טו ד"ה רחל בת רחל, "אבל הרמב"ם השמיט דינים אלו, ונראה שטעמו משום דרב אשי אוקמה התם אוקמתא אחריתי ומאן חכמים ר"ש דאמר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו, משמע דס"ל דלא איפלגו ר"מ ורבנן בגוונא דאינך אוקימתות, ומפשטא דמתניתין דלא קתני אלא רחל שילדה עז ועז שילדה כמין רחל, משמע נמי דדוקא בהך גוונא פטורה, אבל בכל אינך חייבת". ולפי זה י"ל דקי"ל שאף ברחל בת עז בת רחל חייבת, ולכן ממילא קי"ל כהסברה "חזרה שיות למקומן".

ולכן לכאורה י"ל דבעינין הדרשה של "שעיר אחד", וגם הדרשה של "מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה", כדי לומר שאף דקי"ל "חזרה שיות למקומן", מ"מ עדיין אין לומר כן לגבי שעיר של ר"ח ותכלת וכו', מפני דרשות אלו. ולכן בעינין "ובא מששת ימי בראשית". ולכן אם הרחל האחרונה בדור זה אינה דומה בקצת סימנין לרחל ראשונה במעשה בראשית, אז אין הרחל בימינו בכלל דין "רחל" כלל.

אלא פירש היד המלך הנ"ל, "דכונת הכסף משנה היא דאף דר"י לא ס"ל כאוקמתא דר"א, עכ"ז פסקינן הלכתא כר"א דבתראה הוא, ואף על פי כן אצטריך הכתוב למעוטי בכלאים ובשאר הדברים דהו"א דלא פטר אלא מבכורה". הרי לפי דעת הרמב"ם אנן קי"ל כרב אשי, ואף אנן קי"ל כדרשות הנ"ל, אלא כוונת הדרשות הן אינן כדלעיל, אלא הן באו לומר שכמו לגבי בכורה עז בת רחל פטורה כמבואר במשנה בדף טז:, ה"ה לגבי דין כלאים וציצית, שהיא פטורה. אולם זה רק לגבי עז בת רחל שאין בה אפילו קצת סימנין שווים לאמו, אבל לגבי רחל בת עז בת רחל היא חייבת, והדרשה לא דברה בזה. ולכן אין הדרשה כמו שביאר רבי יוחנן, אלא צ"ל שכוונת "שעיר אחד" היא

תשובה:

לכבוד הרה"ג אבירם זילברמן שליט"א

קטן מברך לבטלה שהוא ליתיה בעונשים ואנן אין מצוים להפרישו, וא"כ מאי דדייקינן בעניותין על הגהות אשרי והמרדכי לק"מ כמבואר וק"ל". ועיין באג"מ י"ד ח"א ס"קלז, שכתב, "אבל המ"ב (ס"תרנח) בס"ק כ"ח הביא שיש אחרונים שסוברים דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, ושכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, וע"ש בשער הציון דמשמע שכן דעתו נוטה להלכה" (ועיין עוד באג"מ א"ח ח"ה ס"כ אות ח, שכתב שרוב אחרונים לא סברו כן). וכן י"ל לגבי טלית קטן שאף אם יש חשש פסול אין "אנן אין מצוים להפרישו" מלברך עליה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ג

שאלה: האם יש לחוש למיחזי כיוהרא במי שרוצה להניח תפילין כל היום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) כתב מרן בס"לז ב, "מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם ואין כל אדם יכול ליהדר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום, ומ"מ צריך כל אדם ליזהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה".

וכתוב במשנה בברכות טז. "חתן אם רוצה לקרות קריית שמע לילה הראשון קורא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". וכתוב בגמ' טז: שהטעם שחתן פטור הוא מפני "טרדא דמצוה", ע"ש.

וכתוב שם בגמ' יז: שטעם של רשב"ג הוא מפני "דחייש ליוהרא". וכתבו התוספות שם ד"ה רב שישא, "פר"ח דהלכה כרב ששת שהוא בתראה והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". וכן הוא ברא"ש שם. אלא דעת הרי"ף והרמב"ם לפסוק כת"ק, ולכן כתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ד הל"ז, "כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא. והוא שתהא דעתו פנויה עליו. אבל אם היה זה

א) כתוב במנחות מ: "והתניא טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך עראי חייבת בציצית, אין הקטן מתכסה בו ראשו ורובו אע"פ שהגדול יוצא בה עראי פטורה". ופירש"י שם "והגדול יוצא בה עראי, שאינו בוש לצאת בה לשוק". ופירש הנמוקי יוסף, "טלית של קטן כו" – המתבייש לצאת לחוץ בלא כסות מתכסה ראשו ורובו חייבת דכסותו קרינן ביה. פטורה – דלאו כסותו הוא". הרי בעינן "כסותו", כמ"ש בפר' כי תצא, "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". ופירש הנמ"י הנ"ל שאם הגדול מתבייש לילך בחוץ באותו בגד כיון ששיעורו קטן והוא אינו מתכסה אפילו ראשו ורובו של קטן (וכתב מרן בס"טז, "ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו"), אז אין זה בכלל "כסותך". הרי דין "כסותך" תלוי בכושה.

ולפי זה י"ל שלגבי קטן בן ג' או ד', אפילו בגד ששיעורו פחות מ"ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו", עדיין נחשב "כסותך" משום שאצלו כיון שהוא עצמו קטן, בגד כזה עדיין נחשב כבגד רגיל ואין בושה לצאת בו בשוק, ולכן עדיין אצלו בגד זה נחשב "כסותך", אף שהוא אינו נחשב "כסותך" אצל גדול מטעם כושה.

וכן ראיתי בכיפור הלכה ס"טז ד"ה ואז, שכתב "ולענין ד' כנפות של קטן שהגיע לחינוך שחייב אביו להטיל בו ציצית כמבואר לקמן ס"יז, משערין בראשו ורובו של קטן כמות שהוא, ואם בר שית הוא משערין בראשו ורובו שלו", ע"ש. הרי דאזלינן בתר ראשו ורובו שלו, ולכן אף בקטן בן ג' או ד' שיש לאזיל בתר ראשו ורובו שלו. והטעם הוא מפני שאף זה נחשב "כסותך" אצל הקטן כיון שאצלו אין בושה לצאת לשוק עם בגד זה. ולכן גם אין חשש ברכה לבטלה אם הקטן מברך על טלית קטן שלו.

ב) וגם יש לצרף מ"ש הברכ"י בס"תרנח אות ו, לגבי אם קטן יכול לברך על לולב שאול ביום ראשון של סוכות. ועיין שם שנראה שלדעת הג' אשירי והמרדכי הקטן יכול לברך על לולב שאול, ואין זה ברכה לבטלה אף שבגדול הוא אינו י"ח בלולב שאול. ובסוף כתב, "שוב ראיתי מ"ש הרא"ם בתוספות לסמ"ג ריש מגילה דלא אכפת לן אי

דתניא ושפך וכסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו המצות בזויות עליו, ע"ש. וכן הוא בזרע אמת ח"ג הל' תפילין ס"לז דף יד, שכתב "דהלא חיוב שמירת תפילין שלא יפיח בהם הוא איסור דאורייתא דהוי בזוי מצוה דהוא אסור מן התורה כמ"ש בפ"ב דשבת כא, ע"ש. ועיין עוד בזה בפתח הדביר ס"לז, שהביא דעת עוד אחרונים בזה. ועיין בא"ר ס"תרלח ס"ק ח מ"ש בשם המהרש"ל. ועיין בדרכי תשובה י"ד ס"כח ס"ק נא, ע"ש.

ולכן אפשר לומר, שיש לחוש יותר למיחזי כיוהרא לגבי תפילין כיון שדין התפילין הוא חמור טפי, שיש חשש שהוא יעבור על איסור דאורייתא של ביזוי מצוה, ועדיין הוא מתגאה בפני רבים שהוא בטוח שהוא אינו יעבור על איסור חמור כזה, משא"כ בחתן שאינו יכול לכוין כראוי בשעת ק"ש, אין זה מיחזי כיוהרא כל כך, כיון שהוא אינו מתגאה שהוא בטוח שהוא אינו יעבור על איסור מן התורה, אלא רק שהוא יכול לכוין דעתו. ולכן אפשר לומר שאף הרי"ף והרמב"ם יכולים להסכים ששייך מיחזי כיוהרא לגבי תפילין כיון שהמיחזי כיוהרא לגבי תפילין הוא חמור טפי, משא"כ בחתן שקורא ק"ש.

וכן ראיתי סברה זו בפתח הדביר ס"קמו אות ג ד"ה איך, בדף קסא, לגבי הטעם ששייך מיחזי כיוהרא בהנחת תפילין של ר"ת, וז"ל "הך תנאה לצאת י"ח באותם שהם כהלכה לאו כ"ע גמירי להתנות כן, ובהכי חיישינן דילמא עברי על בל תוסיף, ומשום דאתו למפגע באיסורא הוא דחיישינן ליוהרא, ומשום לא פלוג רבנן לא שרו אפילו למאן דגמיר, אלא למפורסם בחסידות, הא במדי דאיכא פלוגתא וליכא חשש דנפיק מינה חורבה, הרשות בידו להחמיר ותע"ב", ע"ש. ולכן ה"ה י"ל שיש לחוש למיחזי כיוהרא בהנחת תפילין כל היום, שיש בזה חשש עבירה כפי מה שביארתי לעיל.

ועוד י"ל, דבשלמא לגבי חתן י"ל שהוא אינו מתגאה כל כך אם הוא קורא ק"ש והוא יכול לכוין רק לקצת רגעים בפסוק ראשון, אבל מי שמניח תפילין כל היום הוא מתגאה הרבה יותר, כיון שהוא מעיד לכל שהוא יכול לכוין על התפילין כל היום כולו, והוא אינו מסיח דעתו מהם כלל. ולכן אף מזה אפשר לומר שלדעת הרי"ף והרמב"ם יש לחוש למיחזי כיוהרא לגבי תפילין, משא"כ לגבי חתן שרוצה לקרות ק"ש.

הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו. ועיין בטור וב"י א"ח ס"ע, ע"ש (ובזה"ז אף חתן חייב בק"ש).

ונראה שדין חתן דומה לדין מי שרוצה להחמיר להניח תפילין כל היום, שבשניהם הוא צריך "שתתישב דעתו עליו" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, ולגבי תפילין הוא צריך לזהר מהיסח הדעת כל זמן שהתפילין עליו. ולכן כמו שחתן שקורא ק"ש מעיד בפני רבים שהוא יכול לשלוט על דעתו, כמו כן מי שמניח תפילין כל היום הוא מעיד בפני רבים שהוא יכול לשלוט על דעתו, ושהוא יותר חסיד משאר בני אדם שאינם יכולים לשלוט על דעתם כל היום.

ולפי זה י"ל שאם אחד רוצה להחמיר להניח תפילין כל היום, אז לדעת ר"ח והתוספות והרא"ש, יש חשש מיחזי כיוהרא, משא"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם שסברו שאין לחוש לזה.

ועוד י"ל, שלגבי חתן וק"ש אם הוא אינו קורא, הוא מאבד מצוות ק"ש לגמרי, אבל בנד"ד בשלמא שהוא אינו מקיים המצוה להניח תפילין כל היום, אבל עכ"פ הוא מקיים מצוות תפילין בשעת ק"ש ותפילה. ולכן אפשר לומר, שאף לדעת הרי"ף והרמב"ם יש לחוש למיחזי כיוהרא לגבי תפילין, כיון שי"ל שרק לגבי ק"ש שיש חשש שהחתן יבטל המ"ע לגמרי אין להחמיר משום מיחזי כיוהרא, משא"כ לגבי תפילין שצריך לחוש למיחזי ליוהרא, ואין לחוש שהוא יבטל מ"ע של תפילין לגמרי, כיון שעכ"פ הוא מניח אותם בשעת ק"ש ותפילה. ולכן אולי לכ"ע שייך מיחזי כיוהרא במי שהניח תפילין כל היום.

ועוד י"ל, דשאני מצוות תפילין ממצוות ק"ש, שלגבי ק"ש אם עכ"פ הוא קורא ק"ש כשהוא טרוד במצוה ואין דעתו מיושבת עליו, הוא אינו עושה עבירה, אלא הוא רק אינו מקיים המ"ע של ק"ש כיון שהוא אינו יכול לכוין בפסוק הראשון. אולם מי שמניח תפילין והוא מפיח בהם, י"ל שהוא עובר על על איסור ביזוי מצוה מן התורה. וזה כדמצינו בשבת כב. "דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו". ומצינו שיי"א שיש בזה איסור תורה, וכן כתב השאג"א בס"מ, וז"ל "דאיסור שינת קבע בתפילין הוא משום שמא יפיח בהן דאסור משום ביזוי מצוה דהו"ל איסור של תורה כדאמר ר"י בפ"ב דשבת (דף כב). אבוהון דכולהו דם,

דיבמות דף כ' ע"ב ד"ה א"ה וז"ל כל הני פרכי לא פריך שיעקרו חכמים לגמרי מצות יבום אלא הכי פי' כו' יע"ש", ע"ש. וכן הוא לר' שמעון פירסט ז"ל בשם משמעון ח"ב ס"יב אות ד, ע"ש.

ולכן י"ל דשפיר גזרו חז"ל על חתן שלא לקרות ק"ש אף שהוא יכול לכוין בפסוק ראשון משום חשש מיחזי כיוהרא, שכאן החתן יכול לקרות ק"ש בשאר ימי חייו, אבל אם לגבי מי שרוצה להניח תפילין כל היום, והוא יודע בעצמו שהוא יכול לשמור מהיסח הדעת ושלא יפיח בהן, אם אמרינן שעדיין יש לחוש למיחזי כיוהרא, אז מצינו שהוא אינו מקיים המצוה להניח תפילין כל היום, כל ימי חייו, והוא מבטל מצוה זו לגמרי, ולכן לא מצינו מי שיכול לקיים מצוה זו ברוב ישראל, מלבד מי שמוחזק ומפורסם בחסידות כמ"ש מרן בס"ל ד ג, ע"ש. ולפי זה י"ל שאף ר"ח והתוספות והרא"ש מסכימים בנד"ד שאין לחוש למיחזי כיוהרא.

וכעין סברה זו נראה בתוספות בשבת מט ד"ה כאלישע, שכתבו "והא דאמר במדרש תפילין מפני מה לא החזיקו בהן מפני הרמאים, אין נראה לר"י דמשום רמאין נמנעו מלעשות מצוה". ועיין במהר"ם שם דמשמע שהם היו מבטלים מצוות תפילין לגמרי, ולא הניחם כלל משום חשש רמאים. ולפי הנ"ל י"ל שא"א לחז"ל לגזור שלא להניח תפילין כלל משום הרמאים, שא"כ מצינו שהם מבטלים מצוות תפילין לגמרי. ואולי זה כוונת התוס' שכתבו "אין נראה לר"י דמשום רמאין נמנעו מלעשות מצוה", דהיינו לגמרי. ולכן ה"ה י"ל שאין לבטל מצוות הנחת תפילין כל היום לגמרי מטעם זה.

ג) אלא יש לדחות סברה הנ"ל, וזה מפני שאף בימי חז"ל הם היו צריכים לחלוץ תפילין כשהם הולכים לבית הכסא. ויש לשאול, אם הם היו עושים כן, ממילא שהם לא היו מקיימים המצוה להניחם "כל היום". אלא צ"ל שכיון שהם היו פטורים מתפילין כשהם היו בבית הכסא, אין הזמן שהם היו בבית הכסא בכלל זמן החיוב להניח תפילין "כל היום". ולכן לפי מנהגינו היום, י"ל שכיון שיש חשש שמא יפיח בהם כל היום, ממילא שאין זמן זה בכלל החיוב להניח תפילין כל היום, וזה דומה למי שהיה בבית הכסא כל היום מלבד בשעת תפילה וק"ש בשחרית. ולכן כשאנו מניחים תפילין בשעת תפילה וק"ש, ממילא אף אנו מקיימים מצוות "כל היום", כמו שחז"ל היו מקיימים מצוות כל היום, שאף שהם לא היו מניחים תפילין כשהם

ב) אלא עדיין יש לחקור בזה. ויש לשאול לדעת ר"ח והתוספות והרא"ש הנ"ל, איך אמרינן שיש איסור לחתן שיכול לכוין דעתו לקרות ק"ש משום מיחזי כיוהרא, הלא אם באמת החתן יכול לכוין דעתו לקצת רגעים, אז מצינו שהוא מבטל מ"ע מן התורה. ואיך מבטלין מ"ע מן התורה משום חשש מיחזי כיוהרא. ונראה שצ"ל שזה בכלל מה דמצינו שחז"ל יכולים לגזור לבטל מ"ע בשב ואל תעשה משום איזה חשש, כגון שלא לתקוע בשופר ביום ראשון של ר"ה שחל בשבת משום חשש שמא יעבור ד' אמות ברה"ר עם השופר וילך אצל בקי ללמוד איך לתקוע. וכן הוא בנד"ד י"ל שהם גזרו לחתן שלא לקרות ק"ש בשב ואל תעשה, אף שיש בזה ביטול מ"ע, מטעם חשש מיחזי כיוהרא (ושוב הביא הרב השואל סיעתא לסברה זו, וז"ל "וכ"כ סברה זו מרן הגרא"י קוק זצ"ל בספר מוסר אביך (סוף פרק ג' עמ' מ"ה) וז"ל שם "וכן מיחזי כיוהרא גזרו בכמה עניינים ואפילו לבטל מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה גזרו משום מראית עין של איסור גאוה, שלא מצינו גזירה כזאת לבטל מצוה עשה משום מראית עין, הקלה משאר גזירות, והרי חתן הרוצה לקרות כיון שיוודע בעצמו שיוכל לקרות ואינו טרוד ואינו מבטל משמחתו, למ"ד העוסק במצוה ל"א כ"א כשאינו יכול לעשות שניהם, ומצד לא כל הרוצה ליטול את השם פוטר רשב"ג ואוסרו (בברכות י"ז ע"ב) "עכ"ל").

ולפי זה יש לדון, שכתב הטורי אבן בר"ה כט: ד"ה גזירה, "ולב"ש דס"ל בפ"ק דביצה (דף יב) דאין מוציאין לא את הלולב ולא את הקטן ולא את הס"ת לרה"ר דלא אמרינן מתוך... ואפ"ה לא גזרו בחל ר"ה או יו"ט ראשון של חג בחול שלא לתקוע ושלא ליטול לולב משום הא גזירה גופיה דשמא יעביר ועבר על של תורה, דא"כ בטלת מצות שופר ולולב לגמרי, והא לא אפשר, אבל אי גזרו בשבת לחוד אינו בטל מצותן לגמרי, דהא אפשר לקיימן בשחלו בחול", ע"ש.

וכן הוא בשער המלך בהל' שופר פ"ב הל"ו, שכתב "והרא"ם ז"ל הקשה דגם ביו"ט איכא איסורא בתקיעה משום שמא יתקן כלי שיר והיה להם לחכמים לבטל ד"ת בשב ואת וע"ש מה שתי'. והפ"ח ז"ל סימן תקפ"ה סק"ה תירץ דעיקר קו' אינה, שהרי לא מצינו שב"ד יעקרו מצוה אחת לגמרי מן התורה ושיאמרו שלא יתקעו שופר לעולם... והנה מה שתירץ לקושיית הרא"ם ז"ל הנה נכון הדבר ומצאתי ראיה לדבר ממ"ש התוספות פרק ב'

איזו מצוה כל היום. ולכן נראה כוונתו היא כפי מה שביארתי לעיל, שיש מצוה קיומית להניח תפילין כל היום, ואם הוא מקיים מצוה זו, אז היא "מצוה מן המובחר", וזה דומה למי שזוכר יציאת מצרים כל היום, ש"ל לגביו "הרי זה משובח", ואף זה מצוה מן המובחר. ולפי זה יש להלום שיטת הפר"מ עם שיטת הלבוש הנ"ל.

ולפי פירוש זה יש להבין מ"ש מרן בס"לז ב, "מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם ואין כל אדם יכול לזוהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום, ומ"מ צריך כל אדם לזוהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה". וי"ל שכיון שבשאר היום יש רק מצוה קיומית, שפיר הוא שלא להניח תפילין כל היום כשיש חששות הנ"ל, שאין בזה ביטול מ"ע כיון שהמצוה היא רק קיומית, אבל עדיין צריך להניח תפילין פעם אחת ביום כדי לקיים מצוה חיובית.

וגם יש להבין מ"ש רבינו ירוחם לפרש הירושלמי, שכתוב בירושלמי ברכות פ"ב הל"ג, לגבי מצוות תפילין "מפני מה לא החזיקו, מפני הרמאים". ופירש הב"י בס"לז בשם רבינו ירוחם, "שלא החזיקו בהם להניחן כל היום מפני הרמאים, אבל בשעת תפילה כל אחד מישראל נקרא מפורשי ישראל אם לא יניחם". ואה"נ שהב"י שם חולק על פירוש זה לפי מ"ש התוספות בשבת מט ד"ה כאלישע, מ"מ כתב המשכנ"י א"ח ס"מט ד"ה אבל, "ופשטות הירושלמי משמע כדעת רבינו ירוחם שהביא הב"י... ומפרש מפני הרמאים שאם נהגו להניחם כל היום יעשו גם הם ככה ויבואו לרמות הבריות, וגם יגיע מזה קצת חלול השם ח"ו", ע"ש. וכך כיון המ"א בס"לז ס"ק ב, שכתב "נהגו שלא להניחן. משמע קצת דאפילו מי שידע בעצמו שיש לו גוף נקי לא יניחן כל היום מפני הרמאים כמ"ש בב"י לחד פירוש". והוא כיון לדעת רבינו ירוחם הנ"ל כמבואר במחצית השקל שם. וכפי מה שביארתי לעיל, שהמצוה להניחם כל היום היא רק מצוה קיומית, מובן למה "לא החזיקו מפני הרמאים", שאין בזה ביטול מ"ע שהיא חיובית. ואולי י"ל שהפר"מ למד מירושלמי הנ"ל שדין להניח תפילין כל היום הוא רק "מצוה מן המובחר" (מ"מ נראה דלא קי"ל כרי"ו, שא"כ אז אף מי שמוחזק בחסידות אין לו להניח תפילין כל היום משום חשש הרמאים כנראה מהמ"א הנ"ל, אלא לפי מ"ש הב"י בשם התוס' לפרש את הירושלמי, שפיר הוא לחסיד מפורסם להניח תפילין כל היום, אלא עדיין י"ל שזה רק מצוה קיומית, ויש לדחות את המצוה מטעם מיחזי כיוהרא).

היו בבית הכסא, ועדיין הם היו מקיימים מצוות "כל היום". ולפי זה מצינו שאין כאן ביטול מצוה זו לגמרי, שאף היום רוב ישראל מקיימים מצוות "כל היום". ולכן עדיין אפשר לחוש למיחזי כיוהרא (ויש לפלפל בסברה זו).

ד) ועוד י"ל, והוא שיש לחקור במהו הגדר של מצוה להניח תפילין כל היום. כתב הלבוש בס"לז ב, "ומצותן להיות עליו כל היום, דהא סתם כתיב וקשרתם אותם וגו' משמע קשירה תמידית. ועוד כתיב והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, ואות הזכרון צריכין להיות תמידית". ונראה שזה כדמצינו ברמב"ם בהל' מלכים פ"ה הל"ה, לגבי מצוות זכירת עמלק, וז"ל "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק". הרי אף כאן יש מצוות זכרון, וכתב הרמב"ם שיש לזכור "תמיד" מעשיו, וא"כ הכי י"ל לגבי מצוות תפילין, שיש לקיים מצוות "ולזכרון בין עיניך" תמיד. אלא מצינו לגבי מצוות זכירת יציאת מצרים, שיש חיוב לזכור יציאת מצרים בלילה וביום, ואנו י"ח בק"ש בלילה וביום, ויש לחקור, איך אמרינן שהוא י"ח בק"ש בלילה וביום, הלא כיון שיש מצוה לזכור יציאת מצרים, יש חיוב לזכור אותה בכל רגע ורגע, דהיינו כמו "תמיד" כדלעיל, ולא די במה שהוא זוכר יציאת מצרים רק בק"ש ותו לא. ולכן נראה שיש לחלק בין מצוה חיובית ומצוה קיומית, דהיינו שיש מצוה חיובית לזכור יציאת מצרים פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה, אבל גם יש מצוה קיומית לזכור יציאת מצרים בשאר היום והלילה, וכל מי שזוכר יציאת מצרים בשאר היום והלילה הרי זה משובח כיון שהוא מקיים מ"ע מן התורה, אבל אין זה מצוה חיובית, כיון שהוא כבר קיים מצוה זו בשעת ק"ש. ולכן הכי יש לפרש דברי הלבוש הנ"ל, שיש מצוה חיובית מן התורה להניח תפילין פעם אחת ביום, ובשאר היום יש מצוה קיומית מן התורה להניח תפילין, וזה מטעם שכתוב "ולזכרון בין עיניך", וזה כמו דמצינו לגבי מצוות זכירת יציאת מצרים הנ"ל.

ולפי זה יש להבין מ"ש הפר"מ בא"א ס"לז ס"ק ב, "ועקרון של דברים דאם לא הניח יום אחד כלל לתפילין ביטל מ"ע, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר מן התורה להיותן עליו כל היום (יש כמה דברים מן התורה כן)", ע"ש. וזה אינו מובן, שלא מצינו "מצוה מן המובחר" במצוות מן התורה, ובשלמא דמצינו מצוות זה קלי ואנהו, אבל זה לקיים מצוה באופן נאה, אבל לא לקיים

אלא שוב ראיתי בארחות חיים, כתר ראש, בסידור הגר"א אות טו, שכתב, "לילך בתפילין כל היום... עוד אמר בשם רבו הגר"א שהצטער הרבה על הדור הזה שמבטלין עיקר המצוה דתפילין שמצותה כל היום, כידוע שבעל הסמ"ג היה מסבב העולם להזהיר לכל ישראל שילבשו בגד בת ד' כנפות עם ציצית, כך אילו היה בכוחותיו היה סובב את העולם להחזיר עטרה ליושנה שיניחו ישראל תפילין כל היום. והעיקר ליהזר שלא לישן בהם, ושלא להפיח ח"ו, ובנקל יכול ליהזר ולקיים המצוה... וליוהרא לא חיישינן, והלאוי שגם הרואים יעשו כן. ואמר בשם רבו הגר"א דבזה"ז אינו שייך יוהרא, ואדרבה נכון לפרסם, והרוצה להתנהג בפרישות יפרסם שרצונו לפרוש ולהצטדק, וזולת זה לא יפטר מהם, אך שלא להפליג בפרישות כאילו מובדל מן העולם, והעיקר שיהיו הכל לשם שמים", ע"ש.

ויש לשאול, ומאיזה טעם לא שייך מיחזי כיוהרא. ומהו הפירוש של "דבזה"ז אינו שייך יוהרא, ואדרבה נכון לפרסם", מה החילוק בין בימי חז"ל ובין בזמננו.

ונראה לתרץ לפי מ"ש בספר חסידים ס"קה, "כל מצוה שאין לה דורש, ואין מי שיבקש אותה – תדרשנה, לפי שהיא כמת מצוה שאין לה רודפים, רדוף אחריה לעשותה, שהמצוה מקטרגת ואומרת כמה גרוע אנכי שנתעלמתי מכל וכל". ועיין במקור חסד שם שכתב, "עיינן תנחומא שמות (אות טז) פסוק וילך משה וישב אל יתר חותנו, מכאן אתה למד כל מי שקבל על עצמו לעשות מצוה, ואין עושה אותה (ר"ל בלעדו) אין אותה מצוה פוסקת מזרעו". וזה לגבי יתרו "שקיבל לתוך ביתו גואל (משה) שברח מפני שונא" כמ"ש שם, דהיינו שאין אחר שרצה לקיים מצוה זו, ע"ש. ועיין בחיי אדם כלל סח אות כ, שפסק כהספר חסידים הנ"ל.

נראה מזה שאין כאן חשש מיחזי כיוהרא, אם הוא מקיים איזו מצוה ואחרים אינם מקיימים אותה, ואדרבה יש מצוה לרדוף אחריה כדי לקיימה. ונראה שמתעם "שהיא כמת מצוה שאין לה רודפים", יש לדחות החשש של מיחזי כיוהרא, כעין שמת מצוה דוחה כמה איסורי טומאה. וגם נראה שאין לחלק בזה בין מצוה קיומית או חיובית. ולכן לדוגמא, אם בכל העיר כל בית יש לו גג משופע ואין אחד מבני העיר מקיים מצוות מעקה, ובא אחד מהם ובנה בית בגג שטוח כדי לקיים מצוות מעקה, י"ל שאין זה בכלל מיחזי כיוהרא כיון שזה בכלל מצוה "שאין לה רודפים...",

וראיתי בישועות יעקב בס"לז ס"ק ב, שהביא ראיה לדעת הלבוש, וז"ל "מצותן להניחם עליו כל היום. הלבוש כתב דהוא מצוה מן התורה... והאחרונים כתבו שאינו רק מצוה דרבנן ומן התורה די אם מניחין פעם אחת ביום... שוב נזכרתי שיש ראיה ברורה לדעת הלבוש בהך דסנהדרין (דף) פ"ח גבי זקן ממרא דמשכחת בתפילין כגון דאייתי ביתא אחרינא ומנח גביהו ופסלן... והקשו התוספות דא"כ לגבי לולב נמי משכחת בנטלן לצאת בהן וכשהן בידו נטל עוד מין אחר בידו, ותירצו דכבר יצא חובתו מכי אגבינהו אין כאן גרעון המצוה, אבל בתפילין דמצותן כל היום, חייב הזקן. מבואר מזה דהוא מן התורה", ע"ש. וי"ל דאה"נ שיש מצוה מן התורה להניח תפילין כל היום, אבל עדיין זה בכלל מצוה קיומית, משא"כ בלולב שכשהוא מגביה את הלולב הוא כבר קיים מצוה מן התורה, ואח"כ אף אין מצוה קיומית מן התורה ליטול את הלולב.

ולפי זה י"ל שיש לחוש למיחזי כיוהרא לגבי הנחת תפילין כל היום, שלדעת ר"ח והתוספות והרא"ש אם יש לדחות מצוה חיובית של ק"ש מפני מיחזי כיוהרא, ק"ו שיש לדחות מצוה קיומית ומצוה מן המובחר לדעת הפר"מ להניח תפילין כל היום, מפני מיחזי כיוהרא. ואף לדעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל שסברו שאין לחוש למיחזי כיוהרא לגבי מצוות ק"ש, י"ל שאף הם מודים לגבי המצוה להניח תפילין כל היום, שכיון שהיא רק מצוה קיומית ושאינן כאן ביטול מ"ע שהיא חיובית, שראוי כאן לחוש למיחזי כיוהרא כיון שאין זה יגרום ביטול מ"ע חיובית, משא"כ בחתן ומצוות ק"ש, שהיא מצוה חיובית.

(ה) ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הגר"א במעשה רב אות יח, "...וילך בהם כל היום... ואם חושש ליוהרא בפני הבריות מותר בשל יד בלבד, ומ"מ טוב לעשות של ראש קטן והרצועות יהיה גם כן מכוסות מלילך בש"י בלבד". משמע מכאן שהגר"א חושש למיחזי כיוהרא (שוב העיר הרב השואל, "לכאורה אינו מוכרח כלל, ואדרבה, מהלשון "ואם חושש", מוכח שבאמת אין מה לחוש ודו"ק". וי"ל שהטעם שכתב הגר"א "ואם חושש", הוא מפני שזה תלוי בזמן ובדור כמבואר לקמן. ואף באופן שמצד הדין אין לחוש למיחזי כיוהרא כגון בזמן שאין רודפין אחר המצוה להניח תפילין כל היום, אם עכ"פ הוא רואה שקיום מצוה זו יגרום מיחזי כיוהרא בפני הבריות מותר לו בשל יד דוקא. עיין לקמן סוף ד"ה ולפי).

שהילוך מיל שהוא אלפים אמות, הוא י"ח דקות, אז מצינו שהילוך מאה אמות הוא 0.9 של דקה אחת, דהיינו 54 רגעים. וקשה מאד ליתן דעתו על תפילין כל 54 רגעים. וי"ל שמ"ש השבט הלוי, שיש "יחידים קדושים וטהורים" שהניחו תפילין, הם ידעו שכבר הם בכלל "מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" כמ"ש מרן בס"ל ד, ג, או שסברו כפי מה שביארתי לעיל שלא שייך לומר מיחזי כיוהרא לגבי "מצוה שאין לה דורש" כנראה מספר חסידים הנ"ל.

ולכן נראה שהכל תלוי במציאות, שאם כבר יש כמה חסידים שמניחים תפילין בכל היום, אז אין מצוה זו בכלל "אין לה דורש", ושפיר יש לחוש למיחזי כיוהרא (אף לדעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל). אולם אם המציאות היא שכמה בני אדם שהם מוחזקים בחסידות אינם מניחים תפילין כל היום, אז יש להשתדל לעשות כן כשאין חשש מפני היסח הדעת או שמא יפיח בהם, מטעם שהיא מצוה "שאין לה דורש". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ד

שאלה: מתי אדם נחשב בתור קרקפתא דלא מנח תפילין (ר"ה יז.), ובעיקר השאלה האם אדם שלא מניחם יום אחד מחמת עצלות נחשב בגדר זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף אברישמי שליט"א

(א) כתוב בר"ה יז. "פושעי ישראל בגופן, מאי ניהו, אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין".

וכתב הרי"ף שם (דף ד). "קרקפתא דלא מנח תפילין מעולם". הרי אין גירסתו כהגירסא שלפנינו, אלא לפי הרי"ף אין חשש "פושעי ישראל בגופן" אלא רק אם הוא לא הניח תפילין כל ימיו, דהיינו "מעולם". וכן פירש בדעת הרי"ף בצרור החיים, הדרך הראשון ס"ה, "וריי"ף ז"ל כתב דלא מנח תפילין מעולם, משמע שאם הניחם פעם אחת לא הוי ממושעי ישראל. ועל פיו נהגו רוב העולם שאין מניחין תפילין אלא בעשרת ימי תשובה". ע"ש.

שהמצוה מקטרגת ואומרת כמה גרוע אנכי שנתעלמת מכל וכל".

ולפי זה מובן מ"ש בכתר ראש הנ"ל "שבעל הסמ"ג היה מסבב העולם להזהיר לכל ישראל שילבשו בגד בת ד' כנפות עם ציצית", משמע שבזמנו בני"י לא היו נזהרים במצוה זו, ואעפ"י שהיא מצוה קיומית עדיין הסמ"ג "היה מסבב העולם להזהיר" במצוות ציצית. משמע שהסמ"ג לא היה חושש למיחזי כיוהרא. ולפי זה אף הגר"א סבר שאין לחוש למיחזי כיוהרא במצוה להניח תפילין כל היום, אף שהיא מצוה קיומית כמו במצוות ציצית. והטעם שסבר הגר"א שלא שייך מיחזי כיוהרא בזה"ז, הוא מפני שדין הספר חסידים הנ"ל שהמצוה היא כמת מצוה, והיא דוחה החשש של מיחזי כיוהרא. ובשלמא בימי חז"ל שכמה רבותינו ז"ל היו מניחים תפילין כל היום, אין זה בכלל "ואין מי שיבקש אותה", ולכן שפיר הוא לחוש למיחזי כיוהרא בימי חז"ל, אבל בזמנינו שאף כמה חכמי ישראל אינם מקיים מצוה "כל היום", שוב אין לחוש למיחזי כיוהרא כיון שהמצוה בזמנינו היא בכלל "ואין מי שיבקש אותה". ועכ"פ נראה שעדיין סבר הגר"א במעשה רב, שהכל לפי הענין, ואם האיש רואה שזה יביא ממש שכל העם יאמרו שהוא מתגאה, בזה י"ל "מותר בשל יד בלבד...".

מ"מ מ"ש בכתר ראש הנ"ל "שיניחו ישראל תפילין כל היום. והעיקר ליזהר שלא לישן בהם, ושלא להפיח ח"ו, ובנקל יכול ליזהר ולקיים המצוה". נראה שזה אינו שייך בזמנינו. וכבר כתב בשבט הלוי ח"ט ס"יח, "פשיטא דאין לדמות סתם ת"ח בזה"ז לבזמננו, וקשה לקבוע גם לת"ח שתורתו אמונתו ע"י ירידת הזמן שלא יבוא לידי הרהור, או דברים בטלים, וכ"ש היסח הדעת, ורבינו הלוש אעפ"י שהציע לפני זה דהמצוה מן התורה כל היום, מ"מ כתב אח"כ אבל מפני שצריכים גוף נקי כו' ע"כ נהגו שלא להניחם כלל כל היום, הוסיף לשון 'כלל' לחזק השב ואל תעשה בזה. ובודאי היה בכל דור יחידים קדושים וטהורים שידעו בנפשם שראויים לקדושת תפילין כל היום ועשו כן כידוע, אבל להורות כן... אין בנו, וחזינהו לרבותינו גאונים וצדיקים שלא לבשו תפילין כל היום", ע"ש. ולכן קשה לומר כמ"ש הכתר ראש "ובנקל יכול ליזהר". וכ"ש לדעת השאגת אריה בס"לט, שכתב שלדעת הרמב"ם והרמב"ן אין היסח הדעת רק שחוק וקלות ראש בלבד, אלא כל היסח הדעת אסור. והוא כתב שאין להסיח דעתו מתפילין יותר מזמן הילוך מאה אמות ע"ש. ואם אמרינן

כתוב בהם לעולם". ולפי אלו שלא גרסו "מעולם", מצינו שכתבו התוספות בגמ' ר"ה שם, "קרקפתא דלא מנח תפליין... ורבינו תם מפרש דהכא כשהמצוה בזויה עליו, שמגונות עליו רצועות של תפליין שבראשו, אבל אם ירא להניח משום דבעינן גוף נקי כאלישע בעל כנפים כדאיתא בריש במה טומנין (שבת דף מט. ושם), והוא דואג כל שעה שמא לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה, הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן", ע"ש.

וכן הוא בתוספות שבת מט ד"ה כאלישע, שכתבו "והא דאמרין בפ"ק דראש השנה (דף יז.) פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפליין, אומר ר"ת דמיירי באותן שעושין מחמת מרד ומבזין המצות ושוחקין ברצועה שבידם ובראשם, כדאמר ביומא (דף לו:) פשעים אלו המרדין". ע"ש.

וכן הוא בספר הישר, חידושים ס"תרע"ה, וז"ל "קרקפתא דלא מנח תפליין. פי' אין רוצה להניח תפליין אלא מואס במצוה ובוועט בה, כמו שעשו פושעי אומות העולם במצות סוכה כדאמרין בע"ז בתחילתו שכל אחד בועט בסוכתו".

וכתוב בתוספות ישנים שם, "קרקפתא דלא מנח תפליין. י"ל שמיימו לא הניח תפליין. ור"ת פירוש דלא מנח להו ואומר מה מועיל עוד זה, ומש"ה דינו בגיהנום דמבזה השם הכתוב בו".

וכן הוא חידושי הרשב"ץ בר"ה שם, "...כגון קרקפתא דלא מנח תפליין, וה"ה שהוא מבזה שאר המצות שבגופו כגון ציצית לאפיקורוסים...", ע"ש.

וראיתי בסמ"ג, עשין סימן ג, שהביא שתי שיטות הנ"ל, וז"ל "ופירש רבינו יעקב כגון שנמנע מתפליין משום מרד וביזוי המצוה כדאמרין ביומא (לו:) פשעים אלו המרדיים. ורב אלפס פירש (ר"ה דף ד' ע"א) מי שלא הניח תפליין מעולם, ויש להשיב על דבריו שהיה לו לומר דלא אנחה תפליין, ושניהם אין להם ערבות שיהא הפירוש כדבריהם, לכך יש לזהר". וכתב האגודה "פירוש רבינו תם דאינו מניחן מחמת בזיון אבל אם ברי לו שאינו כדי להניח תפליין אינו פושע. ורבינו משה מקוצי פירש אין לנו ערב לפירוש זה אלא כל איש יחזור להניח תפליין". הרי שיש לר"ת גירסא ופירוש אחר מדעת ר"ח והרי"ף והרמב"ם ודע'.

וכן כתב רבינו חננאל שם, "דלא מנח תפליין מעולם". וכן הוא ברמב"ם בהל' תשובה פ"ג הל"ה, "הבינונים אם היה בכלל מחצה עונות שלהן שלא הניח תפליין מעולם, דנין אותו כפי חטאו ויש לו חלק לעולם הבא", ע"ש.

וכן ראיתי בעיטור הל' תפליין ח"ז שכתב "איתשל לרבינו האי פושעי ישראל בגופן דלא מנחי תפליין לעולם...", ע"ש.

וכתב העיטור בהל' תפליין ח"ה "קרקפתא דלא מנח תפליין לעולם, ומסתברא כדאמרין בחלק (פח:) האומר אין תפליין לעבור על דברי תורה". וזה כמ"ש במשנה שם לגבי זקן ממרא "חומר בדברי סופרים מבדברי תורה, האומר אין תפליין כדי לעבור על ד"ת פטור...", ע"ש.

וכן ראיתי באגרת התשובה לרבינו יונה, שכתב "כגון קרקפתא דלא מנחא תפליין מעולם". וכן ראיתי לרמב"ן בריש שער הגמול, שכתב "פושעי ישראל בגופן, והוא הראש שלא הניח תפליין מעולם", ע"ש. וכן ראיתי בספר האשכול הל' תפליין אות ל, שכתב "...ומאי ניהו, קרקפתא דלא מנח תפליין מעולם". ועיין בנחל אשכול שם ס"ק לה.

וכן הוא לחכמי פרובינציה כמ"ש בספר המנהיג הל' תפליין נוסח א', "חכמי פרובינציה גרסי מעולם...", ע"ש. וכן ראיתי שכתב רבינו יהונתן מלוניל בר"ה טז: וז"ל "קרקפתא דלא מנח תפליין מעולם, ומאחר שלא הניח אותם מעולם אפילו פעם אחת, נמצא שכפה באותה מצוה, והוא עון פלילי" (נראה פירושו, שאפילו אם הוא מת יום אחד אחר שהוא נעשה בר מצוה, כיון שהוא לא הניח תפליין באותו יום אחד עדיין הוא בכלל "מעולם", ולכן כתב "אפילו פעם אחת").

וכן ראיתי באבודרהם, תפילת ראש השנה, שכתב, "קרקפתא דלא מנחא תפליין, וה"ה שאר מצות עשה שבגופו שלא קיימה מעולם, כגון שלא קרא ק"ש, ולא ברך על המזון מעולם, שיש להם עונש גדול...", ע"ש.

ולפי ראשונים הנ"ל י"ל שפשוט ש"אדם שלא מניחם יום אחד מחמת עצלות", אינו בכלל "פושעי ישראל בגופן".

(ב) ויש שיטה אחרת בזה, וכמ"ש רבינו ירוחם נתיב י"ט ח"ה "...דלא מנח תפליין מעולם כך פשוט בר"ה, וכן גורס ר"י (נראה שהוא כיון לרי"ף) לעולם, וברוב הספרים אין

להתבטל ממלאכתו או מפני עצלותו וכיוצא בזה, שאינו חושש לקיים מצוה זה ולעולם אינה בזויה עליו, אע"פ דלא נקרא בשם פושעי ישראל בגופן ממש, אפ"ה הוי בכלל פושעי ישראל בגופן". ע"ש שכן פירש לדעת הטור.

ויש להעיר על הב"ח ממ"ש בספר יראים וספר המנהיג הנ"ל. וכן ראיתי בברכ"י שם בס"ק א, שכתב על דברי הב"ח, "ודברי הרב דחוקים דמי עשה פשר דבר דמורד פושעי ישראל ומחמת מלאכה בכלל פושעי ישראל...". ושוב הוא הביא ממ"ש בספר יראים הנ"ל, וכתב "וידוע דמהר"א ממיץ תלמיד ר"ת ומסתמא בשיטת רבו אמרה". ע"ש שאר דבריו. ולכן עדיין י"ל שלדעת ר"ת מי שלא הניח תפילין משום עצלות אינו בכלל פושעי ישראל בגופן.

ג) אלא ראיתי שכתוב בברכות מג: "ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם... ואל יכנס באחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע". ופירש"י שם "דקרו ליה פושע מתעצל". הרי שעצלות בכלל "פושע". וראיתי ביפה ללב ח"א א"ח ס"לז אות ב, שהביא רש"י זה, וכתב לגבי מי שאינו מניח תפילין, "אפילו זה שאינו מניחם הוא מחמת עצלות הוא בכלל פושעי... ולכן ניחא ממ"ש ריב"ה ז"ל באהא דמי שאינו מניחן הוא בכלל פושעי בגופן, וז"ל לכן צריך כל אדם להיות זריז בהן עכ"ל, דמפרש דמלת פושעי כפירש"י בברכות כנז, וזה יש לתמוה על הרא"ם בספר יראים עמוד היראה סימן ט"ז, שכתב וז"ל פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפילין, פירוש שלא מנח מתוך רשע שחושב בלבבו שאין לחוש למצוה ומבזה בלבו, אבל לא מנח מחמת עצלות לא מקרי פושעי ישראל בגופן, דכל פשע מרד הוא עכ"ד. ע"ש שלא זכר מפירש"י שזכרנו" (עיין לקמן בדעת הטור).

אלא כשאני לעצמי לא ראיתי ראייה מדברי רש"י בגמ' ברכות הנ"ל. ובתחילה י"ל שלפי דעת המהרש"ל בגמ' ברכות שם יש לגרוס "עצל" במקום "פושע". ולפי המהרש"א שם יש לגרוס "פוסע" במקום "פושע". ולפי גירסות אלו אין ראייה שעצלות בכלל פושע. אלא אף לפי מ"ש רש"י נראה שאין ראייה לדין תפילין הנ"ל. ובתחילה י"ל שאף רש"י סבר שפירוש של "פושע" הוא מרדות, וזה כמ"ש ביומא לו: "וחכ"א עונות אלו הזדונות, וכן הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, פשעים אלו המרדים, וכן הוא אומר מלך מואב פשע בי, ואומר אז תפשע לבנה בעת ההיא". ופירש"י "המרדים – העושה

וראיתי שפירש הכסף משנה על הרמב"ם הנ"ל, "פ"ק דר"ה (דף י"ו). אמרינן דבינונים דאמרי ב"ה רב חסד מטה כלפי חסד דוקא שאין בכלל עוונותיהם עוון פושעי ישראל בגופן, ומאי ניהו קרקפתא דלא מנח תפילין מעולם". וכתב ר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה, על הרמב"ם שם, "נ"ב עיין מה שהביא מרן מ"ש בר"ה בדף י"ז. פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפילין מעולם ע"כ. והנה הרואה יראה בש"ס שם דלא אמרו בה מעולם, אבל מרן ז"ל שיטפיה דלישניה דרבינו נקט בפומיה דכתב מעולם, ורבינו ז"ל נראה דבכוונה מכוונת כתב הכי וס"ל מר כהא דר"ת ז"ל שכתבו התוס' שם דהכא כשהמצות בזויין עליו שמגונות עליו רצועות תפילין שבראשו וכו' והביאה מרן הכ"מ הכא, ולהכי רבינו ג"כ נקט האי לישנא שלא הניח תפילין מעולם להורות נתן, דמיירי משום שהמצות בזויות עליו, ולכן לא הניח מעולם, אבל אם ימנע משום שהם צריכין גוף נקי והיינו בדרך עראי כשיהיה לו חולי מעיים, אז לא הוי בסוג זה", ע"ש. נראה מלשונו שהרמב"ם מדעת עצמו הוסיף "מעולם", ולכן כתב המשרת משה "דבכוונה מכוונת כתב הכי". אלא נראה שזה אינו, שהרמב"ם כתב "מעולם" משום שכך היתה הגירסא לפניו, וכדמצינו שכך היתה הגירסא לפני ר"ח והרי"ף וכמה ראשונים אחרים כמבואר לעיל.

מ"מ משמע שלפי שיטת ר"ת אם אדם לא מניח תפילין משום עצלות, שאין זה בכלל מי שמורד אלא רק שיצרו מתגבר עליו, והוא אינו בכלל פושעי ישראל.

וכן הוא לרא"ם (תלמיד ר"ת) בספר היראים סוף ס"טז, שכתב "פושעי ישראל בגופן, קרקפתא דלא מנח תפילין, פי' דלא מנח מתוך רשע שחושב בלבבו שאין לחוש למצוה ומבזה בלבו, אבל לא מנח מחמת עצלות לא מיקרי פושעי ישראל בגופן, דכל פשע מרד הוא, וכן כתב מלך מואב פשע בי" (עיין יומא לו:)

וכן הוא בספר המנהיג הל' תפילין נוסח א', "חכמי פרובינציה גרסי מעולם, אך רבינו יעקב אומר פושעי מורדין ומבזין במצוה, דפושעים אלו המורדין כדאמרינן בסוף יומא (לו:), אבל מתוך חסרון או מתוך עצלות, לא נקרא פושע", ע"ש.

אלא ראיתי בב"ח בס"לז בד"ה וכל, שכתב לפרש דעת ר"ת, וז"ל "...אבל זה שאינו מניחן מפני שאינו רוצה

שם "מפשט דברי רבינו נראה דלא ס"ל כפי" ר"ת אלא בכל גוונא הוי פושע כשאינו מניח תפילין, אפילו אינו נמנע מלהניחן משום ביזוי, וכן נראה מדברי רבינו ירוחם, ואפשר שזה גם כן דעת הרא"ש שבהל' תפילין כתב סתם פושעי ישראל בגופן הוי קרקפתא דלא מנח תפילין". משמע שאף אם הוא אינו מניח מטעם עצלות הוא בכלל פושע, ודלא כדעת ר"ת הנ"ל. וגם י"ל שכיון שהרא"ש והטור לא גרסו "מעולם", שאף אם אינו מניח תפילין לקצת ימים מטעם עצלות הוא בכלל "פושעי ישראל בגופן".

ומרן בש"ע שם כתב כלשון הטור, ומשמע שאף לדעת מרן מי שאינו מניח תפילין משום עצלות לקצת ימים הוא בכלל "פושעי ישראל בגופן". וכן הוא בכה"ח שם אות ה, שכתב שמרן בש"ע סבר כדעת הטור וכמ"ש בב"י ע"ש. אלא יש להעיר על מרן שהוא לא הביא שלדעת הרי"ף והרמב"ם בעינן "מעולם". ונראה שיש בזה ספק ספיקא, דהיינו שמא הדין כדעת הרי"ף והרמב"ם ודע' שאין חשש "פושעי ישראל בגופן" במי שאינו מניח תפילין לקצת ימים, ואת"ל שזה אינו, אז י"ל שמא הדין כדעת ר"ת שרק מי שכיון למרוד הוא בכלל "פושעי ישראל בגופן". ולכן מצינו שמי שאינו מניח תפילין קצת ימים משום עצלות הוא אינו בכלל "פושעי ישראל בגופן". ולכן איך החמיר מרן כדעת הטור.

וגם מצינו שאין פירוש הב"י בדעת הטור מוסכם, שלדעת הפרישה שם בס"ק ג, אף הטור סבר כר"ת, שהוא כתב לפרש דעת הטור, "אם אינו מניח משום שהמצוה בזויה בעיניו, לא מפני שמא לא יזהר בהן...". וכן הוא במ"א שם ס"ק א, שפירש דברי מרן (שהם כדברי הטור) "ודוקא שאינו מניחן בשביל בזוי מצוה". וכתב הא"א שם "פושע. עמ"א אבל בעטרת צבי ונחלת צבי פירש דברי הש"ע כמ"ש בב"י דאפילו אין מניחין מאיזה טעם שיהיה הוה בכלל פושעי ישראל בגופן". הרי ממ"ש "אבל" נראה שאין פירוש המ"א כמו פירוש הב"י.

ולפי זה יש לדון בנד"ד לפי מ"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, שבדינו 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

להכעיס. מלך מואב פשע בי – מרד בי. אז תפשע לבנה – מרדו יושבי לבנה על מלך יהודה". הרי אף רש"י הסכים שפירוש של פשע הוא מרד, ועושה להכעיס. ולכן יש להעיר על רש"י בגמ' ברכות הנ"ל, איך הוא פירש שפושע הוא עצלות, שהרי בעצלות הוא אינו מתכוין למרוד או להכעיס.

ולכן נראה שיש לרש"י כוונה אחרת בגמ' ברכות הנ"ל. וזה כמ"ש בפרקי אבות פ"ד יב, "רבי יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון". ופירש"י שם, "שמתוך שאין מדקדקין בלמוד ומורין הוראה שלא כדין, נעשה כזדון...". ע"ש, וזה כמ"ש בב"מ לג: "כדדריש רבי יהודה ברבי אלעאי מאי דכתיב הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם, הגד לעמי פשעם אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות, ולבית יעקב חטאתם אלו עמי הארץ שזדונות נעשות להם כשגגות, והיינו דתנן ר' יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון". הרי שת"ח ששגג בלימודו נחשב לפושע. ולפי זה י"ל שמי שבא "באחרונה לבית המדרש" מטעם עצלות, אף הוא בכלל פושע כיון שהוא לא שמע מה שדרש רבו בתחילה, ולכן הוא לא הביין הדין כראוי והוא טועה בכוונת רבו. ולכן הוא בכלל מ"ש רש"י הנ"ל "שמתוך שאין מדקדקין בלמוד ומורין הוראה שלא כדין". ולפי הגמ' בב"מ הנ"ל הוא נחשב "פושע". ולכן שפיר פירש רש"י בגמ' ברכות הנ"ל "דקרו ליה פושע. מתעצל". אלא זה דבר מיוחד ששייך רק לגבי לימוד תורה בבית המדרש, והוא לא שייך בשאר מצוות כגון במי שאינו מניח תפילין, שבשאר מקומות אף רש"י סבר שהפירוש של "פושע" הוא "מורד" כמ"ש רש"י בגמ' יומא הנ"ל. ולכן אין להביא ראיה ממ"ש רש"י בגמ' ברכות הנ"ל לדין פושע בתפילין, ודלא כמ"ש היפה לב הנ"ל.

ולכן נראה שאין "אדם שלא מניחם יום אחד מחמת עצלות נחשב בגדר פושע". וזה בין לדעת ר"ח והרי"ף והרמב"ם ודע', שסברו שרק מי שאינו מניח תפילין "מעולם" נחשב פושע, ובין לדעת ר"ת שסבר שעצלות אינו בכלל פושע כמ"ש בספר יראים ובספר המנהיג הנ"ל. וזה שלא כמ"ש הב"ח והיפה ללב בזה. וכן דעת הברכ"י שחולק על פירוש הב"ח.

ד) אלא יש שיטה אחרת בזה, והיא דעת הטור שכתב בס"לז, "וכל מי שאינו מניחן הוא בכלל פושעי ישראל בגופן, לכך צריך כל אדם להיות זריז בהן". ופירש הב"י

כתב כתר, "נחלקו השו"ע והרמ"א (או"ח סי' לא סעי' ב) אם מניחים תפילין בחול המועד, ובמשנ"ב (סק"ו) מביא דעת החולקים שסוברים להניח משום שאין זה מלאכה מהתורה וליכא אות. והוא מדברי המג"א שם בסק"ג (וקצת צ"ב למה לא מציין זאת המשנ"ב). ולכאורה הרמ"א בסי' תקל סובר שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, א"כ היאך פסק שמניחים תפילין בחול המועד הרי איכא אות, וצ"ע".

א הרמ"א בס"ל פסק כהרא"ש שיש להניח תפילין בחול המועד. וכן הוא ברא"ש בהל' תפילין אות טז, שכתב שהטעם מ"ד שאין להניח תפילין בחול המועד הוא מפני "לאו משום דאסירי בעשיית מלאכה, דאף בחול המועד דשרי מדאורייתא איכא אות בפסח דאסור באכילת חמץ, ובסוכות דחייב בסוכה". וכן הוא ברא"ש בריש מו"ק שאיסור מלאכה בחול המועד הוא רק מדרבנן. אלא הרא"ש פסק שיש להניח תפילין בחול המועד שעיקר האות הוא אם יש איסור מן התורה של עשיית מלאכה, ואין איסור אכילת חמץ וחייב לישב בסוכה שבעת ימים נחשבו לאות. וכן הוא במש"ז ס"ל ס"ק א, שכתב, "מ"ד (שאיין להניח תפילין בחול המועד) ס"ל דאות מצה וסוכה, ומ"ד (שסבר שיש להניח תפילין בחול המועד) ס"ל איסור מלאכה דוקא. וי"ל עוד, מ"ד (שאיין להניח תפילין) ס"ד דחול המועד מן התורה אסור בקצת מלאכות, ומ"ד (שיש להניח תפילין) מן התורה מותר רק מדרבנן אסור בחול המועד". ולפי זה הרא"ש סבר שאיסור מלאכה בחול המועד הוא רק מדרבנן ולכן אין כאן אות, וגם אין איסור אכילת חמץ וחייב סוכה נחשבים לאות, ולכן ממילא שחייב להניח תפילין בחול המועד.

ב ולפי זה יש לחקור בדעת מרן והרמ"א בס"תקל. אם הם סברו שיש איסור תורה בעשיית מלאכה בחול המועד. בב"י שם הביא מרן שדעת הרמב"ם והרא"ש שעשיית מלאכה בחול המועד היא אסורה רק מדרבנן. ולגבי דעת הרי"ף כתב מרן בשם הטור בס"תקלו, שהרי"ף סבר שמלאכה בחול המועד אסורה מדאורייתא, אבל הב"י עצמו חולק על זה וכתב שלא מצינו כן בדעת הרי"ף. ושוב הביא הב"י דעת הרמב"ן והרשב"א שיש איסור דאורייתא במלאכה בחול המועד, ובסוף כתב הב"י דעת עצמו שמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה.

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.

ולכן י"ל דבשלמא שקבלנו עלינו מ"ש מרן בש"ע, אבל עדיין י"ל שלא קבלנו פירושו בב"י. ולכן כיון שיש כמה ראשונים שסוברים שדין פושעי ישראל בגופן, הוא רק "מעולם", וכן דעת רבינו האי ור"ח והרי"ף והרמב"ם והעיטור ורבינו יונה והרמב"ן והאשכול וחכמי פרובינציה רבינו יהונתן מלונגיל והרד"א, וכיון שלדעת ר"ת דין פושעי ישראל בגופן הוא רק אם הוא כיון לביזוי ולמרוד, ואין עצלות בכלל זה כמ"ש היראים והספר המנהיג, שפיר נראה לומר שיש לפרש בדברי הטור ומרן בש"ע כפירוש הפרישה והמ"א הנ"ל. וזה לפי הכלל שכתב היד מלאכי בשם ההלכה למשה (בעל שו"ת דבר משה).

ולכן למסקנה נראה שמי שאינו מניח תפילין קצת ימים משום עצלות, הוא אינו בכלל פושעי ישראל בגופן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ה

שאלה: הרמ"א בסי' תקל סובר שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, א"כ היאך פסק שמניחים תפילין בחול המועד, הרי איכא אות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

הרמב"ם לקולא, וכתב ה"ה שהטעם לפי שהוא בשל דבריהם". משמע שאף מרן בש"ע פסק לקולא כיון שאף הוא סבר שמלאכה בחול המועד היא אסורה רק מדרבנן.

אלא ראיתי בשלחן גבוה ס"תקלא ג, שהביא ראיה שמרן בש"ע סבר שמלאכה בחול המועד היא אסורה מן התורה. והוא לגבי דין מי שאנוס ולא גילח בערב המועד שאינו מגלח במועד. וזה כמ"ש במו"ק יד. "בעי אומן שאבדה לו אבדה ערב הרגל מהו" והניח בתיקו, הרי זה ספק בדין ואם מלאכה בחול המועד היא אסורה רק מדרבנן הו"ל למרן לאזיל לקולא, ולכן כיון שמרן פסק תיקו זה לחומרא משמע שהוא סבר שמלאכה בחול המועד היא אסורה מן התורה, ע"ש. ולענ"ד אין זה מוכרח, שהרי אף הרמב"ם והרא"ש אזלו לחומרא כמבואר בב"י שם (והב"י והכ"מ בהל' יו"ט פ"ז הל"יח. הקשה עליהם מטעם שהם סברו שמלאכה בחול המועד היא אסורה רק מדרבנן), ולכן משמע לדעתם שאין הכרעת דין זה תלוי באם מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה או לא. ולכן אין להוכיח מכאן דעת מרן. ועוד נראה שמוכרח לומר שאין דין זה תלוי באם מלאכה בחול המועד אסורה מדרבנן או מן התורה, שהרי אף אם אמרינן שהיא מן התורה עדיין אין איסור לגלח במועד כיון שהוא מעשה הדיוט ולצורך המועד. וכן ראיתי במרכבת המשנה (לר"א אלפאנדרי ז"ל) שם שכתב "אפילו דנימא דמלאכת חול המועד דאורייתא בגילוח ודאי שמותר מדאורייתא מדאמרו בגמרא ושאר כל אדם אסורים מאי טעמא כדי שלא יכנסו לרגל כשהם מנוולים, הרי מוכרח דמדאורייתא מותר לגלח אף שאפשר לומר שמלאכת חול המועד דאורייתא". וראיתי במפרשי הרמב"ם שנתנו טעמים אחרים למה הרמב"ם החמיר בתיקו זה, עיין בדבריהם, אבל עכ"פ אין להוכיח מזה שסבר מרן שמלאכת חול המועד היא אסורה מן התורה.

ולפי זה יש להעיר על מרן, שאם לדינא הוא סבר שמלאכה בחול המועד היא אסורה רק מדרבנן, איך הוא סבר שאין להניח תפילין בחול המועד. וי"ל או הוא סבר שאיסור אכילת חמץ וישיבה בסוכה הם אות כל שבעת ימים, או שהוא אזיל לפי שיטת הזוהר כמבואר בב"י ס"לא. ונראה מלשון הזוהר שם שאין דין זה תלוי באם מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה או לא, ובכל אופן אין להניח תפילין בחול המועד.

ג) ולגבי דעת הרמ"א, נראה שאף הוא סבר שמלאכה בחול המועד אסורה רק מדרבנן, שהרי בס"תקלח א, לגבי

ולפי זה נראה שהו"ל למרן לפסוק כדעת ג' עמודי הוראה, דהיינו הרמב"ם והרא"ש ולדעתו אולי אף הרי"ף סבר כן שמלאכה בחול המועד היא רק אסורה מדרבנן. ואף שבסוף כתב מרן דעת עצמו שמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה, מ"מ כבר כתב היד מלאכי בכללי הש"ע אות ז בשם הפוסקים ש"דרך הרב"י בכמה מקומות שאע"פ שבספר ב"י תמה על סברת הרמב"ם או הטור אפ"ה בספר הקצר לא סמך על תמיהתו ופסק להלכה כדבריהם, ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאף שהב"י הביא ראיות כנגד דעת הרמב"ם והרא"ש, מ"מ לדינא הוא לא זז מדבריהם כיון שהם בכלל ג' עמודי הוראה.

ולפי זה יש להבין דברי מרן בש"ע. הוא כתב בס"תקל. א. בלשון סתומה, "חול המועד אסור בקצת מלאכות ומותר במקצתן". ונראה שכיון מרן לכתוב כן בלשון סתומה משום שהוא לא רצה להכריע אם מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה או לא, שאף שדעת עצמו כדעת הרמב"ם והרשב"א, מ"מ כיון שהרמב"ם והרא"ש חלקו עליהם, מרן כתב דין זה בלשון סתומה כיון שהוא לא הכריע כאן בש"ע אם איסור מלאכה הוא מן התורה או רק מדרבנן. וכן ראיתי בשולחן גבוה שם ס"ק א, שכתב, "כאן שנא רבי משנה סתימה ולא פורש אי איסור מלאכה בחו"מ היא דאורייתא או דרבנן", ע"ש.

מ"מ נראה שבמקומות אחרים סבר מרן שהאיסור הוא רק מדרבנן. ולכן כתב המ"א בס"תקל ס"ק א, "ובס"תקלח. משמע דס"ל להרב"י שמלאכת חול המועד הם דרבנן". והוא כיון למ"ש בס"תקלח. א, לגבי חביות גדולות וקטנות שיש מחלוקת בגמ' ופסקו הרמב"ם והרא"ש לקולא כיון שמלאכה בחול המועד היא רק מדרבנן, וכן פסק מרן בש"ע. וראיתי בערך השלחן בס"תקל אות א, שהביא ראיות אחרות, וז"ל "בס"תקלו (סע' ד) דפסק שם דמותר להחזיר תרנגולים על הביצים אפילו לא ישבה עליהם ג' ימים וזה כמ"ש דמלאכה בח"ה דרבנן היא כמ"ש הטור ע"ש. וכן בס"תקלו (סע' טו), לא כתב דין דאדם חשוב כמ"ש בב"י דנקטינן כמאן דמתיר כיון דאיסור מלאכה בח"ה דרבנן", ע"ש.

וכן נראה מס"תקלו ו, שכתב מרן "היתה עמוקה טפחים מעמיק עד שבעה". וכתב הכה"ח שם באות לו, "זו היא בעיא דלא אפשריטא בגמ' ופסקה הרמב"ם בפ"ח לקולא, ונמשך אחריו הש"ע". ובב"י שם ד"ה גרסינן, כתב "פסקה

ולכן ממילא שאין סתירה ממ"ש הרמ"א בס"ל, כדעת הרמ"ש שיש להניח תפילין בחול המועד, ולמ"ש הרמ"א לגבי מלאכה בחול המועד. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ו

שאלה: איתא במדרש תנחומא (א, יז) אמרו ישראל לפני הקב"ה רצוננו ליגע בתורה יום ולילה אלא שאין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה הניחו תפילין ומעלה אני עליכם כאילו עסקתם בתורה יום ולילה. ולכאורה לילה לאו זמן תפילין כמבואר בגמ' עירובין (צו, א) ואם כן למה נחשב מי שמניח תפילין ביום כאילו עסק בתורה יום ולילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

(א) כתוב בפר' בא 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, למען תהיה תורת ה' בפיך...'. זה קשה, איך אמרינן שהנחת תפילין על גופו שהיא מצוה שנעשית בשתיקה דומה ל'תורת ה' בפיך', שבמצוות תפילין הוא אינו אומר שום דבר בפיו, וק"ו שהוא אינו אומר דברי תורה בפיו כדי לומר שע"י הנחת תפילין יש תורת ה' בפיך.

ולכן יש לפרש שיש רמז כאן שהתיקון בעולמות העליונים שנעשה ע"י מצוות תפילין הוא כמו התיקון שנעשה ע"י לימוד תורה. ולכן ע"י קיום מצוות תפילין אף ברגע אחד ביום, הוא מקיים תיקון כמו התיקון שנעשה ע"י לימוד תורה, ולכן הנחת תפילין נחשבת כאילו 'תהיה תורת ה' בפיך', דהיינו כאילו הוא למד תורה.

וגם י"ל שיש כאן גז"ש, דהיינו שכתוב 'למען תהיה תורת ה' בפיך', וגם כתוב בספר יהושע פ"א 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה'. וכמו שלגבי ספר יהושע 'פיך' מיירי לגבי לימוד תורה יומם ולילה, ה"ה לגבי תפילין ו'תורת ה' בפיך', שמי שמניח תפילין אפילו רגע אחד ביום זה כאילו הוא לומד תורה יומם ולילה. ולכן אין כוונת המדרש לומר שמי שמניח תפילין יומם ולילה הוא לומד תורה יומם ולילה, אלא

החביות הוא לא פליג על מרן דאזלינן לקולא. וכן בס"תקלו ד, לגבי חזרת התרנוגלת על הביצים הוא לא פליג. וכן בס"תקלו טו, לא כתב הרמ"א שאדם חשוב אסור. וכן בס"תקלו ו הרמ"א לא פסק הבעיא דלא אפשריטא לחומרא.

ולפי זה יש לחקור במ"ש הרמ"א בס"תקל, שכתב מרן 'חול המועד אסור בקצת מלאכות ומותר בקצתן'. והוסיף הרמ"א 'לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר'. ופירש המ"א שם בס"ק א דברי הרמ"א, 'משמע דס"ל שמלאכת ח"ה דאורייתא אלא שמסרו לחכמים'. ופירש המחצית השקל שם, שאם מלאכה בחול המועד אסורה מן התורה "א"ש לשון הרמ"א... דמן הסברה היינו אוסרים כל מלאכות, דלא הוי ידעינן איזה מהן מותרות ואיזה אסורה, אבל אי הוי ס"ל לרמ"א כהפוסקים דכל מלאכות ח"ה"מ הם מדרבנן א"כ לולי תקנות חכמים היה כל המלאכות מותרות הו"ל לרמ"א לומר איפכא מה שהיה נראה לחכמים לאסור אסורו". וכן הוא בבושי שרד והגר"א שם.

ולענ"ד אין פירוש זה בדברי הרמ"א מוכרח, שהרי הרמ"א כתב דבריו על לשון מרן, ומרן כתב 'חול המועד אסור בקצת מלאכות...'. הרי הוא מתחיל שמלאכה בח"ה אסורה (בין מן התורה ובין מדרבנן) ושוב כתב 'ומותר בקצתן'. והוסיף הרמ"א 'לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר'. הרי הוא רק פירש דברי מרן, שאף שמלאכה בחול המועד אסורה (או מן התורה או מדרבנן כפי שביארתי לעיל), מ"מ עדיין התירו חכמים קצתן לצורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר. וכן מצינו לשון כזה בטור, אף שהטור עצמו סבר שמלאכה בחול המועד אסורה רק מדרבנן. ולכן כתב הטור שם "שחכמים אסרום בקצת מלאכות... התירו דבר האבד... והתירו כל צרכי רבים...". ע"ש. הרי הוא מתחיל באיסור ומסיים בהתיר. וכן כוונת הרמ"א בש"ע. ואה"נ שיש לפרש דברי הרמ"א כהמ"א אלא זה רק אם כתב הרמ"א את דבריו רק בפני עצמם, אבל זה אינו שהוא כתב דבריו כהמשך של לשון מרן. ולכן כיון שמרן מתחיל ב"איסור", ויש לפרש שאסרו חכמים מלאכה בחול המועד, משום זה מסיים הרמ"א שמ"מ עדיין התירו חכמים קצת מלאכות לפי הענין. ולכן שפיר י"ל שאין להכריע כאן שהרמ"א סבר שמלאכה בחול המועד אסורה מן התורה. ואדרבה יש להוכיח במקומות דלעיל שאף הוא סבר כמרן דלדינא היא אסורה רק מדרבנן.

ע"ש. הרי אף בתפילין בגדר של "חיים" כמו התורה. ולכן י"ל שאף מצוות תפילין יכולה לקיים העולמות העליונים כמו התורה. וכמו שלימוד תורה יום ולילה מקיים העולמות, ה"ה י"ל שהנחת תפילין אפילו רגע אחד ביום מקיים העולמות העליונים. ולכן שפיר כתוב במדרש הנ"ל "אמר להם הקב"ה הניחו תפילין ומעלה אני עליכם כאילו עסקתם בתורה יום ולילה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ז

שאלה: האם הציבור יכולים לכוף את היחיד לבא להצטרף למנין, כשהם מאריכים בתפילה יותר מדי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "אתמול דיברנו עם ראש ישיבתנו..., ששואה כעת בחו"ל בבחינת "וקוויי ה' יחליפו כח". והנה במקום בו הוא נמצא מתקיים מנין אחד לשחרית, אך דא עקא שעד שמתכנס הציבור לוקח זמן. וכשכבר מתכנס הציבור, ישנם כאלו המאריכים בתפילת העמידה, וכיוון שכן מתארכת התפילה מעבר לזמן המשוער. וכתוצאה מזה כבר יש בעיה של שלום בית וכו' וכו'. ושאל אותנו האם ניתן לכפות אדם להשלים מנין אף שיתכן והתפילה תתארך מעבר לזמן המשוער. כמו כן, האם כיוון שרואה שתפילת לחש מתארכת גם היא (כיוון שיש עשרה והם רוצים להתחיל בחזרה בעשרה בלבד) יכול לעזוב את המניין ואז לא יהיה מנין. או שמא בכהאי גוונא אסור לו "לפרק" את המנין (בלי להיכנס לצדדים ההלכתיים מתי מותר לעזוב ולהמשיך בתשעה ונפק"מ לברכת כהנים וקדיש וכו'), אך בהחלט יכול בפעם הבא להתפלל ביחידות כיוון שהמנין מתארך מעבר לתשעה הרגילה". ע"כ דברי כת"ר.

(א) יש לחקור משני צדדים. צד אחד הוא לגבי עד כמה יש לאדם להשתדל להתפלל במנין. והצד השני הוא אם הציבור יכולים לכוף את היחיד לצרף עמהם למנין.

המדרש באה לומר שהתיקון שנעשה ברגע אחד בהנחת תפילין, הוא כמו התיקון שנעשה ע"י למוד תורה יומם ולילה.

ועוד מצינו, שכתוב בתנחומא פר' וילך אות ב, לגבי התורה קודם בריאת העולם, "במה היתה כתובה קודם שנתנה, אם על כסף ועל זהב, והלא קודם שנברא העולם לא נברא כסף וזהב, אלא היתה כתובה על זרוע של הקב"ה, ועל כן יבין וישכיל כל אדם בדעתו ושכלו להגות בתורה יומם ולילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה". וכבר כתוב בברכות ו. "א"ר יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו, בימינו זו תורה שנאמר מימינו אש דת למו, ובזרוע עוזו אלו תפילין שנאמר ה' עוז לעמו יתן". הרי הקב"ה מניח תפילין בזרוע שלו, וגם מצינו שהתורה כתובה בזרוע שלו. ולכן משמע מזה שהתורה ותפילין הם במדרגה אחת ששניהם על זרועו של הקב"ה, ולכן י"ל שהתיקון שנעשה ע"י למוד תורה יומם ולילה הוא כמו התיקון שנעשה ע"י מצוות תפילין.

(ב) ויש לבאר קצת בתיקון זה. כתוב בנפש החיים שער ב' פ"ו, "וכמו שענין חבור וקיום נשמת האדם בגופו, הוא ע"י אכילה ושתייה, ובלתם תפרד ותסתלק מהגוף, כך חיבור עצמותו יתברך אל העולמות... גזרה רצונו יתברך שיהא תלוי בעסק התורה ומעשה המצות ועבודת תפלה של עם סגולה, ובלתם היה הוא יתברך מסלק עצמותו יתברך מהם, וכרגע היו חוזרים כלם לאפס ואין... וברעיא מהימנא משפטים קכ"א א' קדש ישראל לה' ראשית תבואתו כו' וישראל את קריאו אלנא רבא ותקיף, ומזון לכלא ביה, ביה אורייתא דאיהו מזונא לעילא, ביה צלותא דאיהו מזונא כו', ואפילו מלאכים לית לון מזונא אלא בישראל דאי לאו ישראל יתעסקון בדאורייתא, לא הוה נחית לון מזונא מסטרא דאורייתא דאמתילא לעץ, הדא הוא דכתיב עץ חיים היא וגו' ולא יבא דאיהי מצוה", ע"ש. הרי התורה בגדר של "חיים" כיון שאיש שלומד תורה, הוא נותן "חיים" לעולמות, וזה התיקון של למוד תורה בעולמות עליונים.

וגם מצינו לגבי תפילין, שכתוב בשער כוננות, דרוש ב' ענין תפילין, דף ח' ע"ג ד"ה והענין, "כי ד' בתים של התפילין הם נגד ארבע אותיות אהי-ה, וד' פרשיות כנגד ד' אותיות הויה, וכ"א אזכרות שבהם כנגד שם אהי-ה שהוא בגי' כ"א, והרי הם ג' שמות אהי-ה הויה אהי-ה בתפילין של ראש שהוא בגי' חיים, הנקרא חיי המלך...".

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. הרי נראה שהאגודה סבר שיש מצוה ממש להתפלל בעשרה, משא"כ להחולקים עליו שסברו ש"אינה כל כלך מצוה" (ועיין במ"א ס"תטו ס"ק ב מ"ש על דברי המהרי"ל).

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 אמנה ועניית איש"ר, עם כל זה אינו מ"ע דרמיא עליה", ע"ש.

ועיין לר' משה פארדו ז"ל בשמו משה ס"ז בד"ה עוד היה נלענ"ד, שכתב, "דאעיקרא דדינא בענין בית הכנסת לית בהו מהא דאין מעבירין דאין המצוה נגמרת בהיותו מתפלל בית הכנסת דהרי יכול להתפלל גם בביתו, ואין בית הכנסת מוכרח כי אם מצוה מן המובחר, ואע"ג דדינא הכי וחייבין ישראל לבנות להם בית הכנסת להתפלל בו, מ"מ לא תליא התפילה בבית הכנסת דוקא דהא באתרא דגרסי עדיף טפי להתפלל ואפילו מ"ד דאפילו ביחיד", ע"ש.

וכן הוא לר"י חזן ז"ל (נכד החק"ל) בכרך של רומי ס"ו, שכתב "הראת לדעת שתפלה בצבור לא נמצא לה שורש מן התורה ומן הנביאים, והיינו לומר שהוויא מדרבנן אלביא דכ"ע, וכד דייקנין שפיר גם זו צריכא רבא מאחר דרב נחמן מאריה דתלמודא אמר לרב יצחק כשאמר לו לפחות שיתפלל בשעה שהציבור מתפללין, מאי כולי האי? והשיב לו הא דאמר רשב"י על פסוק בעת רצון עניתך וכו' (ברכות ז:), שהם דברים ניכרים כמו מילי דחסידותא... ואי תפילת צבור הויא מצוה דרבנן, כל כי האי לא נעלם מעיני רב נחמן", ע"ש. ועיין שם בס"ז, שכתב "שמצות תפלה בצבור אינה ריח מצוה אפילו מדרבנן" ע"ש. ולפי זה שפיר הוא מ"ש בשמו משה הנ"ל שתפילת הציבור היא רק "מצוה מן המובחר". ועיין בישיביל עבדי ח"ג ס"יב סע' ה אות ו, שהביא דעת הכרך של רומי, וכתב "דודאי אין להתיר אפילו שבות דשבות מפני תפלה בצבור" ע"ש. ואה"נ שראיתי לרבי שמואל בן

ויש להתחיל בצד הראשון. כתב מרן בס"צ טז, "ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה". אלא אין דין זה מוסכם בראשונים, שהמקור לדין זה הוא בפסחים מו. שכתוב שם, "א"ר אבהו אמר ר' שמעון בן לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים, ארבעה מילין... א"ר יוסי ברבי חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפילו מיל אינו חוזר, אמר רב אחא ומינה מיל הוא דאינו חוזר, הא פחות ממיל חוזר". ופירש"י, "לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבעה מילין הולך ומתפלל שם ולן שם וכן לנטילת ידים לאכילה" ע"ש. וכן דעת הטור בס"צ, וכן פסק מרן הנ"ל.

אלא ר"ח פירש לגבי תפילה שהוא צריך לילך עד ד' מילין כדי ליטול ידיו לתפילה, ולא משום תפילת צבור, שהוא כתב "ולתפלה כגון שצריך להתפלל ויש לפניו מים ליטול ידיו". וכן דעת הערוך כמ"ש התוספות שם בד"ה ולתפלה. וכן דעת הרי"ף בברכות בפ' היה קורא, שכתב שם "לייט רב חסדא מאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, וה"מ לק"ש אבל לתפלה בעי להדורי, ועד כמה עד פרסה, וה"מ לקמיה אבל לאחורי אפילו מיל אינו חוזר וש"מ מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר". הרי שפירש הרי"ף הא דר"ש בין לקיש דקאי אנט"י לתפלה כר"ח. וכן דעת רב האי גאון כמבואר ברשב"א בברכות טו. בד"ה והני, ע"ש, וכן הוא בב"י בס"צב בד"ה ואחר. וכן דעת הרמב"ם שהוא כתב בפ"ד דהל' תפלה "היה מהלך בדרך והגיע זמן תפלה ולא היה לו מים אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין...", ולגבי תפילה בצבור הוא לא הזכיר דין זה כלל. ולכן נראה שלדעת ר"ח והערוך ורב האי גאון והרי"ף והרמב"ם לא אמרינן דין זה לגבי תפילה בצבור. ולכן י"ל שלדעתם דין תפילה בצבור הוא בגדר מצוה מן המובחר, ולכן אין חיוב לרדוף אחריה, ומטעם זה אין צורך לחזור אחריו עד מיל.

ונראה שזה כמ"ש המהרי"ל בהל' עירובי חצרות, "אמר מהרי" סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בעשרה רק בסמ"ק ובספר אגודה א"ל הר"ר איק"א ולא יהא פחות מבית המשתה, א"ל הרב להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה דיכול לכוון תפילתו בביתו דלא אשכחן דהצריכו חכמים להתפלל בעשרה, אבל בית המשתה מצוה הוא ודוקא סעודת

לדעת כל הראשונים הנ"ל שסברו שאין חיוב לחזור לאחרינו עד מיל כדי להתפלל עם המנין.

ב) ולגבי אם הציבור יכולים לכוף את היחיד לצרף למנין, מצינו שאנשי הקהל יכולים לכוף את היחיד ליתן ממנו לבנות בית הכנסת או לקנות תורה ונביאים וכתובים, כמבואר בש"ע א"ח בס"ק א, ע"ש. וזה כדמצינו שכופין לבנות חומה דלתים ובריח לעיר כמבואר בחו"מ בס"ק סג א, ע"ש. וכן מצינו שפסק מרן בא"ח ס"נה כא, "עיר שאין בה אלא עשרה ואחד מהם רוצה לצאת בימים הנוראים מחייבין אותו לישראל או להשכיר אחד במקומו", ע"ש. משמע דבשאר ימות השנה מותר לו לצאת אף שלא נשאר עשרה. וכתב הרמ"א בס"נה כב, "וכן במקום שאין מנין תמיד בבהכ"נ כופין זה את זה בקנסות שיבואו תמיד מנין לבהכ"נ שלא יתבטל התמיד". וזה מתשובת הריב"ש בס"תק"ח ע"ש. ונראה שזה מיירי כשאנשי העיר הם כולם בתוך העיר שכופין אותם לבא לבית הכנסת, אבל אם אחד מהם רוצה לצאת לדרך אז אין מעכבים אותו אלא בימים נוראים כמבואר במרן הנ"ל.

ויש לחקור, מה הטעם בשאר ימות השנה, שאם אחד רוצה לצאת לדרך שאין כופין אותו לישראל בעיר כשיש רק עשרה בעיר, משא"כ כשהוא בעיר אז יש רק עשרה, שכופין אותו לבא בכל יום כדי "שלא יתבטל התמיד". ונראה לומר שיש גבול עד כמה אנשי העיר יכולים לכוף את היחיד, ולכן אם אחד רוצה לצאת מהעיר לכמה ימים בשביל פרנסתו או כדי לראות בני משפחתו בעיר אחרת וכדומה, אז אין מעכבים אותו כיון שאין להטיל על האדם עול שהוא גדול מדי ושהוא קשה לו לסבול, משא"כ כשהוא בעיר והוא יכול לבא בכל יום לבית הכנסת לצרף למנין, שאין זה עול גדול כל כך, ויכולים לכוף את היחיד לשלם את המנין כשיש רק עשרה ישראלים בעיר.

ולפי זה זיל בתר טעמא, וי"ל שאף כשהיחיד בעיר אין רשות לאנשי העיר לכוף אותו לבא למנין בבית הכנסת אם הם נוהגים במנין באופן שהוא יצא מן הכלל והם משים עול גדול על היחיד. ולכן אם הם מאריכים בתפילה כל כך, והם אינם מקפידים על טירחה דצבורא, אז ממילא שהם אינם יכולים לכוף את היחיד לצרף למנין, שזה דומה לדין שמותר ליחיד לצאת מהעיר בשאר ימי השנה.

ויש לדמות זה למ"ש בח"מ ס"קסא א, "בני העיר (נ"א חצר) כופין זה את זה לבנות דלת ובית שער לחצר, וכן כל

משלם ירונדי ז"ל בספרו אהל מועד ח"א דף ל. ביריעות האהל, שהעיר על מ"ש בכרך של רומי הנ"ל, וז"ל "ועם כי אחזהמ"ר הפריז על המדה לומר כי אין ריח מצוה בדבר, כי חלילה לנו לומר כי אחרי ראותינו כל ספרי מוסר השכל מלאים מאמרים שונים ומפלגים בגודל מצות התפלה בציבור, ואיך כתב כי אין בה ריח מצוה". אלא שוב כתב "אמנם עכ"פ לענין דינא ראוים דבריו לאזן שומעם" ע"ש. ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ו א"ח ס"י אות ה, שהאריך בזה ע"ש. ובדף לא, הוא הביא מ"ש הכרך של רומי וגם מ"ש האהל מועד הנ"ל ע"ש.

שוב ראיתי מ"ש בספר צרור החיים (דיני טעיות בתפלה סי' י"ג, עמ' ט"ז מהד' ירושלים תשכ"ו) לתלמיד הרשב"א, וז"ל "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור וכו'. ושמעתי למורי הרשב"א וכו', אבל אם יוצא להתפלל בעזרות שהן חוץ לביה"כ, יתפלל ולא ימתין. הגע עצמך, אם רצה ללכת לביתו בעוד שש"ץ מתפלל הכא נמי דאינו רשאי, הא ליתא. וכשם שאם ירצה לילך לביתו, כך אם יצא לעזרה להתפלל הרשות בידו, וכן אמר שהורה לו הרמב"ן ז"ל". משמע מזה שאין חיוב כלל להתפלל בצבור.

אלא אעפ"כ מרן הנ"ל לא פסק כר"ח והערוך ורב האי גאון והרי"ף והרמב"ם, אלא כדעת רש"י והטור ש"ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה". מ"מ עדיין מצינו שאין חיוב על האדם לילך יותר ממיל לאחריו. וכבר מצינו שלדעת מרן ש"מיל" הוא י"ח דקות כמבואר במרן בא"ח ס"תנט ב, ע"ש. ולכן יש ללמוד מזה שאין חיוב על האדם לטרוח את עצמו ולבזבז זמנו יותר מ"ח דקות כדי להתפלל במנין כשהוא בגדר של "לאחריו". ולכן בנד"ד י"ל בשלמא שיש לאדם להתפלל במנין בבית הכנסת, אבל נראה שזה בדרך רגילה וכמנהג רוב בתי כנסיות, ולכן לדוגמא אם רוב בתי כנסיות הם גומרים תפילת שחרית אחר רק שעה אחת, אז יש לאדם להתפלל בהם, אבל אם יש בית הכנסת ששם מאריכים בתפילה וגומרים שחרית אחר שעה וי"ח דקות או יותר, אז י"ל שזה בכלל "לאחריו", שזה טירחה יתירה ואין לטרוח האדם כל כך כדי לומר שהוא צריך להתפלל שם. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין חיוב להתפלל במנין הנ"ל אם הם מאריכים בתפילה יותר מ"ח דקות ממה שהוא רגיל בשאר מקומות. וכ"ש

ח"ב ס"ס, שהביא כל הדעות בזה, והוא מסיק שיש לענות אמן.

אלא יש לדון אם מותר לאדם לכבות את הרדיו בשעה שהוא שומע קדיש בשידור חי. כתב הרמ"א בא"ח ס"נה ב, לגבי מי שרוצה לצאת בשעת קדיש כשיש רק מנין בבית הכנסת, "עבירה היא לצאת ועליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו, אבל אם נשארו י' מותר לצאת". וכן ראיתי בכן איש חי פר' ויחי אות ד, שכתב "ואם נשאר עשרה לית לן בה" ע"ש.

אלא ראיתי בקרבן העדה בירושלמי מגילה פ"ד (הקורא עומד) הל"ד, שכתב "ועל כולן אם יצאו באמצע המצוה הוא אומר ועוזבי ה' יכלו, ודוקא שלא נשתיירו עשרה, אבל אם נשתיירו י' מותר לצאת לצורך". הרי אף אם יש עשרה עדיין אין לצאת כשאין צורך. וכן ראיתי בערה"ש ס"נה אות ו, שכתב "דאם נשארו י' מותר לצאת כשמוכרח לצאת כגון לנקביו וכיוצא בזה, דבלא זה פשיטא דגם בנשארו י' אסור לצאת", ע"ש.

(ב) ויש לחקור מה האיסור לצאת כשאין צורך, כשנשארו עשרה. מצינו שכתוב בברכות ח. "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' ועוזבי ה' יכלו זה המניח ס"ת ויוצא". וכן הוא בטור ושל"ע בא"ח ס"קמו א, ע"ש. ופירש הדרישה שם בס"ק א, שדין זה מיירי אף כשנשארו עשרה ע"ש טעמו. ויש לשאול, למה מותר לצאת באמצע קדיש אם נשארו עשרה ואין לחוש לעוזבי ה' יכלו כמ"ש הרמ"א הנ"ל, משא"כ בס"ת שאסור לצאת באמצע הקריאה אף שנשארו עשרה.

וי"ל דשאני קריאת התורה כיון שבקריאה עצמה יש גלוי ה', שכבר כתוב בזוהר כמה פעמים דקודשא בריך הוא ואורייתא חד, וגדולה מזו מצינו כתוב בזוהר בפרשת בשלח ס, "ואוליפנא דקודשא בריך הוא תורה איקרי... ואין תורה אלא קודשא בריך הוא". ועיין עוד בזה בתניא פ"כג, ובנפש החיים שער ד פ"י, ע"ש. ולכן כשיש קריאת התורה יש גלוי ה'. ודברי התורה בשעת קריאה הם כאילו הקב"ה עצמו מדבר לנו בקום עשה. ולכן אף אם יש יותר מעשרה אין לצאת כיון שזה בכלל עוזבי ה' יכלו. וכן נראה עיקר כוונת הפסוק שכתוב בתרגום שם (ישעיה פ"א כח). "ודשבקו אורייתא דה' ישתצון". הרי שפסוק זה מיירי בתורת ה'. וזה דומה למלך שמדבר לכמה בני אדם, ואחד מהם קום לצאת באמצע דיבור המלך, שודאי שזה בזיון גדול למלך, ומה לי אם המלך מדבר לעשרה בני אדם או

הדברים שהחצר צריך להם צורך גדול או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם, אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור אינו כופהו, עשה אחד מעצמו אם גילה השני דעתו שהוא חפץ בו מגלגלין עליו את הכל, ונותן לו חלקו בהוצאה", ע"ש (ועיין בסמ"ע שם ס"ק ג). הרי שכופין רק לפי דברים שהם צריכים ממש, אבל לא על "חומרות". ולכן נראה שה"ה בנד"ד שאין כופין על טירחא דצבורא.

וכן נראה מסברה, שמצינו הרבה דינים לגבי טירחא דצבורא, ולא מצינו שאנו כופין את הציבור עליהם. ולכן כתב מרן בא"ח ס"נג יא, "כל שמאריך בתפלתו לא טוב עושה מפני טורח הציבור". וכתב המ"ב שם בס"ק לו בשם היש"ש, "ואף ברצון הקהל יותר מדאי מגונה כי זה לא מחציו לה' ולא מחציו לכם", ע"ש. ולא מצינו שכופין את הציבור לקבל טירחא יתירה זו. וגם פסק הרמ"א בס"קכד ג, "ואם יש יחידים בקהל שמאריכין בתפלתן אין לש"ץ להמתין עליהן אפילו היו חשובי העיר". וכתב המ"ב שם בס"ק יג, "מפני טורח הציבור" ע"ש. ולא מצינו שכופין את הציבור להמתין. ועיין במ"ב ס"רפב ס"ק ה, שכתב לגבי להוסיף על מנין הקוראים בתורה, "ונכון שלא להוסיף הרבה מפני טורח הציבור". ולכן נראה מזה שכשיש טורח הציבור שלא שייך לומר כופין, וזה דומה לדין בח"מ ס"קסא א הנ"ל. ולכן ה"ה בנד"ד שאם הציבור אינם חוששים לטירחא דצבורא, דממילא אינם יכולים לכוף ליחיד לבא לצרף למנין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ח

שאלה: בעניין עניית אמן כאשר שומע קדיש בשידור חי האם יכול לענות אמן? ואם מותר להשתמט מהשמיעה מיד שיודע שמתחיל אמירת הקדיש כדי להימנע מלהיכנס למחלוקת הפוסקים?

תשובה:

לכבוד הרה"ג אביחי יצחקי שליט"א

(א) כבר האריכו האחרונים בדין אם יכול לענות אמן כשאחד שומע קדיש בשידור חי ברדיו, עיין ביחווה דעת

במקום אחד...". ולכן י"ל שאם האיש שומע את הקדיש כשהוא אינו בבית הכנסת אלא רק כשהוא הולך לדרכו בחוץ ברחוב, שאין חיוב עליו לעצור כדי לשמוע כל הקדיש כדי שהוא יכול לענות אמן, שהלא כבר יש עשרה בבית הכנסת, ואין זה בכלל עוזבי ה', וגם הוא אינו מבטל הענין של "ונרוממה שמו יחדו", כיון שמעיקרא הוא אינו "יחדו" עם הציבור בבית הכנסת. ולכן הוא יכול להמשיך לילך בדרכו אף ששוב הוא אינו יכול לשמוע סוף הקדיש, וממילא הוא אינו יכול לענות אמן.

ולכן בנד"ד, כיון שמי ששומע את הרדיו בשידור חי בביתו, הוא אינו "יחדו" אם הש"ץ שאומר הקדיש בבית הכנסת, הוא יכול לכבות את הרדיו באמצע הקדיש אם הוא רוצה, ואין זה בכלל "ועוזבי ה'", וגם הוא אינו מבטל הענין של "ונרוממה שמו יחדו". ולכן אם הוא רוצה, הוא מותר להשתמט מהשמיעה מיד שיודע שמתחיל אמירת הקדיש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ט

שאלה: מה הטעם שצריך לומר פסוק ראשון של ק"ש עם הציבור, ומה הטעם שיש לומר שאר תפילות עם הציבור. האם יש לחוש לחשד או לאל תפרוש מן הציבור. ומהו חיוב ומהו עצה טובה בדינים אלו, ואם יש חילוק בין אם הוא יושב בטל או אם הוא עוסק בשאר תפילה.

תשובה:

לכבוד ר' יוסף פוקסמן שליט"א

כתב כת"ר, "בשו"ע איתא (או"ח סימן ס"ה ס"ב, ומקור דבריו ברא"ש ברכות) שהנכנסים לבית הכנסת ומצא ציבור קוראים ק"ש, יקרא עמהם "שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים". והמ"ב (שם ס"ק ט') כתב בשם מחה"ש "וה"ה שאר דבר שהציבור אומרים כגון תהילה לדוד או עלינו קורא עמהם שכן דרך ארץ". ואף שדין כל החלקים האלו שווה בזה שצריך לאמרם עם הציבור, מבואר מיהת שיש ב' עניינים שונים – הא' "שלא

לעשרים, עדיין יש ביזוי למלך אם אחד מהם קום לצאת באמצע דיבורו.

אולם כשאין קריאת התורה אלא אנו משבחים הקב"ה כגון בקדיש, אה"נ שהקב"ה הוא שם, וזה כמ"ש במגילה כג: "ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה", וכתב הב"י בס"נה ד"ה כתיב בהג"מ, בשם מהר"ם "ונקדשתי בתוך בני ישראל, אכל י' דבני קדושה נינהו שכינה שריא", ע"ש. מ"מ אף שהקב"ה שם, מ"מ אין הקב"ה "מדבר" לנו כמו בקריאת התורה הנ"ל, אלא רק אנו משבחים אותו. ולכן אם יש איש שאינו אומר קדיש, אלא הוא רק שומע את הקדיש מהש"ץ, והוא רק עונה אמן, אין זה נראה כבזיון אם הוא יוצא באמצע הקדיש אם עדיין נשארו עשרה, כיון שאין בזה ביטול הקדיש, ועדיין יש שבח להקב"ה. אלא אם הוא יוצא באמצע הקדיש כשלא נשארו עשרה, אף אם הש"ץ יכול לגמור את הקדיש כשאין עשרה כיון שהוא התחיל בהיתר, מ"מ האיש שיוצא לחוץ הוא מבטל השריית השכינה, וזה בכלל ועוזבי ה'.

ג) **אלא** לפי זה יש לחקור, למה שאין לצאת לכתחילה אף כשאין צורך, כיון שאין זה בכלל ועוזבי ה'. ונראה שהטעם לפי מ"ש בברכות מה: לגבי צירוף לזימון, "מה"מ אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו... אמר רב חנן בר אבא מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו". וי"ל שמי שיוצא לחוץ באמצע הקדיש שלא לצורך ושוב אינו יכול לענות אמן, הוא מבטל הענין של "ונרוממה שמו יחדו", דהיינו שכיון שהוא שמע תחילת הקדיש מהש"ץ, יש לו לצרף עם הש"ץ ולענות אמן, ובזה הוא מקיים "ונרוממה שמו יחדו". ובשלמא דילפינן מפסוק זה רק "שלא יגביה קולו יותר מן המברך" כמבואר בגמ' הנ"ל, ולכן אין איסור ממש לצאת באמצע הקדיש כיון שפסוק זה לא מיירי בזה, אבל מ"מ עדיין משמע מהפסוק שהוא אינו ראוי לצאת באמצע הקדיש כשנשארו עשרה, כיון שהוא ענין גדול לרומם "שמו יחדו". ולכן מטעם זה אין לצאת לחוץ אף כשנשארו עשרה, שאף שזה מותר מצד הדין כיון שאין איסור ממש בזה, מ"מ ראוי שלא לעשות כן אא"כ שיש צורך בדבר.

ולפי זה י"ל שכל החשש לצאת אף כשנשארו עשרה הוא רק כשהאיש "יחדו" עם הש"ץ, דהיינו באותו בית הכנסת. ועיין במרן בס"נה יג, שכתב "צריך שיהיו כל העשרה

קורין את שמע, אין לו להפסיק כלל דמשמע דלא הוי קפידא אלא שלא יהא יושב ובטל, ומי שעוסק בברכות ק"ש עצמה פשיטא דלאו בטל הוא, אלא אפילו עם עוסק בשאר דברי שיר ושבח לא מיקרי בטלה... מ"מ ראיתי בני אדם מן המדקדקים כשהיו עומדים בק"ש ובברכותיה שהיו עוצמים עיניהם והיו מגנים בתיבה אחת או שתיים שהיו אומרים בלאו הכי באותו פעם, בניגון הציבור בפסוק ראשון כדי שיהא נראה כאילו קורא עמהם ע"כ. כתב הרוקח בס' ש"כ אם קרא ק"ש שהתפלל בביתו או בבית אבל ובא לבית הכנסת, יקרא כל הק"ש עם הציבור ויקבל שכר כקורא בתורה עכ"ל. ונראה דהיינו דרך עצה טובה, אבל לענין שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו בפסוק ראשון סגי, וכדברי בה"ג.

משמע מזה שיש חיוב לקרות פסוק ראשון של ק"ש עם הציבור, אלא זה רק אם הוא יושב בטל, והטעם הוא מפני "שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חבריו", אבל אם הוא עוסק בשאר תפילה אז אין חיוב כלל, אלא רק המדקדקים נוהגים לומר פסוק ראשון או להראות כאילו הם קוראים הפסוק כדי "שיהא נראה כאילו קורא עמהם", כמ"ש התה"ד. משמע מזה שיש שני צדדים ל"שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חבריו", אחד הוא מצד הדין כשהוא יושב בטל (וזה מ"ש הבה"ג והטור), והשני הוא מצד חומרא כמו שעשו ה"מדקדקים", כמ"ש התה"ד.

ונראה שהב"י פירש בדברי הרוקח, שהוא מיירי במי שיושב בטל, ולכן הוא צריך לקרות רק הפסוק הראשון מצד הדין וכמ"ש הבה"ג. אלא מטעם עצה טובה יש לקרות אף שאר ק"ש (אלא עיין בגר"א ס"סה ג, שהחולק על פירוש הב"י, וסבר שלדעת הרוקח יש חיוב מדינא לקרות ג' פרשיות. והוא הניח דעת הבה"ג בצ"ע, ע"ש. ולכן ממילא שהוא לא סבר כהרא"ש והטור ומרן והרמ"א שפסקו כהבה"ג).

ולפי זה יש להבין מ"ש מרן בש"ע בסע' ב (וכתבתי פירוש בסוגריים) "קרא ק"ש ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור קורין ק"ש צריך לקרות עמהם פסוק ראשון שלא יהא כאלו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו (זה לפי הבה"ג והרא"ש והטור, והוא מצד הדין), וה"ה אם הוא בבית הכנסת ואומר דברי תחנונים או פסוקים במקום שרשאי לפסוק, אבל אם הוא עוסק במקום שאינו רשאי

ייראה", והב' משום דרך ארץ. ומעודי לא התבהרו הלכות אלו היטב אצלי.

א. במ"ש השו"ע "שלא ייראה כאילו וכו'" מה כוונתו בזה, שיש לבארו בכ' פנים: א. חשדא – שהאנשים האחרים יחשבו שאינו מאמין ח"ו. וזה משונה ביותר, משום שראשית כל, כולם עם עיניים עצומות ומתרכזים בקבלת עומ"ש, ועוד שלא יתכן שמשום כך בלבד יחשדו שיהודי אינו מאמין ח"ו. ובפרט אם קים להו ביה וכולם מכירים אותו כירא. ב. מצד עצמו – שאין ראוי לעשות כן מצד עצמו, אף אם לא יחשדוהו, וכ"ש שחוקר כליות יודע שהוא מאמין, מ"מ אין מן הראוי להראות שכביכול אינו רוצה לקבל עומ"ש. וגם זה לא מובהר לי די הצורך, דמה בכך, הלא בין היום ובין מחר הוא יקרא קר"ש, ואם ברור לכל עובדה זו, מה הבעיה בזה.

ב. כל הענין של דרך ארץ בתפילה מעורפל לי, שהרי ברור לכל דלאף אחד לא אכפת אם זה שנמצא לידו אומר את מה שהציבור אומר או לא. ואם הוא עומד או יושב, מי בכלל שם לב לזה, ובד"א זוטא פ"ה איתא "לא יהא אדם... ולא יושב בין העומדים ולא עומד בין היושבים" וכבר ראיתי מביאים זאת הלכה למעשה בתפילה, אע"ג דעכ"פ היום אין מי שיקפיד על זה, שהרי תמיד יש המאחרים ויש המקדימים בבהכ"נ. ונ"מ לאשכנזי אם יעמוד בקדיש כשמתפלל עם ספרדים, ולהפך.

ובגוף דברי המחז"ש גם לא הבנתי כוונתו, מ"ש תהילה לדוד משאר המזמורים שאומרים אותו ביחד. ות"ח אחד שליט"א אמר לי שבע"כ היינו מה שאומרים אחרי התחנון, שהציבור אומרו ביחד אחרי הקדיש. וג"ז דוחק, דמה בין זה להשיר של יום ושאר חלקי התפילה. וגם לא ברור אם זה דוקא הדברים האלו, או לדוגמא בעלמא נקט, ומאי שייר דהאי שייר. ע"כ דברי כת"ר.

א. כתב הטור בס"סה, "קראה ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקורין, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חבריו". וכתב הב"י שם, "כן כתב הרא"ש בפ' מי שמתו (כ:): אהא דאמרינן אלא מאי הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר, א"ר אלעזר כדי שלא יהיו כל העולם עסוקים והוא יושב בטל, מכאן כתב בה"ג קרא ק"ש ובא לבית הכנסת ומצא שקוראים ק"ש קורא פסוק ראשון עמהם. ובתה"ד ס"ג. כתוב שאם הוא עומד בברכות של ק"ש כשהציבור

ראשון וחובה לאומרו, אבל א"א לומר כן דודאי לא עדיף משאר ק"ש דאינו חובה, אלא טוב לעשות כן כמבואר לקמן סע' ג'. ומן הראוי היה להעתיק זה לקמן סע' ג' ולא כאן בסע' ב' בדין פסוק ראשון, ע"ש. ולפי זה גם יש להעיר על המ"ב בס"ק ט, שהביא מ"ש המ"א הנ"ל, על מ"ש מרן "שקורין ק"ש", משמע שהוא מדמה מ"ש המ"א בשם ספר התניא לדין פסוק ראשון בק"ש, אבל זה אינו שהוא דומה למ"ש מרן בסע' ג בשם הרוקח, וכמ"ש המאמר והא"ר הנ"ל.

ומ"ש כת"ר באות ב, "ובגוף דברי המחזה" גם לא הבנתי כוונתו, מ"ש תהילה לדוד משאר המזמורים שאומרים אותו ביחד". אין כאן קושיא שהמ"א והמחזה"ש והמ"ב כולם כתבו "כגון תהלה לדוד", משמע שלא דוקא תהלה לדוד אלא ה"ה שאר תפילות, ותהלה לדוד הוא רק דוגמא בעלמא. ואה"נ שלא כתוב בתניא "כגון", אלא "אדם שהתפלל עם הציבור וסיים תפלתו ובא לבית הכנסת אחר, ומצאן קורין תהלה לדוד יקרא עמהן", מ"מ כוונתו רק לתחילת פסוקי דזמרה כמ"ש הטור בס"נא, "דאיתא בפ' כל כתבי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ומסקינן כי קאמר בפסוקי דזמרה, ומאי נינהו תהלה לדוד עד כל הנשמה", ע"ש. הרי קרינן תהלה לדוד תחילת פסוקי דזמרה, ולכן כוונת התניא לומר שהאיש בא לבית הכנסת אחר כשצבור מתחילים פסוקי דזמרה. או י"ל שכוונתו לתפילת מנחה שאף במנחה מתחילין בתהלה לדוד. ולכן כוונת התניא היא שאיש זה הלך לבית הכנסת אחר שמתחילים שם התפילה, דהיינו מתהלה לדוד, אבל אה"נ שאף בשאר תפילות יש לומר אותם עם הציבור. וכן הבין המ"א ולכן הוא כתב "כגון".

ג) אלא עדיין יש לחקור בדין הבה"ג ודע' הנ"ל, אם הטעם שצ"ל הפסוק הראשון כשהוא יושב בטל, הוא מפני שאם לא כן יש חשד שהוא נראה ככופר, או אם הוא מפני "אל תפרוש מן הציבור", או אם הוא מפני שזה דין מיוחד בקבלת עול מלכות שמים.

ומצינו שני סברות בגמ' ברכות כ: "אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל", ויש לפרש שזה מפני חשד או שמא הוא מפני אל תפרוש מן הציבור. וגם כתוב שם (כא). "שאני תפלה דלית בה מלכות שמים...". הרי כאן הזכיר מלכות שמים, דמשמע שאין זה שייך בכל תפילה. ולפי מ"ש הטור הנ"ל "קראה ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקורין, צריך לקרות

לפסוק כגון מברוך שאמר ואילך, לא יפסיק אלא יאמר התיבות שהוא אומר בשעה שהציבור אומרים פסוק הראשון בניגון הציבור, שיהיה נראה כאילו קורא עמהם (זה לפי התה"ד, אבל צ"ל שאין זה מצד הדין כיון שהוא אינו יושב בטל, אלא כן ראוי לעשות כדמצינו שהיו נוהגים המדקדקים, ואף שמרן בש"ע לא כתב בפירוש בש"ע שהוא אינו מצד הדין, מ"מ כן נראה מדברי התה"ד").

שוב כתב מרן שם בסע' ג, "קרא ק"ש ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שקורין ק"ש, טוב שיקרא עמהם כל ק"ש ויקבל שכר כקורא בתורה (וזה כדעת הרוקח הנ"ל)". וכתב הרמ"א שם "אבל אינו חייב רק בפסוק ראשון כמו שנתבאר (ב"י)". וכבר כתבתי שדין זה מיירי כשהוא יושב בטל, אבל אם הוא עוסק בשאר התפילה, אז אין לו להפסיק אלא בפסוק הראשון, ואף זה הוא אינו מדינא אלא לפי ה"מדקדקים".

ב) ולפי זה יש לדון במ"ש המ"א שם בס"ק ג, וז"ל "קורין ק"ש. וה"ה שאר דבר שהציבור אומרים כגון תהלה לדוד קורא עמהם שכן דרך ארץ (תניא וש"ל בשם גאון". וי"ל שזה מיירי כשהוא יושב בטל, וכמו בדין הרוקח הנ"ל, וכמו שלדעת הרוקח יש לקרות כל ק"ש, ה"ה לדעת המ"א יש לקרות כל תהלה לדוד. ולכן י"ל שהפירוש של "שכן דרך ארץ", הוא כמ"ש הב"י לדעת הרוקח "עצה טובה". וכן הוא, שכתב בתניא (ס"ז. ענין קדושא דסדרא) "ומצאתי לגאון ז"ל אדם שהתפלל עם הציבור וסיים תפלתו ובא לבית הכנסת אחר, ומצאן קורין תהלה לדוד יקרא עמהן, שכן דרך ארץ. ואמר רב אדא בר אבהו בדבר שהציבור עוסקין בו (ברכות כ:)" הרי זה כלשון הרוקח הנ"ל, שאף הרוקח כתב "אם קרא ק"ש שהתפלל בביתו או בבית אבל ובא לבית הכנסת...". ולכן נראה שאף התניא מיירי מצד עצה טובה, שוב ראיתי בא"ר שם בס"ק ב, שכתב, "כתב בספר תניא דה"ה שאר דבר שהציבור אומרים כגון תהלה לדוד טוב לומר עמהם". הרי זה רק "טוב" ולא מצד הדין.

אלא יש להעיר על המ"א שהוא כתב זה לגבי דין פסוק ראשון כשהוא יושב בטל, ובזה יש חיוב לומר פסוק ראשון, אלא יותר נכון למ"א לכתוב דבריו על מ"ש מרן בסע' ג בשם הרוקח ששם אין חיוב אלא עצה טובה. וכן העיר המאמר שם בס"ק ו על המ"א, וז"ל "מפשוט דבריו משמע דתהלה לדוד ושאר דברים יש להם דין פסוק

התורה אין איסור חשד אלא כשרוב בני אדם חשדו לדבר איסור, אבל אם הוא רק מיעוט ליכא קפידא מן התורה. וכעין זה מצינו לגבי בדיקת הריאה ב"ד ס"לט א, שמן התורה א"צ בדיקה כיון שברוב פעמים הוא כשר אף שהוא מיעוט דמצוי, עיין בש"ך שם ס"ק ב והגר"א שם אות ב. וכן לגבי בדיקת תולעים אזלינן אחר רובא מן התורה כמבואר ב"ד ס"פד ח, עיין בש"ך שם ס"ק כח, והגר"א שם אות כב. וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי, שרק אם רוב הרואים חשדו יש איסור מן התורה, ולא חיישינן למיעוט מן התורה, אבל אם הוא מיעוט המצוי י"ל שגזרו בו מדרבנן, ואם הוא אינו מצוי אינו גזרו בו כלל. וכן כתב הנחפה בכסף בפרי מפרי לס"תלג, "ואי משום דלמא מתרמי ליה אורחים ביום י"ג שלא ראו אותו שבדק בליל י"ג ויחשדוהו שלא קיים מצות חכמים להאי מילתא לא חשו חכמים משום מיעוטא דמיעוטא שיבואו אורחים ביום י"ג ולא חייבוהו חכמים לבדוק משום חששה רחוקה". ולכן יש חשד שהוא איסור דאורייתא, ויש שהוא רק מדרבנן, ויש חשד דלא שכיח כל כך ואין בו איסור כלל. ולפי זה לגבי ציצית שאולה וכדומה הנ"ל י"ל שהחשד לא שכיח כל כך ולכן הוא מותר לכתחילה, ויש חשד שמצוי אף שהרוב לא חשדו על זה, כגון במלאכת שבת ע"י גוי שאף שהוא בקבלנות וכן מנהג העיר מ"מ חוששים לאורחים שבאו ולא ידעו זה, אף שהם מיעוט, וזה אסור מדרבנן, עיין במ"א ס"רמד ס"ק ו, ע"ש.

ולפי זה מצינו בחשש חשד, או הדבר אסור מדרבנן, או הדבר מותר לגמרי כמו בשואל טלית, או בדיקת חמץ וכו', ולא מצינו לגבי חשד "עצה טובה להחמיר". ולכן נראה שאין דין הרוקח הנ"ל משום חשש חשד. וצ"ל דלא שכיח ששאר המתפללים חושדים אותו שהוא כופר, אלא מסתמא הם סוברים שהוא כבר התפלל, ואין חשש חשד כלל, ואין טעם לומר שעצה טובה להחמיר משום חשד, כמו דלא מצינו "עצה טובה להחמיר" לגבי חשד בשאר מקומות.

ד) ולכן נראה שטעם הרוקח הוא מפני אל תפרוש מן הציבור. כתוב בפרקי אבות פ"ב ד, "הלל אומר אל תפרוש מן הציבור". ונראה שזה כמ"ש בתוספתא דברכות פ"ב כב, "הלל הזקן אומר אל תראה ערום, אל תראה לבוש, אל תראה עומד, ואל תראה יושב, אל תראה שוחק, אל תראה בוכה, שנאמר עת לבכות ועת לשחוק". ופירש המנחת בכורים שם, "אל תראה ערום בין הלבושין, ולבוש בין הערומים, וכן כולם". וכן הוא בחסדי דוד שם, "ערום בין

עמהם פסוק ראשון שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חביריו". וכן לשון מרן בש"ע, משמע שטעם זה שייך רק בפסוק ראשון של ק"ש, ולא בשאר תפילה (ועיין לקמן אות ה הטעם הוא מפני חשד). ושאר התפילה הוא רק מפני "כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל", וזה עצה טובה כמ"ש הב"י לדעת הרוקח, וכן נראה לדעת התניא.

אלא עדיין יש לפרש אם "שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל", הוא מפני חשד שהוא נראה ככופר, או אם הוא מפני אל תפרוש מן הציבור.

והמקור לדין חשד הוא כמ"ש בשקלים פ"ג מש"ב, "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומות הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדי שצריך לצאת ידי המקום שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל', ואומר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם'". עיין בפירושו התפ"י שם. וכן הוא ביומא לח. "ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח, מעולם לא נמצאת פת נקיה ביד בניהם שלא יאמרו ממעשה לחם הפנים זה ניזונין לקיים מה שנאמר 'והייתם נקיים מה' וישראל'", ע"ש.

וכתב במהראנ"ח ח"ב ס"מא דחשד הוא חששא דאורייתא כדמשמע בפ' המקבל, דס"ל לר' טרפון אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכניה אותם דדריש טעמא דקרא משום דמשכים ומעריב בביתה ומשיאה שם רע. והוא הביא תשובת הרד"ך ז"ל שגם הוא עלה בהסכמה דחששא דאורייתא היא מאותה ששנינו מפני מה אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו מפני החשד, אלמא דחששא דחשד מן התורה. וכן הוא בקהלת יעקב בתוספת דרבנן אות קכ, וכן כתב האג"מ בא"ח ח"ד ס"פב, ע"ש.

אלא לפי זה עדיין יש לדון, שיש כמה דברים שלא חששו לחשד כגון השואל טלית פטור מן הציצית שלושים יום, ולא אמרו שמ"מ חייב משום חשד, דהיינו שמא יאמרו שהוא עובר על מצות עשה, וכן השוכר בית פטור ממזוזה שלושים יום ולא אמרו שחייב משום חשד. וכן מותר לשתות יין מבושל שנגע בו עכו"ם ולא אמרו שיש חשד בדבר שהרואים אומרים שהוא שתה י"נ שהם לא ידעו שהוא מבושל, וכן יש כמה דברים כאלו שלא אמרינן בהם שיש חשד ולא אמרו "והייתם נקיים". ולכן נלענ"ד שמן

לאל תפרוש מן הציבור אף בדברים קלים, אף שאין דברים אלו מצד הדין, אלא עצה טובה בעלמא ובכלל דרך ארץ וכמבואר בדרך ארץ רבה וזוטא הנ"ל.

ולכן כשכתוב בגמ' ברכות הנ"ל "אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל", נראה שהוא מטעם אל תפרוש מן הציבור, וכשאמר הלל. אלא נראה שאין זה דין גמור אלא רק עצה טובה. ולכן י"ל שזה הטעם של הרוקח. ולפי זה שפיר הוא מ"ש בתניא "...שכן דרך ארץ. ואמר רב אדא בר אהבה בדבר שהציבור עוסקין בו (ברכות כ:)" הרי הוא "דרך ארץ" כיון דכן מצינו בדרך ארץ רבה וזוטא, וגם זה הטעם למ"ש בגמ' ברכות "בדבר שהציבור עוסקין בו".

מ"מ עדיין י"ל שאם הוא עוסק בתפילה אחרת מהציבור, אז אין לחוש לאל תפרוש מן הציבור, שזה רק שייך כשהוא יושב בטל כפי מה שביארתי לעיל. וי"ל שהטעם שאין לחוש לזה הוא כמ"ש החיד"א ז"ל בטוב עין ס"יא, וז"ל "אכן לכאורה יש להעיר על זה ממ"ש במגילה דף כ"ב מאי טעמא דכ"ע נפול על אפייהו ורב לא נפיל, ומשני דרב פשוט ידים ורגלים עביד ולא נפיל על אפיה דלא משני ממנהגיה, וקשה והא אמרינן לא יעמוד בין היושבים ולא ישב בין העומדים...". ושוב תירץ, "א"נ דכי אמרינן לא ישב בין העומדים וכו' היינו שלא יש לו טעם, אבל הכא רב טעמא טעים דאיהו פשוט ידים ורגלים עביד ולא משני ממנהגיה, אבל בלי טעם אין לעמוד בין היושבים", ע"ש. ולכן נראה שמי שעוסק בתפילה אחרת הוא בכלל מי ש"יש לו טעם", ולכן אין לחוש לאל תפרוש מן הציבור, משא"כ כשהוא יושב בטל.

ה) **אולם** לגבי פסוק ראשון של ק"ש שהוא צריך לקרותו עם הציבור כשהוא יושב בטל, צ"ל שהוא דין גמור מטעם קבלת עול מלכות שמים, שיש לו דין יותר חמור. ונראה ממ"ש הטור ומרן "שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חבריו", שהטעם הוא מפני חשד שהוא נראה ככופר כיון שהוא אינו רוצה לקבל על עצמו עול מלכות שמים. ולכן בשלמא אם הוא עוסק בשאר התפילה י"ל שאין לחוש לחשד, כיון שעכ"פ הוא מתפלל להקב"ה, וזה הוכחה שהוא מאמין בו ואין כאן חשד, אבל כשהוא יושב בטל, אז הוא נראה ככופר ויש חשד. וחז"ל תקנו שיש לחוש לחשד רק בפסוק ראשון שהוא חמור משאר התפילה, וכדמצינו בכמה דברים אחרים שהחמירו בפסוק ראשון כגון מ"ש מרן ס"ס ד,

הלבושין אסור...". וזה כמ"ש במס' דרך ארץ רבה, סוף פ"ז, "לא ישמח אדם בין הבוכים ולא יבכה בין השמחים, ולא יהא ער בין הישינים, ולא ישן בין הערים, ולא עומד בין היושבים, ולא יושב בין העומדים, כללו של דבר אל ישנה אדם דעתו מדעת חבריו ובני אדם". וכן הוא בדרך זוטא פ"ה, אלא שאף כתוב שם, "ולא קורא בין השונים, ולא שונה בין הקוראים, כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות". ופירש בבנין יהושע שם, "ולא קורא – מקרא. בין השונים – משנה", ע"ש.

ונראה שהטעם של "אל תפרוש מן הציבור" הוא כמ"ש ברמב"ם בהל' תשובה פ"ג הל"יא, "הפורש מדרכי צבור אף על פי שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא". אלא יש להעיר איך כתב הרמב"ם שאין לו חלק לעולם הבא, שהרי כתוב בתענית יא. רק שהוא אינו נראה בנחמת הציבור, וז"ל "תנו רבנן בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן, באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרים פלוני זה שפירש מן הציבור אל יראה בנחמת צבור", ע"ש.

וראיתי בעבודת המלך על הרמב"ם שם שתירץ, "עיי תענית י"א ושם בפורש מזה לבד לפיכך עונשו רק שאינו רואה בנחמת צבור כדאמר שם עד כאן מדת בינונים, אבל במדת רשעים וכו'", ע"ש. ועוד כתב העבודת המלך לגבי איסור חמור של אל תפרוש מן הציבור, וז"ל "ועיי' לרבנו יונה בשעריו ש"ג אות קס"ח כתב שהאיש הפורש מדרכי הציבור הנה הוא כמקטרג על הסכמת עבודת השם והוא בכלל הבוזים דבר השם וגם ממחטיאי הרבים כי הם מכריעים לב חלושי הדיעות בפרישתם מדרכי הציבור עיי"ש היטב בכל דבריו הנחמדים. ומדברי רבנו משמע עוד טעם לפי שהוא מראה עצמו כאלו אינו מישראל. ועיי' בדברי רבנו בפ"א מהל' אבל ה"י, כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשית המצות ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, אלא הרי הן כבני חורין לעצמן כשאר האומות וכו', כל אלו אין מתאבלין עליהן. והוא בשמחות פ"ב", ע"ש.

ולפי זה י"ל שכיון שהוא איסור חמור לפרוש מן הציבור לגמרי, אמר הלל בתוספתא ברכות הנ"ל, שראוי לחוש

לא. מ"מ כבר כתבתי בשם טוב עין הנ"ל, שאם יש לו טעם טוב לעשות דבר אחר ממה שהציבור עושים, שאין לחוש.

ומ"ש כתב כת"ר, "ובגוף דברי המחזה"ש גם לא הבנתי כוונתו...". כבר פירשתי דבריו לעיל אות ב, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן י

שאלה: (א) למה לא הזכיר הכסף משנה בהל' ק"ש פ"ג הל"ד, מ"ש בשבת קנז: שרבה בר רב הונא היה יושב בגיגית של מים, לראיה שאין לדבר בתורה בבית המרחץ.

(ב) מה הטעם של המטה אפרים שכתב שאם תקע בשופר בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו יצא.

(ג) מה הפירוש של "מצוה דרביים".

(ד) מה כוונת הכסף משנה בהל' ק"ש פ"ג הל"יא, שפירש "נטישת צואה" כלומר שאין בה ממשות אלא לכלוך בעלמא שנתפשט בבשרו. הלא אם יש לכלוך ממילא יש קצת ממשות.

ואלו הערות על הספר בית דוד לרה"ג דוד גרסון שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דוד גרסון שליט"א

דף כג, כד.

כת"ר הביא דברי הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ג הל"ד, "ולא קריאת שמע בלבד אלא כל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא ואפילו אמרו בלשון חול. ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בלבו בדברי תורה בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים אסור".

וכתב כת"ר, "ועי' בכ"מ שמזכיר כמקור לדברי הרמב"ם כמה מקומות בברכות כד ע"ב ובשבת מ ע"ב ובע"ז מד ע"ב ובירושלמי שבת פ"ג הל"ג וע"ז פ"ג הל"ד עי"ש ועוד מביא מזבחים קב ע"ב לענין ההרהור שבא על כרחו.

"הקורא את השמע ולא כיון לכו בפסוק ראשון שהוא שמע, לא יי"ח". וכן מצינו בס"ס א, "...חוץ מפסוק שמע ישראל ובשכמ"ו שלא יפסיק בהם כלל". ולכן נראה שחז"ל החמירו רק בפסוק ראשון כיון שהוא עיקר האמונה.

וכת"ר הקשה איך שייך כאן חשד כיון "וזה משונה ביותר, משום שראשית כל, כולם עם עיניים עצומות ומתרכזים בקבלת עומ"ש". וי"ל שכיון שקודם קריאת הפסוק הראשון הם רואים שהוא יושב בטל, וגם אח"כ הם רואים שהוא יושב בטל, ממילא הם חושבים שאף בשעת קריאת הפסוק הראשון הוא היה יושב בטל, ולכן יש כאן חשד. וזה כעין "כאן נמצא כאן היה" כמ"ש בכתובות עה: ובעוד מקומות.

ומה שהקשה כת"ר, "ועוד שלא יתכן שמשום כך בלבד יחשדו שיהודי אינו מאמין ח"ו. ובפרט אם קים להו ביה וכולם מכירים אותו כירא". י"ל דמצינו שיש חשד אף לגבי מי שאומר פסוק ראשון שתי פעמים כמ"ש מרן בס"ס ט, שהנראה כמי שמאמין בשתי רשויות. והלא י"ל שאין מקום לחשד כלל כיון שיש לפרש שהוא לא כיון כראוי בפעם ראשונה, ולכן משום זה הוא חוזר לקרות פעם שניה, ועוד הלא כולם מכירים שהוא איש שומר תורה ומצות, ויש לו אמונה שלימה בהקב"ה ואחדותו. אלא צ"ל שהחמירו חז"ל בענין זה לחוש לחשד כיון שהפסוק הראשון הוא עיקר האמונה, ויש להחמיר בדינו יותר מבשאר התפילה. וכן הוא בנד"ד.

(ו) אלא שאר ק"ש ושאר תפילה לא חשו לחשד אלא יש עצה טובה לגבי "אל תפרוש מן הציבור" כפי מה שביארתי לעיל. אלא כתב כת"ר באות ב, "שהרי ברור לכל דלאף אחד לא אכפת אם זה שנמצא לידו אומר את מה שהציבור אומר או לא. ואם הוא עומד או יושב, מי בכלל שם לב לזה, ובד"א זוטא פ"ה איתא "לא יהא אדם... ולא יושב בין העומדים ולא עומד בין היושבים" וכבר ראיתי מביאים זאת הלכה למעשה בתפילה, אע"ג דעכ"פ היום אין מי שיקפיד על זה, שהרי תמיד יש המאחרים ויש המקדימים בבהכ"נ".

וי"ל שטעם ל"לא יושב בין העומדים". הוא אינו משום כבוד הציבור כדי לומר שהציבור יכולים למחול על כבודם אם הם אינם מקפידים, אלא הטעם הוא מפני "אל תפרוש מן הציבור" כדלעיל, זה עצה טובה לאדם לעשות כמו שהציבור עושים, ואין זה תלוי באם הם מקפידים או

אפילו הרהור, מיירי בבית הפנימי. ולכן אין לדמות מעשה דרבה בר רב הונא שרחץ בחדר בבית ריש גלותא לבית הפנימי של בית המרחץ (אלא עיין לר' ידידיה טאריקה ז"ל בכך ידיד על הרמב"ם הנ"ל שכתב "והנה מדסתם רבינו ואמר בבה"כ ובבית המרחץ משמע דבבית הפנימי והאמצעי ס"ל לרבינו דאסור בהרהור ולא כמור"ם בהגה סי' פ"ד עי"ש").

וכן הוא, שכתב מרן בס"פד, "ובאמצעי שקצת העומדין שם לבושים וקצת ערומים יש שם שאלת שלום אבל לא ק"ש ותפלה". וכן י"ל בחדר שרחץ שם רבה בר רב הונא שלכל היותר הוא היה דומה לבית אמצעי של מרחץ כיון דמסתמא הוא היה הולך שם עם בגדיו והוא היה מסלק בגדיו שם, ולכן זה בכלל "שקצת העומדין שם לבושים וקצת ערומים".

וזה דומה לדין חדר אמבטיה של זמנינו. וראיתי בחלקת יעקב ח"א ס"רח, שכתב שאין חדר האמבטיה מיוחד אך ורק לרחיצה אלא משתמשים שם כמה תשמישים אחרים ומניחים שם כמה דברים כאשר תאווה נפשם, ולכן אין עליו תורת מרחץ, ע"ש. וכן הוא בשו"ת זקן אהרן ח"א ס"א, שחדר אמבטיה אינו אלא כחדר אמצעי של בית המרחץ, ע"ש. ועיין עוד בזה ביחווה דעת ח"ג ס"א, ע"ש.

ולכן אין החדר שהיה שם רבה בר רב הונא נחשב לבית מרחץ כלל. וכן יש לדייק ממ"ש הבן יהודע הנ"ל "ולהיותו יושב ערום בתוך המים שהיו צלולין, לא היה אפשר שיעסוק בתורה", הרי משמע שרק משום שהוא במים ולבו ראה ערותו יש חשש, אבל אין חשש משום החדר עצמו כיון שאין החדר נחשב כמו בית המרחץ.

ולכן אין ראוי לכסף משנה להביא ראיה מסוגיא זו שאסור להרהר בתורה בבית המרחץ.

ב) ומ"ש כת"ר, "ועוד קשה איך רבה בר הונא השיב הלכה לדורות והוקבע תשובתו בתלמוד כשהיה ערום במים צלולים". וי"ל שהוא היה יושב במים, וכן הוא בגמ' "דיתייב באוונא דמיא". ולכן נראה שכל גופו לא היה במים וגם לא לבו, ולכן זה בכלל מ"ש הרמ"א בס"ע ג, "ואם אין לבו בתוך המים רק למעלה מן המים אף בצלולים שרי". ולפי זה שפיר הוא לומר דברי תורה.

ולא מביא הכ"מ מסוף שבת קנ"ז עמוד ב' המעשה שעולא איקלע לבי ריש גלותא וראה לרבה בר רב הונא יושב בתוך גיגית מלאה מים (רש"י) והיה מודד את גודל הגיגית. עולא עורר אותו מענין מדידה בשבת שמותר רק במקום מצוה והשיב רבה: "מתעסק בעלמא אנא". ז"א שלא היה לו צורך בזה אלא לעיסוקי בעלמא (רש"י). וע' בספר בניהו בן יהודע וז"ל: "יש להקשות איש קדוש ... כרבה בר הנא איך יתעסק ביום שבת קודש בעסק שלא לצורך... איך יתכן שיאבד רגעי הזמן... ונראה לי... הוא היה יושב בגיגית מלאה מים כדי להקר שהיה צריך לכך מרוב החום שגם זה הוא עונג שבת ולהיותו יושב ערום בתוך המים שהיו צלולין, לא היה אפשר שיעסוק בתורה אפילו בהרהור והוא אינו רוצה לישב במים בטל לגמרי וחושש פן יעבור בליבו הרהורים של חול, לכך הוכרח להיות מתעסק בעלמא במדידה שאינה צריכה כדי שיפנה ליבו לזאת עד שיעבור זמן ישיבתו במים שם...". עכ"ל.

עיין שם עוד כמה פירושים על גמרא זו, אמנם תמוה תירוץ זה כי אין ערום אסור בהרהורי דברי תורה, רק דיבור אסור לו. אמנם נכון שאפי' שמותר להרהר בדברי תורה אולי היה חושש שמרוב עיונו יוצא דברים מפיו. ועוד קשה איך רבה בר הונא השיב הלכה לדורות והוקבע תשובתו בתלמוד כשהיה ערום במים צלולים. לכן נראה שהמים לא היו צלולים והיה במצב שאין ליבו היה רואה את הערוה ולמשל שהיה שם ידיו על ליבו וכד' או שלא היה בתשובה זו כוונת הוראה כלל. ואיך שיהיה צ"ב למה לא הזכיר הכ"מ גם מקור לדברי הרמב"ם. ע"כ דברי כת"ר.

א) נראה שמ"ש כת"ר בסוף צ"ב למה לא הזכיר הכ"מ גם מקור לדברי הרמב"ם, אין זה קושיא, שהאסור לדבר או הרהר בתורה הוא רק בבית המרחץ, ורבה בר רב הונא לא היה בבית המרחץ אלא בבית ריש גלותא. ורק בבית המרחץ יש חשש זה וכמ"ש המ"ב בס"פ ס"ק ה, "כי נפיש זוהמא בתוכו ומאוס והו"ל כצואה ובית הכסא", ע"ש. וזה לא שייך בסתם חדר בביתו שהוא רוחץ שם. ולכן הכ"מ לא הביא סוגיא זו למקור.

ועוד לפי מ"ש הרמ"א בס"פד בשם הר"ן שמותר להרהר בדברי תורה בחדר האמצעי של בית המרחץ, ופירש המ"ב שם ס"ק ה, "להרהר שם. אפילו נגד אנשים ערומים דהרהור נגד ערוה אין אסור", צ"ל שהרמב"ם הנ"ל שאסר

כוונה, אבל כיון שפסק מרן בס"ס. ד. בי"א בתרא שהוא לא יצא, ממילא אף במצות שופר הוא לא יצא.

ועוד, בשלמא שהרהורי תורה אסורים במקום מטונף, אבל אין כוונה לצאת בכלל "הרהורי תורה", שהרי הוא אינו מקיים מצות לימוד תורה ע"י כוונה זו, וגם מותר לו לומר שהוא כוון לצאת איזו מצוה קודם ברכת התורה בבוקר, ולכן י"ל שמי שלובש טלית קטן בבוקר קודם שהוא מברך ברכות השחר וברכת התורה, יכול לומר בשעת לבישה שהוא כיון לצאת המצוה, וכל זה מפני שאין הכוונה לצאת בכלל לימוד תורה. וגם הוא אינו בכלל תפילה. ולכן הוא אינו ברור כלל שיש איסור לכיון לצאת במקום מטונף. ושוב ראיתי שכת"ר הביא מ"ש בדרכי תשובה בי"ד ס"ט. ב, שכתב "ומדברי הרב טוב עין אין להקשות כלל די"ל דאין איסור להרהר בעשית המצוה רק בהרהור דברי תורה ובברכות הוא דאסור". משמע שאם הוא כיון לצאת י"ח שזה מותר, ואין זה בכלל דברי תורה, ומ"ש הביאור הלכה דמצינו שאין לענות אמן במקום מטונף, י"ל שזה בכלל "תפילה", כיון שהוא עונה אמן על איזו ברכה, והברכה היא בכלל תפילה, משא"כ בכוונה לצאת שהוא אינו מקיים מצוות תפילה באמירה זו. וא"כ נראה שאין זה מספיק לפרש דעת המטה אפרים.

ב) ולכן נראה שיש לבאר דעת המטה אפרים באופן אחר, דהיינו כמ"ש הביאור הלכה אחרי כן, "וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה, ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון, דהוא בכלל ביזה מצוה...", ע"ש. וזה כדמצינו בשבת כב, "דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו". ואף דמצינו שי"א שיש בזה איסור תורה, וכך כתב השאג"א בס"מ, וז"ל "דאיסור שינת קבע בתפילין הוא משום שמא יפיח בהן דאסור משום ביזוי מצוה דהו"ל איסור של תורה כדאמר ר"י בפ"ב דשבת (דף כב.) אבוהון דכולהו דם, דתניא ושפך וכסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו המצות בזויות עליו", ע"ש. וכן הוא בזרע אמת ח"ג הל' תפילין ס"לז דף יד, שכתב "דהלא חיוב שמירת תפילין שלא יפיח בהם הוא איסור דאורייתא דהוי בזוי מצוה דהוא אסור מן התורה כמ"ש בפ"ב דשבת כא.", ע"ש. ועיין עוד בזה בפתח הדביר ס"לז, שהביא דעת עוד אחרונים בזה. ועיין בא"ר ס"ת"רלח ס"ק ח מ"ש בשם המהרש"ל. ועיין בדרכי תשובה י"ד ס"כח ס"ק נא, ע"ש.

שוב ראיתי לר' אפרים זנויל ז"ל בלויית חן, בחידושו על גמ' שבת הנ"ל, שכתב "רק ישב בה בחצי גופו" ע"ש טעמו.

דף כז.

כת"ר הביא מ"ש בביאור הלכה בס"תקפח ב ד"ה שמע ט' קולות, שכתב לגבי תקיעת שופר, "ובמטה אפרים מצאתי שכתב וז"ל נראה שאם התחיל לתקוע ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר לתקוע מראש להלן על הסדר, ואם תקע בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו יצא, ומ"מ יש לו לחזור ולתקוע בלי ברכה עכ"ל. דימה זה לדינא דק"ש, ואפשר שהטעם הוא דכיון דקי"ל דצריך כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י זה גופא ג"כ חשיב כדברי תורה (ודומיא דפסק הרמ"א ס"פד דאסור לענות אמן בבית המרחץ) ולא גרע מהרהור בד"ת".

ויש להעיר על דבריו שאין זה דומה ממש לדין ק"ש, שהרי אם קרא ק"ש או תפילה כשהוא יודע שיש שם צואה או שמי רגלים שותתים, הוא צריך לחזור כיון שזה בכלל "זבח רשעים תועבה", כמ"ש במ"ב ס"עו ס"ק ל, ע"ש. ונראה שהוא לא יי"ח. אולם לגבי תקיעת שופר כתב המטה אפרים שמצד הדין הוא יצא. מ"מ לכתחילה יש לו לחזור כדין ק"ש אלא בלי ברכה.

והטעם שבתקיעת שופר בדיעבד הוא יי"ח אף כשהוא עבר על והיה מחניך קדש כיון שלגבי קיום המצות לא בעינן והיה מחניך קדש, או לא יהיה כך ערות דבר, שהרי מצינו שמותר להפריש חלה כשהוא ערום כדמצינו בי"ד ס"שכח. א, "אסור לאיש להפריש חלתו ערום מפני שא"א לו לברך כשהוא ערום", הרי אם לא מטעם הברכה מותר להפריש כשהוא ערום (כגון אם הוא שומע הברכה מאחר), משא"כ בק"ש דבעינן והיה מחניך קדוש וגם לא יהיה כך ערות דבר, והם לעיכובא והוא לא יי"ח ויש לו לחזור. ולכן שפיר כתב המטה אפרים שהוא יי"ח בתקיעת שופר.

ומ"ש הביאור הלכה הנ"ל שהכוונה לצאת היא דומה להרהורי תורה, הלא לפי זה הוא לא יצא כלל דאנן קי"ל דמצות צריכות כוונה, ואם הכוונה פסולה משום והיה מחניך קדש (כדמצינו שהוא אינו יי"ח בק"ש במקום של צואה), ממילא שהוא לא יצא, ואיך כתב המטה אפרים שמצד הדין הוא יצא. ואה"נ שי"א שמצות אינן צריכות

הוא מפני דבעינן צירוף לעשרה כדי לקיים המצוה, משא"כ במצוות תפילה עצמה שלא בעינן צירוף כדי להתפלל, ולקיים מצוות "ועבדתם".

וכן מ"ש התוספות בברכות שם ד"ה מצוה, "וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד). גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבילות דאורייתא...". י"ל שהטעם ששמחת חתן נחשבת כמצוה דרבים הוא מפני מ"ש רש"י בכתובות ד. "ופורש. ויקברו את המת מיד דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל, ולא אתיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה". וי"ל שהטעם שהוא כרגל הוא מפני שבשניהם יש מצות שמחה, וכמו דמצינו לגבי רגל דבעינן צירוף אחרים כדי לשמוח ה"ה לגבי חתן בעינן צירוף אחרים כדי לשמח, ולכן אף שמחת חתן דומה למצוה דרבים, כמו ברגל.

מצינו מכל זה שעיקר הטעם של מצוה דרבים הוא מפני בעינן צירוף, ולא משום "שמוטלת על כל ישראל בזמנה". ולכן י"ל שאין מצוות תפילה מטעם "ועבדתם" בכלל מצוה דרבים שלא בעינן צירוף כדי לקיים מצוה זו, משא"כ מצוות "ונקדשתי". ולכן אם אדם מתפלל ביחיד הוא אינו מקיים מצוות "ונקדשתי", אלא רק "ועבדתם", ואין מצוה זו בעצמה נחשבת למצוה דרבים, ולכן אין לומר שהיא מצוה דרבים כיון שהיא "המוטלת על כל ישראל בזמנה, ונחשבת 'מצוה דרבים' גם כשמתפלל ביחיד", שזה אינו כיון דלא בעינן צירוף כדי לקיים המצוה.

ב) אלא מצינו שאין טעם הנ"ל של "צירוף" ברור, שכתב הרא"ש בפ' אלו מגלחין, אות ג, לגבי תפילה שהטעם שהיא מצוה דרבים הוא מפני "דזכה את הרבים הלכך אלם האי עשה אע"ג דהוי דרבנן, אבל בקיום אבילות אין בו זכות לרבים". וכן הוא במ"א בס"צ ס"ק ל, ע"ש. הרי נראה שאין הטעם מפני דבעינן צירוף, אלא משום שיש זיכוי לרבים. וכן נראה מ"ש המ"א בס"תמו א בשם ר"ת, שאף מצוות שופר היא מצוה דרבים (ולא בעינן "צירוף" כדי לקיים מצוות שופר).

ולפי זה יש לפרש שהטעם ששמחת הרגל היא מצוה דרבים הוא משום כשהוא משמח עם אחרים, מלבד עצמו הוא גם משמח האחרים, וזה נחשב זיכוי לרבים. וכן בשמחת חתן יש מצוה על אחרים לשמח אותו כמבואר

מ"מ אע"פ כן, עדיין הוא י"ח בדיעבד כדמצינו לגבי הפרשת חלה כשהוא ערום. וכן מצינו שמצד הדין אין איסור לעשות מצוה במקום מטונף. וכן מצדד החיד"א ז"ל בטוב עין בס"יח אות לו, ע"ש. ועיין עוד בזה בתורה לשמה ס"קלב, וביביע אומר ח"ו י"ד ס"כט, ע"ש. ולכן מצינו שאין ביזוי מצוה איסור בגוף המצוה אלא שהוא "חוצה לה", ולכן אין ביזוי מעכב המצוה, אף אם הוא מן התורה. ולפי זה שפיר הוא מ"ש המטה אפרים שהוא י"ח בדיעבד.

דף לב.

כת"ר הביא מ"ש במ"ב מהדורה עוז והדר עמ' קיג הערה כ, "ויש לבאר כוונת הרמ"א כאן על דרך המבואר בתוספות ברכות שם (ד"ה מצוה) שמצוה דרבים הכוונה שמוטלת על כל ישראל בזמנה, וכדרך שאמרו במועד קטן (יד:): אבל אינו נוהג אבילותו ברגל משום ששמחת הרגל היא עשה דרבים, והיא דוחה עשה דיחיד דהיינו מצות האבילות של היחיד... ולפי זה הדין תפילה היא מצוה המוטלת על כל ישראל בזמנה, ונחשבת 'מצוה דרבים' גם כשמתפלל ביחיד, ואין לדחותה מפני הפחה שהיא איסור דרבנן".

א) ויש לדון בפירוש זה של "מצוה דרבים". כתוב במו"ק יד: "אינו נוהג אבילותו ברגל שנאמר ושמחת בחגך אי אבילות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד". ופירש"י שם "אתי עשה דרבים. ושמחת. ודחי עשה דיחיד. אבל דכתיב (ירמיה ו) אבל יחיד עשי לך". וי"ל בפשיטות שהטעם ששמחת הרגל נחשבת מצוה דרבים הוא מפני המשך הפסוק של "ושמחת", דהיינו "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך". הרי מבואר דבעינן צירוף כולם לשמחה זו, ולכן אין כאן שמחת יחיד אלא שמחת רבים. ולכן כשכתוב בגמ' "ושמחת בחגך" הכוונה על שמחה עם אחרים, ומטעם זה היא מצוה דרבים, ולא משום "שמוטלת על כל ישראל בזמנה".

וכן לגבי תפילה בברכות מז. אין הטעם שהיא מצוה דרבים מפני מצוות תפילה עצמה, דהיינו "ועבדתם את ה' אלקיכם" (רמב"ם הל' תפילה פ"א הל"א), אלא מפני מצוה אחרת, דהיינו משום "ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים", כמ"ש הרא"ש שם באות כ, ע"ש. הרי אף כאן הטעם שהוא מצוה דרבים

מחוסרי כפרה בערב הפסח, אלא דבזה איכא למימר דלא אמרו מצות רבים שאני אלא כדדחינן עשה דחד גברא שבדחייתו מתקיימת מצוה דרבים, אבל בפסח כל חד וחד לחודיה הוא והכהן המקריב עובר בעשה בשביל חד גברא ולכן הוצרכו לטעמא דלא פשע.

ולפי זה שפיר י"ל שמצוות שופר היא מצוה דרבים כיון שהתוקע י"ח של רבים בבת אחת, וכן לגבי שמחה ברגל או חתן הוא יכול לשמח רבים בבת אחת, וכן לגבי "ונקדשתי", משא"כ כשהכהן מקריב קרבן של מחוסרי כפרה אחר התמיד, שהוא מזכה רק אדם אחד לקיים מצוות קרבן פסח.

שוב כתב הידי אליהו שם, "אמנם מדברי התוס' שם בפ' שלשה שאכלו נראה דלא מחלקי בהכי, שהרי שם בד"ה מצות רבים שאני הקשו לבה"ג, וז"ל מכאן קשה לבה"ג דפירש מי שמת לו מת ביו"ט האחרון דנוהג אבלות דלא אתי יו"ט אחרון דרבנן ודחי אבלות דאורייתא דכתיב ואחריתה כיום מר, דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחי קרא דלעולם בהם תעבודו ע"כ. ומאי קושיא דהתם מצות רבים שאמרו היינו ששחררו וביטל עשה כדי שיוזכו רבים בתפלה דרבנן, שאם לא היה משחררו היו מתבטלין רבים ממנה, אבל באבלות נהי דשמחת יו"ט הוי מצות רבים אבל אין בביטול העשה זכיית רבים ולא בקיומו ביטול מצות רבים אלא כולה בדידיה הוא שמבטל עשה דאבלות כדי לקיים איהו גופיה שמחת יו"ט".

הרי פשוט לו דמצוות שמחת יו"ט היא רק שמחת יחיד שהוא משמח בעצמו, ולכן כתב "לקיים איהו גופיה שמחת יו"ט", אבל לפי מה שביארתי לעיל, נראה שבכלל השמחה הוא מה שהוא משמח עם אחרים, דהיינו בני ביתו "והלוי והגר והיתום והאלמנה". ולכן עדיין י"ל כמו שהוא כתב בתחילה שאין הקרבת מחוסרי כפרה נחשבת למצוה דרבים.

שוב כתב הידי אליהו שם, "אלא ודאי ס"ל לתוס' דמצות רבים שאמרו דשאני היינו כשהמצוה בעצמה היא מצות רבים אע"פ שהיא מדרבנן דחינן מקמה עשה של תורה, ואפילו בחד גברא מבטל העשה כדי לקיימה אע"ג דליכא בביטולו זכית רבים ולא בקיומו ביטול מצות רבים, וטעמא הוי דאלימא מצות רבים אפי' שהיא מדרבנן לבטל מקמה עשה דאורייתא, וא"כ חזרה קושיא למקומה דלמה הוצרכו בפסח משום דלא פשע הרי כיון דפסח גופיה הוי מצות

באה"ע ס"ס ע"ש, וגם הוא משמח כלתו. ולכן כשהוא משמח ע"י אחרים הוא זיכוי לרבים. אולם באבלות היא רק מצוה דיחיד. ולגבי תפילה נראה, מצד "ונקדשתי", כשהוא מצרף למנין הוא מזכה לאחרים לקיים אותה מצוה, אבל מצד "ועבדתם", עדיין י"ל שהיא מצוה דיחיד. ואף די"ל שהש"ץ יכול לצאת י"ח של אחרים בתפילתו, וכמו דמצינו לגבי שופר, מ"מ נראה מהרא"ש דברכות הנ"ל שרק "ונקדשתי" הוא מצוה דרבים, ואילו הוא היה סובר שאף "ועבדתם" הוא מצוה דרבים הו"ל להביא טעם זה. אלא צ"ל שאף שהש"ץ יכול לצאת י"ח של אחרים בתפילתו עדיין אין "ועבדתם" מצוה דרבים כיון שמה שהוא י"ח ע"י ש"ץ הוא רק לגבי מי שאינו בקי, ומי שהוא בקי אפילו בדיעבד אינו י"ח ע"י ש"ץ כמבואר במ"ב בס"ק ס"ק א, ע"ש. משא"כ בשופר שאף לכתחילה הוא יכול לצאת ע"י שמיעת קול שופר מאחרים, אף כשהוא עצמו בקי (ויש לפלפל, שאולי י"ל שמצוה בו יותר משלוחו, אולם שמא גם י"ל כשרבים י"ח בבעל תוקע שזה בכלל רוב עם הדרת מלך והוא עדיף). ולכן עדיין י"ל שמי שמתפלל ביחיד אינו בכלל מצוה דרבים כיון הוא רק מקיים מצוות "ועבדתם" ולא מצוות "ונקדשתי", ואין כאן זיכוי לרבים.

ג) וראיתי לר' אליהו גאליפאפא ז"ל בידי אליהו, על הרמב"ם הל' עבדים פ"ז הל"ז, שכתב "מי שחציו עבד וחציו בן חורין הואיל ואינו מותר לא בשפחה ולא בבת חורין כופין את רבו וכו'. משנה בפרק השולח כדברי רבינו, וטעם תקנה זה מבוארת בעצמה כדי שלא יתבטלו העבדים המשוחררים חצים ממצות פריה ורביה, והתוס' הקשו וז"ל וא"ת וכי אומרים לו לאדם חטוא בשביל שיזכה חברך דהכי אמרינן בפ"ק דשבת גבי הדביק פת בתנור, ותירצו דדוקא התם אמרינן הכי משום דפשע אבל הכא דלא פשע לא, ובהכי ניחא ההיא דערובין בכהן שעלתה לו יבלת, וכן ההיא דפסחים במחוסרי כפרה שמביא כפרתו אחר תמיד של בין הערבים ע"כ. ויש לדקדק דלמה הוצרכו לטעמא דלא פשע בההיא דפסחים הרי התם מצוה דרבים היא לכל מחוסרי כפרה בערב פסח שיביאו כפרתם לקיים עשה שיש בו כרת, וגדולה מזו אמרו בפרק שלשה שאכלו בר' אליעזר ששחרר עבדו להשלים עשרה והקשו שם מצוה הבאה בעבירה היא ותירצו מצוה דרבים שאני, הרי דאפי' משום מצוה דרבנן דהוי להתפלל בעשרה דחינן עשה משום דהוי מצות רבים, וכל שכן הקרבת הפסח שיש בו כרת והוי מצות רבים לכל

דף מג.

כת"ר הביא מ"ש הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ג הל"א, "היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ולא היה להן ריח רע כלל מפני קוטנן או יבשותן מותר לקרות לפי שאין להן ריח רע". ופירש הכסף משנה שם, "...רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש ואפי' שתהיה יבשה שאין ריח רע יוצא ממנה, ולכן כתב רבינו נטישת צואה כלומר שאין בה ממשות אלא לכלוך בעלמא שנתפשט בבשרו, או ידיו מטונפות ומתוך קטנותו ויבשותו נדון אותו כאילו אין שם צואה כלל".

והעיר כת"ר "אמנם דברי הכס"מ צ"ב שאם אין ממשות אינו מובן ענין של "לכלוך" בלי שום ממשות. אם יש לכלוך ע"כ שיש משהוא. ואם אפי' אין משהוא בו אז מה חסרון במחנה קדוש יש בזה ומה המחלוקת בגמרא להתיר או לאסור. ואם היה קשה לדעת הכס"מ שא"א להתיר לפני כל שהוא של צואה לקרות ק"ש וכפשוטו דברי אביי בגמ' למה בשו"ע סי' עו ס"ו כ' מעט צואה היה לשו"ע לכתוב "כל שהוא של צואה" שזה חומרא יותר גדולה וכמציין המ"ב: "אפי' כל שהוא...". כי באמת כך הוא לשון הגמרא. וכך נראה דעת הכס"מ".

מ"ש כת"ר, "אינו מובן ענין של "לכלוך" בלי שום ממשות". י"ל כמ"ש בשו"ת הרמב"ם ס"קלט, "למדנו רבינו האשה שצבעה ידיה בצבעים שהנשים עושות, היחשב זה חציצה למנעה מן הטבילה או לא. תשובה. הצבעים המשנים גוון העור לבד, ואין לו גוף גבוה מהעור אינו חוצץ". וכתב הרשב"א בתה"ב בדיני טבילה סוף שער ז', "נשים הצובעות ידיהן לנוי מסתברא שאינו חוצץ דליכא אלא חזותא בעלמא". וכן הוא בשו"ת הרשב"א המיוחסות ס"קכד, שכתב, "שאיין ממשו בשער ועל הידים אלא מראיתו של צבע ולפיכך אין חוצץ". וכן הוא בט"ז י"ד ס"קצח ס"ק יז, שכתב, "דנתי להתיר באשה שטבלה ומצאה במקום אחד בגופה שחרורית במקום שנגעה בכותלי בית המרחץ שהיו שחורים מחמת עשן המרחץ, שאינה צריכה טבילה שניתולא דמיא לדיו שחוצץ כמ"ש ריש סע' ט"ו דהתם ממש של דיו חוצצת משא"כ במראה שחרורית זה שאינו אלא לכלוך בעלמא, וכיוצא בזה כתב הב"י בשם הרשב"א, "ע"ש. הרי מבואר שיש לכלוך אף כשאין ממשות. ופירש הרמב"ם שיש ממשות אם יש "לו גוף גבוה מן העור". ולכן שפיר כתב הכסף משנה הנ"ל "שאיין בה ממשות אלא לכלוך בעלמא שנתפשט בבשרו".

רבים וכל שכן שיש בה כרת, אפילו נימא דלא היא זכית רבים אלא זכית חברו לבד הרי היא בעצמה היא מצות רבים ודי בזה לבטל עשה כדי שיזכה חברו".

הרי כאן הוא פירש שמצוה דרבים היא כל מצוה שחייב כל ישראל לעשות באותו זמן, אף שהוא אינו עוזר כולם ליי"ח בבת אחת. וזה כמ"ש בעוז והדר הנ"ל "שמצוה דרבים הכוונה שמוטלת על כל ישראל בזמנה". אלא לפי זה עדיין קושית הידי אליהו על התוספות עומדת במקומה "דלמה הוצרכו לטעמא דלא פשע בההיא דפסחים הרי התם מצוה דרבים היא לכל מחוסרי כפרה בערב פסח שיביאו כפרתם לקיים עשה שיש בו כרת".

אלא לענ"ד עדיין י"ל שיש מצוה דרבים רק כשהוא י"ח של כולם בבת אחת, וכדמצינו בשופר, משא"כ ההיא דפסחים במחוסרי כפרה שמביא כפרתו אחר תמיד של בין הערבים, שבאותה הקרבה הוא עוזר רק אדם אחד לקיים מצוות קרבן פסח, ולכן אין זה מצוה דרבים. ולכן עדיין צריכו התוספות לטעם שאינו פושע.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש כת"ר, "יש ממחברי זמנינו שמביאים תשובת הגאון רב ריגולר בספרו יד אליהו (פסקים סי' יד) שרוצה להוכיח כשיש עשה דרבים כמו חיוב לקרות ק"ש לכל הזכרים כשהגיע זמנו דוחה החיוב פרטי דמחנה קדוש אם יש איזה בן אדם הנמצא במקום שאינו נקי. אמנם נעלם מעיני מחברים אלו שבסוף הספר הנ"ל הגאון עצמו חוזר מדבריו באמרו שכל החייבים לקרות ק"ש חייבים לקרותו במקום נקי, וז"ל בהשלמה (מכת"ק של המחבר): "כ"ז אינו דכיון דכל אחד מחויב לקיים והיה מחניך קדוש הרי הוי מצוה דרבים דהכל קוראין במחנה קדוש" עכ"ל. לכן גם חיוב מחנה קדוש הוא עשה דרבים ואין להוציא היתר מצד דיחוי עשה כאילו העשה דרבים דוחה העשה דמחנה קדוש פרטי כי סוף כל סוף גם הרבים צריכים לקיים עשה דמחנה קדוש בשעת קיום עשה דק"ש". ע"כ דברי כת"ר. וי"ל שכיון כשהוא מסיר את הטינוף ממקום שהציבור מתפללים שם, ממילא הוא עושה מצוה לרבים בבת אחת. ולכן זה בכלל מצוה דרבים, ואין זה דומה למחוסרי כפרה שמביא כפרתו אחר תמיד של בין הערבים, שבאותה הקרבה הוא עוזר רק אדם אחד לקיים מצוות קרבן פסח, ולכן אין זה מצוה דרבים. כך נראה כעת, ויש לפלפל עוד.

והר"ן פירשו על המילה "אוונא" – "גיגית מלאה מים" ותוספות בשם הערוך "אמבתי של מים". אין שום הוכחה מזה שכלים אלו היו מונחים בבית המרחץ של הריש גלותא. ומה ששאל שם עולא: "אימר דאמרי רבנן וכו'" אינו לדעת כת"ר כלל משום "דהוה לאפרושי מאיסורא". הכל מתיישב, אלא נראה שההנהגה של רבה בר רב הונא בעיסוק זה [ואמר לעולא איני מתכוין למדוד אלא מתעסק אני לשחוק, ואיני צריך לדעת מידת המים (הרי"ד)] יותר מובנת אם מדובר שהיה אסור בהחלט להרהר בדברי תורה. וזה היה הסיבה [או הטעות] שלי לתמוה שהכ"מ לא הביא מקור זה. ע"כ דבריו.

וזה מה שכתבתי לו:

שמחתי לקרות מ"ש כת"ר. וכת"ר צודק במ"ש באות ב, "לכן נראה שבזה בודאי כת"ר החזיק שבמעשה דרבה בר רב הונא לא היה שייך אפילו דין של חדר אמצעי".

אלא עדיין צריך לבאר מ"ש כת"ר, "אלא נראה שההנהגה של רבה בר רב הונא בעיסוק זה [ואמר לעולא איני מתכוין למדוד אלא מתעסק אני לשחוק, ואיני צריך לדעת מידת המים (הרי"ד)] יותר מובנת אם מדובר שהיה אסור בהחלט להרהר בדברי תורה". ונראה שכוונת כת"ר כמ"ש הבן יהודיע שכוונת מתעסק זה הוא כדי למנוע הרהורי תורה, מטעם חשש ערוה.

וי"ל שאין ס"ד דעולא שכוונת מדידה זו כדי לידע אם מותר לדבר בדברי תורה מחשש ערוה. אלא הוא מטעם חשש איסור רחיצה בשבת. וזה מה שכתבתי שם בקיצור "שוב ראיתי לר' אפרים זנויל ז"ל בלויית חן, בחידושו על גמ' שבת הנ"ל, שכתב "רק ישב בה בחצי גופו" ע"ש טעמו".

כתב בלויית חן שם, "למאי ס"ד דעולא דמדד במתכוין, למאי מדד ומאי נ"מ במדידות האוונא דמים. ועוד רש"י פירש באוונא גיגית מלאה מים, ותוספות פירשו בשם הערוך באמבטי של מים, מאי נ"מ בין הפירושים, מאי בעי תוספות בזה, וגם למה שינו תוספות בלשונם מפ"י רש"י דכתב מלאה מים ותוספות כתבו של מים. ונ"ל דאיתא לעיל דל"ט ע"ב פסק הש"ס כמ"ד דצונן מותר וחמין אסור לרחוץ בהם, ובתור הכי איתא אמר רב רוחץ אדם כל גופו בחמין שהוחמו מערב שבת ומשייר אבר אחד, וקי"ל דאמה על אמה ברום ג' אמות כל גופו של אדם עולה בהם

ומ"ש כת"ר, "למה בשו"ע סי' עו ס"ו כ' מעט צואה היה לשו"ע לכתוב "כל שהוא של צואה" שזה חומרא יותר גדולה וכמציין המ"ב: "אפי' כל שהוא...". כי באמת כך הוא לשון הגמרא. "י"ל דאה"נ שלשון הגמ' היא "כל שהוא", אבל לשון הטור היא "מעט צואה", וז"ל "היה לפניו מעט צואה יכול לבטלה ברוק". ומרן נקט לשון הטור. וי"ל שהטעם שהם לא כתבו "כל שהוא" הוא מפני להזכיר שביטול ברוק מועיל אפילו "במעט" ולא רק בכל שהוא, ומ"ש בגמ' כל שהוא, לאו דוקא הוא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל, לגבי סוגיא בשבת קנז: הנ"ל, וז"ל:

א – אודות ההערה הראשונה של כת"ר במעשה של רבה בר רב הונא (שבת קנז) לדבריו של כת"ר יש גם ישוב לקושיה של המחבר ספר בניהו בן יהודיע שאיך איש קדוש כרבה בר רב הונא התעסק ביום שבת קודש בעסק שלא לצורך. לדבריו של כת"ר אפשר שבאמת רבה בר רב הונא היה מהרהר בלימוד אע"פ שהיה מתעסק בעלמא.

הרי לדבריו של כת"ר היה מותר לרבה בר רב הונא להרהר בדברי תורה. כת"ר תפס בעיקר בדעת הרמב"ם כשיטת הרמ"א סי' פ"ד ס"א שהוא דעת הר"ן בפרק קמא דשבת ופרק כל הצלמים, שמותר להרהר בחדר האמצעי בדברי תורה כי הרהור לבד נגד ערוה אין איסור (מ"ב). ובזה גופא כת"ר תירץ שאין קשר מגמרא זו לדברי הרמב"ם לגבי איסור מרחץ ולכן הכ"מ לא הביא מקור זה. ומשמע קצת מדברי כת"ר שאפילו דין של חדר אמצעי אפשר שבכלל לא היה במעשה של רבה בר רב הונא. וכדין סתם איש הרוחץ את עצמו בחדרו. בתוך ביתו.

ב – וגם כת"ר הביא ישוב למה שרבה בר רב הונא השיב בפה דברי הלכה. אלא מה שתירץ כת"ר שהיה חצי גופו במים וכדברי הרמ"א ע"ד – , במצב זה יכול לשמש כהיתר לדבר דברי קדושה לגבי איסור לבו רואה את הערוה אמנם אינו מועיל לגבי איסור חדר אמצעי. וכדברי המ"ב: "כל הברכות ודברי תורה אסור שם" (אלא שלדברי הט"ז בדיעבד אינו חוזר ומברך אם לא היה כנגד ערוה). לכן נראה שבזה בודאי כת"ר החזיק שבמעשה דרבה בר רב הונא לא היה שייך אפילו דין של חדר אמצעי. ומה שרש"י

קשה למדוד גיגית כיון שהיא מעגלית ולא מרובעת, וקשה לידע איך אפשר למדוד כלי כזה. ולכן הוא מתעסק לידע איך אפשר למדוד שיעור של הגיגית מלא מים, אבל הוא אינו מודד ממש אלא רק דן לעצמו איך אפשר למדוד גיגית כזו, אולי באופן זה או אולי באופן אחר, והוא רק כיון לידע באופן כללי איך למדוד כלי כזה אבל הוא אינו מודד ממש כמה טפחים יש מצד זה לצד אחר וכדומה. ויש נ"מ לדינא כגון לגבי ביטול בששים (שמא יש משקה של היתר בגיגית ונפל בו משקה של איסור), או שמא יש לחוש לבנין וסתירה בכלים, שאין בנין וסתירה בחבית אא"כ יש בה מ' סאה כמ"ש בש"ע ס"ש"ד. א. וכו'. ולכן אף שאין זה לצורך מצוה כיון שאין מצוה לפנינו, מ"מ עדיין "מדידה" שלו מותרת כיון שהוא אינו מודד ממש אלא מתעסק בעלמא לידע איך אפשר למדוד גיגית כזו. ולכן לפי פירוש זה ברש"י גם י"ל שאין כוונת רבה בר רב הונא לפנות לכו מהרהורי תורה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן יא

שאלה: האם הרמ"א בס"ק ב, סבר כהר"ן שמותר ללמוד תורה קודם ק"ש בשחרית בין ביחיד ובין ברבים, או שמא הוא סבר כרבינו יונה לדעת רש"י שרק מותר ללמוד תורה ברבים. ומהי דעת מרן בזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שאול סימן טוב שליט"א

ביאור דעת הרמ"א בא"ח ס"ק ב.

א) כתב מרן בס"ק ב, "מי שתורתו אומנתו כגון רשב"י וחבריו מפסיק לק"ש ולא לתפלה, אבל אנו מפסיקים בין לק"ש בין לתפלה". וכתב על זה הרמ"א שם, "ואם לומד לאחרים אינו פוסק כמו שנתבאר לעיל ס"פ ט, ומ"מ פוסק וקורא פסוק ראשון של ק"ש, ואם אין השעה עוברת ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא ק"ש אינו פוסק כלל (ב"י בשם הר"ן)", ע"ש.

כאחד, ולפ"ז י"ל דס"ד דעולא דרבה יתיב באוונא דמים ומדד האוונא לידע אם יש לפי החשבון אמה על אמה רוב ג' אמות דאז אסור לרחוץ בו מחשש שמא לא ישייר אבר אחד, כיון שיש שיעור שכל גופו עולה בהם, ולכן מדדה לראות שאם (לא) יהיה כשיעור הנ"ל אז מותר לרחוץ בו אם ישייר אבר אחד, ועכשיו שישב בה עדיין לא רחץ עצמו בה רק ישב בה בחצי גופו, וכיון שיראה שלא יהיה בה כשיעור הנ"ל ירחץ בה כל גופו וישייר אבר אחד. והקשה לו (עולא) דלא שפיר עביד דזה לאו מדידה דמצוה, דלאו מצוה לרחוץ בשבת, ואסור מדידה כזו. והשיב לו רבה דטעה דאינו מודדה אלא מתעסק בעלמא אנא. ולפי זה קשה לתוספות על פי רש"י, דגיגית מלאה מים סתם גיגית מים הם צוננין, א"כ אפילו כל גופו כאחת מותר לרחוץ בו דקי"ל צונן מותר, וגם לפי ס"ד דעולא למה צריך למדוד, ומש"ה פירשו תוספות באמבטי של מים, וסתם אמבטי הם מים חמין, כדאיתא לעיל בכמה דוכתי, וכן הוא ברש"י בחומש משל לאמבטי רותחת, א"כ להס"ד דעולא שפיר מוכרח למדוד כדפירשתי, וגם דקדקו לכתוב של מים, דאם היא מלאה מים למה צריך לישוב בתוכה הו"ל לעמוד מבחוץ לאמבטי ולמודדה מבחוץ באורך ורוחב ולשער, לכך פי' של מים, משום שלא היה מלאה ולכן הוצרך לישוב בתוכה עד כמה מגיע לו המים, כך הוה ס"ד דעולא, וקי"ל".

וכל זה לגבי כוונת עולא. וי"ל שכוונת רבה בר רב הונא היתה ג"כ כעין זה, דהיינו דאה"נ שאין כאן מדידה של מצוה שאין מצוה לרחוץ גופו בשבת, אבל הוא רק מתעסק במדידה, דהיינו הוא רק מעמיד פנים למדוד כדי לזכור דין רחיצה במים חמים הנ"ל, ושאיין לרחוץ כל אבריו במים, אבל הוא אינו מודד ממש אלא עשה מה שנראה כמדידה כדי לזכור דין הנ"ל. ולכן מצינו שאין כוונת רבה בר רב הונא "כדי שיפנה לכו מהרהורי תורה, אלא כדי לזכור דיני רחיצה בשבת.

וכל זה לשיטת התוספות שסברו שיש מים חמים באמבטי שהוחמו מערב שבת, אבל לדעת רש"י י"ל שכוונת רבה בר רב הונא היתה כמ"ש הבן יהודע שם "דאע"פ שעסק זה לעת עתה הוא לבטלה, עכ"ז נחשב לגבי דידי צורך מצוה כי יועיל להיות אני רגיל בזה לעסוק בו כשיזדמן איזה הוראה של דין לפני". אלא יש להעיר על תירוץ זה, שא"כ הו"ל לרבה בר רב הונא להשיב שהוא היה עוסק במדידה של מצוה, ולמה לו להשיב שהוא רק מתעסק בעלמא. ולכן יש לפרש זה קצת באופן אחר, דהיינו שהוא

וכן יש לפרש במרן בס"פ טו, שכתב "אפילו ללמוד אסור משיגיע זמן תפלה (כרש"י)... ואם הוא מלמד לאחרים אפילו אם אינו רגיל לילך לב"ה מותר כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא ואם הוא לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד". דהיינו כשהגיע תחילת זמן ק"ש מותר ללמד לאחרים, אלא עכ"פ יש לעשות כרבי להעביר ידיו על עיניו וקורא ק"ש. וזה כמ"ש הרמ"א הנ"ל ברישא "ואם לומד לאחרים אינו פוסק כמו שנתבאר לעיל ס"פ טו, ומ"מ פוסק וקורא פסוק ראשון של ק"ש", שהמירי לגבי תחילת זמן ק"ש.

אלא כתב הר"ן (שבת ה). בדפי הרי"ף, ובב"י ס"קו) בשם בעל המאור לגבי רשב"י וחבריו שמפסיקין לק"ש ולא לתפילה, "דבליכא שהות ביום עסקינן ואפילו הכי כגון רשב"י וחבריו אין מפסיקין... אבל בכגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה, ואי בדאיכא שהות כגון אנו למה מפסיקין, וכי אסור לעסוק בתורה קודם, אלא ודאי דכתבנא". הרי הר"ן מירי שיש להפסיק בקרוב לסוף זמן ק"ש, ב"דליכא שהות ביום".

ולפי זה יש לפרש דברי הרמ"א הנ"ל "ואם לומד לאחרים אינו פוסק (בתחילת זמן ק"ש) כמו שנתבאר לעיל ס"פ טו (דמירי בתחילת זמן ק"ש) ומ"מ פוסק וקורא פסוק ראשון של ק"ש (בתחילת זמן ק"ש), ואם (אחר תחילת זמן ק"ש) אין השעה עוברת ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא ק"ש אינו פוסק כלל (עד קרוב לסוף הזמן שאז הוא צריך להפסיק)". הרי הרישא מירי לגבי הפסק בתחילת זמן ק"ש, והסיפא בהפסק בסוף זמן ק"ש.

ולפי זה מ"ש הרמ"א "ואם אין השעה עוברת", הוא לא בא לאפוקי מהרישא דמירי כשהשעה עוברת כמ"ש המאמר הנ"ל, שזה אינו, שברישא לא שייך לומר "אם השעה עוברת" כיון שהוא מירי רק בתחילת זמן ק"ש, ובאותו זמן ודאי אין השעה עוברת, אבל כוונת הרמ"א כאן בסיפא לבאר דין אחר דהיינו לגבי הפסק אחר תחילת זמן ק"ש, בזה הדין תלוי באם השעה עוברת או לא. וכאן הרמ"א הביא דין הר"ן הנ"ל שפירש דין הפסק בסוף זמן ק"ש.

ג) **אלא** יש להעיר על זה, שלמה לו להרמ"א להביא דעת הר"ן בסיפא, הלא מ"ש בסיפא הוא ממש דעת רבינו יונה הנ"ל שהוא צריך להפסיק לק"ש ותפילה קרוב לסוף זמן ק"ש. ולכן הו"ל לרמ"א לכתוב כל דין זה בשם רבינו יונה.

והקשה המאמר שם בס"ק ג על דברי הרמ"א, שנראה שמ"ש הרמ"א ברישא סותר מ"ש הרמ"א בסיפא, שממה שכתב הרמ"א בסיפא "ואם אין השעה עוברת", משמע שזה לאפוקי ממה שכתב ברישא דמירי כשהשעה עוברת, דהיינו שעדיין אין להפסיק לק"ש ותפלה. וא"כ איך כתב הרמ"א "כמו שנתבאר לעיל ס"פ טו". הלא הוא מבואר להיפך שם, ששם בס"ע ו מרן פסק כרבינו יונה (ברכות דף ג' בדפי הרי"ף) שאם השעה עוברת צריך להפסיק לק"ש ותפילה, עיין בב"ס"פ טו, שהביא דברי רבינו יונה. ולכן הקשה המאמר, "ומשמע התם (ס"פ טו) דהיינו דוקא בדאיכא שהות היום להתפלל אח"כ הא לאו הכי לא, וכן מבואר להדיא בדברי רבינו יונה... וליכא למימר דאירי הכא (ס"קו ברישא) בדאיכא שהות אח"כ להתפלל ולקרוא ק"ש, דהא כתבו אח"כ דאם אין השעה עוברת ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא ק"ש אינו פוסק כלל ע"כ. משמע דברי שא מירי בדליכא שהות ושעה עוברת ואפ"ה א"צ להפסיק מטעם דזכות הרבים גדול", ע"ש. וכן הוא בביאור הלכה שם ע"ש.

וגם יש להעיר על הרמ"א שנראה שברישא הוא פסק כרבינו יונה שכתב שלשיטת רש"י יש איסור ללמוד תורה קודם ק"ש ותפילה, אלא עדיין מותר ללמד תורה לרבים כיון שהוא זכות גדולה, וכן פסק מרן בס"פ טו. אבל בסיפא פסק הרמ"א כהר"ן, שחולק על רש"י וסבר שאין איסור כלל ללמוד תורה קודם ק"ש ותפילה. וכן כתב הב"י בס"קו בשם הר"ן "וכי אסור לעסוק בתורה קודם?", ע"ש.

ב) ולכן נראה שיש לפרש כל זה לפי הדיוק, שכשכתוב בדברי הפוסקים לשון "מפסיק לק"ש...", אם זה מירי בתחילת זמן ק"ש, או בקרוב לסוף זמן ק"ש.

ולפי זה יש לפרש דברי רבינו יונה, וז"ל "ואפילו לדברי רש"י אין לאסור אלא כשלומד לעצמו... אבל במי שמלמד לאחרים ודאי מותר...", שכן מצינו ברבינו הקדוש שהיה מלמד לתלמידיו וכשהיה מגיע זמן ק"ש היה מעביר ידיו ע"ג עיניו וקורא ק"ש וחוזר ללימודו ואח"כ היה מתפלל ולא היה חושש אע"פ שהגיע התחלת זמן תפלה, ולא חיישינן שמא ישכח ויעבור השעה דכיון שהתפלה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום, יתן לבו לדבר ויזכור ויתפלל". הרי רבינו יונה מירי לגבי אם צריך להפסיק בתחילת זמן ק"ש ותפילה.

ובין לטור ובין לר"ן, כולם מודים שבסוף זמן ק"ש הוא צריך להפסיק. אולם הרמ"א לא בא לפסוק כהר"ן בענין שאף יחיד מותר ללמוד תורה קודם ק"ש, שזה דין אחר וכבר הסכים הרמ"א למה שפסק מרן בס"פ, כדעת רש"י.

ד) ולפי כל הנ"ל יש לפרש מ"ש הרמ"א בדרכי משה בס"קו (וכתבתי פירוש בסוגריים), וז"ל "אבל אנו מפסיקין בין לק"ש ובין לתפלה כו' (טור). וכתב ב"י בשם הר"ן דאי איכא שהות ביום אף אנו אין מפסיקין (באמצע זמן ק"ש) דאין איסור לעסוק בתורה קודם תפלה (אבל בסוף הזמן אנו צריכים להפסיק). וכתב ב"י ס"ע. דמי שלומד תורה לרבים אינו מפסיק (בתחילת הזמן) לק"ש אלא פסוק ראשון בלבד, ודוקא אם יתבטלו מלימודם כשיפסיק (לק"ש), אפילו בסוף הזמן אין להפסיק, אבל אם לא יתבטלו צריך להפסיק (קרוב לסוף זמן ק"ש, וכמ"ש הב"י לדעת הטור) עכ"ל שם, ע"ש. ולכאורה אף כאן יש סתירה שבתחילה הוא הביא הר"ן שסבר שמותר ללמוד תורה קודם ק"ש אפילו ביחיד, ובסוף הוא הביא מ"ש הב"י בס"ע לדעת הטור, שההיתר ללמוד תורה הוא רק כשהוא מלמד לרבים. אלא נראה שכוונת הדר"מ לומר שיש ללמוד מדבריהם הצד השווה שבהם, דהיינו שכשיש היתר ללמוד תורה (כל מר כדאית ליה) אז אין צריך להפסיק באמצע זמן ק"ש, אלא בסוף הזמן הוא צריך להפסיק.

ולפי מה שפירשתי נראה לענ"ד שהעיקר כמ"ש העולת תמיד בס"קו ס"ק ז בתחילת דבריו, "ואם אין השעה עוברת. וכן הוא דעת הרב בעל המאור, ומשמע אפילו אינו לומד אם אחרים אינו צריך להפסיק, אך מדברי הרב משמע דדוקא בלומד אחרים, ואינו נכון וכ"כ הלבוש דאפילו אם לומד יחיד הדין כן". וכתב הא"ר שם בס"ק ז, "כתב הע"ת מדברי רמ"א משמע דוקא בלומד אחרים ואינו נכון. ולענ"ד יש לפרש דברי רמ"א כלבוש". וכן הוא במחבר"ר שם. ולענ"ד זה אינו, שהעיקר כמו שהבין הע"ת בדעת הרמ"א שהוא סבר כדעת רבינו יונה לשיטת רש"י בס"פ, כמבואר בתחילת דברי הרמ"א שכתב לעיין בס"פ. ולכן מה שהרמ"א הביא בסיפא הוא ג"כ מיירי במי שלומד לאחרים, והוא רק הביא דעת הר"ן כדי לומר שאף לשיטת הר"ן זה מוסכם בזה"ז, ומ"ש המחבר"ר שם דמשמע מהדר"מ שהרמ"א סבר כהר"ן, יש להשיב על דבריו, שהרי אחר שהרמ"א הביא דעת הר"ן שם ברישא, שוב הוא הביא מ"ש הב"י בס"ע. לדעת הטור דמי שלומד תורה לרבים...". ולכן יותר נראה לומר שהרמ"א סבר שיש

וא"כ מה כוונת הרמ"א במה שהוא הביא בסיפא דברי הר"ן דוקא.

ונראה שהוא כיון לזה למ"ש הב"י בס"ע ד"ה תנן, וז"ל "וכתב הרא"ש... מי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק (בסוף זמן ק"ש). ורבינו (הטור) לא חשש לכתוב... אבל מ"מ היה לו לכתוב שמי שלומד תורה לרבים אינו מפסיק אלא לפסוק ראשון בלבד ואפילו אם יעבור זמן ק"ש... ואפשר שרבינו סובר דהא דאמרין שאם יפסיק לקרוא את שמע יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ וכמ"ש הר"ר יונה... ולפי שעכשיו אינו מצוי שיתבטלו מללמוד בסבת הפסק לק"ש לא חשש רבינו לכתוב". הרי דעת הטור שלא כדעת אביו הרא"ש, אלא בזה"ז אף אם ללמד לרבים עדיין יש להפסיק לק"ש בסוף זמן ק"ש. ולפי זה מצד אחד דעת הטור ודעת רבינו יונה ודעת הר"ן שוה, דהיינו שבזה"ז בסוף זמן ק"ש צריך להפסיק מלימוד תורה לרבים כדי לקרות ק"ש והתפלל, ודלא כדעת הרא"ש.

ואת"ל בשלמא לדעת הטור שסבר כרש"י (וכן הוא בפסקי הרא"ש בפ"ק דברכות אות ז). וכן לרבינו יונה שפירש דעת רש"י, י"ל שיש להפסיק בסוף זמן ק"ש כיון שעכ"פ יש איסור ללמוד תורה קודם ק"ש, ואה"נ שהתירו כדי ללמד לרבים, אבל כיון שבעצם יש איסור עדיין צריך להפסיק בסוף זמן ק"ש. אולם י"ל שלדעת הר"ן שלא סבר כרש"י ושאיין שום איסור ללמוד תורה קודם ק"ש כמבואר לעיל, הייתי אומר שאולי הר"ן סבר כהרא"ש הנ"ל שאף בסוף זמן ק"ש אין להפסיק כשהוא מלמד אחרים, ולכן בא הר"ן לומר שבזה"ז בכל אופן עדיין צריך להפסיק לק"ש ותפילה, אף שבעצם אין איסור ללמוד תורה קודם ק"ש. ולכן נראה שהוא יותר חידוש להביא דין זה בשם הר"ן ולא בשם רבינו יונה בדעת רש"י, כדי לומר שאף למי שסובר שמותר ללמוד תורה קודם ק"ש עדיין בזה"ז הוא צריך להפסיק כשהגיע סוף זמן ק"ש. ולכן י"ל שזה כוונת הרמ"א בס"קו הנ"ל, שאחר שהוא הביא דעת רבינו יונה ברישא (דהיינו ס"פ). הוא הביא דברי הר"ן בסיפא, כדי להדגיש שאף לשיטת הר"ן צריך להפסיק בסוף זמן ק"ש. ולכן י"ל שאין הטעם שהרמ"א הביא סברת הר"ן כדי לומר שהרמ"א סבר שאף ליחיד מותר ללמוד תורה קודם ק"ש, שזה אינו מכיון שהרמ"א מסכים למ"ש מרן בס"פ, ו, אלא טעמו כדי לבאר שאף לדעת הר"ן שסבר שאין איסור ללמוד תורה קודם ק"ש, מ"מ בזה"ז עדיין צריך להפסיק בסוף זמן ק"ש. ולכן מצינו שכוונת הרמ"א "לצד השווה שבהם", דהיינו שבין לרבינו יונה לשיטת רש"י

ליחיד ללמוד תורה קודם ק"ש או לא, והוא רק הביא דברי הר"ן "בין שהם הלכה בין שאינם (כולם) הלכה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן יב

שאלה: האם אפשר ונכון לבקש גשמים בברכת שומע תפלה עד ז' במרחשון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "הסתפקתי לדינא, אם בתקופה שבין שמיני עצרת לז' במרחשון, אפשר וראוי לשאול את הגשמים בברכת שומע תפלה, או אסור.

דמחד, הוי זמן הראוי לגשמים, והא ראיא, שמזכירין גבורות גשמים. מאידך, חכמים תיקנו שלא לשאול את הגשמים עד לז' במרחשון, משום עולי רגלים, ואף עכשיו שאין בהמ"ק קיים, לא פלוג רבנן ואין לשאול את הגשמים כלל עד לז' במרחשון, וכמבואר כל זה בר"ן בתענית (ב' ע"א ד"ה ואיכא למידק, ועיי"ש הטעם), והובא בב"י (או"ח סי' קי"ז, ועיי"ש בשו"ע ובכה"ח שם אות ט). ולכן אפשר שאף אם יבקש רק בשומע תפלה, נראה כסותר תקנת חכמים שתיקנו שלא לשאול גשם. או שמא תיקנו רק שהציבור לא ישאל בברכת השנים, ועל היחיד לא הקפידו. וצ"ע.

ולא דמי למה שכתב שם השו"ע (סי' קי"ז סע' ב) "יחידים הצריכים למטר בימות החמה, אין שואלין אותו בברכת השנים, אלא בשומע תפלה, ואפילו עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה, או אשכנז בכללה, כיחידים דמו בשומע תפלה", דהתם מיירי שבסתמא אינם צריכים גשמים, והתברר שצריכים גשמים, להכי רשאים לבקש בשומע תפלה. משא"כ בא"י בזמן הזה, הרי להדיא ידעו חכמים שמסתמא צריך גשמים, ואפ"ה תיקנו שלא לשאול גשמים בברכת השנים, ולכן אפשר שאף בשומע תפלה אין לבקש, דנראה קצת כסותר תקנת חכמים וכמבואר.

לתפוס דעת הר"ן שאין איסור ללמוד תורה קודם ק"ש רק לגבי "מי שלומד תורה ברבים".

ואף יש להעיר על מ"ש המ"א בס"קו ס"ק ו על דברי הרמ"א, וז"ל "אע"ג דבס" פ"ט פסק דאסור ללמוד משהגיע זמן תפלה דלא כהר"ן, מ"מ אם התחיל אינו פוסק". משמע שהמ"א סבר שמ"ש הרמ"א בסיפא "ואם אין השעה עוברת ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא ק"ש אינו פוסק כלל", שהוא מיירי רק בדיעבד כשהוא כבר למד (בין ביחיד בין ברבים), אבל זה אינו נראה, שיותר נראה שדברי הרמ"א בסיפא הם המשך ממ"ש ברישא, שהוא התחיל ללמד לאחרים בהיתר קודם תחילת זמן ק"ש וזה מותר לכתחילה ואין כאן דין בדיעבד, ולכן ה"ה בסיפא י"ל שהרמ"א מיירי בלכתחילה. וכן נראה מהדר"מ הנ"ל שהוא הביא לשון הר"ן "דאין אסור לעסוק בתורה קודם תפלה", משמע שזה מיירי אף לכתחילה. ולכן יותר נראה לפרש כדלעיל שהרמ"א תפס הצד השווה שבהם, שבין לרבינו יונה לפי שיטת רש"י, ובין להטור, ובין להר"ן, בזה"ו מי שמלמד תורה לרבים א"צ להפסיק אלא כשהגיע סוף זמן ק"ש.

דעת מרן

נראה ממה שפסק מרן בש"ע בס"פט ו, שהסבר כדעת רבינו יונה לשיטת רש"י וכמבואר בב"י שם. וזה בכלל מ"ש הברכ"י בי"ד ס"רעו אות ב בשם מהר"י זיין ז"ל, "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בש"ע", ע"ש.

ואה"נ שהב"י הביא דעת הר"ן בס"קו. אבל יש לפרש זה כפי מה שפירשתי לעיל, דהיינו שאף לדעת הר"ן שמותר ללמוד תורה קודם ק"ש, מ"מ בזה"ו עדיין צריך להפסיק לימודו בסוף זמן ק"ש כשהשעה עוברת, דהיינו שלא כמ"ש הרא"ש שמי שלומד תורה לרבים אינו מפסיק אפילו אם יעבור זמן ק"ש (עיי"ן ב"י ס"ע הנ"ל), שזה אינו שייך בזה"ו, וכן יש ללמוד מהר"ן. ועוד י"ל שזה כעין הכלל שכתב המאמ"ר בס"קעז ג, וז"ל "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". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שמרן כיון להביא דברי הר"ן רק כדי לומר שבזה"ו יש להפסיק בסוף זמן ק"ש כדי לקרות ק"ש, אבל מרן לא דקדק לכתוב אם הוא גם סבר כהר"ן גם לגבי אם מותר

על תפילת הרבים שמתפללים לגשמים, אז כשתקנו חז"ל שלא לשאול על גשמים עד ז' מרחשוון, הם תקנו כן אף על תפילת היחיד כמו רבי חנינא בן דוסא, שלפעמים תפילת היחיד יכול להתגבר על תפילת הרבים. וכל זה מטעם שעולי רגל יהיו "רגילים לבוא". ולכן ממילא שאין ליחיד לשאול על הגשמים בשומע תפילה עד ז' במרחשוון.

וכן נראה מהב"ח בס"קיו ד"ה ומ"ש ויחידים, שכתב "דלפי זה כ"ש שיש לנו לשאול מטר משבעה במרחשוון בשומע תפילה כשצריכין לכך...". וכן לשון המ"ב בס"ק ט, שם. משמע שקודם ז' במרחשוון אין שואלין אפילו בשומע תפילה. וזה כפי מה שפירשתי לעיל (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"כז).

סימן יג

שאלה: האם לדעת הגר"א צריך לעמוד בחזרת הש"ץ מטעם תקנת חכמים, איך לא חשו לזה אלו שנוהגים לישב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג לידור מיארה שליט"א

א) כת"ר הביא כמה פוסקים שסברו שיש לעמוד בשעת חזרת הש"ץ, וכמה פוסקים שסברו שמותר לישב בחזרת הש"ץ. ושוב העיר כת"ר שנראה מהגר"א שיש חיוב לעמוד מטעם תקנת חכמים, וא"כ איך לא חשו אלו שסברו שמותר לישב בחזרת הש"ץ, לתקנת חכמים שצריך לעמוד.

כתב הגר"א בס"קכד ד, לגבי חזרת הש"ץ "דהתפלה להוציא שאינו בקי בתקנת חכמים... וזה הטעם שכ' י"א שכל וכו'". דהיינו שכתב הרמ"א "י"א שכל העם יעמדו כשחוזר הש"ץ התפלה". ויש להעיר, שאם החזרת הש"ץ הוא להוציא מי שאינו בקי, אז למה בעיניך "כל העם יעמדו", הלא סגי לעמוד רק מי שאינו בקי, ולמה לשאר העם לעמוד. אלא י"ל שזה דומה למ"ש במשנה בכורים פ"ג מ"ז, "בראשונה כל מי שיוודע לקרות קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות מקריץ אותו. נמנע מלהביא, התקיניו שיהיו מקריץ את מי שיוודע ואת מי שאינו יודע". ופירש הרע"ב, "נמנעו מלהביא. מפני הבורשה שאינו יודע לקרות". ולכן י"ל שה"ה לגבי חזרת הש"ץ הכל צריכים לעמוד, שאם רק מי שאינו בקי עומד, אז ניכר לכל שהוא

ויותר נראה לי מסברא דשרי, וע' משנ"ב (סק"ט), וכה"ח (אות ח"י "כתב הב"ח וכו', ולכאורה דברי הב"ח והט"ז סק"ב יש לדמותם לנד"ר, ואכמ"ל). וצ"ע. ויש לעיין בשו"ת יביע אומר (חלק ה' א"ח סי' ט"ו), ואכמ"ל. ע"כ דברי כת"ר.

כתוב בתענית במשנה בתענית י. בג' במרחשוון שואלין את הגשמים, רבן גמליאל אומר בשבעה בו ט"ו יום אחר החג כדי שגייע אחרון שבישראל לנהר פרת". וקי"ל כרבן גמליאל. ופירש הרע"ב שם, "לנהר פרת אותן שעלו לרגל החוזרים לבתיהן ולא יפסיקום הגשמים".

ויש לבאר תקנה זו. כתוב ביומא נג: לגבי הכהן גדול ביום הכפורים "ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון: מאי מצלי רבא בר רב אדא ורבינ בר רב אדא תרווייהו משמיה דרב אמרי יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתהא שנה זו גשומה... ולא תכנס לפניך תפלת עוברי דרכים". ופירש"י שם, "עוברי דרכים. מתפללים שלא ירדו גשמים". ולפי זה י"ל שכשעולי רגל עולים לירושלים אחר יוהכ"פ וגם כשהם חוזרים לביתם אחר סוכות, הם היו מתפללים שלא ירדו גשמים. וזה דומה למ"ש שם בגמרא (וכן הוא בתענית כד:): "רבי חנינא בן דוסא הוה קא אזיל באורחא, שדא מטרא עליה, אמר רבש"ע כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער, פסק מיטרא, כי אתא לביתה אמר רבש"ע כל העולם כולו בצער וחנינא בנחת, אתא מיטרא, א"ר יוסף מאי אהניא ליה צלותיה דכהן גדול לגבי ר' חנינא בן דוסא". הרי אף שכבר התפלל הכ"ג עדיין התפלל רבי חנינא בן דוסא כנגד ולהיפך תפילת הכ"ג. וכן י"ל בעולי לרגל שאף הם היו מתפללים כנגד ולהיפך תפילת הכ"ג.

ונראה שתקנו חז"ל שאין שואלין את גשמים עד ז' במרחשוון כדי להחזיק עולי רגל. וזה כעין דמצינו לגבי עדות החדש, שכתוב במשנה בר"ה כג: "שואלין אותן ראשי דברים, לא שהיו צריכים להם אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש בשביל שיהו רגילים לבוא". ולכן י"ל שתקנו חז"ל שלא להתפלל בעד גשמים כלל עד ז' מרחשוון, כדי שיהיו עולי רגל "רגילים לבוא", שאם הם שומעים שבני ישראל בארץ מתפללים על הגשמים מיד אחר סוכות, יש חשש גדול שהם ימנעו לבוא לרגל.

ועוד י"ל, דכיון דמצינו שתפילת רבי חנינא בן דוסא, שהוא יחיד, יכול להתגבר על תפילת הכ"ג, ומסתמא אף

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, ע"ש (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"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 גזרו 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. מבואר מזה שכשיש שינוי בגוף החפצא דלא אמרינן לא פלוג דלא גזרו מין זה אטו מין אחר. ולכן אין לגזור אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב. ולכן ה"ה בנד"ד לגבי חזרת הש"ץ שאין לגזור מי שבקי (כאדם חשוב), אטו מי שאינו בקי (אדם שאינו חשוב).

וגם י"ל שמרן לא חש לטעם בושה ודלא כדמצינו במשנה בכורים הנ"ל, מפני שלא מצינו שאמרו חז"ל בפירוש חשש זה בחזרת הש"ץ, וממילא שאין לנו לגזור גזירת חדשות מדעתינו, וכמ"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, "דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתינו". ולכן ה"ה בנד"ד אין לגזור שאף הבקי צריך לעמוד ולשמוע כל מלה ומלה ואין לענות ב"ה וב"ש מפני חשש בושה למי שאינו בקי.

אינו בקי ויש לו בושה, ויש חשש שהוא ימנע מתפילה. ולכן תקנו שהכל צריכים לעמוד ולכוין לברכות, ובזה אין היכר כל כך מי הוא בקי או לא, ולכן אין בושה בדבר ויכול האיננו בקי לצאת י"ח בחזרת הש"ץ.

ובזה יש לפרש מ"ש הגר"א במעשה רב אות מג, "לשמוע תפלת י"ח מפי הש"ץ... ולא להקפיד על ב"ה וב"ש כי הש"ץ אינו ממתין עד שתכלה מפי העם ומפסיד חזרת התפלה". ויש לפרש דבשלמא אם אחד שומע ברכה שחבירו מברך על אכילת פרי, שיש לענות ב"ה וב"ש ואחר כך אמר, שאין חיוב עליו לשמוע כל מלה ומלה כיון שהוא אינו רוצה לצאת י"ח כמ"ש מרן בס"רטו ב ע"ש, אבל בחזרת הש"ץ שהיא כדי לצאת מי שאינו בקי יש להקפיד שלא לענות ב"ה וב"ש כיון שיש חשש שמא הוא לא ישמע מלה אחת והוא אינו י"ח, וזה מ"ש הגר"א "ומפסיד חזרת התפלה". ואף שי"ל שחשש זה שייך רק במי שאינו בקי, מ"מ כיון שלא פלוג דבנן בתקנתם, אין לחלק בין בקי ואינו בקי, וכולם אין לענות ב"ה וב"ש. ולכן ה"ה י"ל כדלעיל, שכולם צריכים לעמוד בשעת חזרת הש"ץ, שאף בזה לא פלוג רבנן בתקנתם (ועיין עוד טעמים לדעת הגר"א שאין לענות ב"ה וב"ש בחזרת הש"ץ, ביחודה דעת ח"ד ס"ט).

ב) אלא מצינו שכתב מרן בס"קכד ה בדיני חזרת הש"ץ, "על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום אומר ברוך הוא וברוך שמו". משמע שמרן לא הקפיד על זה בחזרת הש"ץ ודלא כדעת הגר"א הנ"ל. וגם מצינו שכמה פוסקים סברו שאין לענות ב"ה וב"ש על ברכה שהוא רוצה לצאת בה כנודע. ולכן משמע שמותר לבקי לענות ב"ה וב"ש בחזרת הש"ץ כיון שא"צ לצאת י"ח בשמיעת חזרת הש"ץ, משא"כ במי שאינו בקי ורוצה לצאת י"ח י"ל שאין לו לענות ב"ה וב"ש. ולפי זה מצינו שלדעת מרן לא אמרינן לגבי חזרת הש"ץ לא פלוג, וי"ל שמי שבקי יכול לענות ב"ה וב"ש, וממילא גם י"ל שהוא יכול לישוב בחזרת הש"ץ כיון שהוא אינו רוצה לצאת י"ח בחזרה.

וי"ל שלדעת מרן הטעם שלא אמרינן בחזרת הש"ץ לא פלוג הוא כדמצינו 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 אבון מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין". וכתב על

הלכות תענית סימן תתמ"ה) ובספר אהל מועד (שער התפילה דרך ב'). וכן אמרו בילקוט שמעוני ("שמואל א' סי' פ') ורשעים בחשך ידמו – מכניע זדים, והובא בהלכות גדולות (הל' ברכות עמ' נ"ז). וכן כתב בתשובות רב נטרונאי גאון – (ברודי אורח חיים סימן ל"א) שיש שחותמים מינים ויש שחותמים רשעים, ובספר האשכול (דף י"ט.), רק שכתב בשם הירושלמי, והרוקח (סו"ס שכ"ו) ובאבודרהם (עמ' קי"ח) ובמנורת המאור (פרק ב – תפילה סדר י"ח ברכות עמוד 127 ועמ' 136). וכן בילקוט אסתר (רמז תתרנה) על הפסוק ולמלך אין שוה להניחם, שהיה המן מקטרג ואומר וכו', וקוראים שמע ישראל, ואחר כך עומדים ומתפללים ואומרים בתפלתם ברוך אתה ה' מכניע זדים, ואומרים עלינו שאנו זדים. ובשבולי הלקט (סימן יח). וכן בספר תניא רבתי (סימן ה'), כתבו בשם האגדה: שכך מצינו י"ח ברכות של תפלה סדורות ומתקנות בזו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללם ותקנום כסדרם, כשניצל אברהם אבינו מאור כשדים, פתחו מלאכי השרת ואמר ברוך אתה ה' מגן אברהם וכו', כשטבעו המצריים בים פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים. וכן הובא בבית יוסף (או"ח סימן קי"ב) כ"כ עוד גאונים וראשונים רבים סדר רב עמרם גאון (הרפנס סדר תפילה) תוספות רי"ד (מסכת תענית דף י"ג): מחזור ויטרי (סימן של"א) ספר הסדרים לרש"י (סימן כ"ו) פירושי סידור התפילה לרוקח [סי'נ"ו] למשומדים עמוד שמ"ג) שבולי הלקט (ח"א ענין תפילה סי' י"ח) אור זרוע (חלק א – הלכות תפילה סימן צ') בשם ר"ח, ובסידור הרמב"ם, אולם באחרונים מצאנו בזה מחלוקת כתב בשלמי ציבור (דף קלא:) וז"ל הפר"ח ז"ל כתב בברכת המינים אני מסיים שובר מינין ומכניע זדים, ולא ידעתי למה שינה בנוסח הברכה שכתוב בספרי המקובלים שר"ת שובר אויבים ומכניע זדים גי' שם שד"י שבכח שם זה יכנעו, שמפני כך חזרנו לאחורינו שלא לומר כנוסח הרב חמדת ימים ז"ל ומכניע מינים מעין הפתיחה עכ"ל וכ"כ בחסדי דוד (לרבי דוד פארדו על התוספתא סוף פרק ג' דברכות) וכ"כ בנאות יעקב (למהר"י אלגאזי בקונטרס מענה לשון דף י"ז) וז"ל זדים כינוי למינים, כדאמרינן בפ"ק דמגילה וכולל זדים עמהם שנאמר ושר פושעים וחסאים יחדיו ופי' רש"י פושעים היינו זדים כדאמרינן פושעים אלו המורדים, ולפי"ז אין טעם למתחכמים להגיה בברכת המינים לחתום שובר אויבים ומכניע מינים, דהא זדים נמי היינו מינים עכ"ל וכן הוכיח בפתח הדביר (סי' קי"ח ס"ק ג') ושכן מצא בסידור כתיבת יד עם כל כוונות

ואה"נ שלגבי חזרת הש"ץ עצמה י"ל לא פלוג, ויש לחזור התפילה אף אם כולנו בקיאים, וזה כמ"ש בתשובות הרמב"ם ס"לז, וז"ל "מאחר שתקנו חז"ל לחזור ש"ץ לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי, ועל דעת ר"ג להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לעצמו, לא תהיה חזרת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסבת עיקר התקנה אם היות שלא יש באלו הקהל מי שלא יצא, כמו שהם תקנו קדוש בבית הכנסת מפני האורחים ויתחייב בכל בתי כנסיות אפילו שלא היו שם אורחים, וכמו שתקנו חזרת תפלת מעריב בשבת בעבור המתאחרים כדי ששיגו התפלה ויתחייב זה תמיד אפילו שלא היה שם מתאחרים...". ע"ש. וכן הוא במרן בס"קכד ג, "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה, אעפ"כ ירד ש"צ וחזור להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים", ע"ש. מ"מ זה לגבי החזרה עצמה, דהיינו אם צריך לחזור או לא, אבל כשחוזרים את התפילה שוב אין לומר לא פלוג, ואין לומר שאף מי שאינו בקי צריך לעשות במעשיו כמי שאינו בקי.

ולכן נראה שאלו שנוהגים לישיב בשעת החזרה לא סברו כהגר"א הנ"ל, אלא כדמשמע ממרן כשפירשתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן יד

שאלה: האם מי שנוהג לברך "מכניע מינים" צריך לשנות לברך "מכניע זדים" כיון שכן הנוסח בירושלמי והגאונים והרמב"ם, ועוד כמה ראשונים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג לידור מיארה שליט"א

כתב כת"ר, "כתוב בירושלמי (ברכות פרק ה' הל' ג' פרק ד' הל' ג' פרק ב' הל' ד') א"ל ר' סימון בשם ריב"ל ש"צ שהשיגיר שתיים שלש ברכות אין מחזירין אותו אשכח תניי ופליג לכל אין מחזירין אותו חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים ומכניע זדים עכ"ל. והובאו דברי הירושלמי בטור (סי' קכ"ו) ובשו"ת הרשב"א (חלק א סימן לה) ובספר הרוקח (סי' שכ"ב) ובספר המחכים, ובראבי"ה (חלק ג –

ועיקר שאלתי לרב שאני נוהג כנוסח מרוקו שנהגו לחתום "שובר אויבים ומכניע מינים" האם אע"פ כל המקורות שהבאתי כנגד המנהג אני צריך להמשיך לשמור על המנהג או שאני צריך לבטל אותו? ע"כ דברי כת"ר.

א) 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 שתיים וכן למחרתו וממילא כל המנהגים יעדרון ותהיה תורה חדשה בכל דור ודור", ע"ש. וכן ראיתי בהל' קטנות ח"א ס"ט, שכתב, "וזוה כלל גדול שהיה מוסד בדינו 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". ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שכיון שבכמה דורות נהגו לומר "מכניע מינים" שיש לטרוח לקיים מנהג זה, "וזאת תורת האדם השלם לאחוז במעשה אבות ולא יטה ימין ושמאל".

ב) כתב הרמב"ם בסדר תפלות, נוסח הברכה, "למלשינים אל תהי תקוה וכל האפיקורוסין כולם כרגע יאבדו ומלכות זדון תעקר ותשבר במהרה בימינו, ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים".

וי"ל ש"מכניע זדים" הוא שייך למ"ש "ומלכות זדון תעקר", ואין זה בפתיחת הברכה אלא באמצע. ואין לומר ש"מכניע זדים" כולל כל מה שכתוב בפתיחה ובאמצע, שהרי כיון שהזכיר "ומלכות זדון" בפירוש באמצע מסתמא שהוא כיון לזה דוקא ולא לשאר מילים שם. וזה קשה, שהלא בעינין חתימה כעין הפתיחה (ברכות מט.), אלא צ"ל ש"שובר רשעים" בחתימה הוא מעין פתיחה, דהיינו שבכלל רשעים המלשינים. וזה אתי שפיר כיון שלא כתוב בפירוש "רשעים" בפתיחה או באמצע ולכן שפיר י"ל שהוא לשון שכוללת כל מ"ש בפתיחה ובאמצע.

האר"י, והנוסח שם הוא ומכניע זדים. וכן כתבו הגאון יעב"ץ והחיי אדם (חלק א כלל כד אות ל"א) שכתב ולמלשינים אל תהי תקוה, וכל אויבך מהרה יכרתו, ותכניעם במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים עכ"ל ועי' עוד בספר רוח חיים פלאגי (סי' קי"ח ס"ק א') שהוכיח מדברי הרשונים ומחז"ל וכ"פ בספר תפילה לדוד עמאר (עמ' כ"ג סי' ע"ר) ועיננו הרואות שהרב דוד עמאר ממקורו ממכנס במרוקו פשוט היה בשבילו שצריך לחתום "ומכניע זדים" וחלק על האומרים "ומכניע מינים" וברור שידע את המנהג ואעפ"כ הכריע אחרת, וכן פסקו עוד הפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סימן קכ"ו אות א') ובשו"ת מלמד להועיל (חלק ג (אבן העזר וחושן משפט) סימן ס'), וכ"כ בשו"ת יחוה דעת (ח"ה סי' ח'), וכן הנוסח בכל סידורי האשכנזים. וכן מנהג חסידי המקובלים בקהל קדוש בית אל, וכמו שכתב הרה"ג רבי עמרם אבורביע בספר נתיבי עם (עמוד נט), ושכן נוהגים בירושלים, אולם החיד"א בקשר גודל (סימן טו"ב אות ז') כתב, בחתימת ברכת המינים קבלנו שצריך לחתום שובר אויבים ומכניע מינים, כדי שיהיה מעין הפתיחה. וכן הוא בסידור האר"י דפוס לבוב, אבל בשלמי צבור לא רצה בזה מפני שמצא בדברי מקובלים קדמונים שראשי תיבות שובר אויבים ומכניע זדים בגימטריא שד-י. ואני בעניי איני זו ממנהגי. ע"כ. והעתיקו בסידור בית עובד ועוד. וכן הנוסח בכל סידורי האשכנזים לומר מכניע זדים. וכן מנהג חסידי המקובלים בקהל קדוש בית אל, וכמו שכתב הרה"ג רבי עמרם אבורביע בספר נתיבי עם (עמוד ס"ו ס"ק ב'), ושכן נוהגים בירושלים.

כדאי לא להרחיב אגש ישר לשאלותי, היאך אפשר לסמוך על הנוסח שהביא החיד"א כנגד מדרשים מפורשים, ירושלמי מפורש, ראשונים מפורשים שכתבו באופן פשוט שחותמים "מכניע זדים" מהיכן המקור שלנו לפסוק כנגד כל הנ"ל, ועוד שברכת זדים כולל מינים א"כ לא שייך מעין הפתיחה כמו שכתבתי לעיל, ועוד הרי כלל בדינו מה שמפורש בירושלמי ואינו מפורש בבלי, הלי' כירושלמי, וכ"כ הרא"ש (הלכות ס"ת סי' י"ג) וז"ל וכאשר כתבתי נראה עיקר דהירושלמי הוא עיקר כנגד מסכת סופרים כי מסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים ולא הובא מדבריו בתלמוד עכ"ל. והיכן מצינו לפסוק כנגד ראשונים וגאונים והרמב"ם שהוא אחד מג' עמודי הוראה, שהרי לא מצינו ראשונים שחלקו בדבר?

שכתוב "וכל הזדים" באמצע, דמסתמא "מכניע זדים" בחתימה כיון לזה דוקא. ולכן מצינו שאם הנוסח בחתימה הוא "שובר אויבים ומכניע זדים", אז אין כאן מעין פתיחה כלל, כיון שבין "אויבים" ובין "זדים" הם נזכרו באמצע הברכה ולא בפתיחה. ולכן מוכרח לומר "מכניע מינים" בחתימה שאז שפיר י"ל שהוא כעין פתיחה.

ולפי זה י"ל שמ"ש בירושלמי שחתימת הברכה היא "מכניע זדים", הוא מפני שהנוסח שלהם היה בנוסח הרמב"ם. ולכן י"ל דאח"כ שהחתימה היתה "שובר רשעים ומכניע זדים", אלא הזכיר הירושלמי בקיצור רק סוף החתימה, דהיינו "ומכניע זדים". ולכן י"ל שאף הירושלמי מודה בנוסח דידן שי"ל "ומכניע מינים", כיון שבנוסח דידן הפתיחה והאמצע של הברכה הם משונים מנוסח הירושלמי.

ב) וראיתי בסדור רב סעדיה גאון, שכתב נוסח הברכה בזמנו ומקומו, "למשומדים אל תהי תקוה ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר בימינו. ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים". ואף זה יש לפרש כשפירשתי לעיל בנוסח הרמב"ם, ש"מכניע זדים" שייך למ"ש באמצע דהיינו "ומלכות זדון". ואל תאמר שהוא כולל אף הפתיחה כיון שאף "משומדים" הם בכלל "זדון", שזה אינו שכיון שכתוב בפירוש באמצע "מלכות זדון", מסתמא הוא כיון לזה דוקא. אלא י"ל ש"שובר רשעים" כיון אף ל"משומדים" בפתיחה, כיון שאף הם רשעים, ולא מצינו שנזכר "רשעים" באמצע כדי לומר שהוא כיון רק לאמצע, ולכן צ"ל ש"רשעים" כולל אף הפתיחה. ואף לפי זה י"ל שנוסח של כל הברכה לירושלמי היה כזה של רב סעדיה גאון, ולכן כתוב בירושלמי "מכניע זדים". משא"כ לפי נוסח דידן כשביארתי לעיל, שאף הירושלמי מודה שלפי נוסח דידן צריך לחתום "מכניע מינים".

וראיתי בסדר של רב עמרם גאון, שכתב הנוסח שלו, "ולמלשינים אל תהי תקוה וכל הזדים כרגע יאבדו וכל אויבנו מהרה יכרתו ועושי זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו. ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים". ואף זה יש לפרש כשפירשתי בנוסח הרמב"ם ורב סעדיה גאון.

אלא יש לחקור בנוסח רבינו חננאל, באור זרוע הל' תפלה ס"צ, וז"ל "את המינים ואת מלכות זדון במהרה תעקר תשבר ותמגר, ותכניע אויבנו במהרה בימינו. ברוך אתה

ויש לדמות זה למה דמצינו לגבי נדרים, שכתב מרן ב"ר ס"ריח א, "כל הנודר או נשבע רואין דברים שבגללן נשבע או נדר, ולומדים מהם לאיזה נתכוין והולכין אחר הענין ולא אחר משמעות הדיבור. כיצד היה טוען משא של צמר או פשתים והזיע והיה ריחו קשה, ונשבע או נדר שלא יעלה עליו צמר או פשתים לעולם, הרי זה מותר ללבוש בגדי צמר או פשתים ולהתכסות, ואינו אסור אלא להפשילן לאחריו...". הרי אם אין הוכחה י"ל שאסור להתכסות וגם להפשיל, אבל כשיש הוכחה אז הוא רק אסור להפשיל, שודאי הוא כיון רק לזה. ולכן ה"ה בנד"ד שאם כתוב בפירוש באמצע הברכה לשון "זדים" (מלכות זדון), ודאי שבחתימה כשהוא אומר "מכניע זדים" שהוא כיון לזה דוקא, אבל כשלא נזכר בפירוש המלה בפתיחה או באמצע הברכה אז י"ל שהוא כיון לכל כעין זה שיש בברכה, דהיינו אם הוא אומר "רשעים" בחתימה והוא לא אמר רשעים בפירוש בפתיחה או באמצע, אז ודאי הוא כיון לכל מיני רשעים שיש בברכה.

ולפי זה יש לדון בנוסח דידן, "למינים ולמלשינים אל תהי תקוה וכל הזדים כרגע יאבדו, וכל אויבך וכל שונאיך מהרה יכרתו, ומלכות הרשעה מהרה תעקר ותשבר ותכלם ותכניעם במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים/מינים" (ועיין לקמן שיש מהספרדים שאמרו בפתיחה, "למלשינים ולמינים...").

בתחילה י"ל שאין התיבה "אויבים" בחתימה נחשבת כפתיחה, דבשלמא י"ל שבדרך כלל "אויבים" כולל מינים ומלשינים וכו', אבל שאני כאן כיון שכתוב באמצע "וכל אויבך וכל שונאיך מהרה יכרתו". ולכן משמע שמה שכתוב בחתימה "שובר אויבים" הוא שייך למ"ש באמצע "וכל אויבך" כיון שהזכיר "אויבך" בפירוש באמצע, ולא לפתיחה. משא"כ בנוסח הרמב"ם הנ"ל דשפיר י"ל ש"שובר רשעים" כולל אף ה"מלשינים" בפתיחה, כיון שלא נזכר "רשעים" באמצע הברכה כדי לומר שהוא שייך לאמצע הברכה, ולכן מוכרח לומר ש"רשעים" כולל כל רשעים בברכה ואף המלשינים שבפתיחה.

ולפי זה יש לדון לגבי הנוסח "ומכניע זדים" בחתימה בנוסח דידן. י"ל שכיון שכתוב בפירוש באמצע הברכה "וכל הזדים כרגע יאבדו", שמוכרח לומר שהוא שייך לזה, שרק אם לא נזכר כלל "זדים" בפתיחה או באמצע י"ל שהוא כולל אף מה שכתוב בפתיחה, אבל שאני כאן כיון

אחד, שפיר הוא לחתום "ומכניע זדים", כיון שזה כולל הפושעים, שהם המינים.

אלא יש לעיין בפירושו זה, שיותר נראה לומר שמשמע מלשון הגמרא שהזדים הם ה"חטאים" בפסוק בישיעהו הנ"ל, שלמה לגמ' להביא "וחטאים יחדיו", הו"ל להביא רק "כלו הפושעים", ושוב יש לפרש ש"פושעים" כולל זדים, אלא יותר נראה לומר שפושעים הם אינם זדים, והזדים הם ה"חוטאים", ובא הפסוק לומר שבין הפושעים ובין הזדים כולם כלו. ולפי זה י"ל שהפירוש של "זדים" הוא אינו אלו שאינם מאמינים בדת משה, אלא הפירוש הוא אלו שעוברים על עבירות במזיד. וזה כמ"ש רש"י בישיעה שם "וחטאים. אלו עבריינים העוברים על שאר איסורים" (ומסתמא הם עוברים במזיד ולא בשוגג, שאם הם עוברים בשוגג אין הם חייבים "כלו" או "ושבר"). וזה כמו החילוק בין מין ובין מומר, שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג הל"ז, שמין "אומר שאין שם אלו-ה...", ובהל"ט כתב שמומר "החזיק עצמו לעשות אותה עבירה בזדון". הרי יש לפרש זדון שהוא מומר ולא מין, ושפיר הוא לחלק בין פושעים ובין זדים.

ועוד יש להעיר על פירושו רש"י, שאם פושעים הם זדים, אז יש להקשות על נוסח הברכה, שהרי כתב הרמב"ם הנ"ל "למלשינים אל תהי תקוה וכל האפיקורוסין כולם כרגע יאבדו ומלכות זדון תעקר ותשבר במהרה בימינו". נראה מזה שיש ג' רשעים כאן, א' הוא המלשינים, ב' הוא האפיקורוסים, ג' הזדים. וכל אחד משונה מחבירו. ולכן אין לומר שהזדים אינם מאמינים בדת משה, שא"כ הם בכלל אפיקורוסים או מלשינים (עיין בב"י ס"קיה, שכתב "פירש"י יהודים שאינם מאמינים בדת משה שהיתה מן השמים שנא' עוזבי ה' אלו המלשינים" (ועיין ברמב"ם הל' תשובה פ"ג החילוק בין מין ואפיקורוס). אלא יותר נראה שהזדים בכלל "חטאים" וכדיותר משמע מגמ' הנ"ל. ולכן יש לעיין, מאיזה טעם לא פירש רש"י כפירושו זה שהוא יותר פשוט.

אלא י"ל שרש"י סבר שחתימת הברכה היא רק "מכניע זדים", וכדמשמע מהירושלמי וכמ"ש בילקוט אסתר הנ"ל (ולא "שובר רשעים ומכניע זדים"). ולכן כיון שהברכה מתחילה בפושעים, דהיינו אלו שאינם מאמינים בדת משה, מוכרח לומר שהזדים הם פושעים כיון דבעינן חתימה כעין פתיחה, אף שזה דחוק בלשון הגמ'. אלא לפי נוסח הברכה דמצינו ברב עמרם גאון רב סעדיה גאון

ה' שובר אויבים ומכניע זדים". ולכאורה לפי מה שפירשתי לעיל זה אינו מובן, שהרי מלכות זדון וגם האויבים נזכרו באמצע, ואין כאן חתימה כעין פתיחה, שכתוב בפתיחה "את המינים". אלא צ"ל שכיון שהמינים ומלכות זדון באים ביחד ובשניהם כתוב "מהרה תעקר תשבר ותמגר", אז עדיין י"ל שמלכות זדון בכלל הפתיחה, משא"כ "אויבנו" שהוא קטע אחר שאינו בכלל הפתיחה, ולכן מתחיל "ותכניע אויבנו", שה"ו של "ותכניע" מוכח שהוא דבר אחר מ"תעקר תשבר ותמגר" (ה"ו של ותמגר מוכח שהוא סוף הקטע). ולכן כיון שמלכות זדון עדיין בכלל הפתיחה עדיין יש לומר "מכניע זדים" בחתימה שזה כעין הפתיחה.

אולם בנוסח דידן כתוב "למינים ולמלשינים אל תהי תקוה, וכל הזדים כרגע יאבדו". הרי "וכל הזדים כרגע יאבדו" הוא קטע אחר מהפתיחה, ש"למינים ולמלשינים" שייכים ל"אל תהי תקוה", וזה סוף הקטע, ושוב כתוב אחר כך "וכל הזדים כרגע יאבדו". ולכן אין מועיל "מכניע זדים" בחתימה שאין זה כעין הפתיחה.

ולפי זה י"ל, שאף לנוסח הספרדים שאומרים "למלשינים ולמינים אל תהי תקוה", עדיין י"ל שמינים בכלל הפתיחה כיון ששניהם שייכים ל"אל תהי תקוה", וכל זה קטע אחד.

ג) **ועכשיו** יש לפרש מ"ש במגילה יז: לגבי ברכת המינים, "וכיון שנעשה דין מן הרשעים (דהיינו ברכת המשפט), כלו הפושעים וכולל זדים עמהם שנאמר ושבר פושעים וחטאים יחדיו (ברכת המינים)". ופירש"י שם "כלו הפושעים, שאינם מאמינים בדת משה שהיתה מן השמים, לכך סמכו לה ברכת הפושעים, שנאמר עוזבי ה' אלו הפושעים ושבר פושעים היינו זדים כדאמר פשעים אלו המרדין (יומא דף לו:). וכן הוא בתרגום ישעיה פ"א כת, "ושבר פושעים" – "ויתברון מרודין". משמע מרש"י שהפושעים הם אינם מאמינים בדת משה, וגם הם נקראים "זדים", שהרי רש"י כתב "ושבר פושעים היינו זדים". ולכן פושעים וזדים הכל אחד (וזה לא כדמשמע מהמהרש"א שם שכתב, "ושבר פושעים היינו המינים דיודעין רבונן ומורדין בו, וחטאים היינו זדים", שאין לומר שהפושעים יודעים רבונן כיון שכתב רש"י שאינם מאמינים בדת משה שהיתה מן השמים, משמע שהם לא יודעים רבונן. ואין לומר שהזדים הם חטאים, שכתב רש"י "פושעים היינו זדים", משמע שאין הזדים חטאים לדעת רש"י). וכוונת רש"י לומר שכיון שפושעים וזדים הם דבר

אויבים" ל"שובר רשעים", ה"ה י"ל שאין להקפיד לשנות מ"מכניע מינים" ל"מכניע זדים".

ולכן לפי הנ"ל יש טעם לסמוך על דעת החדי"א ז"ל שכתב בקשר גודל ס"טו"ב אות ז, "בחתימת ברכת המינים קבלנו שצריך לחתום שובר אויבים ומכניע מינים, כדי שיהיה מעין הפתיחה. וכן הוא בסידור האר"י דפוס לבוב, אבל בשלמי צבור לא רצה בזה מפני שמצא בדברי מקובלים קדמונים שראשי תיבות שובר אויבים ומכניע זדים בגימטריא שד-י. ואני בעניי איני זו ממנהגי" (ואף לאלו הספרדים שנוהגים לברך "מכניע זדים", הם אינם מקפידים לומר כז' תיבות כדעת הטור בס"קיה, אף שבוזה יש רמז חשוב. ולכן ה"ה י"ל שאין להקפיד ברמז שד-י הנ"ל). וכן הוא בחמדת ימים שי"ל "מכניע מינים", וכן הוא בבית עובד, וכן הוא בחסד לאלפים ס"קיה אות יז, וכן הוא בכך יהודיע בברכות כח, ששמואל הקטן חיבר ברכה זו ורמז את שמו בנוסח החתימה "שובר אויבים ומכניע מינים", ואות ל' נזכר בראש הברכה, ע"ש. וכן הוא במנחת אהרן כלל טז אות כט, דף קל"ג ע"ג, "ומסיימים בא"י שובר אויבים ומכניע מינים, שזוהי עיקר הברכה". ושפיר י"ל כמ"ש הבית יהודה הנ"ל "וזאת תורת האדם השלם לאחוז במעשה אבות ולא יטה ימין ושמאל" (ועיין בתשובה לקמן, שפירשתי דעת החיד"א ז"ל באופן אחר).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן טו

שאלה: האם מי שנוהג לומר "למינים ולמלשינים" מותר לשנות מנהגו כדי לומר "למשומדים", שכך מצינו בכמה גאונים וראשונים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ידידיה לוי שליט"א

ישוב לדעת החיד"א ז"ל

כתב כת"ר, "לאחרונה נחשפתי למאמר ארוך לגבי נוסח ברכת המינים שמסקנתו שכל נוסח הברכה בין לספרדים ובין לאשכנזים הוא נוסח מוטעה מחמת שינויי הצנזורה

והרמב"ם, דהיינו "שובר רשעים ומכניע זדים", אינו צריך לדחוק לפרש שזדים הם פושעים, אלא יש לפרש שהזדים הם חטאים, ואף דבעינן חתימה כעין פתיחה, אין זה בעיה כיון "שובר רשעים" כולל הפתיחה כשביארתי לעיל.

ולפי זה יש לפרש מ"ש רבינו חננאל בגמ' מגילה הנ"ל, וז"ל "ואחריה כליית הזדים שנאמר ושובר פושעים וחטאים". וי"ל ש"זדים" אינם הפושעים, אלא החטאים. ולפי זה שפיר הוא נוסח של ר"ח (כמ"ש האור זרוע הנ"ל) "את המינים ואת מלכות זדון במהרה תעקר תשבר ותמגר, ותכניע אויבינו במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים". משמע שהמינים הם דבר אחר מה"מלכות זדון", כיון שהמלכות זדון הם עוברים עבירות במזיד. ולכן ה"פושעים" הם המינים, והמלכות זדון הם ה"חטאים", ושפיר כתוב בפסוק "ושבר פושעים וחטאים יחדיו". אלא עדיין "מכניע זדים" בחתימה הוא מעין פתיחה, כיון ש"מלכות זדון" הוא בכלל הפתיחה כשביארתי לעיל.

ולפי כל זה י"ל שאף הירושלמי והראשונים הנ"ל מודים למנהג הספרדים היום לומר "ומכניע מינים". ועוד אף את"ל שהנוסח הנכון הוא "מכניע זדים", מ"מ אין זה לעיכובא ואם הוא אומר "מכניע מינים", עדיין זה בכלל המטבע שתיקנו חז"ל. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ו, "ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא". ולכן אין להקפיד על זה כל כך כדי לבטל מנהג ישן שנהגו לומר "ומכניע מינים".

ועיין בצפיחית בדבש ס"י, שהאריך לבאר שאף אם הוא מברך "ומכניע זדים" אין לחוש לאין החתימה כעין פתיחה, אבל לפי מה שביארתי לעיל יש לחוש לזה, ויש לקיים המנהג לומר "ומכניע מינים".

ואף לאלו שאומרים שיש לשנות המנהג כדי לומר "מכניע זדים" כדמצינו בירושלמי וברב עמרם גאון ורב סעדיה גאון והרמב"ם, הלא הם עדיין מברכים "שובר אויבים ומכניע זדים". ויש להעיר עליהם, הלא לפי הגאונים והרמב"ם צריך לברך "שובר רשעים", ולא "שובר אויבים", והו"ל לשנות גם זה. ואה"נ שלפי נוסח רבינו חננאל הנ"ל צ"ל "שובר אויבים", אלא הלא הוא יותר נכון לאזיל בתר הגאונים והרמב"ם כדי לומר "שובר רשעים". אלא י"ל שכיון שהם אינם מקפידים לשנות מ"שובר

שהעניין אחד, אין צורך בהשוואה מצד המילים כלל, וחתומה מעין הפתיחה מתקיימת בהשוואה מצד העניין (ויתכן מאוד שגם רב ששת אינו חולק על כך כלל, וההשוואה בתיבות 'ישראל' או 'ירושלים' שבדבריו לאו דווקא, העיקר שלא יפתח בעניין אחד ויחתום בעניין אחר, וכיון שלדעתו גאולת ישראל ובנין ירושלים שני עניינים, לכן לא יפתח בזה ויחתום בזה. אבל כל שהעניין אחד, אם ימצא נוסח עם מילים משתנות מן הפתיחה לחתימה לא אכפת לנו). ועכ"פ לדברי רב נחמן הדבר ברור לגמרי שאין כל הקפדה מצד המילים רק מצד העניין.

וידוע שלהלכה נפסק כרב נחמן, כמו בא בר"ף וברא"ש בסוגיה שם, וברמב"ם (ברכות פ"ב ה"ג ד) ובשו"ע – (סי' קפח ס"ד); והעולה מדברי כולם שפותח לכתחילה ברחם על ישראל וחתום בבונה ירושלים. ובוודאי דין חתימה מעין הפתיחה מתקיים לכתחילה מצד העניין ולא בהשוואת המילים.

...ומכל זה לא מובן טעמו ונימוקו של החיד"א שחתומה 'מכניע מינים' היא הנכונה 'שיהיה מעין הפתיחה', כשבכוונתו לשלול נוסח 'מכניע זדים' שאינו מעין הפתיחה, בזמן שכאמור אין שום קפידא מצד המילים רק מצד העניין. ובלאו הכי כבר התברר שלא פתיחת מינים או מלשינים נכונה, ולא חתימת מכניע מינים נכונה, וכל אלו שינויים מאוחרים, רק הנכון למשומדים וכו' ומכניע זדים, ובוודאי דין חתימה מעין הפתיחה מתקיים מצד העניין של הכרתת הרשעים, ואין כל צורך בהשוואת המילים דווקא.

ובאמת כך הוא בעוד כמה ברכות שבתפילת העמידה: ברכת ראה נא בענינו חותמת 'גואל ישראל', ולא – הרואה בעני ישראל; ברכת תקע בשופר גדול חותמת 'מקבץ נדחי עמו ישראל', ולא התוקע בשופר גדול –; ברכת השיבה שופטינו כבראשונה חותמת 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ולא המשיב שופטינו; ברכת תשכון – בתוך ירושלים עירך חותמת 'בונה ירושלים', ולא השוכן בירושלים. ועוד כהנה. ובכל אלו נחשבת החתימה מעין הפתיחה מצד העניין והתוכן ולא מצד השוואת המילים. ואם כן כאמור הוא הדין גם בנוגע לברכת המינים, שחתומה מכניע זדים הינה מעין פתיחת למשומדים אל תהי תקוה, שכן הכל עניין אבודן הרשעים". ע"כ דברי המאמר.

א) ונראה להליץ בעד החיד"א ז"ל. בתחילה י"ל שיש שינוי בחתימת ברכת המינים שלא מצינו בשאר ברכות

ומציע שהנוסח הנכון לספרדים על פי הפשט ועל פי האר"י הוא "למשומדים אל תהי תקוה וכל המינים וכל המלשינים כרגע יאבדו וכל אויבנו וכל שונאנו מהרה יכרתו ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכלה ותכניע במהרה בימינו בא"י שובר אויבים ומכניע זדים". ע"כ דברי כת"ר.

וזה שלא כמ"ש החיד"א ז"ל בקשר גודל ס"טו"ב אות ז, "בחתימת ברכת המינים קבלנו שצריך לחתום שובר אויבים ומכניע מינים, כדי שיהיה מעין הפתיחה. וכן הוא בסידור האר"י דפוס לבוב, אבל בשלמי צבור לא רצה בזה מפני שמצא בדברי מקובלים קדמונים שראשי תיבות שובר אויבים ומכניע זדים בגימטריא שד – י. ואני בעניי איני זז ממנהגי", ע"ש.

ולגבי מ"ש הקשר גודל הנ"ל בענין "מעין הפתיחה" כתב הרה"ג אריאל אפרים אהרונוב שליט"א במאמר שהביא כת"ר, וז"ל "ואולם דין חתימה מעין הפתיחה מקורו בברכות (מט ע"א) לענין ברכת 'רחם' שבברהמ"ז: 'אמר רב ששת פתח ברחם על עמך ישראל חותם במושיע ישראל, פתח ברחם על ירושלים חותם בבונה ירושלים' (פרש"י: 'פתח בעל עמך ישראל וכו', דבעינן חתימה מעין פתיחה). 'ורב נחמן אמר אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, משום שנאמר בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס' (פרש"י: 'ורב נחמן וכו', בונה ירושלים תשועת ישראל היא דכתיב בונה ירושלים ה' ואז נדחי ישראל יכנס).

והנה גם לרב ששת אין השוואה גמורה בין התיבות של הפתיחה והחתימה, שהרי הפותח ברחם על עמך ישראל, אינו חותם המרחם על עמו ישראל, אלא מושיע ישראל. וכן הפותח ברחם על ירושלים, אינו חותם המרחם על ירושלים, כי אם בונה ירושלים. אלא ודאי עיקר ההשוואה הוא מצד העניין, ורחם על ישראל ומושיע ישראל היינו הך, וכן רחם על ירושלים ובונה ירושלים היינו הך, והוי חתימה מעין הפתיחה. ועכ"פ לדבריו עדיין מילת 'ישראל' או 'ירושלים' נזכרות הן בפתיחה והן בחתימה.

אבל רב נחמן חידש שרחם על ישראל ובונה ירושלים עניין אחד, שכן שניהם יתרחשו בזמן אחד ('אימתי בונה ירושלים בזמן שנדחי ישראל יכנס'), ולכן גם הפותח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים. ולמדנו מזה שכל

המזון, מצינו שלרב ששת הנוסח פתח "ברחם על עמך ישראל" וחותם ב"מושיע ישראל", הרי יש תיבה ממש שווה, ואף שיש שינוי בין "רחם" בפתיחה ו"מושיע" בחתימה, מ"מ בזה אין להקפיד כיון שהענין שוה. ונראה שבדרך כלל כן הסכים רב נחמן, אבל לגבי "רחם" הוא מחדש דלא בעינן "ישראל" ממש בחתימה כיון דילפינן מהפסוק ש"ירושלים" ו"ישראל" חדא מילתא היא בעינן זה. ולכן הוא אומר "אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, משום שנאמר בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס". מ"מ במקומות אחרים בעינן עכ"פ תיבה אחת שהיא שוה בין פתיחה לחתימה, ולא רק שה"ענין" שוה בלבד.

וכן י"ל לגבי "מעין חתימה סמוך לחתימתו", דבעינן תיבה אחת שהיא שוה. ולכן לגבי ברכת הבדלה הנוסח סמוך לחתימה הוא "בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת", ובחתימה הוא "המבדיל בין קודש לקודש". הרי יש כאן שתי תיבות שהן שוות, דהיינו "קדושת\קדוש", וגם "הבדלת\המבדיל".

ולכן לגבי ברכת המינים, מצינו שבשני הקטעים בחתימה, אחד הוא משום "סמוך לחתימה", והאחר הוא משום "מעין פתיחה". ולפי זה יש לפרש נוסח החיד"א, דהיינו "למינים ולמלשינים אל תהי תקוה וכל הזדים כרגע יאבדו, וכל אויביך וכל שונאיך מהרה יכרתו, ומלכות הרשעה מהרה תעקר ותשבר ותכלם ותכניעם במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע מינים". וי"ל ש"שובר" הוא משום שכתוב "ותשבר" בסמוך לחתימה, והענין של "מלכות הרשעה" הוא שוה לענין לענין של "אויבים", ואין להקפיד לכתוב דוקא "שובר מלכות הרשעה" כדמצינו בסמוך לחתימה, כיון שכבר יש תיבה "שובר" שהוא שוה ל"תשבר".

ובקטע השני בחתימת הברכה, דהיינו "ומכניע מינים", זה משום דין "מעין פתיחה", ולכן י"ל בעינן אף כאן תיבה אחת בחתימה שדומה ממש לפתיחה, אף אם התיבה האחרת אינה דומה ממש. ולכן בשלמא י"ל ש"אל תהי תקוה" הוא אותו ענין של "מכניע", אבל עדיין בעינן בחתימה תיבה שדומה ממש לפתיחה. ולכן כיון שכתוב בפתיחה "למינים" שפיר הוא לומר "מינים" בחתימה. אולם אם היה כתוב בחתימה "זדים", אז אין זה מועיל כיון דלא מצינו "זדים" ממש בפתיחה. וכן אם היה כתוב

העמידה. ולכן בחתימת ברכת המינים כתוב "בא"י שובר אויבים, ומכניע מינים (זדים)". הרי שיש כאן שני קטעים, קטע אחד הוא "שובר אויבים" וקטע שני הוא "מכניע מינים". ולכן יש כאן יש שני פעלים נפרדים (שובר ומכניע) ושני שמות עצם נפרדים (אויבים ומינים).

ולא מצינו זה בשאר ברכות העמידה. ולכן כתוב "מגן אברהם", "מחיה המתים" "הקל הקדוש", "חונן הדעת", "הרוצה בתשובה", "חונן המרבה לסלוח", "גואל ישראל", "רופא חולי עמו ישראל", "מברך השנים", "מקבץ נדחי עמו ישראל", "מלך אוהב צדקה ומשפט" (יש כאן שני שמות עצם – צדקה ומשפט, אבל רק פעל אחד – אוהב), "משען ומבטח לצדיקים" (משען ומבטח שייכים רק ל"צדיקים" ולא לשם עצם אחר), "מצמיח קרן ישועה", "שומע תפלה", "המחזיר שכיתנו לציון", "הטוב שמך ולך נאה להודות" (יש כאן רק פעל אחד – להודות), "המברך את עמו בשלום".

ולכן צריך טעם למה לא תקנו חז"ל לומר בברכת מינים "שובר ומכניע מינים", או "שובר ומכניע אויבים" (כעין "אוהב צדקה ומשפט", שיש רק פעל אחד ושני שמות עצם). אלא הם תקנו לומר "שובר אויבים, ומכניע מינים", דהיינו שני קטעים נפרדים.

וי"ל שמלבד דין "חתימה מעין הפתיחה" שהביא המאמר הנ"ל מברכות מט. גם יש דין אחר, דהיינו "מעין חתימה סמוך לחתימתו", כמבואר בפסחים קד. ע"ש. וכן הוא בב"י ס"תעג ד"ה ומ"ש ונוסח, "איפליגו אמוראי אם צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימה או מעין פתיחה, ואמרין דאיכא ביניהו י"ט שחל להיות אחר השבת דחתמינן בין קודש לקודש, מ"ד מעין פתיחה סמוך לחתימה לא בעי למימר בין קדושת שבת לקדושת י"ט הבדלת, ומ"ד מעין חתימה בעי למימר, ופסקו הרי"ף והרא"ש כמ"ד מעין חתימה", ע"ש. ולפי זה י"ל ששני קטעים הנ"ל בחתימת ברכת המינים, הם כנגד שני דינים אלו, ש"ל "שובר אויבים" הוא משום דין "מעין חתימה סמוך לחתימתו", ומכניע מינים" הוא משום דין "חתימה מעין פתיחה".

וגם י"ל דברדך כלל הפירוש של "מעין" הוא דבעינן בחתימה תיבה אחת שדומה ממש ל"פתיחה", או שדומה ממש ל"סמוך לחתימה", ואם יש גם תיבה אחרת בחתימה, אז סגי אם אותה תיבה שייכת רק באותו "ענין" של הפתיחה או סמוך לחתימה. ולכן בדין ברכת רחם בברכת

אחרי מות משה אבל אינן יודעין הסברא אמאי שנה סדר הש"ס". ומהר"י אירגאס ז"ל בדברי יוסף ס"ה ד"ה תדע, כתב על זה, "אלא ע"כ לומר דס"ל לרבינו האיי דמשנין המנהג כיון שיש מנהג אחר הגון ממנו. וכן כתבו הג' מיימוניות פ' יג מהל' תפלה, וז"ל מה שמפטרין בשמחת תורה והיה אחרי מות משה, ובמגלה אמרינן דמפטרין ויעמוד שלמה, משום דהגאונים תקנו כן שהוא מעין הפרשה שקראו וימת משה, ורשאים הגאונים לשנות כדאשכחן דאמר אביי שם דהאידינא נהוג עלמא למיקרי בתשעה באב כי תוליד בנים ומפטרין אסוף אסיפם, אע"ג דכלהו תנאי אמרי בענין אחר עכ"ל. הרי מבואר דבעניני התפלות והקריאות יכולים לשנות ממה שכתוב במשנה ובגמרא כיון שהמנהג האחר הוא יותר הגון, ורבינו האי עצמו הוא היה בעל המעשה ששינה מנהג התלמוד. וא"כ איך כתב באותה תשובה שהביא מהריק"ו דאין משנין המנהג אע"פ שמנהגים אחרים מתוקנים יותר מהם, אלא ע"כ צ"ל כמו שכתבתי דלא קאמר הכי משום דגדול כח המנהג אלא משום דלא צייתי לך ואתו לאינצויי", ע"ש.

ולפי זה סבר הדברי יוסף שם שיש לשנות נוסח העמידה בימי נוראים, ובמקום "זכרנו לחיים... למען אלקים חיים קל חי", צריך להשמיט "קל חי". והסכים עמו כמה גדולים ע"ש.

וכן הוא בזרע אמת ח"ג ס"עו, שכתב, "דאם מקבלים עליהם הקהל לשנות מנהגם דסברי וקבלי דמה שנהגו אינו מנהג הגון, שפיר דמי לשנות המנהג ממנהג גרוע למנהג הגון, ומעשים בכל יום דמנהגי הדור משני המנהגים מרע לטוב", ע"ש.

וכן הוא ברשד"ם א"ח ס"לד, שכתב, "נראה דאע"ג שיש עניינים שהדבר הגון ונראה טוב לאחוז האדם במנהג אבותיו, וקרוב הוא שנכנס זה באזהרת ואל תטוש תורת אמך, מ"מ בכי האי גוונא בענין זה טוב ויפה להניח ההוא ולאחוז בסדר מנהג ספרד, והטעם שאני אומר כן כי לע"ד בשלא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כ"א בדבר שיש בו נדנדוד איסור", ע"ש. הרי כשאין חשש איסור מותר לשנות את המנהג לטובה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

בפתיחה "למשומדים", אז לא מועיל לומר "מינים" או זדים" בחתימה, כיון שאז אין לנו אפילו תיבה אחת שדומה ממש לפתיחה.

וכן מצינו בשאר ברכות העמידה הקפדות כאלו, ולכן בברכת "מגן אברהם", כתוב בפתיחה "אלקי אברהם", וכתוב בסמוך לחתימה "ומגן". ולכן יש תיבה בחתימה ששוה ממש לפתיחה וגם סמוך לחתימה. וכן מצינו בברכת "מחיה המתים", שכתוב בפתיחה "מחיה מתים אתה", וכן הוא בסמוך לחתימה "להחיות מתים". וכן הוא בשאר ברכות (ויש לפלפל בקצת מהם).

ולפי זה אם אמרינן שהנוסח הנכון הוא להתחיל ברכת המינים "למשומדים אל תהי תקווה", אז אף בחתימה צ"ל "בא"י שובר אויבים ומכניע משומדים". וזה לא שמענו. ולכן נראה שהחיד"א סבר שהוא יותר נכון לומר בפתיחה "למינים", ובחתימה י"ל "שובר אויבים ומכניע מינים". ואה"נ שהוא קשה להלוש פירוש זה לפי הנוסחים דמצינו בגאונים וראשונים. מ"מ י"ל שהחיד"א ז"ל סבר שהנוסח שלו הוא יותר טוב ומהודר מצד דין "מעין פתיחה" (ועיין בתשובה לעיל שפירשתי דעת החיד"א ז"ל באופן אחר).

שינוי מנהג

כתב כתר, "ובכן נפשי בשאלתי האם אני בן מרוקו שנוהג במנהגי מרוקו רשאי או שאף מצווה לשנות הנוסח".

נראה דאם אמרינן שהוא מנהג יותר טוב לומר "למשומדים", אז מותר לשנות את המנהג לצד היותר טוב. וזה מפני שאין מנהגי בנוסח התפילה בכלל מנהגי סייג ופרישות, ולכן יש רשות לשנות את המנהג לצד היותר טוב. וכן נראה מהתוספות במגילה כג. ד"ה כיון, שכתבו "והר"ר אליהו הנהיג את בני עירו שאפילו כשמוציאין שני ספרי תורות או שלשה נוהג מנהג זה שיקראו הראשונים הכל והמפטר חוזר וקורא ממה שקראו הראשונים, וכן הנהיג רבינו משלם וכן נוהגין עכשיו בכל צרפת, ושינוי את מנהג רש"י ורבותיו ור"ת". הרי שאין לחוש לשנות את המנהג אם יש טעם טוב, כשאין המנהג משום חשש איסור וסייג ופרישות.

וכן מצינו בתוספות מגילה לא. שכתבו "מחר קרינן וזאת הברכה ומפטרין ויעמוד שלמה. ויש מקומות שנהגו להפטר בויהי אחרי מות משה ושיבוש הוא שהרי הש"ס אין אומר כן, ויש אומרים שרב האי גאון תקן לומר ויהי

סימן טז

שאלה: האם יש מקור למנהג לפנות מצד לצד כשאומרים בקדושה "וקרא זה אל זה ואמר".

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, "מצו"ב גליון "פנינים" החדש בענין מנהג הטיית הגוף לצדדים בקדושה בשעת אמירת "וקרא זה אל זה ואמר". נשמח לקבל הערות והארות מפרי עטו המבורך של כת"ר, ומה דעת כת"ר בענין זה".

כתב כת"ר ב"פנינים":

"בשו"ת 'מים חיים' הלוי ח"ב (סימן ז) כתב וז"ל: אודות מה שנהגו העם שבשעה שאומרים "וקרא זה אל זה ואמר" שבקדושה מפנים את ראשם לצדדים וכו' מה המקור למנהג זה. האמת אומר שלא מצאתי דבר ברור ומפורש, אבל רבנו דוד אבודרהם (שחרית של חול, מכון "אבן ישראל" עמ' קכז) כתב וז"ל: וקרא זה אל זה ואמר, כלומר המלאכים נוטלים רשות זה מזה שלא יקדים האחד ויתחיל אא"כ פתחו כולם ביחד, וזה שאמרו ביוצר כולם כאחד עונים באימה וכו'. עכ"ל. ולפי זה יתכן שאנו עושים כעין מלאכי מעלה ופונים לצדדים כעין נטילת רשות זה מזה. עכ"ל.

כעין זה בתוספת ביאור, השיב הגר"י הלל שליט"א בספר 'בית ההוראה' (ח"א תשע"ג, שאלה עג עמ' ככג) וז"ל: לא ידעתי מקור מפורש לזה כעת, אבל כן נוהגים כמה וכמה מק"ק הספרדים והטעם נראה לפרש, כי בכמה עניינים אנו עושין כדוגמת המלאכים המשבחים את הבורא וכמו שמוזכר בפוסקים, עיין שלחן ערוך (או"ח סי' צה ס"א) שצריך בתפלת י"ח לחבר רגליו להדמות למלאכים, וכן הרבה כאלו. וכן בענייננו אנו עושים כעין המלאכים שמקבלים רשות דין מן דין, כדכתיב (ישעיהו ו, ג) "וקרא זה אל זה ואמר", ופרש"י: נוטלים רשות זה מזה שלא יקדים האחד וכו'. עכ"ל. וכן כתב האבודרהם בד"ה "נקדישך". ולכן

באומרנו "וקרא זה אל זה" אנו עושים פעולה לפנות לימין ולשמאל לרמז נטילת רשות זה מזה דוגמת המלאכים, וכמ"ש בכך איש חי (ש"א פרשת בשלח הלכה ב) לגבי העושים תנועות בגוף ובידים לימין ולשמאל כאשר

מתחילים להתפלל תפלת שמונה עשרה, ע"ש. ועיין בזה (היכלות דפקודי, בהיכלא תניינא דף רמז סוע"א) שהמלאכים שבימין אומרים "קדוש" ושבשמאל אומרים "ברוך", וכנגד זה עושים תנועות הנ"ל לימין ולשמאל. וכן נהגו ואין לזלזל במנהגים.

עתה ארדוף אצ"ג את אשר השיב בזה הג"ר מנשה קליין זצ"ל, בספרו 'משנה הלכות חי"ח (סי' צא) וז"ל: לא ידעתי טעם לזה. ואפשר קצת, לפי מה שאומרים, המשלשים לך קדושה, כלומר שאומרים שלש פעמים "קדוש", ואיתא בתנחומא (יתרו י, הובא בכף החיים ס' קכה אות יג) דברים רבים שהם משולשים, אבות ועוד. וכתב הכף החיים (שם), "וקרא זה אל זה ואמר", כלומר המלאכים נוטלים רשות זה מזה, שלא יקדים האחד ויתחיל, אלא אם כן פתחו כולם ביחד. וזהו שאומרים בברכת יוצר אור, כולם כאחד עונים באימה ואומרים ביראה. ואמר, לעומתם משבחים ואומרים, כלומר כל ארבע רוחות הם לנוכח פני האופנים, והם משבחים להקבה באיזה נוכח שירצו, כי הכבוד מלא כל הרוחות. ואינם צריכים להסב פניהם לכל צד, שהרי יש להם פנים לכל צד, כמו שכתוב (יחזקאל א, יב) "איש אל עבר פניו ילכו וגו' לא יסבו בלכתם". ואומר כל אחד מהם "ברוך כבוד ה' ממקומו (שם ג, יב), לפי שאין יודעין איה מקומו. עכ"ל. ואפשר דלכן אנן שאין לנו פנים מארבע רוחות, צריכין להסב לכל צד, כי כבוד ה' מלא כל הרוחות, והמלאכים אינם צריכים, אבל אנן מסיבין, להראות שמכל הרוחות אנן משבחים ואומרים. עכ"ל.

טעם נוסף למנהג, אפשר לומר על פי מה שכתב הג"ר משה מזאלישין זצ"ל בספרו 'משפט צדק' (לבוב תרל"א, ח"ב אות נד דף מא ע"ב) וז"ל: כתב בצוואת ר' יואל בעל שם נ"ע, תמיד קודם הקדושה יסתכל אדם בכל צדדיו בבית הכנסת אם אוהב כל אנשים שישנם פה, כי אומרים בקדושה "כשם שמקדישים אותנו בשמי מרום" ובין המלאכים יש שלום ואחדות מאד כן צריך להיות למטה וכו'. עכ"ל. וע"פ דברי קודשו אפשר לתת טעם מדוע נהגו לפנות ימין ושמאל באמירת וקרא זה אל זה לרמז "לאחדותינו". ע"כ דברי כת"ר.

כתוב בספר ישעיה פ"ו, "שרפים עומדים ממעל לו, שש כנפים לאחד, בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו, ובשתים יעופף. וקרא זה אל זה ואמר, קדוש קדוש קדוש קדוש...".

"ואמר' הוא, 247 ועם התיבה של "ואמר' הוא. 248 פירושו שחייב אדם לומר קדושה בכל עצמותיו שם 248 כנודע. וזה כמ"ש "כל עצמותי תאמרנה ה'..." (עיין דעת רב חסדא בברכות כה. ועיין בגר"א בספר ישעיה שם).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן יז

שאלה: חזן שטעה באמצע ברכה והחזן שהחליפו לא חזר לראש אותה ברכה, אם זה מעכב או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה שהיה (בערב שבת בראשית, כ"ג תשרי תשע"ח) בשליח ציבור שנשתתק באמצע ברכה מהברכות האמצעיות, ומיד עלה אדם אחר והמשיך מאותה תיבה שהפסיק הש"ץ שנשתתק. ונסתפקתי האם אפשר לענות אמן על ברכותיו, אחר שעשה שלא כדין, שמרן פסק (באו"ח סי' קכ"ו סע' ב') שבברכות אמצעיות צריך לחזור לראש אותה ברכה, וכאמור, הוא לא עשה כן אלא המשיך מאמצע הברכה, מהתיבה שעצר הש"ץ שהשתתק. ומספק עניתי אמן, דחשבתי לענ"ד, שבדיעבד אין זה מעכב.

ואחר התפילה ראיתי שכתב הכה"ח שם (באות י') בביאור הטעם שצריך לחזור לראש אותה ברכה, וז"ל "ומתחיל מתחילת הברכה וכו', אע"פ שלא טעה אלא לבסוף, שקריאת אותה הברכה כמאן דליתא דמי, אליה רבה (אות ג') עכ"ל. וכע"ז כתב המשנ"ב (סק"י). וקצת משמע מדבריהם, דהתיבות שאמר הש"ץ הראשון כמאן דליתא דמיא, וכאילו לא אמרם כלל, וממילא החזן השני שהתחיל מאמצע הברכה (מהיכן שפסק הראשון), אין לו תחילת הברכה, והחזן הראשון שהשתתק, אין לו סוף הברכה, וממילא חשיב שחיסר ברכה, וידוע שכל שחיסר ברכה, לא יצא יד"ח תפלה (ע' בסי' קי"ט סע' ג', ובמשנ"ב ריש סי' ק"כ). ולכאורה מבואר מכל זה, שאסור היה לענות אמן על ברכות הש"ץ השני, דברכות הש"ץ השני, בברכות

וכתוב במדרש תנחומה פר' צו, אות יג (כתבתי פירושו העץ יוסף בסוגריים) "בשתים יכסה פניו בצניעות שלא יראה גופו לפני גופו (גופו של מלאך לפני גופו של הקב"ה), בשתים יכסה רגליו שלא יראה ויביט לצד שכינה, ובשתים יעופף. וכי בכנפים מעופף (וכי צריך המלאך לכנפים שיעופף בהם, בתמיה), אלא מכאן תקנו זכרונם לברכה לעוף אדם על רגליו בשעה שאומר שליח צבור קדוש קדוש קדוש..." ע"ש.

הרי לפי דרשת חז"ל מ"ש "ובשתים יעופף", זה מיירי לגבי אדם ולא גבי המלאך. וגם נראה שהם פירשו שיש להזכיר מקטע של פסוק זה שהוא מיירי בתנועת אדם בשעת הקדושה. ולכן אמרו דבעינן תנועה של מעופף בשעת אמרית קדוש קדוש קדוש. אלא לפי זה עדיין יש לחקור, שאם קטע זה של "ובשתים יעופף" מיירי בתנועת אדם בשעת קדושה, בשלמא דילפינן מ"יעופף" שיש לעוף האדם בשעת אמירת קדוש קדוש קדוש, אבל עדיין יש לשאול, מה ילפינן מ"ובשתים"? לאיזו תנועת אדם הוא מרמז? וי"ל שהוא מרמז ל"זה אל זה", (שקטע זה בא מיד אחר קטע "ובשתים יעופף"), דהיינו שאדם קורא לחבירו הראשון מצד זה ושוב מפנה לחבירו השני לצד אחר, ולכן חביריו הם "שתים". ולכן כיון שקטע זה מיירי בתנועת אדם, נראה שאף לגבי אמירת "וקרא זה אל זה" בעינן תנועת אדם. ולכן נהגו בני אדם להטות בשעת אמירת "זה אל זה", לבקש רשות מחביריו כמ"ש בתנחומא שם "וקרא זה אל זה ואמר, נוטלין רשות זה מזה שלא להקדים האחד ויתחיל ויחייב שרפה", ע"ש (וכן הוא ברש"י בישעיה שם). כן נראה לענ"ד להסביר את המנהג.

ויש לחזק מנהג זה לפי גמטריות: כתוב "וקרא זה אל זה ואמר..."

"וקרא" הוא, 307 ועם הד' אותיות של "וקרא", הוא, 311 וזה שוה ל"איש". פירושו, שאיש חייב לקרות זה אל זה בשעת הקדושה ולא רק המלאכים.

"זה אל" הוא, 43 ועם שתי תיבות של "זה אל" הוא, 45 וזה שוה ל"אדם". פירושו שאף האדם צריך לקרות זה אל זה.

"זה אל זה" הוא, 55 והוא שוה ל"י" אדם". פירושו שיש לומר הקדושה כשיש מנין של עשרה אדם.

לברך אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה". וכן הוא במרן בס"קצד ג, ע"ש. ואף כאן לא פירשו הראשונים הטעם.

ונראה שיש לדמות זה למ"ש בגמ' סוכה לח: "הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה". הרי שאחד יכול לומר קצת הפסוק, ושוב חבירו יכול לומר שאר קצת הפסוק, ושניהם י"ח במה שהם אומרים ובצירוף עם מה שהם שומעים זה מזה. וכן הוא בירושלמי בפ"ג דסוכה הל"י, "דאנן חמיין רבנין רברבייא קיימין בציבורא ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה', ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן". ופירש בקרבן העדה שם, "רבנן רברבייא. גדולי הדור שעומדין אצל הציבור ושומעין שקצת מהציבור אומרים ברוך הבא והאחרים שותקין ושומעין מה שאלו אומרים, ואח"כ אומרים אחריהם בשם ה' ושותקין הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאין בקריאה זו, אע"ג שאלו לא אמרו רישא דקרא ואלו לא אמרו סיפא דקרא, שמעין מיניה דהשומע ולא ענה יצא", ע"ש.

אלא כתוב בגמ' סוכה שם, "אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה' אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי (א"ל רב ספרא משה שפיר קאמרת אלא התם והכא אסוקי מילתא היא ולית לן בה)". ופירש"י שם, "לא לימא איניש – מי שאין אחר מקרא אותו לא לימא ברוך הבא וינשים בינתים והדר בשם ה' דלא קיימא אזכרה אמילתא דלעיל ומיחזי כמוציאו לבטלה. משה – גדול הדור. [שפיר קאמרת] – בתמיה. כל אסוקי מלתא – הואיל וכוונתו לגמור לית לן בה". נראה שאין לחוש כאן למיחזי כמוציא שם לבטלה כיון שיש כאן אסוקי מלתא.

אלא י"ל שכל זה בפסוקים בתנ"ך כמו בהלל הנ"ל, אבל לגבי ברכה שיש יותר חשש של ברכה לבטלה יש לחוש למה שאמר רבא שאם אחד אמר רק חצי ברכה והוא י"ח של שאר הברכה בשמיעה מחבירו, שזה מיחזי כברכה לבטלה. וכן נראה לחלק, שהרי אם אחד אומר פסוקי התורה פעם אחר פעם שלא לצורך, אף שיש בהם הזכרת השם, עדיין זה מותר. אולם אם אחד אומר ברכה פעם אחר פעם שלא לצורך, ודאי שיש כאן ברכה לבטלה. ולכן י"ל שאף רב ספרא מודה לרבא לגבי ברכה, שאין אחד לברך חצי ברכה וחבירו את השאר, שבזה לכ"ע הוא מיחזי כמברך ברכה לבטלה. ולכן י"ל שמטעם זה, אין לחלק ברכה לשנים.

לבטלה הם. וע' תוס' ברכות (מ"ו ע"א ד"ה ולמאן) "אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה" ע"כ. ויש לחלק לענ"ד.

אכן לענ"ד זה אינו, דלא אמרו האליה רבה והכה"ח והמשנ"ב שהברכה "כמאן דליתא דמי", אלא לכתחילה, לבאר טעם הדין שכך אמרו חז"ל שיחזור לראש אותה ברכה, אך באמת כן חשיב ברכה. והטעם, מפני טורח ציבור. דהנה לכאורה תמוה, איך תיקנו שהש"ץ השני יחזור לראש אותה ברכה, ולמה לא חייבו לחזור לראש התפלה, עכ"פ באופן שהש"ץ השני לא כיוון דעתו לכל מילה שאמר הש"ץ הראשון. והרי המשנ"ב שם (סק"ח) כתב "ולכתחילה טוב שיהיה אותו האחר מי שכיון לכל התפלה עם הש"ץ ולא שח בשעה שהיה ש"ץ מתפלל, ואם לא נמצא כזה, יקחו אף מי שלא כיון בזה, ואפ"ה גם בזה לא יתחיל אלא מתחלת הברכה, מפני טורח הציבור" ע"כ. הרי להדיא דאף שלא מצאו מי שכיוון, יתחיל השני ממקום שטעה הראשון, אלא שיתחיל מתחילת הברכה. והטעם שהקלו בכל זה, מפני טורח ציבור.

ולכן לענ"ד, אף הדין הזה שיש להתחיל מראש אותה ברכה, בדיעבד אינו מעכב "מפני טורח ציבור", כנלענ"ד, אלא שאין לי שום ראיה על זה.

אכן מסברא יש מקום לומר קצת להיפך, שאף שהקילו מפני טורח ציבור, לא הקילו כ"כ עד שיתחיל מאותה תיבה שפסק הש"ץ שהשתתק, ודין זה שצריך הש"ץ השני לחזור לראש אותה ברכה, מעכב, וכן נוטה דעת חברי הי"ו (הרב בניהו שנדורפי שליט"א, והרב רותם אפלבוים שליט"א. והרב שמיר שינטופ שליט"א אמר לעיין בביאור הלכה ד"ה ואם היה, ובהגהת החת"ס שם ובהגהת החכמת שלמה, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' כ"א, וצ"י אליו בדעת תורה שם). וצ"ע לדינא". ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתוב** במשנה בברכות לד. "העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו... מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה". וכן הוא במרן בס"קכו ב, ע"ש. ולא פירשו הראשונים שם למה לו לשני להתחיל מתחילת הברכה ולא ממקום שטעה הראשון באמצע הברכה.

וכן מצינו לגבי ברכת המזון בתוספות מו. ד"ה מאן, "בשלשה בני אדם שאחד יברך מנברך עד הזון, והשני נודה לך, והשלישי עד בונה ירושלים, אבל לחצאין אין

אם אפשר להתיר בדיעבד חשש "מיחזי שלוחו", ה"ה י"ל שיש להתיר בדיעבד "מיחזי כמוציא ש"ש לבטלה", והם י"ח, וגם י"ל שמותר לענות אמן על הברכה.

וכן מצינו לגבי ביטול, שכתב הש"ך ב"ד ס"סו ס"ק יא, לגבי דם בביצה, "ואפילו לדברי האוסרים אותו מדרבנן, היינו שלא לאכלו בעינו משום מראית העין, אבל אם נתערב שלא מדעתו שרי", ע"ש. הרי שאין הדם נחשב כחפצא של איסור ממש כדי לומר שאף שנתערב הדם אח"כ עדיין הוא אסור כשאין ששים לבטלו, אלא בדיעבד יש להתיר התערובת. וכן הוא בנר"ד, שאם בשוגג הם מחלקים את הברכה וזה מיחזי כמוציא ש"ש לבטלה, מ"מ אין הברכה נעשה כ"חפצא של איסור" כדי לומר שבדיעבד הם לא י"ח, אלא י"ל שבדיעבד הברכה "שרי". ולכן יש לענות אמן על ברכה זו. כן נראה לענ"ד (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"לא).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן יח

שאלה: איתא בברכות (דף לד ע"ב) רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. אמרי ליה רבנן: אמאי קא עביד מר הכי? אמר להו: חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי. וצ"ע דלא קאמר וכן חזינא ליה לרב ששת דכרע, ולמה קאמר גביה "דעבד הכי"?

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

(א) ויש לפרש שאף רב ששת "עבד הכי", משום שהוא רק שמע (הוא היה סגי נהור) שרב נחמן כרע תחלה וסוף. ולכן לא עשה כן רב ששת משום שאף הוא סבר כן לדינא, אלא רק משום כדי לצאת י"ח אף לפי דעת רב נחמן.

וזה כדמצינו בברכות ל. לגבי רב ששת בדין תפילת הדרך, שכתוב שם "והיכי מצלי לה, רב חסדא אמר מעומד, רב ששת אמר אפילו מהלך, רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי, א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא, אמר ליה קאי ומצלי, א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי מהיות טוב אל תקרא רע", ע"ש. ופירש"י שם "מהיות טוב אל תקרא רע. הואיל ואני

(ב) ונראה שהרמב"ם יש לו שיטה אחרת בדין הלל הנ"ל, שהוא כתב בהל' חנוכה פ"ג הל"ד, "הוא אומר ברוך הבא, וכל העם אומרים ברוך הבא". הרי זה שלא כמ"ש בגמ' סוכה הנ"ל, שהרי לפי הרמב"ם השומע רק חוזר לומר מה שכבר אמר הש"ך, והוא אינו י"ח בשמיעה לבדה מהש"ך. וראיתי שהקשה הלחם משנה שם, וז"ל "תימה דשם אמרו הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה, ופירש"י ובברוך הבא היו סומכים עליו ואין עונין לא בתיבות עצמן ולא הללוקה מכאן נלמוד לשאינו יודע לא לקרות וכו' אם שמע וכיון לבו וכו'. וכפי דעת רבינו ז"ל שאומר והם אומרים ברוך הבא אין ללמוד דין זה כלל וא"כ דבריו הם הפך הגמ' וצ"ע", ע"ש.

אלא ראיתי בכפות תמרים שם בד"ה והוא אומר ברוך הבא, שתירץ "ס"ל להרמב"ם דרבא גופיה ס"ל כי לא נכון לעשות כן, דאמרינן לקמן אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה', אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי משום דמיחזי כמוציא שם שמים לבטלה, וע"כ לא פליג עליה רב ספרא דאסוקי מילתא היא ולית לן בה, אלא כשאיש האומר ברוך הבא הוא עצמו אומר אח"כ בשם ה', אבל כשאומר ש"ך ברוך הבא והקהל אומרים אלא בשם ה' מיחזי דמוציאים ש"ש לבטלה...". ע"ש. הרי לפי זה אף לגבי פסוקי התורה אין להתיר לאחד לומר חצי פסוק וחבירו את השאר, משום שזה מיחזי כמוציא ש"ש לבטלה. ולכן ק"ו לגבי ברכה, שדינו יותר חמור לגבי חשש ברכה לבטלה, שאין להתיר לאחד לברך חצי ברכה וחבירו את השאר, שודאי שזה נראה כמוציא ש"ש לבטלה. ולפי זה יש לפרש שזה הטעם בדין העמידה הנ"ל, וגם בדין ברכת המזון הנ"ל שאין לכל אחד לברך רק חצי ברכה.

(ג) **אלא** עדיין יש לחקור אם זה מעכב או לא, ואם בדיעבד שניהם י"ח של ברכה. ונראה שכיון שזה בכלל "מיחזי" דמוציאים ש"ש לבטלה, שיש לדמות זה לשאר דיני של מראית העין. ומצינו שכתב הרמ"א בא"ח ס"רמג ב, לגבי שכירת מרחץ לעכו"ם שפתוח בשבת, "ואם עבר והשכירו במקום האסור י"א ששכרו מותר, וי"א שאסור". וכתב המ"א שם בס"ק ה, "וב"ח כתב דלא פליגי דבמקום דמותר מדינא כגון שהשכירו לעכו"ם לשנה דאינו אסור אלא משום מראית העין בדיעבד שכרו מותר, אבל אם הביא שכר שבת לבדו אסור", ע"ש. וטעם האיסור של מראית העין הוא מפני "דמיחזי שלוחו" כמבואר בב"ח שם. ולכן

לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי", כדי לומר דאה"נ ששניהם כרעו, אבל לא היתה הכריעה של רב ששת ממש כהכריעה של רב נחמן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן יט

שאלה: כהן שהוא צרוד האם יכול לברך ברכת כהנים ברמקול.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

(א) כתב מרן בס"קכח יד, "אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאת כפים ובקול רם". וכתב המ"ב שם בס"ק נג, "והנה מי שקולו צרוד שאינו יכול לדבר בקול בינוני כ"א בלחש לכאורה פשוט שאינו יכול לישא כפיו, וטוב שיצא קודם רצה", ע"ש.

והמקור לדין זה הוא ממ"ש בסוטה לח. "כה תברכו בקול רם, או אינו אלא בלחש, ת"ל אמור להם כאדם שאומר לחבירו". הרי בעיני קול שהישראלים שעומדים לפני הכהנים יכולים לשמוע. ולכן אם הישראלים אינם יכולים לשמוע קול הכהן, אז הכהן צריך לצאת לפני רצה כמ"ש המ"ב הנ"ל.

(ב) ויש לחקור אם כהן שהוא צרוד יכול להשתמש ברמקול. כתב המנחת שלמה ח"א ס"ט הערה 4, לגבי רמקול, "נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א זצ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט, ויתכן שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע "...". וכן מצדד ר' צבי פסח פראנק ז"ל במקראי קודש (דיני חנוכה ופורים עמ' צו), וכן מצדד האגרות משה א"ח ח"ב ס"ק ע"ש. ולפי סברה זו י"ל שמותר לכהן צרוד להשתמש ברמקול כיון שזה נחשב כקולו ממש.

אלא עדיין יש לדון זה, שלכאורה נראה שזה בכלל "זה וזה גורם", דהיינו שיש צירוף של קול הכהן עם הרמקול, ורק ע"י שניהם יכולים הישראלים שעומדים שם לשמוע

יכול להתפלל מעומד שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך ואע"פ שמותר".

ולכן הכי י"ל לגבי הכריעות בהודאה, דאה"נ שרב ששת "עבד הכי", אבל אין להוכיח מזה שכן דעתו לדינא, אלא הוא עשה כן רק מטעם "מהיות טוב אל תקרא רע". ולכן לגבי רב נחמן אמר רבא "חזינא לרב נחמן דכרע", דהיינו שרב נחמן סבר כן מדינא, ושוב אמר רבא "וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי", אף שהוא לא סבר כן לדינא אלא מטעם "מהיות טוב אל תקרא רע".

וגם כתוב בברכות לד: "אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי". ופירש"י שם "דמצלו אצלויי. כשנפלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על צדיהן". וכאן י"ל שאביי וגם רבא עשו כן כיון שכל אחד מהם סבר לעצמו שכן יש לעשות מצד הדין, ולא עשה כן רק משום שהוא ראה חבירו שעשה כן, ומטעם "מהיות טוב". ולכן הגמרא משלבת אותם בלשון אחת, דהיינו "חזינא להו לאביי ורבא...". אולם לגבי רב נחמן ורב ששת בגמ' שם, לא כתוב "חזינא להו לרב נחמן ורב ששת", אלא "חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי", דהיינו שרב ששת עשה כן רק משום שהוא שמע שכן עשה רב נחמן ומטעם "מהיות טוב", ולא משום שאף הוא סבר כן לדינא כרב נחמן. וזה כמו שכבר מצינו לגבי רב ששת בדין תפילת הדרך הנ"ל.

(ב) או יש לפרש באופן אחר, דהיינו שלגבי נפילת אפים כתוב בגמ' ברכות הנ"ל, "חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי", וי"ל שהמעשה של אביי שוה ממש למעשה של רבא, ושניהם "מטין על צדיהן", ואין לחלק איך נטה כל אחד מהם כדי לומר שזה נטה באופן זה וזה נטה באופן אחר, שזה אינו, שכל אחד נטה על צדו כמו חבירו. אלא לגבי כריעה מצינו כתוב בברכות יב: "רב ששת כי כרע כרע כחזירא, כי קא זקיף זקיף כחזירא". ולפי זה י"ל שרב נחמן לא עשה כן, ובשלמא ששניהם היו כורעים בהודאה, אבל אין הכריעה של רב ששת דומה ממש לכריעה של רב נחמן, ולכן אמר רבא "חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי", דהיינו שאה"נ שרב ששת "עבד הכי", דהיינו שאף על פי שכרע, הוא לא כרע ממש כרב נחמן, ולכן רבא לא כולל שניהם ביחד כדמצינו לגבי אביי ורבא לעיל, ולכן רבא לא אמר "חזינא להו לרב נחמן ורב ששת דכרעו", אלא רבא הפריד ביניהם ואמר "חזינא

האריכו האחרונים בזה. עיין במנחת חנוך ס"שעז (ועיין במגן גבורים באלף המגן ס"קכח ס"ק ג, שנראה שהוא מהפך השיטות). ועיין לר' אברהם שפירא ז"ל בדבר אברהם ח"א ס"לא, שכתב ליישב המחלוקת שאין חיוב לישראל לחזור אחר מצוה זו אף כשאומרים לו לשמוע ברכת כהנים, וזה מ"ש הריטב"א, אבל אם עכ"פ הוא עומד לפני הכהנים לקבל הברכה אז הוא מקיים מצוה, וזה מ"ש הספר חרדים, ע"ש.

וי"ל שאף אם הישראל שעומד לפני הכהן בכלל המצוה, מ"מ עדיין י"ל שאם הוא חרש ואינו יכול לשמוע את הברכה שהוא מקיים מצותו כיון שעכ"פ הוא עומד שם לפני הכהן כשהכהן מברך אותו, והוא יודע שהכהן מברך אותו אע"פ שהוא אינו שומע ברכתו, ולא בעינן "שמיעה" כדי שהישראל עצמו יכול לקיים את המצוה. ואין זה דומה למצוות קריאת המגילה או תקיעת שופר, ששם השומע עצמו צריך לשמוע כדי לצאת י"ח במצוות מגילה או שופר, אבל לגבי ברכת כהנים אין הישראל שעומד שם צריך לצאת י"ח בשמיעת קול הכהן.

וכן נראה, שכתב בהפלאה הנ"ל, "דכמו דאיכא עשה לכהנים לברך את ישראל, ה"נ איכא מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים... שוב מצאתי מפורש בספר חרדים שכתב כן, שהעשה נמי על ישראל להתברך". משמע שהמ"ע לישראל היא רק לקבל את הברכה מהכהן, וא"כ לא בעינן שמיעה לזה, אלא רק לעמוד לפני הכהן ולידע שהכהן מברך אותו. ולכן נראה שמצד הישראל אף אם הוא אינו שומע קול הכהן עצמו אלא רק קול הרמקול, אין קפידה בזה, שדין זה לא גרוע מדין חרש ישראל שעומד לפני הכהן לקבל ברכתו.

אלא מצד הכהן עצמו נראה שהוא לא י"ח אם קולו אינו מגיע להישראל שעומד לפניו בשעת הברכה. וזה מפני שכתוב "אמור להם", דהיינו דבעינן שני דברים "אמור", והוא קול הכהן עצמו, וגם "להם", דהיינו שאותו קול של הכהן צריך להגיע עד הישראל שעומד לפניו (אף דלא בעינן שהישראל צריך לשמוע אותו קול, כגון אם הישראל הוא חרש כמבואר לעיל). ולכן בכהן צרוד, בשלמא שיש לו קצת קול והוא יכול לברך בלחש, שהדיבור יצא בשפתיו ויש לו דין "השמיע לאזניו" כמבואר בא"ח ס"רו ג, לכן הוא יכול לקיים דין "אמור", אבל הוא אינו יכול לקיים "להם", דהיינו שהקול שיצא משפתיו צריך להגיע עד הישראלים שעומדים לפניו. ולכן בנד"ד כיון שרק קול

קול הכהן. וי"ל שכמו לגבי איסורי הנאה אנו קי"ל שמצד הדין זה וזה גורם מותר ואין זה נחשב הנאה של איסור, ה"ה בנד"ד י"ל שמשום זה וזה גורם אין זה נחשב כקול הכהן. ויש לדמות זה למי שנודר שלא ליהנות מקול חברו, האם מותר לו לשמוע קול חברו ע"י רמקול. וי"ל שאין זה נחשב הנאה כיון שזה בכלל זה (קול חברו) וזה (הרמקול) גורם. וכמו כן י"ל לגבי שמיעת המגילה ע"י רמקול, שאף אם אמרינן כסברה הנ"ל שהקול הנשמע מרמקול הוא קול האדם, מ"מ כיון שזה בכלל זה וזה גורם הוא אינו י"ח.

אלא נראה שזה אינו, שלא שייך לומר זה וזה גורם כאן. וזה מפני שלגבי זה וזה גורם מצינו שיש רק הנאה מהאיסור, אבל אין גוף האיסור עצמו עדיין שם. ולכן כתב מרן ב"ד ס"קמב יא, "מותר ליטע תחת האשרה ירקות בין בימות החמה שהם צריכים לצל בין בימות הגשמים, מפני שצל האשרה שהוא אסור עם הקרקע שאינה נאסרת, גורמים לירקות אלו לצמוח, וכל דבר איסור ודבר מותר גורמין לו הרי זה מותר...". הרי כאן אין גוף האשרה או צל האשרה בירקות אלו, אלא רק יש הנאה מהם, ולכן מטעם זה אמרינן זה וזה גורם מותר, משא"כ כשגוף האיסור עדיין בתוך הירקות אז ודאי שהוא אסור ליהנות מהם. ולכן בנד"ד לפי סברת החז"א הנ"ל, י"ל שעדיין גוף הקול בתוך הקול שיצא מהרמקול, ועדיין זה נחשב קול הכהן, ושפיר י"ל שהוא מקיים דין "אמור להם".

ג) **אלא** יש חולקים על סברת החז"א הנ"ל, ולדעתם אין הקול שיצא מהרמקול קול אדם, אלא הוא רק קול המכשיר. וכן מבואר במנחת שלמה הנ"ל, וכ"כ הציץ אליעזר ח"ד ס"כו, וכן הוא ביחודה דעת ח"ג ס"נד, ע"ש. ולפי דעתם עדיין יש לחקור אם הכהן בנד"ד מקיים מצוות ברכת כהנים.

ובתחילה יש לחקור מצד הישראל עצמו שעומד לפני הכהן, אם הוא צריך לשמוע קול הכהן. מצינו שיש מחלוקת אם הישראל עומד לפני הכהן כדי לקבל ברכתו, נחשב בכלל המצוה או לא. לדעת הספר חרדים פ"ד אות יח, כל הציבור הם בכלל המצוה. וכן הוא בהפלאה, בכתובות כד: ע"ש. וכן נראה מספר המקצועות כמבואר בראב"ד למס' תמיד סוף פ"ו, שכתב לגבי ברכת כהנים, "היכא דאיכא נדה בביתא דכהן... אינו מוציא את ישראל ידי חובתן", ע"ש. אלא בחידושי הריטב"א בסוכה לא: כתב "שאיין חיוב על הישראל להתברך", ע"ש. וכבר

ולכן הכהן יכול לעלות לדוכן אלא יש לו לשמוע ברכת המצוה מכהן אחר כמבואר בכתב סופר הנ"ל.

הרמקול הגיע להישראלים, ולא קול הכהן עצמו, ממילא שהכהן אינו יי"ח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולכאורה יש להעיר על זה ממה דמצינו בטור בס"קכד, "בית הכנסת של אלכסנדריא שהיו מניפין בסודרין להודיע שסיים ש"צ ברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונין אע"פ שלא שמעו מפיו. וצ"ל שהיו מכוונין בחשבון הברכות לידע איזו ברכה הוא אומר". ופירש הב"י שם ד"ה נמצא, "שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך, אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפ' ג' שאכלו". נראה מזה דלא בעינן שמיצה כלל, אלא רק ידיעה. ולכן לכאורה נראה שבברכת כהנים לא בעינן שקול הכהן יגיע עד הישראלים, ודי בידיעה בלבד, ולכן כיון שהישראל יודע ע"י הרמקול מה שהכהן מברך, די בזה כדי לקיים דין "אמור להם".

סימן כ

שאלה: מה הדין בכהן שהוא רופא נשים ומתעסק בלעשות הפלות יזומות לנשים, ואף עודד באופנים מסויימים הפלות, האם הוא נפסל ע"י כך לעלות לדוכן לישא כפיו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא שליט"א

כתוב בברכות לב: "א"ר יוחנן כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנא' ידיכם דמים מלאו", ע"ש. ולפי זה יש לחקור מהו בכלל "נפש".

אלא זה אינו, דשאני עניית אמן דלא מצינו פסוק שקול המברך צריך להגיע עד השומע כדי שהשומע יכול לענות אמן. ולכן מצינו כתוב בברכות מה. "אמר רב חנן בר אבא מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך, שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו". הרי נראה שעניית אמן בכלל "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו" (וכדמצינו בזימון כמבואר בגמ' שם), ולא מצינו בפסוק זה שמי שעונה אמן צריך לשמוע קול המברך, אלא רק בעינן שהוא יענה אמן "יחדו", וזה אפשר ע"י ידיעה כדמצינו בבית הכנסת של אלכסנדריא. אולם לגבי ברכת כהנים, כיון שכתוב בפירוש "אמור להם", משמע מגזירת הכתוב שהקול ממש צריך להגיע עד הישראלים העומדים לפני הכהן, ולא די בידיעה בעלמא.

כתוב בסנהדרין פד: "ואצטריך למיכתב מכה איש ואיצטריך למכתב כל מכה נפש, דאי כתב רחמנא מכה איש ומת הוה אמינא איש דבר מצוה אין קטן לא, כתב רחמנא כל מכה נפש, ואי כתב רחמנא כל מכה נפש הוה אמינא אפילו נפלים אפילו בן שמונה, צריכי". ופירש"י "אפילו נפלים. כגון בן תשעה וראשו אטום, או שיש לו שני גבין דלא חי". הרי מבואר שאף נפלים בכלל "נפש", אלא כיון שגם כתוב "איש" שאין חייבים על הריגת נפלים.

ולפי זה נראה שהדין בנד"ד תלוי במחלוקת הנ"ל, אם אמרינן שהקול ברמקול הוא קול הכהן עצמו או רק קול המכשיר. ולכן נראה שיש לדמות דין זה למ"ש הכתב ספור א"ח ס"יג, לגבי כהן שאינו יכול להרים ידיו בשעת ברכת כהנים אלא ע"י סמיכה על דבר אחר, וז"ל "נראה לי דמ"מ יעלה ויסמוך ידיו ע"י דבר אחר, דאפשר דנשיאת כפים בכה"ג אינו מעכב ומצוה קצת איכא מיהת ומשום ספק ברכה ראשונה שקודם ברכה הכתובה בתורה ישמע הברכה מכהן הסמוך לו ויכוין לו ויוצא גם הוא", ע"ש. וכן הוא בכה"ח בס"קכח אות עה. ועיין עוד שם באות צ, ע"ש. ולכן הכי י"ל בדין רמקול, "דאפשר דנשיאת כפים בכה"ג אינו מעכב" כיון שדין זה תלוי במחלוקת הנ"ל.

וכן הוא בשו"ת מהרלב"ח ס"קיו, שהביא מעשה לגבי כהן שהכה אשה והרג העובר ברחמה, וז"ל "ועמד עליה באף ובחמה והיא מעוברת, והכה אותה הכאה אחת ברגלו

או המוהל. וכן הוא בכה"ח ס"קלא אות פד בשם הר"ח והיפ"ל. וכן הוא ביביע אומר ח"ג א"ח ס"יב, ע"ש.

ולפי זה אם ספרדי מתפלל מנחה אצל האשכנזים כשאחד מבעלי ברית שם, והאשכנזים אומרים תחנון לפי מנהג הרמ"א, לכאורה י"ל שאף הספרדי צריך לומר תחנון, שאל"כ נראה שהוא עובר על לא תגודדו, לא תעשו אגודות אגודות, כמבואר ביבמות יג: ודבר זה יגרום מחלוקת כמ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז פ"יב הל"יד, ע"ש.

אלא כתוב בפרשת מרדכי א"ח ס"ד, לגבי הנחת תפילין בחול המועד, וז"ל "והנה בענין הנחת התפילין, כבר נהגו במקומות רבים דיש בעיר ב' בהכ"נ של ספרדים ואשכנזים כמו בק"ק אמשטרדאם וכי"ב, אלו נוהגים מנהגם ואלו נוהגים מנהגם, ולהפוסקים כאביי יהיה בזה לא תתגודדו, ואפילו לרבא קשה לפי מ"ש מהר"ם אלשיך ס"נט, דבה"כ חלוקים י"ל דין עיר להרבה ענינים שכתב שם יע"ש. א"כ גם לענין לא תתגודדו ליהוי כעיר אחת. אלא ע"כ לתירוץ דרבא האיסור הוא רק בתחילת המחלוקת בב"ד אחד שיש להם להשוות יחד, אבל בדבר שכבר נחלקו בו מימים קדמונים ולכל כת יש איסור במנהג הכת כנגדו, וא"א להשוות יחד, צריך כ"א לקיים מנהגו גם כשהוא בעיר אחת. וא"כ גם כשהן בבה"כ אחד כיון דהשינוי מכח שכל אחד נוהג כמקומו, והיה מוכרח לעשות כן לנהוג עד"ז, א"כ מה אפשר לעשות, ולא מצינו שיאסור לבן עיר הנוהג בשינוי מבן עיר אחרת להיות יחד בעיר אחת לאביי או להיות בבה"כ"נ לרבא. כנלענ"ד. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין לחוש ללא תתגודדו כיון שהוא דבר מפורסם שיש שינוי מנהגים בין הספרדים להאשכנזים.

(ב) ועוד י"ל שתחנון הוא רק דבר רשות ומנהג קדמון, כמ"ש הטור בס"קלא, "ורב נטרונאי כתב נפילת אפים בציבור על פניהם אחר התפלה רשות היא". וכן כתב הריב"ש בס"תיב, וז"ל "דבר זה של נפילת אפים אינו חובת התפלה אלא שהיה מנהג גם בימי רז"ל כמו שמוזכר בפ' אחרון דמגלה (כב:) נפול כולי עלמא על אנפיהו רב לא נפל על אנפיה, ושיילינן נמי התם מאי טעמא לא נפל על אנפיה. וכן בב"מ פ' הזהב (נט:): אמרינן אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הות כל יומא לא הות שבקא ליה למיפל על אנפיה וכו', ואם היה מחובת התפלה חס ושלוש שהיה הצדיק ההוא נמנע ממה שיהיה חובה בעבור אשתו... ולהיות זה רשות ומנהג בעלמא לזה יש ימים שנוהגין בהם קצת מקומות בנפילת אפים ומקצת

באמצע גופה, ויצא ממנה מיד דם הרבה...". ובתשובה כתב להכשיר את הכהן לישא את כפיו, וז"ל "דמקרא מלא דבר הכתוב, מכה איש, הראוי להיות איש...". ע"ש. הרי שמותר לכהן שהרג עובר ברחם, לישא את כפיו. ועוד נראה, שהוא לא דקדק כדלעיל שכיון שאף נפל שכבר נולד חי בכלל "נפש", שאף כהן שהרג נפל אסור לישא את כפיו, אלא כיון שכתב המהרלב"ח "הראוי להיות איש", משמע שאף בהריגת נפל שאינו ראוי להיות איש, עדיין מותר לכהן לישא את כפיו. ואחרונים פסקו כדעת המהרלב"ח כמבואר בכה"ח ס"קכח אות רו, ע"ש.

ולפי זה גם יש לדון לגבי הפלות מאוחרות, כמו אחר כ"ד שבועות של הריזון, שבאלו אין הרופא חותך את העובר בתוך רחם, אלא הוא גורם את הלידה ע"י הורמונים שהוא משים בעירו תוך ורידי, ואחר שנולד את התינוק לאור העולם הוא מת מעצמו אחר קצת דקות כיון שהוא אינו יכול לנשום כראוי וכו'.

ונראה שאף בזה מותר לכהן לישא את כפיו, שהרי לפי המהרלב"ח הנ"ל התינוק הנולד הוא נפל, ו"אינו ראוי להיות איש". ועוד, אין כאן הריגה בידיים, אלא הנפל מת ממילא, וזה כגרמא בעלמא.

ולכן נראה שאין איסור לרופא זה לישא את כפיו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כא,

שאלה: בעניין נפילת אפיים, בשיבתנו הקדושה נוהגים לערוך מידי פעם ופעם ברית מילה בהיכל בית המדרש. וידוע פסק מרן באו"ח ס' קלא דאין נופלים על פניהם בבה"כ"נ ביום המילה. ובישיבתנו נוהגים כדעת הרמ"א ליפול על פניהם במנחה, איך ינהג ספרדי שפוסק כדעת מרן ומתפלל עימהם 'ביני עמודי'?

תשובה:

לכבוד הרה"ג אביחי יצחקי שליט"א

(א) מנהג הספרדים שאין לומר תחנון בשעת מנחה אם נמצא שם אחד מבעלי מברית, דהיינו אבי הבן או הסנדק

פניהם. ולכן אין לחוש אם הספרדים מקיימים מנהגם בנד"ד.

ג) **אלא** כשאני לעצמי י"ל סברה אחרת בכל זה, דהיינו שכל הטעם שאין נופלים על פניהם כשיש חתן או מילה בבית הכנסת הוא מפני שזה זמן שמחה ודומה לחג. וכן מצינו לגבי בית האבל, שהטעם שאין נופלים על פניהם הוא מפני "דאתקש לחג דכתיב והפכתי חגיכם לאבל" כמ"ש הב"י בשם השבולי הלקט בס"קלא ד"ה וז"ל שבולי הלקט, ע"ש. ולכן ק"ו שכשיש חתן או מילה שאין נופלים על פניהם.

ולפי זה יש לדון, דבשלמא שיש הוכחה גדולה שיום זה כחג אם הש"ץ ושאר הציבור אין נופלים על פניהם. אולם אם הש"ץ נופל על פניו וכן עושים רוב הציבור, אז ממילא שנתבטלה הוכחה זו, ומה לי אם המיעוט נופלים על פניהם או לא, הלא כבר יש הוכחה גדולה באותו בית הכנסת שאין כאן חג ושמחה. ולפי זה כשנתבטלה ההוכחה לא נשאר טעם שלא יפולו המיעוט על פניהם, ולכן ממילא שאף הם יכולים ליפול על פניהם.

וכל זה לגבי הציבור, אבל לגבי בעל הברית עצמו י"ל שכיון "שיום טוב שלו" הוא כמ"ש מרן בס"תקנט ט, אין לו ליפול על פניו, כיון שהטעם שהציבור אין נופלים על פניהם כשיש מילה הוא אינו משום שאצלם הוא כמו חג ויו"ט, שאצלם אין החג חל על הגברא, דהיינו כל אחד שבציבור, אלא הטעם שהציבור אינם נופלים על פניהם הוא רק כדי לשמח בעל הברית שאצלו היום הוא חג, ולכן כשאין הציבור יכולים לשמח בעל הברית כיון שרוב הציבור נופלים על פניהם, ממילא שלא נשאר טעם למיעוט שלא ליפול על פניהם כיון שנתבטלה ההוכחה של שמחה, משא"כ בבעל הברית עצמו כיון שהחג חל על הגברא, אין זה תלוי בשאר הציבור ומה הם עושים, ובכל אופן אין לו ליפול על פניו.

ולכן נראה בנד"ד שאם הספרדים הם המיעוט באותו בית המדרש, שאין טעם להם שלא ליפול על פניהם, ולכן אין להם להפריש מרוב הציבור, ולכן אף הם יכולים ליפול על פניהם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מקומות שלא נהגו כן, כגון בחנוכה ובפורים... וכן בבית האבל במנחה כתב רב שרירא גאון ז"ל שיש נופלים כי להיות הדבר רשות כל מקום אוחז מנהגו, ונהרא נהרא ופשטיה, וכ"כ הר"ר יצחק בן גיאת ז"ל בהלכותיו בשם רב שר שלום ז"ל נפילת אפים רשות, ע"ש.

ולפי זה יש לדון במ"ש המאירי ביבמות יג: לגבי חשש לא תתגודדו, "וכל שכן בדברים התלויים במנהג שאין קפידא אם הללו נוהגים כך והללו נוהגים כך". וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש ביבמות פ"ק אות ט, שכתב "ודבר התלוי במנהג המקומות שבמקום זה נהגו כך ובמקום זה נהגו כך, אפילו נקבצו בני שני מקומות במקום אחד, ועשה כל אחד כמנהג מקומו, לית לן בה", ע"ש. ולכן י"ל דבנד"ד אין לחוש ללא תתגודדו כיון שתחננון הוא רק מנהג בעלמא כמבואר לעיל, ואין חשש אם כל אחד עושה כמנהגו באותו בית הכנסת. אלא אין זה מוסכם, שנראה שהרמב"ם והסמ"ג לא סברו כהמאירי והפסקי הרא"ש הנ"ל, כפי המבואר ביחיה דעת ח"ד ס"לו, ע"ש שהוא ביאר כל סוגיה זו.

ג) מ"מ מצינו שכתב מרן החיד"א ז"ל בטוב עין ס"יא, וז"ל "אכן לכאורה יש להעיר על זה מ"ש במגילה דף כ"ב מאי טעמא דכ"ע נפול על אפיהו ורב לא נפיל, ומשני דרב פשוט ידים ורגלים עביד ולא נפיל על אפיה דלא משני ממנהגיה, וקשה והא אמרינן לא יעמוד בין היושבים ולא ישב בין העומדים. והרב מהר"י חאגי"ז ז"ל בספר קרבן מנחה ס"שצ תירץ דגברא רבא שאני ע"ש. ולי ההדיוט אינו מחזור, אך י"ל חדא כי נפול כ"ע אאפיהו לא מנכר כ"כ דרב לא נפיל דכלהו טרידי בנפילת אפים, ואינם מסתכלים בו, ולאחר שסיימו ורואים דרב לא נפיל יאמרו דגם הוא נפל ומיהר לסיים. א"נ דכי אמרינן לא ישב בין העומדים וכו' היינו שלא יש לו טעם, אבל הכא רב טעמא טעים דאיהו פשוט ידים ורגלים עביד ולא משני ממנהגיה, אבל בלי טעם אין לעמוד בין היושבים... וזה אצלי טעם כעיקר ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, אולי י"ל שלתירוץ מהר"י חאגי"ז ז"ל, "דגברא רבא שאני", ה"ה מנהג קבוע ומפורסם לספרדים הוא כמו "גברא רבא", ואין לחוש אם הספרדים בנד"ד לא נפלו על פניהם. ולתירוץ הראשון של הטוב עין גם כן י"ל שאין לחוש "דלא מנכר כל כך". ולתירוץ שני י"ל שיש לספרדים "טעם" נכון למה הם לא נפלו על

סימן כב

שאלה: האם מותר לעלות לתורה כאשר תינוק בידו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי האם מותר לעלות לתורה כאשר מחזיק תינוק בידו. והנה איתא בברכות (כ"ג ע"ב) "תנו רבנן לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל וכו'. אמר שמואל סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן" ע"כ. וכתב שם רש"י "לא יאחז בידו וכו' ויתפלל, שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו. הרי אלו כיוצא בהן, לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף" ע"כ. וע"ע בסוכה (מ"א ע"ב, ובשו"ע סי' צ"ו סע' ב'). וכ"פ הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ה), ומרן השו"ע (או"ח סי' צ"ו סע' א'). ועיי"ש בב"י במחלוקת הראשונים, שר' יונה (ברכות י"ד ע"ב ד"ה סכין) כתב "והוא הדין שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפלה אלא לולב בלבד שהתירו משום חבובי מצוה לא ימעט בזה כונת התפלה ולפי זה הפירוש צריך ליהדר שלא יקח אדם שום דבר בידו בשעה שיתפלל" ע"כ. ואילו מרש"י הנ"ל שכתב שהטעם באלו שטריד מחמת שמזיקים או נפסדים, דייק הב"י "ולפי זה שאר דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר להתפלל בעודן בידו", ובמשנ"ב (סק"ה) משמע שנוקט בדעת השו"ע להקל וכדעת רש"י, והביא שיש מחמירים לאסור כל דבר, ושכן הסכים הט"ז (סק"ב), עיי"ש.

וכתב מרן החיד"א בברכ"י (סק"א) "הוא הדין שאסור להושיב תינוק לפניו בשעת התפילה וכו'. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו (בתשובותיו כ"י סי' ס"א) עכ"ל. והביאו המשנ"ב (סק"ד) ועוד פוסקים, וכן מסתבר במציאות, שתינוק לא גרע מסכין ומעות, ואפשר שבתינוק טריד אף יותר מסכין ומעות.

והנה בפשטות כל דין זה לא נאמר אלא בתפלה "ויתפלל", דהיינו בתפלת עמידה. וכן מוכח להדיא ברמב"ם שהביא דין זה בדיני כוונה בתפלת עמידה, עיי"ש. וכ"ה בשו"ע. ולכאורה הוי מילתא דפשיטא ואינה צריך ראייה.

ואולם ז"ל המשנ"ב (סק"א) "בפמ"ג (משבצ"ז סק"א) כתב דה"ה בשעת ק"ש ופסוקי דזמרה" ע"כ, וז"ל הפמ"ג שם "והך יתפלל לאו דוקא, הוא הדין קריאת שמע, ואפילו פסוקי דזמרה לדידן". ועוד כתב המשנ"ב (סק"ב) "ומותר הש"ץ להחזיק הס"ת בידו בשבת כשאומר יקום פורקן, דכיון שכוונתו אז להתפלל על לומדי תורה ע"כ מחזיק הס"ת בידו ולא לשם שמירה, והוי כמו לולב בזמנו, וכן מותר להחזיק בשעה שמברכים החודש" ע"כ. ומקורו בט"ז שם (סק"א). ומוכח דשלא לצורך התפלה, אסור אפילו ב"יקום פורקן". ולכאורה דבריהם תמוהים, שלא נאמר דין זה בש"ס אלא בתפלת עמידה.

אכן ז"ל הט"ז שם "ומה שנוהגין שהש"ץ מחזיק בידו הס"ת ביום השבת ואומר יקום פורקן ושאר דברים, אף על פי שא"צ כוונה כמו תפלת י"ח, מ"מ אנו רואים שנוהגים כן לכבוד אותן התפלות. ובאמת אין זה הידור לפי דברי רז"ל גבי תפלת י"ח, ולמה יעשה כן בשאר תפלות. נ"ל, כיון שכוונת הש"ץ אז להתפלל על לומדי תורה בנוסח יקום פורקן, וע"כ מחזיק הס"ת בידו, הוה כמו לולב בזמנו. ולא עוד אלא לפי הנראה דאם תופס ס"ת בידו בשעת תפלת י"ח כדי שיהיה מורא שמים עליו ואימת התורה, ועיי"ז יהיה לו יותר כוונה, אין איסור בדבר, דע"כ לא אסור בגמרא אלא כשאוחז אותו לשמירה בעלמא כמ"ש ב"י בשם ת"ה רק לשמירה ולא לעשות בהן מצוה וכו'. אבל מ"מ אין להקל בזה בתפלת י"ח, כיון שלא נמצא מפורש להיתר עכ"ל. ומשמע לי שר"ל שבאמת מדינא אין כל איסור להחזיק חפצים בתפלה שאינה תפילת עמידה, אלא רק יש בזה חסרון "הידור". והיינו דמסברא יש ללמוד דכמו שבעמידה החזקת חפץ פוגעת בכוונה, כך בשאר תפלות וברכות, שהרי ברור שגם בהם יש לכתחילה לכוין דעתו (הנה קי"ל בשו"ע (או"ח סי' ר"ו סע' ד') "כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך" ע"כ. וכתב שם המשנ"ב (סק"י"ז) בשם הלבוש "טעם האחיזה, כדי שיכוין לבו על מה שמברך", הרי שצריך כוונה, וא"כ שוב למדנו מדין תפלה, שהחזקת חפצים מטרידה וממעטת בכוונה, ודו"ק. אכן כאמור אין זה אלא עצה טובה והנהגה ראויה ואינו מדינא).

אכן מבואר שאין איסור מדינא אלא בתפלת עמידה גם לט"ז והפמ"ג והמשנ"ב הנ"ל. ולפי"ז בנדר"ד נכון להמנע מלהחזיק תינוק בעת עלייתו לתורה, כדי שיכוון ליבו

סוף דבר לענ"ד, על אף כל האמור, מן הדין אין לאסור אחר שלא מצינו שאסרו חז"ל להדיא, אלא שראוי בהחלט להמנע מכמה טעמים, ולכן יש להעיר בנחת אחר התפלה למי שהקל בזה, והשומע ישמע". ע"כ דברי כת"ד.

ולענ"ד דברי כת"ד נכונים, אלא יש להעיר בקצת דברים.

א) מ"ש כת"ד, "והנה בפשטות כל דין זה לא נאמר אלא בתפלה "ויתפלל", דהיינו בתפלת עמידה. וכך מוכח להדיא ברמב"ם שהביא דין זה בדיני כוונה בתפלת עמידה, עיי"ש. וכ"ה בשו"ע. ולכאורה הוי מילתא דפשיטא ואינה צריך ראייה". כן נראה ממ"ש התה"ד בס"יח בדין אחר, וז"ל "ויסתם תפלה המוזכרת בתלמוד הוא תפלת שמ"ע... דאתפילת שמונה עשרה שנקבעו עיקר לעבודת המקום ב"ה וחמירי טפי לכמה מילי אפילו מק"ש... דוקא אתפלת שמ"ע קפדינן כדמשמע הלשון עד שיתפלל, והיינו תפילה סתם שבתלמוד", ע"ש. ולכן נראה שפשוט שמה שאסרו חז"ל לאחוז חפץ בידו בשעת תפילה, זה דוקא בתפילת שמ"ע.

אלא כתב המש"ז בס"צו ס"ק א הנ"ל, "והך יתפלל לאו דוקא, הוא הדין קריאת שמע, ואפילו פסוקי דזמרה לדידן". והוא הוסיף, "ועיין ס"פט ס"ג". ונראה שהוא כיון למ"ש הרמ"א שם בשם התה"ד הנ"ל, שבסוף תשובת התה"ד שדן לגבי אם מותר לעשות מלאכה בבוקר אחר אמירת קצת ברכות ותשבחות (קודם תפילת העמידה), הוא כתב "אמנם ראיתי רבים המדקדקים שהיו נמנעים ללכת לצרכיהם בשחרית עד שהיו נכנסין בתחילה לבית הכנסת ולומר ברכות ותשבחות, ואח"כ היו הולכין לצרכיהם אנה ואנה. והנראה לעניות דעתי לפום דינא דתלמודא כתבתי". דהיינו לפי דינא דתלמודא אין לעשות כן כיון כשאסרו חז"ל לעשות מלאכה קודם "תפילה", הפירוש הוא העמידה דוקא, אלא כבר נהגו המדקדקים להקל בזה, וצ"ל לדעתם שאף ברכות ותשבחות הן בכלל "תפילה", וזה כמ"ש הב"י בס"פט בד"ה וכיון, בשם הא"ח "אם התחיל לברך הברכות, כיון שקיבל עליו עול מלכות שמים בברכות, אין לחוש כל כך", ע"ש. ולפי מנהג זה כתב המש"ז "והך יתפלל לאו דוקא, הוא הדין קריאת שמע, ואפילו פסוקי דזמרה לדידן", דהיינו ל"דידן" שנהגו כהמדקדקים הנ"ל, ודלא כבזמן התלמוד. הרי המדקדקים הנ"ל הקילו להשוות דין תשבחות לדין העמידה לגבי עשיית מלאכה קודם תפילה, והמש"ז החמיר להשוות

היטב בברכות התורה ובשעת קריאת התורה, אך מדינא נראה שאין בזה איסור.

אכן יש קצת סברא נוספת להחמיר, ממ"ש מרן השו"ע (או"ח סי' קמ"א סע' א') "צריך לקרות מעומד, ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור, אלא אם כן הוא בעל בשר", וכתב שם המשנ"ב (סק"א) "ואמרינן עוד כשם שניתנה באימה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה" (ועיי"ש במשנ"ב סק"ד וסק"ה), ונראה קצת שהעומד וקורא בתורה (או העולה לתורה והחזן קורא בקול כמנהגינו) ומחזיק תינוק בידו, יש בזה קצת חסרון אימה.

וע"ע בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ב סע' א') שכתב "חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת. ומצוה לייחד לו מקום ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר וכו', אלא ישב לפניו בכובד ראש וביראה ופחד, שהוא העד הנאמן על כל באי עולם, שנאמר והיה שם בך לעד (דברים ל"א פס' כ"ו), ויכבדנו כפי כחו" ע"כ. ק"ו שצריך להקפיד בזה בשעה שעולה לתורה. וכאמור, נראה שיש בזה קצת חסרון "יראה ופחד". ואפשר שאף חסרון כבוד יש בזה, שהרי ידוע שלא יבוא אדם רגיל לפני שר חשוב כשתינוק בידו.

ובנד"ד לענ"ד יש סברא נוספת להחמיר, משום כבוד ציבור, ולענ"ד סברא זו נכונה מאד, וידוע שהקפידו חז"ל בכבוד ציבור (ע' יומא ע' ע"א, מגילה כ"ג ע"א וכ"ד ע"א, סוטה ל"ט ע"ב, גיטין ס' ע"א, ועוד).

זאת ועוד, יש חשש שהילד יבכה ויפריע, וזה דבר מצוי. ומלבד עצם ההפרעה לציבור ובזיון קריאת התורה, יאלץ מי שמחזיק לצאת באמצע הקריאה, ויבוא חלילה לכלל מה שאמרו חז"ל (ברכות ח' ע"א) "ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ספר תורה ויוצא" (וכ"פ הרמב"ם הלכות תפלה פרק י"ב הלכה ט', ומרן בשו"ע או"ח סי' קמ"ז סע' א'). וכבר כתב מרן החיד"א בברכ"י הנ"ל בשם מהר"י מולכו "ומ"ש התוס' פ"ק דחגיגה (ג' ע"א ד"ה כדי) להביא קטנים בבית הכנסת, היינו שלא בשעת התפילה, ואם הם בשעת התפילה מוציאין אותם לחוץ" עיי"ש. וכ"כ המשנ"ב (בסי' צ"ח סק"ג) "בשל"ה קורא תגר על המביאים ילדים לבהכ"נ, והיינו קטנים שעדיין לא הגיעו לחינוך מטעם כי הילדים משחקים ומרקדים בבהכ"נ ומחללים קדושת בהכ"נ, וגם מבלבלים דעת המתפללים וכו' ע"כ. וחזר על דבריו במשנ"ב (סי' קכ"ד ס"ק כ"ח). וכ"כ הרבה אחרונים, לא עת האסף.

לכבוד אותן התפללות. ובאמת אין זה הידור לפי דברי רז"ל גבי תפלת י"ח, ולמה יעשה כן בשאר תפלות", אין זה בא לומר שיש חשש חסרון כוונה באחיזת ס"ת, ולכן מטעם זה הוא פוגם את הידור באותה תפילה, ולכן אין לעשות כן. אלא כוונתו לומר, שבשאר תפילות אין לחוש לחסרון כוונה כלל באחיזת חפץ בידו, אלא אעפ"כ אין תועלת באחיזת ס"ת בידו כיון שבעצם אין אחיזת ס"ת בידו נחשב "הידור". ולכן אף שאין איסור לאחוז ס"ת בשאר תפילות, מ"מ הוא אינו מוסיף בהידור ע"י זה. ולכן כתב הט"ז "ולמה יעשה כן בשאר תפלות", הרי הוא לא כתב ש"אסור" לעשות כיון, אלא "למה" לעשות כן, כיון שאין זה מעלה ומוריד.

וי"ל שזה דומה למי שאוחז חומש בידו בשעת זמירות וכדומה, שאין אחיזת חומש בידו נחשב הידור לזמירות. ונראה שכן יש לדקדק מלשון רש"י בברכות כג: שכתוב בגמ' שם "תנו רבנן לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל וכו'". ופירש"י שם "לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל, שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו". הרי רש"י לא כתב שאעפ"י שיש הידור מצוה להתפלל בס"ת או תפילין בידו, עדיין אין לאחוז אותם בשעת תפילה משום שאין דעתו מיושבת עליו, אלא נראה דמסתמא שאין כאן מעלה של הידור כלל. ולכן אף בשאר תפילות ושבתות, אין מעלה כלל לאחוז ס"ת או תפילין בידו, שבעצם אין זה בכלל הידור. ואה"נ דמצינו לגבי שבועה בנקיטת חפץ שפירש הסמ"ע בח"מ ס"פז ס"ק לה, "צריך נקיטת חפץ. ילפינן מאברהם שאמר לאליעזר שים נא יד תחת ירכי ואשביעך בה' אלקי השמים, ופי' רז"ל דנקטיה בידו המילה שהיתה לאברהם מצוה ראשונה וחיבה עליו, מ"ה אנקטיה להאי חפצא, ולדידין בעינן חפץ היותר חשוב לאיימו בו, והיינו ס"ת... ות"ח שא"צ איום כל כך סגי ליה בתפילין", ע"ש. ולכאורה י"ל הכי אף לגבי תפילת העמידה, שהוא דבר טוב לאחוז ס"ת או תפילין לאיימו כדי שהוא יכול להתפלל באימה וביראת שמים. אלא אין זה נכון, שהרי לגבי שבועה בעינן אימה כדי שהוא לא ישקר, אבל בתפילה בעינן אימה שמועילה לכוונת התפילה, וכיון שאחיזת ס"ת מבטלת כוונתו בתפילה, אסור לעשות כן. ולכן מצינו שאין מועיל ס"ת לכוונת התפילה, וגם בעצם אין הידור לאחוז ס"ת בשעת תפילה, דאה"נ מצינו שתיקון מלבושים יש הידור בשעת תפילה כמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"ה הל"ה, "תיקון המלבושים כיצד מתקן

ברכות ותשבחות לדין העמידה, ולדעתו בכלום אין לאחוז חפץ בידו מחשש ביטול הכוונה.

אלא כיון שהתה"ד הנ"ל כתב שאין זה מעיקר הדין, והוא אינו "לפום דינא דתלמודא", משמע שכן הוא לגבי אחיזת חפץ בידו בשעת פסוקי דזמרא, שאין זה לפי עיקר הדין ולפום דינא דתלמודא, אלא הוא חומרא בעלמא, כדי להשוות מדות העם, שאם הם מקילים להשוות פסוקי דזמרא לתפילה לגבי איסור עשיית מלאכה קודם תפילה בבוקר, ה"ה שהם צריכים להשוות תפילה לפסוקי דזמרא לגבי אחיזת חפץ בידו, שאל"כ זה נראה כסתירה. ולכן כתב המש"ז "לדידן" שדין זה שייך רק לדידן, ולא לפי דין התלמוד.

אלא יש להעיר על המש"ז, שנראה לפי סברתו שה"ה שיש להשוות שאר דיני העמידה לדיני פסוקי דזמרא. ולכן כמו שהביא הרמב"ם דין איסור אחיזת חפץ בידו בשעת העמידה בהל' תפילה פ"ה הל"ה בכלל הדינים שאינם מעכבים, ה"ה י"ל שצריך לזוהר בשאר דינים של העמידה שאינם מעכבים, דהיינו מ"ש הרמב"ם שם בפ"ה הל"א, "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן. ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין. ואלו הן. עמידה. ונוכח המקדש. ותיקון הגוף. ותיקון המלבושים. ותיקון המקום. והשוויית הקול. והכריעה. והשתחויה", ע"ש. וזה לא שמענו, שלא מצינו שצריך לעמוד בשעת פסוקי דזמרא, או שצריך לומר פסוקי דזמרא דוקא לנכח המקדש, וכו'. ולכן מאיזה טעם בחר המש"ז דוקא דין אחיזת חפץ בידו כדי לומר דלדידן אף יש לזוהר בדין זה בשעת פסוקי דזמרא.

ולכן נראה שאף המש"ז מסכים שדין זה הוא רק חומרא בעלמא, וכמ"ש כת"ר לעיל "שאין איסור מדינא אלא בתפלת עמידה גם לט"ז והפמ"ג והמשנ"ב הנ"ל".

ב) ויש להעיר על פירוש כת"ר בדעת הט"ז, שכתב כת"ר לעיל, "ומשמע לי שר"ל שבאמת מדינא אין כל איסור להחזיק חפצים בתפילה שאינה תפילת עמידה, אלא רק יש בזה חסרון "הידור". והיינו דמסברא יש ללמוד דכמו שבעמידה החזקת חפץ פוגעת בכוונה, כך בשאר תפלות וברכות, שהרי ברור שגם בהם יש לכתחילה לכוין דעתו".

ולענ"ד אין כן כוונת הט"ז, אלא מ"ש הט"ז "אף על פי שא"צ כוונה כמו תפלת י"ח, מ"מ אנו רואים שנוהגים כן

סימן כג

שאלה: האם העולה לתורה צריך שיתכוון להוציא את הציבור בקריאתו, או שזו חובת הש"ץ ולא העולה?

תשובה:

לכבוד הרה"ג דניאל בן יוסף שליט"א

כתב כת"ר, "אכן זו מחלוקת בין הרבנים זרע אברהם והרב ויקרא אברהם. הגאון הראש"ל רבי אברהם יצחקי זיע"א בשו"ת זרע אברהם (או"ח, סימן ו') פסק כי החזן הוא שמוציא את הציבור, ומכאן פסק לגבי הסומא שמותר לעלות לתורה, אע"פ שנמצא קורא בעל פה, שסוף כל סוף לא הוא מוציא את הציבור בקריאתו, אלא החזן.

וחלק עליו הגאון רבי אברהם אדאדי ראב"ד טריפולי בשו"ת ויקרא אברהם (סימן ד') ופסק דאדרבא העולה הוא המוציא, שעיקר התקנה נתקנה שהעולה קורא בעצמו בתורה ומוציא את הציבור, אך כיום שלא כולם יודעים לקרות – החזן קורא, אבל הוא קורא בתורת שליחות עבור העולה, דהיינו שהעולה מוציא את הציבור והחזן עושה עבורו את השליחות להשמיע לציבור את קריאת העולה. ומכאן פסק להיפך, שהסומא אסור לעלות לתורה.

לענ"ד אחר העיון איברא שזו מחלוקת ראשונים, זה לשון הגאון הרשב"ש בתשובותיו (סימן תכח) "העולה אינו קורא... היא ברכה לבטלה, כיון שאינו יודע לקרות מתוך הכתב... אם כן קריאתו אינה קריאה, והציבור לא יצאו בקריאתו", מדהוסיף "הציבור לא יצאו בקריאתו" ולא הסתפק לכתוב "קריאתו אינה קריאה" הרי בא לומר כי בנוסף לכך שצריך העולה לקרוא – הציבור צריך לצאת בקריאתו, ואם קריאתו אינה קריאה – גם הציבור לא יוצא בקריאתו.

וזה לשון מהרי"ל בהלכות קריאת התורה "קורין לתורה אפילו עם הארץ, ואפילו סומא", מדכתב עם הארץ בהדי סומא – משמע מדובר בעם הארץ שכלל לא יודע לקרוא מהכתב, שגם הוא נמצא קריאתו בעל פה, כמו הסומא. ואי סבר שהעולה מוציא את הציבור – איך יכולים עם הארץ וסומא לקרות כשקריאתם היא בעל פה? אלא על כרחין סבר שהש"ץ הוא שמוציא, לכן שרי לעם הארץ וסומא לעלות. והכי משמע קצת לשון הרא"ש במגילה (פרק ג', סימן א'): "אלא הטעם לפי שאין הכל בקיאים בטעמי

מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוה ליי' בהדרת קדש. ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים. ובכל מקום לא יאחזו תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן". הרי שיש הידור בתיקון מלבושים, אבל משמע מדברי הרמב"ם שאין אחיזת ס"ת ותפילין בכלל הידור זה. ולכן נראה שכוונת הט"ז לומר, שאין באחיזת ס"ת הידור, וזה משום שבעצם אין זה נחשב הידור, ולא משום שאין כאן הידור כיון שיש חשש ביטול כוונה ויש איסור (ולכן הט"ז כתב טעם אחר להסביר למה נהגו לאחזו ס"ת בשעת תפילת יקום פורקן). ולכן אין ללמוד מדברי הט"ז שיש לחוש לביטול כוונה בשאר תפילות אם הוא אוחז ס"ת בידו.

ולפי זה י"ל שהמקור למ"ש המש"ז, הוא אינו מדברי הט"ז כלל, אלא הוא רק ממ"ש התה"ד הנ"ל, וזה לפי סברת המש"ז שלדין יש להשוות דין העמידה לדין פסוקי דזמרא, אבל אף זה רק מצד חומרא כפי מה שביארתי לעיל.

ג) מ"מ בנד"ד נראה שעדיין הוא אינו נכון לאיש לעלות לס"ת כשיש תינוק בידו, שיש בזה חשש ביטול האימה שראויה בשעת קריאת התורה, ובפרט שהוא צריך לקרות בלחש בס"ת עם בעל הקורא, וזה קשה אם התינוק מפריע לו.

ויש להוסיף נקודה אחת, שאף יש לחוש שאם האיש עולה לס"ת בלי התינוק, והתינוק נשאר לבדו במקומו בבית הכנסת, שאם התינוק בוכה כיון שאביו אינו אצלו, אז אף זה יכול לגרום בלבול והפרעה וביטול האימה בשעת קריאת התורה. ולכן חכם עיניו בראשו, וצריך לו לשים לב אם מעשיו יגרום הפרעה לקריאת ס"ת, וכבר כתוב בפרקי אבות "איזו היא דרך טובה... רבי שמעון אומר הרואה את הנולד" (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"לד).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

והשווה למרן החיד"א בספרו לדוד אמת (סימן ה', סעיף ט') שפסק וזה לשונו "יש מי שמתיר לסומא עם הארץ לעלותו, ובמקום שנוהגים לפסוק כמרן – לא יעלו סומא, אפילו תלמיד חכם... ואין לפרוץ גדר". וכן כתבו הרבנים בית מנוחה (דיני עולין לספר תורה, סעיף ו') וכה"ח (סימן קל"ט, ס"ק ט"ו).

על כל פנים מדהוכחנו דמדעת מרן לגבי סומא ועם הארץ אין הכרע אם העולה הוא המוציא או הש"ץ – כן יש לומר בדברי רבינו החיד"א והרבנים הנ"ל, אע"ג דפסקו שאין להקל במקום שפסקו כמרן – זהו מטעם שקריאת הסומא אינה קריאה, אבל אין זה מוכיח שסוברים כי העולה הוא המוציא. בפרט שכתבו כי במקום שנהגו לעלות סומא – ימשיכו במנהגם. הרי שלא דחו את הסברה לפיה הש"ץ הוא המוציא, דאי סברי שהעולה מוציא – אסור לסומא לעלות בשום מקום, שאינו יכול להוציא ידי חובה.

פשטנו מכאן: מחלוקת קדמונים היא בין המהרי"ל לרשב"ש אם העולה מוציא את הציבור או החזן. ורבו האחרונים שנקטו כמהרי"ל, מכללם זרע אברהם, כסא אליהו ועוד, ובדברי מרן אין הוכחה שפוסק כרשב"ש, מטעם שביארנו, וכן יש לומר בדברי רבינו החיד"א והנמשכים אחריו. יצא לנו מרוב בנין ומנין של הפוסקים כי הש"ץ הוא המוציא את הציבור.

מכאן תשובה לשאלתנו: העולה לתורה לא צריך להתכוון להוציא את הציבור בקריאתו, היות ולא הוא המוציא. ע"כ דברי כת"ר.

א) **כשאני** לעצמי יש לחקור בגדר הקריאה של ס"ת, אם היא בגדר של "אחד צריך לכוין להוציא ידי חובתם של אחרים" כדמצינו לגבי קריאת מגילה או לגבי תקיעת שופר, שהקורא או התוקע צריך לכוין להוציא י"ח של השומעים, וגם השומעים צריכים לכוון שהוא יוצא ידי חובתם, או שמא הקריאה בס"ת אינה בגדר זה אלא בגדר אחר.

ובתחילה יש לחקור לגבי מצוות קריאת פרשת זכור. מציינו שכמה פוסקים סברו שקטן יכול לקרות בפרשת זכור. וכן דעת הרמ"א בס"רפכ ד, שכתב "וקטן יכול לקרות בפרשת המוספין, או בד' פרשיות שמוספין באדר, וכן נוהגים". וכן דעת הב"ח בס"תרפה, שכתב "קטן

הקריאה, ואין ציבור יוצאין בקריאתו... לכך התקינו שיקרא ש"ץ שהוא בקי בקריאה". ריהטא דלישנא משמע דמעיקרא העולה היה צריך להוציא את הציבור, אך מאחר ולא כולם בקיאים בקריאה – החזן מוציא את הציבור במקומו. אשכחן שמחלוקת האחרונים הנ"ל היא מחלוקת בין הרשב"ש למהרי"ל. ודעת הרא"ש משמע קצת כמהרי"ל.

וזה לשון מרן בסימן קל"ט, סעיף ב' "ואם צריכים לזה שאינו יודע לקרות, לפי שהוא כהן או לוי... אם כשיקרא לו ש"ץ... יודע לאומרה מן הכתב... יכול לעלות, ואם לא – לא יעלה" וזה על פי מה שהביא בב"י בשם הרד"א שם (עמ' נ' בדפוס מכון ירושלים, ד"ה "וה"ר"), וכן פסקו הריב"ש (סימן רד) והרשב"ש (סימן תכח) בתשובותיהם. ובסעיף ג' שם פסק בזו הלשון "סומא אינו קורא, לפי שאסור לקרוא אות אחת שלא מן הכתב". מור"ם בהגהה סעיף ג' כתב בלשון "דעכשיו קורא סומא כמו שאנו מקריין בתורה לעם הארץ" הרי פסק בהדיא כדברי מהרי"ל שהזכרנו למעלה. מכך מוכח כי גם מור"ם סובר שהש"ץ הוא שמוציא, ולא העולה, שאם העולה מוציא – איך יכולים סומא ועם הארץ לקרוא? הרי קריאתם אינה קריאה.

ברם מדעת מרן אין הכרח שסובר כי העולה הוא שמוציא, שהרי נימק הטעם לגבי סומא "לפי שאסור לקרוא אות אחת שלא מן הכתב", הרי החיסרון מפני שנחשב קורא בעל פה, ואם כן הקריאה שקורא לעצמו אינה קריאה, וממילא ברכתו לבטלה, וזה החיסרון בעם הארץ שלא יודע לקרוא מהכתב, שכך נימק בב"י בשם הרד"א. אם כן אפשר לומר כי מרן גילה לנו רק שקריאת עם הארץ וסומא פסולה מפני שאינה מן הכתב, ואי אפשר ללמוד מדבריו אם סובר שהעולה מוציא או החזן.

וראה להרב כסא אליהו (סימן קל"ט, אות א) שהסכים להרב זרע אברהם שהחזן הוא שמוציא את הציבור, ומהאי טעמא הסכים לו שהסומא יכול לעלות לתורה. וכתבו הגאון רבי חיים פלאגי זיע"א בספרו ספר חיים (סימן ד', סעיף ז') והרב פתח הדביר (סימן מ"ט, אות א') שכן המנהג במקומותם. וכן כתב הגאון רבי רחמים פראנקו ראב"ד חברון בשו"ת שערי רחמים (חלק ב', סימן ז') שכן המנהג בערי הקודש ירושלים וחברון. הרי דעתם היא כדעת מהרי"ל ומור"ם.

כמ"ש המ"ב בס"רפב. בס"ק כג, לגבי עליית קטן לפרשת זכור, "ואע"פ שפרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה כל אדם מישראל, מ"מ הרי עכשיו הש"ץ קורא ומשמיע לצבור ומוציאם ידי חובתן" ע"ש, ובשער הציון. ולענ"ד זה פירוש דחוק, שהמעין בדברי הפוסקים הנ"ל שהתירו הקטן בפרשת זכור, יראה שהם דברו באופן שהקטן עצמו קרא בס"ת, ולכן אין תירוץ זה עולה לדעתם. וכן נראה מהמרדכי והמהרי"ל בדין זה שהביא ראייה מדין שקטן עולה למנין שבעה, דהיינו לקרות עצמו בתורה, ולכן הכי איירינן. וכן נראה מתשובת הריב"ש שהקטן הוא קורא בעצמו בס"ת, וכתב על זה הב"י שכן מנהגו. וכן נראה מהב"ח הנ"ל שכתב "הקטן קורא בקול רם", דהיינו מהס"ת. וכן נראה מהברכ"י שפירש דעת הרא"ש וכתב "דבספר שני קורא המפטיר בחובת היום, הקטן היה מפטיר וקורא". הרי הקטן עצמו קורא.

ולפי זה יש לשאול, איך הקטן שאין לו דעת, יכול לכוין להוציא י"ח של אחרים בקריאת פרשת זכור.

ג) ולכן נראה שהעיקר בזה שאין דין קריאת ס"ת בפרשת זכור דומה לדין קריאת המגילה. אלא הוא דומה לדין קטן שקורא בשאר פרשיות התורה שאין זה בגדר של אחד מוציא י"ח של חברו, אלא כל כוונת הקריאה היא רק להשמיע דברי התורה, וכיון ששמיעה בלבד בעינן, שפיר הוא אם קטן קורא. וכן כתב הרא"ש שם בברכות פ"ז אות כ, "דהא דאמרינן בשילהי ראש השנה כט. דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קאי". ע"ש, שזה דעת ר"ת. וכן הוא במאירי במגילה כד, שזה ששינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום "שאיין הכונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרו כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם". וכן הוא בב"י בחור"מ ס"לז, שכתב, "דלאו עשיית מצוה ממש היא אלא שמיעה בעלמא". ולכן י"ל שהוא הדין בקריאת פרשת זכור, דהא דבעינן קריאה מתוך ס"ת היא רק להשמיע לעם, ולזה מועיל קטן.

וכן י"ל לגבי קריאת פרשת כל שבוע, שאין זה בכלל שאחד צריך לכוין להוציא י"ח של אחרים, אלא כל כוונת הקורא היא רק "להשמיע בעלמא" כמ"ש הב"י הנ"ל.

היודע למי מברכין ודאי שרי אע"פ שהקטן קורא בקול רם, דהא קטן עולה למנין שבעה". וכן כתב הט"ז שם "אבל ביודע למי מברכין, נראה דשפיר יוצאין, ובס"רפב פסק רמ"א דקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד' פרשיות שמוספין באדר, ונראה דביודע למי מברכין קאמר". ועוד נראה, שי"ל שכן דעת מרן, שכתב האמת ליעקב, "דמרן הבית יוסף חלק על הריב"ש, והביא כמה רבונותא דסברי דקטן עולה בפר' המוספין, וכן כתב הלכה למעשה בשלחנו הטהור ס"רפד ד". וכן הוא בב"י בס"רפב, שמרן כתב על דברי הריב"ש "ואנו לא ראינו מי שנהג כדברי הריב"ש אלא כמנהג אותם מקומות שכתב השואל", והמעין בשואל יראה שהוא איירי אף בפרשת זכור ע"ש. וכבר האריך הברכ"י בס"רפד בכל זה וביאר דעת הראשונים והאחרונים, ובסוף הוא כתב, "ולי ההדיוט נראה לענין הלכה שהנהגים שקטן מפטיר וקורא בפ' המוספין אין למחות בידם ולערער עליהם, וינהגו כמנהגם דהכי מוכח מהרא"ש והמרדכי ומהר"ם, וכן הסכימו רבנן בתרא מהרש"ל ומור"ם והרב ב"ח והרב ט"ז ס"תרפה, והרב כנה"ג והרב גנת ורדים כלל א ס"לז". ובסוף הוא כתב, "אמנם בפרשת זכור ראוי שיפטיר גדול כיון שמהרי"ל גמגם ומהרש"ל והכנה"ג אפיקו לפרשת זכור מכללא, אבל אם עלה קטן אף בפר' זכור לא ירד כדמוכח מהרא"ש וכסברת מור"ם והב"ח והט"ז", ע"ש. הרי מבואר מכל הנ"ל שמצד הדין הקטן יכול לקרות פרשת זכור, אף שלכתחילה הוא אינו ראוי לעשות כן, מ"מ מצד הדין הוא מותר.

ב) ולפי זה יש להבין, שלא אמרינן בקטן שומע כעונה, כמבואר בסוכה לח. ואין הקטן יכול לפטור גדול במצוה מדאורייתא, ולכן איך הקהל יוצאים ידי חובתם בקריאת קטן בפרשת זכור. ויש להגדיל הקושיא, שהלא הרא"ש הוא סבר שקריאת פרשת זכור בס"ת היא דאורייתא, כמ"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 דבעינן קריאת ס"ת מדאורייתא כדי לקיים מצוות זכירת עמלק, והוא עצמו סבר שקטן יכול לקרות פר' זכור, כמו שביאר החיד"א בברכ"י הנ"ל, והדבר צריך ביאור.

וכן יש להקשות על מרן, שהוא כתב בס"תרפה, שקריאת פר' זכור היא מן התורה, ואף הוא כתב שהמנהג אינו כהריב"ש, וקטן יכול לקרות בד' פרשיות. ואל תאמר

"דהא דאמרינן בשילהי ראש השנה כט. דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קא"י". ע"ש, שזה דעת ר"ת. וכן הוא במאירי במגילה כד, שזה ששנינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום "שאינן הכונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרו כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם". וכן הוא בב"י בחו"מ ס"לז, שכתב, "דלאו עשיית מצוה ממש היא אלא שמיעה בעלמא". ולכן מה לי אם עולה לס"ת הוא מחלל שבת, כיון שעכ"פ החזון שהוא אדם כשר קורא את הס"ת כדי להשמיע דברי תורה לעם, ומצינו שהעולה לס"ת הוא רק טפל למצוה זו, והחזון שקורא בקול רם לעם הוא העיקר.

ועוד מצינו שמותר לעלות רשעים לס"ת, וזה כמ"ש בספר חסידים ס"תשסח, "לא יתכן לקרוא לספר תורה בפרשת עריות למי שהוא חשוד על העריות, וכן על כל דבר שהאדם חשוד עליו, לא יקראנו לעלות באותה פרשה, כדי שלא ילביץ פניו ברבים". משמע שאם לא מפני בושא מותר לעלות רשע לס"ת. וכן הוא בכנה"ג א"ח ס"רפב בהג' הטור שכתב על דברי הספר חסידים הנ"ל, "מה שכתב שאין לקרות למי שחשוד על עריות, נ"ל דהיינו דוקא כשהוא חשוד אבל אין הדבר ברור, דאם הדבר ברור נראה דאדרבה שראוי לקראו כדי שיתביש ויפרוש מהם...". ולכן אולי י"ל שגם מותר לעלות מחלל שבת לס"ת.

אלא יש לחקור מאיפה למדו חז"ל מי הוא כשר לעלות לס"ת. ולענ"ד נראה שהם למדו דין זה ממ"ש בשבת פז. "שבר את הלוחות, מאי דריש אמר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה [כאן] וישראל מומרים על אחת כמה וכמה, ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו, שנאמר אשר שברת ואמר ר"ל יישר כחך ששיברת". ופירש"י שם "בן נכר – מומר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. התורה כולה – תלויה בלוחות הללו וישראל מומרים על אחת כמה וכמה שאינם כדי לה", ע"ש. וכן הוא ברש"י בפר' כי תשא פ"לב יט, ע"ש. וי"ל שכמו שמומר אינו ראוי לקבל תורה מק"ו ממצוות קרבן פסח, ה"ה שתקנו חז"ל שהוא אינו יכול לעלות לס"ת, שעליה לס"ת דומה לקבלת ס"ת, ועיין בשו"ת לב חיים ח"ב סוף ס"קעה, שהביא גמ' זו לגבי מי

ולפי זה י"ל דאה"נ שיש מחלוקת לגבי סומא אם הוא יכול לעלות לס"ת, ויש מחלוקת אם הקורא (הש"ץ) מוציא את הציבור, או אם העולה מוציא את הציבור אלא שהש"ץ קורא בעד העולה, אבל לכ"ע י"ל שהאופן שהם מוציאים את הציבור הוא רק בקריאה כדי להשמיע מה שכתוב בתורה, ואין קריאה זו בכלל שהקורא צריך לכיון להוציא י"ח של הציבור, ודין קטן הנ"ל הוכיח, ואין זה דומה לדין קריאת מגילה. ולכן נראה שלכ"ע אין העולה לס"ת צריך לכיון כלל להוציא י"ח של הציבור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כד

שאלה: נשאלתי מחזן אחד, שהציעו לו להיות בעל קורא בתורה בבית כנסת שיש שם כמה וכמה מחללי שבת שעולים לתורה בכל שבת, האם יש לו צד היתר לקרוא בתורה בבית כנסת זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

א) בתחילה יש לחקור באיסור לעלות מחללי שבת לקריאת ס"ת, דבשלמא לגבי צירוף למנין לדבר קדושה כגון קדיש וקדושה י"ל דבעינן עשרה זכרים כשרים, והטעם הוא כמ"ש הב"י בס"נה ד"ה כתיב בהג"מ, בשם מהר"ם ו"ונקדשתי בתוך בני ישראל, אכל י' דבני קדושה נינהו שכינה שריא". ולכן י"ל שאין לצרף מחלל שבת למנין כיון שא"א לשכינה לשרות עליו כיון שהוא אינו בכלל "בני קדושה", אבל כשכבר יש עשרה כשרים בבית הכנסת ומותר להוציא ס"ת לקרות בו, אז מה לי אם מחלל שבת עולה לתורה כיון שכבר יש שכינה בבית הכנסת מפני העשרה הכשרים. וכן הוא, שהלא מצד הדין אשה יכולה לעלות לס"ת אם לא מטעם כבוד הציבור, והיא אינה מצרפת למנין, ולכן לא בעינן "בני קדושה" לעליית ס"ת. ולכן אולי י"ל שאף מחלל שבת יכול לעלות לס"ת, כיון שעכ"פ יש עשרה כשרים בבית הכנסת.

ועוד י"ל שכל כוונת קריאת ס"ת היא כדי להשמיע דברי תורה לעם, וז"ל כמ"ש הרא"ש שם בברכות פ"ז אות כ,

ומתפללים שם, אף זה מוכח שהם מאמינים בבורא, ולכן י"ל דין תינוק שנשבה והם אינם בכלל מומרים כע"ז. וכדברי הבנין ציון נקטו הבית יצחק בי"ד ח"ב קו"א ס"כג ואה"ע ח"ב ס"סה, והמהרש"ם בח"א ס"קכא, והמלמד להועיל ס"כט, וכן האחיעזר ח"ד ס"לז, ע"ש.

וי"ל שבזה"ז יש שני מיני ישראלים חילונים שאינם שומרי שבת ומצוות, אחד הוא אלו שיש להם רק "חסרון ידיעה" והם אינם יודעים דיני התורה והם בכלל תינוק שנשבה בגוים וכמ"ש הבנין ציון החדשות הנ"ל. ומין שני הוא אלו שאומרים שהם אינם מאמינים כלל בתורה ובנבואה, והם אומרים שאין זה רק משום "חסרון ידיעה" שהם אינם יודעים את התורה, אלא שאעפ"י שהם יודעים שיש תורה ושיש מצוות עדיין הם מחליטים לפי חקירתם, ולפי דעותיהם המדעיות, שהם אינם מאמינים בתורה ונבואה כלל, ח"ו. ולגבי אלו במין שני י"ל שאף בזה"ז הם כופרים ומומרים ואין לעלותם לתורה, אבל לגבי אלו שבאים לבית הכנסת ואף הם מתפללים בבית הכנסת, י"ל שהם בכלל סברת הבנין ציון הנ"ל. עיין באג"מ א"ח ח"ג ס"כא ד"ה ולקרא לתורה, שעשה חילוק בין שני מיני מומרים הנ"ל לגבי קריאת התורה.

וכן הוא באג"מ שם ס"כב, שכתב, "בסתם מי שמחלל שבת בפרהסיא שיש לתלות שהוא ככופר במעשה בראשית שבשביל זה דינו כעכו"ם, עיין בפרש"י חולין ה. ד"ה אלא לאו, אבל אם ידוע שחלול שבת שלו הוא רק לתיאבון כגון שהוא מתפלל ומניח תפילין, ברכתו ברכה ויש לענות אמן דכוונתו לשמים וליכא איסור בזה... וממילא ליכא איסור זה בקריאתו לתורה", ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שמותר לעלות לס"ת מחללי שבת כאלו שבאו לבית הכנסת להתפלל.

ג) ועוד נראה בנד"ד, שאולי אף יש צד מצוה לזה, שאם בעל הקורא יכול להקריב אותם מחללי שבת לאט לאט לדרכי התורה, אז אם בכלל הקרבה זו הוא קורא אותם לס"ת, שזה מותר אף שהם עדיין אינם שומרי שבת, כיון שכל זה בכלל הקרבת אותם לתורה ולמצוות.

וכן מצינו במנחת שלמה ח"ב ס"ד אות י, לגבי "רחוקים שרוצים לקרב", שמותר לקרותם לעלות לתורה וז"ל "...בהסתמך על הספק החשוב מלמד להועיל ס"כט שהביא מהרבה גדולי עולם להקל בזה במחללי שבת שבזמננו שהם כעין תינוקות שנשבו, ובפרט כשזה נעשה למטרה

כשר לעלות לתורה. ונראה מגמ' זו שהוא יותר נכון "לשבר" את הס"ת כמו הלוחות, מלהתיר מומר לעלות לו.

ומצינו שכתב הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ט הל"ז, "המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני למומר לע"ז. או לגר תושב או לשכיר. הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות. ובן נכר האמור בתורה זה העובר אל נכר". הרי הפירוש של מומר כאן הוא עובד ע"ז, וכיון דילפינן מכאן לדין מי שראוי לעלות לס"ת י"ל שה"ה שאין לעלות לס"ת מי שעובר ע"ז.

וגם מצינו שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"טו, "השבת ועבודת כוכבים ומזלות כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה. והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם. לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל. אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודת כוכבים ומזלות ושניהם כעובדי כוכבים ומזלות לכל דבריהם". ופירש הרב המגיד שם "וטעם השבת לפי שהוא מורה על החדוש וכופר בחדוש כופר בכל התורה כולה ולפיכך צריך להאמין ולקבוע בנפשו אמונת החדוש ולשמור השבת שהוא אות נאמן עליו", ע"ש. הרי המחלל שבת הוא כעובד ע"ז. והוא אינו דומה ל"רשעי ישראל" שעובר על שאר עבירות. ולכן שפיר כתב הכנה"ג הנ"ל שמותר לעלות רשעים לס"ת, דמשמע אף רשע מותר לאכול קרבן פסח, משא"כ עובדי ע"ז ומחללי שבת.

ולכן נראה פשוט שאין לעלות מחלל שבת לס"ת כלל, אף כשכבר יש עשרה כשרים בבית הכנסת. וכן הוא בחכם צבי ס"לח, ע"ש. וכתב הלב חיים הנ"ל שאם עלה מחלל שבת שצריך לחזור הקריאה אח"כ, וכן הוא ברב פעלים ח"ג א"ח ס"יב ד"ה ועל כן, וכן הוא ביביע אומר ח"י ס"נה אות יא דף קנט ד"ה ומ"ש עוד, וכן הוא בח"יא. א"ח ס"ט, ע"ש.

ב) אלא יש לדון בזה מצד אחר, והוא בדעת הבנין ציון (תשו' חדשות סי' כ"ג) דחילוני זמנינו אינם בגדר מומר כיון שהם כתינוק שנשבה, ובכלל דבריו הוא כתב "ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קדוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בכריאה ובבורא, וזה מורה ע"י תפלתו וקידוש". ולכן י"ל בנד"ד שאם מחללי שבת באים בכל שבת לבית הכנסת

יורידו את מקומה מקדושת תיבה לקדושת בית הכנסת, ובזה ודאי שייך מעלין בקדש ולא מורידין". ע"ש שאר דבריו.

ויש להעיר עליו, שהרי כתב מרן בס"קנד ז, "הבימה כגון בימה שהיו עושים למלך אין בה קדושת ארון אלא קדושת בית הכנסת" (וכן הוא בי"ד ס"רפב יד). ופירש המ"ב שם בס"ק לב, "למלך, שהיה קורא התורה עליו בזמן הקהל. וה"ה בימה שלנו שעומד עליו האוחז הס"ת". ואה"נ שגם כתב מרן בי"ד ס"רפב יב, "והארון והמגדל שמניחים בו ס"ת... וכן הכסא שהוכן להניח ס"ת עליו והונח, כולם תשמישי קדושה הם ואסורים..." ע"ש. הרי שקדושתם יותר חמורה מקדושת בית הכנסת. ולכן ה"ה השולחן שעליו מניחים את ספר התורה בשעת קריאה, י"ל שיש לו יותר קדושה מבית הכנסת. מ"מ עדיין י"ל שהמקום ברצפה של בית הכנסת ששם הארון או המגדל או הכסא וכו', אין לו קדושה חמורה אלא כקדושת בית הכנסת.

וכן ראיתי בזרע אמת ח"א א"ח ס"כו, שכתב, "עוד שאל מר בענין בית הכנסת שהיה בו הדוכן באמצע בית הכנסת ונהרס הבית הנכנסת ובחזור לבנותו רצו לשנות הדוכן בצד אחד, ויש מי שמוחה. תשובה: הן אמת שכתב הטור והש"ע ס"ס קן דעושה הבימה באמצע בית הכנסת, והם דברי הרמב"ם בפ"א מהל' תפילה דין ג'. אכן כתב הכסף משנה שם וז"ל ואל תשיבני מהבימות שבונים בימים האלו בקצת מקומות בסוף בה"כ ולא באמצע, וכן התיבות שעליהם מניחים התורה שהם בסוף הבימות לא באמצע, כי העמדה באמצע אינו מהחויב אך הכל לפי המקום והזמן, שבאותם הזמנים שהיו בתי כנסיות גדולים עד מאד היו צריכים להעמיד הבימה באמצע כדי להשמיע לכל העם, אבל בזמנים הללו שבעונותינו בתי כנסיות שלנו הם קטנים וכל העם שומעין יותר נוי הוא להיות לצד אחד מלהיות באמצע וכו' ע"ש. ואי משום דקנה המקום קדושת בימה כמ"ש מע' השואל, גם זה אינו כלום, דהרי הבימה אין בה רק קדושת בית הכנסת ולא יותר, כמ"ש בס"קנד ז. ואי משום הלוח שמימים עליו הס"ת דיש בו קדושת ארון כמ"ש בס"קנד ב, אין זה ענין לקרקע שמונח עליו הבימה לומר שיהיה בו קדושת ארון, ובפרט דאפילו ארון הקדש הבנויה בחומה אין בה רק קדושת בית הכנסת לדעת הרבה פוסקים כמ"ש בס"קנד, ע"ש. ובמ"א ס"ק י"ד, ותו לא מידי" (ועיין בעיקרי הד"ט א"ח ס"ח אות ז, שהביא תשובת זר"א הנ"ל, וכתב "ואף שהרב ז"א דחה מאי דהוה ס"ל לשואל שהדוכן ג"כ קנה מקומו קדושתו, אין דחייתו

קדושה של קירוב רחוקים לתורה ויר"ש, לכן נראה לענ"ד פשוט כדהלן... רצוי לא לצרף מי שעדיין מחלל שבת בפרהסיא למנין לכל דבר שבקדושה הדורש עשרה. אם יש עשרה כשרים בלעדם אפשר לקרוא גם לעלות לתורה ולהרשות לכהן לדוכן בברכת כהנים", ע"ש. וכך הורה הגר"ח קנייבסקי לארגון נפש יהודי העושה גם כן שבתות קירוב לרחוקים כמבואר בספר ארחות רבינו, אות צא דף קכב ע"ש.

ולכן נראה שמותר לחזן בנד"ד לקרות הס"ת בבית הכנסת הנ"ל כיון דמסתמא שמחללי שבת אלו שבאים להתפלל בבית הכנסת הם מאמינים בכורא. ומה טוב אם החזן יכול לקרב אותם לאט לאט לדרכי התורה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כה

שאלה: בית כנסת שהמקום צר ליושביו ורוצים להוסיף מקומות ישיבה על ידי שיהרסו את הבימה המוגבהת שעל גבה קוראים בתורה וישאירו במקום רק את השולחן שעליו מניחים את ספר התורה. האם נכון לעשות כן?

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב מרגלית שליט"א

מקום הבימה

א) ראיתי לר' בנימין אריה ויס ז"ל, שכתב בשו"ת אבן יקרה א"ח ס"סב, "נאלץ אנכי להשיבו שנית בדבר אשר שאל חו"ד האם מותר להעתיק הבימה, שקורין עליה בס"ת, ממקומה ולהעמידה סמוך יותר לצד המערב כדי לעשות במקום הבימה מושבות ליחידים... כבר כתבתי שאין להקל בזה מטעם מעלין בקדש (ולא מורידין)... כי מה שכתבתי שיש כאן משום הורדה לא היית כוונתי שמורידין התיבה מקדושתה, זולת שיורידו את המקום שהתיבה עומדת עליו מקדושתו, שעד עתה היו קורין עליו בתורה, ועכשיו לא תהיה עוד המעלה הזאת. וע"ז רמזתי במכתבי הראשון על המשנה ר"פ בני העיר דקדושת תיבה גדולה מקדושת בית הכנסת, וא"כ כשיעתיקו התיבה ממקומה ויקבעוה במקום אחר, הא

הבימה שמחברת אליו. ולפי זה יש לרונן אם מותר להשליך העצים וכו' של הבימה לאשפה או לא. כתב, ר' יצחק שנג' ז"ל בשו"ת באורות המים א"ח ס"ט, "בני ק"ק פורטוגאל הי"ו היה להם כותל רעועה בבית הכנסת שלהם, והפילו אותה ארצה לבנותה מחדש... ע"כ שאלו שהאבנים שנשארו מהכותל הנז' אם יכולים להוציאם לחול... תשובה: הנה הרב משאת בנימין ז"ל סימן ל"ג נשאל בכיוצא וז"ל בני העיר שסתרו בית הכנסת ובנה במקומו בית הכנסת חדש, אי שרי לבנות בית דירה להדיוט מהעצים והאבנים שסתרו... והשיב כל שעושין על פי זט"ה דבר פשוט דיכולין למוכרו ולהפקיע קדושתו... והלוקח משתמש בבה"כ מאי דבעי ואפילו תשמיש של גנאי ובזיון וכו'... אין לחלק בין כפרים לכרכים דזיל בתר טעמא דמידי טעמא הוא אלא משום דכיון דמעלמא אתו חיישינן שמא יש אחד בסוף העולם דלא נחא ליה, וטעם זה לא שייך בעצים ואבנים דמאי איכפת להו לאנך דאתו מעלמא בעצים ובאבנים שסתרו כיון שיש להם בית הכנסת בנוי לבוא שם להתפלל... אלא ודאי דא ודא אחת היא...". ולכן נראה שה"ה שאין לחוש כלל בנד"ד למכור או ליתן העצים שנשארים מהבימה לתשמיש גנאי ובזיון (אלא עיין מ"ש המ"א בס"קנא ס"ק טז, על דעת המ"ב לגבי בית הכנסת של כרכים).

אלא שוב הביא הבארות המים שם מ"ש בשו"ת מהר"ם מלובלין ס"נט, שהתיר לזט"ה למכור בית הכנסת ומוותר ללוקחים להשתמש בו בכל צרכיהם. אלא שאעפ"כ לרווחא דמלתא אני אומר שכשימכרו מקום בית הכנסת ליחידים שיבנו עליו בתים, יחלקו אותו באופן שאותו המקום שעמד עליו בית הכנסת דאנשים שהיא עיקר הקדושה ישאר פנוי מבלי מבנין שיעשהו לגן ירק, אע"ג דזריעה היא ג"כ תשמיש של גנאי... מ"מ אינו מכוער כל כך כתשמישים אחרים, ויותר הוא בטהרה מתשמיש זולתו". ושוב כתב הבארות המים, וז"ל "וא"כ בנד"ד לפי הרב ז"ל דגם העצים והאבנים יש קדושת בית הכנסת הוא שוה לבית הכנסת עצמו כמ"ש לעיל, ומכוער הדבר שישתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות... וה' יכפר בעד כל קהלם". הרי נראה שאף שמצד הדין מותר להשליך האבנים והעצים "בראש כל חוצות", מ"מ מכוער הדבר ואין לעשות כן.

וכן ראיתי בשו"ת לב חיים ח"ג ס"מה, שכתב בשאלה, "מעשה שהיה בבית הכנסת שסתרו כותל רעועה, וכשחזרו לבנותה פתחו בה חלונות להכניס אור גדול לבית הכנסת, ונשתיירו שם אבנים, וכן עשו שינוי בגג

שייכא למקום ההיכל...". ע"ש ועיין עוד ברב פעלים ח"ב א"ח ס"כא). נראה לפי זה שאין חשש להוסיף מקומות ישיבה במקום שהיה שם הבימה, ודלא כמ"ש האבן יקרה הנ"ל.

הבימה עצמה

(ב) **ולגבי הבימה עצמה** ג"כ נראה שאין לחוש, שאם אין השלחן שמניחים עליו הס"ת בשעת קריאה מחובר לבימה, אז י"ל שהבימה היא תשמיש לשלחן, והשלחן הוא תשמיש לס"ת, ולכן הבימה עצמה היא רק תשמיש לתשמיש לס"ת, וכבר מצינו שאין לחוש לתשמיש האת"ת כמ"ש במגילה כו: "אמר רבא מריש הוה אמינא האי כורסא תשמיש דתשמיש הוא ושרי...". וכן הוא במ"ב ס"קנד ס"ק ו, ע"ש.

ואם הבימה והשלחן מחוברים והכל גוף אחד, לכאורה נראה שכל הבימה יש לו דין שלחן שהוא תשמיש קדושה, מ"מ כתב מרן בס"קנד ו, "מותר לעשות מתיבה גדולה קטנה, וכן מותר לעשות מכסא גדול כסא קטן...". ע"ש. ולכן ה"ה נראה שמותר לעשות בימה קטנה בנד"ד, דהיינו רק השולחן שמונחים עליו הס"ת בשעת קריאת התורה.

ולכאורה עדיין יש קדושת תשמיש קדושה על שאר הבימה כיון שהיא היתה מחוברת עם השולחן וכולם היו גוף אחד. אלא לענ"ד שא"א לומר כן, שהלא האנשים עולים לבימה ודורסים על הבימה ברגליהם, וזה נחשב ביזוי כדמצינו בשבת כב. "דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו". ולכן מוכרח לומר שאין חשש תשמיש קדושה בשאר הבימה (מלבד החלק שהוא השולחן). וי"ל שזה מפני לב בית דין מתנה עליהם מעיקרא כמ"ש מרן ס"קנד ח, "הארון לכל מה שעושים לס"ת מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו חול". ועיין ברמ"א שם בשם התה"ד. ולכן י"ל שכיון שיש תנאי, שאין חלה קדושת תשמיש קדושה על הבימה עצמה, אף שהיא מחוברת לשולחן שעליה, ולכן אין חשש.

השלכת עצי הבימה

(ג) **אלא** עדיין יש לחקור, שי"ל שאע"פ שאין קדושת תשמיש קדושה בשאר הבימה, מ"מ עדיין יש לה קדושת בית הכנסת כיון שהיא מחוברת לקרקע, ואם הקרקע שהבימה עליו יש קדושת בית הכנסת כדלעיל, ה"ה

ולפי זה י"ל דמדינא מותר להשליך עצי הבימה בנד"ד לאשפה, אבל ל"רווחא דמילתא" אין לעשות כן כמ"ש המהר"ם מלובלין והבארות המים והלב חיים הנ"ל. מ"מ י"ל שכל זה כשאפשר להשתמש באבנים או עצים לשימוש אחר, אבל אם האבנים והעצים הם מקולקלים ואין מי שרוצה להשתמש בהם לאיזה צורך, אז לא שייך לומר זה, ולכן מותר להשליכם לאשפה. וכן י"ל בנד"ד אם העצים של הבימה אינם ראויים לשימוש אחר מותר להשליכם לאשפה. וכן נראה, שלא שמעתי שכשעושים איזה תיקון לבית כנסת ונשארו קצת אבנים וכו' שאינם ראויים לשימוש אחר, שהפועלים נותנים אותם לגניזה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כו

שאלה: האם מותר לרופאים להיפגש בבית הכנסת כדי לדון איך לעזור לחולים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

כתב כת"ר, "נהוג לנהוג בקדושה יתרה בבית הכנסת ולא לדבר דברי חולין, אך דבר מצוה התירו, שמענו שהיו מנצלים את הקיבוץ של הציבור להשבת אבדה ולדון בצרכי הקהל, שאלתי היא כזו. מדי שבת ולעתים ביום חול עולה שאלה או התייעצות על מנת להיטיב עם חולה או מטופל. מבין חברי הרופאים אנו יכולים להזדמן להיפגש בבית הכנסת, שלא לערב כל צרכים פרטיים – האם מותר יהיה לדון בשאלה מקצועית עם שאלה כללית או מקרה מאוד מוגדר על ידי שיחה עם המומחה או העמית המסוגל להביע דעתו ולעזור מנסיונו בתוך בית הכנסת שהרבה יותר נוח או האם בכל מקרה שכזה מחוייבים לצאת החוצה".

כתב מרן בא"ח ס"קנא, "...ואין מחשבים בהם חשבונות אא"כ הם של מצוה כגון קופה של צדקה ופדיון שבויים". ולכן נראה שאף "פדיון" ממחלות כבנד"ד בכלל זה. ועיין ברב פעלים ח"ב א"ח ס"כד, שכתב על מרן הנ"ל, "נמצא

וע"י אותו שינוי ניתיתרו רעפים הרבה, אם יוכלו גזברי ק"ק למכור אלו האבנים והרעפים לצורך בנין חולין, או נימא דיש בהם צד קדושה ואסור להוציאן לחולין". ובתשובה הוא הביא מ"ש הבארות המים הנ"ל בסוף, שהוא דבר מכוער שישתפכנה אבני קדש בראש חוצות, ושוב כתב "א"כ ה"ה בנד"ד דנראה ברור דאסורים גזברי הקהל להוציא האבנים והרעפים הללו לתשמיש חול דאיכא איסורא", ע"ש. ועיין עוד בלב חיים ח"ב ס"כט, ע"ש.

ויש להעיר, הלא מ"ש מהר"ם מלובלין בסוף דבריו הוא רק "לרווחא דמילתא", ולכן מ"ש למעט בתשמיש מכוער הוא אינו מצד הדין כלל. ולכן צ"ל שמ"ש הבארות המים "ומכוער הדבר שישתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות... וה' יכפר בעד כל קהלים", הוא אינו מצד הדין. ולכן איך כתב הלב חיים הנ"ל "דנראה ברור דאסורים גזברי הקהל להוציא האבנים והרעפים הללו לתשמיש חול דאיכא איסורא", שוב ראיתי במנחת אלעזר ח"ג ס"מח, שההשיג על הלב חיים, וכתב "האיך קמיירי, אם כשמכרום זט"ה במעמד אנשי העיר מותר בבית הכנסת של כפרים ופקעו קדושתם לגמרי, אם מיירי בבית הכנסת של כרכים דוקא וזה באמת אסור כדעת המ"א (ס"קנג ס"ק טז), שחולק על המ"ב" (ובמק"א כתבתי בענין בית כנסיות שלנו אם הם בכלל "כפר" או "כרכים").

אלא ראיתי במ"ב בס"קנד ס"ק לר, שכתב על מ"ש מרן דמועיל תנאי בתשמישי קדושה כגון בארון להתיר תשמיש דחול, "ומ"מ לתשמיש מגונה לא מהני תנאה (מ"א לעיל ס"קנא ס"ק יד)". וכתב המ"א שם, לגבי דאין מועיל תנאי לתשמיש גנאי בבית הכנסת, "תימה, דבס' קנד ח כתב דאפילו לארון ותשמישי קדושה מועיל תנאי. ונ"ל דהכא מיירי לתנאי של קלות ראש כגון אכילה ושתייה ובחמה מפני החמה, וכ"מ ברא"ש שם, וזריעה הוי קלות ראש ביותר ועגמת נפש". ויש להעיר דמשמע ממ"ש המהר"ם מלובלין הנ"ל שיש להתיר לזרוע זרעים. ונראה לחלק, שהמ"א והמ"ב דברו כשעדיין קיים הארון או בית הכנסת, אבל מ"ש מהר"ם לובלין הוא "בחרבו" וגם בהסכמת ז' טובי העיר (עיין מרן ס"קנג ט). ועוד יש לחלק בין כל בית הכנסת ובין מה שיש בתוכו כגון הבימה בנד"ד (עיין כעין סברה זו בביאור הלכה ס"קנא יא ד"ה לא). ועיין בערה"ש בס"קנא אות יד, שתירץ קושית המ"א באופן אחר, דהיינו "דאינו חובה לעשות ארון, אבל בית הכנסת חובה", ע"ש.

ששכולת שועל ראויה לאכילה, וכמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"ג הל"א, "חמשה מינין הן החיטין והשעורין והכוסמין ושכולת שועל ושיפון. הכוסמין ממין החיטין ושכולת שועל ושיפון ממין השעורים...". משמע שאין בזה חשש בל תשחית, אף ששכולת שועל ראויה לאכילה (אלא עיין בא"ר סוף ס"קעא).

וגם כתב מרן שם בסע' י, "אין חופפין כלים במלח לפי שהמלח נמחה כשחופף בחזקה". וזה רק בשבת, אבל משמע שבימי החול אין קפידה. ולכן אף שמלח ראוי לאכילה ולתקן האוכל כמו במי מילון, עדיין מותר להשתמש בו כדי לנקות את הכלים, ואין כאן חשש של בל תשחית.

ו**כתוב** בתוספתא בסוף פ"ד דביצה "ואין מדיחין את הכלים בנתר ביו"ט, אבל מדיחין אותן במלח ובמורסן בשבת ואצ"ל ביו"ט", ע"ש. ומצינו שמורסן הוא ראוי לאכילת אדם, כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"יח הל"ו, "המוציא מורסן אם לאכילה שיעורו כגרוגרת. לבהמה שיעורו כמלא פי גדי. לצביעה כדי לצבוע בגד קטן". ולכן משמע שאין חשש בל תשחית בהדחת כלי במורסן, אף שהוא ראוי לאכילה. וגם נראה מהרמב"ם הנ"ל שמותר להשתמש במורסן שהוא ראוי לאכילה גם לצביעה, משמע שאין חשש בזה של בל תשחית (ועיין במל"מ שם הל"א שביאר דין מורסן).

ולכן נראה שמותר להבריק כלי כסף על ידי סחיטת לימון והשתמשות במיץ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כת"ר הביא מ"ש הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א שסבר ש"אסור להשתמש בלימון עצמו לצורכי ניקוי, וישתמש בו אחר שנסחט ממה שנשאר". וטעמו הוא שיש לדמות דין זה לדין זיתים בשבת נ: וז"ל "לענין לפצוע זיתים בכדי למתק מרירותו דאיכא בהכי הפסד אוכלין לא התירו וכמו שפרש"י שם. אולם המג"א (קעא) הקשה בהך סוגיא

כל מידי דמצוה שרי" (והוא כתב שם שאף כשיש רווח לדידיה כגון למכור ספרי קדושה, הוא מותר). ועוד נראה מסתימת לשון מרן, שאף שאפשר להפגש במקום אחר, מ"מ עדיין מותר להפגש בבית הכנסת כיון שעכ"פ הפגישה היא לצורך מצוה. ועוד נראה, שאף שאין באים לפגישה כל אנשי הציבור אלא רק לאחדים מהם, דהיינו רק הרופאים, מ"מ עדיין זה מותר מפני שנראה ממ"ש מרן הנ"ל שאף אם רק גבאי צדקה רוצים להפגש בבית הכנסת בלי שאר הציבור, שעדיין הפגישה מותרת. מ"מ נראה שאין להפגש בשעת תפילה שזה מפריע את התפילה, אלא רק אחר או קודם התפילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כז

שאלה: האם מותר להבריק כלי כסף על ידי סחיטת לימון והשתמשות במיץ שלו או דיש בזה איסור של בל תשחית, דהרי הלימון ראוי לאכילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

דעת כת"ר להתיר, וכת"ר הביא ראיות בדרך כלל שכל שיש צורך לבני אדם לא שייך לאסור מטעם בל תשחית אף בדבר הראוי לאכילה. וכתב כת"ר, "ומובא ברשב"ץ (ברכות נ, ב) דכתב: "ולמדנו מדבריהם דלא חיישינן להפסד אוכלין היכא שיש קצת הנאה בדבר אע"פ שאינו דרך הנאתן של אוכלין...". כלומר, היכא דיש צורך בדבר אין איסור בדבר ומותר להשתמש בו".

ומלבד מ"ש כת"ר יש להביא ראיות ספציפיות השייכות לנד"ד. כתב מרן בא"ח ס"שכג ט, לגבי שבת "מותר לשפשף הכלים בכל דבר חוץ מכלי כסף בגרתקן שהוא שמרי יין כשנתיבשו ונתקשו מפני שהוא ממחק לכלי כסף שהוא רך". וכתב המ"א שם בס"ק טו, "וכתב מהרי"ל שהרא"ש אוסר לשטף הזכוכית עם שכולת שועל להצהירו ע"כ. וצ"ע למה, ואפשר דס"ל דדוקא להדיח שרי, אבל להצהיר אסור...". הרי כל זה בשבת, אבל בימי החול פשוט להם שאין איסור להצהיר כלי בשכולת שועל, אף

הרי לרש"י הטעם שהוא אסור הוא מפני "שנפסד המשקה הזב מהן". ופירש המחצית השקל על המ"א הנ"ל, "צריך לחלק בין יין לזילוף ולמשרה וכבושה דשרי, דשאני הני דנהנה האדם מן היין שזילף או שעשה משרה, משא"כ התם דלא נהנה כלל מן המשקין ההולכים לאבוד ע"י הכאה, אע"ג דהזית נעשה ממותק לא ע"י הפסד משקין נעשה כ"א ע"י ההכאה ולכן אסור", ע"ש.

ולפי זה יש לדמות פציעת הזיתים, למי שיש לפניו מאכל על הקערה, והוא אוכל רק מקצת המאכל ושוב השליך השאר לאשפה. וי"ל דא"נ שיש לו הנאה ממה שהוא אכל, אבל עדיין יש ביזוי לשאר מאכל שהוא השליך לאשפה. וכן הוא לגבי זיתים הנ"ל, שהמשקה הולך לאיבוד אף שהוא אוכל שאר הזית.

ונראה שאין זה דומה לנד"ד, שלפי מ"ש המחצית השקל אין המשקה ההולך לאיבוד מועיל למתק את הזית, ולכן יש במשקה ביזוי אוכלין. אולם בנד"ד סחיטת גוף הלימון מועילה להביא מי הלימון על הכלי (וזה אף לשני מנהגים הנ"ל), ולכן ממילא שאף גוף הלימון מועיל לנקות את הכלי. ולכן י"ל שרש"י מודה בנד"ד שאין איסור, שכאן יש לו הנאה ממי הלימון וגם מגוף הלימון כדי לנקות את הכלי, משא"כ לגבי הזיתים שאין סחיטת המשקה מועילה למתק את הזיתים, אלא רק ההכאה מועילה למתקם.

ויש לפרש שיטת הרי"ף (במ"א הנ"ל) שהיא שיטת ר"י בתוספות הנ"ל. אלא הוא להיפך מפירש"י, דהיינו כאן המשקה בזית הוא לצורך, משא"כ האוכל. וכן הוא שכתבו התוס' הנ"ל "ודרך מי זיתים להעביר וללבן", הרי הוא רק צריך למי הזיתים ולא לגוף הזיתים, וגוף הזיתים הולך לאיבוד "דנמאסין לאכילה" (משא"כ לשיטת רש"י שהזיתים הם לצורך והמשקה הולך לאבוד).

משמע מזה, שאחר סחיטת המשקה מהזית, הזית מצד עצמו עדיין ראוי לאכילה, אלא הוא אינו יכול לאכול אותו כיון שהוא נמאס. וזה מ"ש התוספות "דנמאסין לאכילה", שמצד עצמו הוא נשאר ראוי לאכילה, אבל משום הפציעה הוא נמאס, ולכן יש בזה ביזוי אוכלים.

ולפי זה י"ל שאין דין זיתים דומה לנד"ד, שאחר סחיטת הלימון כיון שאין נשאר מיץ בגוף לימון ממילא שהוא אינו ראוי לאכילה או לשימוש אחר, ולא מטעם מיאוס

דאסור לפצוע זיתים משום שנמאס מהמובא בשבת קח. שורה פת ביין ומניחה ע"ג העין, ש"מ אפי' מידי דמאס אם עושה לרפואה שרי. וכן הוכיח ממה שמזלפים ביין ומכבסים ביין, של"ה לרפואה ושרי כשעושה לצרכו. וע"כ בפהמ"ש לרמב"ם (ברכות ז, טו) אין מפסידין אוכלין דרך ביזוי ובעיטה. וכשעושה לצרכו אי"ז דרך ביזוי ובעיטה ומש"ה שרי ומה דאמרי' דאסור לפצוע זיתים, כתב הרי"ף שם דאיירי לחוף פניו ידיו ורגלו שדרך מי זיתים להעביר וללבן ולהכי אסור לרחוץ ידו במי זיתים וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א, המאירי, הר"ן ותוס' ישנים. כתב המג"א הנ"ל בטעמא דאסור לרחוץ ידיו במי זיתים משום שאפשר באופ"א לרחוץ, דאפשר ליטול ידיו בבורית. וא"כ בנדו"ד בענין שימוש בלימון לצורך ניקוי, ועי"ז יפסיד נפסד הלימון, יהא אסור כיון שיש שאר חומרי ניקוי המצויים ואפשר באופ"א וא"צ להשתמש דווקא בלימון לצורך ניקוי". ע"כ דבריו.

ובתחילה י"ל שיש שני מנהגים בשימוש הלימון כדי לנקות איזה כלי. אחד הוא כשהוא סוחט את מי הלימון תחילה, ואח"כ הוא משתמש דוקא במי לימון בלי גוף הלימון, וכיון שאחר הסחיטה הלימון עצמו אינו ראוי לאכילה או שימוש אחר כיון שלא נשאר מיץ בתוכו, לכן הוא משליך גוף הלימון לאשפה. ומנהג אחר הוא שלא לסחוט מי הלימון, אלא לחתוך את הלימון לשני חלקים והוא אוחו ומשפשף בחצי הלימון על הכלי, ואחר כך הוא משליך אותו חלק לאשפה כיון שלא נשאר מיץ בתוכו, והוא אינו ראוי לתשמיש אחר.

ולפי זה יש לחקור אם דין הלימון דומה לדין הזיתים. כתוב בשבת נ: "בעו מיניה מרב ששת מהו לפצוע זיתים בשבת, אמר להו וכי בחול מי התירו, קסבר משום הפסד אוכלין". וכתבו התוספות הטעם שאין לפצוע זיתים, וז"ל "מהו לפצוע זיתים בשבת. פירש בקונט' להכותם על הסלע למתק מרירותן ומיבעיא ליה אי אסיר בשבת משום שווי אוכלא ותיקוני אוכלא, ופריך ובחול מי התירו דאיכא הפסד אוכלין שנפסד המשקה הזב מהן. וקשה לפ"ז דבפ' חבית גבי דיני סחיטה ה"ל למיתני, ועוד מה הפסד אוכלין יש כיון שעושה לתקנם, ומפרש ר"י מהו לפצוע לחוף פניו ידיו ורגליו כי ההוא דלעיל, ודרך מי זיתים להעביר וללבן כדאמר במסכת ע"ז חולטן ברותחין או מולגן במי זיתים, ופריך ובחול מי התירו דאיכא הפסד דנמאסין לאכילה (ת"י)", ע"ש.

סימן כח

שאלה: איך יש להסביר מה שנהגו כמה אשכנזים שאחר זימון כל אחד מברך ברכת הזן לעצמו, הלא לפי דעת הרמ"א הם צריכים לשמוע אף ברכת הזן מהמזמן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן לויין שליט"א

כתב כת"ר, "בשו"ע או"ח סי' ר נח' השו"ע והרמ"א עד היכן ברכת הזימון. ומהמשנ"ב בכמה מקומות משמע דשיטת הרמ"א לאשכנזים הוא לעיכובא ממש.

קפג ס"ק כח: "ועכ"פ יזהרו לומר עמו בלחש ברכה ראשונה דאל"ה להרבה פוסקים לא מקרי זימון כלל וכדלקמן בסימן רי"ש [אחרונים] ולפ"ז מה שנהגין הרבה אנשים שאחר שאמרו ברוך שאכלנו וכו' כל אחד ואחד מברך בקול רם בפ"ע שלא כדין הם עושין אלא המברך צריך לברך ברכה ראשונה עכ"פ בקול רם כדי שישמעו המסובין והם יאמרו בלחש עמו מלה במלה ורק בסיום הברכה יקדימו לסיים כדי שיענו אמן"...

קצג ס"ק יז: "מ"מ צריכין לשמוע היטב גם לדברי המברך ולומר עמו בלחש כל מלה ומלה ולענות אמן על כל ברכה וברכה ועכ"פ עד הזן את הכל בודאי צריכין להאזין גם לדברי המברך דעד שם הוא ברכת הזימון כדלקמן בסימן רי"ש בהג"ה וא"כ אף אם יכולין לשמוע ברכת זימון מפי המברך כל שאין יכולין לשמוע מלה במלה מפי המברך עד הזן את הכל מוטב להם ליחלק ג' ולברך בלא שם ממה שלא יצאו כלל ידי חובת זימון מדינא"...

ותמהתי מאוד מדוע יראים ושלמים מבני אשכנז אינם מקפידים על כך. וראיתי בשו"ת צי"א חלק טז סי' א שמתייחס למנהג העולם שמברכים בשקט, המזמן והמברכים, מיד לאחר סיום הזימון, וכתב מכמה מקורות שנהגו כך מקדמת דנא, אולם לא הביא טעם הדבר, לבד מדברי כף החיים שכתב שכן נכון לעשות ע"פ האריז"ל.

אולם אנו מבקשים הלכה למעשה, שכן במקומות רבים האשכנזים עצמם אינם מקפידים על כך. ובנוסף, כיום שפעמים רבות יושבים יחד יוצאי עדות המזרח ויוצאי אשכנז (בחתונות ואירועים משפחתיים, מקומות עבודה וכד'), האם לא יצאו האשכנזים ידי חובת זימון כאשר בני

אלא משום שמצד עצמו הוא אינו ראוי לכלום כשאינן מיץ בו. ולכן אין לומר בזה שמצד עצמו הוא ראוי לאכילה אלא הוא אינו יכול לאכול אותו כיון שהוא נמאס, שזה אינו, אלא מוכרח לו להשליך את גוף הלימון באשפה כיון שלא נשאר בו שום שימוש אחר, והוא אינו בכלל "אוכל" ולא שייך לומר עליו ביזוי "אוכלין".

וכן י"ל לדעת הרי"ף, כיון שנראה שדעתו כדעת ר"י בתוספות הנ"ל. ולפי זה יש להבין מ"ש המ"א הנ"ל, "והרי"ף פירש שמירי שרוצה ליטול בו ידיו ומשום זה נמאסין ואסור דאפשר ליטול בבורית", ע"ש. ופירושו, שאף שנמאס גוף הזית שהוא ראוי לאכילה מצד עצמו, הייתי אומר שזה מותר כיון שעכ"פ יש לו הנאה ממשקה היוצא מהזית, ולזה כתב המ"א שזה אינו, והוא עדיין אסור לפצוע את הזית ולגרום את המיאוס, כיון שאפשר לנקות בבורית ולא בעינן את המיאוס דוקא כדי לנקות.

ולפי הנ"ל לא שייך לומר מ"ש המ"א "שאפשר בבורית" בנד"ד, שזה שייך רק כשהוא גורם מיאוס לדבר שמצד עצמו הוא "אוכל" והוא ראוי לאכילה, משא"כ בגוף הלימון שאינו נשאר ראוי לאכילה מצד עצמו אחר הסחיטה ולא שייך בו ביזוי אוכלין כיון שעכשיו הוא אינו "אוכל".

ולפי זה יש לפרש מ"ש בא"ר ס"קעא ס"ק ד, "כתב מי"ט בשם דרישות מהר"ש דאסור לשפשף צלוחית בשיבולת שועל שקורין האברי"ן". וי"ל שאחר השפשוף הש"ש נשאר ראוי לאכילה מצד עצמו (כמו הזיתים הנ"ל), אלא הוא נמאס בעיני אדם, ולכן יש בזה ביזוי אוכלין, אבל י"ל שאם אחר השפשוף הוא נעשה אינו ראוי לאכילה מצד עצמו אז אין בזה חשש ביזוי אוכלין כיון שעכשיו לא נשאר "אוכל" כדי לומר שיש חשש ביזוי אוכלין. אלא כבר כתבתי במכתב הראשון דמסתימת לשון המ"א בס"שכג ס"ק טו נראה, שאין חשש ביזוי אוכלין בש"ש, וי"ל שהטעם הוא שלדעתו אין הש"ש ראוי לשימוש אחר אחר השפשוף.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

הזמנה כדי לומר שכל אחד צריך לשמוע מה שחבירו אומר, אלא הברכה היא רק כדי לברך בשם ומלכות, ובשביל זה לא בעינין שכולם צריכים לשמוע את הברכה מהמזמן.

וכן נראה מהרא"ש הנ"ל שכתב, "הלכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו". וזה מיירי לגבי אחד שאינו מברך ברכת המזון בשעת זימון, ולכן רק לגביו בעינין "היכר" שהוא מצרף עמהם, ולכן הוא צריך לשתוק ולשמוע אף ברכת הזן. אולם משמע שאם הוא ג"כ מברך ברכת המזון עמהם, אז שוב לא בעינין "היכר" שהוא מצרף עמהם כיון שהכל רואים שהוא מברך ברכת המזון, ואין לנו היכר גדול מזה. ולכן מותר לו לברך ברכת הזן לעצמו. ואה"נ דבעינין שם ומלכות בזימון, אבל כיון שכולם מברכים ברכת הזן, ממילא שיש שם ומלכות. ורק לגבי נברך שהוא עצמו ההזמנה צריך כולם לשמוע דברי המזמן, שכך הפירוש של הזמנה שאחד מזמין את חברו, וחברו שומע ושוב משיב את תשובתו.

ולכן מצינו שהזמנה לחוד ושם ומלכות לחוד, ולכן רבים נוהגים כמ"ש כת"ר, שכל אחד מברך ברכת הזן לעצמו. וכן העיד הציץ אליעזר שהביא כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כט

שאלה: האם יש לנשים בזמנינו לקיים מצוות זימון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן לויין שליט"א

כתב כת"ר, "בשעטור"מ בתי השניה הגיעה לנועם עול מצוות, וכעת ישנן שלוש נשים האוכלות יחד. ראיתי שנחלקו הראשונים בדין חיוב זימון לנשים, ופסק מן בס"קצט, שזימון לנשים הינו בגדר רשות. ובביה"ל הביא בשם הגר"א שזה חובה, אולם העולם לא נהגו כן. וכן כתב בערוה"ש: "ולא שמענו מעולם שנשים יזמנו לעצמן". ורצינו להבין מדוע לא נהגו העולם כן ובפרט לאור דברי המשנ"ב שכתב: "משום שאינו מצוי כ"כ שיהיו בקיאות

עדות המזרח מזמנים רק את הזימון ללא ברכת "הזן את הכל?". ע"כ דברי כת"ר.

כתב מרן בס"ר ב, לגבי אחד מפסיק לשנים משום זימון, "אינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר ברוך שאכלנו משלו וכו', וחוזר וגומר סעודתו...". וכתב הרמ"א שם, "וי"א שצריך להפסיק עד שיאמר הזן את הכל, וכן נוהגין". ודעת הרמ"א כמ"ש התוספות והרא"ש בברכות מו. ע"ש. וכתב הרא"ש שם, "והזן בכלל משום דנברך אינה ברכה (שאינן בה שו"מ – מעדני י"ט), הלכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו, ולא משום דחשוב ברכת הזן ברכת הזימון דהא כל יחיד נמי אומר הזן". וכן הוא בתוס' שם ד"ה עד, ובכ"י שם ד"ה ומה שפירש, ובמ"ב שם ס"ק ח, ע"ש.

ולכאורה נראה שיש סתירה בדברי הרא"ש מרישא לסיפא, שברישא הוא כתב "והזן בכלל משום נברך אינה ברכה", משמע שברכת הזן היא ממש בכלל זימון כיון דבעינין ברכה בשו"מ כמ"ש המעדני י"ט. אלא בסיפא כתב הרא"ש "ולאו משום דחשוב ברכת הזן ברכת הזימון", משמע שהיא אינה ממש בכלל זימון.

וי"ל דאה"נ שברכת הזן היא ממש בכלל זימון, אלא זה רק כדי שתהיה ברכה עם שו"מ כמ"ש המעדני י"ט הנ"ל. אולם מצד עצמה היא אינו בכלל זימון כיון שהפירוש של זימון הוא מה שאחד מזמין אחרים לברך עמו, ובשלמא בנברך יש הזמנה, אבל בברכת הזן אין הזמנה כלל. ולכן מצד אחד היא אינה בכלל זימון, אלא מצד אחר עדיין צריך לאומרה כיון דבעינין ברכה עם שו"מ. ולכן ברישא כתב הרא"ש שמצד אחד ברכת הזן היא בכלל זימון, ובסיפא הוא כתב שמצד אחר היא אינה בכלל זימון.

ולפי זה כשאחד מפסיק לזימון כמבואר בס"ר הנ"ל, נראה שיש לו לשמוע אף ברכת הזן, כיון שברכת הזן בכלל זימון כיון דבעינין שו"מ. אלא זה רק מפני שהמפסיק אינו מברך ברכת המזון באותה שעה, ולכן מוכרח לו להפסיק לשמוע אף ברכת הזן, שאל"כ הוא אינו שומע כל הזימון עם שו"מ. אולם כשכולם רוצים לברך ברכת המזון, אז בנברך הם כבר מקיימים הזמנה לברך, ובהזמנה הם מוכרחים לשמוע זה מזה כיון שכך דרך הזמנה שאחד מזמין את חבירו, וזה מדבר וזה שומע ושוב הוא משיב את תשובתו, אבל ברכת הזן שהיא מטעם שם ומלכות, כל אחד בפני עצמו יכול לברך אותה, שאין בברכת הזן

לא עשו כדין שהלכו לצידי הדרכים" (אלא עיין לקמן שאין היש"ש מסכים לזה). אולם בנ"ד כשהנשים אוכלים בבית בפני האנשים, אם הנשים רוצות לקיים מצוות זימון, אין כאן חשש מחזי כיוהרא בפני האנשים וחשש ביזוי, שלא שייך לומר לגבי האנשים שזימון רשות והנשים עושות מדת חסידות ולא האנשים, שהרי האנשים חייבים בזימון ואם היו שם ג' אנשים ודאי הם מקיים המצוה, ואין זלזול להם אם הנשים רוצות לעשות מדת חסידות.

אלא ראיתי בים של שלמה בב"ק שם באות מא תקנה ח', שלא הסכים לפירוש הנ"ל, והוא חולק על פירש"י שם וכתב "משמע לפי פירושו דוקא כשהוא מראה יוהרא בפני אחרים, אבל בפני עצמו לא, וכן קצת לישנא דתלמודא שמראה גדולה בפנינו ועל כן פירש"י שמראה לנו, מ"מ לא נ"ל...", ע"ש. ולפי זה נראה שאף בבית אין לנשים להחמיר.

אלא ראיתי בפנים מאירות ח"ב ס"קנב, לגבי לבישת בגדי לבן בשבת, שהוא הביא מ"ש היש"ש הנ"ל, ושוב כתב "ואם רוצה לצאת ידי שמים ראוי להתנהג כשיבא לביתו ללבוש בגדי לבן, ושם אינו חשש יוהרא כולוהו האי, אבל בפני המון עם בבית הנכסת... יש לחוש ליוהרא". ולכן נראה שה"ה בנ"ד שאין לחוש ליוהרא בבית.

ועוד, בזמנינו כבר מצינו שהרבה נשים כבר נהגו לקיים מצוות זימון. ולכן ממילא שאין חשש מחזי כיוהרא. ועוד, כיון שלדעת רבינו יונה והרא"ש (עיין בב"י ס"קצט) והגר"א זימון לנשים הוא חיוב, ממילא שאין לחוש ליוהרא, וכמ"ש החיים שאל ח"א ס"א, "ואעיקרא הא דיוהרא דאתמר בש"ס לא אתמר אלא בדבר שהעושהו פטור בלי פקפוק, כי ההיא דחתן פטור מק"ש ומלאכה בט"ב, כמבואר בש"ס סוף פ' היה קורא. אבל בדבר דעושה לצאת ידי חובתו לא שייך יוהרא", ע"ש. וכן הוא בנ"ד.

ולגבי אם האיש שאוכל עם ג' נשים צריך לצרף עמהם לברכת המזון, כמו שהאשה צריכה לצרף עם ג' אנשים כמבואר במרן ס"קצט ז (ועיין בביאור הלכה שם שאף אשה אחת צריכה לצרף לג' אנשים). ראיתי שכתב הב"ח שם בד"ה וא"א הרא"ש, "אין זה אלא כשהנשים אוכלות עם האנשים, התם ודאי כיון שחל חובת הזימון על האנשים חל ג"כ על הנשים, דדוקא בנשים לעצמן דקמביעיא לן אם חייבין בב"ה דאורייתא או דרבנן לא תקינו רבנן חיוב

בברכת הזימון". והאם רשאיות לנהוג אחרת ממנהג העולם המובא בפוסקים, ובפרט כיום שנשותינו חכמניות, ובמידה ומחליטות לזמן, האם מוטלת עלי כגבר חובה להצטרף עמהן לזימון, כדין אישה החייבת להצטרף לגברים המזמנים אם אכלה שם (כדפסק מרן בסעי' ז), או שאני יוכל ליחלק מהם ולברך בנפרד, ומדוע". ע"כ דברי כת"ר.

נראה שהטעם שהנשים לא היו נוהגים במצוות זימון, הוא מפני שהן היו סוברות שהמצוה היא רק רשות, ולכן כיון שהן היו טרודות בעסקי הבית ובצורכי הילדים שלהן, ואין אחת רוצה להמתין עד שחברתה תסיים לאכול, הן לא היו נזהרות לקיים מצוה זו. וכן י"ל לגבי מ"ש המ"א בס"ק ס"ק ב, לגבי תפילה, "נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזו בקשה, ומדאורייתא די בזה". ויש לדקדק מ"מ"ש "בתמידות" שהנשים היו בקיאות בתפילה, אלא הן לא היו מתפללות בתמידות, אלא רק מפעם לפעם. וצ"ל שהטעם הוא כמו שכתבתי, שהן היו טרודות בעסקי הבית, וגם בצרכי הילדים שלהן וכו', ולכן הן אמרו רק בקשה קצרה. וכן י"ל לגבי זימון, שהן לא היו נזהרות במצוה זו, כיון שהמצוה רק רשות ואין להן פנאי לקיימה, שילד זה בוכה וילד אחר אומר "תן לי זה", וילד אחר נלחם עם אחיו, וילד אחר מבקש לשנות החיתול שלו וכו'.

וגם נראה שאם מפעם לפעם לעיתים נדירות, היו להן פנאי לקיים מצוות זימון, מ"מ הן היו חושבות שזה בכלל "מחזי כיוהרא" בפני אחרים, כיון שנשים אחרות לא היו נזהרות במצוה זו. ולכן בכל אופן הן לא היו נוהגות לקיים מצוה זו.

אלא י"ל שלא שייך לחוש למחזי כיוהרא בנדרן זה, שיי"ל שמחזי יכהורא שייך רק בפני אחרים שג"כ חייבים לקיים מצוה זו או הידור זו, שבזה הוא מראה להם שהוא יותר חסיד מהם והוא מזלזל אותם, אבל כשהוא מחמיר בפני אחרים שאינם חייבים באותה מצוה, אז הוא אינו מזלזל אותם ורשאי לו להחמיר לעצמו. וכן י"ל לגבי מ"ש בב"ק פא: "א"ל רבי רבי חייה מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו", משמע דוקא "בפנינו", וכיון שאף רבי ורבי חייה ראויים לחומרא לאזיל מיתד ליתד, שייך לומר מחזי כיוהרא כיון שיש זלזול להם במה שהם אינם עושים אותה חומרא. וכן כתב הים של שלמה בב"ק שם באות מא תקנה ח', "דילמא משום דביזה אותם והיה מראה פנים להם שהם

להביא מקורות וראיות לענין. ושוב הראוני בספר ברכת ה' ח"ב פ"ו הערה מספר 90 בסופה שהחמיר בירק משום ס"ס ולא הביא מקור לדבריו וכן במספר 79 ועדיין הדבר פלא שאין בפוסקים מי שדיבר בזה יותר או יבאר הענין יותר, שהרי בפשטות איכא למימר דלא שייך בזה ס"ס דמה איכפת לן לזמן, ומה מפסידים בזה בפרט שכך פסק השו"ע, מדוע לנו לצרף שיטות נגד השו"ע כדי להפסיד זימון, וה' יאיר עיני".

א) פסק מרן בס"קצט י, "קטן שהגיע לעונות הפעוטות ויודע למי מברכין מזמין עליו ומצרף בין לשלשה בין לעשרה". ומבואר בטור ובב"י שם שזה כדעת הרי"ף והרמב"ם. אלא אף כתב מרן בס"קצז ג, "לג' אינו מצרף עד שיאכל כזית פת, וי"א דבכזית דגן מהני אפילו אינו פת, וי"א דבירק ובכל מאכל מהני, הלכך שנים ואכלו ובא שלישי אם יכולים להזקיקו שיאכל כזית פת מוטב, ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר, ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר יזמנו עמו אע"פ שאינו רוצה לאכול פת". ומבואר בטור ובב"י שדעת הסתם דבעינן כזית פת, היא דעת הרי"ף והרמב"ם. ולפי זה י"ל ממה נפשך, דהיינו שאם קי"ל כהרי"ף והרמב"ם שקטן מצרף לזימון של ג', אז ממילא שהוא אינו מצרף אלא באכילת פת, ולאילו שסברו שיש לצרף לג' מי שאכל ירק, מ"מ הם גם סברו שאין לצרף קטן כלל לזימון. ולכן אין מקום לומר שקטן שאכל ירק יכול לצרף לזימון של ג', ואין מזכה שטרא לבי תרי.

ואה"נ שעדיין אפשר לומר שלדעת מרן יש לצרף קטן שאכל ירק לזימון של ג', שהרי הוא פסק בס"קצט שקטן מצרף לזימון של ג', ואף הוא פסק בס"קצז שבדיעבד אף מי שאכל ירק יש לצרפו לזימון של ג'. אלא אף זה יש לדחות, שי"ל שבכל דין כשהוא לחוד פסק מרן לקולא להתיר את הזימון, אבל בצירוף שני דינים לקולא כבנד"ד מי יאמר שאף מרן מודה להקל כולי האי. ויש לדמות זה למה דמצינו לגבי דין ס"ס כנגד דעת מרן, אלא בסברה הפוכה. כתב הדבר משה ח"ג י"ד ס"ב, שהטעם שאפשר לומר ס"ס כנגד מרן אף שקבלנו עלינו הוראתו, הוא מפני שאפשר שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב י"ד ס"ז בד"ה ואשר, ע"ש. הרי לגבי ס"ס לקולא י"ל שכשיש שני דינים נפרדים לאסור, אולי י"ל שמרן יודה לאזיל לקולא כשהם באים

זימון על הנשים, אבל כשסועדים (אנשים) עם הנשים בסעודה יחד חל חיוב הזימון על כל האוכלים, אף על הנשים, וליכא הכא פריצותא כיון שלא צריך לצרף הנשים לזמן דאיכא ג' או י' אנשים לזמן עמהם ואין צירוף הנשים ניכר, ע"ש. הרי מפני שחל "חיוב" זימון על האנשים אף יש חיוב על הנשים לצרף עמהם. ולכן נראה שכיון שפסק השו"ע שאין חיוב לנשים לזמן אלא רשות (ודלא כדעת רבינו יונה והרא"ש), ממילא שאין חיוב על האיש לצרף עמהם. מ"מ אם הוא אינו מצרף עמהם, אלא הוא עדיין שם בשלחן והוא שומע את הזימון, יש לו לענות ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד, כמבואר במרן בס"קצח א, ע"ש. (ושמעתי שי"א שאין נכון לנשים לקיים מצוות זימון בזה"ז, שזה נראה כ"פמיניזם" ויש חסרון בצניעות וכו', ולענ"ד טעם חלוש הוא).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ל

שאלה: האם לדעת מרן מותר לצרף קטן לזימון של ג' כשהוא אכל רק ירק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל פרץ שליט"א

כתב כת"ר, "הסתפקתי האם לשיטת השו"ע ומנהג הספרדים שמצרפים קטן לזימון שלשה, האם מהני שהקטן יאכל דגן או אפי' ירק או דצריך שהקטן יאכל דוקא פת, ושאלתי כמה רבנים פה במקסיכו וכולם השיבו פה אחד שלא מהני משום דתרי קולי לא אמרינן, אמנם שאלתי אותם מה המקור לדבריהם ולא ידעו להשיב, וחיפשתי באוצר החכמה וראיתי בב' ספרים של זמנינו שכתבו שם שנראה להם מסתימת השו"ע שכן מצטרף, ואחד כתב זה בדרך ספק, ועכ"פ חיפשתי גם אני בהרבה ספרים ולא ראיתי גם אחד שמדבר בענין זה, מ"ב כה"ח אהלי שם לאאמור"ר ילקו"י הלכה ברורה פסקי תשובות שערי הברכה בא"ח וספר כיצד מזמנין, ואני תמה על דבר כל כך רגיל מדוע אין גם אחד שדיבר בזה, ואולי התשובה יותר מדאי פשוטה ולכן לא טרחו לכותבה, ואנכי לא ידעתי מצפה לתשובה להלכה למעשה לבית היהודי, אם אפשר

וכמ"ש הרב מגן אברהם כיון דאיכא גאוני עולם דפליגי ותיסגי לן לסמוך על דעת הרי"ף והרמב"ם באופן שלא יהא ספק בדעתם, אבל בבציר מהכי אפשר דהרי"ף סבר דאינו מצרף, ע"ש. וזה קשה, שמה הפסד וחשש יש אם שנים מצרפים קטן בן שש, הלא אין כאן הזכרת השם לבטלה, ואדרבה את"ל שזימון הוא מן התורה או צריך להחמיר לצרף אף קטן בן שש כדי ליי"ח בספק חיוב מן התורה.

אלא נראה שיש חשש אם אנו מחמירים לזמן כשאין חיוב. וזה מ"ש בברכות מה: "שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק". וכן הוא במרן בס"קצג א, "...מצוה לחלק שיברך כל אחד ברכת המזון לעצמו". וכתב הט"ז שם בס"ק א, "הטעם בכ"י בשם רשב"ם דברכת המזון דאורייתא אבל ברכה ראשונה לא אחמור בה כולי האי ויוצא אחד בברכת חבירו, והרא"ש כתב הטעם דבהתחלת הסעודה כשהם מסובין יחד דעתן להצטרף הלכך אחד יוצא בברכת חבירו, אבל בסוף הסעודה בטל הקבע ונחלקים זה מזה, הלכך כל אחד מברך לעצמו עכ"ל. ואפילו לטעם הראשון דמחלק בין דאורייתא לדרבנן צריך לחלק בפירות אע"ג דהוה מדרבנן שצריך כל אחד לברך בפני עצמו כמ"ש בס"ר י"ג בהג"ה וע"ש, ומ"ש בשם הרא"ש נראה שזה כמ"ש התוספות בחולין קו. ד"ה וש"מ, "ויש לומר דשאני ברכה דלכתחלה שכל אחד מרויח באותה ברכה שע"י כן מותרין לאכול וליהנות לפיכך מצטרפין לה, אבל בסוף שכבר אכלו לא מצטרפין", ע"ש. וזה כמ"ש מרן בס"ריג א, "והא דאמרינן דאחד מברך לכולם בשאר דברים חוץ מן הפת ה"מ בברכה ראשונה, אבל בברכה אחרונה צריכין ליחלק וכל אחד מברך לעצמו דאין זימון לפירות". ופירש הערה"ש בס"קצג אות א, "...ברכת נהנין מי שלא נהנה אינו יכול להוציא מי שנהנה, ואפילו זה שנהנה אינו יכול להוציא לאחר שנהנה א"כ נקבעו יחד בדבר שהקביעות מועלת בו כמו פת וכיוצא בו שקביעותם מצרפתם להיותם כגוף אחד ובברכה אחת לכולן, וגם זה רק בברכה ראשונה שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן יחד לאכול, אבל בברכה אחרונה כיון שעומדים להפרד זה מזה אינם מצטרפין זה עם זה שכולם יפטרו בברכת האחד, ולכן בשאר ברכות אחרונות אין האחד פוטר את חבירו אלא כל אחד יברך לעצמו. וכן בברכת המזון שנים שאכלו צריכים לחלק שכל אחד יברך לעצמו, אבל שלשה שאכלו כיון שנתחייבו בזימון ואומרים ביחד נברך, הזימון עושה אותם כמחברים יחד, ויכול המברך לברך לכל ברכת המזון והשומעים יתכוונו לצאת בשמיעתם ויענו אמן", ע"ש.

בצירוף. ולכן ה"ה י"ל להפך, שכשיש שני דינים לקולא, אולי מרן יודה לאסור כשהם באים בצירוף. וכן הוא בנד"ד.

(ב) **אלא** עדיין יש לחקור בזה, שמה איכפת לן אם שנים רוצים לצרף ילד שאכל ירק, הלא אין בזה חשש ברכה לבטלה או הזכרת השם. והא"נ שאפשר לומר שיש חשש הזכרת השם בזימון של י' וכמ"ש הפתח הדביר בס"קצט אות יא ד"ה אלא (דף כב ע"ד) "ברם חזינן להרב פר"מ ז"ל בא"א ס"קצז אות ב. ובפתיחה כוללת ה' ברכות אות טו"ב שכתב דאפשר דגם לדעת הרב מ"א ז"ל דס"ל דבאזכרות יעלה ויבא ליכא לא תשא, מ"מ נברך אלקינו הוי כברכה ואיכא לא תשא ע"ש. ועיין לקמן ס"ר בטור וב"י ז"ל דכתבו דבי' דמזמנין בשם מודה רב ששת דנברך לחוד הוי ברכה בפ"ע בשביל הזכרת השם ע"ש. וכפי זה דחמיר זימון בשם כברכה בשם ומלכות...", ע"ש. מ"מ בזימון של ג' נראה דליכא חשש הזכרת השם כלל.

ועוד מצינו, שלדעת הראב"ד בברכות מד. זימון מן התורה, וכן דעת הלבוש בס"קצט, וכן דעת הפני יהושע בברכות מה. ד"ה משנה. ועיין בפתח הדביר בס"קצב אות ד, שהביא דעת כל הפוסקים בזה. וכן נראה מהחזון איש ס"לא אות א, שזימון מן התורה ע"ש. אלא כתב השער הציון בס"קצז ס"ק טז בשם הפר"מ שלרוב הפוסקים הוא מדרבנן. ומצינו שכתב הכה"ח בי"ד ס"קי בכללי ס"ס אות יב, "דבר שהוא ספק אם איסורו מדאורייתא או דרבנן מקרי ספיקא דאורייתא ולחומרא", ע"ש. ולכן הלא כשיש איזה ספק בזימון של ג' יש להחמיר לזמן, כיון שאין חשש ברכה לבטלה. ולכן ה"ה בנד"ד שאין הפסד אם שנים רוצים לצרף קטן שאכל ירק לזימון.

(ב) **אלא** לפי זה יש לדון בדברי מרן בס"קצז ג הנ"ל שכתב "...הלכך שנים שאכלו ובא שלישי אם יכולים להזקיףן שיאכל כזית פת מוטב, ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר, ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר יזמנו עמו אע"פ שאינו רוצה לאכול פת", למה כתב מרן "ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר", הלא אף אם הוא אכל ירק אין חשש לזמן ואין הפסד בדבר.

ועוד, כתב הברכ"י בס"קצט אות ד, "אבל קושטא דמילתא דדעת מרן בש"ע שכתב סתם קטן שהגיע לעונות הפעוטות נראה דהיינו כל שהוא גדול מבן שש ויודע מעצמו למי מברכין וכמ"ש הריב"ש בסוף דבריו. ולי הצעיר נראה דיש להחמיר שיהא בן תשעה כדכתב הרי"ף

חיוב או לא, שהרי בדיעבד אף כשאין הקביעות והחיבור של זימון המברך יכול להוציא השומעים י"ח, אם הם מכוונים לצאת. וזה כמ"ש הב"י בס"ריג בד"ה כתוב בספר, בשם הרשב"א "כל שבירך האחד ושמעו האחרים בין ברכה שבתחלה בין ברכה שבסוף יצא דשומע כעונה, ולכתחלה אין עושין כן לפי שאין זימון לפירות". וכן הוא במ"א בס"קסז ס"ק כח, שכיון "קבעו יחד ויצאו בדיעבד", ע"ש. ולכן עדיין י"ל שאם יש ספק אם יש חיוב זימון או לא, שיש להחמיר כיון שאף אם אין חיוב עדיין המברך יכול להוציא אחרים י"ח.

אלא נראה דאנן קי"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, דמצינו 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"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג, וכן דעת הכרתי ופלתי בבית בספק בס"קי, וכן דעת המחב"ר 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, שההניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן י"ל שכשיש ספק אם יש חיוב זימון, שאין לאזיל לחומרא מטעם "הם אמרו והם אמרו", דהיינו אף שהם אמרו שיש חיוב מדרבנן להחמיר בספק דאורייתא, מ"מ אף הם אמרו שאין להחמיר חומרא זו כשזה מבטל המצוה שכל אחד צריך לברך בעצמו, ושב ואל תעשה עדיף ואין לזמן.

ולפי זה יש לתרץ הקושיא על מרן הנ"ל בס"קצו ג, שכתב "...הלכך שנים שאכלו ובא שלישי אם יכולים להזקיף שיאכל כזית פת מוטב, ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר, ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר יזמנו עמו אע"פ שאינו רוצה לאכול פת", למה כתב מרן "ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר", הלא אף אם הוא אכל ירק אין חשש לזמן ואין הפסד בדבר. וי"ל שמרן היה חושש שלא לבטל המצוה שכל אחד צריך לברך בעצמו. ולכן צריך לעשות כל מה שאפשר כדי להביא את כולם לחיוב ודאי של זימון, ואין לסמוך רק על ספק שמא יש חיוב. וכן י"ל לדעת הברכ"י הנ"ל שכתב שאין לצרף קטן בן שש, שאף הוא סבר שאם שנים

ולפי זה י"ל שאם יש ספק אם יש חיוב זימון או לא, שאין להחמיר, שאם באמת אין חיוב זימון אז הם צריכים לברך כל אחד לעצמו כדלעיל, ואם הם מחמירים לזמן כשאין חיוב אז הם מבטלים תקנת חז"ל שכל אחד צריך לברך בעד עצמו כשאין זימון לחברם ביחד. ולכן אמרו "מצוה ליחלק".

ואל תאמר שאף אם אין חיוב זימון אם עדיין הם מזמנים זה לזה, אז ממילא הם מכוונים לקביעות ולחיבור, וממילא שהמברך יכול להוציא י"ח של השומעים, שזה אינו שכתוב בחולין קו. "וש"מ אין מזמנין על הפירות, ושמע מינה שנים שאכלו מצוה ליחלק". ופירשו התוספות שם ד"ה ושמע מינה, "תימה לר"י מנא ליה דמצוה ליחלק דילמא רשות כמ"ד בריש פ' שלשה שאכלו (ברכות מה). דאם רצו לזמן מזמנין דפלוגתא היא דרב ורבי יוחנן, ועוד קשה דהתם לא פליגי אלא בפת שיש עליו תורת זמון בג' אבל פירות דאין מזמנין עליהן כלל כדאמר ש"מ דאין מזמנין על הפירות פשיטא דמצוה ליחלק, וי"ל דה"ק ש"מ אין מזמנין על הפירות פירוש אין חובה לזמן על הפירות אפילו כשהן שלשה מדלא נתנו לו ואין חילוק בפירות בין ג' לב', ואכתי לא ידעינן אם יכול לזמן בשנים בפת או בפירות אפילו בג' או אסור כמ"ד אם רצו לזמן אין מזמנין אלא מדברין כל חד וחד לחודיה שמע מינה דמצוה ליחלק, דאם איתא דמותר לזמן לא היה מברך כל אחד לעצמו אלא היה מברך אחד לחברו ואומר נברך שאכלנו משלו כדי להוסיף שבח למקום, ואכתי לא ידעינן אלא שבשנים אסור לומר נברך שאכלנו משלו אבל בלא נברך שמא יכול אחד לברך ולפטור חברו, אבל מדתניא שנים שישבו מצוה ליחלק בד"א כו' אלמא דבשניהם יודעים לברך חייבים שניהם לברך", ע"ש. הרי שאין רשות לזמן על פירות אלא צריך חלק, ולכן אין לומר הסברה הנ"ל שכיון שעכ"פ אם הם מזמנים זה לזה יש קביעות וחיבור ביניהם וממילא השומעים י"ח ע"י המברך, שזה אינו ועדיין צריך לחלק. הרי דלא אזלינן בזה אחר דעת האנשים אם הם רוצים בחיבור וקביעות ע"י זימון או לא, אלא אחר המאכלים שהם אוכלים, ואם לפי הדין יש חיוב זימון במאכלים אלו. ולכן ה"ה י"ל שכשיש ספק אם יש חיוב זימון או לא, שאין להחמיר שע"י זה יש חשש שמא הם מבטלים תקנת חז"ל שמצוה לכל אחד לברך בעצמו.

אלא עדיין יש מקום לומר דלמ"ד שזימון מן התורה י"ל ספק דאורייתא לחומרא וצריך לזמן כשיש ספק אם יש

ובא שלישי, אם היו יכולין להזקיקו וליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן היו עושים, ואם לא היו יכולין להזקיקו שיאכל כזית דגן היו נותנין לו כזית ירק או כוס של יין והיו מזמנים עמו, וכן נהגנו אחריהם, ומ"מ הרוצה לנהוג לכתחלה כדברי התוספות והרא"ש ז"ל לא אמחה בידו". וזה קשה כיון שזה כנגד דעת מרן הנ"ל שכתב "ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשותות ולא מאכל אחר". ותירץ היחווה דעת, "י"ל שמרן השלחן ערוך (סימן קצז) שכתב שלא יתנו לו לאכול אלא כזית פת, זה לפי מה שהיו נוהגים שאחד מברך והשאר שומעים ויוצאים ידי חובה, ונמצא שיש בזה קולא לזה שיוצא י"ח בשמיעה, שאם באמת לא נתחייבו בזימון, הרי היה חייב השני לברך ברכת המזון בעצמו, ולא לצאת בשמיעה בלבד, משא"כ בזה"ז שפשט המנהג כדברי הפוסקים הנ"ל שכל אחד מברך לעצמו ברכת המזון, אע"פ שזימנו, אין כאן חשש כלל, ולכן נהגו רבותיו של הכנה"ג להקל בדבר, ואין זה נגד דעת מרן, כיון שבזימון עצמו אין חשש להזכרת שם שמים לבטלה", ע"ש.

ואין תירוץ זה מוכרח, שהרי לא כתב הכנה"ג "ראיתי לרבותי ולא"א זלה"ה ורבים מגדולי הדור שפסקו...". אלא "נהגו", משמע שכן היה המנהג אצלם, והם לא חשו לדעת מרן כיון שמנהג זה היה מקודם זמן מרן (עיין הקדמת מרן לב"י), ולכן גם כתב הכנה"ג הנ"ל "וכן נהגנו אחריהם", הרי שדין זה תלוי במנהג, והמנהג אצלם לא היה כדעת מרן. וכן נראה, שלעיל מזה כתב הכנה"ג להחזיק דעת הרי"ף והרמב"ם דבעינן אכילת פת דוקא כדי לצרף לזימון, וא"כ כשהוא כתב אח"כ שנהגו ש"נותנין לו ירק", ממילא שזה אינו לפי מה שנראה מעיקר הדין, אלא משום שהם כבר נהגו מקודם כדעת התוספות והרא"ש כשא"א להזקיקו לאכול כזית דגן. ולכן עדיין י"ל שאף בזה"ז שאין להחמיר לזמן כשאין נראה כן מעיקר הדין, אף שבזה"ז כל אחד מברך בעצמו, שאין לבטל מה שנראה שהיא תקנת חז"ל להכריע את הדין.

וגם ראיתי ביחווה דעת שם שכתב, "ואין להקשות שהיאך פסק מרן השלחן ערוך (ס"קצז) סתם דבריו שלא יתנו לשלישי לאכול ירק וכו', והוא עצמו פסק בס"ק פג שנכון שכל המסובים יברכו בלחש, שי"ל שעדיין לא נתפשט המנהג כל כך בזמן מרן שכל אחד מברך לעצמו, בפרט שכתב זאת בלשון "נכון הדבר", ע"ש. ולענ"ד אין דין שבזה"ז כל אחד צריך לברך בעצמו תלוי במנהג, אלא שכן פסק מרן לדינא, שכן כתב בב"י שם "ולענין הלכה נראה לנהוג כדברי הר"פ ושבלי הלקט", הרי שזה הלכה,

מצרפים קטן בן שש, ובאמת אין חיוב זימון, אז הם מבטלים המצוה שכל אחד צריך לברך בעצמו.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין להחמיר לצרף קטן שאכל ירק לזימון של ג', שזה מביא לידי קולא שהם מבטלים המצוה שכל אחד צריך לברך בעצמו, וכמ"ש בגמ' הנ"ל "מצוה ליחלק". ולכן כשיש איזה ספק בדין זימון צריך להכריע את הדין, ואין לומר שבכל פעם יש לאזיל לחומרא, וזה מה שעשה מרן בס"קצז ג. והברכ"י הנ"ל.

ג) אלא עדיין יש לדון בזמן הזה שכל אחד מברך לבדו אף כשהם מצטרפים לזימון כמ"ש מרן בס"קפג ז, "נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות". ופירש המ"ב שם בס"ק כז, "אף דמדינא היה יותר נכון שישמעו המסובין כל הבהמ"ז מפי המזמן והוא יוציאם בברכתו ובעצמן לא יברכו כלל, מ"מ בעבור שמצוי בעו"ה שהמסובין מסיחין דעתם ואינם מכוונים לדברי המברך כלל ונמצא שחסר להם ברכת המזון לגמרי ומבטלין עשה דאורייתא בידים, לכך נכון כהיום יותר שהמסובין יאמרו בעצמן בלחש כל מלה ומלה עם המברך כדי שיברכו יחדיו ונקרא ע"י זה ברכת זימון ומתקיים מה שיאמר הכתוב גדלו ה' אתי ונרוממה שמו יחדיו, דמזה ילפינן ברכת זימון", ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שבזה"ז כל אחד מברך ברכת המזון בעצמו, ממילא שאין חשש שמא הוא יבטל "מצוה ליחלק". ולכן ראוי להחמיר כשיש איזה ספק אם יש חיוב בזימון או לא.

אלא נראה שמרן לא סבר כן, שהרי אף שהוא כתב בס"קפג ז, שבזה"ז הוא נכון שכל אחד יברך בעצמו, עדיין הוא כתב בס"קצז ג, "ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשותות ולא מאכל אחר". וכן י"ל לגבי מ"ש הברכ"י הנ"ל שאין לצרף קטן בן שש לזימון, שאף שלא שייך לחוש בזה"ז ל"מצוה ליחלק" כיון שכל אחד מברך בעצמו אף כשיש זימון, מ"מ עדיין אין להחמיר כשיש ספק אם יש חיוב זימון או לא. ונראה שהטעם הוא מפני שכיון שכך תקנו חז"ל בתחילה שאין להחמיר בזימון כשיש איזה ספק אלא שצריך להכריע מה שנראה מעיקר הדין, אז אף כשנתבטל הטעם מ"מ עדיין אין לבטל התקנה, ואין להחמיר כשיש ספק אם יש חיוב או לא אם נראה שאין חיוב מעיקר הדין.

וראיתי ביחווה דעת ח"ד ס"יג בהערה (דף טו), שכתב לבאר מ"ש הכנה"ג בס"קצז בהג' הב"י, "ראיתי לרבותי ולא"א זלה"ה ורבים מגדולי הדור נוהגים שאם היו שנים אוכלין

ב) אולם לפי זה לא יובן מדוע מר"ן הביא דברי הר"ר יצחק בן אברהם בבית יוסף בסו"ס קצג ולא העיר על הדברים כלום. כי לפי מסקנת כת"ר הרי שמר"ן מחמיר שלא לזמן במקום שאין זה עיקר הדין. והלא המקרה שהובא בסו"ס קצג הוא ג"כ במקום שמעיקר הדין אין חובה לזמן, וז"ל הב"י: "מצאתי כתוב ב' שאכלו בקרן זוית ואחד אכל בקרן זוית אבל לא בסדר אחד שאלתי הלכה למעשה למורי אם יש להם לזמן יחד אם לא והשיב לי כן כי מאחר שלא נתכוונו להסב יחד אינם חייבים בזימון ורשות בידם לחלק וגם אם רצונם יכולים לזמן. ושאלתי לו אי זה מהם עדיף והשיב לי טוב שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך יצחק ב"ר אברהם עכ"ל". [ודברים אלו אינם סותרים לדברי התוס' בחולין קו ע"א, ששם איירי בשניים ולא בשניים ושלישי, ודו"ק].

הרי שאע"פ שאין חובה לזמן, לא חשש מצד מצוה לחלק. וכאמור הב"י לא העיר על זה כלום. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב:

כך דרכו של מרן להביא כמה דעות בב"י אף שהוא אינו סבר כמותם, וגם הוא לא העיר עליהם כיון שרוב פעמים כוונתו רק לקבץ את הדעות. וזה כפי הכלל שכתב המאמר "ס"קעז ס"ק ג, וז"ל "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" ע"ש. וכך י"ל בנד"ד שמרן עצמו לא סבר כתשובת ריב"א הנ"ל שבב"י. וגם הוא לא השיג עליה כיון שדרכו של מרן בכמה מקומות רק לקבץ את הדעות. ואה"נ שפעם לפעם מרן העיר על איזו דעה בב"י או הוא הכריע את הדין כשיש מחלוקת, אבל אין זה בכל מקום, ולכן אף בנד"ד י"ל שמרן רק הביא מ"ש בתשובה הנ"ל, ולא העיר עליה כיון שכוונתו היתה רק "לקבץ הסברות" כמ"ש המאמר הנ"ל.

וגם כתב החיד"א ז"ל ביוסף אומץ בס"כט בד"ה ואני, "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"שב מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל

ומ"ש מרן "נכון הדבר", נראה שהוא לא הכריע דין זה לגמרי לכל אדם, שעדיין י"ל בזה"ז שאם אחד יצא מן הכלל והוא יכול לכוין היטב לכל ברכת המזון שעדיין הוא יכול לשמוע ברכת המזון מהמברך, ונראה שמרן כיון בזה למ"ש בב"י בשם הא"ח ש"הר"ם לא היה מברך בלחש", וסבר מרן שאם אחד יכול לכוין לכל מילה ומילה כהר"ם אז עדיין הוא א"צ לומר בלחש עם המברך, ולכן כתב מרן רק "נכון הדבר" ולא הכריע זה לדין גמור לכל אדם. ולפי זה נראה לומר שאף שסבר מרן שלסתם אדם צריך לברך ברכת המזון בלחש עם המברך ולא שייך עוד לחוש ל"מצוה ליחלק", מ"מ עדיין אין להחמיר כשיש איזה ספק בדין זימון אם יש חיוב או לא, אלא צריך להכריע את הדין ואם נראה שמעיקר הדין שאין חיוב אז אין להחמיר לזמן, ואין לבטל הכרעה זו אף בזה"ז כיון שנראה שכך תקנו חז"ל בזמנם, ואין לבטל תקנתם (ולפי זה י"ל שלאילו פוסקים דפליגי על הברכ"י הנ"ל וסברו שיש לצרף קטן בן שש לזימון של ג', י"ל שאין זה מטעם חומרא בעלמא, אלא מפני שכן נראה לדעת מרן מעיקר הדין).

ולכן נראה בנד"ד שאף בזה"ז אין לצרף קטן שאכל ירק לזימון של ג', כיון שאין נראה כן מעיקר הדין כפי מה שביארתי לעיל, ואין מזכה שטרא לבי תרי. ואין לומר דליכא חשש כיון שאין בזה הזכרת השם לבטלה, שזה אינו כיון שאף בזה"ז יש לחוש ל"מצוה ליחלק", ויש לאזיל בספק חיוב זימון בתר עיקר הדין, ואין נכון להחמיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב לי הרה"ג יאיר דלויה שליט"א הערות על תשובה הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג יאיר דלויה שליט"א

כתב כת"ר:

א) הנה המסקנה היוצאת לפי דברי כת"ר היא שלדעת מר"ן בכל מקום שיש ספק אם יש חיוב לזמן או לא, יש להכריע שאם לפי עיקר הדין נראה שאין חובת זימון, אין לזמן, שיש לחשוש ל"מצוה ליחלק" כמ"ש בגמ' ברכות פ"ז ועוד. עכת"ד.

פירש שהרא"ש לא סבר כהריב"א, וממילא שכך דעת מרן שפסק כהרא"ש ולא הביא דעת הריב"א כלל בש"ע.

ומ"ש הגר"א הנ"ל "עיין ב"ח", הוא כיון למ"ש הב"ח שם שכתב לגבי דעת הריב"א, "וקשיא לי מהא דאיתא רפ"ג שאכלו יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוו בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן ג' שאכלו כאחת חייבים לזמן ה"מ היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי ניהו חילוק ברכות עדיף בריך אינישי אינישי לנפשיה, אלמא להדיא דכשאינן חייבים לזמן עדיף טפי לחלק ולא חיישינן הכא משום ברוב עם הדרת מלך. ואע"ג דלית הילכתא כוותיהו אין זה אלא לפי דאין חילוק בין איכא גדול לליכא גדול לעולם חייבים לזמן, אבל בסברא זו דחילוק ברכות עדיף בדוכתא דאין חייבים לזמן לכאורה משמע ליכא מאן דפליג עלייהו". ע"ש מ"ש הב"ח לתרץ דעת הריב"א.

אולם נראה שכיון הגר"א הנ"ל לומר שהרא"ש סבר כמו שפירש הב"ח בקושייתו. ולכן לדעת הרא"ש "דכשאינן חייבים לזמן עדיף טפי לחלק ולא חיישינן הכא משום ברוב עם הדרת מלך". וממילא שכך דעת מרן שפסק כהרא"ש, ולכן אין לחוש לרוב עם הדרת מלך, כיון שדין "מצוה ליחלק" עדיף טפי.

כתב כת"ר:

והנה בשולחן ערוך סימן קצ"ג ס"ב כתב מר"ן וז"ל: "אפילו לא הוקבעו מתחלה כולם לאכול יחד אלא שהשנים קבעו ואחר כך בא השלישי וקבע עמהם או שאחד קבע תחלה ואחר כך קבעו השנים עמו אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה. ומכל מקום אם יאכל עמהם בלא קבע רשאים ליחלק אלא אם כן הוא שמש". וגם כאן יש להקשות שאם בכל מקום שאין חובה מעיקר הדין לזמן מסתבר לנו לומר שאין להחמיר, שהרי זה בא על חשבון "מצוה לחלק", לא יובן מדוע נקט מר"ן לשון: "רשאים לחלק", והיה לו לומר שחייבים לחלק. או מצוה לחלק. ובזה שנקט לשון 'רשאים' משמע דס"ל שרצו מזמנים, לא רצו אין מזמנים. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב:

נראה שכוונת מרן רק לבאר אם יש רשות לחלק או לא, ואם לפי הדין מצינו שיש רשות לחלק או אה"נ שיש מצוה

הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע, ע"ש.

ולכן י"ל שהמעשה בתשובה הנ"ל הוא אינו "מציאות רחוק", וגם הוא אינו פשוט, וגם מרן אינו כולל דין זה במ"ש בש"ע. ולכן נראה שהטעם שמרן השמיט דין זה בש"ע הוא מפני שהוא לא סבר כן. וי"ל שזה מפני שהוא סבר שדין מצוה ליחלק הוא עדיף טפי מדין ברוב עם הדרת מלך. ולכן משום זה הרמ"א הוסיף דין זה בס"קצג ב, כיון שמרן לא הביאו, וזה משום שמרן בש"ע לא סבר כתשובה הנ"ל. ואף המ"א שם ס"ק ח הריגיש שמרן לא סבר כתשובה הנ"ל. ולכן אין להקשות על מרן למה הוא לא הביא דין זה בש"ע וגם למה הוא לא העיר על דין זה בב"י.

וכן הוא שמרן לא סבר כהריב"א, שהלא מרן בס"קצג ב פסק כדעת הרא"ש, ומצינו שהרא"ש לא סבר כהריב"א. ולכן כתב הרא"ש בברכות פ"ח אות ג (דף נג), "ת"ר היו יושבים בבית המדרש והביאו אור לפניהם ב"ש אומרים כל אחד מברך לעצמו מפני ביטול בית המדרש ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן משום ברוב עם הדרת מלך, ולא דמי לפת דאמרינן לעיל פרק כיצד מברכין דף מב בישבו שמברך לעצמו דשאני התם כיון דצריך הסיבה ולא הסיבו לא קביעי לצאת אחד בברכת חברו, אבל הכא הוי כמו יין אליבא דרב שם דף מג. דלא בעי הסיבה, ואפילו לרבי יוחנן דאמר יין בעי הסיבה ה"מ דחשוב ורגילין להסב עליו אבל שאר ברכות כמו שהסיבו דמי", ע"ש.

הרי לדעת הרא"ש כשאין קבע כמו כששלשה ישבו לאכול בלי הסיבה בזמן הש"ס, אז אין לומר דין ברוב עם הדרת מלך, ודלא כדעת הריב"א הנ"ל. וממילא שכך דעת מרן שפסק כהרא"ש.

וכן הוא, שכתב הרמ"א ס"קצג ב, "ומכל מקום אפילו כל מקום שרשאים ליחלק עדיף טפי לזמן משום דברוב עם הדרת מלך". וזה דעת הריב"א. וכתב הגר"א שם, "אף שיי"ל כמ"ש בהג"ה ומ"מ וכו', הרא"ש לא ס"ל זה כמ"ש שם". וגם כתב הגר"א שם, "ומ"מ ב"י סוף סימן בשם ריב"א, וכמו ש"ס נג ע"א, ועיין הרא"ש שם שמחלק בהיא דשם להך דהכא. עיין ב"ח". ע"ש. הרי הגר"א

שכתב בדעת ר"י ז"ל ויברך ברכת המזון כל אחד לעצמו אם ירצה עכ"ל. משמע שאם רצו לזמן מזמנין, ע"ש.

הרי לדעת ר"י מצינו שיש מין זימון שתלוי ברצון האנשים, והרשות בידם לזמן או לא. ולכן מטעם זה כתב ר"י "רשאיין ליחלק", דהיינו שזה תלוי בדעת האנשים. ולכן מצינו לדעת ר"י ג' מדרגות בדיני זימון, אחת היא שיש חיוב לזמן כגון ג' שאכלו יחד מתחילת הסעודה, ומדרגה שניה היא שיש רשות לזמן או לא, כגון מה שכתב ר"י לעיל, ומדרגה השלישית היא שהוא אסור לזמן כגון אם רק שני אנשים אכלו ביחד. הרי לפי דעת ר"י יש כאן חידוש גדול, שיש מין זימון שתלוי רק בדעת האנשים אם הם רוצים לצרף או לא.

ולפי זה י"ל שכשמרן פסק כהרא"ש אף הוא סבר שיש רשות לזמן אם הם רוצים, ולכן כתב מרן "ומכל מקום אם יאכל עמהם בלא קבע רשאים ליחלק אלא אם כן הוא שמש". משמע שיש רשות להם לחלק, או אם הם רוצים יש רשות ג"כ לזמן.

וכן ראיתי בפתח הדביר ס"קצז אות א, ד"ה שוב, שאחר שהוא הביא מ"ש המאמר הנ"ל הוא כתב "והכי דייק לע"ד דברי מרן ז"ל לעיל שם סע' ב שסיים ומ"מ אם יאכל עמהם בלא קבע רשאיין ליחלק ע"ש. הרי דגם בלא קבע יש להם רשות לזמן אלא דרשאיין נמי ליחלק", ע"ש.

ולפי פירוש זה י"ל שאין ללמוד מכאן לשאר דינים כשיש איזה ספק אם יש חיוב זימון או לא, שרק בדין הנ"ל י"ל שאין לחוש ל"מצוה ליחלק" כיון שחידש מרן שיש כאן דין מיוחד שתלוי ברצון האנשים, אבל בשאר דיני צירוף לזימון שלא מצינו לשון "רשאים", כלומר שלא מצינו שהוא תלוי ברצון האנשים, אז עדיין י"ל שצריך לחוש למצוה ליחלק, ולכן צריך להכריע את הדין.

ואגב יש לדייק שלפי מה שפירש הפתח"ד הנ"ל מרן לא סבר כתשובת ריב"א הנ"ל, שהרי הוא כתב שיש רשות לזמן אם הם רוצים, והוא לא כתב שהוא יותר טוב לזמן משום ברוב עם הדרת מלך.

עוד כתב כת"ר:

ועוד לא יובן, שאם בכל פעם שאנו מזמנים במקום ספק אנו מפסידים בצד השני את הערך של "מצוה לחלק" מר"ן היה צריך לפסוק בסימן קצ"ז ס"ג גבי שלישי שאכל ירק,

לחלק כמו שהוא כתב שם בסע' א. ולכן כתב מרן בתחילה בסע' ב, "אינם רשאים לחלק", ובסוף כתב "רשאים לחלק", הרי הוא שימש בלשון זו בסוף רק מפני שהוא כבר שימש בלשון זו בתחילה. ולכן בא מרן כאן רק לדון אם יש רשות לחלק או לא, אבל את"ל שיש רשות, אז אה"נ שיש מצוה לעשות כן כמו שהוא עצמו כתב בסע' א, "...מצוה ליחלק שיברך כל אחד ברכת המזון לעצמו".

וכן נראה לומר, שהרי יש להקשות על לשון מרן שכתב "רשאים ליחלק", שמשמע מזה שאם הם אינם רוצים ליחלק אלא הם רוצים לזמן יחד, שעדיין הרשות בידם (עיין פתה"ד לקמן), שמרן לא כתב ש"חייבים לחלק" או "צריכים לחלק" כיון שיש איסור לצרף לזימון. אלא צ"ל שכשכתב מרן "רשאים חלק" כוונתו רק להשתמש בלשון שהוא כתב בתחילה "אינם רשאים לחלק", ולכן עדיין י"ל שהם אסורים לזמן יחד ואין זה תלוי ברצונם, וכיון שהם חייבים לחלק ממילא שיש מצוה לחלק ג"כ כמו שכתב מרן בסע' א הנ"ל.

וגם מצינו כתוב במשנה פ"ז מ"ד, "ששה נחלקין". ויש להקשות לשיטת ריב"א והרמ"א, הלא צ"ל שאין נחלקין משום רוב עם הדרת מלך, ולכן איך כתוב במשנה "נחלקין". ולכן כתב הנהר שלום ס"קצג ס"ק א, "ומאי דתנן ששה נחלקין, היינו דליכא איסור, אבל מ"מ עדיף טפי שלא ליחלק", ע"ש. וא"כ כעין זה י"ל לגבי מ"ש מרן "רשאים לחלק", דהיינו דליכא איסור לחלק, ואדרבה עדיף טפי לחלק כדי לקיים "מצוה ליחלק".

ויש פירוש אחר לזה. המקור לדין זה הוא מ"ש הטור שם, וז"ל "כתב הר"י ז"ל הא דתנן ג' שאכלו אינן רשאיין ליחלק, דוקא כשקבעו עצמם ביחד בתחילת ברכת המוציא, לדידהו בהיסיבה ולדידן בישיבה, אז אינן רשאיין ליחלק, אבל לא קבעו עצמם ביחד בברכת המוציא אלא אחר כך נקבעו באכילה ביחד, רשאיין ליחלק. ואדוני אבי ז"ל כתב ונ"ל כדברי המפרשים שאע"פ שלא ברכו המוציא ביחד אלא אח"כ נקבעו באכילה ביחד, נקבעו לזימון ואינן רשאיין ליחלק, ע"כ", ע"ש. ומרן בש"ע פסק בדעת הרא"ש.

וראיתי במאמר שם ס"ק ה, שכתב "...וראיתי בש"ג ריש פ' ג' שאכלו שכתב דנ"ל שאף הר"י ודע' קאמרי אלא דאינם חייבים לזמן ורשאים הם לחלק, אבל מ"מ אם רצו לזמן רשאים... והכי דייק לישניה דר"י ז"ל נ' י"ז ריש ח"ז

מיימוני בשם מהר"ם דדברים נכונים הם, והיאך מזכי שטרא לבי תרי, אלא בע"כ דלכתחלה קאמר דנקטינן כהרי"ף והרמב"ם, אבל אם אירע שנתנו לו לשתות יזמנו עמו דדברי ר"י עיקר והכי נקטינן".

הרי שמרן לא דחה דעת התוספות והרא"ש לגמרי, אלא עדיין דין זה נשאר בספק ולכן הוא הכריע את הדין כדלעיל.

וכן ראיתי במאמר שם ס"ק י, שתירץ קושית הדר"מ הנ"ל, וז"ל "...די"ל דפסק כהרי"ף והרמב"ם ז"ל בלכתחלה... ולכן כתב מרן ז"ל דדברים נכונים הם, שהיא הכרעה, וכן פסק כאן בש"ע...". וזה כמ"ש הב"ח הנ"ל.

ולכן בשלמא אם מרן פסק כהרי"ף והרמב"ם לגמרי, בזה יש להקשות שאין לו להחמיר חומרא בעלמא לחוש לדעת התוספות והרא"ש כיון שיש לחוש ל"מצוה ליחלק", אבל באמת מרן לא דחה דעת התוספות והרא"ש, ולכן מה שהוא כתב לחלק בין לכתחילה ובדיעבד הוא הכרעת הדין, כמ"ש המאמר הנ"ל, ולכן כיון שיש הכרעת הדין אז שפיר הוא שלא לחוש ל"מצוה ליחלק". אולם במקום אחר שיש איזה ספק בדין זימון אז אין להחמיר לזמן משום חומרא בעלמא, אבל צריך להכריע את הדין כדמצינו במרן הנ"ל וכמ"ש המאמר, ואם בהכרעה זו יש לחלק בין לכתחילה ובדיעבד אז רק בזה אין לחוש ל"מצוה ליחלק".

עוד כתב כת"ר:

...מ"מ מה נענה במקום ספק אחד, והיינו בנידונו של מור"ם בסימן קצ"ג ס"ב וכיו"ב, שזה המקרה השכיח אצלנו בישיבה, שהבחורים לא מתכוונים להתוועד יחד, וגם לא התחילו יחד וגם לא מתכוונים לסיים ביחד, אבל בפועל נוצר קשר בין הסועדים, ולכאורה יש מצווה לזמן לדעת הרבה פוסקים. ועל זה אני שואל מה דעת מר"ן בזה. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב:

כתב המ"ב ס"קצג ס"ק יח – יט לבאר דעת מרן שם, וז"ל "(יח) שהשנים קבעו – קביעות נקרא כשיושבים ואוכלים על שלחן אחד או במפה אחת אפילו כל אחד אוכל מכרו וכמבואר לעיל בסימן קס"ז ס"א ועייין לעיל שם בסי"א בכיבור הגר"א דדעתו שם דבעה"ב עם בני ביתו שישבו לאכול הוי קביעות ומצטרפי אפילו בלא שלחן אחד (יט)

שגם בדיעבד שב ואל תעשה עדיף, שכן דרכו להכריע כהרי"ף והרמב"ם נגד הרא"ש, ובמיוחד במקום שב ואל תעשה. והיה לו לומר שגם אם אירע שלקח השלישי איזה ירק, שלא יזמנו שעל כל פנים מצוה לחלק. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב:

וי"ל שמה שמרן חילק לגבי צירוף מי שאכל ירק עם ג', בין לכתחילה ובדיעבד, הוא אינו משום שהוא הכריע שהדין כהרי"ף והרמב"ם לגמרי ורק מצד חומרא בעלמא יש לחוש לדעת התוספות והרא"ש, שא"כ שפיר הקשה כת"ר. אולם מרן חילק כן כיון שהוא סבר שכן יש להכריע מחלוקת זו מצד הדין.

ולכן כתב מרן בב"י שם, "וגם סמ"ג כתב שלשוך הירושלמי מסייע להרי"ף הך מתניתא כרשב"ג דמזמנין מכלל דחכמים חולקים עליו, וכתב סמ"ק שנהגו העולם להצטרף, ודעת הרמב"ם בפ"ה כדעת הרי"ף, ומאחר ששניהם מסכימים לדעת אחת והרשב"א סבר כוותיהו והירושלמי מסייע להו הכי נקטינן", ע"ש. הרי מרן פסק כאן כהרי"ף והרמב"ם.

אלא אחר כך כתב מרן "ובהגהות כתוב שהר"מ היה נזהר כשהיה אוכל ואחר עמו שלא היה נותן לאדם הבא אליהם לשתות אם לא שהיה יכול להזיקו ליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ואם אירע שנתן לאדם לשתות ולא רצה לאכול עמו כזית דגן וגם לא מצא אחר שיאכל עמו, אז היה סומך על דברי התוספות והיה מזמן על השותה עכ"ל. ודבריו נכונים הם".

ועייין בדרכי משה שם ס"ק ד, שהקשה על הב"י וז"ל "ותמיהני עליו מאחר שפסק הלכה כדברי הרי"ף איך כתב שדבר נכון לזמן על השותה כדברי התוספות".

ולכן נראה שמרן לא דחה דעת התוספות והרא"ש לגמרי כדי לומר שהדין רק כהרי"ף והרמב"ם, אלא עדיין נשאר דין זה בספק, ולכן מרן הכריע שלכתחילה יש לחוש לדעת הרי"ף והרמב"ם ובדיעבד יש לסמוך על התוספות והרא"ש.

וכן הוא בב"ח שם שכתב לבאר דעת מרן, וז"ל "אפשר דלא אמר דהכי נקטינן אלא בלכתחלה, ותדע שכך היתה כוונתו שהרי בספר ב"י גופיה כתב אחר זה על דברי הגהת

עבר מרחק גדול". נראה שכן הדין ביחיד שהולך בדרך לבדו. אולם אם הוא הולך בקבוצת חבריו, אז אם כולם ברכו ברכת המזון אלא רק הוא שכח לברך בשוגג, ושוב הוא וחבריו נוסעים באוטובוס למקום אחר, אז אף אם האוטובוס לא "עבר מרחק גדול", אין חיוב לנהג האוטובוס לחזור בשביל האחד ששכח לברך, שזה טירחה יתירה לכולם לחזור רק בשביל האחד ששכח לברך. ולכן אף זה בכלל שעת הדחק, ומי ששכח לברך יכול לברך באוטובוס, אף אם לא "עבר מרחק גדול".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לב

שאלה: האם יש לבאר למה לא תירצו התוספות בברכות מד. כמ"ש הרש"ש שם, לגבי למה לא בירך רבי עקיבא ברכת המזון על אכילת כותבות, כשרבן גמליאל נתן לו רשות לברך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלום כהן אזוג שליט"א

כתב כת"ר, "במסכת ברכות (לז). איתא: תניא זה הכלל כל שהוא משבעת המינים רבן גמליאל אומר שלש ברכות, וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש, ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו והביאו לפניהם כותבות ואכלו, ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך, קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש, אמר ליה רבן גמליאל עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אמר לו רבינו אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים. ע"כ.

ולקמן (מד). רבי עקיבא אומר אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך עליו שלש ברכות. ע"כ.

והתוס' (שם) כתבו ולא דמי להיא דלעיל (דף לז). דר"ג נתן רשות לר"ע לברך וכו' דשאני הכא דאיבע מזוניה עליה. ע"כ.

בגמר האכילה – חל עליהו חובת זימון עי"ז שאכלו לבסוף ביחד, ומשמע מזה האם לא גמרו גם סוף אכילה ביחד כגון שבא אחד לאכול אצל שנים אחר שכבר התחילו לאכול וגם גמרו סעודתן שלא בזמן אחד אותן שגמרו מקודם רשאי לברך בפני עצמן דעכ"פ התחלה או גמר בעינן ביחד, ומ"מ אם המתינו לאחר אכילתם ולא ברכו עד שגמר גם השלישי לאכול חייבין לזמן ואין רשאי ליחלק ואע"ג שלא גמרו ביחד כל היכי דאי מייתי להו מידי מצי [נראה דצ"ל: מצו] למיכל מינייהו כמו גמרו ביחד דיינינן להו וכעין ההיא דריש סימן קצ"ז ע"ש".

ולכן ה"ה בכני ישיבה הנ"ל, שאם הם אכלו בשלחן אחד אבל אינם מתחילים וגומרים ביחד, אז לדעת מרן רשאים לחלק אם הם רוצים, ואין לחוש לרוב עם הדרת מלך כיון שדין "מצוה ליחלק" עדיף טפי מדין ברוב עם וכדמצינו לדעת הרא"ש הנ"ל. אולם דעת הרמ"א אינה כן, שהוא סבר כתשובת הריב"א הנ"ל שברוב עם הדרת מלך עדיף טפי ממצוה ליחלק. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לא

שאלה: בשעת טיול כשאחד מהבחורים שכח לברך ברכת המזון, ושוב כשכל הקבוצה נוסעים באוטובוס למקום אחר, הבחור נזכר שהוא שכח לברך, האם נהג האוטובוס צריך לחזור כדי שבחור זה יכול לברך במקום שהוא אכל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר בדיני טיול, "ברכת המזון יש לברך במקום שאכל. ואם עבר מקום, עליו לחזור למקום שאכל (אלא אם כן היה בשוגג וכבר עבר מרחק גדול)".

נראה שזה כמ"ש מרן בס"קפד א, "ואם היה בשוגג להרמב"ם יברך במקום שנזכר, ולהר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך". וכתב המ"ב שם בס"ק ז, "יחזור למקומו ויברך. וכתבו האחרונים דכן נכון לנהוג למעשה, אם לא שהוא שעת הדחק דאז יוכל לסמוך אסברא ראשונה". ולכן כתב כת"ר, "אלא אם כן היה בשוגג וכבר

עקיבא שיש לברך ברכת המזון על כותבות, ולכן הוא נתן רשות לרבי עקיבא לברך. אלא שוב אמר לו רבי עקיבא שרבן גמליאל היה דעת יחיד בזה, ואף רבי עקיבא סבר שאין לברך על כותבות במעשה דרבן גמליאל, כיון שלא היה כוונתו לקבוע מזונו עליהם.

ב) וגם י"ל שיש חילוק בין דין "מסובין" דמצינו במעשה דרבן גמליאל, ובין "איקבע מזוניה עליה", לגבי "מסובין" אין הענין אם הוא רוצה לקבוע סעודתו על מאכל זה או לא, אלא הענין הוא על "דרך" אכילה בגופו, דהיינו אם הוא אוכל כשהוא עומד או יושב או מיסב. ואם הוא מיסב בגופו, אז זה נחשב קביעות כמ"ש רש"י במשנה בברכות מב, "דאין קבע סעודה בלא הסבה", וקביעות זו מועילה להצטרף כדי שאחד יכול לברך בשביל חברו כמ"ש במשנה שם. אולם ב"איקבע מזוניה עליה" הוא אינו ענין לדרך אכילה בגופו, אלא על אם כוונתו לשבוע ממאכל זה או לא.

ולכן מצינו שכתוב בברכות מג. "ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה". אלא גם מצינו כתוב בברכות לה: "אלא חמרא אית ביה תרתי סעידי ומשמח, נהמא מסעד סעידי שמוחי לא משמח, אי הכי נברין עליה (חמרא) שלש ברכות, לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה". הרי אף ששייך הסיבה ביין, דהיינו שתיה בדרך קביעות, מ"מ אין דרך בני אדם לקבוע מזונו עליו. הרי ש"מסובין" לחוד, ו"איקבע מזוניה עליה" לחוד. ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר, "במעשה כתוב שהיו 'מסובין' ומשמע דנמי התם איקבע מזוניה עליה".

שוב ראיתי לר' בינימין הלוי ליפשיץ ז"ל בתלמוד מפורש, שכתב בברכות מד. לפרש דעת התוספות הנ"ל, "דשאני הכא דאיקבע מזוניה עליה, כפירש"י שסמך עליו לזון, והקביעות מה שסומך עליו למזון עדיפא ליה מקביעות דהסבה", ע"ש.

ולפי זה שפיר הוא מה שהתוספות לא פירשו כהרש"ש הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

למה לא תירצו שבמשנה ר"ע אמר את דעתו, ולמעשה ביטלה מפני שהרבים חולקים עליו, ועוד במעשה כתוב שהיו 'מסובין' ומשמע דנמי התם איקבע מזוניה עליה". ע"כ דברי כת"ר.

א) בתחילה י"ל שכבר מצינו ברש"ש בברכות מד, שסבר לתרץ קושית התוספות כמ"ש כת"ר, וז"ל "ולפענ"ד דר"ע לא עביד שם כדעתיה משום דרבים פליגי עליה וכמו שהשיב שם לר"ג".

אלא נראה שסברו התוספות, שכיון שכתוב בגמ' לז. "אמר לו רבינו אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן", שיש לדקדק שרק רבן גמליאל סבר כן בענין זה, והוא היה רק דעת יחיד, שאילו ר"ע הסכים עם רבן גמליאל באותו מעשה, היה לו לומר "אף על פי שאנו אומרים כן..". או כעין לשון זה, כדי להראות שאף הוא הסכים לרבן גמליאל. ולכן משמע מזה שאף רבי עקיבא לא הסכים לר"ג באותו מעשה.

ואפשר לפרש השינוי שיש בין הגמרא ובין התוספתא בענין זה, שכתוב בתוספתא בברכות פ"ד אות יב, "...אמר לו רבן גמליאל עקיבא מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אמר לו למדתנו רבינו אחרי רבים להטות, אע"פ שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן, הלכה כדברי המרובין". הרי לא כתוב בתוספתא "יחיד ורבים הלכה כרבים" כמו בגמרא, אלא "אחרי רבים להטות". והחילוק הוא, שלגבי "אחרי רבים להטות" אפשר לפרש שיש יותר מאחד במיעוט אלא עדיין הרבים עדיף, ולכן אולי יש לפרש שאף רבי עקיבא הסכים לרבן גמליאל, אלא מה לעשות כיון ששאר חכמים הם הרבים. אלא הגמרא שמרה מזה וכתבה "יחיד ורבים הלכה כרבים", דהיינו שרבן גמליאל היה ממש "יחיד" במחלוקת זו, ואף רבי עקיבא לא הסכים עמו.

ולכן לא פירשו התוספות כמו הרש"ש הנ"ל, אלא הם פירשו שבמעשה דרבן גמליאל אף רבי עקיבא סבר שלא כרבן גמליאל. וגם י"ל שבתחילה אף רבן גמליאל סבר שרבי עקיבא הסכים עמו, ולכן פירשו התוספות בברכות לז, "נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך. סבור שיהא מברך ג' ברכות כמו שהיה סובר", (כפי הג' הב"ח שם), דהיינו שסבר רבן גמליאל שכיון שלדעת רבי עקיבא יש לברך ברכת המזון אפילו בשלק והוא מזונו, ק"ו שסבר רבי

סימן לג

שאלה: התעלף באמצע אכילתו, האם יברך כשיתעורר ורוצה להמשיך לאכול.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי מאחד שהתעלף באמצע שתיה ואכילה, האם כשיתעורר וישוב לעצמו יצטרך לברך שוב ברכות הנהנין או לא. והשבתי שלענ"ד לא יברך, ולא דמי לנמלך, דנמלך שאני שגמר בדעתו שלא לאכול או שלא לשתות, משא"כ הכא שדעתו נטרפה עליו אך לא גמר בדעתו ודו"ק. ודמי קצת לישן, שכתב מרן (או"ח סי' קע"ח סע' ז') "אדם שישן בתוך סעודתו שינת עראי, לא הוי הפסק" ע"כ. וכתב שם המשנ"ב (ס"ק מ"ח) "ואפילו אם שהה משך זמן לערך שעה, כיון שנאנס בשינה לא מקרי הפסק וא"צ לברך המוציא" ע"כ. הכא נמי נאנס. וכן הסכים עימי מו"ר הגאון הרב אשר וייס שליט"א. ע"כ דברי כת"ר.

א) לענ"ד אין דין זה פשוט, שנראה שהשאלה היא לגבי אכילת פירות וכדומה, ולא לגבי אכילת פת שיש קביעות סעודה. וכתב הב"י בס"קע"ח ד"ה כתב הרא"ש, "כתב הרא"ש בפ"ק דתענית בשם הראב"ד שהישן בתוך סעודתו הו"ל כמו שגמר סעודתו וסילק משום דאסח דעתיה וטעון ברכה למפרע וברכה לכתחלה, והוא ז"ל חולק עליו וכתב דלא סבירא לי דשינת עראי דאדם ישן בתוך סעודתו לא הוי היסח דעת, ולא דמי להא דתניא בתוספתא דברכות בע"ה שהיה מיסב ואוכל קראו לחבירו לדבר עמו א"צ ברכה למפרע, הפליג צריך ברכה למפרע, וכשהוא חוזר צריך ברכה לכתחלה, דהתם הפליג בדברי העסקים ואיכא היסח הדעת, אבל שינת עראי דאדם ישן לאונסו ליכא היסח דעת, ועוד דקי"ל כרב חסדא בפרק ע"פ דדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם דלקיביעיה קמא הדר וא"צ ברכה למפרע ולכתחלה, ואפילו עקר רגליו לצאת לקריאת חתן וכלה וכ"ש שינת אונס שנשאר בקביעות וא"צ ברכה למפרע ולכתחלה, וכתב הרא"ש, "יל שרק לגבי אכילת פת שיש קביעות, אז הקביעות מועילה להציל מהיסח הדעת, ולכן אין שינת עראי יכולה לבטל קביעות זו, משא"כ כשהוא אוכל פירות או שותה משקה, י"ל שאף שינת עראי נחשבת להיסח הדעת.

שהוא בכלל היסח הדעת, משא"כ כשהוא אינו מתכוין לכך אלא שהוא בא ממילא כמו שינת עראי, שאין זה היסח הדעת. אלא כתב הרמ"א בס"קע"ח ז, שכמו שאין שינת עראי הפסק כמו כן "אם הפסיק בשאר דברי רשות כגון שהוצרך לנקביו וכיוצא בזה", שאין אלו הפסק. וכתב הלבוש שם "כל דבר שדרך האדם לעשות לפעמים באמצע עסקיו דרך אקראי בעלמא מיקרי, ולא הווי היסח הדעת". ואולי י"ל דאה"נ ששינת עראי באה ממילא והוא אנוס, אבל עכ"פ עדיין זה בכלל מה "שדרך האדם לעשות לפעמים" כמ"ש הלבוש הנ"ל, אלא להתעלף אין זה בכלל "שדרך האדם לעשות פעמים", ולכן אף שהוא אינו מתכוין להיסח הדעת מ"מ עדיין זה הפסק כיון שהוא דבר שיצא מן הכלל, ואינו בכלל "דרך האדם לעשות לפעמים". או שמא י"ל שאם הוא אינו מתכוין להיסח הדעת והוא אנוס, אז אין חילוק בין אם הוא דבר רגיל לפעמים או לא, שרק לגבי דבר שהוא כיון לעשות יש לחלק כן, משא"כ כשהוא אנוס.

ומ"ש הרא"ש בחילוק שני, "דקי"ל כרב חסדא בפרק ע"פ דדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם דלקיביעיה קמא הדר וא"צ ברכה למפרע ולכתחלה, ואפילו עקר רגליו לצאת לקריאת חתן וכלה וכ"ש שינת אונס שנשאר בקביעות וא"צ ברכה למפרע ולכתחלה", י"ל שרק לגבי אכילת פת שיש קביעות, אז הקביעות מועילה להציל מהיסח הדעת, ולכן אין שינת עראי יכולה לבטל קביעות זו, משא"כ כשהוא אוכל פירות או שותה משקה, י"ל שאף שינת עראי נחשבת להיסח הדעת.

ב) ועוד י"ל, שהאיכות של "שינה" במי שהתעלף היא חמורה מהאיכות של סתם שינה, שאף בשינת קבע אדם אחר יכול להעיר אותו, וי"ל שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל מי שהתעלף הוא קשה מאד להעירו עד שהוא ממילא חוזר לבריאתו, שוב ראיתי שכתב הכה"ח בס"קע"ח אות לט, לגבי מ"ש מרן שאין שינת עראי הפסק בסעודה, "היינו כגון שמתנמנם מיושב על אצילי ידיו כמ"ש לעיל ס"מז אות כג. יע"ש. ואם ישן שינת קבע על מטתו משמע דהוי הפסק, וכ"כ הר"ז אות ח' דשינת קבע הויא סילוק והסח הדעת יותר מדאי וחשובה הפסק לד"ה, אעפ"י שישן במקום סעודתו עכ"ד". ולכן אולי י"ל שאף מי שהתעלף, ואחר אינו יכול להעירו כשהוא מוטל על הארץ, שזה בכלל "יותר מדאי", ויש כאן הפסק. ועוד, אף אם אחר ה' או י' דקות הוא חוזר לבריאתו, מ"מ הוא אינו בכלל שינת עראי כמו מי שיישן על אצילי ידיו, אלא הוא

ויש לחקור לחילוק ראשון ברא"ש שכתב דשאני דין התוספתא "דהתם הפליג בדברי העסקים ואיכא היסח הדעת, אבל שינת עראי דאדם ישן לאונסו ליכא היסח דעת", נראה שיש היסח הדעת כשהוא כיון לעשות דבר

לברך, הבא מלח הבא לפתן צריך לברך, ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך...". ופירש"י שהטעם לזה הוא מפני הפסק, וז"ל "טול ברוך. הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הוא הפסקה כדאמרין במנחות (פרק ג' דף לו.) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן בכסוי הדם הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא", ע"ש. וכתבו התוספות שם ד"ה הבא, "דהוי היסח הדעת והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה אם סח בין ברכת המוציא לאכילה". ואין מחלוקת בין רש"י ותוספות, אלא התוספות כתבו שהטעם שדיבור הוא הפסק כמ"ש רש"י, הוא מפני שהוא היסח הדעת.

וכן הוא בתשובת הרא"ש כלל יד אות ג, שכתב, "בתפילין משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפילין של ראש ואם שח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין לר"ת, ולפירש"י ז"ל כיון דתרי מצות נינהו ולא מעכבי אהדדי ואם לא שח אין צריך לברך על מצות תפילין, א"כ הוי היסח הדעת...". ע"ש. וכן הוא ברא"ש בפ"ק דפסחים אות י, ע"ש. הרי השיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש היא הפסק מטעם היסח הדעת.

וכן נראה מהרא"ש בפ' ערבי פסחים אות יז, שכתב, בשם ר"ת, "...בבידש על הפת ודאי לא הוי היסח הדעת, שהרי אחר נטילה בירך מיד ברכת המוציא, והקידוש לאחר המוציא הוי כמו גביל תורי דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה". הרי הוא השווה היסח הדעת להפסק דיבור, דהיינו גביל תורי.

וכן נראה מהרשב"ם בפסחים קו: שכתב, "אלמא קידוש שלאחר נטילה לא חשיב היסח הדעת, וכן הילכתא דמי שנטל ידיו קודם קידוש א"צ לחזור וליטלן אחר קידוש". והטעם שאין קידוש נחשב להיסח הדעת הוא מפני דבעינן קידוש במקום סעודה. וכן כתב המ"ב בס"ר עא ס"ק סא, ע"ש. הרי מצינו שלמ"ד דלא בעינן קידוש במקום סעודה, ההפסק בדיבור של קידוש הוא היסח הדעת.

ב) ולפי זה י"ל שאף כשאין דיבור אלא הוא מסיח דעתו לדבר אחר, שאף זה נחשב הפסק. וכן נראה, שכתב הרמב"ם בהל' פרה אדומה פ"ז הל"א, "המלאכה פוסלת במים קודם שיתקדשו ואינה פוסלת בהזאה. ודברים אלו

נפל לארץ, וזה דומה למי שישן במטה, ויש כאן הפסק, שאין ההפסק כאן תלוי בזמן אלא באיכות השינה, ונראה שמי שהתעלה יש לו "שינה" יותר מהשינה של שינת קבע. ולכן אף זה בכלל "יותר מדאי" שכתב הר"ז הנ"ל.

שוב ראיתי שכתב הכה"ח בס"תקסד אות ה, "והוא שלא ישן שינת קבע. פי' אפילו שלא על מטתו ולא מקרי עראי אלא במתמנמם דהיינו נים ולא נים תיר ולא תיר. כ"כ הב"י דלא כרי"ו דבעי על מטתו. ט"ז ס"ק א. מש"ז אות א', מאמר"ר אות א' וכתב דלא כפי' באה"ג יעו"ש". ועיין בסוף דברי המאמר"ר שהשוה דין זה לדין סוף ס"קעח הנ"ל. אלא לדעתו נראה שיש סתירה ע"ש. עכ"פ יותר נראה בנד"ד שיש לו לחזור ולברך, אבל עדיין חוששני לברכה שאינה צריכה (עיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"מט).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לד

שאלה: האם הפסק במעשה אבל לא בדיבור נחשב הפסק בין הברכה ומה שהוא מברך עליו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג איתמר דרון שליט"א

כתב כתר, "מבואר במשנה ברורה ריש סימן רל"ו דאסור להפסיק בדיבור לאחר ברכו, והנה הסתפקתי באדם שהיה באמצע אכילתו ושתייתו, האם מותר לו להמשיך לאכול? שהרי לכאורה אין כאן בעיה של הפסק בדיבור הברכה. ויברך ברכה אחרונה מייד לאחר התפילה. ואם יש צד להקל בדבר אם ייפסד האוכל או יתקרר? [ולמעשה נכונה שאלה זה אף בכל התפילות, כגון בפסוקי דזמרה, אלא דראיתי דבנידון דברכו את ה' איכא דעות דאולי אינו מגוף הברכה]. ובאמת בפוסקים רק לגבי הפסק בברכתו, אם יתפלל- ויחזור ולא ראיתי התייחסות מפורשת לסוגיה זו". ע"כ דברי כתר.

א) מצינו שהטעם שאין להפסיק בדיבור בין הברכה ומה שהוא מברך עליו, הוא מפני היסח הדעת. ולכן כתוב בברכות מ. "אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך

מדף הספרים, י"ל שכיון שהוא צריך דעת וכוונה כדי לעשות את זה שזה נחשב היסח הדעת, וכמ"ש הראב"ד הנ"ל "אין אדם יכול לכיון דעתו לב' דברים כאחד... וא"א בלא היסח הדעת".

ג) ולפי זה יש לדון לגבי מי שאוכל מאכל, אם זה נחשב להפסק. וי"ל שאם אדם לועס מאכל בפיו, וכשהוא לועס מאכלו הוא רואה מיני בשמים שיש להם ריח טוב, וכשהוא עדיין לועס הוא מברך על הבשמים (אף שהוא עובר על "ימלא פי תהלתך" כמבואר בס"קעב, ע"ש. מ"מ נראה דבדיעבד שעדיין הוא יי"ח של הברכה), י"ל שאף שהוא ממשיך ללעוס, אין הלעיסה הפסק כיון שזה דבר אוטומטי, והוא אינו צריך כוונה מפורשת כדי ללעוס, כיון שהוא לועס לפי טבעו, ולכן מותר לו להריח את הבשמים כיון שאין הלעיסה הפסק.

אולם אם בין הברכה על השמים ובין כשהוא מריח, הוא משים איזה מאכל בפיו בקום עשה, י"ל שכיון שהוא צריך כוונה מפורשת לזה, שמעשה זה בכלל היסח הדעת מברכת הבשמים והוא צריך לחזור ולברך על הבשמים, מטעם ש"אין אדם יכול לכיון דעתו לב' דברים כאחד" כמ"ש הראב"ד הנ"ל.

ולכן נראה בנד"ד שאם כבר יש מאכל בפיו והוא רק ממשיך ללעוס, שאין זה הפסק והיסח הדעת, אבל אם הוא משים מאכל בפיו בקום עשה אז זה נחשב היסח הדעת, ובכלל "אין אדם יכול לכיון דעתו לב' דברים כאחד", והוא הפסק. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לה

שאלה: א. אדם שיוצא לחצרו הפרטית שמגודרת האם נחשב לשינוי מקום?

ב. במידה וכן, האם יש שוני אם יש עוד אנשים שיש להם דריסת רגל בחצר (דיירים וכד')?

ג. בסיס צבאי מגודר, האם שיוצא אדם מבנין אחד למשנהו ועובר תחת כיפת השמיים האם חוזר ומברך (יש לציין שאין רשות לכל חייל להכנס לכל מקום בבסיס)?

הן דברי קבלה. כיצד הממלא מים לקידוש ונתעסק במלאכה אחרת בשעת המילוי או בשעת הולכת המים שממלא או בעת שמערה אותן מכלי אל כלי פסלן. לעולם המלאכה פוסלת במים עד שיטיל להן את האפר". וכתב הראב"ד שם בהל"ג, "שמילוי מלאכה היא. א"א דעתי בכל אלו לא משום מלאכה הוא נפסל אלא מפני היסח הדעת שהוא שורש פיסול המלאכה והוא נקרא על שמה, וכ"מ שתמצא פיסול על שם מלאכה לא תתלה אותו אלא על היסח הדעת חוץ מן העושה מלאכה בגוף המים ובגוף האפר שנפסלין אפילו לא הסיח דעתו מהם, מ"ט כתחילתה של פרה שהמלאכה פוסלת בה, ויש לזה שורש במסכת גיטין, וכללו של דבר אין אדם יכול לכיון דעתו לב' דברים כאחד או לשני בני אדם כא' נפרדים במעשיהם וא"א בלא היסח הדעת", ע"ש. ואה"נ שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד שם אם הפיסול משום מלאכה או משום היסח הדעת, אבל י"ל שאף הרמב"ם מודה להראב"ד בדין אחר ששייך לומר בו היסח הדעת, כגון שאין להסיח דעתו בין ברכה ומה שהוא מברך עליו, שאף אם האיש עושה מלאכה בלי דיבור יש היסח הדעת, והוא צריך לחזור ולברך. ועוד, אף לדעת הרמב"ם מצינו פיסול של היסח הדעת לגבי מי חטאת, שהוא כתב שם פ"י הל"ה, "מי חטאת ששקלן במשקל, אם הסיח דעתו פסולין ואם לאו כשריין". הרי אף לדעת הרמב"ם במעשה "ששקלן במשקל", בלי דיבור יש לחוש להיסח הדעת. ועיין במרכבת המשנה שם פ"ז הל"ג, שפירש המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בענין זה.

ולפי זה נראה, שאף כשאדם עושה מעשה בלי דיבור יש היסח לדעת וצריך לו לחזור ולברך. אלא יש לחלק בזה מסברה, והוא שאם אדם עושה איזה מעשה שא"צ "דעת" בקום עשה, אלא הוא רק עושה אותו לפי תומו, שאין בזה היסח הדעת כיון שלא בעינן כוונה ממש לעשות אותו דבר. ולכן לדוגמא, אם אדם הולך לדרכו, וכשהוא הולך הוא מברך על איזה מאכל וקודם שהוא משים את האוכל בפיו הוא ממשיך לילך עוד ד' אמות בדרכו, י"ל שאין המעשה של הליכה בד' אמות אלו נחשב היסח הדעת כיון שהוא יכול לילך אף כשהוא אינו מכויין בפירושו לזה, שהוא הולך בדרך אוטומטית, ולכן מותר לאדם לברך בשעת הליכה ולהמשיך לילך קודם שהוא משים את האוכל בפיו, שאין כאן היסח הדעת, והוא א"צ לעצור בין הברכה ובין נתינת המאכל בפיו. אולם אם בין הברכה והאכילה הוא עושה איזה מעשה שצריך דעת וכוונה, כגון שהוא מקבץ כל ספריו מעל השולחן והוא משים אותם על

תשובה:

לכבוד הרב

שההליכה מבית לחצר נחשבת שינוי מקום והפסק כיון שאין החצר תחת גג הבית. וכן נראה מהחיי אדם כלל נט אות ה, שכתב "כללו של דבר, מבית לבית ואפשר אפילו כשהולך לחצר, אע"פ שחזר למקום הראשון וגם היה דעתו בשעה שבירך, אעפ"כ צריך לברך", ע"ש. וכן הוא לגר"ז בס"רעג אות ב, שכתב, "מבית לחצר אינו מועיל מה שהיה בדעתו מתחלה", ע"ש.

(ב) **אלא** עדיין יש לחקור בזה, שהמקור למרן בס"רעג הנ"ל שכתב "והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא", הוא מפסחים קא, שכתוב שם "אמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש" (עיין לקמן פירוש התוס'). והפירוש של "איגרא" הוא "גג", ומשמע שהם היו משתמשים על הגג כאחד מחדרי הבית, עיין בכתובות סב: שרב רחומי היה "יתיב באיגרא" ללמוד תורה. וגם מצינו שהם היו אומרים הלל בפסח על הגג כמ"ש בפסחים פו. "והלילא פקע איגרא, מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא, לא דאכלי בארעא ואמרי באיגרא". וגם משמע מזה שבדרך כלל מפעם לפעם הם היו אוכלים על הגג ג"כ, שאם לא כן איך סברה הגמ' לומר "מאי לאו דאכלי באיגרא". וכן פירש בתוס' רי"ד תניינא בפסחים קא, "מאיגרא לארעא, כגון דהוה בעי למיכל באיגרא וקדיש, ואעיקרא ליה שרגא ונחת למיכל בארעא דמקום דהוה שרגא". הרי שדרכם לאכול באיגרא.

ונראה פשוט שלא היה גג על האיגרא, אלא הם היו אוכלים שם תחת השמים. ואף שאין "גג לגג" עדיין הגג בכלל אחד מחדרי הבית כדי לומר "מאיגרא לארעא". וצ"ל שיש מחיצות לגג כמו הכסף משנה הנ"ל לגבי הגינה, וזה מפני חיוב מצוות מעקה. ולכן מצינו דלא בעינן גג דוקא כדי לומר דין מחדר לחדר.

וכן ראיתי בכך איש חי ש"ב פר' נח אות ד, שכתב "אע"פ שאוכל ומקדש על הגג שאור הלבנה זורח על שלחנו עכ"ז מדליקים נר שבת בברכה". ע"ש וגם כתב שם בש"ב פר' פינחס אות א, "ובימי הקיץ ישנים על הגג". וגם כתב בש"א בריש פר' בהר בחקתי "ומה גם בשביל לילות הקיץ שאוכלים על הגגות", ע"ש. וכן כתב בש"א בפר' קרח אות ג, "ובימות הקיץ זה דרכם לקבוע כולם שלחנם בחצר או על הגג לרוח היום", ע"ש. וכן הוא בש"ב פר' ויגש אות ג "וכן בימות הקיץ אשר יושבים וישנים על הגג" ע"ש. הרי הם היו אוכלים על הגג או בחצר תחת השמים. ונראה לפי

(א) **כתב** הרמ"א בס"קעח א, "אם היה דעתו לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום, והוא שיהיו שני מקומות בבית אחד". ופירש המ"ב בס"ק יב, "בבית אחד. היינו תחת גג אחד, ואפילו מחדר לחדר או מבית לעליה ואף שאין רואה מקומו", ע"ש. וכן הוא בכה"ח אות כא, ע"ש. וכן הוא במ"ב בס"רעג ס"ק ת, שכתב מרן שם לגבי שינוי מקום בדיני קידוש "והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא", וכתב המ"ב "בבית אחד. דהיינו תחת גג אחד, אע"פ שאין רואה מקומו", ע"ש. הרי שיש דין "מחדר לחדר" רק כשהחדר תחת גג אחד. וגם מצינו שיש לדמות דין ברכה על אכילה לדין קידוש בענין זה.

ולפי זה יש לחקור לגבי חצר לפני ביתו שאינה "תחת גג אחד" אלא תחת השמים. כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד הל"ה "וכן אם היו מסובין בשתיה או לאכול פירות שכל המשנה מקומו הרי פסק אכילתו, ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחוזר ומברך שנייה לכתחלה על מה שהוא צריך לאכול. והמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך. אכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לחזור ולברך". ופירש הכסף משנה שם, "ורבינו העתיק לשון הירושלמי כמנהגו, ואע"ג דמזוית לזוית לא הוי שינוי מקום שאני התם שכתלי הבתים מקיפים לשתי הזויות הילכך חשיב כמקום אחד, משא"כ באכל במזרחה של תאנה ובא למערבה שהתאנה כמקום שאין בה מחיצות הוא, ולפי זה במקום שאין בו מחיצות אפילו שינוי מקום כל דהו הוי שינוי, דתאנה דנקט אורחא דמילתא נקט ולא דוקא נקט. ומיהו אפשר דבמקום שאין בו מחיצות כל שרואה מקומו הראשון לא הוי שינוי מקום, ומזרחה תאנה ומערבה שאני דכיון דתאנה מפסקת ה"ל שני מקומות וזה נראה יותר". וכן פירש מרן בב"י ס"קעח ע"ש.

מצינו לפי מה שפירש מרן שאם החצר יש לה מחיצות אז יש לה דין "מזוית לזוית" ואין לומר שינוי מקום מזוית זו בחצר לזוית אחרת. אלא כל זה בחצר עצמה, כשהוא מתחיל לאכול בזוית זו ושוב הוא הולך לאכול עוד בזוית אחרת, אבל לכאורה נראה שאם הוא התחיל לאכול בבית ודעתו לילך אח"כ לחוץ בחצר עם מחיצות לאכול גם שם,

וכן י"ל לגבי דין איגרא הנ"ל, שאעפ"י שאין גג לאיגרא שהיא תחת השמים, כיון שהיא בכלל "דירת אדם", היא נחשבת כחדר של הבית, והיא בכלל דין "מחדר לחדר".

ולפי זה נראה לומר לגבי מ"ש הכסף משנה בהל' ברכות הנ"ל, שאם יש מחיצות או אין צריך לברך אם "אכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה", שכיון שדרכו לאכול מהאילנות כשהוא באותה גינה, שאף הגינה היא בכלל "דירת אדם". וזה אף שאין גג לגינה, שהרי העיקר כאן אינו הגג אלא אם המקום בכלל "דירת אדם", וכיון שגינה זו בכלל דירת אדם כיון שדרכו לאכול פירות שם, וכיון שיש לה מחיצות כמו כותלי ביתו, ממילא שהיא עצמה כמו חדר ביתו אף כשאין לה גג. ולכן יש סברה לומר שגם היא בכלל "מחדר לחדר", דהיינו שאם הוא מתחיל לאכול בביתו ודעתו לאכול אח"כ בגינה כזו, שאין זה נחשב "שינוי מקום" אלא רק כמי שהולך מחדר אחד בביתו לחדר אחר, כיון שכולם נעשים ל"דירת אדם", אף שאין הגינה תחת הגג של ביתו.

אלא חזרתי לאחורי, שראיתי שכתב הרב המגיד בהל' שבת פ"כט הל"ח, לגבי קידוש במקום סעודה, "...אבל ראיתי בספרי הגאונים ז"ל שכתבו לקדש בבית ולצאת לחצר בסעודה, אם רואה את מקומו מותר שנעשה כמקום אחד, ואינו דומה כמפנה לפנה ואם אינו רואה את מקומו נעשה כמפנה לפנה ואסור עכ"ל" (וכ"כ הטור בשם רב שר שלום ע"ש. ועיי' בש"ע שמרן הביא שיטת הגאונים בשם י"א). משמע מזה שאף שדרכם לאכול סעודתם בחצר, ואף שזה בכלל "דירת אדם", מ"מ עדיין זה נחשב "שינוי מקום", אם הם אינם יכולים לראות מקום החצר מהבית. וכן נראה מהב"י בס"רעג, שכתב ששיטת הגאונים היא קולא, משמע שאף שאין חצר בכלל חדרי ביתו, מ"מ עדיין אין זה שינוי מקום אם הוא יכול לראות החצר מביתו. וכל זה נראה אף שדרכם לאכול בחצר (ונראה שהפירוש של "רואה את מקומו", הוא אינו שהוא יכול לראות את הבית מהחצר, שזה פשוט ולא שייך לומר כזה "אם רואה את מקומו" שודאי הוא יכול לראות את הבית כשהוא בחצר, אבל פירושו אם הוא יכול לראות המקום בתוך הבית שהוא עשה את הקידוש).

ולכן נראה שצריך לחלק בין דין איגרא לדין חצר, וי"ל דשאני איגרא כיון שהיא על הבית עצמו, ואף שאין לה גג מ"מ היא בכלל חדרי הבית כיון שעכ"פ יש מחיצות לאיגרא, משא"כ החצר שהיא חוצה לבית, והיא אינה

זה שכך היה המנהג אף בזמן הגמרא שהם היו אוכלים על האיגרא תחת השמים, ואין גג אחר על האיגרא. ואם ככה היו נוהגים בשעת הבא"ח בבבל, מסתמא שככה היו נוהגים בבבל בימי הגמרא. ולכן הכי יש לפרש בדברי מרן הנ"ל שכתב "והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא". ולכן צ"ל שמ"ש המ"ב הנ"ל לפרש דעת מרן "בבית אחד. דהיינו תחת גג אחד", לאו דוקא הוא שלא היה גג לאיגרא.

ג) ולכאורה הכי י"ל לגבי חצר, שאם היו נוהגים לאכול שם כגון בימי הקיץ, וכמ"ש הבא"ח בפר' קרח הנ"ל, שאף שאין גג לחצר מ"מ עדיין הוא בכלל "מחדר לחדר". וכן נראה לומר לגבי מ"ש מרן בא"ח ס"רסג ט, לגבי נרות של שבת, "המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר...". משמע שדרכם לאכול בחצר תחת השמים כגון בימי הקיץ כמבואר בבא"ח הנ"ל, וא"כ י"ל שמי שכבר בירך בבית ודעתו לילך אח"כ לאכול גם בחצר, שאין לו לחזור לברך, כיון שאין זה נחשב שינוי מקום, אלא רק כמי שהולך מחדר לחדר בביתו.

ונראה הסברה לזה הוא כמו דמצינו לגבי דיני מזוזה, שכתב הרמב"ם בהל' מזוזה פ"ו הל"ז "בית התבן בית הבקר בית העצים בית אוצרות פטורין מן המזוזה, שנאמר ביתך ביתך המיוחד לך פרט לאלו וכיוצא בהן. לפיכך רפת הבקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה חייבות במזוזה שהרי יש בה יחוד לדירת אדם. בית שער אכסדרה ומרפסת והגינה והדיר פטורין מן המזוזה מפני שאינם עשויין לדירה. אם היו בתים החייבין במזוזה פתוחין למקומות אלו חייבין במזוזה". ולכן י"ל שכמו שגינה אינה בכלל "דירת אדם" כמו כן שאין חצר בכלל "דירת אדם". ואה"נ דמצינו שחצר חייבת במזוזה, אלא זה אינו מפני שהיא בכלל "דירת אדם" אלא רק מפני שהבתים פותחים בה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, וכן הוא כתב שם בהל"ח "לפיכך אחד שער חצרות ואחד שער מבואות ואחד שער מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן". הרי שאין החצר בכלל "דירת אדם", והטעם שהיא חייבת במזוזה הוא רק מפני שהבתים פותחים בה. אולם לגבי דיני שינוי מקום בברכת אכילה או לגבי קידוש, י"ל שכיון שאין החצר בכלל "דירת אדם", היא אינה בכלל מ"חדר לחדר" באותו בית אף כשיש לה מחיצות, אבל עדיין י"ל שאם דרכו לאכול שם כגון בימי הקיץ, אז ממילא שאף החצר בכלל "דירת אדם", והיא בכלל "מחדר לחדר", אף שאין לה גג.

ב. במידה וכן, האם יש שוני אם יש עוד אנשים שיש להם דריסת רגל בחצר (דיירים וכד')? אף זה שינוי מקום.
ג. בסיס צבאי מגודר, האם שיוצא אדם מבנין אחד למשנהו ועובר תחת כיפת השמיים האם חוזר ומברך? נראה שהוא צריך לחזור ולברך, שזה דומה למי שיש לו סוכה באמצע חצרו כפי המבואר לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לו

שאלה: כשיש רוב הדוחק של הרבה אנשים, וקצת מהם נפלו על איש אחד ושוב הוא ניצל, האם יש לו לברך ברכת הגומל או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

כתב כת"ר, "הנה אברך ת"ח חשוב מאד מקרעטשניף היה לו נס גדול היום ל"ג בעומר בציון הרשב"י שבאמצע מרוב הדוחק של הרבה אנשים [כן ירבו], נפלו כמה אנשים אחד על השני, והאברך הנזכר היה הראשון מלמטה, והרגיש ממש כי בתוך כמה דקות תפרח נשמתו רח"ל, וממש ברגעים אחרונים הגיעו שוטרים ופיזרו האנשים ומצא עצמו קם על רגליו. ושאלתי אם צריך לברך מחר בשבת ברכת הגומל? והטעם".

א) **כתב** מרן בס"ריט ט, "הני ארבעה לאו דוקא דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל, או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות", ע"ש.

ונראה דנד"ד דומה ל"ניצול מדריסת שור", ולכן יש לו לברך ברכת הגומל לדעת הסתם, ואין לו לברך לדעת הי"א. וכתב המ"ב שם בס"ק לב, "והאחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר". וכן הוא בערה"ש שם באות יב, שכתב, "והאחרונים כתבו שיש לברך על כל דבר סכנה כשניצול הימנה, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות.

בכלל הבית עצמו אף כשהם משתמשים בחצר לדירת אדם כגון שהם אוכלים שם סעודתם. ולכן ה"ה שי"ל הכי לגבי דין גינה הנ"ל, שאם הוא מברך בביתו ודעתו לגם לאכול אח"כ הפירות בגינה, שאין זה מועיל והוא צריך לחזור ולברך כיון שאין הגינה נחשב כאחד מחדרי ביתו, אף שדרכו לאכול שם.

ד) **וראיתי** שכתבו התוספות בפסחים קי: ד"ה ידי קידוש, "ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לארעא נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא דחשיב קידוש במקום סעודה, וכן מוכח בירושלמי דקאמר רבי יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש, ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו, א"ר בון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש, ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש, והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית ולא דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר, ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו", ע"ש. וכן הוא ברא"ש שם.

וכתב הרמ"א בס"רעג א, "ומבית לסוכה חשוב כמפנה לפנה". וכתב המ"א שם בס"ק ב, "...אבל אם מחיצות הבית מפסיקות ה"ל כחדר לחדר, וכן משמע בתוספות" ע"ש. וכתב המחצית השקל שם, "כגון שבנויה בחצר או ברחוב", ע"ש. וכתב בא"א שם, "ה"ה סוכה כה"ג, ואפילו מבית לחצר, או סוכה ברחוב אצל ביתו ורשותו". הרי אם הוא הולך מביתו לחצר שיש בה סוכה, זה דומה לדין מחדר לחדר.

ונראה לפרש שסוכה זו בחצר, היא ממש סמוכה לבית, והיא אינה באמצע החצר בפני עצמה, שאם היא סמוכה לבית אז היא נחשבת כחדר של הבית, אבל אם היא באמצע החצר היא נחשבת כבית אחר בחצרו. ולכן זה בכלל "שינוי מקום".

ולפי זה יש להשיב על שאלות הנ"ל:

א. אדם שיוצא לחצרו הפרטית שמגודרת האם נחשב לשינוי מקום? כן הוא שזה שינוי מקום מביתו. אלא לפי שיטת הגאונים אם הוא עדיין יכול לראות המקום שהוא בירך בתחילה כשהוא היה בביתו אז אין זה שינוי מקום, ואין לו לחזור ולברך.

אף מי שהולך במדבר הוא הכניס מדעתו למקום סכנה, וכן י"ל ביורדי הים שהם הכניסו לים מדעתם, והם יודעים שהים הוא מקום סכנה, ועדיין יש להם לברך ברכת הגומל כיון שרק ה"צרה" עצמה היתה שלא לדעתו. אלא לפי זה עדיין צריך ביאור, שאף הד' שנכנסו לפרדס לא כיון ל"צרה", וכן הכהן הגדול לא כיון ל"צרה", ולכן מאיזה טעם אין להם לברך.

ושוב כתוב שם במחבר"ר, "האמנם בדבר שהוא במאמר ובצווי ה' לעשותו, או אפילו שלא יהיה בפרטות וביחוד רק מימרא דרחמנא לקדש שמו יתברך בכולל לקיים כל דבר המלך ודתו, אז אף שהקב"ה יעשה לו נס, אינו מברך. וכן אני אומר כי יצחק אבינו כיון שהכל היה במאמרו וגזרתו יתברך, אף שניצול אינו חייב לברך... וההיא דד' שנכנסו לפרדס, הדבר ברור שאינו כפשוטו שהיה שם כניסה ויציאה כדרך מהלכי שמים, אלא הכל ע"י מחשבה והתבודדות... ומאחר שכך הנמצא בזה לברך הגומל על מחשבה והתבודדות? ועל דבר האיש לבוש הבדים הכהן הגדול... דכיון דעייל בעדינא אמירא דרחמנא... לא נתחייב...". הרי אם נכנס למקום סכנה כדי לקיים צוות ה', אין לברך ברכת הגומל, כגון ביצחק אבינו, ובכהן גדול, משא"כ מי שהולך במדבר או יורד לים שאין אלו בצוות ה'.

ולפי זה אף בנד"ד האברך צריך לברך ברכת הגומל. וכ"ש לדעת מהר"א נחום ז"ל במחבר"ר שם אות ג, שסבר שאף יצחק אבינו וד' שנכנסו לפרדס וכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, הם צריכים לברך ברכת הגומל. ועיין עוד בזה ביחודה דעת ח"ד ס"ד, לגבי מי שפשע וגרם מחלה לעצמו, ומי שניסה להתאבד וניצול שיש להם לברך ברכת הגומל, ע"ש. ולכן נראה בנד"ד שלפי מנהג האשכנזים שנהגו כסתם במרן הנ"ל, שצריך אברך זה לברך ברכת הגומל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לו

שאלה: מי שבירך ברכת אילנות ביחד עם הציבור, ואח"כ נזכר שלא ראה כלל האילנות קודם שבירך אם י"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א

וגם עתה המנהג כן, ע"ש. ולכן נראה שאם האברך בנד"ד הוא אשכנזי (וכן נראה מהשאלה), שיש לו לברך ברכת הגומל, משא"כ אם הוא ספרדי דאזיל כדעת מרן, שיש לו לברך בלי שו"מ, וכמ"ש הכה"ח שם בס"ק נב, ע"ש.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה, שכבר ידוע שכמה מאות אלפים בני אדם עולים לציון של רשב"י בל"ג בעומר, וכמעט בכל שנה יש חשש סכנה, או משום תאונת דרכים, או משום ריבוי העם שדוחים זה לזה כדי לעלות לשם. וגם יש שמתעלפים או שנעשים חולים בגלל החום וההמון. ולכן יש מקום לומר שמי שכיון לעלות לשם הוא הכניס את עצמו לסכנה, ולכן אין לו לברך ברכת הגומל אם הוא ניצל מאיזו סכנה המתרחשת, משא"כ מי שנחלה ושוב נתרפא, שהוא לא כיון לחלות כלל.

ומצינו במחבר"ר ס"ריט אות א' שאלה לגבי אם יצחק אבינו כשניצול מהעקידה בירך ברכת הגומל, דהא בא לידי סכנה או לא. וכן ד' שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, שהרי אחד מהן הציץ ומת, ואחד מהן הציץ ונפגע, א"כ ר' עקיבא שיצא בשלום בירך ברכת הגומל או לא. וכן כהן גדול כשהיה נכנס ביום הכפורים לפני ולפנים, שהוא מקום סכנה כמו שהיו אומרים לו שהיה נכנס למקום להבת שלהבת, בצאתו בשלום מן המקדש היה מברך ברכת הגומל או לא, ע"ש.

ובאות ב', שם השיב ר' יצחק זרחיה אזולאי ז"ל "כי מעולם לא תיקון רבנן לברך ברכת הגומל, שהיא ברכת הודאה, אלא דוקא בצרה הבאה לאדם בע"כ ושלא מדעתו ונעשה לו נס, אז חייב לברך כי הני ארבעה כי חיי"ם, הם חולה הירצה אדם שיחלה הרי פתע פתאום בע"כ בא לו החולי... יסורין ג"כ באים לאדם בע"כ וכשניצול מהם חייבהו לברך... יורדי הים בע"כ צריכים ללכת במדבר הגדול", ע"ש.

ולכאורה נראה שאם אחד הכניס מדעתו למקום סכנה כגון כהן גדול שהכניס לפני ולפנים, או רבי עקיבא שכיון להיכנס לפרדס, שאין להם לברך ברכת הגומל, שבאלו הם הכניסו למקום סכנה מדעתם, אף הם לא רצו שהסכנה תבוא. ולכן י"ל שה"ה בנד"ד שאברך זה הכניס מדעתו למקום שיש שם חשש סכנה, ואף הוא לא רצה שהסכנה תבוא, ולכן אף הוא אין לו לברך.

אלא זה אינו, שכתב רי"ז אזולאי ז"ל שה"צרה" היתה שלא מדעתו, אבל אה"נ שהכניסה לשם היתה לדעתו. ולכן

"המשנ"ב ס"תכ"ו ס"ק א שסומא חייב בברכת הלבנה שברכה זו נתקנה על חידוש העולם ע"ש". ולענ"ד יש להוסיף מ"ש המ"ב מיד אחר כך, "וגם הוא נהנה ע"י אחרים רואין ומוליכין אותו על הדרך, דומה ליוצר המאורות", ע"ש. וזה כמ"ש המהרש"ל הנ"ל.

וגם משמע דבעינן הנאה מאור הלבנה בשעת ברכה. וזה כמ"ש הרמ"א בס"תכו א, "ואין לקדש החדש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה". ואף שהברכ"י שם מפקפק על זה, מ"מ הוא כתב במחבר"ר שם אות א, "בש"ס לא נזכר שיאותו לאורה, וגבי הבדלה איכא פלוגתא בש"ס אי בעינן יאותו לאורה ממש. וכבר בענינותנו עמדנו על זה בספרי הקטן ברכ"י עש"ב. ומצאתי בזהר הקדוש פ' כי תשא ברעיא מהימנא ריש דף קפ"ח וז"ל ולבתר דאתחזיא סיהרא דיאותו לאורה מברך עליה כו' אשר במאמרו כו' עכ"ל". הרי לפי מ"ש בזהר שפיר הוא מ"ש הרמ"א והמהרש"ל דבעינן הנאה מאור הלבנה בשעת הברכה. וי"ל שאף הסומא נהנה מאור זה ע"י אחרים. ואף שהסומא רק עומד בשעת הברכה ואינו הולך בדרך כבגמ' מגילה הנ"ל, עדיין אחרים יכולים להציל אותו מאיזה נזק שיבוא אצלו (ועיין בברכ"י שם אם יש ללמוד ממ"ש בגמ' סנהדרין מב. למה אין מברכין הטוב והמטיב על אור הלבנה, דבעינן "נהנין מאורה").

(ב) ולפי זה יש לחקור לגבי ברכת האילנות, לא מצינו הנאה מפרחים האילן בשעת ברכה, אלא רק אחר כמה ימים כשהוא אוכל הפירות. ולכן כשהוא מברך "ליהנות בהם בני אדם", לא בעינן הנאה בשעת הברכה ודלא כדמצינו בברכת הלבנה. ולכן צ"ל שברכה זו היא ממש "על בריאת עולמו וחידושו קאי". ולכן לכאורה י"ל שאם הסומא יכול לברך ברכת הלבנה, ק"ו שהוא יכול לברך ברכת האילנות. ויש לדמות זה למ"ש הפר"ח ועוד פוסקים שסומא יכול לברך ברכת פוקח עורים בברכות השחר, כיון שברכה זו אינה על עצמו אלא על מנהג העולם, כמבואר בכה"ח ס"מו אות נ, ע"ש.

אלא יש לדחות סברה זו, וי"ל דאדרבה דבשלמא לגבי ברכת הלבנה עכ"פ הסומא יש לו קצת הנאה בשעת הברכה ממה שאחרים יכול לראות בעדו באור הלבנה, ולכן אף שהוא עצמו אינו רואה את הלבנה עדיין הוא יכול לברך כיון שעכ"פ יש לו קצת הנאה משעת ברכה. אולם לגבי ברכת האילנות כיון שאין לאדם הנאה מהפרחים בשעת ברכה, מוכרח לומר שהברכה חלה רק על הראיה

(א) בתחילה יש לחקור בדין סומא אם הוא יכול לברך ברכת אילנות. כתב בתשו' מהרש"ל ס"עז, "...אינו קשה מכורא מאורי האש שפסק ראבי"ה בפ"ב דמגילה שאינו מברך משום דהמצוה אינה תלויה בהנאה לחוד אלא דוקא בראיה עם ההנאה כדקתני התם אין מברכין עד שיראה השלהבת וישתמש לאורה וזו היא הפועל שלה, ודוקא ברכת מאורי האש אבל ברכת הלבנה נ"ל דיכול שפיר לברך אף שאמרו ג"כ בה עד שיאותו לאור, מ"מ לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותו לאורה, כי ברכה זו על בריאת עולמו וחידושו קאי, ודומה לסומא שיכול לברך יוצר המאורות", ע"ש.

הרי שיש חילוק בין ברכת בורא מאורי האש בהבדלה שהחיוב על היחיד ליהנות מהשלהבת, משא"כ בברכת הלבנה שאין חיוב על היחיד ליהנות מאור הלבנה, אלא דסגי במה ששאר בני אדם נהנים מאור הלבנה, וזה מ"ש "שהעולם יאותו לאורה".

אלא עדיין יש לחקור על מ"ש שברכת הלבנה דומה לברכת יוצר המאורות, שכתוב במגילה כד: "סומא פורס על שמע וכו'... ורבנן אית ליה הנאה כרבי יוסי, דתניא א"ר יוסי כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה, וכי מה אכפת ליה לעור בין אפילה לאורה, עד שבא מעשה לידי פעם אחת הייתי מהלך באישון לילה ואפלה, וראיתי סומא שהיה מהלך בדרך ואבוקה בידו, אמרתי לו בני אבוקה זו למה לך, אמר לי כל זמן שאבוקה בידי בני אדם רואין אותי ומצילין אותי מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין".

משמע מזה שאף הסומא עצמו נהנה מאור השמש או מאור הלבנה ע"י אחרים שרואים בעדו. ולכן כיון שהוא עצמו נהנה עדיין הוא יכול לברך. אא"כ יש להעיר על מ"ש המהרש"ל לפני זה שטעם סומא יכול לברך ברכת הלבנה הוא "מפני שהעולם יאותו לאורה, כי ברכה זו על בריאת עולמו וחידושו קאי". וי"ל שאין טעם זה מספיק דאה"נ שהעולם נהנים לאורה, אלא עדיין בעינן שהסומא עצמו נהנה מאורה כמבואר מגמ' מגילה הנ"ל. ולכן אין הברכה רק "על בריאת העולם וחידושו", אלא היא רק על ההנאה שיש לסומא עצמו מהאור כדמשמע ממה דמצינו בברכת יוצר המאורות. ולכן נראה לומר שמ"ש המהרש"ל "כי ברכה זו על בריאת עולמו וחידושו קאי", לאו דוקא הוא, אלא גם בעינן הנאה בשעת הברכה. וראיתי שכת"ר הביא הטעם שיש לסומא לברך ברכת הלבנה, וז"ל

הרואה לבנה כו' תלוי בראיה וסומא פטור, וכן משמע קצת מדברי הרדב"ז בתשו' ס"ש"מ"א. ואף מהרש"ל בתשו' ע"ז ודע' שכתבו דסומא מברך ברכת הלבנה, שאני התם דמדמו לה ליוצר המאורות, משמע דשאר מיילי דראיה סומא לא יברך כדברי היד אהרן, ע"ש.

מבואר שדעת המהריק"ש שאף ברכת הלבנה אין הסומא יכול לברך, כיון דבעינן ראייה ממש, ומה שהוא עצמו נהנה קצת מאור הלבנה ע"י אחרים אינו מועיל כדי לברך כיון שתקנו חז"ל הברכה דוקא על הראיה. ואף לדעת המהרש"ל הטעם שהסומא יכול לברך ברכת הלבנה הוא משום שהיא דומה לברכת יוצר המאורות, דהיינו שאף הסומא נהנה מאור הלבנה ע"י אחרים. ולכן זה כמו שפירשתי לעיל שמ"ש המהרש"ל הטעם הוא מפני כי ברכה זו על בריאת עולמו וחיידושו קאי, לאו דוקא הוא, אלא בעינן ג"כ הנאה למברך מאור הלבנה. ולכן בשאר ברכות של ראייה שאין בהם הנאה בשעת הראיה, ממילא שאינו יכול לברך אם אין שם ראייה, שאין שם מה שהברכה יכולה לחל עליו אלא הראיה, ואם אין ראייה ממילא שהוא אינו יי"ח והוא אינו יכול לברך.

ויש לפרש מ"ש השבות יעקב הנ"ל, שכתב שם בשאלה "כיצד יש לנהוג הסומא... אם יש לברך זמן על הפירות". ובתשובה כתב, "ועיין בתשובת מהרש"ל ס"עז, ומה"ט יש לברך נמי זמן על אכילות פירות אלו, אע"ג דעיקר ברכת הזמן הוא על הראיה כמ"ש בתשובתי דלעיל, מ"מ (יש לברך) כיון שהם בראיה אצל אחרים ע"ש" (מ"ש בסוגריים הוא שלי).

ולכאורה זה תמוה, שאיך שייך לומר "ראיה אצל אחרים" לגבי ראיית פירות באילן, דבשלמא לגבי ברכת הלבנה יש הנאה לסומא במה שאחרים נהנים מאור הלבנה כיון שהם יכולים להציל את הסומא מאיזה נזק כמבואר בגמ' מגילה הנ"ל, אבל לגבי ברכת זמן על ראיית פירות באילן, אם אחרים רואים את הפירות מה הנאה יש לסומא בזה. ולכן איך מדמה השבות יעקב דין זמן על ראיית פירות לדין ברכת הלבנה ותשובת המהרש"ל הנ"ל.

ונראה לתרץ, ששמחת ראיית הפירות היא מפני שהם פירות שראויים לאכילה ובדרך כלל אח"כ הוא יכול לאכול פירות אלו. ולכן יש לשאול לגבי סומא, איך הוא יכול לתלוש פירות אלו מהאילן. אלא צ"ל שהוא צריך לסמוך על אחרים שיכולים לראות את פירות, והם יכולים לתלוש

לבדה. ולכן כשאין ראייה כגון כשהוא סומא, ממילא שאין מקום לברכה זו. ומה שאחרים רואים את האילנות, אין בזה הנאה לסומא כלל, ואין זה דומה לאחרים שרואים אור הלבנה בשעת הברכה, דשאני התם כיון שאף הסומא נהנה מראיה זו במה שאחרים "מצילין אותו מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין".

וגם אין לדמות זה לדין ברכת פוקח עורים הנ"ל, שלדעת הפר"ח ודע' יכול הסומא לברך אותה, דשאני התם כיון שלא תקנו חז"ל ברכה זו על ראיית איזה דבר, וכל אחד יכול לברך ברכה זו באיזה מקום שהוא ירצה. אולם לגבי ברכת האילנות, תקנו חז"ל ברכה זו דוקא על ראיית פרחי האילנות, וא"כ אם הסומא אינו רואה את האילנות ממילא שאין מקום לברכה זו, וזה דומה למי שמברך ברכת אילנות בביתו שאין שם אילנות כלל. ואין זה דומה לברכת הלבנה שהסומא יכול ליהנות מאור הלבנה ע"י אחרים בשעת הברכה אף שהוא עצמו אינו יכול לראות את הלבנה.

הרי מצינו דבעינן שהברכה חלה על איזה דבר, ולכן היא יכולה לחל על הראיה או ההנאה מאותו דבר בשעת ברכה. ולכן לגבי סומא בברכת הלבנה, הברכה אינה חלה על הראיה אבל עכ"פ היא חלה על ההנאה בשעת הברכה מאור הלבנה, ולכן הוא יכול לברך. אולם בברכת האילנות אין ראייה ואין הנאה בשעת ברכה, ולכן אין הברכה חלה על שום דבר, ולכן ממילא שהסומא אינו יכול לברך אותה.

ג) ולפי זה יש להבין מ"ש הברכ"י בס"רכד אות א, "וראייתו בספר יד אהרן ס"רכ"ה גבי זמן פירות שכתב וז"ל סומא מברך ג"כ על הראיה, ואף דברכת זמן הוא על הראיה מ"מ כיון שהם בראיה אצל אחרים מברך, שבות יעקב ח"ב ס"ל"ח. ולי נראה שעל ראייה לא יברך אף שהם בראיה אצל אחרים, ולא דמי למאורות, אלא עכשיו שנהגו לברך בשעת אכילה שפיר מצי לברך. עכ"ל... ויש להביא ראיה לכאורה לדברי הרב שבות יעקב מאותה שאמרו שילהי ברכות דרב ששת בירך על המלך אף שהיה סומא, אלמא סומא מברך ברכת ראייה כדברי הרב שבות יעקב. וכד דייקת פורתא אין ראייה משם כלל, 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 שיראה בעיניו. וכן ראייתו למהריק"ש ס"תכ"ו דכתב דמדקאמרינן

בברכת אילנות שהיא באה על שמחת הלב אין לברך. וכן הוא, וזה כמ"ש הברכ"י הנ"ל.

וכתב כת"ר, "בספר מעשה חמד פ"ה ס"ח כתב ראה ציבור שמברכין ונצטרף לברך עמם, ונזכר שלא ראה מאומה, קרוב להיות ברכתו לבטלה, ומ"מ לא יברך שוב ושוב שישמע מאחר, וכתב בס"ק ט"ו שהרי צריך שיראה ולא דומה לברכת הלבנה שברכה קרוב לברכת קרוב לברכת הנהנין. ויש לפרש מ"ש שברכת הלבנה קרוב לברכת הנהנין כפי מה שפירשתי לעיל דבעינן "נהנין מאורה" כמ"ש הרמ"א הנ"ל. ולא מצינו זה בשעת ברכת האילנות שצריך ליהנות מהפרי בשעת הברכה. ולכן שפיר יש לחלק ביניהם. אלא נראה ממ"ש הברכ"י הנ"ל בשם האחרונים שהוא צריך לחזור ולברך כיון שהוא לא יצא כלל אם הוא לא ראה את האילנות.

וכת"ר כתב "בספר פשט ועיון להגר"מ שטרנבוך ברכות מ"ד כתב שיי"ל שברכת האילנות לא הוי ברכת הנהנין אלא על טבע האילנות". וי"ל שכן הוא, אבל עדיין בעינין ראייה כדי לברך על האילנות.

וכת"ר הביא מ"ש בשבט הלוי ח"ו ס"נג אות ד, לגבי ברכת האילנות, וז"ל "ובאמת ספק בידי אם לא ראה כלל רק אמרו לו מאילנות היפים מלבלי והוא נתן שבח והודי' בברכה זו, יתכן דלא צריך לברך – דתנאי זה של הראיה לא מבואר בש"ע אם מעכב, ועדיין צלע"ק". ולענ"ד לפי מה שכתבתי בשם הברכ"י הנ"ל בשם האחרונים, נראה פשוט שהוא מעכב לכ"ע. ואין זה דומה לדין פוקח עורים הנ"ל.

ה) ולפי זה נראה שאם הוא לא ראה את האילנות כלל, הוא חייב לחזור ולברך על הראיה. מ"מ עדיין יש לדון בנד"ד, באופן שהוא לא ראה את האילנות קודם או בשעת הברכה, אלא שהוא ראה אותם רק אחר הברכה. וי"ל שכיון שעכ"פ הוא ראה את האילנות אח"כ שפיר חלה הברכה עליהם. וזה מפני שברכת אילנות היא ברכת שבח, וכתב הכסף משנה בהל' מילה פ"ג הל"א, "וממה שכתב רבינו המל' מברך קודם שימול ולא כתב ואבי הבן מברך קודם שימול, משמע דס"ל כר"ת דלאחר המילה הוא מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ואף ע"ג דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן שאני ברכה זו דאינה אלא שבח והודאה בעלמא". משמע שבברכת שבח אין הקפדה אם

את הפירות בעדו. ולכן מצד זה יש לסומא הנאה מראית של אחרים. ולכן סבר השבות יעקב שהסומא יכול לברך זמן על פירות באילן, שעכ"פ יש לו הנאה מראית של אחרים, וזה דומה לדין ברכת הלבנה.

ולכן י"ל שאף השבות יעקב מודה שאין לסומא לברך ברכת אילנות, שלא שייך לומר לגבי ברכת אילנות שיש לסומא הנאה מראית של אחרים, כיון בברכת אילנות עדיין לא גמר הפרי ויש רק פרחים באילנות, ולכן אין לו הנאה מראית אחרים, ולכן הברכה חלה רק על הראיה, וכיון שהסומא אינו יכול לראות, ממילא שהוא אינו יכול לברך.

ולפי זה נראה שלדעת כל האחרונים הנ"ל, אין הסומא יכול לברך ברכת אילנות. וה"ה בנד"ד שאם האיש אינו רואה את האילנות כלל שהוא לא י"ח, ויש לו לחזור ולברך (אלא עיין לקמן אות ה).

ד) ויש לדון בדברי קצת חכמי זמנינו שהביא כת"ר. כתב כת"ר, "ראיתי בספר הליכות שלמה תפלה פ"טו ס"יג, דבירך ברכת לבנה עם כולם ולא ראה הלבנה שיצא י"ח. וכן משיב מרן הגר"ח קניבסקי בספר נזר החיים עמ' קע"ז שיצא בבירך ולא ראה הלבנה ע"ש. ובספר גם אני אודך ח"ד ענינים ס"נד. א"כ לכאורה ה"ה דבירך ברכת האילנות ולא ראה יצא. אולם הגר"ח קניבסקי כתב לי לענין ברכת האילנות שלא יצא אם לא ראה".

ונראה דשפיר יש לחלק בין ברכת הלבנה לבין ברכת האילנות, דשאני ברכת הלבנה, שאף אם הוא אינו רואה את גוף הלבנה עכ"פ הוא נהנה מזריחת האור על האדמה, ולכן כיון שהוא נהנה ממילא שהוא יכול לברך והוא י"ח. משא"כ בברכת האילנות, שאם הוא אינו רואה את האילנות אז אין הנאה אחרת בשעת הברכה כדי שיכולה הברכה לחל עליה, כיון שהוא אינו אוכל הפירות באותה שעה. ולכן אם הוא לא ראה את האילנות ממילא שהוא אינו י"ח, וכדמשמע לדעת היד אהרן והברכ"י הנ"ל וכן משמע קצת מדברי הרדב"ז, וק"ו לדעת המהריק"ש שאף בברכת הלבנה הוא לא י"ח אם הוא לא ראה את הלבנה. ונראה שאף המהרש"ל מסכים לזה כמ"ש הברכ"י הנ"ל, וכן יש לפרש בדעת השבות יעקב הנ"ל.

וכתב כת"ר "בספר תורת חיים (סופר) ס"רכ"ד ס"י כתב לחלק בין סומא שמברך ברכת הלבנה שנהנה, ואילו

מותר ע"ש. הרי שאין לחוש לספק ברכות להקל, ומותר לספר את העומר עם הברכה. וצ"ל שהם סברו שכיון שהוא מותר לקיים המצוה בספק חשכה, והוא י"ח, ממילא שהוא יכול לברך עליה.

וכן מצינו במ"א בס"קנט ס"ק טו, לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידים, שכתב "כיון דמותר ליטול בו בשעת הדחק יברך עליו דחשיב אצלו כהתירא" ע"ש. הרי כיון שהנטילה כשרה, ממילא שיש לברך עליה. ועיין במש"ז בא"ח בס"קס ס"ק ט, שכתב "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים, ע"ש.

וכן מצינו לגבי עירובי חצרות שמערבין בבה"ש, שכתב במ"ב בס"רסא ס"ק יא, "ויכול גם כן לברך". ע"ש בביאור הלכה. וכן הוא לגבי טבילת כלים בביה"ש, שכתב המ"ב שם בס"ק ה, "אם הוא צריך לשבת ואין לו אחר יכול לטבול בין השמשות ולברך כדין", ע"ש.

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 קלות, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן, ובספיקן לא גזרו". משמע שכיון שהוא יכול לקרות ק"ש בספק חשש דרבנן, ממילא שהוא גם יכול לברך הברכות של ק"ש, ואין לחוש לספק ברכות להקל.

וכ"ש לדעת הר"ז ז"ל שכתב בש"ע שלו בא"ח ס"רטו ס"ק ג, "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא... ואע"פ שמן התורה אין איסור בהזכרת שם שמים לבטלה אלא כשמזכירו בדברי הבאי שאין בהם צורך ולא בדרך ברכה, אע"פ שאינה צריכה מ"מ מד"ס אסור אפילו בדרך ברכה שאינה צריכה...". ע"ש. ולכן שפיר י"ל בזה "הם אמרו והם אמרו", וכמו שהתירו חז"ל לקיים מצוה דרבנן כשיש ספק אם י"ח או לא, ה"ה שהם התירו לקיים המצוה בברכה, ואין לחוש לברכה שא"צ (מ"מ י"א שלדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא בברכה שאינה צריכה).

הוא מברך קודם או אחר המעשה. ולכן ה"ה בנד"ד שאין הקפדה אם הוא מברך קודם או אחר מעשה הראיה.

וכן נראה לפי מ"ש הר"ן בפסחים ז: וז"ל "ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר כניסה לחופה, לפי שאין ברכות אלו אלא ברכות תהלה ושבח. תדע שהרי מברכין אותם כל שבעה...". וכתב היביע אומר ח"ה ס"ח אות ב על דברי הר"ן, "ולפי זה יוצא לנו שאין צורך שהחופה תהיה סמוכה לברכת נישואין הואיל וברכת השבח היא... ונראה דה"ה הכא שא"צ להסמיך החופה, דהיינו היחוד לברכת נישואין מה"ט דהויא ברכת השבח", ע"ש. ולפי זה נראה שאף שכתב מרן בס"רכו א, "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר בא"י...". דמשמע שיש לברך אחר הראיה, מ"מ נראה שאין זה לעיכובא, ולכן אף אם הוא מברך קודם הראיה עדיין הוא י"ח, כמו שמותר לברך ברכת נישואין שהיא ברכת שבח כמה שעות קודם היחוד כמנהג הספרדים.

ולכן למסקנה נראה שמי שאינו רואה את האילנות כלל בשעת ברכת אילנות הוא אינו י"ח, ויש לו לחזור ולברך. מ"מ אם כשהוא עדיין שם הוא רואה את האילנות אחר הברכה, הוא י"ח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן לח

שאלה: בסידור בעל התניא כותב שמותר להתפלל מנחה בבין השמשות מכיון ש"ספיקא דרבנן לקולא". לכאורה, באם בין השמשות הוי ספק לגבי תפילה, מדוע לא נאמר בזה "ספק ברכות להקל".

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך יעקובוביץ שליט"א

א) נראה שהר"ז ז"ל סבר כמ"ש התוספות במנחות סו. ד"ה זכר, שכתבו לגבי ספירת העומר, "נראה דבספק 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, ע"ש. וכן הוא במ"ב שם בס"ק יד וס"ק טז, שמצד הדין הוא

שהטעם הוא מפני שכיון שהוא רק ספק, חז"ל תקנו שמותר לקיים מצוות דרבנן בביה"ש, ולכן ממילא שלא נשאר כאן ספק ומותר לברך. אולם לגבי מצוות דאורייתא כמו נטילת לולב ביום הראשון, אין הטעם שיש ליטול הלולב בביה"ש הוא מפני שכך תקנו חז"ל, אלא הוא מפני שי"ל ספק דאורייתא לחומרא ויש חיוב עליו לקיים את המצוה, אבל כיון שעדיין זה בגדר של ספק אין לברך על המצוה, משא"כ במצוות דרבנן שכך תקנו חז"ל מעיקרא שבביה"ש מותר עדיין לקיים את המצוה, ולכן כיון שיש תקנה החיוב לברך הוא "ודאי", ואינו ספק, ומותר לו לברך. ולכן מצינו בענין זה שאין לברך על מצוות דאורייתא בביה"ש כיון שהחיוב הוא מטעם ספק, אבל שיש לברך על מצוות דרבנן כיון שהחיוב או הרשות לקיים את המצוה, הוא מטעם ודאי.

אלא י"ל דשאני מצוות לולב בשאר ימי החג, שהוא נראה כעין חוכא ואיטולא שאין לברך על הדאורייתא בביה"ש ביום הראשון אבל יש לברך על הדרבנן בשאר ימי החג, ולכן תקנו חז"ל שאין לברך אף בשאר ימי החג מטעם זה, משא"כ לגבי ספירת העומר שלמ"ד שבזה"ז ספירת העומר הוא מדרבנן, לא מצינו שגם יש מצוה דאורייתא כדי לומר שיש חוכא ואיטולא. וכן לגבי עירובי חצרות וטבילת כלים, אין לומר שביום זה המצוה מן התורה וביום אחר היא מדרבנן, ולכן הוא אינו דומה לדין לולב דלעיל. וכן לגבי דין ק"ש הנ"ל, אף שהמצוה היא מן התורה, מ"מ מדאורייתא מותר לקרות ק"ש כנגד מי רגלים, ולכן אין ספק מדאורייתא אלא רק ספק בחשש דרבנן, והם תקנו מעיקרא שהוא יי"ח כשיש ספק, ולכן משום התקנה ממילא לא נשאר ספק חשש, ומותר לברך הברכות של ק"ש.

ולפי זה י"ל לגבי תפילת מנחה, שהוא דומה לדין ספירת העומר ועירובי חצרות וטבילת כלים, שמותר לברך עליהם בביה"ש כיון שכך תקנו חז"ל מעיקרא שמותר לקיים מצוות אלו בביה"ש. ולכן י"ל שאף מותר לברך הברכות של העמידה, שכך תקנו חז"ל מעיקרא שמותר לברך אותם בביה"ש, שאף הן מדרבנן, ואין זה בכלל "ספק" כלל. וכן יש לדייק בלשון סידור הר"ז ז"ל הנ"ל, שהוא לא כתב שהטעם שמותר להתפלל מנחה בביה"ש הוא מפני "ספק" דרבנן לקולא, אלא הוא כתב שהטעם הוא מפני "שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות", משמע שזה "היתר" ודאי, ולא ספק, ולכן ממילא שאין חשש של ספק ברכות להקל.

ולכן שפיר הוא מ"ש בסידור הר"ז ז"ל, בסדר הכנסת שבת, לגבי ביה"ש, "אבל לענין תפלת מנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת, ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר, וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת". וזה כמ"ש מרן בס"ש מב א, "כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות...". ע"ש.

ב) **אלא** יש להעיר על זה. כתב הכה"ח בס"ת רנב אות ב, לגבי נטילת לולב, "ועי' ב"י ס"ת רס"ה בשם הר"ן משמע דאם לא נטלו עד ביה"ש ביום א' נטלו ביה"ש דספק דאורייתא לחומרא, משא"כ בשאר הימים דפטור יע"ש, ומ"מ נראה דיטלנו ביה"ש בלא ברכה, מ"א ס"ק א. ור"ל דגם ביה"ש של שאר הימים יש ליטלו בלא ברכה". יע"ש. וכן הוא במ"ב שם בס"ק ב, שכתב "ואם לא נטלו עד ביה"ש ביום ראשון מחוייב אז ליטלו דספיקא דאורייתא היא ובלי ברכה (דהברכות הם דרבנן), והאחרונים הסכימו דבשאר הימים אף שהוא דרבנן ג"כ נכון ליטלו דאין בו טירחה, ורק יזהר שלא לברך אז על הנטילה", ע"ש. והלא י"ל שמותר ליטול לולב בביה"ש בשאר ימים, שי"ל ספק דרבנן לקולא והוא יי"ח, וממילא שהוא גם יכול לברך כפי מה שביארתי לעיל, שאם הוא יי"ח ממילא שאין חשש ברכה שאינה צריכה. ולכן איך כתבו המ"ב והכה"ח שאין לברך, ומאיזה טעם דין זה משונה ממה שהתיר המ"ב הנ"ל לברך בעירובי חצרות וטבילת כלים בביה"ש של ערב שבת.

ובתחילה י"ל דשאני דין לולב הנ"ל משאר דינים הנ"ל, שלגבי נטילת לולב הענין הוא אם הוא חייב ליטול לולב או לא, משא"כ בשאר דינים הנ"ל שהענין הוא אם מותר לו לקיים המצוה בביה"ש או לא. ולכן לגבי לולב י"ל שאין "חיוב" לקיים מצוות לולב בשאר הימים בביה"ש, אבל עדיין י"ל שאם הוא רוצה לקיימה, אז "מותר" לו ליטול לולב בשאר הימים בביה"ש כיון שי"ל ספק דרבנן לקולא. וזה דומה לדין ספירת העומר, שאין "חיוב" לספר בביה"ש אלא "מותר" לו לברך בביה"ש מטעם שהמצוה היא רק מדרבנן.

ועוד י"ל, שכיון שמותר לו לקיים המצוה בביה"ש והוא יי"ח, אז ממילא שמותר לו לברך כדמצינו לעיל לגבי ספירת העומר ועירובי חצרות וטבילת הכלים וק"ש. וי"ל

לא גזרו עליהם בין השמשות...", ע"ש. הרי הטעם שאין להתיר לכתחילה אלא רק "אין למחות במקילין", הוא מפני שיטת הר"ן הנ"ל ודע, שסברו ששייך לומר סב"ל בבה"ש. וי"ל שרק לגבי מנחה יש להתיר מפני שזמנה קצרה, דהיינו רק אחר חצות היום משעת מנחה גדולה ואילך, משא"כ בלולב שזמנו כל היום שיש לו יותר פנאי לקיים את המצוה.

אלא לפי זה עדיין צ"ע אם מותר לברך על עירובי חצרות בבה"ש כמ"ש המ"ב בס"רסא בס"ק א. וי"ל שכיון שהוא לצורך שבת התירו חז"ל לקיים את המצוה בבה"ש, וממילא שמותר לברך עליה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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

כתב כת"ר, "אם אפשר לשאול פעם אחרונה בנוגע לביה"ש: מדוע לא מצינו בלולב וכיו"ב שיש דעה כלשהי שאפשר לברך אם לא הספיק קודם? ולכא' לומר שזה מכיון שזמנו הוא כל היום אי"ז מספיק לגבי דיעבד שמעמידים על עיקרא דדינא".

ויש להעיר על טעם של כת"ר, שהלא אף לגבי ספירת העומר זמנו הוא כל הלילה, וזה דומה לכל היום לגבי לולב, ולמה התירו לספור קודם הלילה?

וכעת נראה לפרש זה באופן אחר. כתבו התוספות במנחות סו, "זכר למקדש הוא. נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן, ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות כדאמרינן לעיל ואין נראה...". אלא הרא"ש בסוף פסחים לא כתב "ואין נראה", וז"ל "ופירש ר"י ונראה דספק חשיכה יכול לברך, ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי כיון דהוי ספקא דרבנן, ועוד נראה דעדיף טפי סמוך לחשיכה משום תמימות", ע"ש. הרי לפי הרא"ש, מ"ש "ועוד נראה..." הוא טעם נכון.

ויש לחקור בפירוש של "ועוד", אם הפירוש הוא דבעינן טעם זה וגם זה, או אם הפירוש הוא דבעינן טעם זה או זה.

אלא מה שכתבתי לגבי "כחוכא ואיטולא", הוא רק כדי להשוות דין לולב לדין ספירת העומר, בתורת "אפושי מחלוקת לא מפשינן". אלא כעת יותר נראה לומר שיש מחלוקת בזה, דהיינו י"א שאין לברך על מצוה דרבנן בבה"ש וי"א שמותר לברך. עיין בב"י ס"תפט ד"ה ומ"ש וזמן, שהר"ן סבר שאף שהספירה בזה"ז היא רק מדרבנן, עדיין אין לברך בבה"ש. ועיין עוד בכה"ח שם באות מ, ע"ש. והמקור לאלו שאומרים שאין לברך על לולב בבה"ש בשאר הימים של סוכות, הוא ג"כ הר"ן כמבואר במ"א ס"תרנב ס"ק א, ע"ש. ולכן י"ל שאף התוספות מודים שיש לברך על לולב בבה"ש כדמצינו לגבי ספירת העומר.

ולפי זה י"ל שלכתחילה אין לברך בבה"ש על מצוות דרבנן כיון שיש מחלוקת בזה וסב"ל. אלא מצינו שכבר נהגו העם לברך בבה"ש לגבי ספירת העומר. ולכן סבר הר"ז ז"ל דבשלמא אם יש מנהג קבוע לברך על ספירת העומר בבה"ש שאין מוחין בידם, אבל במקומות שאין מנהג קבוע אין להורות להם לברך. ולכן לגבי מי ששכח לברך על לולב עד בה"ש, אין בזה "מנהג לברך" כיון שזה לא דבר קבוע והוא רק נקרה מפעם לפעם לאיש יחיד, משא"כ לגבי ספירת העומר שהוא מנהג קבוע לכל הציבור.

וכן נראה ממ"ש הר"ז ז"ל בס"תפט אות יב, "י"א שמותר לברך ולספור בבה"ש אע"פ נשהוא ספק לילה וספק יום העבר... כיון שהספירה בזה"ז מדברי סופרים ספק ד"ס להקל, ויש חולקין על זה ואומרים שלכתחלה אין להכניס עצמו לידי ספק אפילו מד"ס ואין לספור עד צה"כ שהוא לילה ודאי, וכן עושיין המדקדקין, וכן ראוי לכל אדם לעשות, ומ"מ המנהג ההמון עכשיו כסברא הראשונה לספור בבה"ש", ע"ש. הרי רק משום שכבר יש מנהג קבוע לגבי ספירת העומר שאין למחותם, משא"כ במקומות אחרים שאין מנהג שי"ל סב"ל.

ולכן לגבי תפילת מנחה בבה"ש כתב הר"ז ז"ל בסדר הכנסת שבת, "אבל לענין תפלת מנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת, ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר, וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת". וזה כמ"ש מרן בס"שמב א, "כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים

סימן לט

שאלה: האם יותר טוב לקנות מאכלים לצורך שבת בחנות קרובה או רחוקה. ומה הדין כשהמאכלים יותר זולים בחנות זו, ויותר יקרים בחנות אחרת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

כתב כת"ר, "הסתפקתי אדם שיש לו חנות קרובה לביתו, כגון מכולת או קיוסק וכיוצא בזה, ושם המצרכים עולים יקר, ויש חנות במקום מרוחק יותר, ושם המצרכים בזול, אם צריך ללכת לקנות צרכי שבת במקום המרוחק, או שיכול לקנות במקום הקרוב לביתו, וכל הוצאותיו לכבוד השבת יחזרו אליו?".

א נראה שיש שני צדדים לזה. מצד אחד אולי י"ל שיש מצוה לבזבז ממונו לכבוד ועונג שבת, ולכן יש לו לקנות המצרכים שהם יקרים בחנות הקרובה, ומצד השני י"ל שאם הוא הולך לחנות הרחוקה אולי יש לו שכר פסיעות, משא"כ כשהיא במקום קרוב. ויש לחקור בכל צד.

לגבי הצד הראשון נראה שאין כאן הדור לבזבז ממונו לצורך שבת בחנות הקרובה, שהרי נראה שאותו מאכל עצמו הוא יקר בחנות הקרובה והוא בזול בחנות הרחוקה, ואם הוא קונה אותו מאכל בחנות הקרובה בעצמו הוא אינו יותר טוב מהמאכל בחנות הרחוקה, אלא הוא רק יקר בחנות זו ובזול בחנות אחרת. ולכן בשלמא י"ל שיש לבזבז ממונו כדי לקנות מאכלים שהם יותר טובים לכבוד שבת, אבל כשאין שינוי בגוף המאכל אלא הוא יותר בזול או יותר יקר, בזה אין הדור לקנות היותר יקר.

ולכן מצינו שכתב מרן בא"ח ס"תרנו א, "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה....", ע"ש. הרי רק כשהחפצא היא יותר נאה יש להוסיף ולבזבז ממונו לצורך מצוה, אבל כשיש שני אתרוגים שווים, ובחנות זו הוא יותר יקר מחנות אחרת, אין לומר שיש מצוה לבזבז ממונו על האתרוג היקר. ולכן ה"ה במאכלים לצורך שבת י"ל שאין מצוה לבזבז ממונו כדי לקנות אותו מאכל שהוא יקר כשהוא גם יכול לקנות אותו בזול. וכן נראה מהרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ז שכתב "איזהו עונג זהו שאמרו

כתוב בכתובות פה: "ההוא גברא דאפקיד שב מרגניתא דציירי בסדינא בי רבי מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי, שכיב ר' מיאשא ולא פקיד, אתו לקמיה דר' אמי א"ל חדא דידענא ביה בר' מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי דלא אמיד, ועוד הא קא יהיב סימנא". ופירש"י שם, "שב מרגניתא דציירי בסדינא, שבע מרגליות צרורות בסדין אחד הפקיד ביד ר' מיאשא. ולא פקיד, לא צוה לאנשי ביתו שחטפתו מיתה. אתו לקמיה דר' אמי, לתבוע את היורשין והיורשין אומרים שמא של אבינו היו. דלא אמיד, אינו עשיר. סימנא, דאמר בסדין הם צרורות והם שבע". וכתבו התוספות שם, ד"ה ועוד, "אין לפרש 'ועוד' אפי' אמיד... אלא יש לפרש דהנך תרי טעמי אין מועילין זה בלא זה דבעינן דלא אמיד וסימן", ע"ש.

וכן ראיתי להחיד"א ז"ל בעין זוכר מע' ו אות יא, שהביא תוס' הנ"ל וכתב, "באו לידי כללי רבינו בצלאל כ"י והביא כלל זה משם הרמב"ן בחידושו פ' הרבית, והביא ראיה מההיא דהכתוב וסיים הרמב"ן ורוב "ועוד" הנאמרים בתלמוד הם על דרך זו", ע"ש.

ולפי זה י"ל שאין מועיל לומר לגבי ספירת העומר שמותר לספור בה"ש קודם לילה ודאי רק מטעם ספק דרבנן לקולא, שטעם זה לא סגי, אלא בעינן טעם אחר, דהיינו "ועוד", והוא הטעם של "תמימות". ויש להסביר את זה, שרק אם הוא כיון לתקן את המצוה, כגון לקיים מצוות "תמימות", התיירו לסמוך על ספק דרבנן לקולא כדי לקיים המצוה בה"ש, משא"כ כשאין תיקון או הדור למצוה, שלא התיירו חז"ל לסמוך על ספק דרבנן לקולא לברך בה"ש.

ולכן י"ל לגבי נטילת לולב בבה"ש בשאר ימי החג, שאין לומר ספק דרבנן לקולא כדי לומר שהוא עדיין חייב במצוה, שלא סגי טעם זה לחוד כדי לברך בבה"ש, שאין שום תיקון או הדור למצוה לברך על לולב בבה"ש, והוא אינו דומה לדין ספירת העומר הנ"ל, דשאני התם כיון שגם יש טעם של "תמימות". ולפי זה שפיר הוא מה דלא מצינו שהאחרונים כתבו שבדיעבד או בשעת הדחק יש לברך על הלולב בבה"ש בשאר ימי החג. ועדיין יש לפלפל בזה, שהלא לפי מ"ש התוס' שאין טעם "תמימות" נראה, שיש לסמוך רק על הטעם של ספק דרבנן לקולא. אלא אין לי פנאי לעיין עוד בזה.

ופסק המ"א בס"צ ס"ק כב כרבי יוחנן ע"ש. ולפי זה י"ל שהוא יותר נכון לילך לחנות רחוקה כדי לקנות מאכלים לצורך שבת.

אלא לכאורה יש להקשות על זה ממה שכתוב במנחות סד: "מצות העומר להביא מן הקרוב... מ"ט איבעית אימא משום כרמל, ואיבעית אימא משום דאין מעבירין על המצוות". ופירש"י שם "ואין מעבירין כו'. והלכך כשיוצא מירושלים לבקש עומר אותה שמוצא ראשון נוטל דאין מעבירין על המצוות". הרי לפי גמרא זו נראה שאדרבה יש לקנות מאכלים של שבת בחנות קרובה, מטעם אין מעבירין על המצוות.

וראיתי בפתח עינים במנחות שם שתירץ, "ונראה דלק"מ דהתם הבתי כנסיות בקדושתיהו קיימי ובודאי דמצלו בגויהו והבית הכנסת לא הפסיד כלום. רק דאנו דנים על זה אם ילך לבית הכנסת הקרוב אל ביתו או ליזיל לרחוק משום שכר פסיעות. ולזה קאמר דאהניא לה משום שכר פסיעות. והכא נהי דלגבי ההולכים לקצור העומר יש שכר פסיעות, אמנם השדה הקרוב מפסיד דהוא זוכה מטעם אין מעבירין", ע"ש. ולפי תירוץ זה י"ל שיש לו לילך לחנות רחוקה כדי לקנות מאכלים לשבת כיון שאין החנות הקרובה תפסיד כיון שיש אחרים שקונים צרכי שבת ממנה. ולכן אין לחוש לאין מעבירין על המצוות.

ויש להעיר על תירוץ זה, שנראה ממ"ש הפתח עינים שעיקר חשש של אין מעבירין על המצוות הוא מפני בזוי לחפצא המצוה, ולכן אם "השדה הקרוב מפסיד" שייך לומר אין מעבירין כיון שנראה כבזיון שהוא מבטל המצוה משדה זה. אלא לגבי בית הנכסת "והבית הכנסת לא הפסיד כלום", ולכן אין כאן בזיון לבית הכנסת. אלא מצינו שאין טעם של אין מעבירין על המצוות משום חשש בזיון לחפצא של מצוה (השדה או בית הכנסת), אלא הטעם משום הגברא שמקיים המצוה, וזה כמ"ש רש"י ביומא לג. "אין מעבירין. הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, ונפקא לך במכילתא מושמרתם את המצות קרי ביה את המצות לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן". משמע שאין לגברא להחמיץ קיום המצוה, וזה כעין זריזין מקדימין, ואם המצוה לפניו אין לעבור עליה. ולכן איך כתב הפתח עינים הנ"ל שהחשש הוא מפני בזוי החפצא, הלא אם הוא עובר על בית הכנסת הוא מחמיץ קיום מצוות תפילה, ומה לי אם אחרים מתפללים שם או לא.

חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח". הרי העיקר לבזבז ממונו על מאכלים יותר טובים, אבל אם אין הם יותר טובים אין מצוה לקנות אותם במקום שהם יותר יקרים כשהוא יכול לקנותם במקום שהם בזולים.

ואה"נ שכתוב בשער המצות פר' עקב, בד"ה ובענין הצדקה, לגבי האר"י ז"ל "כשהיה קונה איזה מצוה כגון תפילין או אתרוג לא היה מקפיד לדעת כמה יתן במצוה ההיא, אלא היה פורע כל מה שהיו שואלים לא בפעם ראשונה, והיה אומר למוכר הרי המעות לפניך קח כל מה שתמצא וכמ"ש בזהר בפר' תרומה (דף קכח ע"א)". אלא אין זה דומה לנד"ד, שנראה שבנדון שער המצות לא היה מחיר קבוע לאתרוג או לתפילין, אלא שבדרך כלל מי שקונה החפצא מתמקח עם בעל החנות כדי לשלם את המחיר הנמוך ביותר האפשרי, ובוה נהג האר"י ז"ל שלא להתמקח כלל. אלא בנד"ד כשאחד קונה צרכי שבת בחנות, יש מחיר קבוע באותה חנות ואין אחד יכול להתמקח עם בעל החנות. ולכן בזה אין צד חסידות לילך לחנות אחרת ששם המחיר הוא יותר גבוה.

אלא עדיין י"ל שאם האיש רוצה לבזבז מאה שקלים בחנות שהמאכלים שם הם יקרים, אלא שוב הוא הולך לחנות שהמאכלים שם הם יותר בזולים, ועדיין הוא מבזבז מאה שקלים, ומשום זה הוא יכול לקנות יותר מאכלים לכבוד שבת, אז בזה יש הדור בכבוד שבת, כיון שהוא קונה יותר מאכלים לעונג שבת, ודלא כבחנות שהמאכלים שם הם יותר יקרים. וזה מ"ש הרמב"ם הנ"ל מאכלים "רבים וטובים", דהיינו אף ב"רבים" בלבד יש הדור בכבוד שבת, אף שאין הם יותר טובים. ולפי זה בנד"ד יש לו ללכת לחנות הרחוקה כדי לקנות המאכלים שהם יותר בזולים כיון שע"י זה הוא יכול לקנות יותר מאכלים לכבוד שבת.

(ב) ויש לדון בענין שכר פסיעות. כתוב בסוטה כב. "דהיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבכותה כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דר' יוחנן, אמר לה בתי לא בית הכנסת בשיבכותך, אמרה ליה רבי ולא שכר פסיעות יש לי". וכן הוא בב"מ קז. "אמר רב ברוך אתה בעיר שיהא ביתך סמוך לבהכ"נ... ר' יוחנן לא אמר הכי אלא ברוך אתה בעיר שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך, אבל בהכ"נ לא ורבי יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש".

המקדש כמ"ש הרמ"א בס"קסז ה), ולכן "כל כמה שמקרב למקום בית המקדש (שלחנו) אשר בו נעשה המצוה עדיף טפ"י" (ועיין בציץ אליעזר ח"ב ס"ז, ויחווה דעת ח"ב ס"ט, שהאריכו לבאר תירוצים לקושיא הנ"ל).

ועוד י"ל לגבי שכר פסיעות, שטעמו הוא כמ"ש רש"י בגמ' סוטה הנ"ל, "שהיתה טורחת עצמה יותר מן הצורך כדי לקבל שכר כדמפרש ואזיל למדנו שיטריח אדם עצמו במצוה לקבל שכר יותר". ולפי זה י"ל שאם טירחה זו מביאה לידי הפסד במצוה אחרת, אז הטירחה של שכר פסיעות נתבטלה בטירחה להפסיד מצוה אחרת. ולכן לדוגמא י"ל שאם אדם הולך לבית הכנסת רחוק ומשום זה הוא מפסיד מזמן קבוע ללימוד תורה, או הוא אינו יכול לתקן ביתו לצורך שבת כראוי, או הוא אינו יכול לרחוץ גופו לכבוד שבת וכו', ממילא שאין לו שכר פסיעות, שיצא שכרו בהפסדו. וכן הוא לרבי דוד פארדו ז"ל בספרי דבי רב (פרשת ראה) שבת"ח נכון יותר שיתפלל בבית הכנסת הקרוב אליו כדי שלא יתבטל מלימודו. וכן הוא בלב חיים ח"ב ס"קנ, ע"ש (וכעת ראיתי מ"ש הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (רב השואל הנ"ל) בספרו גם אני אודך ח"א ס"כז, שהביא בשם הרה"ג חיים קנייבסקי שליט"א שאין שכר פסיעות כשיש חשש ביטול תורה ע"ש).

ולכן נראה בזה שי"ל כמ"ש במו"ק ט. "פלס מעגל רגלך". ופירש"י שם "כלומר שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה". ויש לאדם לשקול אם שכר פסיעות מביא לידי ביטול מצוה אחרת, או לא. וכן י"ל בנד"ד שאם הוא יכול לילך לחנות רחוקה כדי לקנות מאכלים לשבת, אף לדעת הפתח עינים הנ"ל יש לו לשקול בדעתו שמא זה מביא לידי הפסד במצוה אחרת.

אלא אף לתירוץ הרוח חיים הנ"ל, י"ל שאם השדה שהוא יותר רחוק יש לו עומר יותר נאה מהשדה הקרוב, אז אין לחוש לאין מעבירין על המצוות ויש לילך לשדה שהוא יותר רחוק. וזה כדמצינו שיש להמתין לקיים איזו מצוה ביותר הידור, וכמ"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 לשחות כדי לקיימה מן המובחר. וכן יש לפרש בגמ' מנחות הנ"ל שיש טעם אחר להביא את העומר משדה הקרוב, דהיינו "כרמל", ופירש"י שם "כרמל. תקריב רך ומלא שתהא התבואה רכה ונמללת

אלא נראה שכוונת הפתח עינים לומר, שיש שני מיני אין מעבירין, אחד לפי הגברא (זריזין מקדימין) ואחד לפי החפצא (בזוי החפצא) וזה מ"ש הפתח עינים שהשדה "זוכה מטעם אין מעבירין", ושכר פסיעות הוא יותר חשוב מאין מעבירין על המצוות מצד הגברא, שבטירחה בפסיעות יש הדור מצוה (עיין לקמן רש"י בגמ' סוטה), ואין לחוש לאין מעבירין מצד הגברא כשהוא יכול לעבור על המצוה לקיים אותה מצוה ביותר הידור במקום אחר (עיין לקמן המהר"ם שיק וטורי האבן). אלא י"ל שכשיש חשש בזוי החפצא של מצוה כשהוא עובר עליה, אז אין צד זה של אין מעבירין יותר חמור ממצוות שכר פסיעות. ולכן מצינו שבזוי מצוה יותר חמור משכר פסיעות, ושכר פסיעות הוא יותר חשוב מזריזין מקדימין. ולכן לגבי השדה שייך לומר אין מעבירין לגבי הגברא כיון שנתבטל שכר פסיעות מטעם בזוי המצוה משום אין מעבירין. ולגבי בית הכנסת, אין חשש בזוי לבית הכנסת מטעם אין מעבירין, ולכן שכר פסיעות הוא עדיף מאין מעבירין של הגברא.

ולכן בנד"ד אין לחוש לבזוי חפצא של מצוה, משני טעמים, אחד הוא מפני אחרים קונים צרכי שבת מחנות הקרובה ולכן אין כאן בזוי וכדמצינו לגבי דין בית הכנסת הנ"ל, והטעם השני הוא שאין ניכר בזוי כלל, שהרי החנות אינה מיוחדת לצרכי שבת אלא היא אף לצרכי חול, ולכן כשהוא עובר עליה אין זה נראה כבזוי מצוות כבוד שבת, משא"כ בבית הכנסת שהוא מיוחד למצוות תפילה, ולגבי השדה י"ל שקודם קצירת העומר בעל השדה אינו יכול לקצור התבואה, ולכן אין לשדה שימוש אחר עד שעת קיום המצוה, ולכן הוא נחשב כמיוחד למצוה. ולכן בנד"ד יש לו לילך לחנות רחוקה מטעם שכר פסיעות ואין לחוש לאין מעבירין על המצוות.

ג) **אלא** ראיתי תירוץ אחר לקושיא הנ"ל, והוא מ"ש ר"ח פלאג' ז"ל ברוח חיים בא"ח ס"צ אות ב, "ולענ"ד נראה לתרץ דשאני התם (בעומר) דעיקר המצוה הוא ההקרבה בבית המקדש, א"כ כל כמה שמקרב למקום בית המקדש אשר בו נעשה המצוה עדיף טפי, משא"כ בתפילה בבית הכנסת כל כמה שהולך לבית הכנסת רחוק אשר שם מקיים המצוה שייך לומר בזה שכר פסיעות להולך לקיים המצוה במקום ההוא", ע"ש. ולפי זה י"ל בנד"ד שהוא יותר נכון לקנות צרכי שבת בחנות קרובה, שעיקר מצוות עונג שבת הוא על שלחנו בביתו (ועוד, שלחנו כמו המזבח בבית

להביא מן הקרוב" בקום עשה כשהוא עובר על החנות לדעת הרוח חיים. כן נראה חלענ"ד.

(וכעת ראיתי מ"ש בספר גם אני אודך הנ"ל בשם הפלא יועץ (ריש ערך הכנה), וז"ל "ואמרו על מורינו הרב רבי אברהם הלוי ז"ל שהיה מרבה בפסיעות לקנות ולהכין צרכי שבת אחד אחד כי יש שכר פסיעות... ואני אומר שהרב היה עושה כן לפי גם בהליכתו תורתו אמנותו במחשבתו או טרוד בדבקותו עם קונו ואהבתו ויראתו כו', אבל בכגון אנן יתמי דיתמי אם יש לו מי שיעשה מלאכתו יותר טוב שישב בביתו ויעסוק בתורה". ויש להעיר על זה ממ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ו, וז"ל "אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים הראשונים מהם מי שהיה... יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אף על פי שאין דרכו בכך. וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". נראה מזה שלא דוקא חכמים ראשונים שהיו יכולים להרהר בדברי תורה בשעת הילוכם לשוק, אלא אף כל בני אדם יש לילך לשוק לקנות צרכי שבת אף אם זה יגרום ביטול תורה, וזה מ"ש "וכל המרבה בדבר זה", דהיינו כל אדם. ונראה שזה מפני שמצוות כבוד שבת היא חיוב על גופו, ולכן היא אינה בכלל "אפשר ע"י אחרים". וכבר כתבתי במקום אחר (ח"ח – עדיין כ"י) בענין זה. אלא עדיין י"ל דבשלמא שיש לו לקנות מאכלים מהשוק, אבל אין לו להרבות בפסיעות אם זה מביא לידי ביטול תורה. ויש לפלפל עוד).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מ

שאלה: אישה ספרדיה שנהגה בקנס למי ששכחה להדליק נר ורוצה לבטל הקנס.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כתר, "נשאלתי מאישה מבני ספרד ששכחה להדליק נרות שבת, ולכן נהגה קנס בעצמה כדכתב הרמ"א (או"ח

ביד, ואי מייתי מרחוק נשיב לה זיקא ומתקשה בדרך. האי כרמל במנחת העומר כתיב (ויקרא כג). וי"ל שאם המציאות היתה להיפך, דהיינו שאם התבואה יותר רכה בשדה הרחוק, אז יש להביא העומר משם, וגם אין לחוש לאין מעבירין כיון שיש בזה יותר הדור. וכן הוא בחכ"צ ס"קו, שכתב, "וההיא דברכת הלבנה שפסק הרב בתה"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 לתה"ד הנ"ל.

ולפי זה כתב מהר"ם שיק באה"ע ס"א, "...שכבר פלפל החכ"צ בס"קו. ומסיק שם דבכ' 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 המצוות, 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. וא"כ י"ל שאף לתירוץ הרוח חיים הנ"ל אם הוא יכול לקנות יותר מאכלים בחנות רחוקה ויש יותר כבוד שבת, אז הוא יותר טוב לילך לחנות רחוקה.

ד) ולפי זה נראה שיש כמה צדדים בנד"ד, שאם הוא יכול לקנות יותר מאכלים בחנות רחוקה כיון שהם בזולים, אז מלבד מה שהוא מוסיף בכבוד שבת גם יש לו שכר פסיעות לדעת הפתח עינים הנ"ל, ואף לדעת הרוח חיים י"ל שיש לו שכר פסיעות כיון שיש יותר כבוד שבת בחנות רחוקה כיון שהוא יכול לקנות יותר מאכלים שם כיון שהם יותר בזולים.

אלא אם הוא רוצה לקנות שיעור קבוע של מאכלים, בין אם הם בזולים או יקרים, אז יותר נראה שיש לו לקנות אותם בחנות קרובה וכדעת הרוח חיים הנ"ל, שהרי אף לדעת הפתח עינים שיש לו שכר פסיעות לילך לחנות רחוקה, מ"מ שמא כשהוא טורח בזמן הליכה לחנות רחוקה זה יגרום לביטול מצוה אחרת כגון שאר הכנות לשבת וכו'. והעיקר בזה כמ"ש רש"י בגמ' מו"ק הנ"ל, "שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה". ועוד, יותר טוב לבטל שכר פסיעות בשב ואל תעשה (ולכן אין לחוש לתירוץ הפתח עינים), מלבטל "מצוה

וגם נראה שאין כאן שבועה, שהאשה לא אמרה לשון שבועה כגון "אני נשבעה" וכדומה, וגם אין שבועה בשפתים כמ"ש "לבטא שפתים" כמ"ש מרן ס"רי א, ע"ש.

ב) **אלא** יותר נראה לומר דנד"ד דומה למ"ש מרן ב"ד בס"ריג ב, "האומר אשנה פרק זה הוי כאלו נדר לתת צדקה". הרי נתינת צדקה היא בקום עשה.

ונראה שזה לפי מ"ש בפר' כי תצא פ"כג, כד, "מוצא שפתך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלקיך, נדבה אשר דברת בפיוך". וכתוב בראש השנה ו. "בפיוך, זו צדקה", הרי שצדקה בכלל נדר. הרי יש כאן נדר לעשות קום עשה, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' נדרים פ"א הל"ב, "והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו. כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה. או הרי עלי להביא שלמים או מנחה... ועל זה נאמר בתורה ונדריך אשר תדור ונדבותיך וגו'. וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש", ע"ש. אלא נראה שזה דוקא אם הוא אמר "הרי עלי", או "הרי זו", כמ"ש הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ח הל"א, "הצדקה הרי היא בכלל הנדרים. לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה. או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד". ונראה שאם הוא אמר "אשנה פרק זה", שזה רק חיוב מדרבנן, כמ"ש הברכ"י ב"ד ס"ריג אות ב, "דקדק לכתוב כאלו נדר דלא הוי נדר גמור, וכדמוכח מלשון הש"ע לעיל ס"ר"ג. אבל לשון הטור כאן הוי נדר גמור, וקשה ממ"ש ס"ר"ג ודוק. הגה כ"י לאחד קדוש", ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד שאם האשה קבלה על עצמה להדליק עוד נר אחד אם היא שכחה להדליק נר שבת פעם אחת, שאף קבלה זו היא כנדר, ולא מטעם פרישות אלא משום שזה דומה לנדר לצדקה.

ואף שהאשה בנד"ד לא אמרה בפירוש בפיה שהיא קבלה חיוב זה, אלא היא רק נהגה כן מדעת עצמה, ולכן ליכא כאן אמירת "הרי עלי...", ולכאורה נראה שאין כאן קבלה. מ"מ מצינו שכתב מרן בח"מ ס"ריב ח, "קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום יש אומרים דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן, ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות, חולין מקדשים לא ילפינן, והאידנא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה, הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום". והי"א קמא הוא דעת ר"ת. וכתבתי

סי' רס"ג סע' א') "האשה ששכחה פעם אחת להדליק, מדלקת כל ימיה ג' נרות", וכעת רוצה לחזור בה מהקנס, האם יכולה, וא"כ, האם צריכה התרת נדרים.

והשבת, שלענ"ד יכולה לחזור בה מהקנס, ואינה צריכה התרה. דמלבד שבערב ר"ה עשתה התרת נדרים כנהוג (וע' בשו"ת מנחת שלמה סי' צ"א סק"כ), בנד"ד אחר שבני ספרד לא קיבלו עליהם קנס זה, וכמבאר בחזו"ע (שבת ח"א עמ' קע"ד והלאה), ממילא חשיב לדידיה כנדר טעות, וכעין מש"כ מרן השו"ע (יו"ד סי' רי"ד סע' א') "אבל הנוהגים איסור בדברים המותרים מחמת שסוברים שהם אסורים, לא הוי כאילו קבלום בנדר". ובפרט בנד"ד שיש רבים מפורסי אשכנז שסוברים שא"צ קנס כיום, אחר שיש תאורת החשמל (עיי"ש בחזו"ע).

ואולם התברר, שאותה אישה ידעה שאין מנהג ספרד כן, ואעפ"כ רצתה לנהוג בקנס כדעת הרמ"א. ואמרתי שעדיין אינה צריכה התרה לפענ"ד, דקנס זה חשיב כ"מילתא יתירתא" לענ"ד, ובזה דעת הב"י (או"ח סי' תר"ע ד"ה ומש"כ וגם) והפר"ח (או"ח סי' תצ"ו סוד"ה הראשון במנהג) ועוד פוסקים (ובמקום אחר הארכתי), דא"צ התרה. וכן עיקר, בפרט בנד"ד, אחר שיש לנו תאורת החשמל וכנ"ל. כ"נ לענ"ד". ע"כ דברי כת"ד.

א) ויש להעיר. נראה שאין צורך להתרת נדרים כלל דבשלמא שצריך התרת נדרים כשיש מנהג של פרישות כמ"ש מרן ב"ד ס"ריד א, "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור הוי כאילו קבלו עליהם כנדר... ולפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסייג ופרישות יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן כנדר...". הרי הוא כנדר מפני שבנדר הוא אוסר איזה דבר על עצמו, והוא מפריש אותו דבר ממנו, ולכן משום זה הוא כמו נדר, אבל אם הוא נוהג איזו חומרא שאינה בכלל "פרישות" כגון לעשות בקום עשה כך וכך, אין זה דומה לנדר כלל, ואין צריך להתרת נדרים.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאם אשה זו מקבלת על עצמה להדליק עוד נר, אז הדלקה זו אינה בכלל "פרישות" כלל, אלא היא בקום עשה, והיא אינה דומה לנדר, ולכן אין צורך להתרה.

מבטל הרמזים הנ"ל. וזה כנגד מ"ש מרן הנ"ל "והמדקדקים אינם מוספים". ולכן מצינו בנד"ד שאין מצוה או הידור להוסיף על מנין הנרות. ולכן ממילא שאין זה בכלל "אשנה פרק זה". ולכן לא בעינן התרת נדרים.

ג) **אלא** מצינו ענין אחר, דהיינו שוויה עליה כחובה. כתב הרי"ף בריש פ' תפלת השחר, לגבי תפילת ערבית, "ורבא אמר הלכה כדברי האומר רשות, וקי"ל דהלכה כרבא, מיהו הני היכי דלא צלי ליה כלל, אבל היכא דצלי ליה לתפלת ערבית כבר שוייה עליה חובה...", ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שאף בנד"ד האשה "שווייה עליה חובה" כשהיא מדלקת עוד נר כשהיא שכחה להדליק פעם אחת (ויש לחקור איפה המקור לדין זה של "שווייה עליה חובה", ואם הוא דומה לדין "אשנה פרק זה". ואכמ"ל).

אלא כתבו האחרונים שלא אמרו כלל דין זה אלא כשיש מחלוקת אם יש חיוב בדבר או לא, ובזה אם קבלו לעשות אותו דבר אמרינן שוויה עליה חובה, וזה כמו שמצינו בערבית שיש מחלוקת בגמרא שם אם היא רשות או חובה. עיי' בזה בדרכי משה בס"קפח אות ה, וכן הוא במנחת חינוך בס"ש, שהקשה על דעת המ"א בס"תפט ס"ק א מטעם זה, וכן דעת הנזירות שמשון כמו שכתב היחיה דעת בח"ב ס"ע. ועיי' עוד בזה ביביע אומר ח"ב ס"ל, ע"ש.

ואף לדעת המ"א בס"תפט ס"ק א, שכתב לגבי נשים וספירת העומר שזה בכלל "שווי עליה חובה", אף דליכא מ"ד שיש חובה על נשים לספור את העומר, מ"מ י"ל דשאני ספירת העומר, שלהאשכנזים מצד הדין יש לאשה לברך עליה כדעת ר"ת שסבר שיש לאשה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן כיון שהיא אומרת "אשר קדשנו כמצותי וצונו", הרי היא נכנסת עצמה בחיוב מצוה זו, דהיינו שאף היא בכלל "וצונו", שאם יש צווי ממילא יש חיוב. ולכן ממילא ע"י ברכה זו י"ל שהיא שוויה עליה כחובה מצוה זו. ולכן אף שאין מחלוקת לגבי אם אשה חייבת במצות ספירת העומר או לא ולכ"ע היא פטורה, וזה אינו דומה לתפלת ערבית לאנשים שי"א בגמ' בברכות שהיא חיוב, מ"מ שאני בספירת העומר והוא חמור טפי כיון שהיא אומרת בפירוש "וצונו", דהיינו שהיא חושבת שאף היא בכלל הצווי, ולכן ממילא ע"י לשון זו היא שוויה עליה כחובה. הרי לפי פירוש זה במ"א נסתלקה קושית הנזירות שמשון והמנ"ח מעליו. וא"כ י"ל שאף המ"א מודה בנד"ד שלא שייל לומר שוויה עליה חובה כיון שהאשה אינה אומרת בשעת ברכה "וצונו להדליק ג' או ד' נרות".

בארחותיך למדני ח"ב ס"קלח, שלפי דעת כמה אחרונים שסברו שאף דאמרינן י"א וי"א הלכה כ"א בתרא, מ"מ כשיש יש אומרים ורק יש מי שאומר, ההלכה כהרבים, דהיינו היש אומרים, אף שהוא י"א קמא. ולכן בנד"ד ההלכה היא כדעת ר"ת דכיון דגמר בלבו ליתן לצדקה חייב ליתן. ולפי זה אין להקשות על מ"ש מרן בא"ח ס"תקסב ו, לגבי קבלת תענית, "ואם לא הוציא בפיו אם הרהר בלבו שהוא מקבל תענית למחר הוי קבלה", שהרי אף דין זה כדעת ר"ת. ובזה מתורץ קושית הברכ"י שם באות ב, שכתב "נראה דזהו כדעת ר"ת שהביא הרא"ש פ"ק דתעניות, וק"ק דמרן בח"מ ס"ריב הביא בדין ת, מחלוקת בזה בלשון יש אומרים ויש אומרים ומסורת בידינו דכי האי גוונא דעתו לפטוק כיש אומרים בתרא, ושם כתב בסוף סברת ר"י דחולין לא ילפינן מקדשים וצריך להוציא בפיו, והכא סתם כדעת ר"ת", ע"ש. ולפי מה שכתבתי אין קושיא שבח"מ מרן אזיל כדעת ר"ת גם כן, וזה מפני כשיש י"א ויש מי שאומר, ההלכה כה"א, אף שהוא י"א קמא, וזה מפני שהם רבים. ולכן ה"ה י"ל הכי בנד"ד, שאף אם אשה זו לא קבלה עליה בפיה לקיים חיוב זה, אלא רק בלבה, עדיין יש היא חייבת לקיים את החיוב.

אלא נראה שזה אינו, שכתב הרמ"א בי"ד ס"ריג ב על דברי מרן הנ"ל, "או לעשות שאר מצות ונדרו קיים". הרי ששייך חיוב זה רק לגבי "מצוות", ולא בדברים שאינם מצוה. ונראה שהטעם הוא מפני דילפינן דין זה ממצוות צדקה והקדש, ואלו הם מצוות.

ולכן יש לחקור אם יש מצוה בהוספת נר אחד בליל שבת. כתב מרן בא"ח ס"תרנא טו, "לא יטול יותר מלולב א' ואתרוג א', אבל בערבה והדס מוסיף בה כל מה שירצה... והמדקדקים אינם מוסיפים על ב' ערבות וג' הדסים". וכתב הכה"ח שם באות קלד. לבאר טעם המדקדקים, וז"ל "וכתב הלבוש דישי בו סוד ג"כ במספרים זה ע"פ הקבלה... וכ"כ הרדב"ז ח"א ס"קע, דהמקובלים הראשונים לא היו קושרים אלא ג' הדסים וב' ערבות ולא יותר כן, וכן אני נוהג אחריהם". הרי שאין מצוה והידור בהוספת המנין אם זה יבטל הרמזים במצוה.

ולכן הכי י"ל לגבי נר שבת, שכתב מרן בס"רסג א, "ויש מכוונים לעשות ב' פתילות, אחד כנגד זכור, ואחד כנגד שמור". והכה"ח שם באות ד הביא עוד רמזים לפי הסוד למספר ב' פתילות ע"ש. ולכן נראה שאין מצוה להוסיף על נרות שבת כדי להדליק ג' או ד' נרות, שמי שעושה כן

הרמ"א בס"רסג ח כל אחד מברך לעצמו. ולכן למה כתב הערה"ש "וטוב שכל אחת תברך בחדר בפ"ע".

ונראה לומר לפי החילוק שכתב הביאור הלכה בס"רסג ו ד"ה בחורים, "דכשיש לאיש כמה חדרים צריך להדליק בכל החדרים משום שלום בית, ע"כ אם הוא בביתו אצל אשתו והיא מברכת במקום אחד הוי כאלו הוא היה המברך וממילא נפטרו כל החדרים שהוא מדליק בהברכה, וכמו לענין בדיקת חמץ דמברך במקום אחד ועל סמך זה הוא בודק בכל החדרים, משא"כ אם הוא איננו בביתו ויש לו חדר מיוחד לעצמו איך יפטר בהברכה שברכה שם אשתו במקום אחר, ואף דהוא אינו אוכל שם עכ"פ משום שלום בית חייב להדליק ולברך, משא"כ בס"ז דאין לו חדר מיוחד א"כ הסברא דמשום שלום בית אין שייך שם, שהרי בלא"ה יש שם אורה ולא נשאר עליו כ"א במה שיש מצוה על כל איש ישראל הדלקת נר בשבת, וזה יוצא במה שאשתו מדלקת שם בביתו, ע"כ אין לצריך להשתתף אז בפריטי". הרי מצינו שיש שני צדדים להדלקת נר שבת, אחד הוא שיש "מצוה" עליו להדליק, ושני הוא משום "שלום בית".

ולכן י"ל שסבר הערה"ש הנ"ל, שקשה לומר שיש לבת לכיון שלא ליי"ח של ה"מצוה" בהדלקת אמה, שהלא הבת סומכת על שלחן אביה, והיא בכלל "בני הבית", ובשלמא "שהבנות... נצטוות יותר" (הערה"ש שם), אבל אין לומר שמשום זה שהבת מכוונת שלא לצאת כלל בהדלקת אמה, שהרי עדיין הבת בכלל בני הבית. ולכן י"ל שעדיין הבת יי"ח מצד "המצוה" בהדלקת אמה. ולפי חשש זה עדיין י"ל שאם הבת מדליקה בחדר שלה כשאין שם אור, אז יש לה חיוב לברך משום "שלום בית" אף כשהיא יי"ח של "מצוה" בהדלקת נר של אמה. ולכן סבר הערה"ש "וטוב שכל אחת תברך בחדר בפ"ע" (ואף בזה רבים חולקים ואומרים שאין לשאר בני הבית לברך בשאר חדרים כיון שהם פטורים מהברכה בהדלקת בעלת הבית).

ולפי זה י"ל בנד"ד שאם הבנות רווקות מדליקות בחדר אוכל (ונראה שאין להדליק בחדרים משום חשש שמא זה יגרום לשריפה), אז כבר יש שם אור הרבה מנר חשמל, ושוב לא שייך לומר הצד של "שלום בית", ולגבי צד "המצוה" נראה שהיא כבר יי"ח בהדלקת אמה בביתה. כמבואר בביאור הלכה הנ"ל. ולכן לא נשאר טעם להדליק. ולכן נראה שלפי החשש והעצה של הערה"ש שכתב "שכל אחת תברך בחדר בפ"ע", לא שייך כלל לומר

ולכן בנד"ד שלא מצינו מחלוקת בענין זה כלל, דליכא מ"ד שיש חיוב על אשה להדליק עוד נר מכאן ואילך בכל פעם שהיא שכחה להדליק. ולכן לא שייך בנד"ד לומר "קבלה עליה כחובה". ולכן מכל זה לא ראיתי טעם נכון לעשות התרת נדרים (עיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"עב).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מא

שאלה: לפי אלו שנהגו שבת רווקה מדליקה נר שבת בברכה בחדר שלה בבית אביה, האם עדיין יש לה להדליק בברכה כשהיא אינה בביתה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר בקובץ הלכות שבת לבנות אולפנה, "בנות (רווקות) החפצות להדליק נרות שבת רשאיות להדליק בחדר האוכל (אין להדליק בשום פנים בחדרים), אך לא תברכנה על ההדלקה".

והעיר חכם אחד על זה, וז"ל "לא נכון עכ"פ הראשונה מברכת, ויש הנוהגות שגם רווקות מברכות ק"ו כשאין בבית אימן, ע"י תשובות האדמו"ר מחב"ד, וחלק גדול מראיות הגרע"י ביחוד"ד ב לב לא שייך כשאינה בבית עם אימה. ובוודאי אם מקדימה להדליק לפני זמן הדלקת נרות בביתה. וכמדומני שאין המנהג כלל כדבריו, והמדליקות מהאשכנזיות רובן מברכות".

ויש לדון אף לפי מנהג זה של האשכנזים. כתב הערה"ש בס"רסג אות ז, "ובנות ישראל נוהגות לברך כל אחת בעצמה אף כשהן אצל אמן... מ"מ הבנות מפני שהן נצטוות יותר כמו שנתבאר מברכת כל אחת ואחת וטוב שכל אחת תברך בחדר בפ"ע" (וכן העלה בשמירת שבת כהלכתה פ"מג ח). ויש לחקור בזה, שאם אמרינן שכשהבת מדליקה היא מכוונת שלא לצאת בהדלקת אמה, אז מה לי אם הבת מדליקה אצל אמה או לא, הרי זה דומה לב' או ג' בעלי בתים שאוכלים במקום אחד, שלדעת

עצמו מפני שהוקצה למצותו, ואומר ר"י דנר חנוכה עיקרו לא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה, אבל נר שבת להנאתו בא יושב ומצפה שיכבה ולכך מותר". וכן הוא בהג' אשירי שם. ונראה שזה כדברי כת"ר (עיי' עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"עג).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מג

שאלה: האם נכון המנהג שהשומעים את הקידוש שרים קצת דברי הקידוש עם המקדש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דניאל אלקלעי שליט"א

כתב כת"ר, "לגבי המנהג ששרים חלק מברכת הקידוש עם המקדש (ע"פ המגנינה), ולכאורה בעיה יש בדבר מפני שיוצאים יד"ח המקדש בברכה זאת, וא"כ יש הפסק בברכה. ולכאורה חשבתי לאסור דבר זה, אך אולי כת"ר ימצא פתח היתר בדבר".

א) **נראה** שיש שני אופנים בזה. אחד הוא כשהשומעים ברכת הקידוש ששרים חלק מהברכה, עדיין יכולים לשמוע דברי הברכה מפי המקדש. והאופן השני הוא כשהשומעים אינם יכולים לשמוע דברי הברכה מהמקדש מפני שהשומעים מרימים את קולם כל כך עד שהם אינם יכולים לשמוע דברי המקדש.

וי"ל שכשהשומעים עדיין שומעים דברי הברכה בשעה שהם שרים, אז הם יי"ח. כתב מרן בס"קמא ב, לגבי קריאת התורה, "לא יקראו שנים אלא העולה קורא וש"צ שותק, או הש"צ קורא". והטעם שאין קוראין שנים הוא כמ"ש במ"ב שם בס"ק ו, "דתרי קלי לא משתמע", כמבואר במגילה כא. ע"ש. ולפי זה לכאורה י"ל שכשיש כמה מהשומעים ששרים דברי הקידוש, כל אחד אינו יכול לשמוע דברי הברכה מפי המברך, ולכן אין הם יי"ח בברכתו.

אלא כתוב במגילה כא: "ובהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין, מאי טעמא כיון דחביבה יהבי

שהבנות צריכות לברך בחדר אוכל. וכ"ש לפי מ"ש היחוד דעת ח"ב ס"לב, שאף בחדריהן אין להדליק בברכה ע"ש.

ולכן נראה שלפי חשש הערה"ש הנ"ל, מ"ש כת"ר הוא נכון, ובפרט שכמה אשכנזים לא נהגו שהבת מדליקה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מב

שאלה: מה טעם המנהג שאין גונזים פתילות ושמונים של נר שבת ויו"ט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי האם צריך לגנוז את הפתילות והשמן הנותר מנרות שבת ויו"ט, כדין הנותר מנר חנוכה. ולענ"ד אין בזה שום עניין, ומנהג העולם וסתימת הפוסקים יוכיחו שאין בזה כל צורך. וניחזי אנן.

והנה כתב מרן השו"ע (או"ח סי' תרע"ז סע' ד') בהלכות חנוכה "הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו, שהרי הוקצה למצותו" ע"כ. ומשמע לי מסברא, דכל דין זה נובע מהדין שאסור להשתמש לאורה (ע' שבת כ"ב ע"א, ושו"ע סי' תרע"ב סע' ב', וסי' תרע"ג סע' ג'), ולכן אסור ליהנות ממותר השמן שבנר, כדי שלא "ישתמש" ויהנה כמה שהוקצה למצווה ונאסר בהנאה. וממילא ברור, שבנר שבת ובנר יו"ט שאין כל איסור להשתמש לאורם, אדרבה, לכבוד ועונג ניתנו, אין דין גניזה למותר השמן (ואף שיש גזירת שמא יטה, ע' בסי' רע"ה סע' א', מ"מ פשוט שאין זה עניין לאיסור הנאה מהנר). וכל זה פשוט מאד לענ"ד". ע"כ דברי כת"ר.

כבר מצינו דין זה בתוספות שבת מד. וז"ל "שבנר ושבקערה אסור ור' שמעון מתיר. ואחר השבת מותר אפי' לר' יהודה, וה"נ תניא לקמן גבי נויי סוכה אסור להסתפק מהן עד מוצאי י"ט האחרון אבל בתר הכי שרי, וקשה לר"י דמ"ש מנר חנוכה דתניא כבה ליל ראשון מוסיף עליו בליל ב' ומדליק בו כבה ליל ח' עושה לו מדורה בפני

וכן נראה מהגר"ז בס"תפח אות ד, וז"ל "... ומטעם זה אין למחות בב' או ג' בעלי בתים באוכלים בבית אחד, וממתינים זה על זה בקידוש היום ומקדשים כולם כאחד, ובני ביתם שומעים מהם ויוצאים ידי חובתם, לפי שהקידוש הוא חביב עליהם ונותנים דעתם יפה לשמוע אותו, מ"מ יותר טוב שלא ימתינו זה על זה". הרי ממ"ש הגר"ז "אין למחות", נראה שהוא כתב טעם רק כדי לקיים את המנהג, אבל במקום שאין מנהג אין לעשות כן.

וכבר מצינו במרן והרמ"א בש"ע שבמקום אחד הם הביאו מהו הדין, ובמקום אחר הם הביאו מהו המנהג אף שהמנהג הוא אינו כדין. ועיין במ"א ס"תקלט ס"ק טז, שעשה כעין חילוק זה בדעת הרמ"א בדיני חול המועד, שבמקום אחד כתב הרמ"א דעת עצמו לדינא ובמקום אחר הוא הביא המנהג שהוא להיפך מדעתו ע"ש. וכן מצינו בדיני אבילות שבא"ח ס"תקמח י הרמ"א כתב סברתו מצד הדין, ובי"ד ס"שצט ה הוא כתב המנהג, כמו שכתב הט"ז שם בס"ק ה, ועיין בכה"ח ס"תקמח אות נה, שנראה שרוב האחרונים אזלו אחר המנהג. וכעין זה מצינו במרן שבי"ד ס"שצח א. הוא פסק שיום ראשון של אבילות הוא מדאורייתא, ובס"שצט יג הוא כתב שהמנהג הוא שאבילות יום ראשון היא רק מדרבנן, וכתב הרמ"א עליו שאין לשנות מן המנהג. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שהמש"ז בס"רעא הביא הדין, ובס"תפח. הוא הביא את המנהג.

ב) אלא יש להעיר, שבמנהג הנ"ל ב' או ג' בעלי בתים מקדשים ביחד, אבל בני ביתם לא אומרים כלום, אלא הם רק שומעים דברי המקדש כדי להוציא י"ח, אבל בנד"ד מי שרוצה ליי"ח הוא ג"כ שר עם המקדש, וי"ל שזה גרוע טפי שכיון שאף השומע שר, בזה כ"ע מודים שהוא אינו יכול לשמוע היטב והוא אינו י"ח. ולכן נראה שיש לחלק, שאם השומע שר בקול נמוך ועדיין הוא יכול לשמוע דברי המקדש, אז הוא י"ח לפי המנהג הנ"ל, אבל אם הוא שר בקול רם, ומפני זה הוא אינו יכול לשמוע דברי המקדש, אז השומע אינו י"ח כלל. וזה כמ"ש הכה"ח בס"תרצ אות י, לגבי שמיעת המגילה, "ויוצאים הם והשומעים מהם. וה"ד כשיכול לשמוע כל תיבה ותיבה, אבל אם רבו הקורים דאף כי ישים דעתיה אינו יכול לשמוע, השומע לא יצא. ליקוטי הפר"ח מ"ב אות ד", ע"ש. ולכן ה"ה שלא מועיל "יהבי דעתייהו ושמעיי", כשהשומע שר בקול רם והוא אינו יכול לשמוע דברי המקדש. אולם עדיין י"ל שאם השומע שר בקול נמוך, והוא עדיין יכול לשמוע

דעתייהו ושמעיי". ולפי זה אף השומע י"ח כיון שהוא מקפיד לשמוע היטב, וזה כמ"ש מרן בס"תרצ ב, "אפילו שנים ואפילו עשרה יכולים לקרותה ביחד, ויוצאים הם והשומעים מהם". וכן הוא במרן בס"תפח ב, שכתב "בהלל אפילו עשרה קורין כאחד". ופירש המ"ב שם בס"ק ח, "אפילו היכא שמוציאין ידי חובה באמרינתן לאחרים". וראיתי בחק יעקב בס"תפח ס"ק ד, שכתב "הטעם אגב דחביב משום זכרון הנס יהבי דעתייהו ושמעיי אע"ג דבעלמא לא משתמעיי, ונ"ל דמה"ט המנהג שמקדשין שנים או יותר יחד בשבת וי"ט, דג"כ חביב עלייהו כיון שמזכירים שבחר בנו הקב"ה ונתן לנו שבתות למנוחה ומועדים לשמחה זכרון ליציאת מצרים, כנ"ל ליישב המנהג". וכן הוא במש"ז שם ס"ק ב, שהביא מ"ש הח"י ושוב כתב, "וכן כשיושבין בסוכה עושין כן". וכן הוא בכה"ח שם אות יז בשם הפוסקים ע"ש.

אלא אין זה ברור, שהרי כתב הא"ר בס"רעא ס"ק ב, "כתב בדרשות מהר"ש שאין ב' בעלי בתים יקדשו כאחד, דתרי קלי לא משתמעיי עכ"ל. כלומר שבני הבית לא יצאו י"ח (מי"ט) ול"ד למגילה ס"תרצ ב, והלל בס"תפח, דשם יהבי דעתייהו משום זכרון הנס וצ"ע. ולפ"ז גם קצת מהמסובין לא יאמרו בקול רם עם בעל הבית". וכן הוא במ"ב שם סוף ס"ק ג, וכה"ח שם אות יא, ע"ש. הרי זה שלא כהח"י הנ"ל שסבר שאף בקידוש י"ל תרי קלי משתמעיי, ולדעתו לכאורה נראה שה"ה שיותר למסובין ל"יאמרו בקול רם עם בעל הבית" (עיין לקמן).

אלא א"כ יש להעיר על המש"ז, שהרי בס"תפח ס"ק ב הוא הביא מ"ש הח"י כשכתבתי לעיל, אבל בס"רעא ס"ק ב הוא כתב דעת הא"ר, וז"ל "וא"ר... ובאות ב' תרי בעלי בתים לא יקדשו כאחד דתרי קלי לא משתמעיי, ופירוש ואין השומעים יוצאין י"ח ע"ש בשם דרשות מהר"ש".

אלא נראה שאין כאן סתירה, שי"ל שמ"ש הא"ר הוא מצד הדין שכן ראוי להורות, אבל מ"ש הח"י הוא כדי ליישב המנהג, ואה"נ שבמקום שאין מנהג ראוי לעשות כמ"ש הא"ר, אבל כשיש מנהג יש לסמוך על מ"ש הח"י. ולכן מ"ש המש"ז בס"רעא הוא לפי הדין, ומ"ש בס"תפח הוא לפי המנהג. וכן הוא, שכתב הח"י הנ"ל "...דמה"ט המנהג שמקדשין...". וכן נראה מלשון המש"ז בס"תפח הנ"ל שכתב "וכן כשיושבין בסוכה עושין כן", משמע שהוא העיד מה שהעם עושים ומה הוא המנהג, אף שזה שלא כמ"ש בס"רעא. דהתם הוא הביא הדין במקום שאין מנהג.

הש"ץ, ואותה הבדלה שמבדיל בפיו, לא מהנייא ליה כיון שאינה על הכוס". אלא אחר כך הוא הביא ראייה מהט"ז בס"רעא בס"ק יט, שכתב, "דיש חילוק בדבר באם היה בשעת הקידוש יין על השולחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות, אז ודאי א"צ לא לבפה"ג ולא לקידוש שנית אלא ישתה המוכן לפניו". הרי דלא בעינן אחיזת הכוס בידו כדי לצאת י"ח. וכן כתב בשערי ישועה שם, "ומשם (הט"ז) יש ללמוד לנד"ד בק"ו, ומה אם באותו נדון שלא כיון לקדש על אותו יין שלפניו, יצא ידי קידוש, כ"ש בנד"ד שכיון להבדיל על אותו יין שלפניו ביד הש"ץ, פשיטא דמהני ומיקרי שפיר מבדיל על היין". וכן הוא בנד"ד שאף שהשומע אומר קצת מילים של הקידוש בעצמו, עדיין הוא יכול לסמוך על הכוס של יין ביד המקדש.

וראיתי ברב פעלים בח"ב א"ח ס"מא, שנשאל לגבי מי שאביו זקן ולכן האב מקדש בקול נמוך והבן שומע ברכת בפה"ג אבל לא שאר הקידוש, האם הבן יכול לברך הקידוש לעצמו בלחש או דילמא בעינן אחיזת הכוס בידו ולא ביד אביו. והרב פעלים הביא סברת החכ"צ בס"קסח, וכתב על דבריו דהא דבעינן אחיזת הכוס ביד המברך הוא רק לכתחילה, אף לדעת החכם צבי, וכן סברת החיד"א בברכ"י בס"רצה אות ה. ואף הוא הביא דברי המהר"י זיין הנ"ל, ע"ש.

וגם ראיתי בשער הציון בס"רעא אות פו, שכתב, "כיון דהשולחן עצי שטים והגר"ז וח"א העתיקו דבריו (הט"ז הנ"ל) והא"ר כתב דאפשר דגם מ"א מודה להט"ז ביין מוכן לפניו על השולחן... לכן העתקתי דבריו להלכה". הרי שהעיקר כהט"ז ואין אחיזת הכוס לעיכובא. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"רעא בד"ה מיד, שכתב "ואפשר לומר דכיון שהוא סומך ברעיונו על הכוס שעומד לפני התינוק די בזה וכעין שכתב השע"ת בס"רצו בשם הגהות יש נוחלין", ע"ש. וכ"ש בנד"ד שהשומע י"ח גם ע"י המקדש, ולא רק ע"י עצמו, ולכן י"ל שאף לכתחילה אין לחוש אם כוס הקידוש ביד השומע.

ד) אלא עדיין יש לחקור בזה, לפי מ"ש הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג הל"ד, "הוא אומר ברוך הבא, וכל העם אומרים ברוך הבא". הרי זה שלא כמ"ש בגמ' סוכה הנ"ל, שהרי לפי הרמב"ם השומע רק חוזר לומר מה שכבר אמר הש"ץ, והוא אינו י"ח בשמיעה לבדה מהש"ץ. וראיתי שהקשה הלחם משנה שם, וז"ל "תימה דשם אמרו הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה' מכאן לשומע

דברי המקדש, שהשומע י"ח. ולפי זה י"ל שמ"ש הא"ר הנ"ל, "גם קצת מהמסובין לא יאמרו בקול רם עם בעל הבית", הוא לפי המנהג אם אין השומעים יכולים לשמוע את הברכה אף כי ישימו דעתם, אבל אם הם עדיין הם יכולים לשמוע את הברכה, אז לפי המנהג הנ"ל הם י"ח.

אלא עדיין יש לחקור בזה, שי"ל שאף אם השומע שר קצת מברכת הקידוש בקול רם והוא אינו שומע אותה קצת מפי המקדש, שעדיין השומע י"ח. וזה מפני שהוא יכול לצאת י"ח במה שהוא עצמו אומר כשהוא אינו שומע מה שאומר המקדש. וכן מצינו בהלל כמ"ש בסוכה לח: "הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה". הרי שאחד יכול לומר קצת הפסוק, ושוב חבירו יכול לומר קצת הפסוק, ושניהם י"ח במה שהם אומרים ובצירוף עם מה שהם שומעים זה מזה. וכן הוא בירושלמי בפ"ג דסוכה הל"י, "דאנן חמיין רבנין רברבייא קיימין בציבורא ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה', ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן". ופירש בקרבן העדה שם, "רבנן רברבייא. גדולי הדור שעומדין אצל הציבור ושומעין שקצת מהציבור אומרים ברוך הבא והאחרים שותקין ושומעין מה שאלו אומרים, ואח"כ אומרים אחריהם בשם ה' ושותקין הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאין בקריאה זו, אע"ג שאלו לא אמרו רישא דקרא ואלו לא אמרו סיפא דקרא, שמעין מיניה דהשומע ולא ענה יצא", ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד, דבשלמא המקדש י"ח כיון שהוא אומר כל המילים, אלא אף השומעים ששרים קצת המילים בקול רם ואינם שומעים המילים מהמקדש, הם י"ח כיון שהם יוצאים י"ח במה שהם עצמם אומרים, והם יכולים לצרף הקטע שהם אומרים עם הקטע שהם רק שומעים מהמקדש, וכדמצינו לגבי הלל.

ג) ולכאורה יש לפקפק בזה, שי"ל שכיון שאין השומעים אווזים הכוס של יין בידם, שאין הם יוצאים י"ח במה שהם עצמם אומרים, משא"כ בהלל שלא בעינן אחיזת כוס בידם. אלא זה אינו, שראיתי למהר"י זיין ז"ל בשערי ישועה בשער ה בס"יא, שדן לגבי "אם יוכל האדם לכיון עם הש"ץ בברכת בפה"ג של הבדלה, והשאר יאמר אותו בפיו, ולא יסמוך בו על הש"ץ, כי מצוה בו יותר מבשולוחו". ובתחילה הוא כתב, "דלכאורה משמע שצריך להבדיל פעם אחרת, שהרי כיון שהבדלה תיקנוה על הכוס, וזה אין בידו כוס, לא יצא י"ח, שהרי אינו רוצה להפטר בהבדלה של ש"ץ, ואותו בפה"ג שכיון לצאת בה, לא מהנייא ליה להבדלה כיון שאינו רוצה לצאת י"ח עם

כדיעבד. וזה כמ"ש הכסף משנה בהל' ברכות שם לגבי עניינת אמן, "...וא"ת ע"כ בנתכוון לצאת עסקינן, וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא. וי"ל דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא כמברך". הרי בשמיעת ברכה לכתחילה צ"ל אמן כדי לצאת י"ח, וכן בהלל לכתחילה צ"ל הללוקה. וחשש זה לא שייך בנד"ד כיון שהשומעים אומרים אמן בסוף ברכת הקידוש.

ועייין לר"א אלפנדארי ז"ל במרכבת המשנה שכתב בשם רבו, "בדקתי בספר היד מכתבת יד ישן נושן על קלף, ומצאתי הנוסח בדברי רבינו ז"ל הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה' כנוסחת הגמ' ממש, באופן שאין אנו צריכין לכל זה עכ"ל מורי הרב ז"ל". ועייין במרכבת המשנה (לר' שלמה מחעלמא ז"ל) הנ"ל שג"כ כתב "ואולי היה כתוב בספרים ר"ת ב"ה ר"ל בשם ה' וטעו לכתוב ברוך הבא". ולפי זה י"ל שהרמב"ם מודה לרש"י, ואין חשש בנד"ד.

ולכן נראה שאף אם השומעים אומרים בקול רם קצת מילים בדרך שיר, והם אינם שומעים המילים מהמקדש, שעדיין הם י"ח. ואת"ל שבשעה ששרים, הם אינם מכוונים להוציא י"ח בדברי עצמם, אלא הם רק מכוונים לניגון יפה ותו לא, זה אינו שיי"ל שכיון שבדרך כלל הם מכוונים להוציא י"ח, מסתמא הם מקבלים על עצמם להוציא י"ח בכל אופן שמועיל. ולכן אם מצד הדין הם צריכים לצאת י"ח בדברי עצמם ולא מדברי המקדש, אז אף הם מסכימים לזה, וא"צ כוונה מפורשת לצאת ע"י עצמם (וכ"ש למ"ד שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה לצאת, והשומעים כבר יצאו י"ח מן התורה).

ולכן למסקנה נראה, שמנהג זה שהשומע את הקידוש יכול לצאת י"ח אף שבאותו זמן הוא שומע אחרים ששרים את הקידוש, הוא מנהג ישן כמבואר בח"י ומש"ז והגר"ז והכה"ח הנ"ל. ואף את"ל שאם השומע עצמו שר בקול רם הוא אינו שומע את המילים מהמקדש, עדיין י"ל שהוא י"ח בצירוף מה שהוא עצמו אומר עם מה שהוא שומע מהמקדש, וכדמצינו בהלל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

כעונה, ופירש"י ובברוך הבא היו סומכים עליו ואין עונין לא בתיבות עצמן ולא הללוקה מכאן נלמוד לשאינו יודע לא לקרות וכו' אם שמע וכיון לכו וכו'. וכפי דעת רבינו ז"ל שאומר והם אומרים ברוך הבא אין ללמוד דין זה כלל וא"כ דבריו הם הפך הגמ' וצ"ע". ולכן אולי י"ל דבנד"ד שהרמב"ם סובר שאין לשומע לומר קצת מילים מהקידוש בקול רם כשהוא אינו יכול לשמוע מה שהמקדש מברך, ודלא כמשמע מגמ' והירושלמי הנ"ל.

אלא ראיתי בכפות תמרים שם בד"ה והוא אומר ברוך הבא, שתירץ "ס"ל להרמב"ם דרבא גופיה ס"ל כי לא נכון לעשות כן, דאמרינן לקמן אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה', אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי משום דמחזי כמוציא שם שמים לבטלה, וע"כ לא פליג עליה רב ספרא דאסוקי מילתא היא ולית לן בה, אלא כשאישי האומר ברוך הבא הוא עצמו אומר אח"כ בשם ה', אבל כשאומר ש"ץ ברוך הבא והקהל אומרים אלא בשם ה' מיחזי דמוציאים ש"ש לבטלה...", ע"ש. ולפי זה י"ל לגבי ברכת קידוש אם השומעים אומרים רק קצת מילים מאמצע הקידוש שאין שם הזכרת השם, אף הרמב"ם מודה שאין חשש בזה, שלא שייך לומר "דמחזי כמוציא שם שמים לבטלה" כיון דליכא באמצע ברכת הקידוש הזכרת השם.

ושוב תירץ הכפ"ת תירוץ אחר, וז"ל "אפשר דהרמב"ם מפרש דמ"ש בגמ' הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', הכונה לומר דש"ץ אומר ברוך הבא לחוד ואינו אומר בשם ה', והקהל עונין ברוך הבא בשם ה' כדי שלא יהא נראה דמוציאים שם שמים לבטלה, ומדחזינן דהש"ץ אינו אומר בשם ה' וסומך על מ"ש הקהל בשם ה', שמענין דשומע כעונה. ולפי זה מ"ש הרמב"ם הוא אומר ברוך הבא וכל העם אומרים ברוך הבא, כונתו לומר דש"ץ אומר ברוך הבא לחוד, והקהל אומרים ברוך הבא בשם ה'", ע"ש. הרי אף לפי תירוץ זה אין לחוש בנד"ד כיון שאין הזכרת ה' באמצע הקידוש.

וראיתי במרכבת המשנה שם שפירש הרמב"ם באופן אחר, וז"ל "והנכון דרבנו פסק כמסקנת ר"ח שמע ולא ענה יצא כדיעבד אבל לכתחלה לא עי' פ"א מהל' ברכות ה"א, לפיכך מוטב לכתחלה שיענה כיון שאינו אומר הללוקה, וזה נכון דמשו"ה פסק רבנו דלכתחלה אומרים ברוך הבא". וזה כמ"ש בגמ' סוכה שם, "בעו מיניה מרבי חייה בר אבא שמע ולא ענה מהו, אמר להו חכימיא וספריא ורישי עמא ודרשיא אמרו שמע ולא ענה יצא". הרי זה רק

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

לכבוד הרה"ג דניאל אלקלעי שליט"א

(א) כתבתי "אלא יש להעיר, שבמנהג הנ"ל ב' או ג' בעלי בתים מקדשים ביחד, אבל בני ביתם לא אומרים כלום, אלא הם רק שומעים דברי המקדש כדי להוציא י"ח, אבל בנד"ד מי שרוצה ליי"ח הוא ג"כ שר עם המקדש, וי"ל שזה גרוע טפי שכיון שאף השומע שר, בזה כ"ע מודים שהוא אינו יכול לשמוע היטב והוא אינו יי"ח. ולכן נראה שיש לחלק, שאם השומע שר בקול נמוך ועדיין יכול לשמוע דברי המקדש, אז הוא יי"ח לפי המנהג הנ"ל, אבל אם הוא שר בקול רם, ומפני זה הוא אינו יכול לשמוע דברי המקדש, אז השומע אינו יי"ח כלל. וזה כמ"ש הכה"ח בס"ת רצ אות י, לגבי שמיעת המגילה, "ויוצאים הם והשומעים מהם. וה"ד כשיכול לשמוע כל תיבה ותיבה, אבל אם רבו הקורים דאף כי ישם דעתיה אינו יכול לשמוע, השומע לא יצא. ליקוטי הפר"ח מ"ב אות ד", ע"ש. ולכן ה"ה שלא מועיל "יהבי דעתייהו ושמעיי", כשהשומע שר בקול רם והוא אינו יכול לשמוע דברי המקדש...".

והעיר כת"ר, "ולכאורה נראה לי שדבר זה אינו דמי כלל לנידון דידן, שכת"ר רוצה לומר שאם הוא שומע את המקדש אין בכך בעיה, מפני שבקריאת המגילה אפשר לקרוא גם אדם שיוצא יד"ח, משא"כ לגבי קידוש שוודאי א"א לעשות זאת".

מה שכתבתי הוא באופן שהשומע רוצה לצאת י"ח רק ע"י שמיעה מהמקדש, ולכן אם הוא שר בקול רם ומשום זה הוא אינו יכול לשמוע דברי המקדש, ממילא שהוא אינו יי"ח ע"י שמיעה. ואף שזה נראה פשוט, מ"מ לרווחא דמילתא הבאתי שכן מציינו לגבי מגילה שאף אם הוא יהיב דעתיה כדי לשמוע את המגילה והוא רוצה לצאת י"ח רק ע"י שמיעה, מ"מ אם עדיין הוא אינו יכול לשמוע דברי המגילה הוא לא יי"ח.

(ב) וגם העיר כת"ר, "וכן מה שכתב אח"כ לדמות זאת להלל (סוכה לח): דבר זה כפי שהערנו נראה שהוא כלל לא דמי, מפני שבהלל צריך דין קריאה ודין קריאה יש, משא"כ בברכה שדין ברכה אין, וכדהערנו בתוך המאמר. ושוב מה שרצה כת"ר להוכיח (בתחילת אות ד) מדברי

הרמב"ם ג"כ נראה שלא דמי, מפני שגם הוכחה זאת היא מהלל שכל דינא הוא קריאה. ודו"ק".

וזה לפי מ"ש כת"ר במאמר שלך "אולם כאן נראה לומר שכיוון שאנו מחפשים בברכה שם ברכה, ולכן אנו אומרים שרק אם המוציא אומר את כל הברכה אז הוא יכול להוציא מדין שומע כעונה, כי לולא זה אין שם ברכה, משא"כ בקריאה שתמיד יש שם קריאה, אפילו בקריאת חצי פסוק, ולכן לא יצטרכו שהקורא יגמור ג"כ בעצמו את הקריאה".

ולענ"ד אין חילוק בין קריאת הלל ובין ברכה. וכן הוא ברעק"א ס"ז, שהסבר שאשה ששומעת קידוש מבר מצוה שלא נבדק אם יש לו ב' שערות, היא יכולה לשמוע ממנו הפתיחה והחתימה, והיא עצמה יכולה לומר דברי הברכה שבאמצע. וכן הוא בהר צבי א"ח ס"ס. ואף הוא מדמה נד"ד לקריאת הלל. וכן הוא פשוט לפי המנהג שהביא הפתח הדביר ס"רעג אות ד, שהכמנהג שהביא כת"ר, וכתב הפתח"ד "נחזי אנן בהא דנהגינן באמירת קידוש היום בשבתות וי"ט, שאחד מבני הבית נוטל הכוס בידו והוא מברך ברכת היין ומתחיל לברך ברכת קידוש היום, פתיחת הברכה הוא לבדו, וכל הזכרים העומדים שם אומרים עמו אמצע כל הברכה בקול רם עד שמגיע לחתימתה, והוא חותם הברכה לבדו, ועונין אמון". ועיין שם שהוא האריך לבאר טעם המנהג. ולכן נראה שאין חילוק בין "קריאה" לגבי הלל, או "ברכה".

(ג) ואה"נ שהרב פעלים בח"א א"ח ס"י, וגם בח"ד ס"לג ד"ה ועוד תמיהא, הביא מ"ש רעק"א הנ"ל, והקשה על דבריו ממ"ש מרן בא"ח ס"קצד ג, שכתב ג' שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון, אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השניה ואחד השלישית חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיודע... אבל לחצאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם חצי הברכה, שאין ברכה אחת מתחלקת לשתיים". ולכאורה נראה מזה שאין לומר שמותר לחלק ברכה לשתיים כדי שכל אחד יכול להוציא י"ח בשמיעת חצי הברכה מחבירו. וכן הקשה החו"א בס"כט ס"ק ו על דעת רעק"א הנ"ל, ע"ש.

אלא יש להשיב. וי"ל דאה"נ שי"ל בזה שומע כעונה ואחד יי"ח ע"י שמיעת חצי הברכה של חבירו, אלא נראה שיש טעם אחר שאין לעשות כן לגבי ברכת המזון בס"קצד הנ"ל. וי"ל שהוא מטעם דין זימון, שלגבי זימון בדרך כלל בעינין "קביעות" כדי לצרף יחד לזימון, ואם אין

כעונה, משא"כ לגבי צירוף לזימון דבעינן ברכה שלימה שיש בה חשיבות וקביעות.

(ד) או י"ל באופן אחר, והוא לפי מ"ש בסוכה לח: "אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה' אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי". ופירש"י שם "לא לימא איניש. מי שאין אחר מקרא אותו לא לימא ברוך הבא וינשים בינתים והדר בשם ה', דלא קיימא אזכרה אמילתא דלעיל ומיחזי כמוציאו לבטלה". וגם כתב הכפות תמרים שם בד"ה והוא אומר ברוך הבא, "ס"ל להרמב"ם דרבא גופיה ס"ל כי לא נכון לעשות כן, דאמרינן לקמן אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה', אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי משום דמחזי כמוציא שם שמים לבטלה, וע"כ לא פליג עליה רב ספרא דאסוקי מילתא היא ולית לן בה, אלא כשאיש האומר ברוך הבא הוא עצמו אומר אח"כ בשם ה', אבל כשאומר ש"ץ ברוך הבא והקהל אומרים אלא בשם ה' מיחזי דמוציאים ש"ש לבטלה..." ע"ש.

וי"ל שאף אם אמרינן שהעיקר הוא כמ"ש לעיל בגמרא שם "הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה" (עיין בפירושו קרבן העדה שהבאתי במכתב הראשון), ואין לחוש למחזי דמוציאים ש"ש לבטלה. מ"מ עדיין יש לחלק לפי מ"ש היחודה דעת בח"ה ס"מג, לפרש בדעת המ"א ס"ק"ט ס"ק ו, לגבי ש"ץ ששכח לומר ענינו בחזרת הש"ץ, וז"ל "ומשמע שדוקא אם סיים ברכת רפאינו אינו חוזר, אבל אם נזכר באמצע הברכה אע"פ שהזכיר את השם בתחילת הברכה שאמר רפאינו ה' ונרפא, אין בכך כלום ורשאי לחזור משום שכל שהוא דרך בקשה ותחנונים ולא בנוסח חתימה, ברוך אתה ה', אין בזה חשש משום הזכרת השם לבטלה". הרי שיש חילוק בין הברכה עצמה דהיינו "בא"י אלקינו מלך העולם", ובין שאר נוסח הברכה. וי"ל שלגבי הלל אם אחד אומר "ברוך הבא", ואחר אומר "בשם ה'", שאין לחוש שזה נראה כהזכרת השם לבטלה שזה רק נראה כשבח בעלמא ואין זה בכלל נוסח הברכה בשם ומלכות. אולם כשאחד מברך רק חצי ברכה עם שם ומלכות בין בפתיחה ובין בחתימה והוא רק שומע שאר הברכה מחבירו, זה חמור טפי והוא נראה כמי שהזכיר השם לבטלה.

ולכן לגבי מ"ש מרן בס"קצד הנ"ל, י"ל שהטעם שאין לחלק הברכה לשתיים הוא מפני שמי שמברך השם ומלכות נראה כמי שמברך ברכה לבטלה כיון שהוא עצמו לא סיים את הברכה, ואה"נ שמי שמברך החצי השני כשאין בו שם

קביעות אין צירוף. ולכן כתב מרן בס"קצג ב, "אפילו לא הוקבעו מתחלה כולם לאכול יחד אלא שהשנים קבעו ואח"כ בא השלישי וקבע עמהם... אינם רשאים לחלק כיון שהם קבועים יחד". ופירש המ"ב שם בס"ק יח, "קביעות נקרא כשיושבים ואוכלים על שלחן אחד או במפה אחת..." ע"ש.

ולכן י"ל שכמו דבעינן קביעות לגבי אכילה, ה"ה דבעינן קביעות לגבי הברכה אחר האכילה. ולכן בעינן "קביעות" בברכות של ברכת המזון, וזה כדי לצרף יחד המסובים שם כדי לומר זימון. ולכן כתב המ"ב בס"קצד ס"ק י, "דאי אחד מהם יודע כל ברכת המזון בודאי נכון שהוא יברך כל הברכות ויוציאים י"ח, ולא לחלק בהמ"ז לפרקים פרקים". וי"ל שהטעם הוא, שאם אחד מברך כל הברכות זה סימן ל"חשיבות וקביעות" ולכן זה מועיל לצירוף, אבל אם כל אחד מברך ברכה אחת, זה נראה כדבר עראי ואין כאן חשיבות כל כך וממילא יש "הפרדת החבילה" (עיין גיטין נט: ופירש"י "נפסק הקשר"), דהיינו שנתבטל הצירוף ביניהם. ואה"נ דבשעת הדחק עדיין כל אחד יכול לברך ברכה שלימה כיון שעכ"פ יש קצת חשיבות, אבל אם אחד מברך רק חצי ברכה וחבירו מברך חצי אחרת, אין כאן חשיבות כלל ואין זה נראה כקביעות אלא כדבר עראי, וממילא אין כאן צירוף, ולכן אין לברך את הזימון. ולכן י"ל שטעם זה אין לברך ברכה לחצאין בברכת המזון, אבל מטעם שומע כעונה אין חשש כלל.

וכן יש לדקדק בלשון הטור בדין זה, וז"ל "שלשה שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון... וכל אחד יברך הברכה שיודע ונמצא הזימון עולה משלשתן, אבל אם אין כל אחד יודע אלא חצי ברכה אין יכולין לזמן שאין ברכה אחת מתחלקת לשנים". הרי נראה שכל החשש הוא לגבי דין זימון, ולא משום שמא אין אחד יכול להוציא את חבירו. ולכן הוא כתב בתחילה "ונמצא הזימון עולה", דהיינו שבדין זה הוא מיירי לגבי מה נחשב צירוף לזימון, ולא לגבי אם אחד י"ח בברכת חבירו. וכן אח"כ הוא כתב "אין יכולים לזמן שאין ברכה אחת מתחלקת לשנים". הרי החשש כאן לגבי זימון ואם הוא יכול "לזמן" או לא, והוא לא מיירי כלל לגבי שומע כעונה ואם כל אחד י"ח בשמיעת חצי הברכה וכו'. ולכן נראה שאין להביא ראיה מזימון לשאר ברכות כגון קידוש בנד"ד, שאף לדעת הטור והש"ע י"ל שהוא י"ח כשהוא שומע רק חצי ברכה והוא עצמו מברך החצי השני, שעדיין זה בכלל שומע

וכן הוא בב"י ס"נט, ע"ש. וכן נראה דעת הג' אשירי כמבואר ברעק"א בברכות כ: ע"ש. ועייין עוד בהר צבי א"ח ס"ס, וביביע אומר ח"י א"ח ס"נה אות י, ע"ש.

ו) **כתבתי**, "ואת"ל שבשעה ששרים, הם אינם מכוונים להוציא י"ח בדברי עצמם, אלא הם רק מכוונים לניגון יפה ותו לא, זה אינו שי"ל שכיון שבדרך כלל הם מכוונים להוציא י"ח, מסתמא הם מקבלים על עצמם להוציא י"ח בכל אופן שמועיל. ולכן אם מצד הדין הם צריכים לצאת י"ח בדברי עצמם ולא מדברי המקדש, אז אף הם מסכמים לזה, וא"צ כוונה מפורשת לצאת ע"י עצמם".

והעיר כת"ר, "אולם דברים אלו אינם מוכרחים, ואף שאלתי אחד הנוהג מנהג זה לומר בקול חלק מהברכה ואמר לי בפירוש שברור שכוונתו לצאת ידי המקדש, רק שהוא עושה זאת מפני חביבות המנגינה, וא"כ יש לענ"ד ראייה מפורשת לכך שסניף זה להקל במקום שהם לא שומעים את המקדש, קשה ביותר".

וי"ל מה לך להביא ראייה ממי שאינו יודע את הדין, שודאי אם הוא אינו שומע דברי המברך הוא צריך ליי"ח מדברי עצמו. אלא נראה לומר שכמה פעמים הוא עדיין יכול לשמוע דברי המברך, והוא עדיין יכול לכיון לדבריו וכמ"ש החק יעקב בס"תפח ס"ק ד, "הטעם אגב דחביב משום זכרון הנס יהבי דעתייהו ושמעו אע"ג דבעלמא לא משתמעו", שהבאתי במכתב הראשון, ולכן הוא אומר "שברור שכוונתו לצאת ידי המקדש, רק שהוא עושה זאת מפני חביבות המנגינה". ואף אם הוא אינו שומע כלל דברי המקדש, ולא כיון כלל לצאת י"ח בדברי עצמו, י"ל שהוא כבר יי"ח מן התורה בתפילת ערבית, והוא סומך על הפוסקים שכתבו שאין מצוות דרבנן צריכה כוונה לצאת י"ח.

ולכן למסקנה נראה שיש לקיים המנהג שהביא כת"ר, לפי הטעמים שכתבתי במכתב הראשון, וגם ויש לסמוך על דעת רעק"א והפתח הדביר וההר צבי שסברו כן, ואין לדחות דעתם מפני קושיות הרב פעלים והחז"א והקה"י הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ומלכות אינו נראה כמברך שם ומלכות לבטלה אלא רק כמי שאומר שבח בעלמא, מ"מ אין לעשות כן מפני מי שאומר החצי עם השם ומלכות.

ולפי זה י"ל בנדון רעק"א הנ"ל, שהמברך עצמו שמברך כל הקידוש, הוא אינו נראה כמי שמברך רק חצי הברכה לבטלה כיון שהוא מברך כל הברכה כולה, וגם מי ששר את המילים באמצע הברכה שאין בהם שם ומלכות, אינו נראה כהזכרת שם לבטלה כיון שדבריו נראים כרק שבח בעלמא (כמו ברכת רפאינו באמצע הנ"ל), וכ"ש הוא שאין הזכרת השם כלל באמצע ברכת הקידוש! ולכן אין להקשות מדין זימון וברכת המזון בס"קצד, למ"ש רעק"א הנ"ל בדין קידוש.

ה) וכת"ר הביא עוד קושיא על שיטת רעק"א, וז"ל "קושיא נוספת ראיתי שהקשה עליו הקה"י (ס' י"א) מהגמרא בברכות (לד). בדין ש"ץ שטעה, ששם אומרת הגמרא שהוא חוזר מתחילת הברכה שטעה בה. הנה ג"כ משתמע שא"א לצאת יד"ח בחצי ברכה ודו"ק".

וי"ל שהטעם שהוא צריך לחזור לתחילת הברכה, הוא מפני שהוא לא כיון לש"ץ בתחילה כדי לצאת י"ח. וזה כמ"ש הדרכי משה בס"קכו ס"ק א, "משמע מדברי ב"י דאם נמצא מי שכיון לכל התפילה עם הש"ץ הוא יורד ויגמור התפלה, ואם לא נמצא מי שכיון לכל התפלה ירד אחר שלא כיון ואפ"ה לא יתחיל אלא מתחילת הברכה שטעה בה הש"ץ". וכן הוא בכה"ח שם אות ט, ע"ש. הרי שאם הוא כיון לצאת י"ח מותר לו רק "לגמור התפלה", דהיינו ממקום שטעה הש"ץ, אפילו באמצע הברכה. משא"כ אם הוא לא כיון לצאת אז הוא צריך להתחיל "מתחילת הברכה שטעה בה". ועייין עוד בזה ברעק"א שם. ולכן צ"ל שמ"ש בגמ' ברכות לד הנ"ל הוא מיירי רק כשאין האחר כיון לצאת י"ח בשעת חזרת הש"ץ, משא"כ בנד"ד לגבי קידוש שהשומע כיון לצאת י"ח. ולפי זה נראה שאדרבה, ממ"ש הדר"מ יש ראייה מגמ' ברכות הנ"ל לשיטת רעק"א.

וגם יש לצרף לכל זה שיטת רבינו יונה בברכות מז. שבר"ה שהש"ץ מוציא את הרבים י"ח, היה מנהג רבינו יונה שבשעה שהש"ץ אמר ודברך מלכנו אמת וקיים לעד, הוא היה שותק עד שיאמר הש"ץ ברוך אתה ה' ואח"כ אמר עמו, 'מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, וענה אחריו אמן. ולא אמר עמו לשון כל הברכה עצמה.

סימן מד

ושתו המסובין". הרי נראה שאף אותו חכם שהיה נזיר לא סבר כהרמ"א הנ"ל (ועיין שם מ"ש החכם צבי על מעשה זה. ועיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"יט).

(ב) **ולענ"ד** אין קושיא על הרמ"א איך הנודר מהיין יכול לאחוז את הכוס, שכתבו התוספות בע"ז ו: בד"ה מנין, "מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר. נראה דה"ה בכל שאר איסורין, אלא להכי נקט כוס יין לנזיר משום דמסתמא למימתי קא בעי ליה כיון דכ"ע חמרא שתו, ושמא שכח נזירתו, אבל ישראל שאמר הושיט לי נבלה או חזיר או שום איסור, אין לחושדו מלהושיט לו, אבל אם ידוע לו שרוצה לאכלו אסור להושיט לו...". ע"ש. נראה מזה שכל איסור הושטה בנזיר הוא רק משום "דמסתמא למימתי קא בעי ליה", אבל י"ל שאם יש הוכחה שהוא לא רוצה לשתות את היין, אז אף לנזיר מותר להושיט לו את היין, ובזה הוא דומה לישראל בשאר איסורין כגון נבלה וחזיר. ולכן נראה שאם הכל רואים שהנזיר עושה קידוש על הכוס רק כדי לקיים מצוות קידוש, כיון שעכשיו הוא ליל שבת והוא זמן לקיים מצוות קידוש, וגם בתחילה הוא אומר "יום הששי...", ואחר ברכת הגפן הוא מברך ברכת "מקדש השבת", ודאי הוא רק כיון למצוות קידוש ולא לעבור על נדרו. וכן ה"ה לגבי איש שנודר שלא לשתות יין, שאין איסור הושטה אם הכל יודעים שהוא כיון רק למצוות קידוש. ולכן כיון שיש הוכחה גדולה שהוא כיון רק לקיים מצוות קידוש, ממילא שאין לומר בנדון זה כמ"ש התוספות הנ"ל "דמסתמא למימתי קא בעי". הרי נראה מזה שאין אחיזת הכוס איסור בפני עצמו, אלא רק אם יש חשש שמא הוא ישתה, וזה לא שייך כשאנו רואים שכוונתו רק לקיים מצוה.

ועוד יש לדקדק בדברי התוספות שכתבו "שמא שכח נזירתו", ולא כתבו "שמא ישכח נזירתו", דהיינו שאם הוא ברור שהוא לא שכח נזירתו מותר להושיט לו, ולא חיישינן שמא אחר כך הוא ישכח נזירתו ואתי לידי שתיה. ולכן י"ל בנד"ד שכיון שכ"ע יודעים שהוא רק אוחז את הכוס בידו כדי לקיים מצוות קידוש כיון שעכשיו הוא ליל שבת והוא הזמן לקיים מצוות קידוש, שוב אין לחוש לשמא שכח נזירתו, וה"ה שאין לחוש שמא הוא ישכח נזירתו וישתה את היין אח"כ.

וכן נראה מהריטב"א בע"ז שם שכתב, "הב"ע דקאי בתרי עברי נהרא, פי' דלא מצי שקיל לה וכו' מיהו ה"מ לענין לפני דכל היכא דתבעי לה סתמא דומיא דנזיר ואבר מן החי

שאלה: איך כתב הרמ"א בא"ח ס"רעב, שמי שנודר מהיין יכול לקדש על הכוס וישתה אחרים. הלא יש לחוש שמא הנודר עצמו ישתה מהכוס.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישכר בעריש מאנדל שליט"א

כתב כת"ר, "המחבר ביו"ד סי' פ"ח כתב דאסור להעלות בשר על שולחן שאוכל עליו גבינה, ובש"ך שם סק"ב דכיון דלא בדילי מיניה, מפני שכל אחד היתר לעצמו. והפמ"ג שם בשפ"ד סק"ב כתב בזה"ל: והנודר הנאה מדבר או אוסר אכילה עליו – אסור להעלות על השולחן. ולא זכיתי להבין דבריו הק', כי מה יענה לדברי הרמ"א בא"ח סי' רע"ב ס"ט בזה"ל: "ומי שאינו שותה יין מחמת נדר יוכל לקדש עליו וישתה אחרים המסובין עמו", ולכאורה למה מותר בכלל לאוחזו בידיו, וכי גרע זה ממי שנדר ממאכל שאסור להעלותו על השולחן, הכא נמי ניחוש שאחרי קידוש ישכח וישתה מזה, וכי תימא שאחרים המסובין עמו יזכירונו, הלא הגרעק"א בריש סימן פ"ח הביא מס' גן המלך דלא מהני להעמיד שומר שישגיח עליו, אם כן היאך הותר להחזיק הכוס יין בידו?". ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתב** הרמ"א בס"רעב ט, "ומי שאינו שותה יין משום נדר יכול לקדש עליו וישתה אחרים המסובין עמו", ע"ש. ומקורו בתשובת הגה"מ בסוף ספר הפלאה בס"ד, ע"ש.

וראיתי ביעב"ץ ח"ב ס"סד, שההקשה על הרמ"א הנ"ל, וכתב, "תלמוד ערוך פ"ק דע"ז ופ"ב דפסחים שאיסור דאורייתא הוא שלא להושיט כוס יין לנזיר, והוא תיובתא כלפי סנאיה דרמ"א בא"ח ס"רעב, שפסק מי שאינו שותה יין מחמת נדר יכול לקדש עליו ואחרים ישתו, הא ודאי ליתא", ע"ש.

וכן נראה דעת אותו חכם שהיה נזיר בחכם צבי ס"קסח, שכתב החכ"צ, "בהיותי בבילוגראדו שנת תט"ל, היינו מסובין בסעודת מצוה בחברת ה"ה מ"ת שם, ועוד חכם אחד שליח מחברון תוב"ב זכ"ל והחכם השליח היה נזיר שמשון, ולהיותו אורח נתנו לו לברך והוא לא קבל הכוס בידיו, כי אם אחר קיבל הכוס והוא בירך וזימן בשם, ולאחר גמר בהמ"ז בירך האחר שהכוס בידו ברכת היין

הנ"ל, שמותר הוא ליגע ביין כיון שקודם קידוש הוא כמו "המתענה דאסור בכל מיני מאכל ומשתה, אסח דעתיה מינייהו". ואה"נ שמיד אחר הקידוש מותר לכל אדם לשתות את היין, אבל עדיין י"ל שקודם שתיית היין המקדש אסור לאכול כל מאכל או לשתות שאר משקים, ולכן עדיין הוא אינו דומה לנזיר "דמותר בכל ענייני מאכל ומשתה", שנראה שהחשש הוא שכיון שהנזיר יכול לאכול ולשתות כמה מאכלים וכמה משקים, שמא מרוב אכילתו ושתייתו יהיה לו היסח הדעת והוא ישכח שהוא נזיר והוא ישתה אף יין בכלל שאר שתייתו, משא"כ כשהוא אסור לאכול ולשתות שאר מאכלים ומשקים, שאין לו היסח הדעת והוא יזכור שהוא אסור לשתות יין והוא יתן את היין לאחר לשתות. ולכן י"ל שאין חשש אם הנודר מיין אוחז בידו את הכוס של קידוש.

ג) או יש לתרץ באופן אחר, והוא דבשלמא שגזרו חז"ל כמ"ש השפ"ד הנ"ל, "והנודר הנאה מדבר או אסור אכילה עליו – אסור להעלות על השולחן", אבל י"ל שלא גזרו חז"ל במקום מצוה. וזה כדמצינו במקומות אחרים, כגון כמ"ש בגיטין ח: "ואע"ג דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב א"י לא גזרו רבנן". או כדמצינו לגבי שבות דשבות שלא גזרו במקום מצוה כמ"ש מרן בא"ח ס"ז ה, ע"ש. או שלא גזרו במקום מצוה בבין השמשות כמ"ש מרן בא"ח ס"שמב א, ע"ש. וכן הוא בב"י א"ח ס"תקכז ד"ה וכשם שאסור, שהביא מ"ש המרדכי בפ"ב דביצה, וכתב "דאפילו להקנות במשיכה בלא קנין סודר סובר המרדכי דאסור משום דמחזי כמקח וממכר, ובמקום מצוה התיירו", ע"ש. וגם מצינו שכתב הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ו הל"ח, "מי שבא בבית הפרס הרי זה מנפח והולך, ואם לא מצא עצם ולא נטמא שוחט ואוכל פסחו, ואע"פ שהלך בבית הפרס, שטומאת בית הפרס מדבריהן כמו שביארנו בהלכות טמא מת, ולא העמידו דבריהם במקום כרת כמו שביארנו". הרי שלא גזרו חז"ל במקום מצוות קרבן פסח. וכן מצינו שלא גזרו במחמר שכלאחר יד במקום מצוה, כמבואר בפסחים סו: ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שלא גזרו חז"ל במי שנודר מהיין שלא לאחוז כוס של קידוש בידו, כיון שזה לצורך מצוה. ולכן אף מטעם זה דברי הרמ"א שייריין וקיימין מהשגת היעב"ץ הנ"ל.

ד) שוב כתב כתר, "ומענין לענין באותו ענין, לא זכיתי להבין למה אצל נזיר אמרינן סחור סחור לכרמא לא תקרב, וכהן מותר ליכנס לבית הקברות כל שעומד רחוק מקבר ד' אמות – מאי שנא?".

שאנו חוששין לתקלה" (כך היא הגירסא בברכ"י ח"מ ס"ט אות ג). הרי אף לדעת הריטב"א האיסור של לפנ"ע הוא דוקא בסתם וכדעת התוספות הנ"ל, אבל י"ל שאם יש הוכחה גדולה שהנזיר אינו רוצה לשתות את היין, אז אין איסור להושיט לו את היין. וכן הוא בנודר בדין הרמ"א הנ"ל, שאף הוא יכול לאחוז את הכוס בידו כדי לקיים מצוות קידוש, שאין זה בכלל "סתמא", כיון שיש הוכחה שהוא רק כיון לקיים את המצוה.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי לחלק בין כשיש הוכחה גדולה שלא גזרו, ובין כשאין הוכחה גדולה שגזרו, ממ"ש התוספות במגילה ד: לגבי הגזירה שלא לקרות את המגילה בשבת שמא יעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים, משכתבו שם "קשה אמאי לא קאמר ויוציאנה מרשות היחיד לרשות הרבים דאורחא דמילתא הוי טפי, ויש לומר דמרה"י לרה"ר לא טעו אינשי, אבל זימנין שהמגילה קיימא כבר ברשות הרבים ויעבירנה ארבע אמות בגווה...". והפירוש הוא, שהאדם יכול להכיר בין רשות היחיד ובין רשות הרבים, ולכן כיון שיש הוכחה כזו, ממילא אין לחוש לשמא הוא עובר על איסור הוצאה, משא"כ אם המגילה ברה"ר שאין היכר כשהוא הולך ד' אמות ברשות הרבים בין מקום העקירה ובין מקום ההנחה. הרי כשיש היכר והוכחה אין טעם לגזור. ולכן ה"ה כשהנודר מיין מקיים מצוות קידוש, שהקידוש עצמו הוא הוכחה גדולה שהוא רק רוצה לקיים מצוות קידוש, ואין זה דומה לימי החול שהוא אסור לאחוז כוס יין בידו כיון שאין הוכחה שהוא רוצה את היין לדבר אחר. ולכן שפיר הוא מ"ש הרמ"א הנ"ל שמותר לנודר מהיין לקיים מצוות קידוש, ואין זה דומה למ"ש השפ"ד ב"ד ס"פח סק"ב שכתב "והנודר הנאה מדבר או אסור אכילה עליו – אסור להעלות על השולחן", שאין בזה הוכחה שהוא רוצה לעשות כן רק כדי לקיים איזו מצוה כמו מצוות קידוש.

ב) או י"ל טעם אחר כדי לבאר דעת הרמ"א. כתב התה"ד בס"קמז, לגבי אם יש איסור ליגע באוכל בידים ביוה"כ, "ומצאתי חילוק בתשובת הר"ח א"ז שכתב דמי שמתענה מותר להתעסק במאכלות ובמשקות, ואין כאן משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמי, דשאני נזיר דמותר בכל ענייני מאכל ומשתה בר מיין ופרי הגפן חיישינן דילמא מישתלי, אבל המתענה דאסור בכל מיני מאכל ומשתה אסח דעתיה מינייהו ולא אתי למשתלוויי". ומצינו שכל אדם אסור לאכול ולשתות קודם קידוש, ולכן לגבי קידוש הדין של מי שנודר מיין דומה לדין יוה"כ בתה"ד

כדמצינו לגבי חמץ בפסח, שמסברה יש להשוות דין נזיר לדין חמץ, שבשניהם יש תאוה לאכול או לשתות, ובשניהם י"ל סחור סחור לכרמא. הרי משמע ששייך לומר סחור סחור רק כשיש תאוה לעבור על איסור.

וכן מצינו שכתב הרדב"ז בהל' אבל פ"ה הל"ה, וז"ל "דחתן אסור להתיחד עם אשתו כל שבעת ימי החופה ושבעת ימי אבלות, ויש מי שהורה שמותר לישן עמה במטה אם הוא בבגדו והיא בבגדה, ויש מי שהורה אפי' בחבוק ונשוק, ואין ראוי לסמוך על הוראות אלו, שאע"פ שמן הדין היה מותר משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב יש להרחיק כל הדברים המרגילים לתשמיש, שאין כל אדם יכול לעמוד כנגד יצרו...". ע"ש. הרי משמע שרק בדברים שיצרו אומר לו לעבור על איסור י"ל סחור סחור, דהיינו שיש לו תאוה לעבור, אבל כשאין לו תאוה מיצרו, ממילא שאין לחוש לסחור סחור.

וכן הוא לר' ירמיהו לעזר ז"ל בדברי ירמיהו בהל' דעות פ"ב הל"ב, שכתב "נודע כמו כן בנסיון כי יקל לאדם שלא לנגוע בתאוה ולהפסיק בה אחרי כי טעם טעמה, לכן הזהירו רז"ל על הראיה בדברים המתאווים כי מביאה לידי מעשה בדברי יצר, כי הראיה התחלות התאוה וההפסק יקשה ביותר, כאשר יעצו רז"ל לנזיר סחור סחור לכרמא לא תקרב", ע"ש. הרי הא דאמרינן סחור סחור הוא כשיש תאוה לעבור. ולכן אין לחוש לסחור סחור אם הכהן עומד חוץ מד' אמות מהמת, כיון שאין לכהן תאוה בגופו להקריב לגוף המת. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מה

שאלה: האם חובת קידוש חלה לאחר שחריית או מוסף? נפק"מ לש"ת ור"ה שנהגו לעשות קידוש לאחר תפילת שחריית האם צריכים לחזור ולקדש בבית? ואם כמ"ד שחובת קידוש חלה לאחר מוסף שמא לא חייבים לקדש כלל כיון שעוד לא התפללו מוסף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנוך ווסרמן שליט"א

וי"ל דלא אמרינן סחור סחור לכרמא, אלא רק כשיש בגופו תאוה לפי דרך הטבע לעבור על איסור, כגון שיש תאוה באדם לשתות יין, משא"כ בקריבה לקבר שאין בזה תאוה בגופו לפי דרך הטבע להקריב את עצמו לקבר. ולכן כתוב בשבת יג. לגבי איסור נגיעה בעריות "דאמר עולא אפי' שום קורבה אסור משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב". ואף בזה יש תאוה בגוף האדם לפי דרך הטבע להקריב לנשים, ולכן שפיר אמר עולא ששייך לומר בזה סחור סחור, משא"כ כשאין תאוה לאיסור כגון להקריב אצל הקבר, שאין לחוש לסחור סחור. וכן נראה ממ"ש מרן בא"ח ס"תקנד יח, וז"ל "יש מי שאומר שלא יישן בליל ט"ב עם אשתו במטה, ונכון הדבר משום לך לך אמרינן לנזירא". הרי אף כאן יש תאוה, דהיינו תאוה אשתו.

וכן מצינו בחולין ב: שכתב רש"י "ובמוקדשין. לכתחלה לא ישחוט ואפילו בסכין ארוכה כיון דמוזהר מן התורה שלא יטמא, כדכתיב (במדבר יח) ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, אלמא בעינן שמירה גזור בהו רבנן לכתחלה משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב". הרי זה מיירי בקרבנות שהכהן יש לו חלק בהם כמבואר בבמדבר פ"יח, ע"ש. וכן הוא ברש"י בגמ' חולין שם לעיל, שכתב "שאם יאכל שלמים או תודה יהא בקי בשמירתן". ולכן כיון שיש לו תאוה אכילה, יש לו ליהזר ויש לגזור מטעם סחור סחור, משא"כ כשאין תאוה לעבור על איסור.

וכן נראה ממ"ש התוספות בריש פ"ק דפסחים, לגבי הטעם של בדיקת חמץ, "והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה כדאמר לקמן (דף יא.).. ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם, ונזיר נמי איסוריה שרי לאחרני". ופירש ר' דוד פאלקון ז"ל בבני דוד בהל' חו"מ פ"ב הל"ג, "כתבו עוד ונזיר נמי וכו', והנה לכאור' נראה דהוקשה להם ז"ל האי דאמרו חכמים לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב וכו', וכדכתב רבי' ז"ל בהלכות נזיר יע"ש, וזה אי אפשר דמאי מתרצו איסורם שרי לאחרני אפי' דלא שרי לאחרני כיון דהאיסור הוא לזמן, אלא כונתם הוא דאמאי לא החמירו לבער היין מביתו, וכן נמצא בתוס' הר"ש משנ"ץ", ע"ש. נראה שקושית התוספות היא למה לא תקנו חז"ל לנזיר לבער היין מביתו

הרב המגיד בפכ"ט מה' שבת (הל' י') על מ"ש הראב"ד דמותר לטעום קודם קידוש היום הפך דברי הרמב"ם, כתב עליו וז"ל אבל חכמים דרשו לקדש ביום ואינו בדין שיוכל למלא כריסו ולאכול ואח"כ יברך על היין ויאכל סעודה אחרת, שאם אתה מתיר לו לטעום אף אתה מתיר לאכול כל צרכו, שאל"כ נתת דבריך לשיעורין עכ"ל. הרי מבואר מה שכתבנו, ע"ש. ולכן עדיין י"ל שאף לדעת מרן צריך לקדש קודם אכילה אחר שחרית וקודם מוסף. וכן נראה עיקר שכן דעת רוב הפוסקים כמבואר לעיל.

(ב) וראיתי בשערי ישועה שם ס"ב, שכתב, "ולענין הלכה נלע"ד פשוט דצריך לקדש קודם שיתפלל מוסף... ומי שלבו נוקפו עדיין יעשה באופן זה, יקדש ויאכל פירות או כזית פת קודם תפלת המוספין, ואחר שיתפלל תפילת המוספין יחזור ויקדש, ובזה עביד ככולי עלמא, ואין בזה חשש איסור כלל, דאי הלכתא כמ"ד דחל חובת קידוש קודם תפילת המוספין, הרי קדש, ואין שום חשש איסור במה שמקדש אח"כ, דהא בכל שעה ששותה יין צריך לברך בפה"ג. ואם הלכתא כמ"ד דעדיין לא חל עליו חובת קידוש, הנה מה שמקדש קודם תפילת המוספין אין בו שום איסור, דהא מותר לאכול ולשתות קודם תפילת המוספין, ועל מה ששותה מברך בפה"ג, וכשישלם תפילת המוספין יקדש, זהו הנלענ"ד, ע"ש (ומ"ש יקדש ויאכל פירות, אף שאין פירות נחשבים כבמקום סעודה, עיין במ"א ס"רפו ס"ק א, ומ"ב ס"ק ז). אלא י"ל שזה רק למי ש"לבו נוקפו", אבל לסתם אדם אין צורך לחזור ולקדש, כיון שעיקר הדין כהב"ח ודע' הנ"ל.

וכן ראיתי בברכ"י שם ס"ק ז, שכתב, "הרוצה לטעום קודם מוסף יקדש מקודם. ואם ירצה יקדש ויאכל כזית פת או פירות קודם מוסף, ואחר מוסף יחזור ויקדש ונפיק אליבא דכ"ע. מהר"י זיין בשו"ת שערי ישועה...". וי"ל שמ"ש החיד"א "ואם ירצה", הוא שייך אף למ"ש "ואחר מוסף יחזור ויקדש", שמקורו ממהר"י זיין הנ"ל, ומהר"י זיין כתב הוראה זו רק למי ש"לבו נוקפו" כמבואר בדבריו לעיל. ולכן אין לומר שה"אם ירצה" של החיד"א שייך רק לגבי מי שרוצה לאכול קודם מוסף, אבל לא לגבי מ"ש "ואחר מוסף יחזור ויקדש", שזה אינו שהוא שייך בין לרישא ובין לסיפא כמבואר בדברי מהר"י זיין הנ"ל.

ולכן למסקנה נראה שרק מי שרוצה להחמיר יש לו לחזור לקדש אחר מוסף גם כן, אבל מי שאינו רוצה להחמיר אין חיוב כלל לחזור ולקדש, ובפרט שכל חיוב קידוש בבוקר

(א) כתב הב"ח בא"ח ס"רפו בסוף ד"ה אע"פ, "היאך יתכן לאכול קודם מוסף בשבת וי"ט, והלא אסור לטעום עד שיקדש... אלא הדבר פשוט דצריך לקדש... ואח"כ יתפלל מוסף" ע"ש. וכן הוא במ"א שם ס"ק א, ע"ש. ונראה שזה אף למרן שם בסע' ג, שכתב "מותר לטעום קודם תפלת מוספין, דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט, אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד הלב, אבל סעודה אסורה". וי"ל שאף שלדעת מרן סעודה אסורה, מ"מ עדיין חל חובת קידוש כיון שהוא יכול לאכול מזונות או פת מועט. וכן ראיתי למהר"י זיין ז"ל בשערי ישועה, שער ה' ס"ב ד"ה ועוד נלע"ד, שכתב "דאפילו לדעת מרן דאסור לסעוד סעודה קטנה קודם המוסף, מודה הוא דצריך לקדש קודם... שטעמו משום דהקידוש לא נתקן אלא להתיר אכילה, וכמ"ש אין קידוש אלא במקום סעודה... אמנם קודם תפלת המוסף שמותר לאכול פירות וכדומה, פשיטא ודאי שחייב לקדש קודם שיאכל", ע"ש.

וכן הוא בכה"ח שם אות כד, שכתב, "מותר לטעום וכו', היינו כשמקדש תחלה, אבל לטעום קודם קדוש ודאי אסור כמ"ש בס"רפט, ע"ש. וכ"כ הב"ח. עו"ת אות ג, א"ר אות ט, תו"ש אות ד, ר"ז אות ד", ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם ד"ה אכילת פירות, ע"ש ובמ"ב ס"ק ז. וכן הוא בערה"ש שם אות יד, שכתב, "ובלא קידוש פשיטא שאסור לאכול דהא חל עליו חובת קידוש", ע"ש.

אלא מצינו שכתב בעטרת זקנים ס"פט, "ואף קודם תפלת מוסף מותר לשתות כי לא הגיע עדיין זמן קידוש (מהרש"ל בהגהות)". וכן דעת עוד פוסקים כמבואר ביביע אומר ח"ה א"ח ס"כב אות ב, ע"ש.

וראיתי בשערי ישועה שם ס"ג תשובה לר' שמואל מעלי ז"ל, שכתב בד"ה הנה, שאין להוכיח ממה שמותר לאכול קודם מוסף שגם יש חיוב לקדש באותו זמן, וז"ל "דזה שאנו מתירים לו לאכול אפילו סעודה בלא קידוש, הוא משום דעדיין לא הגיע זמן קידוש, ומשום הכי מותר לו לאכול אפילו סעודה, אבל אחר תפלת מוסף אם ירצה לאכול פירות וכיוצא, או אם ירצה לשתות מים, יקדש וישתה רביעית יין", ע"ש.

אלא שוב השיב מהר"י זיין על דבריו בס"ד ד"ה ואחר, וז"ל "שאיין סברא לומר שאחר שמלא כרסו מאכילה ושתיה יקדש, מה הנאה בקידוש זה, וקרוב לדברי כתב

לאכילה ושתייה וחציו לבית המדרש ע"כ וקיי"ל דר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע, ע"ש.

וכן הוא בהל' שבת פ"ל הל"י, "...אלא כך היה מנהג הצדיקים הראשונים מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה וילך לבית המדרש יקרא וישנה עד המנחה ויתפלל מנחה ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישתה עד מוצאי שבת". ופירש הרב המגיד שם, "ובימים טובים מבואר פ' יו"ט שחל (ביצה ט"ז): כר' יהושע דאמר חלקהו חציו לה' וחציו לכם דלא כר' אליעזר דאמר או כולו לה' או כולו לכם. ובפרק אלו דברים בפסחים (דף ס"ח): אמר רבא הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם דכתיב וקראת לשבת עונג".

ויש לדקדק שהרמב"ם לא הזכיר ליל שבת או יו"ט אלא רק היום, ולכן הוא לא כתב שבלייל שבת נהגו העם לאכול סעודתם ושוב ללמוד עד שעת שינה, וכדומה.

וגם נראה שהוא כולל זמן תפילה בכלל חצי לה', שהרי נראה שהם מתחילים שחרת בתחילת היום כגון שעה 6.00 בבוקר, והם מסיימים בשעה 8.00 ושוב הם אוכלים סעודת בוקר עד שעה 9.00 ואז הם לומדים עד שעה 12.30 שהוא תחילת זמן מנחה (ולכן מ"ש הרמב"ם "עד חצי היום" לאו דוקא הוא, שתחילת זמן מנחה הוא חצי שעה אחר חצות. ויש להעיר שהלא סבר הרמב"ם בהל' תפילה פ"ב שלכתחילה יש להתפלל מנחה רק ממנחה קטנה). ומשעה 1.00 בצהריים עד שעה 6.00 בערב שהוא זמן מוצאי שבת, העם אוכלים ושותים. ולפי דוגמא זו, נראה שתפילה בכלל "חצי לה'", שזמן תפילה ולימוד תורה 6 שעות, וזמן אכילה ושתייה הוא גם כן 6.00 שעות.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש ר' ישראל יהושע טראנק ז"ל בישועות מלכו, על הרמב"ם בהל' יו"ט הנ"ל, וז"ל "שיטת רבינו דהדרשה לאחר האכילה". ולא ידעתי איך הוא פירש כן בדעת הרמב"ם הנ"ל, שאם הדרשה רק אחר אכילת סעודת בוקר, לא מצינו "חצי לה'", שהלא אחר חצות היום הם אומרים מנחה (כגון רק לחצי שעה) ושוב הם אוכלים ושותים עד הלילה. ולכן מצינו שרוב היום אחר סעודת בוקר הוא באכילה ושתייה, והזמן בין סעודת בוקר ומנחה שהוא לה' הוא המיעוט.

עכ"פ לפי הפירוש שפירשתי אתי שפיר שישי חצי לכם וחצי לה'. אלא עדיין יש לדקדק שהרמב"ם לא כתב שיעור

הוא מדרבנן וי"ל ספק דרבנן לקולא, וגם רוב הפוסקים סברו שהוא כבר י"ח בקידוש קודם מוסף.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מו

שאלה: האם יש לדקדק בשיעור מדויק בדין חציו לכם וחציו לה', לגבי שבת ויו"ט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יאיר גרון שליט"א

כתב כת"ר, "בספר פניני הלכה לרב אליעזר מלמד שליט"א נפסק שיש ללמוד לפחות שש שעות בשבת משום חציו לכם וחציו לה'. מאחר שלא ראיתי בפוסקים התייחסות לכך שצריך לדקדק ולהגיע למספר שעות מדויק, אשמח אם כבוד הרב יוכל לחוות את דעתו בנושא".

(א) כתוב בפסחים סח: "דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ב"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתייה וחציו לבית המדרש, וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר עצרת לה' אלקיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם, ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם... אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט וקראת לשבת עונג".

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט פ"ו הל"יט, "אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו. אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצות היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה". וכתב הרב המגיד שם, "פרק יו"ט שחל (דף ט"ו): ובפסחים פרק אלו דברים (דף ס"ח): תניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר חלקהו חציו

וכן הוא בפר"מ בא"א ס"רמב ס"ק א, שכתב, "הנה חלקהו חציו יראה לאו דוקא בצימצום רק מקצת לה' ומקצת לכם ומ"ע לאכול והרשות בידו רובו לה' או רובו לכם או חצי ממש..." וכן הוא בשפת אמת בביצה טו: שכתב, "ומה דמשמע מקצת אחרונים דלר"י חצי ממש קאמר, ודאי לא נהירא".

ואה"נ שיש מהראשונים שכתבו הלשון "חצי לכם וחצי לה'", או כעין זה (עיין באור זרוע ח"ב ס"פט, וסמ"ג הל' יו"ט כז, ורבינו ירוחם נתיב יב), אלא אעפ"כ עדיין י"ל שלא דוקא הוא וכמ"ש הפר"מ והשפת אמת הנ"ל.

ולכן נראה שהמנהג היום הוא כמ"ש הפר"מ והשפ"א, ושכן נראה מהרמב"ם שאין להקפיד על שיעור "חצי" דוקא אלא שיש לחלק מקצת לה' וקצת לכם, ואין שיעור קבוע כמה לזה או לזה, וכן משמע מהירושלמי. וכן מסתברא שלא ראינו מי שדקדק בשעון שלו כמה זמן הוא עוסק בתורה וכמה זמן הוא עוסק באכילה ושתייה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מז

שאלה: האם יש לת"ח לקיים סעודה שלישית רק במזונות כדי שיוכל לדרוש בתורה לרבים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, "ראיתי מעשה על ת"ח חשוב שבכל הזדמנות שנקרתה בדרכו, ביקש לזכות את הרבים, כשנשאל פעם מדוע נוהג הוא להשתתף בסעודה שלישית בבית הכנסת שם מסתפקים באכילת מזונות, ואינו מהדר לאכול פת בביתו, השיב: "יכול אני לאכול פת לכתחילה בביתי, אך ציבור שלם ישאר בלי תורה מוטב שאסתפק באכילת מזונות ויזכו הקהל לשיעור תורה". מה דעת כת"ר על מעשה זה, והאם עשה טוב מצד ההלכה?".

קבוע כלל, ולכן הוא לא כתב שהם מתחילים שחרית בנץ החמה וגומרים אחר ב' שעות. וגם הוא לא כתב שיש רק שעה אחת לסעודת בוקר וכו'. ועוד, ראיתי בגנת ורדים א"ח כלל ב ס"כג ד"ה ועתה, שאחר שהוא הביא הגמ' פסחים הנ"ל הוא כתב "ומפני כך כשתיקנו לקרות בשבת וביו"ט רשות להוסיף עולין לקרות בתורה נוספין על העולין לחובת היום כרצונם, ולא נתנו קצבה לדבר ואפילו יעלו אלף שפיר דמי, כי קדוש היום לעסק התורה...". ויש להעיר שאם הם מוסיפים העולים, אפילו "יעלו אלף", אז הם מבטלים זמן של אכילה ושתייה, ולכן גם כן צריך להוסיף לזמן אכילה ושתייה כדי שיהיה חצי לכם וחצי לה'. אלא משמע שפשוט לגו"ר שאין הקפדה בזה (וגם יש להעיר על ישועות מלכו הנ"ל מכאן שהרי קריאת התורה הוא קודם אכילה). וכן הוא, שהלא אם הוא שבת ור"ח ויש הלל, או אם יש בר מצוה בבית הכנסת, ממילא אנו מוסיפים על תפילת שחרית, ועיין בתה"ד ס"רעג, שכתב "ומאריכין אנן בשבתות וימים טובים בבית הכנסת בזמירות ופיוטים, מה שלא היה כן בימיהם". ולא שמענו שאין לעשות כן כיון שזה גורם לביטול "חציו לכם".

ולכן נראה שפשוט להרמב"ם וגם לדעת הגו"ר שאין שיעור קבוע לחצי לכם וחצי לה', ואין להקפיד אם הוא קצת יותר או פחות (וכן י"ל לדעת הישועות מלכו דלא בעינן דוקא חצי חצי). וגם י"ל שמטעם זה הרמב"ם אינו מקפיד לדקדק בליל שבת או יו"ט כמה זמן הוא לאכילה וכמה זמן לתפילה ולימוד תורה. אלא הכל הוא ביד האדם לחלוק זמנו כמו חצי לה' וחצי לכם, אבל אין להקפיד על שיעור מדויק.

וכן נראה מהירושלמי שבת פ"ט הל"ג, "כתוב אחד אומר שבת הוא לה', וכתוב אחד אומר עצרת לה' אלוקיך, הא כיצד, תן חלק לתלמוד תורה וחלק לאכול ולשתות". הרי משמע שהעיקר לחלק קצת לזה וקצת לזה, אבל לא בעינן שיעור דוקא חצי לזה וחצי לזה. ולכן י"ל שהרמב"ם פירש מ"ש בבבלי "ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם", לאו דוקא הוא, אלא העיקר הוא לחלק קצת לזה וקצת לזה וכמבואר בירושלמי, אבל לאו דוקא חצי חצי, ואפושי מחלוקת בין הבבלי והירושלמי לא מפשינן.

וכן נראה, שלא היה בזמן חז"ל שעון לכל אחד ואחד כדי שכל אחד יכול לדקדק כמה זמן אכל וכמה זמן למד והתפלל. ולכן מוכרח לומר שאין להקפיד כל כך על שיעורים אלו.

בא"ח ס"לח ס"ק ז ד"ה ואפשר, "דיש לחלק בין ת"ת למצוות, דדוקא לגבי מצוה אמרו העוסק המצוה פמ"ה, אמנם בת"ת כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצווה ולא המדרש הוא העיקר, וכל יקר תפארת גדולת ת"ת אינו אלא שמביא לידי מעשה, להכי פוסק מדברי תורה לקיים מצוות. וכן ראיתי בחידושי הר"ן כ"י למ"ק שפירש דכשאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים עוסק בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש עכ"ל", ע"ש. ולפי זה י"ל שמותר לבטל ת"ת כדי לקיים מצוה, אבל אין לבטל מצוה כדי לקיים תלמוד תורה, שכל כוונת תלמוד תורה היא כדי לקיים את המצוות. ולכן אין לומר בנד"ד שיש לדחות מצוה דיחיד (סעודה שלישית) כדי לקיים מצוות ת"ת ברבים.

ואה"נ דמצינו כתוב בב"ק יז. "אמר רבה בר בר חנה הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא... אמר לן אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן, והאמר מר גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה, ל"ק הא למיגמר הא לאגמורי". ופירש"י שם, "מביא לידי מעשה – אלמא מעשה עדיף. למיגמר – לעצמו מעשה עדיף, אבל לאגמורי לאחריני עדיף ממעשה, הלכך לימד לא אמרינן". ולפי זה י"ל שאם הת"ח מלמד לאחרים וכבנד"ד, אז אין לומר "מעשה עיקר ולא המדרש", וממילא שת"ת דרבים עדיף ממצוות סעודה שלישית דיחיד (עיין עוד בזה לר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה, על הרמב"ם הל' ת"ת פ"ג הל"ד). אלא י"ל שאין זה מועיל כדי לבטל קיום המצוה לגמרי, אלא רק כדי להקדים מצות ת"ת דרבים בתחילה ואחר כך מצוה אחרת. וזה כדמצינו במרן ס"פ טו, "אפילו ללמוד אסור משיגיע זמן תפלה... ואם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת מותר כיון דהשעה עוברת, דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכל ללמוד". וזה כדעת רבינו יונה כמבואר בב"י שם, וז"ל "שכן מצינו ברבינו הקדוש שהיה מלמד לתלמידיו, וכשהיה מגיע זמן ק"ש היה מעביר ידיו ע"ג עיניו וקורא ק"ש וחוזר ללימודו ואח"כ היה מתפלל, ולא היה חושש אע"פ שהגיע התחלת זמן התפלה, ולא חיישינן שמא ישכח ויעבור השעה דכיון שהתפלה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום יתן לבו לדבר ויזכור ויתפלל". הרי שאין לדחות מצוות תפילה לגמרי משום ת"ת דרבים. וא"כ ה"ה שאין לדחות מצוות סעודה שלישית משום ת"ת דרבים.

(א) **כתב** מרן בס"רצא ה, "צריך לעשותה בפת, וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן, וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא פירות, וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה, וסברא ראשונה עיקר שצריך לעשותה בפת אא"כ הוא שבע ביותר". הרי לפי הסתם וגם לפי מ"ש מרן "וסברא ראשונה עיקר", מבואר דבעינן פת דוקא כדי לקיים מצוות סעודה שלישית. ועיין בב"ח שם שכתב, "ומ"ש בשם ר"י דצריך לעשותה בפת, משמע דהכי הוה מסקנת רבינו דלא יצא אפילו בדיעבד אלא בפת". הרי שאין לומר שבדיעבד אף לסתם במרן הוא י"ח בפת.

ולכאורה י"ל שיש טעם להתיר בנד"ד לפי מ"ש בברכות מז: "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחררו עבדו והשלימו לעשרה... והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני". וכתב הרא"ש בפ' אלו מגלחין, אות ג, לגבי תפילה, שהטעם שהיא מצוה דרבים הוא מפני "דזכה את הרבים הלכך אלים האי עשה אע"ג דהוי דרבנן, אבל בקיום אבלות אין בו זכות לרבים". וכן הוא במ"א בס"צ ס"ק ל, ע"ש. ולכן י"ל שיש לת"ח בנד"ד לדחות מ"ע דיחיד, דהיינו סעודה שלישית בפת, כדי לזכות את הרבים בדברי תורה.

אלא יש לדחות סברה זו, שהרי לגבי מצוות תפילה יש זמן קבוע להתפלל, ולכן י"ל שצריך לדחות מצוה דיחיד כדי לזכות את הרבים במצוות תפילה בצבור. אולם לגבי לימוד תורה אין זמן קבוע למצוה זו, ולכן למה לנו לדחות מצוה דיחיד כדי לזכות את הרבים במצוות לימוד תורה, שהרי הם יכולים לקיים מצוות לימוד תורה בזמן אחר ואין חיוב לקיים מצוות לימוד תורה דוקא בזמן סעודה שלישית. ולכן בנד"ד י"ל שאין לדחות מצוות סעודה שלישית כדי לזכות את הרבים בתלמוד תורה.

ועוד י"ל מסברה, שכתב הרמב"ם בהל' ת"ת 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". הרי מבואר דלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה בתלמוד תורה. וי"ל שהטעם הוא כמ"ש המאירי במו"ק ט: "הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצות, מבטלין אותה בשביל כל מצוה". וכן הוא בברכ"י

עשה מפור' כמו שיש באכילת מצה ואינן אלא מדרבנן ומד"ק וקראת לשבת עונג עכ"ל". ועיין עוד בכה"ח בס"תרעח אות ט, שאף החמ"מ חולק על הט"ז (ואף שהרשב"א בס"תריד כתב שלדעת הרמב"ם יש חיוב מן התורה לאכול פת בשבת ואין להתענות בשבת, מ"מ הוא לא כתב דג' סעודות הן מן התורה ע"ש. ועיין בכה"ח ס"רעד אות כב). ולכן שפיר י"ל שלפי הש"ך הנ"ל יש לסמוך בשעת הדחק על הי"א שהתירו לאכול מזונות בסעודה שלישית.

וגדולה מזו מצינו בחכם צבי ס"ק, שכתב מרן בי"ד ס"שצט ב, "הקובר מתו ברגל בחול המועד... נוהג דברים שבצינעא". והוא לא הביא כלל דעת הרמב"ם בש"ע שסבר שאין נוהגים דברים שבצינעא. וזה מפני שפסק בב"י שם כרוב הראשונים דפליגי על הרמב"ם, וז"ל "ולענין הלכה נקטינן כוותיהו דרבינו נינהו, וגם כי בה"ג שדבריו דברי קבלה סבר כוותיהו". ואעפ"כ כתב החכם צבי הנ"ל על דעת הב"י "דאיהו גופיה לא פסיק הלכתא כוותי' אלא מטעם דרבי חולקים עליו... עכ"ז לענין ת"ת שכל חפצים לא ישוו בה שפיר דמי לסמוך על המקילין", ע"ש. (ועיין בחז"א י"ד ס"קנ אות ד ד"ה ודברי, שהשיג על החכ"צ). הרי לדעת החכ"צ אף כשמרן לא הביא דעת המתירין כלל בש"ע, עדיין יש לסמוך עליה כשיש חשש ביטול ת"ת. וק"ו בנד"ד שהזכיר מרן דעת המתירין לאכול מזונות בש"ע שיש לסמוך עליו כדי לקיים מצוות ת"ת דרביים.

ולכן נראה שאין לפקפק על מה שעשה אותו ת"ח בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן מח

שאלה: הנה ידוע מנהג לומר פסוקים במוצאי שבת [וכדו'] לסגולה והצלחה, ובאחת הסגולות מופיע לומר מס' פסוקים ישר והפוך ובהם נזכר שם ה', האם בהזכרת הפסוק הפוך שלכאורה אין לו משמעות על פי הפשט אין בעיה של הזכרת שם ה'?

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

ב) אלא נראה דבנד"ד יש להתיר מטעם אחר. כתב הש"ך בי"ד ס"רמב בכללי או"ה אות ה' "זה שתמצא בכמה מקומות בדברי המחבר והרב... סברא אחת בסתם ואחר כך... יש מתירין... עיקר כהסברא שכתבו בסתם והסברא האחרת היא טפלה... ואם הוא דבר דרבנן יש לסמוך על הטפלה להתיר בשעת הדחק". ונראה שזה לפי מ"ש הש"ך בנקה"כ בי"ד ס"רצג, על דברי הט"ז שם בס"ק ד, שבשעת הדחק בדרבנן יש לסמוך על דעת יחיד ע"ש (ועיין עוד בב"ח בסוף ק"א בכללי או"ה ד"ה עוד). וכן הוא בפר"ח בי"ד ס"ט ס"ק ב, שכתב מרן שם בסתם לפסול ובי"א להכשיר, וכתב הפר"ח "ולי נראה לסמוך על המכשירין בהפסד מרובה וכדמשמעות דברי המחבר". ופירש המחבר"ר שם באות ב, "נראה שדעת הפר"ח דכל מקום שכותב וי"א ויש מכשירין, היינו לסמוך על סברה זו בהפסד מרובה". אלא אחר כך כתב המחבר"ר לפי גדולי הדורות שבאו אחר מרן, "כשהסתם לאיסור נכון להחמיר אף בהפסד מרובה". ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ד א"ח ס"ט אות ז, ע"ש.

ולפי זה י"ל שצרכי רבים דומה לדין הפסד מרובה (עיין א"ח ס"תקמד). או לדין שעת הדחק (עיין ש"ך הנ"ל). ולכן י"ל בנד"ד שיש לסמוך על היש מתירין במרן לאכול רק מזונות לסעודה שלישית, כדי לקיים מצוות ת"ת דרביים, שהיא כצרכי ציבור, ודומה לדין שעת הדחק. ואף שכתב המחבר"ר הנ"ל בשם גדולי הדורות שבאו אחר מרן, שנכון להחמיר כהסתם אף בהפסד מרובה, מ"מ י"ל שזה רק כשיש הפסד מרובה ליחיד, אבל כשיש הפסד מרובה לרבים, דהיינו ביטול תורה לרבים, י"ל שאף הם מודים שיש לסמוך על יש מתירין לכתחילה.

ואף שלפי הש"ך הנ"ל יש לסמוך על הי"א בשעת הדחק רק בדרבנן, מ"מ י"ל שאף סעודה שלישית היא רק מדרבנן. וראיתי בט"ז בס"תרעח ס"ק ב, שכתב, "דהא לחם משנה לכ"ע דאורייתא כדאמר ר' אבא בפ' כל כתבי דכתיב לחם משנה, ושלש סעודות ג"כ דאורייתא ופת בעינן...". הרי לדעתו סעודת שלישית היא חיוב מן התורה. אלא כתב הערך השולחן בס"רעד אות ג, "ודע דג' סעודות לא הוו אלא מדרבנן דקרא אסמכתא בעלמא, וכ"כ הכלבו ס"נח, וכ"כ הרד"א דף ז' בשם ר"ת וא"ח דף ס"ג עמ"ש שם ס"רצא, ע"ש. וכ"כ אליה רבה שם ובס"ס קס"ז בשם מהרי"ל ומי"ט ע"ש, וז"ל ר' ישעיה הא' כ"ו ר"פ ע"פ וא"ת הרי גם בשבת איכא מצות ג' סעודות אין כאן

סימן מט

שאלה: האם מרשם לתרופות מוקצה בשבת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ה ס"נג.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ה סי' נ"ג) כתב כת"ר בעניין מוקצה בדף וכו', ויש להעיר על דבריו מדברי המרדכי בשבת בריש פרק הזורק (רמ"ז תל"ו).

כתבתי באורחותיך למדני שם:

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 החשבונות, 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

נראה שבדרך כלל אין לעשות כן, והוא דבר מגונה לומר פסוקים בשעת תפילה ובקשה שלא כסדר התיבות שכתוב בפסוק. ועיין במהר"ם שיק א"ח ס"לא, שהסכים למ"ש רב השואל שם לאסור, וז"ל "החזנים שמזמרין וכופלין התיבות הרבה פעמים בזמירתן לבסם קולם... ויפה כתב מעלתו כמה ראיות שגם בהלל תנן דדוקא במקום שנהגו לכפול שרי, וגם מ"ש בברכות דשמע שמע כגון דאמר מלתא מלתא ותנא לה מגונה הוי, ואף דאין משתקיין אותו בשעת מעשה, מ"מ צריך למחות בו שלא יעשה כן פעם אחרת כיון דהוי מגונה. וכל תיבה ותיבה יש לו סוד מגוי וספור מאנשי כנה"ג ז"ל, וכל המוסיף גורע", ע"ש.

וזה כמ"ש רש"י בברכות לג: "מילתא מילתא ותני לה. כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי, שתוקי לא משתקיין ליה שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות, אלא למתלוצץ...". ולכן אף לומר פסוק שלא כסדר הוא מגונה ובכלל "מתלוצץ", וק"ו כשהוא אומר כל הפסוק לאחור. אלא נראה שאם יש טעם בסוד לומר פסוק שלא כסדר ולאחור, אז ממילא שהוא אינו נראה כמי שרוצה "להתלוצץ", ואין איסור. מ"מ צריך לדקדק שאלו שתקנו לעשות כן, הם היו בקיאים בחכמת האמת כראוי.

אלא עדיין יש לחקור כשיש שם ה' בפסוק זה, אם יש איסור הזכרת ה' לבטלה, כיון שהוא אינו אומר ה' בתוך פסוק כסדר. אלא נראה שאין איסור בזה כיון שכוונתו לעשות כן בדרך תפילה ובקשה, ואם הוא הזכיר ה' בדרך תפילה ובקשה אין איסור הזכרת ה' לבטלה, כיון שהוא לא הזכיר ה' בנוסח ברכה בא"י וכו'. וזה כמ"ש היחזקה דעת בח"ה ס"מג לפרש דעת המ"א ס"קט ס"ק ו, לגבי ש"ץ ששכח לומר ענינו בחזרת הש"ץ, וז"ל "ומשמע שדוקא אם סיים ברכת רפאינו אינו חוזר, אבל אם נזכר באמצע הברכה אע"פ שהזכיר את השם בתחילת הברכה שאמר רפאינו ה' ונרפא, אין בכך כלום ורשאי לחזור משום שכל שהוא דרך בקשה ותחנונים ולא בנוסח חתימה, ברוך אתה ה', אין בזה חשש משום הזכרת השם לבטלה". ע"ש שהוא הביא עוד אחרונים שסברו כן. ולכן נראה שאין לאסור בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

ועוד, כמו שיש להתיר טלטול הגט בזה"ז כיון ש"מותר לטלטלו שאדם יכול ללמוד הימנו כמה הלכות גט", דהיינו שיש תשמיש של היתר, ה"ה 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", כמו שכתבתי בתשובה נ"ל.

ואה"נ שמרן בבדק הבית באה"ע שם הקשה על הסמ"ג המרדכי והרא"ש הנ"ל, וכתב "ויש לתמוה עליהם שהרי ההוא שכ"מ דתקיף ליה עלמא בימי רבא היה, ובימיו כבר ניתנה תורה שבע"פ ליכתב", ע"ש, ועיין בב"ש שם בס"ק ח. מ"מ י"ל שהטעם שגט מוקצה הוא מפני שאין דרכם לצור אותו על פי צלוחית, אבל בקבלה בנד"ד י"ל שאין מקפידים כל כך, ולכן היא אינה מוקצה. ועוד, אף יש לה תשמיש של היתר, דהיינו שע"י הקבלה הוא יכול לחזור לביתו בשבת. ועיין עוד בכה"ח ס"ז אות קיט, וס"שח אות מט, לגבי טלטול הגט בשבת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נ

שאלה: האם מותר למכור מוצרים דרך אתרי אינטרנט, כאשר האתר פועל גם בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלם שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר למכור מוצרים דרך אתרי אינטרנט, כאשר האתר פועל גם בשבת. המדובר הוא באנשים שמתפרנסים ממכירות דרך אינטרנט, ואין אפשרות להצטרף לאתרים אלה באופן חלקי כלומר להוריד את המכירות בשבת. כמובן שאין שום פעולה מתבצעת בשבת מצד בעל המוצר (המוכר), אלא שניתן אפשרות למי שרוצה לבצע קניה דרך האתר לעשות זאת גם בשבת. ועל פניו יש כאן שאלה של שכר שבת, אך אני מסתפק בכך כי למעשה אין שום פעולה מתבצעת מצד היהודי המוכר, וגם אין כאן שליח הפועל בשמו".

הוא אינו מקפיד כל כך עד שהוא לא משתמש בה כלל לשום תשמיש אחר. ולכן עדיין י"ל שהקבלה אינה מוקצה.

אלא ראיתי בספר הלכות מוקצה, שהוא הביא שהוא שמע מבעל האג"מ, "דמה שהתירו הפוסקים לטלטל שטרי הדיוטות וכו"ב מפני שראויים לצור על פי צלוחיתו, אינו נוגע בזה"ז, דרך בזמן שהיה ניר ביוקר השתמשו בו לצור ע"פ צלוחית ולשאר תשמישים, משא"כ בזה"ז שאין הניר 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". ע"כ כתבתי שם.

כתב המרדכי בריש פ' הזורק (גיטין) "...ועוד למדנו שאסור לטלטל גט בשבת כדפרש"י ז"ל, וראה דדוקא גט שמוקצה (לדבר) לראיה, אבל שאר כתבין שראויין לצור על פי צלוחית מותרין לטלטל, מטעם זה מותר לטלטל אפילו קלף חלק אם אינו מוקצה לכתיבה, ואפילו גט בזמן הזה שנכתבה, תורה שבעל פה מותר לטלטלו שאדם יכול ללמוד הימנו כמה הלכות גט, מסמ"ג". וכן הוא ברא"ש שם פ"ח אות ב, ע"ש. וכן הוא ברמ"א באה"ע סוף ס"קלו, ע"ש.

וי"ל דבשלמא בגט בימי חז"ל שהוא "מוקצה לראיה", ואין דרכם לצור אותו על פי צלוחית, שהוא מוקצה, אבל סתם קבלה שאינה בכלל פרנסתו, והוא אינו מקפיד עליו כל כך, "דיש בני אדם המשתמשים בו להשימו בין דפי הספר לסימן", נראה שאין בה חשש מוקצה.

שיש איסור של אמירה לגוי הוא מפני שליחות, ואחר כך הוא כתב שמקור הלבוש "הוא ברש"י בספ"ק דע"ז גבי לא ישכור אדם מרחצו לגוי בשבת אבל שדהו שרי שכתב דאף שנקראת על שמו לא חשדי ליה דליהוי הגוי שלוחו. וכן לקמן אמרינן ישראל וגוי שקבלו שדה בשותפות לא יאמר לו טול חלקך בשבת, וכתב שם רש"י ז"ל לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו ע"כ. הרי דיש שליחות לגוי לחומרא באיסורי שבת ולכך אסר אמירה לגוי, ונראה דמהא יליף הרב הלבוש ז"ל לתת טעם זה לאיסור אמירה לגוי, ע"ש. ולכן כיון שהגוי הוא שלוחו, וזה כאילו הישראל עצמו עוסק במלאכה, שפיר הוא לאסור מקח וממכר ע"י גוי אף כשהישראל רק יושב בביתו ואינו במקום המקח וממכר.

ולפי זה יש לדון לגבי ישראל שיש לו מכונה אוטומטית בשוק, וכשהגוי נותן כסף במכשיר זה הוא יכול ליטול ממנו החפץ שיש בו כגון בקבוק משקה וכדומה. וי"ל שכיון שאין שליחות למכשיר, והישראל אינו שם בשעת המכירה אלא הוא בביתו, ממילא שאין לחוש לשמא יכתוב וכו', ואין כאן איסור כלל.

ואף דמצינו שכליו של אדם קונה לו כמבואר בח"מ ס"ר, ע"ש. וגם מצינו שדין כלי כדין חצר, שקונה לו מטעם שליחות או מטעם יד אריכתא (עיין ערה"ש שם אות ז ואות י), מ"מ נראה שאין לדמות דין שבת לדיני קנין, שהרי מותר להתחיל מלאכה מערב שבת והוא נגמר מאליה בשבת כמבואר בס"רנב. ולא אמרינן שכיון שהמלאכה נעשה ע"י כליו שזה נחשב כשליחות וכאילו הוא עצמו עושה המלאכה. ולכן כיון שאין דין שליחות בכליו, ממילא שאין לחוש אם הגוי קונה בקבוק משקה מאוטומט מכירה של ישראל. ולכן ה"ה י"ל שאין לחוש אם יש מכירה באתר של ישראל באינטרנט.

ב) אלא מצינו לגבי מלאכה שנעשית ע"י גוי שהיא רק מותרת אם הגוי עושה המלאכה אדעתא דנפשיה. ולכן כתב מרן בס"שז ד, "מותר לתת לא"י מעות מערב שבת לקנות לו, ובלבד שלא יאמר לו קנה בשבת". וכתב הרמ"א שם, "וכן מותר ליתן לו בגדים למכור ובלבד שלא יאמר לו למכרן בשבת". ופירש המ"ב שם בס"ק יד, "ודוקא בשקצץ לו שכר עבור זה דאז עושה אדעתא דנפשיה". מצינו שאף שיש כאן מקח וממכר בבגדים של ישראל, מ"מ אין לחוש לזה כשהגוי מוכר הבגדים בעד הישראל כיון שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד. ולכן הישראל מותר

(א) הטעם שמקח וממכר אסור בשבת הוא כמ"ש הרמב"ם בפ"כג דשבת הל"יב, "וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב, לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו לשכור לו פועלין", ע"ש.

וברש"י מצינו שני טעמים, שהוא כתב בכיצה לז. "משום מקח וממכר. דלמקח וממכר דמו, שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיה נח), אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה, וא"ת היא לה גזרה לגזרה כולה חדא גזרה היא". הרי התירוץ השני הוא כדעת הרמב"ם הנ"ל שהאיסור הוא שמא יכתוב, והתירוץ הראשון הוא משום ממצוא חפצך ודבר דבר.

נראה ששני חששות אלו אינם שייכים בנד"ד כיון שבשבת בעל האתר אינו עוסק כלל במקח וממכר, אלא הוא רק יושב בביתו ואוכל על שלחנו, וגם הוא אינו משתמש במחשב, והוא אינו יודע כלל מאיזה מקח וממכר שיש באתר ביום שבת. ורק במוצאי שבת כשהוא רואה במחשב הוא יכול לידע אם היה מקח וממכר בשבת. ולכן י"ל מסברה שאין חשש שמא יכתוב וגם אין חשש ממצוא חפצך ודבר דבר, ולכן אין כאן שום איסור.

אלא מצינו שאם הישראל הוא שותף עם הגוי (כשלא התנו ביניהם), אז אף אם הישראל יושב בביתו בשבת והוא אינו יודע כלום מהעסק בשבת, ולא שייך לומר לגביו "שמא יכתוב" או ממצוא חפצך ודבר דבר, עדיין יש איסור. וזה כמבואר במרן בס"רמד א, בדין שדה או תנור או מרחץ, אם לא התנו, שאף אם הישראל יושב בביתו בשבת והגוי עוסק בשדה ומרחץ וכו', שעדיין יש איסור.

ונראה שהטעם הוא מפני שאף שהישראל יושב בביתו, ולא שייך לגביו "שמא יכתוב" וכו', מ"מ כיון שהגוי נחשב כשלוחו, אז זה נחשב כאילו הישראל עצמו עוסק במקח וממכר, ולכן עדיין זה בכלל הגזירה. וכן מצינו שהראשונים למדו האיסור של צווי לעכו"ם לעשות מלאכה מלפני שבת מריש פ' מי שהחשיך, עיין בתשובת הרשב"ע ס"תתעה, והריב"ש ס"שפז בד"ה מה ישרו. והתם כתב רש"י הטעם שיש איסור ליתן לנכרי קודם שבת כיסו כדי לנשוא אותו, הוא מפני "והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת". וכן הוא בריטב"א והחידושי הר"ן שם. וראיתי בפתה"ד בס"שו אות ב, שהביא דברי הלבוש שם שהטעם

שיבוא הגוי בבית ישראל בשבת לתפורן, וכבר אירע מעשה בזמנינו באחד שהביא גוי בביתו בשבת לתפור, והרבנים ז"ל קנסו אותו, ע"ש (ועיינן ביחודה דעת ח"ג ס"ז, מ"ש על דעת הרו"ח).

ולפי זה יש לדון, אם הגוי אדעתא דנפשיה רוצה לבוא לבית ישראל לקנות איזה חפץ קטן כגון טבעת מבית הישראל כשהישראל אינו שם, והגוי הניח כספו בעד הטבעת על השלחן, ושוב הגוי נתן הטבעת בכיסו ואז הוא הולך לדרכו. וכל זה כשהישראל לא אמר לגוי לבוא בשבת אלא הגוי מעצמו רצה לבוא כשהישראל אינו שם, ואדעתא דנפשיה קעביד. נראה שאין לחוש בזה למקח וממכר וכדין הנ"ל ברמ"א לגבי מכירת בגדים, שכיון שהגוי קונה את הטבעת אדעתא דנפשיה, אין חשש. וגם נראה שאין לחוש לשמא יכתוב הישראל את המכירה בפנקסו כיון שהישראל אינו שם בשעת הקנין. אלא עדיין י"ל שיש לחוש למראית העין כמ"ש המטה יהודה הנ"ל, "אפילו יעשה במקום צנוע בבית מיקרי פרהסיא דשכיחי טובא נכנסין ויוצאין, וגם איכא חשדא דשכנים ואפילו דבני בית כמ"ש בהג"ה".

ולפי זה יש לדון באתר באינטרנט, אם זה נחשב כ"ביתו" של ישראל כיון ששמו או שם החברה כתוב באתר, והכל יודעים שהוא של ישראל. ולכן י"ל שאף שהישראל לא אמר לגוי לקנות בשבת, והגוי קונה אדעתא דנפשיה, מ"מ כיון שהאתר הוא כ"ביתו" של ישראל, עדיין יש לאסור.

אלא י"ל שאין האתר דומה לביתו של ישראל, שהרי כשהגוי קונה איזה דבר מהאתר, הגוי הוא בביתו והוא יושב על שלחנו לפני המחשב שלו, ורק הוא יודע שהוא רואה באתר של ישראל, ואף אם יש נכנסין ויוצאין בבית הגוי, הם רק רואים שהגוי יושב לפני המחשב שלו, והם אינם רואים באיזה אתר הוא. ועוד, אף אם בני ביתו של הגוי יודעים שהגוי הוא באתר ישראל, הם אינם "חושדים" את הישראל כיון שהם אינם יודעים שזה בכלל איסור לישראל. ועוד, והוא העיקר, הכל יודעים שלא שייך לומר לגבי קנין באינטרנט שהישראל צוה לגוי לקנות, אלא פשוט שהגוי אדעתא דנפשיה רוצה לקנות מאתר זה, ואף אחד אינו חושב שבעל האתר הגיד לגוי לקנות מאותו אתר בשבת, ולכן לא שייך מראית העין וחשד שמא הישראל אמר לגוי לקנות באינטרנט.

ליהנות מהכסף שהוא מקבל ממכירה זו, אף שהמכירה היא בשבת. ועוד י"ל שאין חשש כלל לגבי הגוי שקונה את הבגדים, כיון שפשוט שהישראל לא אמר לו לקנות את הבגדים שהישראל אינו יודע את הקונה כלל, והקונה אדעתא דנפשיה קעביד.

ולכאורה י"ל שכיון שלא שייך לומר לגבי מכשיר כגון אוטומט מכירה, שהמכשיר מוכר "אדעתא דנפשיה", אז עדיין יש לאסור את המכירה. אלא זה אינו, ש"ל שרק לגבי גוי בעינן "אדעתא דנפשיה קעביד", כדי לבטל השליחות הנ"ל. אולם לגבי מכשיר לא שייך לומר שהמכשיר הוא שליח של הישראל כמ"ש לעיל, ולכן ממילא דלא בעינן אדעתא דנפשיה קעביד כדי להתיר את המכירה. ולכן מצינו שדין מכשיר הוא קיל טפי מדין גוי, שאין חשש שליחות במכשיר ולכן אין לומר שזה כאילו הישראל עצמו היה שם בשעת מכירה, משא"כ במכירה ע"י גוי. ולכן הכי י"ל לגבי מכירה באתר באינטרנט, שזה דומה למכירה ע"י אוטומט מכירה בשוק, ואין לחוש לאיסור. וכמו שיש להתיר מכירת בגדים ע"י גוי בנדון הרמ"א הנ"ל אף שיש בזה מקח וממכר, ה"ה שיש להתיר מכירה ע"י אתר באינטרנט.

ג **אלא** עדיין יש לדון כיון ששם הישראל או שם החברה כתוב באתר, והכל יודעים שהוא של ישראל. ולכן י"ל שאף שהישראל לא אמר לגוי לקנות בשבת, והגוי קונה אדעתא דנפשיה, מ"מ כיון שהכל יודעים שזה אתר של ישראל, שיש לאסור. וזה כמ"ש מרן בס"רנב ג, "ואם היתה מלאכה מפורסמת וידוע שהיא של ישראל ועושה אותה במקום מפורסם טוב להחמיר ולאסור" (עיינן ביאור הלכה שם הפירוש של "טוב להחמיר"). ומטעם זה אין לגוי לעשות מלאכה בבית ישראל אף שהישראל קצץ דמים מלפני שבת והגוי אדעתא דנפשיה קעביד. וזה כמ"ש המטה יהודה בס"רמד אות ב, "ומטלטלין בביתו של ישראל אסור דהוי פרהסיא אין חילוק בין מלאכה בתלוש למחובר... ומטלטלין בביתו של ישראל אסור דהוי פרהסיא, דכל מה שיעשה בבית ישראל אפילו יעשה במקום צנוע בבית מיקרי פרהסיא דשכיחי טובא נכנסין ויוצאין, וגם איכא חשדא דשכנים ואפילו דבני בית כמ"ש בהג"ה", ע"ש. ולפי זה כתב הרוח חיים בס"רמד אות א, "ונראה ודאי שהנותנים בגדים לצמרים לתפורן שיש היכר בין מלבושים של ישראל לגויים, דאפילו הוא בקבלנות אסור, כי הרואים הבגדים הם ניכרים שהם של ישראל ולא משאר האומות, וא"כ איסור גמור הוא, ואין צריך לומר

מפני חום השמש שכתב מרן בס"ש מא, ע"ש. ולכן כמו שמותר לסוך בשמן, ה"ה שהוא מותר לסוך גופו בקרם שיש בתרסיס או בבקבוק הנ"ל שהוא כמו משקה.

וכשאני לעצמי נראה שאף בקרם בצינור שהוא קצת יותר עב ממה שיש בבקבוק או בתרסיס, עדיין אין לחוש לממרח. וזה מפני שכתוב בשבת קמו: "מישחא רב אסר ושמואל שרי, מאן דאסר גזרינן משום שעוה". ופירש רש"י שם "משחא, שמן עב. אסור, למרחו". ופסק בש"ע בס"ש יד יא כרב שאסר. מ"מ מצינו שהאיסור בשמן עב הוא רק מדרבנן אטו שעוה. וצ"ל ששעוה יש איסור תורה כיון שהוא יותר עב וקשה, ובשמן עב הוא אינו עב וקשה כשעוה אבל עדיין יש איסור דרבנן, אבל סתם שמן הוא אינו נחשב עב וקשה כלל ולכן אין שייך בו ממרח (אבל בשמן קרוש שייך ממרח כמבואר במ"ב ס"שכח עא, ע"ש).

ומצינו בעשיית קרם בזמנינו, שהוא תערובת של שמן ומים (אמולסיה), ובערך יש 50% מים ו-50% שמן בקרם, אולם במשחה שהיא יותר עבה יש 20% מים ו-80% שמן. ונראה בדמשחא דגמ' הנ"ל שהוא שמן עב, שהוא כולו שמן. ולכן נראה שאין לחוש בקרם לאיסור ממרח כיון שי"ל שהוא קיל טפי מסתם שמן כיון שיש בקרם 50% מים.

וגם נראה שאין מלאכת ממרח תלויה באם הוא יכול לשפוך הקרם מכוס לכוס כמשקה או לא, אלא היא תלויה בעובי (הצמיגות), שרק כשיש דבר עב אז הוא דומה לשעוה. ולכן אם האיש רוצה לתחוב אצבעו בשעוה (כשהוא קר) זה דבר קשה מאד, ואם הוא רוצה לתחוב אצבעו בשמן עב הוא יכול לעשות כן, אבל הוא מרגיש קצת התנגדות, אבל אם הוא רוצה לתחוב אצבעו בתוך קרם הוא אינו מרגיש התנגדות כלל, והוא דבר קל לעשות. ולכן נראה שיש לאסור משחה שהוא יותר עב מקרם, אבל בקרם עצמו נראה שאין איסור משום ממרח. כן נראה לענ"ד.

עכ"פ נראה שחכמי דורינו החמירו אף בקרם משום חשש ממרח, ולכן למעשה יש להשתמש בקרם הגנה מפני קרני השמש, שהוא בתרסיס או בבקבוק כיון שהוא כעין משקה.

ב. **כתב** כת"ר, "נסיעה במגפיים מחוברים לגלגלים ללו כפפו אתם אני מלומד מגיל צעיר יכול לחסוך לי לפחות

ולפי זה י"ל שמותר למכור מוצרים דרך אתרי אינטרנט, כאשר האתר פועל גם בשבת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נא

שאלה: (א) האם מותר להניח על העור קרם הגנה מפני קרני השמש בשבת.

(ב) האם מותר לנסוע בגלגליות בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

בענין ברית מילה מרוחקת מהבית בשבת

א. **כתב** כת"ר, "אם בודקים את השטח הרבוע בין ידי בנימין לבין הקצה של גני טל המושב המחובר ליד בנימין על ידי עירוב עם צורת הפתח, מתברר שניתן להגיע ללא ערוב חצרות עד הקצה הקרוב של העיר גדרה. הזמינו אותי למול שם כאשר מרחק ההליכה מהבית הוא שעה בשמש היוקדת. הקרניים מאוד מזיקות ומזיקנות את העור. האם מותר באופן כלשהו להניח על העור קרם הגנה מפני קרני השמש? נראה פה יותר חמור ממשחה על גבי פצע מכיון שכאן אתה דוקא מעוניין שלא ייספג בעור אלא להישאר ולהגן על העור מבחוץ ואתה גם מעוניין שיהיה פרוס היטב על כל העור על מנת שיכסה את כל השטח, ולא דוקא מכוון למקום אחד ולכן יש יותר חשש של ממרח". ע"כ דברי כת"ר.

בתחילה י"ל שאמרו לי שקרם הגנה מפני קרני השמש בא בשלשה סוגים, אחד הוא כשהקרם בתרסיס, והשני כשהוא בבקבוק, ובשנים אלו הקרם הוא נוזל והוא דומה למשקה. והסוג השלישי הוא כשהקרם בצינור, ובזה הקרם הוא קצת יותר עב מהקרם שבתרסיס או בבקבוק. ונראה שאין חשש ממרח בקרם שבתרסיס או בבקבוק כיון שלא שייך ממרח במשקה. וזה דומה למ"ש מרן בס"שכז א, "סך הוא שמן לבדו, אבל לא בשמן ורד משום דמוכח מלתא דלרפואה קא עביד". ובנד"ד לא שייך חשש רפואה כיון שאין כאן מכה, וזה דומה למי שמשים כובע על ראשו

וכל זה לגבי אופניים, וק"ו וכ"ש לגבי גלגליות, שהוא אינו מצוי שהן יתקלקלו, וזה כמ"ש כת"ר "לעתים רחוקות הגלגל נהרס". ולכן אין לאסור מטעם זה.

כהילוכך בחול

כתב מרן בס"ש א, "אין לרוץ בשבת אא"כ הוא לדבר מצוה כגון לבהכ"נ". ופירש המ"ב שם בס"ק א, "אין לרוץ בשבת, שנאמר וכבדתו מעשות דרכיך, ודרשו שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, שדרך האדם למהר ולרוץ אחר עסקו", ע"ש. וכן הוא בטור שם. ולפי זה אולי י"ל לגבי גלגליות שאף הן אסורות בשבת מטעם שזה בכלל "הילוכך בחול", כיון שחלקה בגלגליות דומה לריצה.

אלא יש לדון בזה. מצינו שכתב הרמב"ן בפר' אמור (ויקרא כג, כד), לגבי "יהיה לך שבתון", וז"ל "...אבל פירוש שבתון כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד. והנה הוזהרו על 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...". ע"ש כל דבריו. מבואר מזה שהפסוק בנביא "מעשות דרכיך ממצוא חפצך", הוא לפי מ"ש בתורה "יהיה לך שבתון". אלא נראה לפי הרמב"ן שמה שאסרה התורה הוא רק דבר שאינו מלאכה אבל יש בו "הטורח והעמל". וכל הדוגמאות שהוא הביא שם יש בהן טירחה, כגון "לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין...", ע"ש. אלא מצינו שמה שאסר הנביא הוא אף דברים שאין בהם "טורח ועמל". ולכן כתוב בש"ע ס"ז א, "ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול... ואפילו בשיחת דברים בטלים אסור להרבות". הרי אין בדיבור טירחה כלל, ועדיין דברי חול אסורים. וכן מצינו שכתב הרא"ש בשבת פ' השואל אות א, "ושטרי הדיוטות דאסיר למקרי בהו פרי" היינו שטרי מקח וממכר ושטרי חובות ומשכונות משום ממצוא חפצך ודבר דבר". הרי בקריאה אין טירחה כלל, ועדיין היא אסורה. ולכן צ"ל שאף שלפי מ"ש בתורה "שבתון" יש לאסור טירחה ועמל, מ"מ מ"ש בנביא מוסיף אף דברים שאינם של טירחה.

אלא נראה מסברה שאין כוונת הנביא לאסור מטעם "מעשות דרכיך" דבר שפוחת הטירחה והעמל בהילוכו, אלא רק דבר שמוסיף הטירחה כגון ריצה, שכל כוונת

שעה של הליכה. אין גזירה קודמת לגבי איסור שבת מכיון שהם לא היו קיימים בזמן תקנות חז"ל. מראית עין אין כאן מכיון שאני יכול ללבוש בגד שכתוב עליו "רופא בתפקיד" ואין זה מחזיק שקרא מכיון שבסנהדרין רופא רש"י כותב למול התינוקות (באמת בעבר היו הזדמנויות שהזדרזתי לביתו של חולה כך ובגוש קטיף פעם בזמן שלא היו מכונות נסעתי כך במרוצה לצומת שם אספו אותי לטפל בנפגע מפיצוץ בנה דקלים). האם אכן ניתן יהיה ליסוע זה יחסוך לי זמן לעשות את המצוה היקרה, וכן המשפחה תשמח שלא אתעכב עד שאני חוזר הביתה. יש לציין שנדיר שיש אתן תקלות כלשהן לעתים רחוקות הגלגל נהרס ואז צריך לזרוק אותו ולקנות חדש". ע"כ דברי כת"ר.

האם יש לגזור שמא יתקן

ראיתי בכה"ח ס"תד אות ח, שכתב לגבי רכיבת האופניים בשבת, "וגם יש לחוש שמא ינקב העור בדרך ויבא לתקנו ובדבק כמו שרגיל לעשות בחול, וה"ל מתקן מנא, ועובר על איסור דאורייתא", ע"ש. וכן הוא בישכיל עבדי ח"ג א"ח ס"יב סע' ה אות ד, ע"ש.

וכן ראיתי בציץ אליעזר ח"א ס"כא אות כז, שכתב לגבי רכיבת אופניים בשבת, "יש בזה גם הגזירה של שמא יתקן מנא, שבהרבה פעמים מתפוצץ הגומי מסיב לגלגל ויבוא לתקן אותו במילוי אויר בגומי וכדומה", ע"ש.

אלא כבר כתב הרב פעלים בח"א בריש הספר, בהשמטות, לגבי רכיבת אופניים בשבת, "עוד שמעתי דיש לחוש שמא יהיה בזה איזה קלקול בשבת ויבא לתקנו, וגם זה הבל ולא ניתן להאמר, חדא דאין כלי זה עלול להתקלקל, ועוד אין לנו לגזור גזרות מדעתנו שלא גזרו בו חז"ל, דלפ"ז יש כמה וכמה דברים המותרים להשתמש והם עלולים להתקלקל, שצריך לאוסרם משום גזרה זו, ומצינו בס"ש שלט כמה דברים שאסרום חז"ל בשבת, שמא יכתוב או שמא יתקן, ועכ"ז אין לנו לחדש גזרות מדעתנו בשאר דברים שלא פירשו בהם גזרות אלו. ולכן יש כמה דברים ששייכה בהם גזרה זו דשמא יכתוב ושמא יתקן, ועכ"ז הם מותרים משום דלא גזרו בהם חז"ל גזרה זו...". וכן ראיתי לראש"ל רע"י צ"ל בלוי חן אות קז, שכתב על חשש הנ"ל של שמא יתקן האופניים, "ובאמת שעל חששא אחרונה כבר דן הרב פעלים בראש הספר, ודחאה בשתי ידיים", ע"ש.

ע"ש. וכתב המ"ב שם בס"ק ד, "כתב המ"א דגדולים ביותר אסור לגרור על הארץ דפ"ר הוא דודאי יעשה חריץ, ואפילו מרוצף בקרקע של שיש אסור לגרור דגזרינן מרוצף אטו אינו מרוצף", ע"ש. ולכן אולי י"ל הכי לגבי גלגליות שאף שהוא הולך ברחוב או במדרכה שלא שייך בהם חשש חריץ עדיין יש לאסור משום גזירה אטו אינו מרוצף.

אלא לענ"ד לא שייך חשש זה בנד"ד, כיון דבשלמא לגבי מי שגורר מטה וכסא וכו', לפעמים הוא גורר על קרקע מרוצף ולפעמים על קרקע שאינו מרוצף, ולכן שפיר יש לגזור זה אטו זה, אבל אין דרך בני אדם להחליק בגלגליות ע"ג קרקע שאינו מרוצף שא"כ יש חשש שמא גופו ירטוט ושמא יש גומות בקרקע והוא נכשל, אלא רק ע"ג קרקע שהוא קשה וחלק, דהיינו על משטח שיש עליו זפת או אבנים חלקים וכו'. ולכן לא שייך לומר בנד"ד שיש לגזור אטו קרקע שאינו מרוצף. וכן הוא, שהרי כבר נהגו הנשים להוביל עגלה של תינוק בשבת בלי חשש שמא יעשה חריץ ע"י אופני העגלה, וכן הוא בנד"ד (ועיינן עוד טעמים להתיר בשער הציון שם ס"ק ב וביחוד דעת ח"ב ס"נב).

שוב ראיתי בשמירת שבת כהלכתא פ"טז אות יז, שכתב "במקום שנהגו איסור בתלת אופן אין להקל, והוא הדין לגבי גלגליות (סקטים), ע"ש. הרי משמע שבמקום שאין מנהג להחמיר אין לחוש לאסור גלגליות.

אלא ראיתי ברבבות אפרים ח"ג ס"רו, שכתב "נשאלתי מהתלמיד יצחק צבי סילברמן נ"י אם בשבת מותר לו לנסוע בסקטים גלגליות. והשבתי דברה"ר אסור. ומנהגינו לא לנסוע על אופנים, וכן בזה אסרתי... ועיינן שמירת שבת כהלכתא פט"ו אות י"ג, ואשתי תחי' טענה דאסור משום דחופר באדמה ותולש העשב, אבל אני אמרתי שאפילו במקום שאין אדמה ועשב אסור", ע"ש.

ואיני יודע למה זה אסור ברה"ר שי"ל שהגלגליות הן נחשבות כנעליים. וזה כמ"ש מרן בס"שא טו, "אין הקיטע יוצא בקב שלו... כיון דאינו צורך הילוכו אסור". ופירש המ"ב בס"ק נו, "דהיינו דע"כ חיישינן דילמא משתליף מרגלו ואתי לאתויי ד' אמות". הרי משמע שאם הוא "לצורך הילוכו" שאין חשש, וכן הוא בגלגליות שהן לצורך הילוכו. וגם נראה שדין הגלגליות קיל טפי מדין

הנביא היא להוסיף ולעשות גדר על מ"ש בתורה "שבתון" ואין כוונתו לפרוץ גדר ולאסור דברים שפוחתים הטירחא והעמל מטעם "מעשות דרכיך", שזה כנגד כוונת "שבתון" שהיא לפחות הטירחא והעמל בשבת ויו"ט. ולכן בשלמא שהנביא אוסר לרוץ בשבת, כיון שיש טירחה יתירה ועמל בריצה, אבל מי שחלקה בגלגליות הוא ממעט הטירחא שיש בהליכה, והוא אינו מוסיף עליה. ולכן נראה שמי שחלקה על הגלגליות בשבת אינו עובר על איסור "מעשות דרכיך" (וכן י"ל לגבי אופניים).

וכ"ש בנד"ד שיש להתיר כיון שהוא לצורך מצוה כדי למול את התינוק. וגם יש מצוה לחזור מהר לבית מטעם מצוות עונג שבת, וגם זה בכלל המצוה לכבד את אשתו, שהרי היא נשאת בבית בלי בעלה, וזה כמ"ש ביבמות סב: "ת"ר האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו...". וכתב החיד"א ז"ל במורה באצבע ס"א אות ח, "וביותר יהיה לו שלום עם אשתו ויזהר לכבדה, וכיון בכל פרט לכבוד שכינה, והדברים עתיקים", ע"ש.

גזירה שמא יוצא חוץ לתחום

כתב המ"א בס"רמו ס"ק יב, "ומ"ש בירושלמי אין רוכבין משום שביתת בהמתו אע"ג דחי נושא את עצמו, נ"ל דטעמו משום שמא יצא חוץ לתחום כדאיתא בגמ' והוא סובר תחומין דאורייתא", ע"ש. ועיינן עוד בזה בצייץ אליעזר ח"א ס"כא אות כב, ע"ש (וכן באות כז הוא כתב טעם זה לגבי אופניים ע"ש). ולכן לכאורה י"ל שה"ה בגלגליות יש לחוש שמא הוא יוצא חוץ לתחום. אלא נראה דשאני דין רכיבת בהמה כיון שכן דרכם לילך מעיר לעיר ע"ג בהמה, ולכן שפיר יש לגזור לגבי בהמה שמא הוא יוצא חוץ לתחום, אבל לגבי גלגליות לא שמענו שאנשים הולכים מעיר לעיר ע"י גלגליות, ולכן נראה שאין הן בכלל גזירה זו. וק"ו לאלו הראשונים שסברו שאין תחומין איסור תורה כלל, שלא שייך לומר שיש גזירה לגזירה. וכן כתב בלויית חן הנ"ל "והחששא הראשונה שמא יצא חוץ לתחום אינה מוכרחת כלל, שהרי תחומין דרבנן, וגזירה לגזירה לא גזרינן", ע"ש. ולכן נראה שאין לחוש לזה בנד"ד.

חשש חריץ

כתב מרן בס"שלו א, "דבר שאינו מתכוין מותר והוא שלא יהא פסיק רישיה, הלכך גורר אדם מטה כסא וספלטל בין גדולים בין קטנים ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ",

אופניים, וגם י"ל שאין לחוש לחריץ ותלישה, כפי שביארתי לעיל. ולכן נראה שיש להתיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נב

שאלה: האם מותר להשתמש במגבונים לחים בשבת.

תשובה:

לכבוד רה"ג אלישיב דומב שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר לסחוט מגבונים בשבת. האם מותר לאשכנזים להקל על אף שרוב הפוסקים לא הקלו. העלתי סברא להקל שזהו פס"ר דלא ניחא ליה, וזה נדחה כי נוח לו במים הנסחטים".

(א) **כבר** חקרו חכמי זמנינו בדין זה. עיין בחזון עובדיה ח"ד שהתיר, ובתנאי שיזהרו שלא לדחוק את המגבונים כדי שיצאו מהם נוזלים. ואין חשש מלבן כיון שהם מתלכלכים בשעת שימוש. וכן אין חשש של סחיטה תולדה דדש כיון שהם עשויים מסיבים סינטטים שאינם בכלל "גדולי קרקע". וגם הוא אינו צריך למשקה שנסחטו מהם, וגם המגבון עצמו משליכים לאשפה, ע"ש.

ועיין במנחת אשר ס"ד – יז, שהתיר להשתמש במגבונים שנעשים אף מברד, והוא חקר עם מומחים שהמגבונים מיוצרים באופן שלא יבלעו בהם המים, וגם כל כוונת האדם המנגב בהם היא רק לנגב התינוק באופן שלא יישארו מים שיצטרך לנגבם אחר כך, ואין כוונתו להוציא מהם את המים אלא שיישאר רק הריח מהם, ע"ש. (ומ"ש כת"ר שאם כשהוא סוחט הוא לא היה ניחא ליה שיש להתיר לאשכנזים, נראה שזה אינו שלדעת הרמ"א יש לאסור פ"ר דלא ניחא ליה אף באיסור דרבנן, כמבואר בס"ש טז ג וס"ש ג, ע"ש. ועיין עוד במרן ס"ש יח).

(ב) **ויש** לחקור אם יש טעם אחר להתיר. ראיתי שכבר יש שכבת נוזל ע"ג המגבון, ולכן אם בשעת שימוש הוא לוחץ קצת נוזל מתוך המגבון, ונוזל זה יוצא לחוץ לע"ג המגבון, אז מצינו שנוזל הנסחט הוא נבלע לתוך הנוזל שכבר היה ע"ג המגבון. ולכן נראה שזה דומה למ"ש מרן

בס"ש ב, "אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה אע"פ שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית מותר לשתותו בשבת, שכל היין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שהנוזל הנסחט מתבטל לתוך הנוזל שכבר ע"ג המגבון, ואין איסור סחיטה. אלא ראיתי במ"ב שם בס"ק יד, שכתב, "כל מעט ומעט שיוצא נתערב תיכף ונתבטל בששים". הרי בעינין ששים כדי לבטל הנוזל שנסחט מהמגבון. ומקורו במש"ז שם בס"ק ג. וראיתי בכה"ח שם באות כ, שכתב, "וא"כ כיון דלא ידעינן כמה יין יוצא מהענבים צריך להיות ביין שבגיגית ששים כנגד כל הענבים כמ"ש בי"ד ס" צח ד", ע"ש. ולפי זה אף בנד"ד י"ל דבעינן ששים בנוזל ע"ג המגבון כנגד כל המגבון, וכיון דליכא ששים ממילא אין ביטול, ואין כאן היתר מטעם הנ"ל.

אלא נראה שהמש"ז כתב דבריו רק לדעת הט"ז שם, שכתב הט"ז בס"ק ג, "מתבטל ביין שבגיגית. כתב מו"ח ז"ל נ"ל דאפילו נתנו ענבים שלמים בשבת תוך היין ונתבקעו באותה שבת ג"כ מותר כי היכי דשרו ליתן בשבת שלג או ברד לתוך הכוס כמש"ל סי' זה עכ"ל. ולא נראה לענ"ד כן, דא"כ היה מותר אפילו לכתחילה ליתן שם ענבים כמו בשלג וברד, וזה ודאי איסור גמור משום סחיטה הוה תולדה דדש כדפירש"י בפ' החבית, ואין לומר דהוה כלאחר יד כיון שאינו דש בידים, דאפילו כלאחר יד לא שרי אלא במקום צער כההיא דחולב עז, ותו דהא אפילו ביוצא מעצמו אסור מחמת איסור תולדה דדש אע"ג שלא נגעו בה בידים, אלא הדין בזה כמבשל בשבת ואין היתר אלא בדיעבד דבטל לגבי ההיתר, ואין זה ענין כלל לשלג וברד דלקמן. וכתב המרדכי הא דבטל כאן ולא הוי דשיל"מ אפילו באלף לא בטיל, דה"מ באיסור שהיה ניכר תחלה בעין, משא"כ בזה דתכף שיצא ממנו נתערב ונתבטל בהיתר". ופירש המש"ז שם "ולא דומה לשלג התם רק כבורא מים או נולד וכל שמעורב שרי משא"כ כאן. ודבר שיש לו מתירין לא הוי דלא היה ניכר מעולם, משמע דבעי ששים כדין לח בלח במינו, אף בדרבנן בעינן ששים ולא אמרינן קמא קמא בטל, עיין בי"ד ק"ט ומ"ש בפריי שם, ע"ש. ומ"ש בדין שלג, הוא מ"ש מרן בסע' ט' "השלג והברד אין מרסקין אותם, דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימוח מאליו ואינו חושש...", ע"ש.

ונראה שמ"ש המש"ז דבעינן ששים זה הוי רק אליבא דט"ז, אבל לדעת הב"ח י"ל שאף בלא ששים אין איסור,

מתחלה ואח"כ נתערב בהיתר במינו, אבל הני לא ניכרו מעולם אלא מעט מעט שיוצאין מתערבין שם עם המשקין של היתר שיצאו מאתמול, ואפילו עצים שנשרו מן הדקל מותרין להסיקן ביום טוב ע"י שמרבה עליהם עצים מוכנים ומבטלים כיון דלית איסורא בעיניה אע"ג שהעצים מוקצים הן בעין, וכן חבית מליאה ענבים שלמים וממלאן החבית מיין והענבים לאחר זמן מתבקעין ויוצא מהן היין אף בשבת שקורין רא"פ, מותר למשוך ממנו בשבת דרך ברזא ולשתותו כדפירשתי שמעט שיוצא בשבת מתערב ומבטל עם היין שהיה כבר (סה"ת), ע"ש.

נראה שזה כפירש הט"ז הנ"ל, שהיין היוצא הוא "איסור" ולכן בעינין ביטול, ולפי זה כתב המרדכי שיש לדמות דין זה לדין עצים שנשרו שאף התם העצים "אסורים".

וראיתי במרדכי בפ' במה טומנין, שכתב "תני אין מרסקין את הברד אבל אם הצניע חתיכות ברד שקורין גלצ"א בעומק קרקע כדרך שעושין בארץ אשכנז ובימות הקיץ נותנין לתוך הכוס לצננו מותר, אע"פ שנמחה שם דהוי גרמא בעלמא ומאליו הוא נמחה, וכשהברד הוא נמחה אז הוא נתערב ומבטל ביין שבכוס ואין ניכר כדקתני אבל נותן הוא לתוך הכוס ואינו חושש, אבל ליתן הפשטיד"א נגד האש וממחה השומן הנקרש והוא בעין לבדו ואינו נתערב עם שום דבר וניכר אסור... ע"ש. הרי המרדכי לא הזכיר דבעינין ששים כלל לגבי ברד, ולפי מה שפירש המש"ז הנ"ל לדעת הט"ז זה מפני שדין זה קיל טפי כיון שהאיסור "רק כבורא מים או נולד וכל שמעורב שרי, משא"כ כאן (לגבי ענבים בגיגית)". וכן הוא במאמר ס"ק ה, שכתב "דל"ד לשלג דלא אסור לרסקו בידים אלא משום דימחזי כמלאכה דנראה כבורא המים הללו", ע"ש.

ולדעת הב"ח יש לדמות דין ענבים בגיגית לדין שלג וברד, אלא יש להעיר עליו דמשמע ממ"ש המרדכי בפ"ק דשבת הנ"ל, שהיין היוצא מהענבים בשבת הוא "איסור", ודלא כדמשמע מהב"ח.

וראיתי בשיירי כנה"ג בס"ש הגה"ט ס"ק א, שהביא דעת הב"ח, וכן הוא במ"א שם ס"ק ה, שפסק כהב"ח, וכן דעת הא"ר באות ה' שכתב על דברי הט"ז "ומה שהקשה הא אפילו ביוצא מעצמו אסור מחמת תולדה דדש לק"מ דהכא נתבטל ביין אחר". וכן הוא בתו"ש שבת שם בס"ק ח, שכתב על דברי הט"ז "לפי מ"ש שם (סע' ט) בשם הרמב"ן דגם שם האיסור משום סחיטה אפ"ה שרי היכי

כיון שהעיקר הוא אם המשקה עומד בפני עצמו בשעת סחיטה או לא, שאם מיד נתערב המשקה במשקה אחר, כיון שאין המשקה עומד בפני עצמו, ממילא שאין חשש דש, ואין זה תלוי בדין בטול בששים.

ויש להסביר מחלוקת זו. נראה שלדעת הט"ז המשקה שנסחט הוא "איסור". ולכן צריך ששים כדי לבטלו, אבל עדיין אין לומר שהמשקה הוא דבר שיש לו מתירין כיון שלא היה המשקה "ניכר תחלה בעין". אלא י"ל שלדעת הב"ח ליכא "איסור" מעיקרא, אלא כיון שהמשקה אינו עומד בפני עצמו והוא אינו ניכר לעין, אין זה בכלל מלאכת דש כלל, ולכן לא בעינין ששים כדי לבטלו. ויש לדמות זה למה דמצינו שמשקה הבא לאכול וכאוכל דמי, שאין זה מפני שהמשקה נתבטל באוכל אלא משום שאין זו דרך מלאכת דישא "ואין זה דרך פריקתו אלא כמפרישי אוכל מאוכל" כמ"ש רש"י בשבת קמד: ולכן ה"ה י"ל הכי שמשקה שנסחט ואינו ניכר לעין כלל כיון שהוא בכלל משקה אחר, אין זה בכלל מלאכת דש. וזה כדמצינו בב"י בס"ש סוף ד"ה תותים, "ויש לתמוה שבמצרים נוהגים לסחוט לימוני"ש לתוך מים שנתנו בהם סוכר לשתות לתענוג, ואין נמנעין מפני כך לסחטן בשבת לתוך אותן מים, ולא ראינו מי שמחה בידם ולא ראינו מי שפקפק בדבר, ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר, א"נ דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואח"כ מערבים אותם אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר שרי... ע"ש. ולפי זה ה"ה בענבים שבגיגית י"ל שלתירוץ הראשון בב"י, המשקה בגיגית מערב שבת הוא "משקה אחר", ולכן אין איסור כיון שאין שותין היין הנסחט בשבת לבדו. ולתירוץ השני אף המשקה בענבים שיוצא בשבת הוא נתערב בתוך משקה אחר שכבר היה בגיגית מערב שבת, ואין שותין "מימיו לבד". וק"ו הוא שהמשקה שנסחט בשבת מהענבים בגיגית אינו ניכר בפני עצמו כלל. ולכן לא בעינין ביטול לאיסור כיון דליכא איסור מעיקרא. וממילא שגם אין לחוש לדבר שיש לו מתירין כיון שאין איסור כאן שיש לו מתירין.

וראיתי במרדכי בסוף פ"ק דשבת שכתב, "...מאותו גיגית מותר למשוך כברזא בשבת לשתות, שהרי המשקין הרבה יצאו מע"ש חוץ לענבים בגיגית, ואפילו יוצא בשבת מתוך הענבים מתבטל הוא במשקים של היתר שכבר יצאו, ולא דמי לדבר שיש לו מתירים שיכול להמתן עד לאחר השבת דאפילו באלף לא בטיל, דה"מ כשהאיסור בעין

ג) אלא עדיין יש לצדד להתיר מטעם אחר. ויש לדמות נד"ד לסחיטת הלימוני"ש, שכתב בתשובת הרא"ש בכלל כב ב, "נראה שהם בכלל שאר פירות שמותר לסוחטן שאין דרך כלל לסחוט לימוני"ש לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסחטן בשבת". נראה מזה שמותר לסחוט מי לימוני"ש בקערה ריקנית כיון שאחר כך הם לצורך אוכל, והוא לא רוצה לשתות המשקה בעצמו. וכן כתב מהר"ם ן' חביב סס"י בפ"ב, לגבי סחיטת לימוני"ש בתוך כוס ומערבין בו שמן לטבל בו ביצים קשים, לדעת הרא"ש, וז"ל "דכיון דסחיטת לימוני"ש אינו אלא לטבל בהם ביצים ואינו לשתות מימיו שרי, וכן יראה מדברי הרא"ש ז"ל". הרי שהוא למד מדברי הרא"ש שאם הוא רוצה ליתן המשקה בדבר אחר אין איסור של מפרק. וכן כתב הרדב"ז סברה זו בח"א ס"י, לדעת הרא"ש והטור, בסחיטת לימוני"ש, "סמכו להם על תשובת הרא"ש ז"ל שהתיר לסחוט אותם בשבת... ומסתברא לי שאין סחיטת הלימונים דומה לסחיטת ענבים ורמונים, דהתם שותין אותו משקה כמות שהוא אבל סחיטת הלימונין אע"פ שעושים אותו משקה, אין עשוי לשתותו כמות שהוא אלא לטבל בו אוכל. ודקדקתי כן בלשון ברא"ש ז"ל באותה תשובה שכתב 'שאיין דרך כלל לסחוט לימונין לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסוחטן בשבת'. ומדקאמר לצורך אוכל משמע שסוחטין אותן אלא שהוא לצורך אוכל, דאי לא תימא הכי הוה ליה למימר שאין דרך כלל לסחוט לימונין אלא לאוכל, וזה טעם נכון לקיים המנהג, ועתה דברי הרא"ש מיישבים בכל מקום אפילו במקום שעושים משקה מהם לצורך כל השנה לטבל בו שאר דברים", ע"ש. וכן כתב הב"י סברה זו בשם ר' יהודה בר בנימין, "דמותר לסחוט הלימונים... ומותר לסחטן בקערה אע"פ שאין בה אוכל עתיד לערב שם אוכל דכ"ע ידעי דלמתק אוכלא עביד ולא לצורך משקה". ומשמע מכל זה שאף שהמשקה ראוי לשתיה מצד עצמו, מכל מקום כיון שהוא לטבל האוכל הוא מותר. ועייין עוד בזה בפתה"ד בס"שכ באות ב, ובלוית חן ס"נו, ע"ש.

ויש להוסיף על זה, שכמו דאמרינן סברה זו לגבי מפרק בפירות, כן י"ל סברה זו לגבי האיסור של מפרק בסחיטת בגדים, דמאי שנא. ולכן י"ל בנד"ד לדעת הרא"ש והטור, שאף אם הנוזל שנסחט מהמגבון נחא ליה לרכך את הלכלוך כדי לנקות יפה, מ"מ אין זה בכלל איסור מפרק כיון שהנוזל הוא כדי לתקן את הלכלוך, וזה דומה למי לימוני"ש שהם לטבל את האוכל. ולכן אף אם הנוזל אינו

שנתערב במים, וא"כ ה"ה נמי הכי שרי, ומה שהקשה עוד דהא דקי"ל אפילו ביצאו מעצמם אסורים אע"פ שלא נגעו בה בידים לק"מ דהתם גזרו שמא יסחוט אבל הכא שנתערב במים תו לא גזרינן בזה". וראיתי בגר"א שם בסע' ב' בדין ענבים בגיגית, שכתב בד"ה מתבטל, "עמ"א. ונלמד ממ"ש נ"א ב' אבל נותן כו' לפירש"י דאסור משום נולד". הרי הוא כיון למ"ש בגמ' שבת נא: "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש". ופירש"י "כדי שיזובו מימיו. משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו". משמע שאין כאן מלאכת דש כלל בדין ענבים בגיגית, ויש רק חשש נולד, ואף לזה אין לחוש כשהמשקה אינו ניכר. וזה שלא כדעת הט"ז. ולכן י"ל שלשיטת הב"ח ודע' לא בעינן ששים כדי לבטל המשקה הנסחט בשבת, כיון דליכא איסור מעיקרא, ולכן כל שאין המשקה עומד בפני עצמו אין איסור.

ולפי שיטת הב"ח ודע' י"ל בנד"ד שאין איסור סחיטה כיון שהנוזל שנסחט נתבטל בתוך הנוזל שכבר נמצא ע"ג המגבון, אף שאין ששים כדי לבטלו, שהעיקר הוא שאין הנוזל הנסחט עומד בפני עצמו.

ויש להוסיף על זה, שכתב הכה"ח בס"ק נט, לגבי דין שלג הנ"ל, בשם הרמב"ן והר"ן והרמב"ם והמ"מ בשם התוספתא דאפילו לרסק בידים לתוך הכוס שרי, דטעם האיסור שמא יסחוט פירות העומדים למשקין וכיון שנתערב במים לא גזרו. ולפי זה י"ל שאף אם הוא כיון לסחוט הנוזל מהמגבון שאין איסור. אלא אין כן דעת מרן שם שהוא התיר רק אם "נימוח מאליו", וכן ביאר הלחם יהודה ח"ב דף ה' ע"ג, וכן הוא בלוית חן אות נח ע"ש. ועוד, אף הב"ח התיר רק ליתן הענבים בתוך היין, אבל הוא לא התיר לסחוט בידים את הענבים כשהם ביין, ונראה שהוא סבר כמרן הנ"ל שאף בשלג אין להתיר לסחוט בידים. ולכן י"ל בנד"ד שאם אנו תופסים שתי קולות, דהיינו שיטת הב"ח וגם שיטת הרמב"ן ודע' לפי התוספתא, אז אין איסור לכיון לסחוט את המגבונים בנד"ד. אלא אין טעם זה מספיק כלל כיון שהט"ז חולק על הב"ח, ויש אחרונים שסברו כהט"ז וגם נראה שהמרדכי בפ"ק דשבת סבר כהט"ז, וגם לפי מרן אין להתיר לסחוט שלג בידים כשהוא בכוס של מים. ולכן אין כאן היתר ברור מטעם זה בנד"ד. ולכן ה"ה אם הוא אינו מתכוין לסחוט בידים אלא שהוא פ"ר, שאין להתיר מטעם שהנוזל אינו עומד בפני עצמו בשעת סחיטה.

ולפי זה הא דאמרינן שאסור לסחוט לתוך משקה כמ"ש לעיל בשם הכה"ח והאחרונים, זה דוקא אם הוא אינו רוצה לתקן המשקה שכבר היה שם בכוס, אבל אם סוחט כדי לתקן אותו משקה שפיר דמי. וזה מ"ש הב"י בס"ש. ללמוד זכות על המנהג של מצרים, "אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר שרי". וכן הוא בט"ז בס"ק ה', שכתב לגבי לימוני"ש, "והכי נמי בזה אינו מכוין רק לתת טעם ביין (נראה שצ"ל מים, וכן כתב הפתה"ד כשהוא העתיק לשון הט"ז)". ואין להאריך.

ועוד נראה לומר שאף אם הלכלוך הוא כתם בעלמא בלי ממשות עדיין מועיל היתר זה, ואף דאמרינן המשקה הבא לאוכל וכאוכל דמי, אין זה משום המשקה נתבטל בתוך האוכל ולכן בעינן אוכל ממש כמו שביארתי לעיל, אלא משום שזה מוכח שהוא לא רוצה את המשקה כמו שהוא בלבד, ולכן אין זה דומה לדישה ומפרק דהתם אנו רוצים היין והשמץ כמו שהם.

מ"מ נראה שמה שכתבתי שאם הוא סוחט הפרי לקערה ריקנית כדי לטבל אוכל שהוא מותר ואין בזה אף איסור דרבנן, זה שייך רק כשאין המנהג לשתות אותו משקה כמו שהוא, אלא ידוע לכל שכונת אותו משקה לטבל או לתקן דבר אחר כגון במי לימוני"ש וכדומה, אבל לגבי סחיטת ענבים אף אם כוונתו ליתן מיץ הענבים באוכל אחר כך, נראה שעדיין יש בזה איסור דרבנן. וכן כתב הרדב"ז בח"ב ס"תרפו, "שאלת ממני אודיעך דעתי בסוחט אשכול של ענבים לתוך הקערה ואין בה לא אוכל ולא משקה, והוא אומר לאכול אני צריך אח"כ אתן אותו לתוך האוכל אם הוא חייב או פטור. תשובה... מדברי רש"י ז"ל נראה שאין כאן חיוב קרבן אם הוא שוגג, שכן כתב בההיא דסוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדירה של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה אלא לאוכל, ואין זה דרך פריקתו, והוי כמפריד אוכל מאוכל אבל לתוך הקערה דזמנין דלמשקה קאי ואע"ג דבקערה לא שתי איניש לא מוכחא מילתא ואיכא איסור ע"כ, הא קמן דאפילו מן הסתם ליכא אלא איסורא וכ"ש היכא דאמר בהדיא דלא בעי ליה אלא לאוכל דפשיטא דאין בו חיוב חטאת, ואפילו אם תרצה לפרש דהאי דכתב רש"י ואיכא איסורא, לאו דוקא אלא דאיכא חיוב חטאת הנ"מ מן הסתם אבל כשמפרש דבעי ליה לאוכל ליכא חיוב קרבן". ע"ש שהוא פירש כן בדברי הרמב"ם. ועיין עוד בזה בשער הציון בס"ש כג, וכן בלויית חן בס"נה

בא על הלכלוך מיד אלא לאחר כך, עדיין זה מותר לגמרי כמו שביארתי לעיל.

ויש להסביר את זה, שאין הטעם כאן משום בטול, דהיינו שמי הלימוני"ש נתבטלו לגבי האוכל, ולכן מטעם זה מותר, שהלא מצינו שאף שמותר לסחוט ענבים על האוכל מ"מ אסור לסחוט ענבים על משקה כמ"ש בס"ש. בכה"ח אות כו', ואם תאמר שטעם ההיתר משום ביטול, הלא גם בסחיטת פרי לתוך משקה אחר יש ביטול. ואף שמצינו דין ביטול בסע"ב, שאני התם שהיין מהענבים לא יצא לאויר העולם כלל אלא מיד נתבטל ביין אחר, אבל אנו איירינן במי פירות שיצאו לאויר העולם. אלא יותר נראה להסביר שטעם האיסור מפני שמי הפירות ראויים לתשמישם מיד אחר סחיטה בלא תיקון אחר, דהיינו שמי הפירות ראויים לשתיה וזה כוונת האדם כשהוא סוחט את הפרי, ולכן בשלמא אם הוא סוחט לתוך משקה, זה אסור שמי הפירות שנסחטו הם ראויים לשתיה ולא בעינן שום תיקון אחר לזה. אמנם אם הוא סוחט על גבי אוכל אז נראה שמי הפירות אינם עומדים לשתיה כמו שהם, אלא צריך לערבם בדבר אחר ואז הם מוכנים לאכילה וכדומה. ולכן העיקר הוא אם מה שנסחט ראוי מיד לכוונת האדם במה שהוא כיון לעשות עם מי הפירות, או לא. ולכן נראה שאם הוא סוחט מי הפירות ליתן אותו בדבר אחר אף אם הדבר אחר הוא המיעוט כנגד מי הפירות עדיין זה מותר כיון שאין הטעם ההיתר כאן משום ביטול, אלא שאין מי הפירות ראויים לתכליתם מיד בשעת הסחיטה אלא צריך תיקון אחר. ויש לדייק כן בלשון מרן בסע"ד, "מותר לסחוט אשכול ענבים לתוך קדירה שיש בה תבשיל כדי לתקן האוכל". הרי טעם ההיתר הוא משום שהוא רוצה "לתקן דבר אחר". וכן הוא ברש"י בשבת קמד: שכתב "לתוך הקדירה של תבשיל לתקנו דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה אלא לאוכל", הרי כל שהוא לתקן דבר אחר מותר. ואף שמצינו במרן בס"תקה א, שכתב "אבל החולב כל צאנו לא הותר מפני פרוסה שנותן בכלי". הרי שהפרוסה המיעוט והוא אסור, שאני התם שאין שום תיקון באוכל כשהוא מיעוט כזה, אבל אם יש תיקון באוכל אף שהוא המיעוט עדיין הוא מותר. ולכן אף לגבי הנוזל שנסחט מהמגבון כדי לנקות את הלכלוך, אין כוונתו שהוא רוצה הנוזל כמו שהוא בלבד, אלא תכליתו לרכך את הלכלוך, ואף אם הלכלוך מועט והנוזל הרבה עדיין זה מותר, שברבוי הנוזל יש יותר רכות להלכלוך וזה נחשב לתקון.

דבש ולא יטרוף אלא מערב". וכתב בהגה"מ שם אות ל, "ויין זייגר"א אין להכותו בשבת מהאי טעמא...". ע"ש. משמע מזה שלא דוקא ביצים אלא אף שאר משקים יש איסור לטרוף אותם.

וכן ראיתי במ"א ס"שכא ס"ק כד, שהביא דברי רש"י הנ"ל, ושוב הביא מ"ש בהגה"מ הנ"ל, וכתב על דבריו "משמע דכל דבר אסור לטרוף כמ"ש בסי"ז ועסי"ט". ונראה שהוא כיון למ"ש מרן בסע' יז, שם "מותר לעשות יינומלין שהוא יין ישן דבש ופלפלין...". וכתב המ"א שם בס"ק כה בשם שה"ג, "ומז"ה מתיר אפילו לסננו במסנת, ול"נ שלא הותר אלא לערבן ולאכלן כמות שהן, אבל לטרוף אותן יפה ולסננו אסור שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול הוא זה, והרי נאסר לטרוף אפילו בחרדל הנילוש כבר עכ"ל (שה"ג). וכ"כ ב"י ססי' שי"ט", ע"ש.

וראיתי ברב פעלים ח"א א"ח ס"יח בד"ה ואם לא, שפירש דברי המ"א בס"ק כד הנ"ל, וז"ל "וכונת דבריו מדברי רש"י משמע דוקא ביצים אסור משום דמחזי כמאן דבעי למשרנהו בקדרה, ומדברי הגה"מ משמע דכל דבר אסור, ועיין מחצית השקל שם. נמצא לרש"י כל דבר חוץ מן הביצים מותר לעשות בו פעפוע אפילו בידים, ואין בזה חשש מוליד דבר חדש ודמי למלאכה, ולהגה"מ אסור לעשות בידים", ע"ש.

ולפי זה נראה שלדעת רש"י מותר לטרוף שאר דברים מלבד ביצים, ולכן אין איסור בנד"ד לטרוף את החלב כדי להקציפו. אולם לדעת הגה"מ יש לאסור. ונראה שהטעם שיש לאסור הוא מפני "שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול הוא זה", כמ"ש הה"ג. ונראה שלזה כיון המ"א בס"ק כד, שכתב "משמע דכל דבר אסור לטרוף כמ"ש בסי"ז...".

(ב) אלא יש להעיר על המ"א הנ"ל, שי"ל שאין מחלוקת בין רש"י והגה"מ, אלא הם מדברים בענינם שונים, וי"ל שכל אחד מודה לדינו של חבירו. ולכן י"ל שמ"ש הגה"מ הוא דומה למ"ש הרמב"ם שם, וכן הוא, שכתב הגה"מ "מהאי טעמא", דהיינו כמ"ש הרמב"ם שם. והרמב"ם מיירי במלאכת לש, דהיינו כשהוא נותן משקה בדבר גוש כגון קמח ושוב הוא עושה עיסה עמם, ומצינו שהעיסה היא יותר עבה מהקמח, ולכן הרמב"ם כתב שאין לערב חרדל בדבש לעשות כעין עיסה, דהיינו דבר שיותר עב מבתחילה. ולפי זה י"ל שאף הגה"מ מיירי בכה"ג שהוא

ע"ש. הרי לפי זה אף בענבים האיסור הוא רק מדרבנן, אבל באופן שאין דרך לשתות המשקה הנסחט אין איסור כלל.

ולכן בנד"ד אף י"ל שהנוזל שיצא מן המגבון הוא אינו ראוי לשתיה ודלא כהענבים, ולכן נראה שאם הוא סוחט הנוזל ממנו כדי ליתן את הנוזל בדבר אחר שאין איסור. ועוד בנד"ד הנוזל שיצא בשעת קינוח מיד נסחט על הלכלוך, ולכן זה דומה למשקה הבא לאוכל וכאוכל דמי שמוותר אף בענבים (ועיין בביאור הלכה ס"שכ יח ד"ה יש, שי"א שאין חשש דש כלל כשהמים שנסחטו מהבגד הולכים לאיבוד ואף אין איסור דרבנן. וי"א שעדיין יש איסור דרבנן, ע"ש. מ"מ נראה שאף לאלו שאומרים שיש איסור דרבנן, מ"מ י"ל שאם המים הם כדי לתקן דבר אחר, אז דין זה קיל טפי כמבואר לעיל, ואפילו איסור דרבנן ליכא).

ויש לצרף טעם זה למ"ש החזון עובדיה והמנחת אשר הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נג

שאלה: האם מותר בשבת להקציף חלב או שמנת וכד' במכשיר הקצפה ידני (שאינו חשמלי), ע"י שמקציף מהר ובכוח את החלב או השמנת עד שנעשה לקצפת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

(א) כתוב בשבת קט. "אמר רב חסדא שריקא טויה שרי, פיעפועי ביעי אסור". ופירש"י שם "שריקא טויה – לשרוק ולטוח שמן וביצים מגולגלין על הצלי כשהוא חם משחשכה שרי, ובלבד שלא יהא רותח כדי לבשל, ולא אמרינן דמי למתקן. פיעפועי ביעי – לטרוף ביצים מגולגלין בקערה. אסור – דמתחזי כמאן דבעי למשדינהו בקדרה". משמע שיש כאן איסור דרבנן רק לטרוף ביצים, אבל בשאר משקים אין איסור.

אלא כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כב הל"יב, "חרדל שלשו מערב שבת למחר ממחו בין ביד בכלי ונותן לתוכו

ולפי זה יש לפרש מ"ש הגה"מ, שהאיש כיון לטרוף היין עצמו עם הקרום שעליו כדי לערבם יחד. וי"ל שזה דומה קצת ללישה. וזה דומה לרמב"ם הנ"ל, דהיינו הקרום הוא כמו החרדל, והיין הוא כמו הדבש.

ולכן י"ל שאין מחלוקת בין רש"י והגה"מ, אלא הם מדברים בענינים שונים, וי"ל שכל אחד מודה לדינו של חברו. ולכן י"ל שאף לדעת הגה"מ יש להתיר בנד"ד, כיון שאין כאן תערובת שני דברים כמו בקרום והיין, אלא רק החלב נעשה קצפת, ולכן אין איסור לטרוף בנד"ד. וגם לדעת רש"י יש להתיר שרק בביצים יש איסור לטרוף, משא"כ בחלב.

ג) אלא נראה שהמ"א פירש דעת רש"י והגה"מ באופן אחר, והוא שלדעת הגה"מ אסור לטרוף אפילו רק דבר אחד, שנראה שהוא פליג על רש"י והוא סבר שאף בביצה שהוא רק דבר אחד שייך האיסור לטרוף, וזה כשיש תקון, דהיינו שאותו דבר נעשה עב, והוא דומה למלאכת לישה. וכן הוא בפר"מ שם, שכתב "ואסור לטרוף כל דבר דנראה כלש כשעושה עב". וכן נראה כוונת השלחן עצי שטים (ס"ג האופה, אות א), שכתב "המ"א כתב דאסור לטרוף בכח משום לתא דלש". משמע מזה שאם אחד טורף מים בלבד חמש דקות בכח גדול, אף שיש בזה טירחה יתירה, מ"מ אין זה בכלל האיסור לטרוף, שהרי אין המים נעשים עבים כלל ע"י כך, ולכן אין זה "לתא דלש", ולכן נראה שהאיסור לטרוף הוא רק כדי לעבות אותו דבר אף שהוא רק דבר אחד כגון ביצה, שבזה יש "לתא דלש". וצ"ל שבדין יין זייגר"א הנ"ל, אם מתערבים הקרום עם היין עצמו, אז היין נעשה קצת יותר עב, וזה מיירי באופן שהוא מתערב רק קצת יין עם הקרום, שאז "העיסה" ניכרת, משא"כ כשיש הרבה יותר יין מהקרום, שאז אין ניכרת ה"עבות" כלל.

ולפי זה יש לפרש מ"ש המ"א שהביא השה"ג שכתב "אבל לטרוף אותן יפה ולסנן אסור שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול", דהיינו שהתיקון גדול הוא מה שנעשית התערובת עבה כמ"ש הפר"מ, וזה דומה ללישה. וכן יש לפרש "אומנות גדולה", דהיינו שהוא יודע לטרוף עד כדי כך שהוא יכול לעשות אותו דבר עב, ומשונה ממה שהיה בתחילה.

מתערב שני מינים או שני דברים נפרדים ביחד כדי לעשות דבר שהוא יותר עב מתחילה.

ולפי זה אולי י"ל שהפירוש של "יין זייגר"א", הוא כמ"ש הערוך (ערך פע ב') "פעפוי ביצי אסור. פי' לטרוף ביצים בייין". ולכן כוונת הגה"מ לומר שהם היו נוהגים לטרוף ביצה בייין, דהיינו שני דברים, ונמצא שהתערובת נעשית קצת עבה משום הביצה. ולכן שפיר כתב הגה"מ "מהאי טעמא" של הרמב"ם, שאז זה דומה למ"ש הרמב"ם שם שלא לטרוף חרדל עם דבש.

ולכן מצינו שמ"ש רש"י הנ"ל הוא אינו בענין מלאכת לישה כלל, שהרי הוא כתב שאין לטרוף ביצים, דהיינו שאין בזה תערובת שני דברים כגון ביצים עם יין בערוך הנ"ל, אלא רק ביצים בלבד. ולכן אין כאן חשש לישה כלל. ולפי זה כתב רש"י שיש חשש אחר, דהיינו שכיון שאין דרכם לטרוף ביצה כדי לאוכלה חיה, אלא בתבשיל, יש לאסור לטרוף ביצה כיון "דמתחזי כמאן דבעי למשדינהו בקדרה". וי"ל שאף הגה"מ מודה לזה, וכן נראה שהוא לא הביא דעת רש"י כלל כדי לחלוק עליו, אלא כתב דינו בסתם "יין זייגר"א אין להכותו בשבת מהאי טעמא...".

אלא זה אינו, שהפירוש של "יין זייגר"א", הוא קרום לבן שצף על היין. וזה כמ"ש הב"ח בריש ס"רד, לגבי ברכת היין, וז"ל "ועל היין שהקרים 'שהכל', ומפרש מהר"ם וז"ל פירוש זייגר"א בלע"ז... ויין שהקרים הוא גדול עליו קרום לבן", ע"ש.

וזה כתמונה זו, שיש קרום לבן שצף ע"ג היין בתוך החבית:



"ומגיסין בה הרבה ומערבין אותה ומכין אותה בעץ הפרור" מהש"ע, הוא אינו משום שהוא לא הכריע כן, אלא מפני מ"ש היוסף אומץ בס"כט בד"ה ואני, "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". וי"ל שמ"ש בתשובת הרמב"ם הוא בכלל מ"ש מרן שם בסע' יט, "מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ פרור בקדירה בשבת אחר שמורידין אותה מעל האש". ומקורו מתשובת הרמב"ם הנ"ל כמ"ש בבאר הגולה שם. ולכן הוא אינו מוכרח לומר שמרן לא סבר כתשובת הרמב"ם. ועיין ט"ז שם שחולק על המ"א. ועיין בחז"א א"ח ס"נח אות ט ד"ה ס"שכא פירושו בדעת הרמב"ם).

ה) אלא שבתי לאחורי, שנראה שאף לגבי ביצה יש כעין "שני דברים" שנתערבים יחד, ומטעם זה אף דין ביצה דומה ללישה, וזה מפני שיש בביצה החלמון והחלבון, והם נראים כשני דברים, אף שכך נוצרה הביצה ואין כאן "שני דברים" שנתערבים ע"י אדם אלא הביצה היא רק מין אחד, מ"מ כיון שהוא טורף אותם כדי לעשות גוף אחד, אף זה בכלל לתא דלישה לדעת ההגה"מ, וזה "נראה כלש" כמ"ש הפר"מ הנ"ל. ולכן שפיר הוא למ"א לדמות דין יין זייגרא" לדין ביצה, שאף הקרום נוצר מהיין בדרך הטבע, ואין בזה בכלל "שני דברים" שנתערבים ע"י אדם, אלא הכל מין אחד. ולכן פירש המ"א, שאף ש"שני הדברים" הם אינם נעשים ע"י אדם, אלא כך הם נוצרים בדרך הטבע והכל מין אחד, עדיין יש בזה ליתא דלישה, כיון שהם נראים כשני דברים נפרדים.

וכן ראיתי סברה זו בחמד משה שם בס"ק ו, שכתב, "נראה דאיסור הטריפה הוא משום לישא... מיהו (בגמ' שבת) דף קל"ד ע"א אסור לטרוף יין ושמן לצורך מילה וחולה, וכ"כ הטור והמחבר ס' של"א, ומשם ראינו דוקא שני מינים אסור, אבל מין אחד שרי לטרוף, שהרי מותר לטרוף שם כל אחד בפני עצמו", ושוב כתב לגבי ביצה, "לענין זה כשני מינים החלבון והחלמון" ע"ש.

ולפי זה שפיר י"ל שיש מחלוקת בין רש"י והגה"מ, שרש"י אינו חושש ל"נראה כלש" במין אחד אף שהוא "נראה" כשני מינים, משא"כ לדעת הגה"מ, וכן יש לפרש לדעת המ"א הנ"ל. ולפי זה עדיין י"ל דבנד"ד אין לחוש לכ"ע, שבתחילה יש רק חלב והוא אינו נראה כשני מינים כלל, ולכן אין זה בכלל "לתא דלש" אף לדעת ההגה"מ,

ולפי הנ"ל יש לפרש מ"ש המ"א בס"ק כד הנ"ל "...ועסי"ט", והיינו שמ"ש המ"א שם בס"ק כח, שלדעת מרן לא קי"ל כתשובת הרמב"ם שכתב לגבי קדירה של דייסא (עיין בב"י) ש"מכניסין בה עץ הפרור ומגיסין בה הרבה ומערבין אותה ומכין אותה בעץ הפרור... ותעשה כולה גוף אחד". והטעם דלא קי"ל כהרמב"ם הוא מפני "דכוונה השמיטם הרב"י דאסור לטרוף" כמ"ש המ"א שם. וי"ל שלדעת המ"א לאו דוקא שאסור לטרוף תבשיל עם המשקה שיש בו, אלא ה"ה שאסור לטרוף רק דבר אחד כדי לעבות אותו, שאף זה דומה ללישה והוא אסור.

ולכן נראה בנד"ד שאסור לטרוף את החלב כדי לעשות הקצפת, שנראה שהקצפת היא יותר עבה מסתם חלב, שזה בכלל טירחה ותיקון ויש בו לתא דלישה. ואף שהוא אינו מערב שני דברים כדמצינו במלאכת לישה, מ"מ נראה שלפי המ"א הנ"ל, לדעת הגה"מ אף במין אחד (כגון ביצה ברש"י הנ"ל) שנעשה קצת עב, הוא בכלל לתא דלישה.

ד) מ"מ עדיין יש לדון בזה, שלפי מ"ש המ"א נראה שלדעת רש"י הנ"ל אין איסור בשאר דברים מלבד ביצים. וראיתי שכמה ראשונים הביאו פירוש רש"י בשבת קט. הנ"ל. וכן הוא בספר השלמה בגמ' שבת שם, וכן הוא בספר המאורות שם, וכן הוא בארחות חיים הל' שבת ס"נה, וכן הוא במאירי בגמ' שבת שם, וכן הוא בנמוקי יוסף שם. וזה שלא כמ"ש הציץ אליעזר ח"יב ס"לב אות ד ד"ה והן, שכתב "דכפי הנראה רש"י יחידאה בזה" (ואה"נ שכמה ראשונים חולקים על פירוש"י בפירוש מהו "פיעפועי ביצי", עיין בתוספות ורשב"א ויחידושי הר"ן שם, מ"מ אולי י"ל שאף הם הסכימו שאין איסור לטרוף ביצה מטעם לישה).

וגם נראה שלדעת ההגה"מ האיסור לטרוף הוא רק מדרבנן, וכן נראה מלשון השה"ג, וכן נראה ממ"ש הפר"מ "דנראה כלש", שאין כאן מלאכת לש ממש אלא הוא רק נראה כלש. ולכן יש מקום לומר ספק דרבנן לקולא, ושמא ההלכה כרש"י וכל הראשונים הנ"ל שסברו כדעתו. ואה"נ שהמ"א החמיר כנ"ל, וכן הוא במ"א בס"ק כח שם, מ"מ י"ל שאילו ראה המ"א כל הראשונים הנ"ל שקבלו פירוש רש"י, אולי אף הוא היה מסכים להכריע כדעת רש"י, ובפרט שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן (ועוד י"ל, שלפי דעת הרמב"ם בתשובה הנ"ל אין איסור לטרוף את הדייסא. וי"ל שהטעם שמרן השמיט לשון הרמב"ם שכתב

בעלמא. משא"כ בנד"ד שהמקציף מוליד את הקצף בידינו ממש, בכה"ג אפשר דחמיר טפי ואסור לכו"ע.

ואכן ע' בסמ"ג (לאוין ס"ה) ובסמ"ק (סי' רפ"ב) שכתבו שהטעם שמותר לתת אנפאנדה כנגד האש (ודלא כתרומה שאוסר), הוא משום שאינו עושה בידיים, "ולחמם הפשטיד"ה אין איסור בשביל שנמחה השומן, שאין עושין בידיים" (לשון הסמ"ק), ומשמע להדיא דאם היה עושה בידיים וכבנד"ד, יש לאסור. וכ"מ מלשון המשנ"ב (סי' שי"ח ס"ק ק"ב) שכתב "דשאני הכא דלא עביד כלום בידיים אלא ממילא הוא נמחה".

ולכאורה יש להביא ראיה נוספת לחילוק זה, ממש"כ מרן השו"ע עצמו (בסי' ש"כ סע' י"ב) "יש לזהר שלא ישפף ידיו במלח". ומקור הדין כתבו שם הטור וז"ל "כתב בעל התרומות שאסור לשפף הידיים במלח בשבת לפי שהוא נימוח והוי נולד". ולכאורה תמוה, שהרי מרן אינו סובר דינו של התרומה, ודין זה סותר דינו של מרן הנ"ל שדחה שיטת התרומה. אלא יש לחלק, דהכא שעושה מעשה בידיים ע"י שמשפף המלח בידיו, חמיר טפי. וע"ע בשו"ע (בסי' ש"ח סע' מ"ו) "ועוד שהוא מוליד בחומו" וכו', ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק קנ"ט). ולפי"ז ה"ה לנד"ד שיש לאסור מטעם נולד לכו"ע, מאחר שעושה מעשה בידיים.

ואולם העולת שבת שם (בסי' ש"כ ס"ק כ"ח) כתב ע"ד השו"ע הנ"ל שאסור לשפף ידיו במלח וז"ל "יש לזהר וכו'. ג"כ הטעם כמו בשלג וברד, והוא מדברי בעל התרומה (עי' סי' רל"ה) ומביאו הטור, ושם מבואר מטעם נולד, והיינו משום שהוא אזיל לטעמו דבשלג וברד ג"כ סבר דאסור מטעם נולד, אבל לדעת המחבר הטעם הוא משום גזירת שלא יסחוט פירות" ע"כ. הרי להדיא דאינו מחלק בזה בין מעשה בידיים לגרמא, וסובר העולת שבת שלדעת מרן יש להתיר מטעם נולד אפילו כשמשפף בידיים, אלא לדעת מרן יש לאסור לשפף מלח רק מטעם גזירת סחיטת פירות.

והכי מוכח מדברי המשנ"ב שם (ש"כ ס"ק ל"ח), וכ"כ גם הכה"ח שם (באות ע') להדיא, שלדעת מרן אין לאסור מטעם נולד אלא מטעמים אחרים, עיי"ש. וע"ע בשו"ע (בסי' שכ"ג סע' י'), ובגר"א (סי' שכ"ו סע' י' ד"ה ואסור).

וממילא שאין לחוש לטרוף את החלב. ואה"נ שכתב השה"ג הנ"ל "שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול", אלא י"ל שזה דוקא כשיש עירוב של שני דברים כמו לגבי יינומלין שהוא יין ישן דבש ופלפלין, או כמו יין ושמן בשבת קלד. בחמד משה הנ"ל, משא"כ כשיש רק חלב בתחילת הטריוף.

(ו) **ויש** לדון בדבר אחר, שאולי י"ל שכיון שמכשיר הקצפה ידני הוא מיוחד לטרוף, שזה דומה למ"ש מרן בס"שכא י, "אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות שקוריין ראליי"ו". הרי אף שכתב הכה"ח שם באות סב בשם כמה אחרונים שמותר לחתך גבינה דק דק בסכין, מ"מ עדיין אסור להשתמש בכלי שהוא מיוחד לטחינה. ולכן אולי י"ל בנד"ד שכיון שמכשיר זה מיוחד לטרוף, אז אף יש איסור לטרוף דבר שמותר לטרוף במזלג וכדומה. ולכן אין לטרוף חלב במכשיר זה, כיון שהוא מיוחד לטרוף.

אלא נראה שזה אינו, ובתחילה שנראה מהנשמת אדם כלל יז אות ב, שלדעת מרן יש איסור לחתך גבינה דק דק בסכין. וכן נראה דעת האגלי טל במלאכת טוחן ס"ק יז אות ח, ע"ש. וא"כ י"ל שרק בגבינה אין לגרור אותו בכלי שהוא מיוחד לכך, אף כשהוא רוצה לאכול את הגבינה מיד, משא"כ במי שרוצה לטרוף חלב, שכיון שהוא דבר מותר, אין איסור אף בכלי שמייוחד לכך. ועוד, אף לאלו הפוסקים שסברו שאין איסור לטוחן גבינה כלל כמ"ש הכה"ח הנ"ל, מ"מ עדיין יש איסור לגרור גבינה ראליי"ו כיון שהוא מיוחד לטוחן רק דברים שאסור לטוחנם (כגון שנפה וכברה מיוחדות לברור דברים שאסור לברורם, וכמו שמכתשת מיוחדת לטוחן תבלין שאסור לטוחנם, עיי"ן בריב"ש ס"קפד), אבל מכשיר זה בנד"ד הוא אינו מיוחד לטרוף דוקא דברים שהם אסורים לטרוף (כגון יין ושמן), אלא הוא מיוחד לטרוף אף דברים שאין איסור לטורפם, ולכן אין מכשיר זה דומה לראליי"ו, ואין חשש לטרוף בו דברים שמותר לטורפם.

(ו) **מ"מ** נראה שלדעת הרמ"א יש חשש נולד בנד"ד, שהוא מהפך חלב לקפצת, אבל לדעת מרן שלא חש לנולד, אף כשהוא נעשה בידיים נראה שיש להתיר בנד"ד. וזה כמ"ש כת"ר, "אולם לכאורה אין זה נכון, ונד"ד חמיר טפי ויש לאסור אפילו לדעת מרן, דהתם מיירי שמניחים את הבשר כנגד המדורה במקום חם, והשומן זב מאליו מחמת החום, ובזה נחלקו הראשונים, ודעת מרן להקל דאינו אלא כגרמא

קודם אכילה, לא מיקרי בורר כיון שכל צורת ברירתו אינו אלא לאכילה, וכן בקליפין שאין מוכרים כלל פירות וירקות מקולפים, אינו נקרא כלל בורר כיון שאין עושים אותו אלא קודם אכילה ואין בזה תיקון לאוצר ולמכירה, הלכך לא מיקרי שיש בו קלקול כלל, ומותר לבררו. ושוב נזכרתי שכבר אמר לי כן אאמו"ר שליט"א.

ו**כתב** כת"ר באות יח, "קילוף פירות וירקות: אי' בירו' ההן דקלף תומא חייב משום בורר, ובתלמודא דידן לא משמע כן, ואדרבה בסוגיא בביצה יג: משמע דאינו חייב דהא דביתהו דר"י הוה מקלפא ליה כסא כסא, ולא הזכירו שאי"ז אלא לאלתר סמוך לאכילה, ומדרך הירו' להחמיר בתולדות מאוד הרבה יותר מתלמודין. ואף בד' הירו' נראה דאי"ז אלא בבור ערימת או אגודת שום, וצריך לבשל או לכתוש את כולה יחד, ואז כאשר אנו רואים את כולם יחד, אין הקליפה חיצונית להם אלא מעורבת בתוך כולם, אבל בפירות שאוכלים אחד אחד אף להירו' שרי [וכמובן בתלמודין מוכח דאף בכה"ג שרי שהרי החיטים כוססים אותם כמה יחד ולא אחד אחד, ואפ"ה מקלפא ליה כסא כסא]. ואאמו"ר שליט"א הביא ראייה מלק' קטז: דאיירי גבי הפשטת עור הפסח באופן שאין מלאכת הפשטה שקורעו ומשחיתו, ומשמע שאין בזה אלא משום מוקצה ואי יש בקילוף משום בורר, ודאי היה להגמ' לומר דאסור משום בורר. ויתכן שי"ל שכיוון שהעור גדול ועב וחשוב לעצמו, אינו טפל לפרי ואינו נקרא מעור בו, ועדיין צ"ב. אמנם מל' הרמ"א סו"ס שכ"א משמע דבכל גווני אסור לקלף וצ"ע". ע"כ דברי כת"ר.

משמע מדברי כת"ר דלא קי"ל כהירושלמי אלא כהבבלי. אלא הב"י בסוף ס"שכא. הביא את הירושלמי, ושוב כתב "וכתבו הסמ"ג וסמ"ק והתרומה דאפ"ה אין לאסור לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר, דההיא דירושלמי אלא בקולף להניח כמו שפר"ח, וכ"כ הג"ה בפכ"ב, ור"י כתב בח"ח שמה שאסר בירושלמי להסיר קליפתו דוקא כדי לשחקן, אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאכלו כך מותר, וכן הדין בבצלים קטנים, וכ"כ בעה"ת כדי לאכלו מיד מותר, ור"פ כתב דוקא מעט מעט אבל לקלוף קיבוץ גדול יחד נראה כבורר ואסור עכ"ל רבינו ירוחם". וכן פסק הרמ"א בסוף ס"שכא, ע"ש. ולפי זה נראה דאנו קי"ל כהירושלמי. ואף אחד לא כתבו שזה אסור רק "בבור ערימת או אגודת שום". וכן נראה מלשון הירושלמי בפ' כלל גדול הל"ב, "ההן דשחק תומא כד מפרך ברישיי משום דש, כד מברר בקליפיתה משום בורר, כד שחיק

גם מגוף הסוגיה הדבר מוכרע, דעיי"ש בב"י (בסי' ש"כ סע' ט') שאוסר במרסק שלג וברד רק מחמת גזירת סחיטת פירות (לדעת הרמב"ם וסיעתו), הרי להדיא דאף דעביד בידיים מישרא שרי, אילולי מטעם גזירת סחיטת פירות, ודו"ק". ע"כ דברי כת"ר.

ולכן נראה שלדעת מרן יש להתיר להקציף חלב או שמנת וכד' במכשיר הקצפה ידני, משא"כ לדעת הרמ"א.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נד

שאלה: (א) האם יש איסור בורר בקילוף פירות וירקות.

(ב) האם בפיסטור יש איסור בישול מצד מה שהוא מתקן את המשקה בהריגת החיידקים.

(ג) כתוב בשבת קז: "השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב". האם הוא חייב אם הוא שולה בשבת אבל הדג מת במוצאי שבת.

(ד) מאיזה טעם כתב הרמב"ם שהפותרל חבלים חייב משום תולדת קושר, ולא כתב שהוא חייב משום טוייה.

ואלו הערות על הספר "שבת וינפש", לרה"ג יחיאל מאיר שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יחיאל מאיר שליט"א

(א) סימן ו. מלאכת בורר

כתב כת"ר, באות ב, "בהיתר ברירת עצמות וקליפין: לפמש"כ דעיקר מלאכת בורר הוא בתיקון הדבר עצמו ולא בתיקון לאכילה, ואין אסור התיקון לאכילה אלא משום גדר הדבר, דאין מוגדר מה לאכילה ומה למכירה ואף מה שבקערה ובצלחת ראוי למכירה ולקיום, נראה דלא שייך ברירה אלא במידי דלקיום ולמכירה מיקרי קלקול כב' מינים מעורבים או פסולת מעורבת עם האוכל, אבל דברים שאף למכירה מוכרים אותם עם החלק שאינו ראוי לאכילה לא שייך כלל בורר, וכגון בעצמות וקליפין דלא מיקרי קלקול כלל מה שיש בו עצם ולעולם אין בוררים אותו אלא

ואף כי ידעתי גם ידעתי שבצורת הגדרות ההלכה אין אנו רואים את המים והחיידקים כשני ענינים כיון שאין החיידקים נראים בפנ"ע, אלא הם והמים חדא, וא"כ טיהור המים מהחיידקים נקרא שינוי בגוף המים, מ"מ נראה דאף בהסתכלות זו כיון שהמים עצמם מתוקנים, ואינו אלא מפרידם מהמחלות והרוח הרעה שבהם, אינו נקרא תיקון בגופם של מים, ואינו תיקון בעיקר ענין המים העומדים לרחיצה ולשתיה, אלא מפריד מהמים ענין חיצוני המפסידם, ואף אם הם מאוחדים בחומר המים כאחד. ויל"ע. ושאלתי למורנו הגר"ש אויערבאך שליט"א ואמר לי שכל שדרך בנ"א לבשל ולהרתיח מיקרי בישול וחייב, ולא ס"ל כלל הענין שהוא תיקון חיצוני מעיקר ענין התיקון של חימום המים. ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל שיש טעם אחר למה אין כאן תקון, והוא שלא שייך מלאכה בדבר שאינו ניכר. עיין בחכמת אדם, הלכות תולעים, בינת אדם אות ס"מט, שאלה לד, שכתב "ודאי לא אסרה תורה מה שבכח, אלא מה שיצא לפועל ונראה לעין". וכן הוא בשואל ונשאל ח"ה י"ד ס"סד, שכתב, "שלא התירה 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 לגבי חיידקים, "אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה כמה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים". ואין לומר שזה דין מיוחד לגבי דיני 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. ולפי זה כיון שהחיידקים אינם נראים לעין, ממילא שהפרדתם אינה נחשבת לתקון. וכן הוא אינו דומה ל"כשם שחייב על התכת מתכות משום שעושה שינוי בגוף הדבר המתקנו", דשאני דין מתכת שהשינוי ניכר לעין, משא"כ בנד"ד.

ועוד יש להעיר על מ"ש כת"ר, "כיון שהמים עצמם מתוקנים, ואינו אלא מפרידם מהמחלות והרוח הרעה שבהם, אינו נקרא תיקון בגופם של מים, ואינו תיקון בעיקר ענין המים העומדים לרחיצה ולשתיה, אלא מפריד מהמים ענין חיצוני המפסידם". אין זכ ברור, שנראה שיש לדמות זה למ"ש הרמב"ן בשבת קו בד"ה כל המקלקלים, "דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא, שהוא צריך שאדם זה

במדוכתה משום טוחן, כד יהיב משקין דש (לש?), גמר מלאכתן משום מכה בפטיש". משמע מלשון "תומא" שהיא לשון יחיד, שהירושלמי מיירי אף בשום אחד לבדו. וכן נראה מכל שאר מלאכות שהביא הירושלמי לגבי שום כגון דש וטוחן וכו' שכולם דברו אף בשום אחד לבדו, שאין לחלק לגבי טוחן אם הוא טוחן שום אחד לבדו או כשיש הרבה שומים ביחד, וכן בשאר מלאכות שם, ולכן אף לגבי מלאכת בורר י"ל הכי שהירושלמי מיירי אף בשום אחד לבדו, ושיש איסור בורר כשהוא מסיר את הקליפה. וכן נראה ממ"ש הב"י בשם רבינו ירוחם "ור"פ כתב דוקא מעט מעט, אבל לקלוף קיבוץ גדול יחד נראה כבורר ואסור עכ"ל רבינו ירוחם". משמע שההיתר של "מיד" הוא רק במעט מעט, כשאין "קיבוץ גדול", אבל אם הוא אינו "מיד" או לירושלמי הוא חייב אף במעט מעט, אף כשאין "קיבוץ גדול". ולפי זה נראה שהירושלמי אינו מיירי "כבורר ערימת או אגודת שום".

(ב) ס"ט. בגדרי בישול.

כתב כת"ר באות ג, לגבי פיסטור: "ויל"ד האידנא שידוע שיש בחלב או במשקים אחרים חיידקים העלולים להעביר מחלות, וכדי לטהר המים יש להרתיחם לכ"ס 70 מעלות [ויש שמרתיחים 125 מעלות אלא שמזיק מעט לחלב] ואח"כ מיד לקררם מאוד, ולכא' י"ל דאף שעיקר ההלכה שאין חייבים על מים אלא עד שיבואו ליס"ב, מ"מ האידנא שנודע בזה עוד תיקון שנתקן בחום גדול יותר יהא חייב אף על זה, ולא מדין תיקון המים לשתיה דלזה ודאי סגי בשיעור של עיקר ההלכה שתהא יס"ב, אלא כשם שחייב על התכת מתכות משום שעושה שינוי בגוף הדבר המתקנו, ה"נ לא גרע כיון שהמים נתקנים בהרתחתם ויוצאים מהם החיידקים, ולכא' יהא חייב משום מבשל בעושה כן פעם ראשונה [ואף שהם מבושלים כבר ואף בלח אין בא"ב בעודו רותח, דהא אינם מבושלים אלא לענין תיקונם לרחיצה ולשתיית חמים, אבל המים עצמם לענין זה עדנה לא נתקנו ולא נתבשלו כלל ואף לא כמאב"ד, ולא מיקרי בישול אחר בישול. – וכן אפשר להסתפק באופן שאין המים ראויים לשתיה ואין בהם תועלת החימום, אך מרתיחם לפסטרם שלא יהיו בהם חיידקים]. אמנם לדברנו י"ל דבזה דכיון שאין המים עצמם משתנים ונתקנים אלא שפלוטים וממיתים החיידקים אשר בהם, ובגוונא שאין בזה משום נתינה בתחילה לכא' יהא מותר לכתחילה בשבת.

מלאכה שצריכה לגופה, אבל י"ל דבין לדעת התוס' ובין לדעת הרמב"ן כולם תקונים הם, אלא חד אמר שהיא צריכה לגופה וחד אמר שהיא א"צ לגופה.

ועיין במאירי בשבת קו. ד"ה זו היא, שכתב "וכן כל מלאכה שהיא לרפואה כגון צד נחש לרפואה, ומפיס מורס' לעשות לה פה כדרך שהרופאים עושים, וכן מוציא ריח רע לגמר, ומקזיז דם לרפואה חייב לדברי הכל שמלאכה הצריכה לגופה היא" ע"ש. נראה שאף במקיז דם, הוא מסלק ומפריד הדם מגופו, וממילא הוא מתקן גופו. ולכן ה"ה י"ל הכי בנד"ר, שאם הוא מפריד החיידקים מהמים שזה תיקון למים.

אלא עדיין י"ל שאין תיקון זה כלום כיון שהוא אינו נראה לעינים כפי מה שביארתי לעיל. ולכן אין זה נחשב שינוי בגוף המים, והוא אינו דומה ל"התכת מתכות משום שעושה שינוי בגוף הדבר המתקנו", דשאני התם כיון שהתכת המתכת היא ניכרת לעין.

(ג) ס"יב. בישול שנגמר במוצאי שבת.

כתב כת"ר באות ג, "שבת קז: השוליה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב, וטעמא דמילתא כ' רש"י דתו לא חיי, וכ"כ הר"מ. ויש להבין היכי מיירי אי מת בסוף ודאי חייב וככל נטילת נשמה ואי החזירוהו למים ולא מת אף לאחר זמן רב ודאי פטור. ושמא י"ל דאיירי שיבש בו כסלע בשבת ומת לאחר השבת, וכיון דיבש בו כסלע בשבת ה"ז כאילו כבר מת בשבת וחייב.

וצ"ב דאי די במעשה המלאכה בשבת אף שהתוצאה במוצ"ש אף שלא יבש בו כסלע בשבת יהא חייב, ואי בעינן שכל המלאכה תיעשה בשבת, אף אם מת אח"כ אמאי חייב הא סו"ס בשבת עצמה עדיין היה חי ומאי איכפ"ל אי ידעינן שימות. וי"ל דכיון דבמצב זה ודאי ימות ואף אם יחזירוהו למים לא ישוב לחיותו, כבר נגמרה ונשלמה מעשה המלאכה דנטילת נשמה, ואף דודאי אם יחיה יהא פטור מ"מ כיון דבמצב הפשוט א"י לחיות עוד נשלמה מלאכתו בשבת וחייב. ואם כנים דברנו מהכי נמי שמעינן כדברנו דאין חייב על מעשה המלאכה אם לא נגמר בשבת, אלא א"כ הדרך לגמור מלאכתו ולא להמתין כלל לסוף המלאכה, וכבוזרע". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר לפי מ"ש ר"י בן ג'וייא ז"ל בטל אורות, דף רפט. וז"ל "ואיכא לספוקי בהא, דאם צד דג בשבת מן הים

יהא מהול, ומהדומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו, שהוא חייב משום תולדה דגוזז, ואע"פ שאינו צריך לשער וצפורן מלאכה הצריכה לגופה היא. וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל איקופי מגילמא כולן דומות למילה", ע"ש. וכן הוא בחדושי הר"ן שם, שכתב בשם הרא"ה והרמב"ן, "...והוה ליה כגוזז ונוטל שערו וצפרניו בין לתיקון גופו וליפות עצמו בין לצורך השער והגיזה דכולן מלאכה הצריכה לגופה היא מפני שהכל דבר אחד, והנטילה היא בעצמה המלאכה, וכן זורה ובורר מפני שכך הוא מתחלתו צריך לזרות ולהבר, משא"כ בחופר גומא שהבנין בקרקע היא, והוא הנקרא מלאכה ולא נטילת העפר...". וכן הוא בר"ן בשבת צד: ע"ש. וכן כתב הריב"ש בס"שצד, לגבי מלאכת הגוזז, שהנוטל צפרנים אף שהוא השליך הצפרנים, מ"מ עדיין זה מלאכה שצריכה לגופה. ועיין עוד בביאור הלכה ריש ס"שמ, ע"ש. הרי אין אלו בכלל מקלקלין, אלא הם תקונים, אף שהוא "מפריד" הפסולת מהאכל, או הערלה מהמילה או הלכלוך מהבגד וכו', עדיין הם תקונים.

וראיתי באמרי בינה א"ח ס"ס"לב דף לג ד"ה ודע, שהוא העיר על המ"א בס"שכח ס"ק ג. וכתב "משמע מדבריו דאין חולק בזה, ולא אדע מאי טעמא ל"ה משאצ"ל לדעת התוספות (שבת צד: ד"ה אבל). הא בנוטל צפרניו פטור למאן דסובר משא"ל פטור אף דעי"ז נתיפה גופו, מ"מ כיון דלא צריך רק לסלק הדבר ואינו טוב יותר מאם לא היה מקודם לדעת התוספות הוי משאצ"ל ופטור. ומה לי חובל לרפואה הא מ"מ א"צ לדם רק לסלק מאותו מקום, ובאמת אף לדעת הריב"ש (ס"שצד). דבגוזז אם עי"ז מתיפה העור הוי מלאכה הצל"ג, י"ל דוקא בגוזז דילפינן ממשכן ושם היה כן מלאכת הגיזוזה, משא"כ חובל אי משום מפרק או נטילת נשמה לא היה על דעת כן. אולם הרמב"ן בחידושי שבת הנ"ל כתב להדיא דמילה ודאי מלאכה הצל"ג הוא שהוא צריך שיהיה אדם זה מהול, ומהדומה לזה הנוטל צפרניו אם בכלי וכן שפמו חייב משום תולדה דגוזז, ואע"פ שא"צ לגוף הצפרנים נקראת מלאכה הצל"ג, וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל אקופי מגילמא כולן דומות למילה. מבואר דלאו דוקא גוזז רק כל דבר המתיפה ונתקן על ידו הוי מלאכה הצל"ג. אולם לדעת התוספות מבואר להדיא דאינו כן. וכן מבואר בבעל המאור דמלאכת זורה ובורר עיקרן שם מלאכתו הוי משאצ"ל וכן חיובן, משא"כ מלאכות אחרות, וא"כ אף בחובל לרפואה ל"ה מלאכה דאורייתא", ע"ש. הרי המחלוקת היא רק לגבי מה היא

אלא אח"כ כתב הטל אורות שם, "אך בפ' י"א מהל' שבת בהרמב"ם לא משמע הכי, דכתב וז"ל החונק את החי עד שימות הרי זה תולדה דשוחט, לפיכך אם העלה דג מספל של מים והניחו עד שמת חייב משום חונק. ע"כ. נראה דלא מחייב משום נטילת נשמה אלא עד שימות, וא"כ בנדון זה נמי, כיון שלא מת אלא בחול ליכא בחיובא כלל. וכן נראה מדברי התוספות בפ' כלל גדול דף ע"ה ד"ה הצד חלזון, שכתבו דלא מחייב בצד חלזון משום נטילת נשמה, ואע"ג דאמרינן בפ' שמונה שרצים השולה דגים מן הים חייב משום נטילת נשמה, שמא חלזון דרכו לפרכס ולקרב מיתתו, ע"כ. ואם איתא דס"ל כיון דודאי הוא שימות, הו"ל כאילו מת מאותה שעה שהוציאו מן הים, א"כ מה לי אם דרכו לפרכס או לא, הא איהו גרם להוציאו מן המים וסופו למות בודאי, הא כבר נתחייב מיה. אלא ודאי דס"ל דאינו חייב משום נטילת נשמה אלא עד שעה שימות ממנו. אמור מעתה הכא נמי כיון שלא מת אלא בחול ליכא חיובא משום נטילת נשמה ודוק, ע"ש.

ולפי זה אין לומר כמ"ש כת"ר, "מ"מ כיון דבמצב הפשוט א"י לחיות עוד נשלמה מלאכתו בשבת וחייב".

שוב ראיתי באורה ושמחה בהל' שבת פ"א הל"א, שכתב "עוד יראה דהיכא שמוציא הדג מן המים סמוך למוצי"ש ומת במוצי"ש פטור, עי' שו"ת אבנ"ז (אור"ח סי' מ"ח) שכתב כן לענין שופת הקדירה בשבת ונתבשל במוצי"ש א"כ ה"ה בנידון דידן, אך אח"כ ראיתי בצפנת פענח (מראגיטשוב) פ"ט (ה"א) דס"ל דיתחייב בכה"ג וה"ה לדעתו בשופת קדירה בשבת ונתבשל במוצי"ש דחייב". ועיי' באב"נ שם מה שכתב לדון מדברי הנמ"י לגבי אשו משום חציו, ומה שכתבתי בענין זה בארחותיך למדני ח"א ס"לו, ע"ש.

ד) פ"ט. בענייני קושר.

כתב כת"ר באות יב, "מקור דברי הר"מ דהפותר חבלים הרי זה מתולדות קושר לא נתברר. ואפשר דלמד ממלאכת המשכן שהיו פותרים הששה חוטים לחוט א', ופשיטא ליה דהוה מלאכה ולהכי הוא מתולדות קושר. ויל"ע מ"ט לא הוה תולדה דטווה, ושמא עיקר תיקון הטווה הוא בתיקון הצמר, אבל לאחר תקנת הצמר, עשיית חבל עב יותר אי"ז בכלל טווה. ובפשיטות ילה"ס למאי דמיא טפי לטווה משום יצירת חוט או לקושר משום חיבור שני חוטים... שו"ר דבאמת בירו' איתא דהעושה חבלים חייב

בין השמשות, ולא מת אלא במוציא שבת בחול, אי חייב משום נטילת נשמה או לא, מי אמרינן כיון שהוציאו מן הים בשבת בודאי שימות, הו"ל כאילו מת בשבת וחייב, או דילמא כיון דסוף סוף לא מת בשבת אלא בחול, לא מחייב משום נטילת נשמה. ואין להביא ראיה מהא דאמר שמואל בפ' שמונה שרצים דף ק"ז, דהשולה דגים מן הים אינו חייב משום נטילת נשמה עד שיבש בו כסלע, דמשמע דמקמי הכי לא מחייב, דאיכא למימר היינו בשכוונתו להחזירו למים, שאינו חייב עד שייבש בו כסלע, דתו לא חיי, ואם החזירו למים בעוד שהוא חי, דיכול להחות, תו לא מחייב משום נטילת נשמה, אבל מי שאין כונתו להחזירו למים, כגון שהוציאו מן המים והאי הוא כמת, דהא בודאי הוא שימות, והו"ל כאילו מת בשעה שהוציאו. וכן ראיתי להריטב"א ז"ל בשיטת כ"י על הא דפריך בגמ' דף ע"ה וליחייב נמי משום נטילת נשמה, וז"ל ואם תאמר ואי משום נטילת נשמה, הא כיון שהוציאו ליבשה חייב, כדאמרינן לקמן במכילתין, השולה דגים מן הים חייב משום נטילת נשמה, וי"ל דהכא שהוציאו מן הים בכלי מלא מים, דהכי אורחא דמילתיה. ע"כ. נראה מדבריו דאי לאו שהוציאו בכלי מים, היה חייב משעה שהוציאו מן הים. וכן ראיתי בשיטת כ"י למהור"י אבוהב ז"ל במס' תענית בדף כ"ד וז"ל הא דאמרינן השולה דגים מן הים, בנצוד כבר עסקינן, דאי לא תימא הכי משום צידה היה חייב, ואע"ג דהוי ניצוד ועומד מבערב במצודה, כששלהו מן המצודה חייב משום נטילת נשמה, ואע"ג דבשעת המיתה איהו לא עביד מידי, כיון שודאי הוא שימות, כיון שיצא מן הים חייב, דהוי כאילו הרגו ממש בשעה ששלהו ע"כ. הרי לך שכתב, כיון דודאי הוא שימות, כיון שיצא מן המים חייב משום נטילת נשמה. ולפי זה נראה שאם צדו בין השמשות כיון שודאי הוא שימות, כשהוציאו מן המים מיד הוא חייב משום נטילת נשמה, והו"ל כאילו הרגו ממש בשעה שהוציאו מן הים ליבשה, ואעפ"י שלא מת עד מוציא שבת, ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש כת"ר, "השולה דג מן הים כיון שייבש בו כסלע חייב... ויש להבין היכי מיירי אי מת בסוף ודאי חייב וככל נטילת נשמה ואי החזירוהו למים ולא מת אף לאחר זמן רב ודאי פטור". ונראה שזה מיירי "בשכוונתו להחזירו למים, שאינו חייב עד שייבש בו כסלע", אבל אל"כ הוא חייב מיד. וי"ל שזה כסברת כת"ר, "מ"מ כיון דבמצב הפשוט א"י לחיות עוד נשלמה מלאכתו בשבת וחייב".

שנעשה חוט שייך לומר "טויה", ואחר שנעשה חוט שייך לומר "אריגה" או "קשירה". ולכן כתב הרמב"ם בפ"י הנ"ל "...מחוייב צמר או מחוייב פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן הרי זה תולדת קושר וחייב". וזה שלא כהירושלמי שסבר שאף שנעשה חוט והוא מטווה החוטין לחבל עדיין הוא חייב משום טויה. ולכן מ"ש כת"ר "דלהירו" גדר מלאכת טויה הוא בעשיית חוטי", צ"ל שאף שאחר שנעשה חוט עדיין שייך טויה אם הוא עושה חוט שהוא יותר גדול ועב, דהיינו בחבל, ומ"ש כת"ר, לגבי טויה לדעת הרמב"ם, "דאין עיקר המלאכה בעשיית החוט אלא בהוצאת הצמר מגולמיותו לשימוש". לפי המהרלב"ח העיקר הוא "קבוץ החלקים הקטנים שבצמר או שבפשתן".

שוב ראיתי באורה ושמחה בהל' שבת פ"י הל"ח שכתב "הפותר חבלים מן ההוצין וכו'. מכאן משמע שהשוזר חייטין הר"ז תולדת קשירה ולא תולדת טויה, ובאמת כן הדין נותן דמאיזה טעם יהיה בשזירה מעין טויה, והרי מלאכת טויה הוא שמקבץ הנימין עד שנעשה חוט, אבל בשזירה אין עושה אלא ענין של קשירה שקושר ב' חוטין זה עם זה, ואין נראה כלל שיהיה חילוק בין שזירה לעשות חבלים לשזירה לעשות חוטין, וברוקח הל' שבת (סי' ע"א) הביא מירושלמי דהשוזר היא תולדת טויה, אמנם עיין או"ז הל' שבת (סי' ס"ג מלאכת טויה) שכתב דהש"ס דידן פליג על הירושלמי ועיין עוד אור שמח כאן". נראה שאף הוא פירש כמהרלב"ח הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נה

שאלה: האם חובה לשנות באיסורי דרבנן במקום חולי שיש בו סכנה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנניה שפרן שליט"א

א) **כתב** הרב המגיד בהל' שבת פ"ב הל"יא, "כתב הרמב"ן ז"ל ושמענין מינה דכל צרכי חולה אע"פ שיש בו חולי סכנה היכא דאפשר למעבד לה למלאכה בשנוי שלא

משום טויה, ונראה דלהירו' גדר מלאכת טויה הוא בעשיית חוט, ולהר"מ בהוצאת הצמר מצורתו הגולמית להיותו בר שימוש. ונראה דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דהמלבד את הצמר חייב משום טויה, והיינו דס"ל דאין עיקר המלאכה בעשיית החוט אלא בהוצאת הצמר מגולמיותו לשימוש". ע"כ דברי כת"ר.

כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"י הל"ח, "הפותר חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוייב צמר או מחוייב פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן הרי זה תולדת קושר וחייב. ושיעורו כדי שיעמוד החבל בפתילתו בלא קשירה שנמצאת מלאכתו מתקיימת. וכן המפריד את הפתיל הרי זה תולדת מתיר וחייב. והוא שלא יתכוין לקלקל בלבד ושיעורו כשיעור הפותר".

ופירש האור שמח שם, "אין להקשות מהא דאמר בירושלמי פרק כלל גדול ההין דעביד תבלין. ההין דעביד ממזור (פי' מזור וכמו משזר) חייב משום טויה, דכבר כתב באור זרוע דגמרא דילן פליגא, דאמר בגמ' (צ"ה) גודלת משום בונה ולא אמרה משום טויה, וזה מוכרח דאע"ג דטווי בעזים במחובר אין דרך טויה בכך, אבל גבי שער אשה דהגודלת דרכה בכך אמאי לא מיחייב משום טויה כמו דאמר בפוקסת ודחי שם יעו"י היטב, או לרבנן משום שבות דמיחזי כטווה, וע"כ דכפותר חבלים אין חייב משום טויה, ולכן פירש רבינו משום קושר, ולא אמרו בגודלת משום קושר דזה לא שייך בהא דכולהו ינקי מהראש ומחוברין יחד, ודוגמתו בסוכה י"ג ואע"ג דהדר ואגדינהו לא שמייה אגד דאגד בחד כו', ובפ"ה מהל' סוכה הל' י"א ודו"ק היטב". הרי הבבלי לא סבר כהירושלמי והרמב"ם פסק כהבבלי. ולפי זה נתברר מקור הרמב"ם.

וכתב כת"ר, "ויל"ע מ"ט לא הוה תולדה דטווה, ושמא עיקר תיקון הטויה הוא בתיקון הצמר, אבל לאחר תקנת הצמר, עשיית חבל עב יותר אי"ז בכלל טויה". וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ט הל"טו, "העושה את הלבד הרי זה תולדת טויה וחייב". ופירש המהרלב"ח בס"כג, וז"ל "כי מלאכה הטויה היא קבוץ החלקים הקטנים שבצמר או שבפשתן, וגם העושה הלבד ככה עושה, הרי שאלו המלאכות הם דומות זו לזו מזה הצד, ושאינו דומה לאורג הוא בזה האופן, כי המלאכה האריגה נעשית אחר הטויה וההנסכה, והעושה הלבד עושה אותו מיד בעוד שחלקי הצמר או הפשתן הקטנים הם נפרדים, וא"כ אינם דומות כלל אלו המלאכות". ולכן י"ל שקודם

הראשון ואומר שלא התירו כל שבות בחולי שאין בו סכנה אלא דוקא שבות שיש בו שנוי ונעשה כלאחר יד אבל שבות הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו לא התירו... אבל אם יש בו סכנת בטול אותו אבר שנשבר מותר. ע"כ דבריו". וכן פסק מרן בס"שכח יז, ע"ש. הרי לדעת הרמב"ן אף כשאין פק"נ אלא רק סכנת אבר לא בעינן שינוי. מ"מ י"ל שזה דוקא כשא"א בלא שינוי שיש להתיר כדרכו, אבל לפי מ"ש הרמב"ן לגבי מילה הנ"ל מבואר שכשאפשר צריך שינוי אף באיסור דרבנן כשיש פק"נ.

אלא כתוב במשנה בשבת קיא. "החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ...". וכתוב בגמ' שם "לא יגמע ופולט, אבל מגמע ובלוע". ופירש"י שם "לא יגמע ופולט. דמוכח דלרפואה היא". הרי האיסור כאן הוא רק דרבנן שנראה כרפואה. וכן ופירש"י בע"ז כח, "לא יגמע בשבת. דכל רפואה אסרו חכמים לעשותה בשבת היכא דליכא סכנה משום שחיקת סממנין במסכת שבת (דף נג:). אלא כתב בחידושי הר"ן בע"ז שם ד"ה חושש, "החושש הוא דלא הא כייבי ליה טובא שפיר דמי. כלומר דככי ושינוי הרי הן כמכה של חלל... דאי לאו משום סכנתא לא הוה שרינן לגמוע ולפלוט כיון דאיכא תקנתא כדתני סיפא אבל גומע ובלוע". וכן הוא ברמב"ן שם כח: ד"ה עין, ע"ש. הרי משמע שכשיש סכנה מותר לגמוע ולפלוט, אף שאפשר לעשות שינוי דהיינו לבלוע את החומץ, וזה שלא כנראה לדעת הרמב"ן והר"ן הנ"ל לגבי מילה. וכן דקדק הדעת תורה בא"ח ס"שכח יז, ע"ש. אלא י"ל דשאני כאן שאין בליעת החומץ נחשב "שינוי", כיון שזה דבר רגיל לבלוע משקים, ואה"נ שיש כאן תקנה לבלוע את החומץ אבל אין תקנה זו בכלל כלאחר יד, שבעצם אין שינוי במעשה של בליעת משקה. משא"כ לגבי דין מילה שהוצאת הסמרטוט היא כלאחר יד כמבואר שם. ולכן עדיין י"ל שלדעת הרמב"ן והר"ן ודע' שאם אפשר לשנות אף כשיש רק איסור דרבנן, שצריך לעשות כן אף כשיש סכנה.

(ב) ולפי זה נראה שלדעת מרן שפסק כהרמב"ם בס"שכח יב, והוא השמיט דעת הרמב"ן דבעינן שינוי כשאפשר, נראה דלא בעינן שינוי אף במלאכת דאורייתא כשיש סכנה וכ"ש באיסורי דרבנן (עיי' ב"י שם ד"ה ומ"ש רבינו וכן מכה, ועיי' עוד לקמו בדעת מרן בי"ד ס"רסו ד). אלא כתב הרמ"א בסע' יב, שם "וי"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי, ואם אפשר לעשות ע"י א"י בלא איחור כלל עושי' ע"י א"י וכן

יתחלל בה שבת משנין ואין מחללין והוא שלא יתאחר צרכו של חולה כלל בשנוי זה, ותנן נמי גבי מילה (שם דף קל"ג) ונותנים עליה אספלנית וכמון לא שחק מערב שבת לועס בשינוי ונותן לא טרף יין ושמן נותן זה בעצמו וכו'. וש"מ אע"פ שסכנה היא לו אין מחללין את השבת לעבור על דברי תורה אלא עושי' המלאכות בשינוי בדבר שהוא משום שבות ובלבד שיעשה כל צרכו של חולה בזריזות עכ"ל. ומלשון רבינו ז"ל נראה שאין חולה שיש בו סכנה בכלל השנוי אלא החיה וזהו שכתב הרי היא בסכנת נפשות ולא הזכיר השינוי בחולי שיש בו סכנה, וכתב למעלה כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים וכו'. והטעם בזה נראה מפני שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר ולא החמירו בחולה. ודין המילה הוא לפי דעת רבינו מפני טענה אחרת מפני שהן מכשירין שהיה אפשר לעשותן מערב שבת כמו שהזכיר רבינו פרק שני מהלכות מילה". הרי לדעת הרמב"ם אין צריך שינוי כשיש סכנה, ולדעת הרמב"ן צריך שינוי כדמצינו לגבי יולדת ומילה.

ולדעת הרמב"ן בעינן שינוי אף באיסורים שהם רק מדרבנן כדמצינו במילה במשנה בשבת קלג, שכתוב שם "עושי' כל צרכי מילה [בשבת] מוהלין ופורעין ומוצצין ונותנין עליה איספלנית וכמון, אם לא שחק מע"ש לועס בשינוי ונותן, אם לא טרף יין ושמן מע"ש ינתן זה בעצמו וזה בעצמו, ואין עושי' לה חלוק לכתחילה אבל כורך עליה סמרטוט, אם לא התקין מע"ש כורך על אצבעו ומביא ואפי' מחצר אחרת". הרי האיסור לטרופ יין ושמן הוא רק מדרבנן, וכן איסור הוצאה מחצר הוא רק מדרבנן, ועדיין בעינן שינוי. וכן נראה מהר"ן שם (דף נג ברי"ף ד"ה והיכא) בשם הרמב"ן וכן נראה ממ"ש הר"ן שם (ד"ה ואינו) לפרש דעת בעל המאור והרשב"א דבעינן שינויים אף באיסורי דרבנן אף אחר המילה כשיש סכנה לילד. וכן מבואר בחידושי הר"ן שם ע"ש. וכן נראה מהביאור הלכה ס"שלא. ח ד"ה חלוק, שכתב "...אבל מרשב"א ושאר ראשונים משמע דהוא בכלל סכנה, ונ"מ מזה לאחר המילה אם מותר להביאו דרך ר"ה כשאין לו עצה אחרת". הרי כשאפשר יש להביא הסמרטוט בשינוי על אצבעו ומחצר אחרת (עיי' מרן שם).

ואה"נ שלדעת הרמב"ן כשיש רק סכנת אבר ולא סכנת הגוף דלא בעינן שינוי כלל כמ"ש הרב המגיד לדעתו בהל' שבת פ"ב הל"י, וז"ל "אבל הרמב"ן ז"ל חלוק בדין

שהוא דקדק כן בלשון הטור. ועיין בב"ח בא"ח ס"ל של ד"ה ומ"ש ומ"מ, שדקדק בדברי הטור שם לגבי יולדת דלא בעינן שינוי באיסור דרבנן כגון בזה"ז דליכא רה"ר (ועיין הכה"ח שם אות יב בשם הפר"מ). וכן משמע מלשון האור זרוע בהל' מילה אות קו ס"ק ב ג, שכתב "...ואיני יודע אי הכי הלכתא ואי דוקא מחצר אבל לא דרך רה"ר", שאם זה מיירי אחר המילה פשוט הוא שאף בדרך רה"ר מותר לכרוך על ידו כיון שיש סכנה, ולכן ע"כ לומר שלדעת האור זרוע המשנה דברה לגבי קודם המילה וכמ"ש הב"ח הנ"ל. ולכן אין להביא ראיה מדין מילה שאף באיסורי דרבנן בעינן שינוי (אלא נראה שלדעת האור זרוע במלאכת דאורייתא אם אפשר בשינוי מה טוב כדמצינו בדין יולדת, אבל נראה מלשון הב"ח שאף במלאכת דאורייתא לא בעינן שינוי).

ולפי זה נראה לפרש בדעת הרמ"א שהביא דעת האור זרוע לגבי שינוי ולא דעת הרמב"ן והר"ן, דהא דבעינן שינוי כשאפשר הוא רק במלאכת דאורייתא וכדמצינו ביולדת ולא במלאכת דרבנן כיון דלא מצינו ראיה לזה.

וראיתי בגר"א שם שהביא המקור לרמ"א לגבי שינוי, וז"ל "שבת קכ"ח ב' (דהיינו דין יולדת) ושם קל"ג א' במתני' (דהיינו דין מילה הנ"ל) וע"ש תוס' ד"ה לועס וכו'. רמב"ן", ע"ש. הרי משמע שמקור לרמ"א הוא אף מדין מילה, דהיינו דבעינן שינוי אף באיסורי דרבנן כדמצינו בדין מילה. ולענ"ד זה אינו לדעת הרמ"א, שהרמ"א פסק כהאור זרוע שלא הביא ראיה מדין מילה מטעם שכתבתי לעיל. ואין לומר שמ"ש הגר"א להביא ראיה מדין מילה, הוא רק לגבי מלאכות דאורייתא דמצינו לגבי מילה ולא לגבי איסורי דרבנן, ולכן הוא הביא מ"ש התוספות 'לועס בשינוי. אף על גב דאחר מילה חולה שיש בו סכנה הוא מ"מ כמה דאפשר לשינוי משנינן". וזה מיירי בדין טחינה שהיא מלאכת דאורייתא, וכן י"ל בכוונת פסקי התוס' שם אות תמא, וז"ל "חולה שיש בו סכנה, מה שאפשר לשנות לצורכו ישנה", שזה אינו, שאף כתב הגר"א "הרמב"ן", ומשמע מהרמב"ן שאף באיסורי דרבנן צריך לשנות. ולכן נראה שהגר"א רק פירש "דברי" הרמ"א שהוא הביא דין שינוי בסתם ולא חילק בין דאורייתא ודרבנן, ולא "כוונת" הרמ"א לפי מה דמצינו באור זרוע. מ"מ נראה שהגר"א עצמו סבר כפירוש הב"ח הנ"ל, שהוא כתב ב"ד ס"רסו ס"ק י, "...אבל לי נראה דוקא קודם מילה ושבות ע"י שינוי התירו, אבל לאחר המילה מותר כדרכו", ע"ש. עכ"פ יותר נראה שאין לפרש דברי הרמ"א לגבי שינוי לפי הרמב"ן

נוהגים...". ע"ש. וזה כדעת האור זרוע כמבואר בדר"מ שם בס"ק ג, שהכתב על מ"ש הב"י דהיכא דאפשר ע"י א"י מצוה בישראל, "וכן משמע מדברי הר"ן דף קל"ט ע"א אבל מדברי ראבי"ה לא משמע כן כמו שאכתוב למטה, והא"ז כתב בהדיא כדברי התוספות והר"ן, מיהו כתב דאם ישראל יכול לעשות ע"י שינוי בלי דיחוי עושה". ולגבי דעת הראבי"ה הרמ"א כיון למ"ש בדר"מ לקמן ס"ק טו, "מיהו כמדומה לי שנוהגין כדברי ראבי"ה דכל היכא דאפשר לא"י בלא שיהוי עושין לו הכל ע"י א"י", ע"ש. ולפי זה מצינו שהרמ"א הביא דעת הר"ן רק לגבי דין א"י ולא לגבי דין שינוי, והרמ"א למד דין שינוי רק מהאור זרוע והוא לא הזכיר דעת הר"ן כלל בדין שינוי.

וראיתי באור זרוע הלכות יולדת אות קח ס"ק א ד"ה מר, שכתב "ואין אומרים יעשו דברים אלו ע"י עכו"ם וע"י קטנים אלא אפילו בגדולי ישראל. וכתב שם בתוספות ריב"א כלומר אפילו היכא דאיכא עכו"ם וקטנים מיד בההיא שעתא אין אומרים להם לעשות... וההיא דלעיל דאמרינן כמה דאפשר לשינוי משנינן ומהדרי אהיתרא ואע"ג דאיכא סכנת נפש, י"ל במקום שיכול ישראל עצמו ע"י שנוי ואין לו דיחוי בהשינוי מוטב ודאי שיעשה בהיתר ואל יעשה באיסור", ע"ש. ומ"ש "וההיא דלעיל" הוא כיון לדין יולדת, שכתב האו"ז לעיל בד"ה מתני', "תנן מילדין את האשה בשבת... ואם היתה צריכה לשמן מביאה לה ביד, פי' בכפה ולא בכלי דכמה דאפשר לו לשינוי משנינן". והוא לא הביא ראיה מדין מילה כלל. ולכן י"ל שכמו שהראיה מדין יולדת דברה בשינוי באיסור דאורייתא, דהיינו הוצאה ברה"ר כמ"ש רש"י בשבת קכת. וז"ל "מביאה לה שמן. דרך רה"ר", ולא באיסור דרבנן, ה"ה י"ל שבשאר מלאכות בעינן שינוי אם אפשר, דוקא לגבי מלאכות דאורייתא, והא דמצינו לגבי מילה שצריך שינוי אף באיסורי דרבנן כדלעיל, י"ל שהמשנה דברה קודם המילה כשאין סכנה, אבל אה"נ שאחר המילה כשיש סכנה דלא בעינן שינויים באיסורי דרבנן. וכן דעת הב"ח ב"ד ס"רסו ד"ה ומ"ש אין עושין לה חלוק, וז"ל "...ומביא דרך מלבוש אפילו מחצר אחרת שלא ערבה דאלמא רשות הרבים לא יביא היינו דוקא קודם שנימול דאם לא אפשר אלא דרך רה"ר תדחה המילה עד למחר, אבל לאחר שנימול אע"ג דלא אפשר אלא דרך רה"ר שרי דכיון דנימול כבר ואיכא סכנה אפילו להבעיר אש ולהחם חמין ולשחוק כמון ולהביא דרך רה"ר בלא דרך מלבוש נמי שרי, דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש". ע"ש

אלא לפי זה יש להעיר על הרמ"א, שכתב מרן ב"ד ס"רסו ד, "מלו את הקטן בשבת ואח"כ נתפזרו בסימנים עושיין לו בשבת מפני שסכנה היא לו". וזה כעין לשון הרמב"ם בהל' מילה פ"ב הל"ח, ע"ש. משמע דלא בעינן שינוי כלל, שאם בעינן שינוי הו"ל למרן לפסוק כהתוספות הנ"ל ד"ה לועס, שצריך ללעוס את הסימנים בפיו. וזה אתי שפיר שמרן פסק כהרמב"ם דלא בעינן שינוי כמבואר ברב המגיד הנ"ל (עיינן בגר"א שם). אלא נראה דהו"ל לרמ"א לכתוב כאן שלפי מ"ש בא"ח ס"שכח יב דבעינן שינוי כשאפשר, אף כאן צריך ללעוס בפיו וכמ"ש התוספות. ואולי שסבר הרמ"א שכיון דמצינו בשינויים לגבי מילה רק קודם המילה ולא אחר המילה כמבואר בב"ח הנ"ל, וכן יש לפרש בדברי האור זרוע, אז משמע שלדעת חז"ל שאין לעשות שינויים כלל אחר המילה שיש לחוש שמא ישהה קצת וזה מביא לידי סכנה. ולכן י"ל שאף הרמ"א סבר שהדין הוא כמרן כאן ודלא כהתוספות.

אלא יש להעיר על הגר"א ב"ד הנ"ל שכתב "...אבל לי נראה דוקא קודם מילה ושבות ע"י שינוי התירו, אבל לאחר המילה מותר כדרכו", ע"ש. הלא פסק הגר"א שם בס"ק כה, "ופקוח נפש ודאי דחוייה היא", וא"כ הו"ל לגר"א לומר שצריך לשנות כל מה שאפשר ע"י שינוי, ולכן איך כתב הגר"א "מותר כדרכו". ואולי סבר הגר"א פירוש אחר לגבי "דחוייה", דהיינו שאין לעשות איסורים שאין ממש צורך בהם בשבת כשיש פק"נ, אבל כשיש צורך בהם, אז אין צריך שינוי כלל.

ואה"נ דמצינו שכתב מרן בס"שכא יח, "אין שורין את החלתית לא בפושרין ולא בצוננין שדרך לשרותו לרפואה, אבל נותנו לתוך החומץ ומטבל בו פתו. היה שרוי מאתמול מותר לשרותו (צ"ל לשתותו עיין מ"ב) בשבת, ואם שתה ממנו יום חמישי ויום ששי וצריך לשתות גם בשבת מותר, שכך הוא דרך רפואתו לשתותו שבעה ימים זה אחר זה, הילכך מותר לשרותו בצונן וליתן בחמה מפני שהוא סכנה אם לא ישתה ממנו". משמע שאף כשיש סכנה צריך לשרותו רק בצוננין ואחר כך ליתן אותו בפני החמה, אבל אסור לשרותו בפושרין כיון שזה נראה כרפואה, ולכן צריך שינוי דהיינו ליתן אותו בצונן בפני החמה, והאיסור כאן הוא רק מדרבנן, דהיינו שזה נראה כרפואה. הרי משמע כאן כדעת הרמב"ן דבעינן שינוי באיסורי דרבנן אף כשיש סכנה כדמצינו בדין מילה. אלא נראה לומר,

ודין מילה, אלא רק לפי דין יולדת דמיירי במלאכת דאורייתא וכמבואר באור זרוע.

ועוד י"ל בדעת הרמ"א בדין שינוי, שיש להעיר עליו שהרי הוא סבר בתשובת הרמ"א ס"עו, ששבת הותרה בפקוח נפש וז"ל "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. וא"כ איך הוא כתב בש"ע דבעינן שינוי כשאפשר, הלא דין שינוי הוא רק למ"ד דסבר דשבת דחוייה היא. והו"ל לרמ"א לפסוק כמו שכתב הרב המגיד הנ"ל לדעת הרמב"ם דלא בעינן שום שינוי כשיש פק"נ.

אלא נראה שזה כדמצינו במקומות אחרים, שהרמ"א הביא המנהג אף כשהוא אינו כדעת עצמו. ולכן עיין במ"א ס"תקלט ס"ק טז, שעשה כעין חילוק זה בדעת הרמ"א בדיני חול המועד, שבמקום אחד כתב הרמ"א דעת עצמו לדינא ובמקום אחר הוא הביא המנהג שהוא להיפך מדעתו ע"ש. וכן מצינו בדיני אבילות שבא"ח ס"תקמח י, הרמ"א כתב סברתו מצד הדין, ובי"ד ס"שצט ה הוא כתב המנהג, כמו שכתב הט"ז שם בס"ק ה. ועיין בכה"ח ס"תקמח אות נה, שנראה שרוב האחרונים אזלו אחר המנהג. וכעין זה מצינו במרן שבי"ד ס"שצח א הוא פסק שיום ראשון של אבילות הוא מדאורייתא, ובס"שצט יג, הוא כתב שהמנהג הוא שאבילות יום ראשון היא רק מדרבנן, וכתב הרמ"א עליו שאין לשנות מן המנהג. ולכן ה"ה בנד"ד שדעת הרמ"א עצמו הוא כהרמב"ם דלא בעינן שינוי כלל באיסורי דאורייתא כשיש פק"נ כיון ששבת הותרה כשיש פק"נ, אבל הוא הביא פסק האור זרוע בש"ע כיון שכן היה המנהג. ולכן כתב הרמ"א "וי"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי, ואם אפשר לעשות ע"י א"י בלא איחור כלל עושיין ע"י א"י וכן נוהגים...". ויש לפרש שה"כן נוהגין" שייך לדין עשיית מלאכה ע"י גוי וגם בע"י שינוי (אף שבדר"מ הנ"ל בס"ק טו. הוא כתב לשון "נוהגין" רק לגבי דעת הראב"ה לגבי ע"י גוי). ולפי זה מצינו שאף שהביא הרמ"א דעת האור זרוע בש"ע, מ"מ הוא עצמו לא סבר כן לדינא, אלא כדעת הרמב"ם הנ"ל. וכ"ש ש"ל לדעת הרמ"א שבאיסורי דרבנן לא בעינן שינוי כלל.

כתב כתר, "הנני משמש כרב קהילה בכפר יונה כמו"כ אני גם חובש (באיחוד הצלה), האם מותר לי בשב"ק ליסוע ולהציל חיים וכן לעשות שאר פעולות שהם חילול שבת (לאדם רגיל) מצד חילול ה' שיראו את רב הקהילה כך עושה וחלקם, בין אנשים מקהילתי ובין אנשים שמחוץ לקהילה שאינם יודעים שאני חובש יתמהו עלי ביותר.

אין כוונתי לשאול שכשאני רואה יהודי מתמוטט ליד, האם לטפל בו?! שזה בבחינת השואל ה"ז שופך דמים וודאי שאני מחוייב לטפל בו!! אלא כוונתי בעיקר לנסיעה ברכב לפצוע/חולה במקרה של סכנת איבר או בזקן/תינוק שחייבים לטפל בהם בדחיפות, וכאמור מי שרואה אותי נוסע א"י שאני חובש, וגם אם אודיע בקהילתי שאני חובש שאר אנשי העיר שמכירים (ואינם מכירים) אותי לא ידעו שאני חובש (ועוד שזכיתי להיות חתן של המרא דאתרא הרה"ג עוזי שוויצה שליט"א שאולי זה עוד חשש שיאמרו שחתנו נוסע בשבת ויוסיף עוד כהנה וכהנה חילול ה').

[שמעתי פעם דיון שהרי ידוע מכמה מקומות בש"ס שאחד העבירות החמורות ביותר הם חילול ה' וא"כ יש צד לומר שגם בפיקו"נ אם ע"י נגרם ח"ו חילול ה' אז לא להציל את הנפש כ"ש במקומות שזה רק ספק פקו"נ]

ושמא אין בכל מה שכתבתי כלום ורק תעתוע ליבי כך מרגיש וודאי שצריך לחלל שבת במצבים המתירים לחלל שב"ק וזוהי מצוה וכפי שכתב מר"ן בסימן שכ"ח שמחללים עליו שבת ע"י גדולי ישראל, ואפילו שיש עוד כמה אנשי רפואה שרצים אל החולה כדאיאתא במשנה עשרה שרצים ומביאים תאנה לחולה כולם מקבלים שכר ה"ה הכא". ע"כ דברי כתר.

א נראה שאין לחוש למראית העין או חילול ה', אף בשעת רכיבה במכונית כשאין הרואים יודעים שהחילול שבת הוא מפני חשש סכנת נפשות. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל"ג, "כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם. אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם". ואולי י"ל דהא שיש לחלל שבת ע"י חכמים הוא רק כשהחולה ממש לפניו באותה מקום של חילול שבת, אבל כשאין החולה באותו מקום של חילול שבת י"ל שאדרבה יש לחלל שבת רק ע"י נכרים וקטנים...". שאם החכם מחלל שבת שלא בפני החולה יש

דשאני דין זה כיון שבאותה שעה עדיין אין סכנה אלא החשש הוא שהסכנה תבוא, ולכן כיון דעדיין ליכא סכנה בשעת שרוי, כתב מרן דבעינן בצונן לפני החמה, משא"כ כשהסכנה לפנינו שאז אין צריך שינוי כלל לדעת מרן.

ג ולפי כל זה מצינו שלדעת הרמב"ן ודע' שכשיש פק"נ בעינן שינוי אף באיסורי דרבנן כשאפשר. ולדעת האור זרוע והמנהג שהביא הרמ"א י"ל שזה רק במלאכת דאורייתא כדמצינו לגבי יולדת כיון שאין ראייה לזה מדין מילה. ולדעת הרמב"ם ומרן לא בעינן שינוי כלל אף במלאכת דאורייתא, וכן נראה דעת הב"ח והגר"א בי"ד (וכן נראה ממ"ש הב"ח בא"ח ס"ל ד"ה ומ"ש ומ"מ, ועיין עוד בכה"ח שם אות יב בשם הפר"מ). וכן נראה דעת הא"ר בס"שלא ס"ק ז, שהביא סברת הב"ח ע"ש. ולענ"ד כן דעת הרמ"א עצמו שסבר בתשובה ששבת הותרה כשיש פק"נ.

ולפי זה בשלמא שי"ל שלאשכנזים שפסקו כהמנהג שהביא הרמ"א בס"שכח יב דקי"ל כהאור זרוע, מ"מ עדיין י"ל דלא בעינן שינוי אף באיסורי דרבנן. ועיין בדר"מ בס"שכח ס"ק ח בדין אחר שכתב, "ולכן נ"ל דנקטינן לקולא מאחר דספיקו דרבנן היא", וה"ה בנד"ד י"ל הכי שאף שלדעת הרמב"ן ודע' בעינן שינוי כשאפשר אף באיסורי דרבנן, מ"מ י"ל ספק דרבנן לקולא, ויש להקל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נו

שאלה: האם בשבת רב קהילה יכול לנסוע במכונית בפני הרבים כדי לעזור אחר שהוא בפק"נ, כשרבים אינם יודעים שהוא נוסע מפני פק"נ ויש חשש מראית העין וחילול השם, ושמא הוא יותר טוב לעשות כן ע"י ישראלים אחרים מפני שאין כאן חשש כל כך של חילול השם, או י"ל אדרבה יש לחלל שבת ע"י חכמים כשיש פק"נ אף שאין הרבים יודעים שזה מפני פק"נ.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנוך ווסרמן שליט"א

של רב הונא, יש חשש שהם חושבים שרב הונא עושה איסור גדול, ויש חילול השם בזה. אלא צ"ל שרב הונא לא חש למה שחושבים אחרים כיון שבאמת מה שהוא עשה הוא היה נכון וראוי לפי הדין. ולכן ילפינן מזה שאין לחוש לחילול השם כשמה שעושה החכם הוא נכון וראוי לפי הדין.

וכן י"ל לגבי אבא חלקיה בתענית כג: שאמרו לו זוגא דרבנן, "אלא לימא לן מר הני מילי דתמיהא לן, מאי טעמא כי יהיבנא למר שלמא לא אסבר לן מר אפיה, אמר להו שכיר יום הואי ואמינא לא איפגר". ולכאורה יש כאן חשש חילול השם, כיון שכתוב בפרקי אבות פ"ד "רבי מתיא בן חרש אומר הוי מקדים בשלום כל אדם", וכ"ש שיש להשיב שלום כשאחר כבר אמר לו שלום. אלא צ"ל שכיון שמה שעשה אבא חלקיה הוא היה נכון וראוי לפי הדין, שוב אין לחוש לחילול השם.

וכן י"ל לגבי רמי בר תמרי בחולין קי. "חזייה דלא הוה מנח תפילין, אמר ליה מאי טעמא לא מנחת תפילין, אמר ליה חולי מעיין הוא ואמר רב יהודה חולי מעיין פטור מן התפילין, חזייה דלא הוה קא רמי חוטי, אמר ליה מאי טעמא לית לך חוטי, אמר ליה טלית שאולה היא ואמר רב יהודה טלית שאולה כל שלשים יום פטורה מן הציצית". ובסוף א"ל רב חסדא "חזינא לך דחריפת טובא", משמע שרמי בר תמרי היה חכם, והוא לא חש לחילול השם במה שהעם רואים אותו בלי תפילין ובלי ציצית בבגדיו. וצ"ל שאין כאן חשש כלל כיון שמה שהוא היה עושה היה נכון וראוי לפי הדין.

וכן י"ל במ"ש בתענית כב. לגבי השומר בבית האסורין, ר' ברוקא חוזא הוה שכיח בשוקא דבי לפט, הוה שכיח אליהו גביה, א"ל איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי, א"ל לא, אדהכי והכי חזא לההוא גברא דהוה סיים מסאני אוכמי ולא רמי חוטא דתכלתא בגלימיה, א"ל האי בר עלמא דאתי הוא...". נראה מסוגיא שם שאותו שומר בית האסורין, היה חסיד גדול בכל מעשיו. ומסתמא היהודים במקומו היו יודעים שהוא היה חסיד גדול, אלא גם מסתמא שעבודתו בבית הסוהר נשמרה בסוד גם מהישראלים (חוץ מהרבנן כמבואר שם), שיש חשש שמא אחר זמן מה ישמעו הגויים שהוא ישראל, וזה מביא לו לידי סכנה. ולכן כיון שאף הישראלים אינם יודעים מה שהוא היה עושה בבית הסוהר, ודאי היה לו לחוש לחילול השם במה שהוא "סיים מסאני אוכמי ולא רמי חוטא דתכלתא", ובפרט

חשש מראית העין וחילול השם. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לרב של בית הכנסת לנסוע במכונת כדי להציל אחר בשעת סכנה, כיון שיש כמה אנשים שעוסקים באיחוד הצלה, והוא יותר טוב להם להציל את החולה כיון דליכא בזה חשש חילול השם כל כך.

וכעין זה י"ל לגבי מ"ש מרן בי"ד ס"קנ ג, "פרצופות המקלחות מים בפני אלילים, לא יניח פיו על פיהם וישתה מפני שנראה כמנשק לאלילים". וכתב הרמ"א שם, "י"א דכל שאינו אסור אלא מפני מראית העין כגון בדין זה, אם יש סכנה בדבר כגון אם ימות אם לא ימות מותר לשתות ואין בזה משום יהרג ואל יעבור". משמע מזה שאין חילוק בין חכם לאדם אחר, וגם מותר לחכם לעבור על מראית העין וחשש חילול השם כשיש סכנה. והסכנה כאן אינה לפני הרואים, שהם רק רואים שחכם שותה בפני אלילים, והרואים אינם יודעים שהוא עושה כן מפני סכנה.

אלא עדיין יש לחקור בדוגמא אחרת בענין זה, שאם הגוי אומר לחכם וישראל אחר (ראובן) שאינו חכם, אם אחד מכם לא שותה בפני האלילים, אני אהרוג את שמעון. האם הוא יותר טוב לחכם לשתות בפני האליל אף שיש בזה מראית העין וחשש חילול השם כיון שהוא יותר טוב לחכם להציל מסכנה מישראל שאינו חכם, או שמא הוא יותר טוב לראובן לשתות כדי להציל את שמעון, שבחכם יש יותר חשש חילול השם בעיני הרואים שאינם יודעים שמה שהחכם שותה הוא כדי להציל את שמעון.

ב) וראיתי שכתב הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה הל"א, "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם. והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם. ואע"פ שאינן עבירות הרי זה חילל את השם...". ע"ש.

אלא יש לדון בזה כשהחכם עושה איזה דבר שהוא נכון וראוי לפי הדין, אלא אחרים חושבים שהוא איסור. ולכן מצינו בתענית כ: שכתוב שם לגבי רב הונא "וכל פניא דמעלי שבתא הוה משרד שלוחא לשוקא וכל ירקא דהוה פייש להו לגינאי זבין ליה ושדי ליה לנהרא, וליתביה לעניים זמנין דסמכא דעתייהו ולא אתו למיזבן, ולשדייה לבהמה קסבר מאכל אדם אין מאכילין לבהמה, ולא ליוזביה כלל נמצאת מכשילין לעתיד לבא". וזה קשה, שמי שרואה השלכת הירקות לנהר, הוא חושב שיש בזה איסור גדול של בל תשחית, וכיון שהכל יודעים שזה לפי הצווי

ולפי זה י"ל שכיון שלגבי חכם הוא מותר לעשות מה שמותר וראוי מצד הדין וזה דבר היתר לגמרי, ממילא שאף כשאפשר לעשות אותו מעשה ע"י אחרים עדיין אין לחוש לחילול השם, ומותר לת"ח עצמו לעשות אותו מעשה. ואדרבה אולי הרואים ישאלו אחרים על מה שהם רואים, והם יידעו האמת בדבר.

וכן יש לדקדק במ"ש הרמב"ם בפ"ב דהל' שבת הנ"ל, "כשעושים דברים האלו..." שהוא כיון למ"ש בדין שלפני זה בהל"ב, וז"ל "ומדליקין לו את הנר ומכבין מלפניו את הנר, ושוחטין לו ואופין ומבשלין ומחמין לו חמין, בין להשקותו בין לרחיצת גופו". ובשלמא י"ל שהדלקת וכיבוי הנר הוא לפני החולה, אבל השחיטה מסתמא היא אינה בפני החולה, אלא במקום אחר. ועדיין נראה שסבר הרמב"ם שהיא בכלל הדברים שיש לעשות ע"י חכמים אף שאפשר ע"י אחרים. ולכן אף אם הוא שוחט במקום אחר, והרואים את השחיטה אינם יודעים מאיזה טעם הוא שוחט, עדיין יש לחכם עצמו לחלל שבת מפני חשש סכנת נפש, ולא ע"י אחרים.

וכן י"ל במ"ש מרן בס"ש יד, "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי ב"ד גוזרין עליו". נראה מסתימת הלשון שאין חילוק בזה בין בתו של חכם לאיש אחר, משמע שאף שהכל רואים את החכם והם אינם יודעים לאיזה טעם הוא רוצה לצאת חוץ לתחום, עדיין זה מותר, ואין לומר שהוא יותר נכון לחכם לשלוח שליח בעדו שבחכם יש לחוש למראית העין וחילול ה', שזה אינו, אלא ה"ל להחכם עצמו לילך חוץ לתחום, ואין לחוש לחילול השם.

ועוד י"ל שראיתי בשלחן ערוך הרב ס"רמו אות יא, שכתב "וכן יש להתיר לצורך מצוה כגון לשלוח אתרוגים על בהמתו ע"י נכרי ע"כ שיתבאר בס"ת רנה, אם מפקיר בהמתו בפני שלשה, ואם א"א יכול להפקיר אפילו בינו לבין עצמו שלדבר מצוה אין לחוש למראית העין", ע"ש.

וכיוצא זה ראיתי בריב"ש ס"יז, שכתב ש"כל היוצא מן הישוב כשיירא 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

שהישראלים יודעים שהוא היה חסיד גדול. אלא צ"ל כדלעיל שאין כאן חשש כלל כיון שמה שהוא היה עושה היה נכון וראוי לפי הדין (ואגב אורחיה יש להעיר על הבניהו שם שכתב שהשומר "היה עושה קרן אחת עגולה קצת, ובזה פוטר מן הציצית". למה לא תירץ כדמצינו ברמי בר תמרי לעיל שהטלית היתה שאולה).

אלא עדיין יש לחקור בזה, שהרי כתב בר"ן בפ"ק דביצה (דף ה. ברי"ף) "...אבל היכא שחושדין אותו שסוברין שהוא עושה איסור ואינו עושה אותו, בכי ה"ג בצנעה שרי, והיינו ההיא דארון וההיא דצנור שעלו בו קשקשין, שכיון שהדבר מותר אלא שהרואים טועים וחושבים שהוא אסור, דוקא במקום הרואים הוא דאסור, אבל שלא במקום רואין שרי כיון שאין חושדין אותו בדבר שהוא אסור אלא בדבר שהן סוברין שהוא אסור", ע"ש. הרי כשיש חשש שטועים הרואים רק בצנעה שרי לעשות אותו מעשה, אבל עדיין הוא אסור בפני רבים. ולכן איך סבר רב חסדא שמותר להשליך הירקות בנהר בפני רבים, שאף שהרבים טועים וחושבים שהוא דבר איסור, מ"מ עדיין אין לעשות כן בפניהם.

וכן באבא חלקיה איך הוא לא השיב שלום לזוגא דרבנן, הלא בפניהם יש חשש חילול השם אף אם הם טועים בדין, ומסתמא בעל השדה אינו מקפיד על כך כשיש חשש של חילול השם. וכן ברמי בר תמרי איך הוא לבש טלית בלא ציצית, וכן אותו שומר בבית אסורין, ולא חשו לחילול השם בפני הרואים במה שהם חושבים שחכם או חסיד כזה לא הטיל ציצית בבגדו.

אלא נראה לומר כמ"ש הפר"ח בי"ד ס"פז ס"ק ז, "שאין לנו לגזור ולאסור מדעתינו מפני מראית העין זולתי במה שנתבאר בתלמוד, וא"כ בואו ונאסור בשר חיה בלי ניקור כדי שלא יטעו בין חיה לבהמה, וכן כוליא שלימה של חיה בחלבה יהיה אסורה לאכול מפני מראית העין במידי דלא מינכר, ואם באנו להוסיף מדעתנו יש לנו לאסור הרבה בכיוצא באילו", ע"ש. ולפי זה י"ל שמ"ש הר"ן הנ"ל, הוא רק לגבי עשיית ארון או מעיכת הצנור, שאמרו חז"ל בפירוש שיש לאסור בפני רבים אבל לא בצנעה, אבל כשלא מצינו שגזרו חז"ל כלל בענין זה, אז אין לחוש כלל למראית העין, בין לסתם אדם ובין לחכם. ולכן לגבי אבא חלקיה ורב חסדא ורמי בר תמרה והשומר בבית האסורין, הם לא חשו כלל לחשש חילול השם אף בפני אחרים, כיון שמה שהם היו עושים היה מותר וראוי מצד הדין.

ולגבי החלב, בשעת פסטור החלב מגיע עד 72 צלזיוס כדי להרוג את החיידקים. ונראה שזה בכלל יד סולדת בו, אבל למ"ד שיש בישול אחר בישול בלח עדיין יש לחוש לבישול. ועוד, בזמנינו יש אופן אחר להסיר את החיידקים מהחלב, והוא ע"י "מיקרופילטר", שהוא כעין מסנן, ובזה אין בישול כלל.

ולגבי אם מותר להמיס את השוקולד מטעם חשש נולד, לדעת מרן בס"שיח טז בדין אינפאנדא אין איסור מטעם נולד, אבל לדעת הרמ"א שם יש לחוש לאיסור נולד ע"ש.

(ב) ולפי זה י"ל שלא שכנזים, שהרמ"א מקיל להתיר בישול אחר בישול בלח, אין לחוש לבישול החלב (ואה"נ שהוא לא התיר את זה אם נצטנן המשקה לגמרי כמבואר בס"שיח טו, מ"מ י"ל שזה מפני מחזי כבישול או שמא יחתה בגלחים, וי"ל שגזירות אלו אינם שייכות בפלטה. אלא עדיין יש לחקור בזה כיון שכתב הרמ"א שם דינו אף לגבי הנחת דבר לח כנגד המדורה כשלא שייכות גזירות אלו). מ"מ אם חלב זה אינו כבר מבושל והם מסירים החיידקים ע"י "מיקרופילטר", אז אף לרמ"א יש חשש בישול בנד"ד. ולגבי הקקאו בשוקולד, כיון שהרמ"א מחמיר לומר שיש בישול אחר אפיה כמבואר בדבריו בס"שיח ה, לכן יש לאסור בישול בשוקולד משום הקקאו שיש בו. וגם יש איסור בנד"ד מטעם נולד.

ולדעת מרן בס"שיח ה, י"א שהוא התיר בישול אחר אפיה, ולכן אין לחוש לבישול הקקאו. אולם יש חולקים וסוברים שאף מרן לא התיר בישול אחר אפיה. ועוד, לדעת מרן יש בישול אחר בישול בלח כמבואר בס"שיח טו. ולכן אף שכבר נתבשל החלב, מ"מ עדיין יש לחוש לאיסור בישול.

מ"מ נראה שלדעת מרן, אם הוא יכול להניח השוקולד במקום שהוא קצת חם אבל הוא פחות מיד סולדת בו, אז ממילא שאין חשש בישול, ואם עדיין שוקולד נמס שם, אז גם אין לחוש לנולד, ואין איסור. אולם לדעת הרמ"א עדיין יש לאסור מטעם נולד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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... אינו אסור להפליג בספינה בפחות משלשה ימים אלא לדבר רשות, אבל לדבר מצוה מפליגין". הרי לצורך מצוה אין לחוש ל"נראה כנכנס בכונה", שהוא כמו מראית העין שהוא מכוין לחלל שבת. וכן הוא בנד"ד שהוא לצורך מצוה.

ולכן ה"ה בנד"ד שמותר לרב הקהילה לנסוע במכונית כדי להציל מי שיש לו סכנה, אף שהרואים את הרב במכונית אינם יודעים שזה כוונת הרב. מ"מ מצד היותר טוב יש לרב ללבוש מקטורן שכתוב עליו "הצלה" וכדומה, או יש לו לשים שלט על המכונית כגון "איחוד הצלה" וכדומה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נו

שאלה: האם מותר להמיס שוקולד בשבת על הפלטה, או בדרך אחרת, מדין בישול ומדין נולד לבני אשכנז ולבני ספרד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גונן ניומן שליט"א

(א) יש לחקור בעשיית שוקולד, מצד השוקולד עצמו שנעשה מזרעים של קקאו, ומצד החלב שנותנים בו. הזרעים מעץ הקקאו הם קלויים. ולפי זה נראה שלמ"ד שאין בישול אחר אפיה, אין לחוש אם מבשלים השוקולד בשבת. וגם בשעת עשיית שוקולד, אחר שנתערב השוקולד עם החלב, הם מבשלים אותו (טימפור או טמפרינג), אלא רק עד 45-50 צלזיוס. ולכן נראה שאין בישול זה בכלל יד סולדת בו, ועדיין י"ל ששייך בשוקולד דין בישול למ"ד שיש בישול אחר אפיה או קליה.

וגם י"ל שכהשוקולד נמסה על הפלטה והוא נעשה לח, זה בגדר של בישול ולא אפיה.

סימן נח

שאלה: האם הרמב"ם סבר כרש"י שכתב "וכי רפי ברישא הוי בישולו", לגבי "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל" (שבת עד:).

תשובה:

א) **כתוב בשבת עד:** "אמר רב אחא בר רב עזריא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטא מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין, קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט". ופירש"י שם "דשדא סיכתא – שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה. לשרורי – לחזק ואין כאן בישול. דמרפי רפי – ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה וכי רפי ברישא הוי בישולו".

אלא כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ט הל"ו, "וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפרית וכיוצא בהם הרי זה תולדת מבשל וחייב. וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל. כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל".

וכתב לחם משנה שם "בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף הרך וכו'. קשה דבפ' כלל גדול (דף ע"ד) אמרו האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל והקשו פשיטא ותירצו מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט ע"כ. ופירש"י דמירפא רפי ע"י חום האור והמים שבתוכו ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה וכי רפי ברישא הוי בישולו ע"כ. משמע דבסיכתא אי לאו דרפי בתחלה לא הוה חייב, ואיך כתב שבכ"מ שהקשה גוף הרך שחייב. וי"ל דהוא סובר דכל דבר לח שמתבשל אע"פ שמתקשה חייב משום בישול דומיא דאופה, ומה שאמרו בסיכתא שהוא כלי אדמה לפי דעתו ז"ל, הפירוש מהו דתימא שאינו עושה שום מלאכה שהרי הם חזקים שהם מתחזקים יותר, קמ"ל שחייב על הבישול מפני שבתחלה האש מרפה אותם ונעשה לח ואח"כ מקשה אותם ומש"ה חייב, אבל לעולם דבכל דבר לח חייב בקישויו, ע"ש.

משמע שבדבר שיש בו לחלוחית כגון עיסה, לא בעינן שהאש מרפה אותו בתחילה אלא אע"פ שהאש רק

"מתקשה חייב משום בישול". אלא בדבר שכבר הוא קשה וחזק ככלי האדמה אין שייך בו בישול אא"כ האש מרפה אותו תחילה. ועוד נראה, שהוא אינו חייב בשעת שהכלי האדמה נעשה לח, אלא רק אח"כ כשהוא נתקשה אחר שכבר הוא לח. ולכן כתב הלח"מ "...ונעשה לח ואח"כ מקשה אותם ומש"ה חייב", הרי החיוב משום הקשוי דוקא, ולא בשעה שנעשה לח. וזה שלא כרש"י בגמ' שבת עד: שכתב "וכי רפי ברישא הוי בישולו".

וכן הוא לר' דוד מועטי ז"ל (אלג'יר) שכתב בשלל דוד על הרמב"ם הנ"ל "הנה לפי פירוש רבינו דפירוש סיכתא הוא כלי אדמה עד שיעשו חרס. א"כ כאשר הקשו בש"ס פשיטא. דהכוונה שהם היו לחים והוא הקשה אותה הרי מבשל הוא, הרי מכאן יצא לו לרבינו אם הקשה גוף הרך שחייב משום מבשל, וכאשר תירץ לו מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט. הכוונה דמהו דתימא דאין זה מקשה גוף הרך דאפי' כשהוא לח הוא קשה. ומה שעושה הוא לחזק אותו יותר, קמ"ל שהוא דמירפא רפי בתחלה ונקרא גוף רך, והרי הוא מקשה אותו והרי מקשה גוף הרך וחייב משום מבשל". הרי הוא חייב לא בשעת שנעשה הכלי רך, אלא אח"כ כשהוא מתקשה הכלי אחר שכבר הוא לח.

וכן הוא במנחת חינוך ס"לב. במלאכת אופה, שהוא הביא מ"ש הלח"מ שסבר רמב"ם "דבדר רך חייב על הקישויו", ולא על הרפוי ע"ש.

וכן הוא באגלי טל, מלאכת אופה ס"ק ט אות א, שהביא דעת הלח"מ. וגם באות י, שם כשהוא כתב "ובעיקר דין דשדא סיכתא לאתונא לרש"י...". הוא דקדק להקשות על רש"י דוקא, ולא על דעת הרמב"ם, ע"ש.

ולכן נראה שהרמב"ם סבר שהוא אינו חייב בכלי האדמה כשהוא מרפה אותו בתחילה, כיון שהוא לא כיון לרפות את הכלי, אלא רק להקשות אותו, וקמ"ל שכיון שהוא נעשה רפוי בתחילה ושוב הוא נעשה קשה, שהוא חייב בשעה שכלי נעשה קשה ככוונתו. ולכן אין לדמות זה למ"ש הרמב"ם "וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפרית וכיוצא בהם הרי זה תולדת מבשל וחייב", דשאני התם שהוא מכויץ לכך, משא"כ בנד"ד שהוא לא כיון לרפות את הכלי (עיי' בארחותיך למדני ח"א ס"מ, שי"ל שפ"ר אינו אסור במלאכת בישול כיון

כושרו הגופני, אך הוא חשש שמחמת הפסקה של שלושה ימים באימונים, (שהיתה לו בר"ה ושבת שלאחריו) עלול להתרופף קצת כושרו הגופני, ונפשו בשאלתו האם יש אופן להתיר לו את ההתעמלות בשבת ויו"ט, ונימוקו עוד, שיש לו גם הנאה מעצם ההתעמלות.

והיות הוא שאל אותי לעזור לו למצוא את ההלכה בנושא, עזרתי לו מעט לחפש, ומסקנת הדברים שעלתה מפשטות דברי הפוסקים, היתה לענ"ד, שאם אומנם היתה כוונתו באמת לצורך ההנאה היה מקום להתיר זאת (כי כן מובא בהערות בשש"כ בשם הגרש"ז אויערבך, אם כי גם זה קצת צ"ע אם נאמר כהלכה למעשה), אך כאן כיון שסוף סוף עיקר כוונתו היא לשפר את כושרו הגופני נראה שיש להחמיר בזה, ואין להתיר אלא רק במעשים שאין בהם הוכחה כגון הליכה או דבר שהוא באמת דרך משחק באופן מובהק (שזו נראה שיש להתיר מעיקר הדין אפי' אם כוונתו לרפואה ע"פ דברי המ"ב בסי' שא ס"ק ז), אבל בלא"ה אין להתיר.

כך היה נראה לכאורה, אך כיון שפרטי ענין זה לא נתבאר מספיק בדברי האחרונים, אמרתי לו שאשאל בלנ"ד מבעלי הוראה לבאר יותר פרטי דין זה למעשה.

אשמח אם הרב שליט"א יוכל לחוות דעתו הרמה בנידון דלעיל". ע"כ דברי כת"ר.

א) **כתב** מרן בס"שא א ב, "אין לרוץ בשבת... בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר...". וכתב הרמ"א שם "וכן מותר לטייל בשבת", ע"ש. וכתב המ"א שם בס"ק ה, "מותר לטייל. אפילו כוונתו להתעמל ולהתחמם בכך, אבל אסור לרוץ כדי להתחמם (ב"י בשם התוספתא) וצ"ע דהא מתענג בכך, וצ"ל דמירי שעושה לרפואה כמ"ש ס"שכח מב", ע"ש. וזה כמ"ש מרן בס"שכח מב, "אין מתעמלין, דהיינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע...". וכתב בביאור הלכה שם ד"ה כדי שייגע ויזיע, "זה הוא מלשון הרמב"ם בביאורו על אין מתעמלין, ורש"י שם פירש דהיינו שמשפף בכח, משמע אפילו אם אינו מזיע, והעתיקו הטור ושו"ע לעיל בס"שכז ב. ודברי הש"ע קשה לפ"ז, וע"ז רמז הגר"א לעיל שם ע"ש. ולדינא כתב הא"ר דיש לפסוק בזה כהרמב"ם שכן הסכים הרה"מ, ובאמת בפיר"ח שלפנינו ג"כ נמצא כהרמב"ם, ע"ש.

שעדיין הוא אינו מתכוין לכך, וכיון שבישול בעצם הוא גרמא, אין איסור. ועיינן שם באות ו, לגבי סוגיא דידן).

ב) ולפי זה יש להעיר על מ"ש בשער הציון ס"שיח ס"ק ג, לגבי סוגיא דידן, וצ"ל "ולדינא הרמב"ם מודה לפירש"י, ע"ש. ולענ"ד זה אינו, וכך ראיתי לר' יעקב ניסן רוזנטל ז"ל במשנת יעקב, על הרמב"ם שם, שהוא העיר על השער הציון, ואחר שהוא הביא דברי הלח"מ הנ"ל, הוא כתב "והנה לפי המבואר, שי' הרמב"ם דדבר לח שמתקשה חייב משום מבשל, וכדמפורש בדבריו: או שהקשה גוף רך ה"ז חייב משום מבשל. ותמוהין דברי המ"ב בריש סי' שי"ח ס"ק"א שהעתיק שם דברי הרמב"ם הנז' או שהקשה גוף רך וכו', וכתב ע"ז בשעה"צ ס"ק"ז (ג'): ר"ל כיון שהקשה מסתמא מתרפה תחילה וחייב על הריפוי כן מוכח בגמ' ופיר"ח שם... ואומנם בר"ח כתב כן: דלא תימא אין המפחר כלי חרס מבשל מפני שמחזיק הכלי אשמעי' דמירפי רפי כשהן טיט ומתבשלין ואח"כ מתחזקין כשיצטרפו ויתפחרו, ע"ש. אולם צ"ע איך כ' המ"ב כן גם בדעת הרמב"ם, שאת לשונו העתיק שם, הרי להרמב"ם א"צ שיתרפו קודם. אלא אפי' במקשה גוף רך ג"כ חייב משום מבשל וכנז', וכמפורש בלח"מ שמפרש כן דברי הרמב"ם המורים כן בלשונו וכנז', וא"כ א"צ דוקא שיתרפו קודם כדי לחייב משום מבשל, ודברי המ"ב צ"ב".

וכן יש להעיר קצת על הערה"ש בס"שיח אות ב, שהביא סוגיא דידן, וכתב שרש"י פירש סיכתא היא יתד, והרמב"ם שהיא כלי האדמה, ולא ביאר שהם חולקים על מהי המלאכה.

ולפי זה נראה שהרמב"ם היה לו פירוש אחר בסוגיא דידן, ודלא כפירש"י.

סימן נט

שאלה: האם התעמלות בשבת כשיש לו תענוג ממנה, מותרת או לא.

תשובה:

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א

כתב כת"ר, "הוה עובדא באדם אחד שחפץ להתקבל לסיירת מובחרת בצה"ל, ועל כן הוא עמל לשפר את

לא, עדיין יש לאסור ההתעמלות כל שהוא התעמל "עד" שייגע ויזיע. אלא מצינו שכתב השה"ג בפ' החבית (דף סב: בדפי הרי"ף) אות ב, "ולפי' מיי' פ"כא מהל' שבת משמע דאפילו בכח יכול לשפשף כל עוד שלא יכיון לבא לידי זיעה". וכן הוא בא"ר שם בס"ק מח, שכתב, "נראה דוקא כשמתכוין לרפואה". וכן הוא במ"ב ס"שכז ס"ק ז, "דלהרמב"ם מותר כל שאינו מכוין להביא עצמו עי"ז לידי זיעה". וכן הוא בערה"ש ס"שכח אות נב, "ולרמב"ם אם אינו מכוין להזיע מותר". וכן הוא בכה"ח שם אות רלד, ע"ש. הרי משמע שהאיסור תלוי בכוננתו, ואולי הם דקדקו כן ממ"ש הרמב"ם בסוף "שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע", משמע שרק אם הוא מתכוין לזה יש איסור. ולכן אם הוא אינו מתכוין לזיעה אף שהוא פ"ר עדיין אין איסור, שלא גזרו חז"ל אטו שחיקת סממנים (עיין ט"ז ס"ק כח). בדין זה כשהוא אינו מתכוין, אף שהוא פ"ר.

ויש להוסיף שפשוט שלדעת התה"ד בס"סו ודע' יש להתיר פ"ר באיסור דרבנן, כשהוא אינו מתכוין לזיעה. אלא אף לדעת המ"א בס"ש"ד ס"ק ה, שחולק על התה"ד וסבר שפ"ר באיסור דרבנן אסור, עדיין י"ל שאין לחוש לפ"ר בנד"ד כיון שהייצור של זיעה ע"י התעמלות היא רק גרמא בעלמא, שהאיש עוסק בהתעמלות והזיעה באה ממילא מגופו אחר זמן מה. וכבר כתב האבני נזר בס"קצד אות ב, והחלקת יואב בא"ח ס"יא, שפ"ר בגרמא מותר. ולכן ה"ה שי"ל לגבי גזירת שחקים, שלא גזרו אלא כשהוא מתכוין לזיעה אבל כשהזיעה היא רק גרמא בעלמא וגם הוא אינו מתכוין לכך, אין לגזור אטו שחיקת סממנים.

ולכן ה"ה בנד"ד שאין איש זה מתכוין לזיעה כלל אלא רק ממילא באה הזיעה, וכל כוונתו לתענוג וגם רק לחזק את גופו, שאין חשש.

ב) ועוד לחקור, שנראה שמ"ש המ"א בס"שא ס"ק ה הנ"ל הוא רק לפי שיטתו ודלא כדעת מרן, שהרי כתב המ"א בס"שכח. מג, שהאיסור של כל דבר שהוא עושה לרפואה הוא אף בבריא, אבל לדעת מרן שם בסע' לו, אין חשש זה שייך אלא במי שיש מיחוש, אבל בבריא שאין לו שום מיחוש אין חשש כלל, ע"ש. ועיין במאירי שבת קט. ד"ה מאכל, דמשמע שהוא סבר כמרן. וגם האגלי טל מלאכות טוחן ס"ק מז. דחה ראיות המ"א. וכן הוא בחמד משה שם ס"ק יד, ע"ש. וכן הוא באג"מ ח"ג ס"נד. וכן הוא בלוית חן אות פט בשם עוד פוסקים, ע"ש.

(ויש להשיב על מ"ש הביאור הלכה להקשות על מרן. כתב מרן בס"שכז ב, "סכין וממשמשין להנאתו ע"י שינוי, דהיינו שסך וממשמש ביחד ולא ימשמש בכח אלא ברפיון ידים". וזה לפי פירוש רש"י כמ"ש הביאור הלכה. ולדעת הביאור הלכה אין זה כדעת הרמב"ם. אלא כתב הרמב"ם בפ"כא הל"כח "סכין וממשמשין בבני מעים בשבת והוא שיסוך וימשמש בבת אחת כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ואין מתעמלין בשבת. אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע". הרי לגבי סכין וממשמשין בבני מעים לא כתב הרמב"ם כלל בעינן כדי שיזיע, ודין זה משונה מדין אין מתעמלין, שלגבי אין מתעמלין בעינן זיעה כדי לרפא, משא"כ בסכין וממשמשין בבני מעים דלא בעינן זיעה כדי לרפא. ולכן ה"ה כשסכין וממשמשין בשאר הגוף, אין האיסור תלוי בזיעה כלל. ולכן שפיר פסק מרן בס"שכז ב כרש"י. ועוד י"ל שהדין בס"שכז, לא מיירי לגבי איסור רפואה כלל כמ"ש המ"ב שם שהאיסור מפני עובדין דחול, וכן הוא שהסיכה זו הוא רק "להנאתו" ולא לרפואה, ולכן י"ל שאיסור זה רק משום שהוא סך בשמן ושוב ממשמשין, אבל לגבי חולה בס"שכח, יש איסור להתעמל אף כשאין סיכה בשמן, אלא בזה הוא רק אם הוא כדי להזיע. ולכן לא ראיתי כאן סתירה בדברי מרן כיון שהם שני דינים בענינים נפרדים. ושוב ראיתי בב"ח בס"שכח, לגבי דין אין מתעמלין שכתב על דברי הטור "אע"פ דבס"שכז כתב רבינו כפירש"י על הך דאין מתעמלין, ס"ל לרבינו דלענין דינא לא פליגי", ע"ש. וכעת ראיתי בציץ אליעזר ח"ו ס"ד אות א ב, שכתב כשפירשתי, וששתי).

הרי לפי זה נראה שהאיסור להתעמל הוא רק אם הוא מתכוין לזיעה. ולכן מ"ש המ"א בס"שא הנ"ל שאם הוא מתכוין לרפואה יש איסור, זה דוקא אם הוא מתכוין לזיעה כמבואר בביאור הלכה הנ"ל. ולכן אם יש לו עונג מההתעמלות כהבחורים בס"שא ב הנ"ל, וגם הוא אינו מתכוין לזיעה, נראה שאין איסור כלל.

ולכאורה י"ל שאין זה תלוי בכוננתו לזיעה או לא. אלא כל שיש חשש שהוא יגיע לזיעה יש איסור כיון שזה נראה כרפואה. וכן נראה מלשון הרמב"ם בהל' שבת פ"כא הל"כח, שכתב, "ואין מתעמלין בשבת. אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה". דהיינו בין אם הוא מתכוין לזיעה או

דאין איסור אלא להתעמל שאינו תענוג. הרי הכל תלוי בתענוג, ולכן אין רצין משום שזה עמל ולא תענוג, אבל מותר לטייל כיון שזה תענוג. ובחורים עדיין מותרים לרוץ כיון שאצלם יש תענוג בריצה. ולכן נראה מזה שאין הטעם כהמ"א שסבר שהוא מפני רפואה, אלא הדין רק תלוי באם יש תענוג או לא. וזה כמ"ש הרמב"ן בפר' אמור (ויקרא כג, כד), לגבי "יהיה לך שבתון", וז"ל "...אבל פירוש שבתון כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד. והנה הוזהרו על 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...". ע"ש. הרי הטעם שהדבר תלוי בעמל, הוא אינו מפני שזה דומה לרפואה, אלא משום שזה טירחה יתירה וממילא הוא בכלל "מעשות דרכיך".

ולכן מ"ש המ"א הנ"ל "אסור לרוץ כדי להתחמם", י"ל שלדעת מרן אין האיסור כאן תלוי באם כוונתו להתחמם או לא, ומרן עצמו בב"י כשהוא הביא לשון התוספתא הוא לא כתב שזה מיירי כשהוא כיון להתחמם. אלא לדעת מרן האיסור תלוי באם זה טירחה ועמל, או רק כתענוג. ולכן הבחורים שיש להם תענוג בריצה מותרים לרוץ אף שזה מביא לידי זיעה וחימום, שעדיין זה תענוג להם.

אלא נראה שהמ"א פירש התוספתא באופן אחר, וזה מפני שכתוב בתוספתא שם קודם דין איסור לרוץ, "לא ישטיח אדם כליו ברשות הרמב"ם לנגבן אפילו מן הזיעה. אין רצים בשבת כדי להתעמל...". ונראה שסבר המ"א שכיון שבדין "לא שטיח" יש חשש בזיעה, ה"ה בדין אין רצין החשש הוא מפני זיעה, ולכן הפירוש של "כדי להתעמל" הוא אינו משום טירחה ומטעם עשות דרכיך, אלא הוא משום חשש רפואה כדמצינו בס"שכח מב הנ"ל. עכ"פ נראה שלדעת מרן אין כאן חשש רפואה כלל כיון שמי שהוא רץ הוא בריא. וכן נראה מהגר"א הנ"ל, וכן יש להביא סמך לזה מהרמב"ן הנ"ל שהטעם שאין להתעמל הוא מפני טירחה ועשות דרכיך.

ולפי זה בנד"ד י"ל לדעת מרן שכיון שאיש זה הוא בריא, ממילא שאין חשש רפואה, ואם יש לו תענוג מההתעמלות היא מותרת אף שהיא מביאה לידי זיעה. וגם י"ל ס"ס בזה. ספק שמא הוא מותר להתעמל כשיש לו תענוג והוא אינו מתכוין להזיע (אף שהוא פ"ר), ואת"ל שעדיין זה אסור אז שמא הדין כמרן שלא שייך חשש רפואה באדם בריא.

ולפי זה נראה שלדעת מרן אין לומר שמה שאסרה התוספתא לרוץ כדי להתחמם שהוא מטעם רפואה כמ"ש המ"א, שהרי לדעת מרן כיון שהאיש בריא ממילא שאין חשש זה. וכן מ"ש מרן בס"שכח. מב, שיש איסור להתעמל, צ"ל שזה רק מיירי במי שיש לו מיחוש ורוצה להזיע כדי לרפא. וכן נראה מהטור שם שהביא לשון הרמב"ם בדין איסור להתעמל, וכתב "שאסור לחולה ליגע בעצמו בשבת כדי שיזיע מפני שהוא רפואה", הרי משמע שדין זה דוקא בחולה, ודלא כנראה מהמ"א הנ"ל. ואה"נ שהרמב"ם לא כתב לשון "חולה", אלא עדיין י"ל שהוא מסכים שדין אין מתעמלין שייך רק בחולה. ואף הב"י שם לא כתב שהטור חולק על הרמב"ם. ועיין בט"ז ס"ק כח, שהביא לשון הטור שדין זה מיירי בחולה. וראיתי לר' ישראל טראנק ז"ל בישועות מלכו על הרמב"ם בהל' שבת פ"כא הל"כח, שכתב בענין זה, "שאסור ליגע עצמו כדי שיזיע. מדברי רבינו דסותם משמע דאפי' לבריא אסור אם מתכוין לרפואה אבל בטור [כתב] דרק לחולה אסור להזיע. ועי' מג"א סי' שכ"ח ס"ק מ"ג ותימה שלא העיר כי לכאורה פליגי בזה רבינו והטור ועי' מג"א סי' ש"א ס"ק ה'". וי"ל שלדעת מרן אין מחלוקת בין הרמב"ם והטור, אלא הטור רק כתב בפירוש מה שהוא פשוט לדעת הרמב"ם אף שהוא לא כתב כן בפירוש, שדין אין מתעמלין מיירי רק בחולה, שוב ראיתי בעולת שבת ס"שכח ס"ק מד, שהביא לשון הטור בשם הרמב"ם ("חולה") לפרש מ"ש מרן בש"ע שלא כתב "חולה", ושוב כתב "אבל בבריא מותר ליגע כדי שיזיע". הרי שפשוט לו שאף מרן מסכים לטור (ועיין בציצין אליעזר ח"ו ס"ד אות ו, שפקפק על דברי העו"ש שהרי הרמב"ם לא הזכיר "חולה", מ"מ י"ל שפשוט לעו"ש שאף שהרמב"ם לא הזכיר בפירוש "חולה", עדיין הוא מסכים שדין זה שייך רק בחולה, ואין צריך להרמב"ם להזכירו כיון שבכל דינים שם הוא מיירי בחולה).

ועוד י"ל שכתוב בתוספתא בשבת פ"ז אות טז, "אין רצין בשבת כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו ואינו חושש". ויש לפרש לפי דעת מרן שהטעם שאין רצין הוא מפני "עשות דרכיך", שזה נראה כמי שרץ לעשות מלאכתו בימי החול ואין זה נראה כתענוג, אבל מותר לטייל כיון שזה נראה כתענוג ואין זה נראה כמעשה חול שהוא אינו לתענוג אלא למלאכתו. ולכן אין כאן שום שייכות לדין רפואה. ושוב ראיתי בגר"א בס"שא ב, שכתב "בחורים כו' וכן. תוספתא אין רצין כדי להתעמל, אלמא

לשפר את כושרם, ולמה לנו לבטל עונג שבת שלו? וכעין זה מצינו בב"י ס"תקיד ד"ה וכתב אדוני אבי, שכתב בשם התוספות "דמה שנהגו העולם להדליק הנר מי"ט לחבירו ואין מדקדקין אם הוא לילה, י"ל דאף על גב שאינה לילה מ"מ הוה סמוך לחשיכה ואף באותו יום צורך הוא אותו הדלקה". הרי אף שעיקר כוונתו ליו"ט שני, מ"מ כיון שעכ"פ יש קצת הנאה ביו"ט ראשון עדיין זה מותר. וה"ה בנד"ד שאף אם עיקר כוונתו לשפר את כושרו (ואף זה לצורך חול), מ"מ כיון שעדיין יש תענוג בשעת התעמלות עדיין זה מועיל כדי להתיר את ההתעמלות. כן נראה לענ"ד.

ולפי זה יש להשיב על הפרטים ששאל כת"ר:

א. האם יש להתיר התעמלות כאשר אין מטרתה לצורך חיזוק הגוף, אלא שהאדם נהנה מעצם ההתעמלות, ואומנם אין זה ממש כמו בחורים המתענגים מריצתם ומקפיצתם (טוש"ע סי' שא), אלא שבהתעמלות עצמה יש בה טורח ומאמץ, אך מ"מ יש לו שמחה ותענוג מצד הסיפוק ממה שעומד באתגר שהציב לעצמו, או שיש לו שמחה ממה שמשפר את השגיו, ואין עיקר כוונתו מצד התועלת שמגעת מזה לבריאותו, אלא שיש לו תענוג ממה שמוציא לפועל את כוחו וגבורתו, או כגון בתחרויות ריצה וכדו'.

נראה שאף שיש לו טורח ומאמץ בשעת התעמלות, וגם אם כוונתו לצורך חיזוק הגוף, עדיין יש להתיר אם יש לו תענוג בשעת התעמלות.

ב. האם יש לחלק לגבי הנ"ל, בין סוג מעשה שבד"כ משמש כתרגיל לחיזוק כושר הגוף (כגון תרגילי כושר) ובין מעשה שבד"כ אינו משמש כתרגיל לחיזוק כושר הגוף.

נראה שאין לחלק אלא אם יש לו תענוג יש להתיר.

ג. איך הדין באדם שעושה דבר ויש לו שתי כוונות, גם כוונה למשחק וגם כוונה לחיזוק הגוף? ואם נאמר להתיר בנידון דלעיל באות א' האם יש להתיר גם כאשר יש כוונה ג"כ לחיזוק הגוף?

נראה שאף בשתי כוונות יש להתיר, כיון שעדיין יש לו תענוג מזה, וזה כמו שביארתי לעיל.

וכיון שכל האיסור כאן הוא גזירה דרבנן אטו שחיקת סממנים, נראה שאין חשש כלל להתיר בנד"ד מטעם ס"ס.

ג. שוב ראיתי במלמד להועיל א"ח ס"נג, שדן לגבי "טורנען" (התעמלות) בשבת, ודעתו לאסור אף שהוא לתענוג. ויש לדון בראיותיו.

א. הוא כתב שזה דומה לדין שאין מתעמלין בס"שכח. מב הנ"ל. ולענ"ד זה אינו, או מפני שהוא אינו מתכוין להזיע או מפני שהוא בריא.

ב. הוא הביא התוספתא הנ"ל, וכתב "והנה המ"א ס"ק ה. פירש דהתוספתא מיירי שעושה לרפואה דריצה של תענוג שרי, "ולענ"ד המ"א אזיל לפי שיטתו שאף בבריא יש לאסור דברים של רפואה. אולם מרן ודע' לא סברו כן, והם פירשו התוספתא רק לגבי אם יש לו תענוג או לא, ולא מטעם חשש רפואה.

ג. הוא הביא ר"ח שכתב "פושטין ומקפלין זרועותיהן לפנייהם ואחרייהם, וכן רגילהם על ירכותיהם, ומתחממין ומזיעין, והוא כמין מעשה רפואה ואסור". ושוב כתב "מלשון רבינו חננאל משמע דמעשה שעושה להתעמל אסור אף שאין כוונתו לרפואה". ולענ"ד דברי ר"ח סתומים והוא לא כתב בפירוש אם הוא "מתכוין" להזיע או לא. ולכן יש לאזיל אחר כל האחרונים הנ"ל שסברו שלדעת הרמב"ם האיסור הוא רק אם הוא מתכוין להזיע.

ד. הוא כתב "ואין להקשות הא דבר שאין מתכוין מותר, י"ל דהוי פ"ר". ולענ"ד נראה ממ"ש האחרונים הנ"ל לא גזרו חז"ל מעיקרא על פ"ר בנד"ד, אלא רק כשהוא מתכוין להזיע.

ה. הוא הביא מ"ש המ"א ס"שכח ס"ק נג, שמה שהוא לרפואה אסור לבריא. ולענ"ד זה שלא כדעת מרן, וכמה אחרונים סברו כמרן כשביארתי לעיל. ועוד, בנד"ד י"ל ס"ס כפי מה שביארתי לעיל.

ולכן נראה שכיון שהאיש בנד"ד יש לו גם הנאה מעצם ההתעמלות "כמ"ש כת"ר, הוא דומה ל"בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם", ומותר לו להתעמל בשבת. ואף אם גם "עיקר כוונתו היא לשפר את כושרו", מ"מ כיון שיש לו תענוג מזה, עדיין יש להתיר, ומסתמא שהבחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם במרן הנ"ל, ג"כ מתכוונים

ברובה גויים לא. ומימינו לא שמענו חידוש גדול מזה כי כך קבלנו הא דאמרינן בכתובות (טו:) ובסדר יומא (פד:) אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב אפילו רובא גויים מפקחין. והפכנו בשמועות לאמת דברי הספר והצור העלים ממנו על כן דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר וכו' כי זכותך מסייעתך אכ"ר מאת שוכני סנה.

תשובה תמה אני על דבר זה שקבלתם הרבה, וכי אנו לא קבלנו כך, וכי יש באותו מקום ספק בעולם הדברים ברורים הן שם אפילו לבר בי רב דחד יומא, שכך הם דברי שמואל דסבר שאפילו רוב העיר גויים מפקחין עליו. אבל אנן אדברי ר' יוחנן סמכינן דאמר רב אסי אמר ר' יוחנן תשעה גויים וישראל אחד ביניהם באותו החצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין. ואוקמינא בשפירשו כולם שלא נשאר שם קבוע. ולפיכך אם פירש אחד מהם לחצר אחרת אין מפקחין דכל דפריש מרובה פריש. וה"ה לזה שפירש מן עיר שרובה גויים שאין מפקחין עליו גם רב חלק על שמואל בדיוקא זו, שדק מעיר שהיא מחצה על מחצה שאמרנו שתינוק הנמצא בה ישראל, ואמר שזה להחיותו ולא ליחסו ולא איירי בפקוח נפש. מ"מ אפילו תימא מאחר שרב לא שמענו לו מחלוקת בדבר זה שהוא הפקוח על זה שהוא מעיר שרובה גויים, ולא מפני שלא דק כשמואל נאמר שחלק רב עליו, אפילו תימא הכי, הרי ר' יוחנן בפירוש חולק ע"ז ואמר בתשעה גויים ואחד ישראל באותה חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין והנה הלך אחר הרוב בפקוח נפש במקום הזה. והדבר ידוע ששמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. הרי דלא קי"ל כשמואל, אלא כרבי יוחנן. ועיין עוד בזה בכסף משנה הל' שבת פ"ב הל"כ, ע"ש.

ופירש הערה"ש בס"שכט אות ה, "ונ"ל בטעם דין זה דהנה רובא דאורייתא, אך התורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבא בשום ענין לידי מיתת ישראל, ונגד זה לבטל דין התורה שהולכין אחר הרוב אי אפשר, ולכן אמרו חכמים דכל שהרוב על מקומו עומד או מטעם קבוע דהוה כמחצה על מחצה...". הרי משום שיש שני דינים שסותרים זה את זה, דהיינו דין "וחי בהם" סותר דין "רוב". ולכן חז"ל עשו פשרה. ולכן מצינו שלא בכל מקומות אמרינן שבפ"נ לא אזלינן בתר רובא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ד. האם יש להתיר ההערמה בנידון דלעיל, וכגון שהוא אומר שנהנה מעצם הריצה, או שיוזם תחרות ריצה עם חבריו.

אם יש לו תענוג בשעת הריצה יש להתיר ואם לא אין להתיר.

ה. האם יש לחלק לגבי התעמלות בין שבת ליו"ט, וזאת ע"פ דעת האבנ"ז שלא גזרו איסור רפואה ביו"ט, אולי לדידיה גם בהתעמלות יש להקל יותר.

נראה שאין לחלק בין שבת ויו"ט, שבשניהם יש איסור של מעשות דרכיך, אלא יש להתיר לתענוג. ובשניהם אין לחוש לרפואה מטעם ס"ס שכתבתי לעיל. ולכן אין צורך ביו"ט לצרף דעת האב"נ ודע'.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ס

שאלה: מאיזה טעם שאין לחוש למיעוט בפק"נ, כשאין שם קביעות אנשים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

כתב כת"ר, "בדומה שבפיקוח נפש אין לעשות חשבון והצלה היא ערך אינסופי ובלתי מוגבל לעולם לא הבנתי איך ניתן לפרש את פסק ההלכה של שולחן ערוך שכ"ט סעיף ב' שאם נעקרו כולם ובשעת עקירה פירש א' מהם לחצר אחרת...אין מפקחין כיון שנעקר הקביעות...". הרי בפיקוח נפש אין הולכים אחר הרוב כפי שמתחיל הסימן וקביעות ופרוש אלו גזרות הכתוב, ואנו מחללים הרי בספק ספיקא של פיקוח נפש הכיצד ניתן להבין את הקולא הזאת? ע"כ דברי כת"ר.

כבר נשאל הרמב"ם על זה מחכמי לויניל, וז"ל "לחכמי לויניל) שאלה ספר זמנים בפ' שני ובכמה מקומות ובהלכות יום הכפורים, נראה מן הכתוב בספר בעיר שישראל וגוים דרים בה מחצה על מחצה מפקחין אבל

סימן סא

בזה מתקן מנא, אבל כיון שזה רק מדרבנן יש להתיר בשעת דחק לקרוע הניר אם אין לו אחר משום כבוד בריות" ע"כ.

ולפי דברינו לעיל נראה להביא ראייה חזקה, שהרי גם דברי רש"י וגם דברי הרמב"ם מדברים במציאות שבה הוא משתמש בשני חלקי הכלי, או שיש לו כעת שתי כוסות, שני נרות או שתי פתילות וממילא שייך לדון מדין תיקון כלי. אבל לפי מה שהוכחנו לעיל מדברי הביה"ל במציאות שלנו לא דומה הנידון לראיה שהרי בניגוד למקרים אלו משתמש בשני החלקים כאן משתמש רק בחלק שאותו הפריד מהגליל ולא בגליל כולו ובמקרה כזה לא שייך כלל מתקן מנא וכפי שביארנו לעיל ואם יקבל דברי אולי יתיר גם הוא בשופי לפי דברינו. ע"כ דברי כת"ר.

א) ויש להשיב. החילוק של הביאור הלכה בס"מ יג ד"ה אין שוברין, בין אם הוא רוצה להשתמש בשני חלקי הבגד או הניר או לא, הוא רק לגבי מלאכת קריעה ואם לגבי מלאכת קריעה זה נחשב תיקון או לא, אבל אף הוא מודה שאין שייך חילוק זה לגבי "מתקן מנא", שאפילו אם הוא רוצה להשתמש רק בחלק אחד עדיין שייך לומר לגבי אותו חלק בלבד "מתקן מנא", שאין דין תיקון לגבי "קריעה" דומה לדין תיקון לגבי "מתקן מנא". וכן הוא פירש בדין מרן שם שכתב "אין שוברים החרס ואין קורעין הניר מפני שהוא כמתקן כלי". הרי לא שייך מלאכת קריעה כאן כיון שהוא רק רוצה להשתמש בחלק אחד של הניר ואין זה תיקון לגבי מלאכת קריעה, אבל עדיין שייך תיקון באותו חלק לגבי איסור מתקן מנא. ולכן אין ללמוד מדין קריעה לדין מתקן מנא.

והטעם שיש בקריעת נייר כדי לצלות את הדג רק איסור דרבנן, הוא כמ"ש האורה ושמחה בהל' שבת פ"כג הל"ו, וז"ל "דאין זה תיקון כלי גמור לא אסור אלא מדרבנן".

ולכן י"ל שמ"ש הרמב"ם "שני כלים שהם מחוברים יחד בתחילת עשייתן כגון שני נרות או כוסות אין פוחתין אותן לשנים שהוא כמתקן כלי", אין חילוק בזה בין אם הוא רוצה להשתמש בשני כלים אלו או לא, אלא אף אם כוונתו להשליך כלי אחד מהם לאשפה עדיין שבירת החיבור היא כמתקן מנא. ואדרבה י"ל שזה חמור טפי, דבשלמא אם הוא רוצה להשתמש בשני כלים יש מקום לומר שאין זה תיקון ממש כיון שכבר הם כלים הראויים

שאלה: האם מותר לקרוע נייר טואלט בשבת. והוא הערה על מ"ש בארחותיך למדני ח"א ס"עד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יובל בן צבי יהודה אהלי שליט"א

כתב כת"ר, "ולאחר העיון הגיע לידי ספר "ארחותיך למדני", ודן שם בנידון דידן וכתב שם (ח"א ס"עד אות ד') וז"ל: "ועכשיו יש לדון לגבי הניר טואלט, ונראה שמצד קריעה אין בו איסור, שזה קלקול לצורך ודומה לקריעת נייר כדי לצלות דגים שאין בו חיוב של קרוע שאין התיקון במקום הקריעה... ואף אין לאסור משום מחתך אם הוא קרוע במקום הניקוב שכל כונתו בזה היא לקרוע במקום שהוא קל לקריעה והוא אינו מקפיד על המדה, שאף אם הניר הוי קצת יותר או פחות הוא לא הקפיד על זה, וכל כונתו היא לקרוע הניר במקום קל, ולכן אין בזה איסור של מחתך". עכ"ל.

ובהמשך דבריו שם דן באיסור מתקן מנא וכתב בתחילה לאיסור דרבנן כיוון שזוהי אומנות בלבד ולא תיקון מעליא, אבל בהמשך דחה את האפשרות הזו וכתב שיש לחלק בין קריעת נייר לדג לקריעת נייר טואלט: "...שהנייר קודם קריעתו לצלות הדג אינו עומד לכך, ולכן ע"י קריעתו הוא משנה התכלית של הניר ומשום זה יש בזה תיקון מנא, אבל הניר טואלט כבר עומד לתכליתו בבית חרושת וכיון שהוא רוצה רק חלק ממנו בלי שינוי בתכליתו אפשר שאין זה תיקון מנא כלל, וזה נחשב שימושו בלבד". עכ"ל.

ועי"ש עוד שהביא לכאורה שני מקורות לאיסור. ראש וראשון הביא את דברי המגן אברהם (ס"תקיד ס"ק יז) בשם הרמב"ם שכתב: "שני כלים שהם מחוברים יחד בתחילת עשייתן כגון שני נרות או כוסות אין פוחתין אותן לשנים שהוא כמתקן כלי". ותנא דמסייע הביא לו את דברי רש"י על הגמ' בביצה שאין חותכין הפתילה לשנים דקמתקן מנא ושם כתב: "אחת היתה ועושה אותה שנים". והוא עצמו תירץ את שני המקורות בדרך אחת שיש הבדל האם שינה בתכלית הכלי כן או לא, וסיים "ומ"מ לא נראה לי להתיר מטעם זה בלי ראייה חזקה, ולכן נראה ששייך

הפתח. אמנם רחובות ראשיים שחוצים את העיר ומתחברים לסרטיא שמחוץ לעיר או בתוך העיר ומפולשים לפלטיא הינם רה"ר, מ"מ אינם אוסרים את הטלטול בשאר רחובות העיר שדינם ככרמלית".

וכת"ר הביא ראיות לזה מדברי רש"י והרמב"ם ושאר ראשונים.

דעת רש"י

כתב כת"ר, "איתא בגמ' (שבת ו). איזו היא רשות הרבים – סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה. ע"כ. ופרש"י סרטיא – מסילה שהולכין בה מעיר לעיר. פלטיא – רחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה. ומבואות – של עיר, רחבים שש עשרה אמה. המפולשין – משני ראשיהן לפלטיא (וי"ג לסרטיא). ע"כ. וכן בסוגיא בעירובין (ו). פרש"י ד"ה רשות הרבים – משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה, (או) שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר. עכ"ל.

לפי פרש"י בשבת (שם) מבואות המפולשים יהיו רה"ר, רק אם מפולשים משני ראשיהם לרה"ר ורחבים ט"ז אמה. ואילו בעירובין (ו). ציין רש"י פילוש רק בעיר מוקפת חומה. ולכאורה נראים הדברים סותרים. אלא יש לדייק את דברי רש"י בעירובין על סמך פירושו בשבת, כלומר שבעיר ללא חומה מספיק פילוש לרה"ר הנמצאת בתוך העיר (כגון פלטיא), ואילו בעיר המוקפת חומה חייב פילוש משער לשער כלומר לרה"ר הנמצאת מחוץ לשערי העיר (כגון סרטיא).

ועפ"ז מובן פרש"י בשבת (ד"ה פלטיא) שהפלטיא היא רה"ר הנמצאת בתוך העיר והמבואות מפולשים אליה, לכן בשבת לא הוזכר דין של עיר מוקפת חומה, וכ"ש אם יהיו מפולשים משער לשער כלומר חוצים את העיר ומפולשים לסרטיא. מאידך בעיר מוקפת חומה הצריך רש"י פילוש משער לשער באופן שהמבוי יהיה מפולש לסרטיא שמחוץ לעיר. ע"כ דברי כת"ר.

דעת הרמב"ם

כתב כת"ר, "וכן הגדיר הרמב"ם מבואות המפולשים בריש פי"ד וז"ל 'איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז

לתשמישו והאיש רק מפריד ביניהם והוא אינו עושה ממש תיקון בכלי עצמו, אלא כשהאיש רוצה להשליך כלי אחד לאשפה, אז אותו כלי נחשב כ"פסולת" ממש, וכשהוא מסיר את הפוסלת זה תיקון גמור לכלי שנשאר, וי"ל שאין זה רק "כמתקן מנא" בכ"ף הדמיון, אלא הוא מתקן מנא ממש, שבזה הוא גמר עשיית הכלי כיון שהוא מסיר את הפסולת ממנו וע"י זה הוא מתקן כלי גמור, משא"כ כשהוא רוצה להשתמש בשני כלים.

(ב) **ואף** לסברת כת"ר יש לדון, שכתב כת"ר "כאן משתמש רק בחלק שאותו הפריד מהגליל ולא בגליל כולו ובמקרה כזה לא שייך כלל מתקן מנא". וי"ל שאף כאן יש תיקון בשני חלקים, דהיינו יש תיקון בנר שהוא קורע להשתמש בו באותה שעה, אבל גם הוא מתקן הנר שנשאר בגליל, שקודם הקריעה שני צדדים של אותו נר שנשאר היו מחוברים לשאר ניירות בגליל, אבל אחר הקריעה רק צד אחד הוא מחובר לשאר ניירות בגליל. ולכן יש תיקון במה שהוא מפריד צד אחד, והאיש רוצה בזה כיון שכשהוא רוצה להשתמש באותו חלק שנשאר לאחר זמן מה, הוא יותר ראוי לשימוש כיון שצד אחד כבר נפרד. ולפי זה י"ל שיש תיקון בשני ניירות, החלק שהוא קורע ומשתמש בו עכשיו, וגם בחלק שנשאר שהוא מתקן אותו במה שהוא מפריד צד אחד ממנו, וע"י זה הוא יותר קל להשתמש בו לעתיד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סב

שאלה: האם רוב רחובות בימינו אינם רה"ר כיון שאין הם מפולשים לרה"ר משני ראשיהם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג לירון אהרן המי שליט"א והרה"ג אורי שררה שליט"א

כתב כת"ר במסקנה, "המורם מכל האמור שדין רה"ר במבואות המפולשים מתקיים רק כאשר הם רחבים ט"ז אמה ומפולשים משני ראשיהם לרה"ר. הואיל ורוב רחובות הערים בימינו אינם מפולשים משני ראשיהם לרה"ר, יהיה דינם ככרמלית, לכן אפשר לערבם ע"י צורת

לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום". אלא כתב הריב"ש בס"ת, שאף אם רה"ר עקומה כמין דל"ת עדיין רה"ר היא, וז"ל "ואם היו ראשי מבואות העיר פתוחין למסילה משני ראשיהן אף אם היו עקומין כמין דל"ת דינם כמפולשים... כי אם היו המבואות רחבים ט"ז אמה אינן נקראין מפולשים לרה"ר אבל הם עצמם רה"ר וכן כתב הרשב"א". ויש להאריך בכל זה. עיין מ"ש בארחותיך למדני ח"א ס"עז – ס"עט).

ולפי זה גם י"ל שאם יש הרבה מבואות כאלו ובכל אחד אפשר לילך מסרטיא מצד זה לסרטיא לצד אחר של העיר, אז אם רוחב כל מבוי הוא ט"ז אמה, אז כולם הם רה"ר. ואה"נ שאפשר שיש רחוב גדול שהוא הולך ישר בין סרטיא מצד זה לסרטיא לצד אחר של העיר, אבל עדיין המבואות הם רה"ר אם כל אחד רחב ט"ז אמה, כיון שעכ"פ כל אחד עדיין מפולש לסרטיא משני צדדים, אף שהמבוי אינו הולך ישר בלי עקום, והדרך ארוכה עם כמה פניות כדי לילך מסרטיא לסרטיא.

ולפי זה כיון שאפשר לילך בכל רחובות של העיר מסרטיא זו לסרטיא אחרת, כיון שבכל רחובות יש הרבה צמתים, לכן בכל רחוב שהוא הולך הוא בכלל מבוי מפולש לסרטיא בשני צדדים, אז כיון שבכל רחוב יש ט"ז אמה, ממילא שכל הרחובות הם רה"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סג

שאלה: האם יש לסמוך על עמודי חשמל לצורת הפתח.

(א) האם צורת הפתח שהועמדה שלא לשם צורת הפתח נחשבת.

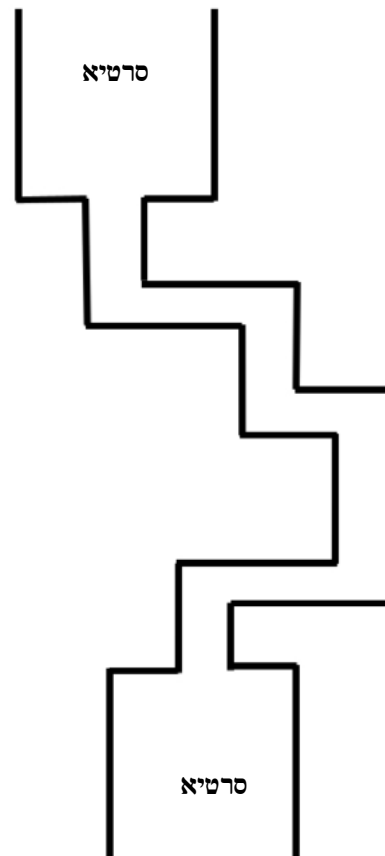
(ב) העמוד מורכב בעצם מארבע עמודים שרחוקים זה מזה למטה ומתחברים למעלה האם זה שהעמוד עולה למעלה בצורה מעט אלכסונית מהווה בעיה.

(ג) על החוט העליון העובר ממש מעל העמוד יש סימון של כדורים כתומים, כדור כל כמה עשרות מטרים, האם דבר זה בעייתי מצד זה שהחוט של המשקוף צריך להיות חלק ולא אבן יוצאת ואבן נכנסת.

אמה'. עכ"ל. כלומר הדרך שמקשרת בין רה"ר אחת לחברתה ורחבה ט"ז אמה. לכן נמצא שגם הרמב"ם סובר כשיטת רש"י במבואות המפולשים שצריכים להיות רחבים ט"ז אמה ומפולשים לרה"ר". ע"כ דברי כת"ר.

כשאני לעצמי עדיין יש לחקור בזה. מהו הגדר של "מבוי" מפולש לרה"ר בשני צדדים? האם עדיין זה נקרא מבוי אם הוא ארוך מאד ויש בו הרבה פניות במבוי, כגון בקצת המבוי הוא הולך מדרום לצפון ושוב יש פניה למערב, ושוב יש פניה לצפון ושוב יש פניה למזרח וכו'. וע"י זה המבוי הולך מסרטיא מחוץ לעיר מצד דרום לסרטיא לצד צפון.

תמונה:



ונראה שאף שיש הרבה פניות במבוי זה, עדיין הוא נקרא "מפולש", ועדיין יש סרטיא בכל צד, ולכן אם המבוי רחב ט"ז אמה אז הוא רה"ר (וכל זה שלא כאלו ראשונים שסברו שאם יש עקום בדרך אז הוא אינו רה"ר דבעינן משער לשער בלי עקום, כמ"ש המאירי בעירובין ו. "ושפתחי שני ראשיו מכונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי

תשובה:

לכבוד הרה"ג דוד דודקביץ שליט"א

הט"ז שם בס"ק ב, "מזוזה מכאן כו'. פי' שבעינין שיהא גבוה עשרה מן הארץ בשוה בלי עקום דמן התחלת עיקום אין נחשב בכלל הי' טפחים וזה דעת הרמב"ם. אבל לרש"י אף העיקום הוא מן הצירוף לגובה י' טפחים כל שיש בחללו ד' טפחים, ואפילו אם מתחיל מן הארץ להתעקם...". נראה מזה שאם העמוד בנד"ד "עולה למעלה בצורה מעט אלכסונית", שזה בכלל עקום ולדעת הרמב"ם אין כאן מזוזה, ולכן אין כאן צורת הפתח.

גם כתוב במנחות שם "ואמר רבא הני פיתחי שימאי פטורין מן המזוזה, מאי פיתחי שימאי, פליגי בה רב ריחומי ואבא יוסי, חד אמר דלית להו תקרה, וחד אמר דלית להו שקופי". ופירשו התוספות שם "דלית להו תקרה. פירוש מקום שהפתח שוקף שם מלמעלה אינו שוה אלא האבנים מן הכיפה אבן נכנסת ואבן יוצאת, וכענין זה דלית ליה שיקפי שאין שם מזוזות אלא האבנים בולטות כגון שיני חומה. וכעין זה [איתא] בפ"ק דעירובין (דף יא.) גבי סוכה...". ולפי זה י"ל שאם "יש סימון של כדורים כתומים, כדור כל כמה עשרות מטרים", שזה דומה ל"אבן נכנסת ואבן יוצאת", וכיון שהוא אינו שוה אין כאן צורת הפתח.

ולכאורה י"ל שאין להביא ראיה מדין מזוזה לדין עירובין, שי"ל דשאני דין מזוזה כיון שבעינין "בית" כמ"ש "על מזוזות ביתך", ולכן בעינין צורת הפתח שהיא ראויה לבית, משא"כ בדיני עירובין דבעינין צורת הפתח בעלמא ולא בעינין צורת הפתח שהיא ראויה לבית דוקא. אלא נראה שזה אינו, שכתוב בעירובין יא. "...אלא אימא שריבה בהן פתחים וחלונות ובלבד שיהא עומד מרובה על הפרוץ, אמר רב כהנא כי תניא ההיא בפיתחי שימאי...". הרי שיש ללמוד מה נחשב צורת הפתח לגבי מזוזה (דאין מועיל פיתחי שימאי) למה נחשב צורת הפתח לגבי שבת ועירובין. ולכן נראה שה"ה בשאר דינים הנ"ל לגבי מזוזה, יש ללמוד מהם למה נחשב צורת הפתח בדיני שבת ועירובין. וכן כתב המאירי בעירובין שם לגבי דין כיפה, "כל רחבה ד' בגובה י' ר"ל שרגליה גבוהים י', חייבת במזוזה. וכן לענין שבת פתח הוא", ע"ש.

וכן ראיתי במשכנות יעקב א"ח ס"קכג ד"ה ויש, שאחר שהוא הביא דין פתחי שימאי לגבי מצוות מזוזה, הוא כתב "ויש ללמוד מזה גם לענין עירובין שאין לסמוך משום צורת הפתח על גיפופים היוצאים מן הכותלים כדר' שמשיירים הבנאים בזויות לחזק הבנין, ואין לסמוך עליהן משום בנה לצוה"פ, דלאו להכי עבידי רק משום

כתב כת"ר, "בעה"ת אנו ביישוב חוות גלעד שבשומרון מסדירים ומרחיבים את העירוב למקום שברוך ה' גדל. בסמוך למקום, 'חברת החשמל' העמידה קו עמודי חשמל של מתח גבוה. המציאות היא שהעמוד מתח גבוה מורכב מארבע עמודים שרחוקים זה מזה למטה וככל שעולים למעלה העמודים מתקרבים זה לזה ומתחברים למעלה. לעניין חוטי החשמל ישנו מלבד חוטי החשמל המונחים בצד העמוד, חוט עליון (הנועד לסמן את העמודים שחלילה לא יפגעו בהם מטוסים) אשר עובר מעל העמוד ולא בצדו, שאלתנו היא האם ניתן להחשיב את עמודי החשמל בתור צורת הפתח ובכך נוכל לחסוך לנו העמדה של לערך קילומטר של הקמה של עירוב צורת הפתח.

לאחר עיון קצר בהלכה עלו לנו כמה שאלות בעניין

א. האם צורת הפתח שהועמדה שלא לשם צורת הפתח נחשבת.

ב. העמוד מורכב בעצם מהארבע עמודים שרחוקים זה מזה למטה ומתחברים למעלה האם זה שהעמוד עולה למעלה בצורה מעט אלכסונית מהווה בעיה.

ג. על החוט העליון העובר ממש מעל העמוד יש סימון של כדורים כתומים, כדור כל כמה עשרות מטרים, האם דבר זה בעייתי מצד זה שהחוט של המשקוף צריך להיות חלק ולא אבן יוצאת ואבן נכנסת. "ע"כ דברי כת"ר.

א) מצינו שג' שאלות אלו הן בעיות לגבי צורת הפתח בדין מזוזה. ולכן מצינו כתוב במנחות לג: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא אכסדרה פטורה מן המזוזה לפי שאין לה פצימין, הא יש לה פצימין חייב לחיזוק תקרה הוא דעבידי, הכי קאמר אע"פ שיש לה פצימין פטורה שאין עשוין אלא לחיזוק לתקרה". ופירש"י שם "הא יש לה פצימין חייבין. בתמיה ואמאי חיזוק לתקרה הוא דעבידי הפצימין ולא לשום פתח". הרי בדין מזוזה בעינין "לשם פתח".

גם כתב מרן בי"ד ס"רפז ב, "בית שיש לו מזוזה מכאן ומכאן וכיפה כמין קשת על שתי הזוזות במקום המשקוף, אם יש בגובה המזוזות י' טפחים או יותר חייב". וכתב

קג"ס... אכן בקורה מבואר בהרא"ש שם שכתב וז"ל אע"ג דאסיקנא דהוי לחי העומד מאליו, אבל קורה העומדת מאליה יראה דלא הוי קורה דקי"ל קורה משום היכר עכ"ל. וכ"כ הרב המגיד... נמצא לכאורה נפשוט שאלתנו להדיא דאינן יוצאין משום קורה בזה שנעשית מאליה, איברא כד מעיינן שפיר נראה דיוצאין בו כיון דהא שאנו עושין חבל למעלה וסיד מחוי מכאן וסיד מחוי מכאן הוא משום צורת הפתח וכמבואר להדיא בא"ח ס"שסג כו בהג"ה ובצורת הפתח הטעם משום מחיצה, וכמו שאיתא להדיא בס"שסג בב"י בשם הרשב"א דצורת הפתח מחיצה גמורה היא עכ"ל. וכיון דמשום מחיצה אפילו עומד מאליה מהני, ע"ש. הרי מבואר דלא בעינן עשיית צורת הפתח לשם "צורת הפתח", ואף אם היא עומדת מאליה עדיין היא מחיצה גמורה. וזה שלא כדמצינו לגבי מזוזה דבעינן לשם פתח כמבואר ברש"י בדין אכסדרה הנ"ל.

ולפי זה כתב השואל ומשיב מה"ק ח"ב ס"פת, לגבי ה"טעליגראף" אם מועיל לצורת הפתח בדין עירוב, וז"ל "דוקא כשנעשה לשם צורת הפתח בעי שיהיה מזוזה, אבל כאן שנעשה לטעליגראף רק דהוה כנעשה מאליה א"כ הוי מחיצה וכשר אף דליכא שקפי... ולדעתי הכל תלוי בזה, אי צורת הפתח בעי היכר ציר, אבל אי לא בעי היכר ציר פשיטא שאף נעשה מאליה מועיל, ואף דצורת הפתח שעשאו מן הצד לא מועיל, היינו שעשה מעשה להיפך ועשה מן הצד גלי דעתיה דלא עשו לשם צורת הפתח, אבל כל דנעשה מאליו או לסבה אחרת כנד"ד דהטעליגראף נעשה לסיבה אחרת פשיטא דאינה פסול. ובלא"ה נראה לפי ענ"ד דאף אם נימא דלחי דהוא משום מחיצה בעי היכר קצת כמ"ש התוספות בעירובין ה. דהיכר קצת בעי, היינו משום דלחי אינו מחיצה ממש רק דהוה כמו מחיצה, אבל בטעליגראף דהוה מחיצה גמורה שהרי משגיחין בעינא פקיאח שלא יתקלקל, ואם נעשה קלקול משגיחין למהר לתקנו, הוה מחיצה גמורה ואין לך היכר גדול מזה", ע"ש. הרי דלא בעינן לשם צורת הפתח בפתח שעומד מאליו, או שנעשה לסיבה אחרת" כמו בנד"ד.

אלא ראיתי באבני נזר ח"א א"ח ס"רצג אות יב, שכתב, "והטעליגראף אין לחשוב לצורת הפתח, הן משום דהוי צורת הפתח מן הצד... הן משום דמפורש במנחות בפצימי אכסדרה הואיל וחיוזוק לתקרה עבידי ולא לשם פתח. וכל שכן בזה שלא נעשה לפתח כלל. ועוד חשש לחוש להתבואות שור דקנים של צורת הפתח צריכין לעמוד אצל הכתלים". הרי האב"נ לא סבר כהשואל ומשיב הנ"ל,

חיוזוק הבנין כמו דא' לחיוזוקי תקרה דלדעת כל הנך פוסקים ופשטות הגמרא בסוגיא זו א"ז צורת הפתח ונקרא פתחי שימאי... וכמ"ש רש"י בעירובין ותוספות ורא"ש דעכ"פ בעינן שיהיו המזוזות והמשקוף שוה וישר... וכן יש ליהזר באותן העושים צה"פ בחבל למעלה ודרכו אח"כ לימתח ונכפל למטה בעיגול, וגם הולך נע ונד אנה ואנה, ואף לדברי הרא"ש והתוספות אין זה משקוף שוה וישר דעקום ועגול הוא, שהרי גם בסוגיא דכיפה מוכח להדיא דאין הכיפה שבעיגול נחשב משקוף כמו שהיא בעיגול רק מה שלמעלה מן העיגול הוא המשקוף...". ע"ש שאר דבריו. הרי נראה מזה שיש להשוות דין עירובין לדין מזוזה, כדמשמע מגמ' עירובין הנ"ל.

ולפי זה יש לדון בכל פרט שהביא כת"ר:

הפתח שהועמדה שלא לשם צורת הפתח

ב) **מצינו** בדין לחי דלא בעינן "לשם לחי", וזה כמ"ש מרן בס"שסג יא, "אפילו לא עשאו לשם לחי אלא שנזדמן לו שם מאליו כשר, ובלבד שיסמכו עליו מערב שבת...". ופירש המ"ב שם בס"ק לו, "דלחי משום מחיצה, ומחיצה העומדת מאליה כשרה". אלא לגבי קורה מצינו דבעינן "לשם קורה", וזה כמ"ש הרב המגיד בהל' שבת פ"ז הל"כב, "וכתב הרשב"א ז"ל כיצד העמיד לחי במבוי וניטל בשבת אפי' היה שם אילן וכיוצא בו ואפי' נטעו הוא בידים אינו מועיל כיון שלא סמך עליו מע"ש, לא העמיד שם לחי אחד או שהיה שם ונפל מע"ש אילן זה מתיר משום לחי וכן כל כיוצא בזה. ויראה לי שהקורה העומדת מאליה כאותן שנותנין קורה מכותל לכותל לחזק את הכותלים אינה קורה שהקורה משום היכר ואין כאן היכר ע"כ דבריו", ע"ש. הרי אין הקורה משום מחיצה, ולכן בעינן "לשם קורה".

ויש לדון לגבי צורת הפתח. ראיתי שכתב השבות יעקב ח"ב ס"ח בשאלה, "בהיתר שאנו עושין לענין עירוב, דהיינו לחי מכאן ולחי מכאן ע"י סיד מחוי וחבל למעלה במקום קורה, ואם נעשה הקורה למעלה מאליו בלא כיון, רק הקורה נסמך ונדחק מכותל זה לכותל אחר שכנגדו כדי לחזק שלא יפול הכותל, אי יוצאין בזה או לא". ושוב כתב בתשובה, "הנה לענין לחי מבואר בש"ס דעירובין דף ט"ו פלוגתא דאביי ורבא, דאביי סבור דהוי לחי דאמר לחי משום מחיצה ומחיצה העומדת מאליה הוי מחיצה וכדאיתא בס"שסב בא"ח, וקי"ל הלכתא כאביי ביע"ל



ולכן י"ל שיש "ביטול" העקום, וממילא שהכל נחשב כעמוד אחד ישר בלי עקום.

ג' י"ל שחשש העקום לדעת הרמב"ם הוא רק כשהמזווה מתעקלת לתוך האויר שבפתח, ובזה המרחק בין המזווה למטה הוא יותר המהמרחק למעלה, והעקום ממעט האויר שבפתח, אבל כשהמזווה מתעקלת לצד הכותל ולא לצד הפתח, דהיינו שהמרחק בין המזווה למטה הוא פחות מהמרחק ביניהן למעלה, אז י"ל דלא בעינן "בשוה בלי עקום", ואדרבה העקום מרחיב את האויר שבפתח.

וכן נראה סברת החזון איש בס"עא אות יב, שכתב "היה קנה המזווה עב למטה ודק למעלה, והניח קנה העליון מן

ולדעתו בעינן "לשם פתח" (ועיין בשואל ומשיב ועוד אחרונים מ"ש בדעת התבואות שור. וגם נראה בנד"ד שהחוט הוא ע"ג העמוד ולא לצד).

מ"מ ראיתי בחזון איש א"ח ס"קיא ס"ק ה, שכתב "מן האמור נלמד דעמודי התלגרף והחוט שעל גביהן, אפשר לסמוך עליהן משום צו"פ אע"ג דלא נעשו לכך וגם עכשיו אין עיקר תשמישין לכך, מ"מ כיון דאיכא דיוורין דניחא להו לשמש בהן צו"ה להיתר טלטול שפיר חשיב פתח. ואע"ג דאין כאן מחשבת בעלים רק מחשבת אחרים, מ"מ כיון דע"כ הן נעשין מחיצה לאחרים שפיר חשיב צורת הפתח. וחייבין במזווה, ואין קובעין מזווה משום שאין המזווה משתמרת, ולפעמים יש כאן שותפות נכרי", ע"ש.

וכן הוא במנחת יצחק ח"א ס"נט, שכתב "הרכה מקילים לצרף חוטי האלקטרי לעירוב בלא שום תיקון וכל אחד ואחד בנתינת טעם לשבח לכל צד". ע"ש שהוא הביא דעת עוד אחרונים בזה.

ולכן נראה דלא בעינן "לשם פתח" בנד"ד.

האם זה שהעמוד עולה למעלה בצורה מעט אלכסונית מהווה בעיה

ג) נראה שאין כאן חשש, ולא דומה העמודים בנד"ד לדין כיפה לשיטת הרמב"ם דבעינן מזווה "בשוה בלי עקום" כמ"ש הט"ז הנ"ל. ויש ג' טעמים לזה.

א' בשלמא לגבי דין כיפה שהמזווה והכיפה כולם נעשו מאבנים ואין היכר מהי המזווה ומהי הכיפה. ולכן סבר הרמב"ם שהחלק שהוא "שוה בלי עקום" הוא המזווה, אבל בנד"ד אף בלי העקום יש שינוי גדול בין העמודים ובין החוט על גבם – שזה עמוד וזה חוט משא"כ בדין כיפה והמזווה שהכל נעשו מאבנים, ובנד"ד כל אדם יכול להכיר שהמזווה היא העמודים והחוט על גבן הוא המשקוף, ולכן לא בעינן "שוה בלי עקום" לידע מהי המזווה, ואף אם יש עקום בעמודים אין לחוש כיון שעדיין הוא ניכר לעין שהם המזווה והחוט הוא המשקוף.

ב' בנד"ד שיש ד' עמודים, העקום בעמוד אחד הוא "מבטל" העקום בעמוד שכנגדו. ולכן אם העקום באחד הוא לצד המזרח אז העקום בעמוד שכנגדו הוא לצד המערב, כנראה מתמונה זו:

שוקף שם מלמעלה אינו שוה אלא האבנים מן הכיפה אבן נכנסת ואבן יוצאת", י"ל שזה נראה כפתח מקולקל ועדיין הפתח צריך תיקון, ולכן הוא אינו נחשב פתח אלא כפרצה בעלמא, בין לגבי חיוב מזוזה ובין לגבי דין עירובין. ולפי זה בנד"ד י"ל להיפך, דאדרבה ע"י הכדורים כתומים הכל נראה מתוקן, ואין כאן קלקול כלל כיון שהכדורים הם לתועלת החוט שלא ישבר החוט ע"י מטוס (וגם הם לתועלת המטוס כמובין!). ולכן אין לחוש דנד"ד דומה לדין פיתחי שימאי.

ואף שכתבו התוספות בעירובין יא. "פתחי שימאי. פר"ח פתחי ארץ ישראל שהוא ארץ בני שם". נראה שהוא כיון לומר שאין לפתח תקרה, וכמ"ש הערוך (שמאי) "והיא ארץ ישרה דלית לה תיקרה, פי' דרך בעלמא שעושין על גבם תיקרה לשבת תחתיה במסיבה בפתחי שערים להגן מן החמה ומן הגשמים, ובפתחי שמאי אין דרכן לעשות תיקרה, ואחרים אומרים אין דרכם לעשות משקוף לפתחיהם". וכן י"ל בארץ בני שם לפי ר"ח הנ"ל. ולפי זה מצינו שאין פירוש "שימאי" מקולקל אלא הוא שם המקום.

אלא עדיין י"ל שלא שייך לחוש לאבן נכנסת ואבן יוצאת במשקוף שהוא חוט כבנד"ד, שנראה שר"ח והערוך סברו כל"א ברש"י במנחות לג: שכתב "שקפי. מזוזות ל"א תקרה שאין הבית מקורה. וכן דעת הרמב"ם בהל' מזוזה פ"ו הל"ה. וכן כתב הב"י בס"רפז, "והרמב"ם כתב כפירוש האחרון (הל"א ברש"י)". והקשו התוספות במנחות לג: על פירוש זה, וז"ל "ומה שפי' הקונט' לשון אחר דלית ליה תיקרה שאין הבית מקורה, קשיא מי גרע משערי חצירות דחייבין במזוזה כדאמר פרק קמא דיומא (דף יא.). מ"ר". וראיתי במעשה רקח בהל' מזוזה פ"ו הל"ה, שכתב "ונראה לענ"ד ד"ל לדעת רש"י דהתם שאני שדרכו בכך ומשו"ה רבייה קרא כובשעריך כדאיתא בפ"ק דיומא וכן שערי מדינות וכו', משא"כ בית שדרכה להיות מכוסה זאת שאין לה תקרה ואין דרכה בכך היא פטורה. וכן זכיתי ומצאתי להרא"ש ז"ל והביאו הרב ב"י יו"ד סי' רפ"ו וזהו דעת רבינו שתפס כלישנא אחרינא של רש"י, ע"ש. ולפי זה גם י"ל שרק בכותלי הבית שנעשו מאבנים ש"דרכו בכך" שהפתח הוא שוה בלי בליטות, יש לפסול צורת הפתח כשיש בליטות, אבל כשיש צורת הפתח שאינה בבית ואינה נעשית מאבנים אין לחוש אם יש בליטות, שלא שייך לומר בזה "דרכו בכך". ולכן אף אם אין פירוש של "שימאי" לשון קלקול אלא לשון מקום, עדיין י"ל שלפירוש זה יש לאזיל בתר "דרכו בכך", ולכן

הצד, למש"כ המקור"ח דבחקק כה"ג מהני וכמ"ש בס"ק י', מ"מ אם העובי משופע באלכסון שהולך ומתקצר, נראה דלא חשיב קנה ע"ג מזוזות, ומיהו אם חקק באלכסון שפיר דמי כמו בראשי קנה המזוזה משופעין והניח על גבן דלא חשיב מן הצד, אבל לפי זה אין לדבר שיעור נאמן בידינו לדינא, וצ"ל דלא מפסל אלא אם כל העובי באלכסון ישר מתוך עשרה טפחים עד קנה העליון, וצ"ע". נראה שכל החשש כאן הוא רק אם הוא מניח קן העליון מן הצד, בזה יש לדון אם בעינן חקיקה או לא, ואם הצו"פ פסולה בלי חקיקה, ואם האלכסון מתחיל מתוך י' טפחים או לא. אולם נראה שפשוט לחז"א שאם הוא מניח הקן העליון על גב המזוזה ולא מן הצד שאין חשש כלל, ואין האלכסון פוסל את המזוזה. וצ"ל שזה מפני שאין האלכסון למעלה ממעט האויר בתוך הפתח אלא אדרבה הוא מרחיבו. ולכן אין זה בכלל דין כיפה.

וכל זה לדעת הרמב"ם, אבל לדעת רש"י, כתב הט"ז "אבל לרש"י אף העיקום הוא מן הצירוף לגובה י' טפחים כל שיש בחללו ד' טפחים". ולכן אין חשש כלל בנד"ד, ויש לצרף טעמים הנ"ל בדעת הרמב"ם לדעת רש"י כדי להתיר בנד"ד.

כדורים כתומים כדור כל כמה עשרות מטרים

ד) ראיתי בערה"ש ב"ד ס"רפז אות ב וג, שכתב, "וכתב הטור ואם אין המשקוף שהדלת שוקף עליו למעלה ישר אלא אבן נכנס ואבן יוצא... פטור... רבינו הב"י כתב בספרו הגדול דהטור הולך בשיטת התוס' והרא"ש דזה שאמרו במנחות שם (לג:) דלית להו שקפי דלית להו תקרה הכוונה שהאבנים בולטות זה מזה כדברי הטור, אבל רש"י והרמב"ם פירשו כפשוטו דלית להו לגמרי משקופים ולית להו תקרות ע"ש... ובאמת אין ראייה דרש"י ורמב"ם יחלוקו בדין זה אלא שמפרשים לשון הש"ס כפשוטו, ומיהו לדינא אפשר דמודו להו דפטורות, שהרי באמת אין זה צורת פתח כלל". ולפי זה אם לכ"ע אין צורת הפתח כשיש בליטות, יש לדון בנד"ד.

בדין פיתחי שימאי בעירובין יא: פירש"י "פיתחי שימאי. פתחין שוממין ל"א פתחים מקולקלין שמחוסרין תיקון כמו זקן אשמאי חסר מתורה". וכן הוא ברש"י במנחות לג: וכן הוא בתוספות קידושין לב: שכתבו "לכך פר"ת אשמאי לשון שוממין כמו פתחי שמאי דמנחות (דף לג:)", ולכן י"ל שלפי פירוש התוספות שפיתחי שימאי "מקום שהפתח

המדינה שמינה בורר לנושא. הבורר קיבל את דעתו והקמנו ערוב מ"תל המתלקט" נחל וחוף הים. אולם שער הישוב רוחבו יותר מחמש מטר, והוא פתוח במהלך יום השבת וסגור בלילה (והנהלת הישוב לא מוכנה להקים צורת הפתח מעל לשער בשום פנים והרסו כמה פעמים את הנסיונות לפתור את הבעיה).

שאלתי האם ניתן להקל במקרה זה ולהחשיב את האמה כחומרת החז"א כאמה בת 60 ס"מ כך שהפרצה תגיע עם שש מטר ואז לא צריך לריב על כך יותר. ויהיה ערוב לישוב וכך ינצלו רבים מטלטול בשבת". ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כשאני** לעצמי, נראה שהעיקר כשיעור ר"א נאה ז"ל שהאצבע היא 2 ס"מ. ויש ראייה מוכרחת לזה ממ"ש הרמב"ם בפירוש משניות לעדיות פ"א מ"ב, "ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה... מן המים קרוב לכ"ז דרה"ס". וידוע שדרהם אחד הוא 3.205 גרם. ולכן כ"ז דרהם הוא 86.53 גרם. וגם ידוע שנפח המים בסנטימטרים מעוקבים זהה למשקלם בגרם. ולכן הנפח של 86.53 גרם של מים הוא 86.53 ס"מ מעוקבים.

וגם כתוב בפסחים קט, "א"ר חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע", דהיינו 2 2 2.7 אצבעות, וזה 10.8 אצבעות מעוקבות. ולכן מצינו 10.8 אצבעות מעוקבות הם שווים ל86.53 ס"מ מעוקבים. ולפי זה 1 אצבע מעוקבה היא שוה ל8.012 של ס"מ מעוקבים. ועכשיו צריך לחשב את השורש המעוקב לשיעורים אלו כדי לידע שיעור אצבע. ומצינו ששורש המעוקב של 1 הוא גם כן, 1 והשורש המעוקב של 8.012 הוא, 2.0009 ולכן מצינו שלפי הרמב"ם שיעור אצבע הוא 2.0009 ס"מ, וכדעת ר"א נאה ז"ל. ולפי זה הוא קשה להקל כשיעור החז"א בנד"ד.

(ב) **לכן** יש לי עצה אחרת בנד"ד, ואולי אנשי הנהלת הישוב יסכימו לזה. אם מאיזה טעם הם אינם רוצים שיעבור החוט של צורת הפתח ע"ג הרחוב, אז אפשר לעשות מחיצה של פסין לבריאות, שבזה אין צריך לשום חוט לעבור ע"ג הרחוב.

משמע מדברי כת"ר שהפרצה היא פחותה משש מטר, שמתעם זה לשיעור החז"א הפרצה היא פחותה מי' אמות. ולפי זה מצינו ששש מטר הוא 12.5 אמות לדעת ר"א נאה ז"ל. ולכן זה בכלל השיעור של פסין לבריאות, וכמ"ש

ה"ה כשהמשקוף של צורת הפתח נעשה מחוט, אין לחוש אם יש בליטות בהם, ואדרבה בנד"ד "דרכו בכך" שיהיו על החוט כדורים כתומים.

ואף שנראה שהמשכנ"י הנ"ל לא סבר כחילוקים אלו, שהוא כתב "וכן יש ליזהר באותן העושים צה"פ בחבל מלמעלה ודרכו אח"כ לימתח ונכפל למטה בעיגול, וגם הולך נע ונד אנה ואנה, ואף לדברי הרא"ש והתוספות אין זה משקוף שוה וישר דעקום ועגול הוא, שהרי גם בסוגיא דכיפה מוכח להדיא דאין הכיפה שבעיגול נחשב משקוף כמו שהיא בעיגול רק מה שלמעלה מן העיגול הוא המשקוף...". הרי מבואר שאף בחבל יש לחוש לבליטות, מ"מ י"ל שאף המשכנ"י מודה בנד"ד שהחוט עצמו הוא ישר ושוה בלי עקום, אלא יש רק כדורים תלויים עליו, ולכן כיון שאין כדורים אלו מהחוט עצמו, שוב אין לחוש אם הם בולטים. ויש לדון, שאם אחד תולה איזה דבר מהמשקוף שבפתח הבית, אפילו בקביעות, האם אמרינן שמשום זה הפתח פטור מן מצוות מזוזה – ודאי לא. וזה מפני שהמשקוף עצמו הוא שוה בלי בליטות. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לחוש לכדורים אלו.

ולכן נראה שיש לצרף עמודי חשמל אלו לצורת הפתח (אם אין בעיות אחרות) אף שהם נעשים שלא לשם פתח ויש בהם אלכסון ויש בחוט כדורים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סד

שאלה: איך יכול לתקן את הפרצה בעירוב, אם אין רשות לתקן צורת הפתח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלמה בן אליהו שליט"א

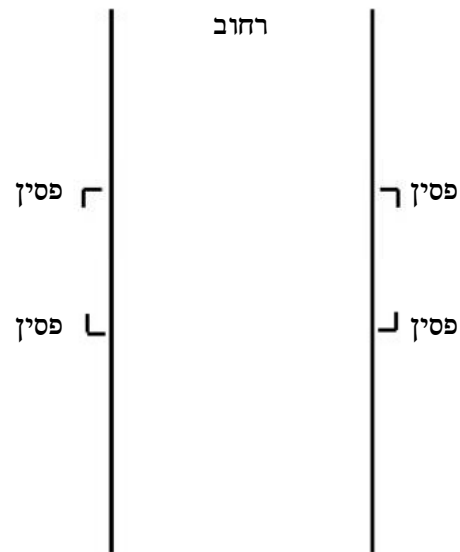
כתב כת"ר, "כרב בישובי הצפון נושא ה"ערוב" בישובים שנקראים חילונים עולה לכותרות.

באחד הישובים החליטה הנהלת הישוב באסיפה כללית שלא לאפשר הקמת ערוב של צורת הפתח כעניינה וכאות מחאה כנגד המיעוט הדתי בישוב. הדברים הגיעו למבקר

הרמב"ם בהל' שבת פ"ז הל"כז, "באר שעשה לה שמונה פסין מארבע זוויות, שני פסין דבוקין בכל זווית הרי אלו כמחיצה. ואע"פ שהפרוץ מרובה על העומד בכל רוח ורוח. הואיל וארבע הזוויות עומדות הרי זה מותר למלאות מן הבאר ולהשקות לבהמה. וכמה יהיה גובה כל פס מהן עשרה טפחים ורחבו ששה טפחים, ובין כל פס לפס כמלוא שתי רבקות של ארבעה ארבעה בקר, אחת נכנסת ואחת יוצאה, שיעור רוחב זה אין יתר על שלש עשרה אמה ושליש", ע"ש.

ולפי זה אם עושים פסין כאלו לצדדי הרחוב, אז לא בעינן צורת הפתח וחוט ע"ג הרחוב, אלא די רק בפסין שהם גבוהים רק י' טפחים, וזה נחשב "מחיצה" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, וממילא שאין כאן פרצה. ונראה שפסין אלו לא יפריעו לשום אדם, ולמה להם להתנגד?

עשיתי כאן תמונה:



ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סה

שאלה: (א) האם פטור על הוצאת חפץ רחב דעד"ט וגבוה י"ט דהוה רה"י.

(ב) האם יש דין רה"ר ברחוב עקום.

(ג) האם רה"ר העשויה כמיין חי"ת דינה כרה"ר.

(ד) האם קורעין על המקדש בזה"ז.

וכל אלו הערות על מה שכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"א מהרה"ג יחיאל מאיר שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יחיאל מאיר שליט"א

[א] בענין הוצאת רה"י

כתב כת"ר, "בח"א סי' ע"ה תמה כת"ר על האחרונים שהבינו שפטור על הוצאת חפץ רחב דעד"ט וגבוה י"ט דהוה רה"י, וחילא דידהו מסוגיא דכוורת, ותמה עליהם מהרבה סוגיות ובפרט מהוצאת הכלים שבמשכן. והנה כת"ר בסי' זה מחלק בעיקר בין זריקה להעברה, ורק בזריקה פטור. אמנם לכאור' יש לחלק בכל זה בין אם החפץ שהוא בשיעור רה"י נעקר מע"ג קרקע ברה"ר או נח ע"ג קרקע ברה"ר, שאז ודאי א"א לומר שחייב ואף במעביר שהרי סו"ס נעקר מרה"י או נח ברה"י ואיך אפשר לחייבו, ובכל הראיות שהביא כת"ר לא מוכח לחייב בכה"ג, והרי אף לולי סוגיא דכוורת א"א לחייב בכה"ג שהרי אין כאן עקירה והנחה ברה"ר אלא ברה"י, ורק אם החפץ לא נח על הארץ או ג"ט סמוך לארץ שאז לא נעשה המקום שתחתיו רה"י, אז שייכי כל דברי כת"ר, ואף מצד 'אגד במקו"פ' לית ביה משום שהוא בידו של אדם. ולכאור' אף לא ידענא סיבה לאסור דבר זה לכתחילה, שהרי כאשר גורר חפץ שהוא עצמו רה"י, אינו עוקר או מניח כלום ברה"ר, וכל פעולתו אינה אלא ברה"י, ומהיכ"ת לאסור בזה. אמנם ודאי הדעת נותנת לאוסרה מדרבנן, ושמעתי שאפשר לאסורה משום לא יעמוד אדם ברה"ר ויטלטל ברה"י, ואף שכאן בפשיטות אין שייך חשש זה, מ"מ יש לחשוש שמא ירים את כל הרשות וכמו שמצוי שעושים כשעוברים למדרגות, וא"כ שוב נכלל בהאי גזרה, אך לחייבו מדאורייתא, ודאי לא שייך". ע"כ דברי כת"ר.

יש לחקור לגבי אם יש רה"י באצמזע רה"ר, מהו הדין של הקרקע שהוא תחת הרה"י, אם הוא נחשב כרה"י או כרה"ר.

כתב מרן בס"שמה יג, "חורים שבכתלים כלפי ר"ה, אם הם גבוהים למעלה מג' אינם כרשות הרבים אלא נדונים לפי מדותיהם". וכתב המ"ב בס"ק מו, "דלמטה משלשה אפילו הם רחבים ד' על ד' נחשבים כקרקע ר"ה וכנ"ל בריש ס"י". נראה מזה שאף שהכותל עצמו הוא רה"י

כתב כת"ר, "כת"ר הבין משו"ע (שמה, יג) ומשנ"ב (סקמ"ו) שיתכן רה"ר תחת כתלי רה"י, דהא מוכח שם שחורי רה"ר שהם בגובה רה"ר דינם כרה"ר, ועל כן הבין שאף אם יהיה חלל קטן תחת מקום המזבח או השולחן כשהוא מונח ברה"ר דינו כרה"ר.

והדברים תמוהים מאוד, שהרי לא נאמרו דברים הללו אלא כאשר גג החורים הללו גבוה יותר מג"ט מן הארץ, שהרי אם החור פחות מג"ט, אמרינן לבוד והרי הוא כסגור, ואף 'חור' לא מיקרי, וחזינן כאילו המחיצה ממשיכה כלפי מטה, ואף זה הוה רה"י...". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר שאף אם גובה גג החור הוא פחות מג' טפחים ויש חפץ קטן המונח בחור, א"א לומר לבוד כיון שהחפץ מפסיק את הלבוד, וזה כמ"ש בחכם צבי בס"נט, שכתב, "דלעולם לא אמרינן לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש בו ממש שא"א לתורת לבוד לבטל אותו דבר ממשי ולא נאמרה הלכה למשה מסיני בלבוד אלא לבטל האויר שביניהם". ולכן בדין הוצאה כשאינו נוטל איזה חפץ ומניח אותו בחור, ממילא שאין לומר לבוד לגבי החור, שהחפץ מפסיק את הלבוד.

אלא שראיתי בכה"ח בס"ת רלב באות כט, שהביא בשם הבית השואבה "שיש חולקים בזה ומסיים לענין דינא דיש להחמיר גם בסכך כשר פחות מג"ט מפסיק ביניהם ודלא כתשובת חכם צבי", ע"ש.

וכן הוא, שכתב הריטב"א בעירובין ח: "...והקשו בתוספות מ"מ נימא לבוד למעלה בגופה של קורה ויהא חודו החיצון כאלו דבוק בכותלים, ותרצו דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים...". הרי מצינו מדברי התוספות והריטב"א "דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים", וזה כסברת החכם צבי הנ"ל.

אלא שראיתי ברשב"א בסוכה ד. שיש לו שיטה אחרת בזה, והוא כתב בד"ה לדברי המתיר, "ויש מרבותינו הצרפתים ז"ל שאמרו דשאני הכא שהקורה מפסקת ולא אמרו לבוד אלא בשאין דבר מפסיק בנתיים, ואינו מחוור בעיני דהא מוקי רב אמי בסמוך תלוי או משוכה על שתי יתדות עקומות ואמרינן חבוט ולבוד, ואף ע"ג דאפילו כי אמרת חביט היכי אמרת לבוד והוא מפסקי הנך יתדות בין קורה לכותל". הרי מבואר לרשב"א ששפיר יש לומר לבוד

שהרי יש בו מקום לד' על ד' כמ"ש המ"ב (עיי' מרן שם סע' ג), והוא גבוה מ"י טפחים כדמצינו בכמה כותלים, עדיין החור בתוך ג"ט לקרקע נחשב כרה"ר, כיון שהוא "חשובים כקרקע והוי רה"ר" כמ"ש מרן בסע' י.

נראה מזה שאם יש רה"י באצמיע רה"ר כגון תל של ד' על ד' וגבוה י"ט, ויש חור בקרקע תחת הרה"י, שחור זה נחשב לרה"ר. וזה קשה, שהלא החור תחת הרה"י ולכן לכאורה הוא בכלל הרה"י. ועוד, הלא החור מכוסה ע"י הרה"י שהיא למעלה ממנו וקי"ל שרה"ר מקורה אינה נחשבת לרה"ר (ס"שמה ז). ועוד המקום בחור אינו עשוי לדריסת רבים, ולכן איך החור נחשב לרה"ר. אלא צ"ל שכיון שהקרקע שתחת הרה"י הוא מחובר לשאר קרקע של הרה"ר, שעדיין קרקע זה נחשב לרה"ר. ולכן כיון שהוא מחובר לשאר רה"ר אף שהוא אינו ראוי לדריסת רגל וגם הוא מקורה, עדיין יש לו דין רה"ר. ולכן כשיש חור שם מרה"ר עדיין חור זה נחשב בכלל רה"ר. וי"ל שהחור הוא רק "הכשר" כדי להגיע לתחת הרה"י אבל אף כשאין חור, עדיין הקרקע שהוא תחת הרה"י נחשב כרה"ר.

ולפי זה כשהמזבח או הארון מונחים ברה"ר, אף שהם רה"י בפני עצמם, מ"מ המקום שהם מונחים עליו עדיין נחשב לרה"ר. ואם בא אחד לגרור את המזבח או את הארון ד' אמות ברה"ר, שפיר י"ל שנחשב הוצאה ברה"ר, ואין לומר שהמקום שהמזבח או הארון מונחים עליו נחשב רה"י.

שוב ראיתי באג"מ א"ח ח"ה ס"כח אות ב, שכתב, "והמוליך הרכב יתחייב על איסור הוצאה... והמוליך והנושאים דברים דחשיבי רה"י ודאי חייבים כדאיתא בשבת צב. דיליף רבי אלעזר מוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים שחייב ממשא בני קהת שהיו נושאים הארון והמזבחות, והם הא היו בחשיבות רה"י דגובהין עשרה ורוחבן ארבעה. ומה בכורת גבוהה עשרה ורחבה ששה אמר אביי שפטור בדף ח. ופירש"י דממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיין ולא היו זורקין רשויות, הוא דוקא בזריקה אבל בהולכה חייב. ולא קשה עליו מה שמובא בגליון בשם תוס' ישנים שהקשו עליו מהוצאה דארון ומזבחות, שבהוצאה שייך לחלק בין זריקה להולכה", ע"ש. וכל זה כפי מה שכבר ביארתי בח"א ס"עה. וששתי.

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

אבל רש"י כתב את זה דוקא לגבי זריקה, שהיו זורקין מחטיהן וכו'. אולם אם החפץ הוא רשות בפני עצמה ואין זריקה אלא מושיט, אז עדיין הוא חייב. ולכן כתבו התוספות שם, "רחבה ששה פטור, שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתנוח והוי כזורק מרשות היחיד לרה"י דרך רה"ר דפטור כדאמר לעיל (דף ד). דלא יליף זורק ממושיט", דהיינו כרש"י שרק גבי זריקה הוא פטור אם החפץ הוא רשות בפני עצמה. וכתבו התוספות שזה לפי מ"ש בשבת ד: "ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט". ופירש"י שם "זורק ממושיט. דאילו במושיט מרה"י לרה"י דרך ר"ה אפי' למעלה מי' קיימא לן כפ' הזורק דחייב דיליף מעגלות של מדבר ממושיטין את הקרשים מזו לזו והן רה"י וביניהם ר"ה ולא היו זורקים אותן שלא יתקלקלו". הרי שזריקה יש לה דין מיוחד. ולכן אין להוכיח מדין כוורת שמי מושיט או גורר רשיות ברה"ר הוא פטור.

וכתב כת"ר, "ובר מן דין, מבואר בשבת קא. דהיכא דאין גדיים בוקעים לכו"ע אמרינן גוד אחית מחיצתא, גבי עמוד גבוה י"ט שיש בגבוה ד"ט ובקצר שלו ג"ט, וכ"כ תוס' שם לפי' אחד דהיינו אפי' לטלטל תחתיו, וכ"כ המג"א בתחילת סי' שמ"ה (קודם סק"א) שאף מה שתחתיו הוה רה"י, וא"כ כ"ש כשאין שם ג"ט שודאי דינו כרה"י".

אלא עדיין י"ל שהקרקע תחת הרה"י הוא רה"ר.

[ב] בענין רה"ר ברחובות עקומים

כתב כת"ר, "בח"א סי' ע"ח כתב כת"ר שאף רחוב עקום יש לו דין צוה"פ, והנה פשוט שהדין להלכה כמ"ש כת"ר, אלא שכת"ר עשה מזה מחלוקת ראשונים אם בעינין רחובות מיושרים לגמרי, שאלו שכתבו 'מכוון משער לשער' ס"ל דבעינן שיהיו רחובות מיושרים, ואלו שכתבו דבעינן 'מפולש משער לשער' די להם שיהא רה"ר בעצם זה שזה מעבר העשוי לרבים מצד לצד. אמנם לענ"ד נראה דאף אחד מן הראשונים לא ס"ל שצריך שיהיה רחובות ישרים, והרי כל הערים שהם על ההר אין רחובותיהם מיושרים, והיאך חייבים על ירושלים משום רה"ר, ועוד שכל הדרכים שבין ההרים בהכרח מתעקמים, אלא כוונתם 'מכוון משער לשער' שיהא מכוון להליכה משער לשער, והיינו שיהא שער שעשוי על מנת לעבור בו עד השער השני, ובזה שני השערים 'מכוונים' בעינינו זה כנגד זה [שהרי הלשון מכוון אינו דווקא זה מול זה, אלא שזה

אף שיש הפסק בנתיים, ודלא כהחכם צבי הנ"ל (ועיין בתוספות סוכה יח. בד"ה אין, ופירוש מהר"ם שם, שנראה ש"ל לבוד אף אם יש דבר ממשי בינתיים, וכסברת הרשב"א הנ"ל. וידוע שאין להקשות מתוספות ממסכת אחת לאחרת, ולכן אין להקשות מעירובין לסוכה).

ולפי זה שפיר כתב הבית השואבה שיש מחלוקת אם אמרינן לבוד אם יש דבר ממשי באמצע. אלא י"ל בנד"ד שאף לאלו שסוברים ש"ל לבוד אף כשיש דבר ממשי שמפסיק בחור, מ"מ יש לדון, שכתב מרן בס"שמה יג, "חורים שבכתלים כלפי ר"ה, אם הם גבוהים למעלה מג' אינם כרשות הרבים אלא נדונים לפי מדותיהם". משמע שהחור בכותל, והכותל עולה מהקרקע למעלה. ולכן אין החור יורד תחת הקרקע, אלא הוא בכותל הנראה לעינים שהוא מהקרקע למעלה. ועל זה כתב המ"ב בס"ק מו, "דלמטה משלשה אפילו הם רחבים ד' על ד' נחשבים כקרקע ר"ה וכנ"ל בריש ס"י". משמע שהחור בין הקרקע ובין פחות מג"ט של הכותל, ולכן ממילא שגבוה גג החור הוא פחות מג"ט, ועדיין המקום בחור נחשב כרה"ר אף שיש לבוד. וצ"ל שאין דין זה תלוי באם יש חור או לא, אלא כל מקום בקרקע שהוא תחת הרה"י שהיא באמצע רה"ר נחשב כרה"ר, ולכן החור הוא רק "הכשר" כדי להגיע לאותו מקום, ולא בעינן חור כדי לעשות אותו מקום רה"ר. ולפי זה אף לאלו שסוברים שיש לבוד אף כשיש דבר ממשי שמפסיק באויר, עדיין י"ל שהקרקע תחת הרה"י שהיא באמצע רה"ר הוא רה"ר (וזה מה שכתבתי במכתב הראשון "שהחור הוא רק "הכשר" כדי להגיע לתחת הרה"י אבל אף כשאין חור, עדיין הקרקע שהיא תחת הרה"י נחשב כרה"ר").

וגם כתב כת"ר, "...וזה מפורש להדיא בסוגיא דכוורת שאם גבוהה ז"ט ומחצה, מיקרי דמונח ברה"י וכמ"ש תוס' שם (ת. ד"ה רחבה – השני) 'והוה כזורק מרה"י לרה"י'. וא"כ כל שיש פחות מג"ט מחפץ שדינו כרה"י לארץ, אף המקום שתחתיו נעשה רה"י, וכ"ש כאשר מונח על הארץ ממש, ודאי אין כלל מקום לומר, שהקרקע שתחתיו נידונת כרה"ר שהרי אין שם מקום פנוי".

כתוב בשבת ח. "אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור". ופירש"י שם "רחבה ו' פטור. דהוי רשות לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשיות...". הרי שכשחפץ רשות בפני עצמה הוא פטור,

אחד, אבל אין שערים אלו השערים כדי לעבור כל המחנה מצד זה לצד זה.

וכבר כתבתי בח"א ס"עז אות י, לפרש המציאות של רה"ר במדבר, וז"ל "שהמקור לסברה זו הוא ממחנה ישראל במדבר, שהענני הכבוד מכל צד נחשבו כחומה והם שמירה מהאויבים כמ"ש ב"ה ג. ובתענית ט. ואף שלגבם הם כמו דלתות נעלות יומם ולילה, מ"מ לגבי בני"י אין להם דלתות נעולות, ולכן הרחובות הם רה"ר, והם מכוונים משער לשער בלי עקום, ושפיר כתב רש"י שזה "דומה לדגלי המדבר". ועיין בתורת חסד ס"לה בשם הנו"ב אם הענני כבוד נחשבו לחומה. ועיין בבית מאיר חידושו לשבת ה: אם האהלים נחשבו לחומה במדבר".

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

כתב כת"ר, ובענין רחובות עקומים, לא הבנתי מה ענה כת"ר על דברי, הרי לא באתי להכחיש את דברי הראשונים שכותבים דבענין שערים מכוונים זה כנגד זה, רק באתי לפרש שכוונתם שהדרך מכוונת בעניינה ובמהותה זה כנגד זה, ודי בכך שהדרך מיועדת למהלך אחד מצד לצד, ועל כן לא הבנתי מה ראה יש בדברי הראשונים לא כדברי, אמנם אכן בדברי המאירי שהביא כת"ר מוכח שהבין שצריך שיהיה ממש זכנ"ז, אך אין בזה הוכחה לשאר ראשונים, וכן יש להוכיח מדברי מרן הב"י, שהביא גם את דברי הראשונים שצריך מכוון משער לשער, וגם הביא את דברי הריב"ש שאף אם הפתח בצפון ובמזרח דינו כרה"ר, הרי שהבין שאי"ז סותר זל"ז. ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד יש הוכחה מהמאירי לדעת שאר הראשונים, שהמאירי לא הביא פלוגתא בזה, והוא לא כתב שהוא חולק על שאר ראשונים, אלא הוא רק פירש דעת שאר הראשונים. ואה"נ שכתבתי בח"א שדעת הב"י כהרא"ש דלא בעינן "בלי עקום".

ג] בענין רה"ר העשוי כמין חי"ת

כתב כת"ר, "בח"א סי ע"ט כתב כת"ר שרה"ר העשויה כמין חי"ת דינה כרה"ר, והביא ראה מהרשב"א שכתב דמבוי עקום העשוי כמין חי"ת, אם הוא פתוח לשני רה"ר מב' הצדדים מיקרי מבוי מפולש. ובעניתי לא הבנתי ראיית כת"ר, שהרי הרשב"א שם לא איירי אלא גבי מבוי להחשיבו כמפולש, ואף אם תיתי לך דה"ה לרה"ר מיקרי מפולש, מ"מ אין גדר רה"ר שכל שהוא 'מפולש' דינו

מתאים לזה, וכעין 'נמצאו דבריהם מכוונים'. ובזמננו שכל הרחובות מתוכננים יחד ואינם עשויים רק להלך בהם למקומם כעין מבואות שלהם, נראה דכולהו נקראים 'מכוון משער לשער'.

ויש להביא ראייה לדברי, שהרי כתבו הראשונים דבעינן 'מפולש משער לשער' כפי שהיה בדגלי מדבר, וצריך להבין היכן מצינו בדגלי מדבר שהיו הרחובות מפולשים משער לשער, אמנם מקרא מפורש הוא 'עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו' וכו', ומבואר שהיה אפשר לעבור בצורה ברורה במחנה משער לשער, ולזה התכוונו הראשונים ז"ל, ועל כן נראה דלא בעינן יותר מזה שיהיה הרחוב עשוי על מנת לעבור ולשוב בו משער לשער, ואז נקראים השערים מתאימים ומכוונים זל"ז, והוה רה"ר מה"ת ואינו נותר אלא בדלתות". ע"כ דברי כת"ר.

נראה שיש מפרשים שלרה"ר בעינן שהרחוב יהיה מכוון משער לשער בלי עקום. וכן נראה דעת הרמב"ן במלחמות השם בריש פ' עושין פסין, שכתב "ששעריה מכוונין זה כנגד זה". וכן הוא דעת הרשב"א בעבודת הקודש שער ג פ"א הל"א, שכתב שבעינן שיהיה הפתחים מכוונים זה כנגד זה, וכן הוא בשער ב פ"ד הל"א, וכן הוא בריטב"א בערובין ו. בד"ה כיצד מערבין, שכתב "ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה". וכן הוא באור זרוע עירובין ס"קסד, שכתב עיר של יחיד שאין רה"ר עוברת בתוכה שאין פתחיה מכוונין זה כנגד זה כגון דגלי המדבר. וכן הוא במאירי בריש פ' עושין פסין, שכתב לגבי רה"ר "ושפתחיו שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עקום". ונראה שהמאירי פירש דבעינן בלא שום עקום, לדעת ברמב"ן ודע', שאף המאירי כתב "ושפתח שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה" כלשון הרמב"ן ודע'. משמע מלשון "זה כנגד זה", שיש שער ממש זה כנגד זה אלא אחד במזרח ואחד במערב, או אחד בצפון ואחד בדרום, וכיון דגם בעינן "בלא שום עקום", ממילא שהרחוב הוא מיושר לגמרי.

ולא ראיית הוכחה מפסוק בפר' כי תשא (פ"לב. כז). וי"ל שאין שערים אלו שערי הרה"ר, שהרי פירש בתרגום יונתן שם "עיברו ותובו מתרע סנהדרין לתרע בי דינא", הרי הם כשערי בנין ולא שערים לרחוב. ועוד י"ל, שאולי שערים אלו הם השער למחנה של כל שבט ושבט, דהיינו שהלויים הולכים משער שבט זה לשער שבת זה כדי להורגם, לכן השער הוא רק שער פרטי כדי להיכנס לשבט

אה"נ "שכך היה דרך לראות קודם ירושלים ואח"כ המקדש". אלא כתוב במו"ק כו. "אמר ר' אלעזר הרואה ערי יהודה בחורבנן אומר ערי קדשך היו מדבר וקורע, ירושלים בחורבנה אומר ציון מדבר היתה ירושלים שממה וקורע, בית המקדש בחורבנו אומר בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה וקורע". ופסוקים אלו בספר ישעיה פ"סד, ע"ש. ויש לדקדק, שלגבי ערי יהודה הוא צ"ל רק חצי הפסוק בפסוק ט, שם, דהיינו "ערי קדשך היו מדבר", וחצי פסוק זה מיירי רק לגבי ערי יהודה. ולגבי ירושלים הוא ג"כ צ"ל חצי הפסוק שם, דהיינו "ציון מדבר היתה ירושלים שממה", וזה מיירי רק לגבי ירושלים. אלא לגבי המקדש הוא צ"ל כל פסוק יא, שם, דהיינו "בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו היה לשריפת אש, וכל מחמדינו היה לחרבה". ונראה שפסוק זה לא מיירי במקדש בלבד שהוא בתחילת הפסוק, אלא אף ב"כל מחמדינו". ופירוש המצודת דוד שם, "וכל מחמדינו. כל המקומות שהיה לנו, נהפך כל אחד להיות חרבה". ולפי זה מצינו שסוף הפסוק מיירי במקומות אחרים מלבד המקדש. ולכן י"ל דשאני דין קריעה על המקדש שלפי הפסוק שהוא צריך לומר בשעת קריעה הוא כולל אף שאר מקומות מלבד המקדש. ולכן י"ל שאם שאר מקומות כבר נבנו ושוב אין הם נחרבים, ממילא שאין לקרוע עליהם, ולכן ה"ה שאין לקרוע על המקדש כיון שהפסוק כולל כולם ביחד, ותקנו חז"ל הקריעה לפי פסוק זה. ולכן אם נתבטלה הקריעה על שאר מקומות ה"ה שנתבטלה הקריעה על המקדש.

ואה"נ שאין פירוש המצודת דוד מוסכם, שפירש הרד"ק שם "וכל מחמדינו היה לחרבה. בית המקדש". אלא נראה שהמצודת דוד לא פירש כן כיון שפירוש זה קשה, שהלא כבר כתוב בתחלת הפסוק "בית קדשנו ותפארתנו", ולכן יותר נראה שמ"ש בסוף הפסוק "וכל מחמדינו", הוא מיירי במקום אחר. ולכן פירש המצודת דוד "כל המקומות שהיה לנו".

ולכן יש ללמד זכות על אלו שלא קורעים על המקדש בזה"ז לפי פירוש הנ"ל. וכבר כתבתי בח"א שם שלפי זה יש להבין המנהג קדמון שיושבי ירושלים לא היו קורעים כשהם ראו את המקדש.

ומ"ש כת"ר, "אף היום קשה מאוד לקרוא לירושלים עיר בנויה, והרי היא כולה מלאה מנזרים ורובה המוחלט

כרה"ר, שהרי אם הוא 'מפולש' בתוך ג' מחיצות אינו רה"ר, ולכאור' פשוט.

אמנם נראה דהדין אם כת"ר מטעמא אחרינא, שהרי נחלקו הראשונים אי ג' מחיצות דאורייתא, ולהרמב"ם ור"ח וכ"כ הג"ה בשו"ע (שמה, יד) ג' מחיצות הם כרמלית משום דלא ניחא תשמישיהו לרה"ר, משמע שאם ניחא תשמישם הוה רה"ר אף אי הוה ג' מחיצות. ולהרשב"א (עירובין צד:) בכל גווני ג' מחיצות הוה רה"ר דאורייתא, אמנם הרשב"א גופיה ס"ל דאתו רבים מבטלי מחיצתא ואפי' מחיצות גמורות, וא"כ ה"ה הכא לכאור' מבטלים מחיצתן". ע"כ דברי כת"ר.

הבאתי דברי הרשב"א כדי להוכיח שיש דין "מפולש" אף ברחוב שהוא כמין ח'. ואה"נ שהרשב"א מיירי במבוי שאינו רחב טו' אמות, אבל יש ללמוד מדבריו שאף רה"ר שהוא כמין ח' נחשב "מפולש". ואף שהרחוב מוקף בג' מחיצות, עדיין הוא רה"ר כדמצינו לדעת הריב"ש שרה"ר כמין ד' עדיין רה"ר. וכתבתי בסוף ס"עח, "והטעם לכל הנ"ל הוא שאף שיש שלוש מחיצות, מ"מ כיון שהרבים בוקעים בה אין כאן צירוף מחיצות, ולכן אין כאן רה"ר מן התורה. ואחר זמן רב ראיתי במשנת רבי אהרון בס"ו אות ט, שכתב הסברה הנ"ל, דהיינו שבעינן צירוף לשלוש המחיצות וכתב שם באות י, שכן סברו הבית אפרים והמשכנ"י, ועיין שם עד סוף התשובה עוד ראיות לזה".

[ד] בענין קריעה על המקדש בזמננו

כתב כת"ר, "בח"א סי' ק' ראיתי שכת"ר מלמד זכות על אלו שאינם קורעים בגדיהם על מקום המקדש, שכיון שירושלים בנויה ואי"צ לקרוע עליה, ה"ה שאי"צ לקרוע על ירושלים, שמשמעות הברייתא שקורעים על ירושלים ואח"כ על המקדש. עכת"ד. והנה אף שכן כתוב בברייתא לכאור' אי"ז אלא משום שדברה הברייתא בהוה שכך היה דרך לראות קודם ירושלים ואח"כ המקדש, אך לכאור' בטעמא דמילתא למאי נפק"מ אם ירושלים בנויה או לא, הרי המקדש חרב, וגורעים משועלים הלכו בו, ומה נתקן במקדש שכבר אין אנו אבלים עליו כ"כ? ועוד שהרי אף היום קשה מאוד לקרוא לירושלים עיר בנויה, והרי היא כולה מלאה מנזרים ורובה המוחלט נוצרים ומוסלמים, ואף כי היא נמצאת בשליטת ישראל, אך מחמת ליברליות יתר משאירים את כל בתי הע"ז על מכונם, והעיר ברובה חרבה". ע"כ דברי כת"ר.

חורבן המקדש מצער פחות? ולכאור' אם אין בדבר סברא, מסתבר שהדיוק אינו כ"כ במקומו?

ובמציאות רוב העיר (המקורית) בנויה בבתים של מוסלמים, ומיעוטא דמיעוטא של יהודים, וקשה לומר שזה מגדיר שהעיר בנויה". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד עדיין אין זה בכלל "חרבן".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סו

שאלה: האם הניגון כ"ני ני" או "לי לי" נחשב הפסק בשעת הלל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דניאל אלקלעי שליט"א

כתב כת"ר, "מה מוגדר מילה, לדוגמא לגבי מה שהאשכנזים (בעיקר) שרים בהלל "ני ני" / "לי לי" וכדומה לגבי דיבור [וחשבתי לומר, שבדברים כאלו דווקא מילה שכוונתי היא שתיחשב מילה, רק היא מוגדר מילה]".

כתב המחבר בס"קד אות א, "לא יפסיק בתפלה. בברכי יוסף כתבתי משם מהר"י מולכו ומהר"ם ׳ן חביב בתשובותיהם כ"י דאסור לגעור בפיו בתינוק השוחק אף דמטרידו בתפלתו, ולעת כזאת אין תשובות הרבנים הנז' מצויים אצלי. אמנם נראה דאם תנוק מטרידו וכן גדולים שהם מדברים ומטרידין אותו יכול לעשות תנועה בקול להשתיקם. ויש להביא ראיה מדאמרינן בשילהי ראש השנה רב פפא בר שמואל קם לצלווי א"ל לשמעיה כי נחירנא לך תקע לי, וכן הביאו הגירסא הערוך הערך נחר, והרוקח ס"רג. אלמא הן בעודנו מתפלל מוסף הוה נחר והיה סימן לשמעיה כמ"ש רש"י ז"ל, ה"ג בסיום ברכה יכול לעשות תנועה בקול להשתיק המטריד אותו. ויש לדחות". ונראה מ"ש בסוף "יש לדחות", דהיינו דבשלמא לגבי שופר כיון שהתקיעה בלחש היא לצורך התפלה יש לעשות תנועה בקול, אבל לשתוק המטריד אין לעשות כן כיון שאין צורך בזה לתקן תפלתו עצמה אלא הוא רק סילוק המונע כוונתו, ובזה לא התיירו. מ"מ ראיתי בקשר

נוצרים ומוסלמים". וכן הוא, אלא נראה שתקנו חז"ל הקריעה על ראיית "ירושלים בחורבנה". ופירוש "חורבנה" הוא כמ"ש בפסוק שם "ציון מדבר היתה ירושלם שממה", הרי אם הוא כמדבר משמע שאין בנינים שם, וגם הפירוש שומם הוא שאין שם אדם, וזה כמ"ש הרד"ק שם "ושממה מיושביה". וכן נראה מאיכה פ"א ד, "כל שעריה שוממין". ופירש הפלגי מים שם, "מבלי בא בשעריה לרגל". הרי הוא "שוממין" מאנשים שבאים לשם. ולכן בזמנינו כיון שחזרו הישראלים לדור בירושלים וגם יש שם כמה בנינים, פשוט הוא שהעיר אינה נראה כ"מדבר", וגם היא אינה ריקה בלי אדם. ואה"נ שכתב הרד"ק בספר ישעיה פ"סד, שם "אע"פ שאחר חרבנה שבו הגויים ובנו אותה, כיון שאין ישראל עליה הרי היא חרבה ושממה מיושביה". מ"מ בזמנינו שבו ישראלים שם, ואף הם בנו בנינים שם, ולכן אף שיש בתי גויים שם ג"כ מ"מ אין העיר בכלל "חרבנה". ולכן י"ל שלא תקנו לקרוע על ירושלים בזמנינו.

שוב ראיתי בב"י בס"תקסא, שכתב, "והאי ערי יהודה בחרבנן דקאמר, דהיינו שהן חרבות ואין בהם יישוב כלל, אבל אם יש בהם יישוב אעפ"י שהם בידי עו"ג היה נראה לכאורה דא"צ לקרוע, ואפשר שכל שהם בידי עו"ג אע"פ שיש בהם יישוב בחורבנן מיקרי, וכן עיקר", ומ"ש הב"י "אעפ"י שהם בידי עו"ג", פירש המ"א שם בס"ק א, "אע"פ שיושבין בהן ישראל כיון שהאומות מושלים עליהם מקרי חורבן". משמע מזה שיש ישראלים וגוים בעיר, אלא כיון שהאומות מושלים עליהם מקרי חרבן. ולכן בזה"ז שיש ישראלים וגוים בעיר, אבל הישראלים מושלים על הגויים, שפיר י"ל שאין זה נקרא חרבן, אף שיש הרבה גויים בעיר. וראיתי באג"מ א"ח ח"ה ס"לו אות א, שלפי זה כתב, "עתה שבחסדי השי"ת אין מושלים האומות על ערי יהודה ועל ירושלים, והם גם מיושבים, הוא טעם גדול שלא לקרוע, אף שעדיין לא באה גאולה ע"י מלך המשיח", ע"ש. משמע מ"מ"ש "מיושבים", שעדיין שם גויים, ועדיין אין לקרוע, כיון שהעיר תחת ידינו, ואף שעדיין יש גויים שדרים שם מ"מ אין זה נקרא "חרבן" כיון שאף יש ישראלים שדרים שם.

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

כתב כת"ר, "בענין קריעה על המקדש, אחר כל דברי כת"ר, לא הבנתי את טעמו, כל דברי כת"ר מבוססים על כך שהכל כתוב במקום אחד, אבל אני שואל מה טעם הדבר? מה סברת הדבר? וכי בגלל שירושלים בנויה, לכן

לאכילה, ועוד שיש פוסקים (פר"ח) שסוברים שאפילו בפסח עצמו מותר לבטל קטניות".

כתב הרמ"א בא"ח ס"תנג א, לגבי קטניות, "ואינן אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל". וכתב המ"ב שם בס"ק ט, "ומיירי שיש עכ"פ רוב בהיתר דאל"כ לא מיקרי תערובות כלל והוי כאוכל תבשיל מקטניות עצמה". הרי שיש ביטול קטניות ברוב ההיתר. וכך הוא בכה"ח שם באות כה, ע"ש.

אלא נראה שזה רק בדיעבד, אבל אין לבטל קטניות לכתחילה, ולכן כתב הרמ"א הנ"ל "אם נפל", משמע שרק בדיעבד יש להתיר.

ולפי זה יש לדון לגבי מי שקונה מאכלים בחנות, וכבר נתבטלו הקטניות בהם, אם זה נחשב כבדיעבד או כלכתחילה, שלכאורה י"ל שאם כבר נתבטלו הקטניות ע"י אחר, אז כבא אחד לקנות את המאכלים, שזה נחשב כבדיעבד, ואין חשש.

ו**כתב** מרן ב"ד ס"צט, "אין מבטלין איסור לכתחילה... אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו". הרי אף כשאחר מבטל בשבילו עדיין זה נחשב כלכתחילה, והתבשיל אסור. אלא עדיין יש לחקור, שאולי י"ל שרק כשאחר מכיר מי שהוא מבטל בשבילו, אבל בנד"ד כשהפועלים מתקנים את המאכלים בבית חרושת, הם אינם יודעים כלל מי שיקנה את המאכלים, ולכן אולי י"ל שלגבי הקונה זה נחשב כבדיעבד.

אלא כתב הריב"ש בס"תצח בד"ה אבל, "למי שנתבטל בשבילו אסור כמו למי שבטלו, וכן כתב הרשב"א ז"ל (תה"ב סוף בית ד' שער ד'), וכאן הרי הוא כמבטל בשביל כל הקהל למי שירצה לקנות, ואע"פ שלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד, כדאמרינן גבי הבא בשביל למכור ישראל זה מותר לישראל אחר, דאם באה בשביל למכור גם לישראלים שירצו לקנות מהם הרי הוא כבא להם ביחוד, כדאמרינן במס' עירובין (מ)...", ע"ש. הרי זה דומה לנד"ד, ולכן יש לאסור התערובות.

וכן נראה מהרשד"ם י"ד ס"נג ד"ה גרסינן, שכתב "גם זה שעירב זה האיסור כדי למכרו לישראל קנסינן ליה שלא יתקיים מחשבתו, ולא ימכר לישראל". הרי אף שזה שעירב לא מכיר את מי שיקנה את המאכל, אלא הוא עירב

גודל בס"יב אות לט, שהכתב, "אם תינוק מטרידו וכן גדולים שהם מדברים יכול לעשות תנועה בקול להשתיקם". הרי כך הוא מסקנתו.

מצינו ש"תנועה בקול" לצורך תפילתו אינה נחשבת הפסק. ולכן ה"ה י"ל לגבי "ני ניי" או "לי לי" בדרך ניגון בשעת הלל, שאף זה כ"תנועת קול" ואין זה הפסק. ואף זה נחשב לצורך תפילה, ש"ל שע"י ניגון הם מרבים בשמחת ההלל. והיא מצוה גדולה לקיים איזו מצוה בשמחה, כמ"ש בתהלים ק ב, "עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה", וכמבואר בשבת ל: "שאינן שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'". וכן הוא ברמב"ם הל' סוכה פ"ח הל"טו, "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הק"ל שצוה בהן. עבודה גדולה היא. וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב". וכתב החיד"א ז"ל במדבר קדמות, מע' שין, אות כה, "כשעוסק בתורה או מצוה או תפלה צריך שיהא שמח מאד יותר מאשר הרויח או מוצא אלף אלפים דינרי זהב... רבינו מרח"ו ז"ל, שער רוח הקודש". וכן הוא בכמה ספרי מוסר. ולכן ה"ה בקריאת הלל שצריך לשמח, ולכן אין תנועת קול באמירת "ני ניי" או "לי לי" בשעת הלל, נחשבת הפסק. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סז

שאלה: האם מותר לאשכנזי בפסח לקנות בחנות מאכלים שכבר נתבטלו בתוכם קטניות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יגאל גראוס שליט"א

כתב כת"ר, "רוב המוצרים היום שכתוב עליהם לאוכלי קטניות בלבד, הם מאכלים שעורבבו לפני פסח והקטנית לא ניכרת בהם כלל ועיקר, שאלתי היא, מדוע שזה יהיה אסור, הרי הקטניות בוטלו עוד במצב שהם היו מותרות

הישראלים (וזה דבר איסור). וכתב הרשב"ש "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי, וכל האומר עשה לי אסור". וכן י"ל בנד"ד, שאם יש היתר לאשכנזים לאכול קטניות שנתבטלו בבית חרושת, אז מצינו שכמה מיליונים של האשכנזים יכולים לאכול מאכלים אלו, וממילא שבעלי בתי חרושת, הם מרבים במאכלים אלו כדי למכור אותם אף לאשכנזים, אז ממילא מצינו שאף הם מבטלים הקטניות אף בשביל האשכנזים. ולכן זה בכלל מ"ש הרשב"ש "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי", וממילא שהוא אסור לאשכנזים לאכול מאכלים אלו. וזה אף כשבעלי בתי חרושת מכוונים לבטל הקטניות אף לדבר היתר, דהיינו לספרדים, או למכור אותם אף אחר פסח (וכמו בנדון הרשב"ש, שהם מכוונים למכור הסופגנין אף לגויים).

והראיה של הרשב"ש (וכן הוא בריב"ש הנ"ל), הוא מעירובין מ. שכתוב שם לגבי הבאת מאכלים מחוץ לתחום ביו"ט, "מאי אמרת מחוץ לתחום אתיא, הבא בשביל ישראל זה מותר לאכול לישראל אחר, וכל שכן האי דאדעתא דנכרים אתא, כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו אסר להו". ופירש"י שם, "דקא מפשי. נכרים ואייתי, אמר הני ודאי אדעתא דישאל מפשי ואייתו ואסר להו". וכן הוא בנד"ד אם אנו מתירים לאשכנזים לאכול קטניות שנתבטלו בשביל הספרדים, אז ממילא שבעלי בתי חרושת "דקא מפשי" בשביל האשכנזים, וממילא הוא אסור.

ואה"נ שהרבה אחרונים סברו שאם נתבטלו איזה איסור ביד גוי, שזה נחשב כבדיעבד כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ז י"ד ס"ז. אבל י"ל שזה רק כשאין הגוי מרבה בשבילו, אבל בנד"ד שאם אנו מתירים קטניות לאשכנזים ע"י ביטול ברוב, אז ממילא שבעלי בתי חרושת "דקא מפשי" בשביל האשכנזים, וממילא הוא אסור.

ב) וגם יש לדון במ"ש בבאר יצחק ס"יא, שכתוב שם בד"ה א"כ, "...משא"כ קטניות דבנד"ד דמעריבין אותו מקודם הפסח, דאז מותר לבטל ברוב כיון דשם היתר עליו מקודם הפסח, לכן ליתא בזה לאיסור דאין מבטלין איסור לכתחילה, בפרט דאינו רק תקנת הגאונים, וקילא זו מן חלת חוץ לארץ דמבטלי לכתחילה ברוב, אף דהוי גזירת הקדומה, כש"כ בזה", ע"ש.

ויש להשיב. כתב הט"ז בא"ח ס"תמז ס"ק ה, "נ"ל דאם נתערב לח בלח בפחות מס' קודם פסח, דיכול להרבות

רק בשביל "ישראל", עדיין יש איסור. וכן הוא בנד"ד שאין להתיר קטניות שנתבטלו במזיד כדי למכור אותן לאחרים. וזה כמ"ש הרשב"ש בס"תקס, לגבי קניית סופגנין מחנות של גוי, וז"ל "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי, וכל האומר עשה לי אסור". וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"י, לגבי סופגנין הנ"ל, שכתב "דחשיב לכתחילה וכאומר לו עשה בשבילי, דודאי אסור". הרי אף אם הגוי בחנות אינו מתכוין לבטל האיסור משום ישראל מיוחד, אלא לכל הישראלים שבאו לקנות מחנותו, עדיין המאכל אסור. ועיין עוד בזה בערך השלחן י"ד ס"צט אות ח ד"ה אסור, ע"ש.

ולפי זה נראה שהוא אסור לאשכנזים לקנות בחנות מאכלים שיש בהם קטניות, אף שהקטניות נתבטלו ברוב מלפני פסח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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

לכבוד הרה"ג יגאל גראוס שליט"א

כתב כת"ר, "הרב מניח שהקטניות בוטלו בשביל האשכנזים, אבל לדעתי זה לא כך בגלל תרתי. קודם כל אפשר שהם מבוטלות בשביל הספרדים, דבר נוסף הוא שרוב המוצרים שכתוב עליהם כשר לפסח נמכרים חודש אח"כ בחנויות, כך שקשה לומר שזה בוטל בשביל פסח. צירוף נוסף להקל, הוא הרב ספקטור בסי' יא".

א) לא ראיתי כאן ראיות להתיר, שאין לומר שכבית חרושת שדעתם לבטל הקטניות רק בשביל הספרדים, אלא ודאי כוונתם לבטל הקטניות "לכל מי שרוצה לקנות" בין אשכנזי ובין ספרדי, שלא שמעתי שהשומר עומד שם בשעת הביטול כדי לומר "שקטניות אלו הם רק בשביל הספרדים". ולכן זה בכלל מ"ש הריב"ש בס"תצח, "הרי הוא כמבטל בשביל כל הקהל למי שירצה לקנות, ואע"פ שלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד".

ועוד, בדין הסופגנין של הרשב"ש בס"תקס, הגוי מבשל אותם בשביל הגויים (וזה דבר היתר) וגם בשביל

"דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם בהם", ע"ש. ואיסור זה מדרבנן כמ"ש מרן הנ"ל "כאילו קבלו עליהם בנדר", משמע שאין כאן נדר מן התורה. וכן הוא ברא"ש בפ"ב דנדרים אות ד, שכתב "מכאן היה אומר ה"ר יהודה הכהן אם אדם נהג שלא לאכול בשר... צריך היתרה... מדרבנן". וכן הוא במרדכי בריש פ' מקום שנהגו, שכתב "דהוי כמו נדר" ע"ש. וכן הוא בב"ח ריש ס"ריד, ובברכ"י שם. ולכן י"ל שמי שאוכל קטניות בפסח הוא עובר על איסור דרבנן. וכן נראה ממ"ש הכה"ח בס"תנג אות יא, שכתב בשם דרשות מהרי"ל לגבי אכילת קטניות, "ואל יאמר אדם כיון שאין איסור דאורייתא אין לחוש, דכל דגזרו דרבנן העובר עליו חייב מיתה, ועברי על לא תסור מן הדבר". וכן הוא באחרונים כמבואר בכה"ח שם (וי"א דלא מועילה התרה, עיין בכה"ח שם אות טו). ולכן נראה מכל זה שכמו שאין להקל לבטל איסור דרבנן בידיים, ה"ה שאין להקל לבטל קטניות בידיים, אף שזה מקודם פסח.

וגם יש להעיר על מ"ש הבאר יצחק "בפרט דאינו רק תקנת הגאונים, וקילא זו מן חלת חוץ לארץ דמבטלי לכתחילה ברוב", ממ"ש מרן בי"ד ס"סט יד, "בשר ששהה ג' ימים בלא מליחה ונתערבה אותה חתיכה בחתיכות אחרות, בטלה ברוב...". וכבר נודע שהאיסור של בשר ששהה ג' ימים הוא תקנת הגאונים, ועדיין כתב מרן "ונתערבה", דהיינו דוקא בדיעבד, ודלא כדמצינו בחלת חו"ל. ולכן עדיין י"ל שאין לבטל קטניות לכתחילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן סח

שאלה: (א) האם יש חיוב להסב בליל פסח בבית המקדש. (ב) אם יש הדור מצוה בזה"ל לטבול בי"ג ניסן כדי לזכור שהטמאים היו טובלים בי"ג ניסן בזמן המקדש. (ג) בסדר אמירת קרבן פסח המובא בהגדה אומרים: "ודברו הלויים בשיר והלל וכו'". האם הפירוש הוא שדיברו כפשוטו או ששרו את ההלל.

עליו קודם הפסח עד שיהא ס' כדי שיהיה מותר בפסח, ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה...". הרי נראה שזה כסברת הבאר יצחק הנ"ל, שכיון שקודם פסח עדיין לא חל שם האיסור על החמץ, שמותר לבטלו. אלא זה אינו, שהט"ז התיר רק אם כבר נתערב את החמץ אלא הוא בפחות מס', אבל הוא לא התיר לבטל החמץ לכתחילה כשהוא עדיין אינו נתערב. ועוד, הרבה פוסקים חולקים על הט"ז, וכן מבואר במ"ב בס"תנג ס"ק כ, שכתב "ורוב הפוסקים אוסרין דכיון דמערב אדעתא דלאכול אותם בפסח הו"ל כמבטל בזמן איסורו". ובשער הציון ס"ק ל כתב שכן דעת הרשב"א בשם מהר"ם בר ברוך, והטור והר"י בטור והר"ן והצ"צ והפר"ח והמאמ"ר והנהר שלום והחמד משה והבית מאיר והמגן אלה, ועוד, ע"ש. ועיין עוד בכה"ח ס"תמז אות פו, ע"ש. ולכן כיון דקי"ל "דמערב אדעתא דלאכול אותם בפסח הו"ל כמבטל בזמן איסורו", ה"ה הכי לגבי ביטול קטניות קודם פסח. ובנד"ד יש לאסור אף לדעת הט"ז, כיון שהם מבטלים הקטניות בידיים כשהם בעיני קודם שהם נתערבו.

ומ"ש הבאר יצחק לדמות דין זה לדין חלת חו"ל שמותר לכתחילה לבטלו ברוב, כבר כתבו הפוסקים שאין ללמוד מדין זה לשאר איסורי דרבנן, אף שאין להם עיקר מן התורה. עיין הרשד"ם י"ד ס"נג ד"ה גרסינן, שכתב "לערב בידיים אפילו באיסור דרבנן שאין לו שרש מן התורה, לא עלה בדעת שום פוסק מאלו להקל... והרמב"ן ז"ל ורבינו שמשון ז"ל כתבו דאפילו בחלת חו"ל לבטלה ברוב, לא אמרו אלא לכהן טמא, אבל להתיר לזרים לא, והרשב"א כתב בת"ה שלמעשה כן הוא שאין לערב לכתחילה, הרי א"כ למדנו דסברת הי"א המקלת בזה היא בטלה במיעוטא, שהרי תוספות הרמב"ם הרמב"ן ראב"י ורבינו שמשון הרא"ש ובנו הטור ז"ל, כולם ס"ל דבנד"ד אסור, גם הרשב"א ז"ל הסכים עמהם למעשה...". ע"ש. וכן נראה מסתימת דברי מרן בי"ד ס"צט ו, שכתב "איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידיים כדי לבטלו". ועיין בכה"ח שם באות סב, ע"ש.

ולפי זה יש לחקור אם האיסור לאכול קטניות הוא בכלל שארי איסורי דרבנן, או אם הוא קיל טפי כיון שהוא רק מתקנת הגאונים כמ"ש הבאר יצחק הנ"ל. בתחילה י"ל שלא ראיתי דבר זה בגאונים אלא בדברי הסמ"ק, וכמבואר בב"י ס"תנג ד"ה ויש אוסרין, ע"ש. וכתב הסמ"ק "וקשה מאד הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהן איסור...". משמע שזה דומה לדין קבלת נדר, וכמ"ש מרן בי"ד ס"ריד א,

ופירש הרמב"ן שם "ויתכן שזה רמז לעבודת הקרבנות... וכך אמרו בספרי... עבודו במקדשו", ע"ש. ולפי זה י"ל שיש להשוות מה שכתוב בתחילת הפסוק (יראת ה') למ"ש באמצע (עבודה במקדש), ולכן כמו שתקנו חז"ל שצריך להסב אף שיש יראת שמים לכל אדם, ה"ה שהם תקנו שצריך להסב במקום עבודה במקדש. ולכן מצינו שהפיטור של יראה הוא רק לגבי יראת אדם, ולא לגבי יראת שמים ויראת המקדש.

[ב] לטבול ב"ג בניסן

כתב כת"ר, "בזמן בית המקדש חייבי טבילות היו טובלים ב"ג ניסן מבעוד יום כדי שיהיה להם "הערב שמש ויקריבו קרבן פסח ביום י"ד בטהרה. ויש לעיין אם יש מקום להדר ולטבול בזמן הזה ב"ג ניסן".

נראה שאין מצוות טבילה זו מיוחדת לקרבן פסח, אלא בכל קרבן שאדם רוצה להקריב בשאר ימות השנה, הוא צריך בתחילה לטבול מטומאתו. ועוד, לגבי הקרבן טבילה זו היא רק "הכשר מצוה" כדי שהאדם יכול להקריב קרבנו. ונראה שאין הדור מצוה שייך בהכשר מצוה כזה, שהרי כתוב בשבת קלג: "דתניא זה קלי 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". ולא מצינו שיש לחתוך עצי סוכה בגרזן נאה, שחתיכת עצי סוכה היא רק הכשר כדי לבנות הסוכה עצמה. וכן י"ל לגבי חתיכת לולב לא מצינו הידור לחתוך אותו בסכין נאה, וכן בחתיכת שופר מהבהמה, או צמר מהרחלים כדי לטוות ציצית. ונראה שהטעם הוא מפני שלא ניכר בחפצא ההדור, ולכן לא ניכר בסוכה עצמה אם הוא חתך העץ בגרזן נאה או לא, וכן י"ל בכל הדוגמאות הנ"ל. ואה"נ ש"ל שהקולמוס לכתוב ס"ת הוא הכשר מצוה, אבל בזה י"ל שהפירוש של קולמוס נאה אינו שיש לו מראה יפה, אלא שיש לו כתיבה יפה, וכתיבה זו ניכרת בגוף הספר תורה. וזה דומה ללבלר אומן, שאין הידור אם הלבלר עצמו יש לו מראה יפה, אלא רק אם הוא אומן שע"י זה יש כתיבה נאה שניכרת בספר תורה. וכריכת הס"ת היא בגוף הס"ת עצמו ושייך הידור בזה כמו שיש הידור לקשט את הסוכה. אולם בטבילה שהיא קודם עשיית מצוות קרבן פסח, ואין ניכר לעינים שום הדור בשעת אכילת הקרבן, לא שייך לומר שיש הידור מצוות קרבן פסח בזה, שוב

(ד) איתא באבות דרבי נתן (פרק יב הלכה ח) דאין ממזר נכנס לירושלים כל עיקר. ואם כן האיך יקיים הממזר מצות הקרבת קרבן פסח.

(ה) אם חוץ מהאכילה שהיתה צריכה להעשות בחיפזון אם גם עבודת הקרבן היתה צריכה להעשות בחיפזון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

[א] חיוב הסיבה בבית המקדש

כתב כת"ר, "האם במקדש הכהנים היו מסבים. דלכאורה נימא דאם תלמיד בפני רבו אינו מיסב כל שכן לפני השכינה שלא יסב [אי נימא כן, יל"ע באחד ששוהה בליל הסדר בכותל המערבי ומחוץ לרחבת המתפללים עורך את ליל הסדר, אם יכול להסב באוכל דלא זזה שכינה מהכותל המערבי ויתכן דגם מדין מורא המקדש אינו יכול להסב]."

כתוב בפסחים קח. "איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי, ת"ש (אמר) אביי כי הוינן בי מר זגיןן אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו מורא רבן כמורא שמים". ופירש הרשב"ם שם "כמורא שמים. דכתיב (דברים ו) את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים (לעיל דף כב): השוה מורא רבו למורא שמים". ויש להעיר על זה, הלא מצוות יראת ה' היא חיוב על כל אדם, דהיינו "את ה' אלקיך תירא", וא"כ ממילא כל אדם פטור ממצוות הסיבה, שכמו שיש לירא מרבו ה"ה יש לירא מהקב"ה, ואם הוא פטור ממצוות הסיבה לגבי רבו מטעם יראה כ"ש שהוא פטור מהסיבה משום יראת שמים. ולכן צ"ל שאין יראת שמים בכלל הפטורים במצוה זו, שחז"ל כיוונו רק על יראת אדם ולא על יראת הקב"ה, ולכן כשכתוב בגמ' "מורא רבן כמורא שמים", פירושו שיש להוכיח מזה שיש יראה מהרב ולכן אין להסב בפני רבו, אבל אין ללמוד שא"כ אין לשום אדם להסב מפני יראת ה', שא"כ איך תקנו להסב בכלל.

וא"כ הדין לגבי מצוות יראת ה' שתקנו חז"ל שעדיין צריך להסיב, ה"ה שתקנו שעדיין צריך להסב במקדש, שאף יראת המקדש היא בכלל יראת שמים, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ח הל"א "מ"ע ליראה מן המקדש... ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו", ע"ש.

וכן יש להוכיח מהפסוק שהביא הרשב"ם הנ"ל, שכתוב במדבר פ"ו יג, "את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד...".

ואולי בחרו חז"ל בלשון "ודברו הלויים בשיר", כדמצינו בישיעה פ"ה יז, "ורעו כבשים כדברם...". וכתב המצודת דוד שם "כמנהגם, כי וינהג תרגומו ודבר". וזה כדמצינו בשמות פ"ג א, "וינהג את הצאן", שכתוב באונקלוס "ודבר ית ענא". ולכן כוונת "ודברו הלויים בשיר" שהם כיוונו להנהיג את העבודה בשיר.

ד] האיך ממזר מקריב קרבן פסח

כתב כת"ר, "איתא באבות דרבי נתן (פרק יב הלכה ח) דאין ממזר נכנס לירושלים כל עיקר יעו"ש. ואם כן האיך יקיים הממזר מצות הקרבת קרבן פסח".

כתוב באבות דרבי נתן פ"ב הל"ח, "...שאנתו תלמיד היה רוצה ללמד תורה עם אותן התלמידים שהיו יושבין ושונין בירושלים, והיה הממזר הולך עמהן עד שהגיע לאשדוד, עומד שם ואומר אוי לי אילו לא הייתי ממזר כבר הייתי יושב ושונה בין התלמידים שלמדתי עד עכשיו, ולפי שאני ממזר איני יושב ושונה בין התלמידים לפי שאין ממזר נכנס לירושלים כל עיקר, שנאמר וישב ממזר באשדוד והכרתי גאון פלשתים". הרי משמע שאין לממזר להיכנס לירושלים. וכן ראיתי בשיטה מקובצת בב"ק פב: בשם המאירי ע"ש.

אלא כתוב בתוספתא מנחות פ"י ג, "סמיכה נוהגת בכהנים ולויים וישראלים וגרים ועבדים משוחררין חללין נתינין וממזרין סריס אדם סריס חמה...". ונראה שכן כוונת המשנה במנחות צג, "הכל סומכין חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא ועובד כוכבים והעבד והשליח והאשה", ש"כל" לאתוי אף ממזר כמ"ש בתוספתא. ולפי זה קשה, איך אפשר לממזר להיכנס לירושלים והמקדש כדי לסמוך על קרבנו.

וכן יש להעיר ממשנה מעשר שני פ"ה יד, לגבי מצוות וידוי מעשר שני, "מכאן אמרו ישראל וממזרים מתודים אבל לא גרים". ולפי זה יש לדון בשיטת הראב"ד, שכתב הרמב"ם בהל' מע"ש פ"א הל"ד, "אין מתודין אלא ביום וכל היום כשר לוידי המעשר. ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות". והשיג הראב"ד שם "זה שיבוש שהוידוי אינו אלא לפני י"י, ואין לפני י"י אלא בבית". ולפי זה נראה שהראב"ד חולק גם על מ"ש הרמב"ם שם בהל"ו, "ומצותו במקדש שנאמר לפני י"י, ואם התודה בכל מקום יצא". משמע שלדעת הראב"ד

ראיתי בדרכי משה א"ח ב"תרעב אות א, שכתב, "ולא שייך הידור מצוה אלא בשעת המצוה". וכן הוא בנד"ד.

ועוד, אם הוא כבר טהור אין צורך לטבילה זו, ולכן בשלמא בכתיבת ס"ת א"א לכתוב בלי לבלר או דיו או קולמוס, אבל טבילה זו היא רק אם הוא טמא והטבילה אינה מוכרחת כדי לקיים מצוות קרבן פסח, ולכן קשה לומר שהיא נחשבת הידור למצוות קרבן פסח.

וגם יש לשאול – טבילה זו בימינו היא הידור למה? היא אינה הידור למצוות אכילת קרבן פסח כיון שאין אנו אוכלים קרבן פסח בזה"ז, אלא צ"ל שהיא רק "זכר" למה שעשו בזמן המקדש כדי לאכול קרבן פסח. ונראה ש"זכירה" זו אינה הידור, ואה"נ שקודם אכילת אפיקומן אנו אומרים "זכר לקרבן פסח הנאכל על השבע", אבל זכר זה הוא למצוה שהיא מיוחדת ללילה זה, אבל אין הידור לטבול כדי לזכור מה שהיא רק הכשר מצוה ואינה מיוחדת למצוות קרבן פסח. ואה"נ שהטבילה עצמה היא מצוה ויש לברך עליה, אבל לגבי מצוות פסח היא רק הכשר לקרבן פסח. ולכן לא ראיתי טעם נכון לטבילה זו בזה"ז.

ג] ודברו הלויים בשיר

כתב כת"ר, "בסדר אמירת קרבן פסח המובא בהגדה אומרים: "ודברו הלויים בשיר והלל וכו'", האם הפירוש הוא שדיברו כפשוטו או ששרו את ההלל".

כבר מצינו לשון זו במשנה בכורים פ"ג ד, "הגיע לעזרה ודברו הלויים בשיר, ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי". וכן הוא במשנה בסוף תמיד, "והקיש בן ארזא בצלצל, ודברו הלויים בשיר...".

וכן הוא ברמב"ם בהל' תמידין פ"ו הל"ה, "ובן לוי השומע את קולה, היה ידוע שאחיו הלויים נכנסין לדבר בשיר, והוא רץ ובא".

ואין הפירוש שהלויים דיברו, אלא שהם שרו, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ג הל"ב, "עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש. ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו. ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלויים. אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה", ע"ש.

להיכנס לפני מן החומה וק"ו להר הבית, היה ראוי להזכיר דין זה כאן, אלא משמע דאדרבה שאין איסור.

ועיין בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קפב, שביאר איזו מצוות אין הממזר חייב בהן, והוא לא מנה קרבן פסח ושאר מצוות שהישראל חייב במקדש ע"ש. ולכן מסתמא שהממזר חייב לקיים המצוות במקדש שכל ישראל חייבים בהן במקדש.

ולכן נראה לומר שמ"ש באבות דרבי נתן שאין לכהן להיכנס לירושלים, זה רק בקביעות כדי לדור בו, אבל בדרך עראי בשעת הרגל ובשעה שהוא מביא קרבן או שהוא אומר וידוי וכדומה אין חשש. וכן נראה מהפסוק בזכריה פ"ט ו (באבות דר"נ הנ"ל) "וישב ממזר באשדוד והכרתי גאון פלשתים". וכתוב בתרגום שם, "ויתוכן בית ישראל באשדוד דהוּוּ בה כנוכראין, ואבטיל רבות פלשתאין". ופירש"י שם "וישב עם נכרי באשדוד...". ע"ש. ונראה שישב זה הוא בקביעות, דבשלמא לגבי יחיד יכול לומר שהוא נכנס ויוצא בימים אחדים, אבל לגבי עם קשה לומר שכולם באים ויוצאים בימים אחדים. ועוד לא שייך לומר "ואבטיל רבות פלשתאין" אם כל אנשי עם נכרי יוצאים אחר ימים אחדים. ולכן ודאי כוונת "וישב ממזר", היא בקביעות. ולכן הכי יש לומר לגבי מ"ש באבות דר"נ הנ"ל, שהלשון של "וישב ושונה" כאן הוא קביעות, שיש להשוות הפסוק דמיירי בקביעות לנדון האבות דר"נ שהוא לגבי יושב ושונה. ולכן הפירוש הוא שכמו שיש לממזר לישוב בקביעות באשדוד, ה"ה שאסור לו לישוב בקביעות בירושלים. ולכן כשכתוב באבות דר"נ "שאין ממזר נכנס לירושלים כל עיקר", כוונתו שאין ממזר נכנס לישוב בירושלים בקביעות כל עיקר.

שוב ראיתי לרה"ג אברהם מרדכי אלברט שליט"א בברכת אברהם – דברים, פרשת כי תצא אות ה, שביאר כל זה, ובסוף כתב "ועוד תירצו, שרק ישיבה קבועה בירושלים נאסרה על ממזר, ולא מצינו שהוא פטור ממצוות דשייכי בביאת מקדש", ע"ש.

[ה] ואכלת בחיפזון

כתב כת"ר, "יל"ע אם חוץ מהאכילה שהיתה צריכה להעשות בחיפזון אם גם עבודת הקרבן היתה צריכה להעשות בחיפזון".

דבעינן "אלא בבית", שאף בדיעבד אין להתוודות שלא בבית. וכן הוא במנ"ח ס"תרוז, שכתב "והראב"ד סובר דאין וידוי אלא בזמן המקדש ובבית המקדש שנא' לפני ה'". ולכן בשלמא לדעת הרמב"ם י"ל שהממזר הוא יכול להתוודות חוץ מירושלים שעכ"פ בדיעבד הוא י"ח (ועיין ברדב"ז שם שכתב שלדעת הרמב"ם הוא רק מצוה מן המובחר להתוודות בירושלים), אבל לדעת הראב"ד הוא קשה, איך כתוב במשנה שממזרים מתודים, אם הם אינם יכולים להיכנס לירושלים.

ועיין בתוספות בתענית כז. שכתבו לגבי שירה במקדש, "מר סבר עיקר שירה בפה. ולכן הכל כשרים אפילו פסולים אפילו ממזרים לומר שירה דלא הוי אלא בפה, ולמאן דאמר עיקר שירה בכלי אם כן צריך שיהו כהנים או לויים דהא הכלי זמר היה קדוש". משמע שאין חשש אם יש ממזר במקדש.

ועיין במשנה סוף הוריות שכתוב שם "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ". וכתוב בירושלמי שם "סבירין מימר ליפדות ולהחיות ולכסות הא לשיבה לא, א"ר אבון אף לשיבה, ומה טעמא יקרה היא מפנינים, ואפילו מזה שהוא נכנס לפני לפנים". ופירש הפני משה שם "לענין לישוב בראש ולהקדימו בכניסה ויציאה". הרי משמע שהממזר והכה"ג במקום אחד, וזה קשה שהרי כתב הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ה הל"ז, לגבי הכהן גדול, "ובית יהיה לו מוכן במקדש והוא הנקרא לשכת כ"ג. ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום. ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום. ויהיה ביתו בירושלים ואינו זז משם". ואת"ל שהוא אסור לממזר להיכנס לירושלים איך אפשר שהוא היה במקום אחד עם הכ"ג.

ועיין בירושלמי הוריות פ"א הל"ד, שאין למנות ממזר לדיני נפשות במקדש, וכתוב שם "רב הונא אמר בשעברו ומינו". וזה קשה שאם הממזר אינו שם בירושלים איך מינו אותו, ע"ש. ועיין עוד בזה לר' שמואל יצחק הילמן ז"ל באור ישר על הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב הל"ג (בסוף דבריו), ע"ש.

ועוד, כתוב במשנה פ"א דכלים, "עשר קדושות הן... לפנים מן החומה מקודש מהם, שאוכלין שם קדשים קלין ומעשר שני. הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם". הרי אם היה אסור לממזר

סימן סט

שאלה: איש ששכח לספר את העומר בלילה ואף ביום, ושוב הוא זכר שהוא ספר ביום עם בתו קטנה כדי לחנכה, אבל הוא לא כיון לצאת באותה שעה. האם מותר לו לספר בברכה בשאר ימי העומר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א

כתב כת"ר, "אדם שכח לספור ספירת העומר, ובבוקר ספר יחד עם בתו הקטנה שלא ספרה בלילה (ולא זכר אז שבליילה לא ספר כך שלא כיוון לצאת בספירה זו), האם בימים הבאים יכול לספור בברכה?

לכאורה הדבר תלוי בשאלת מצוות צריכות כוונה, שהרי בספירה עם בתו לא התכוון לצאת. ואע"ג שאנו נוטים לומר שספירת העומר בזמן הזה דרבנן, אולי יהיה תלוי בשאלה האם בדרבנן מצוות צריכות כוונה דבר שהנחלקו בו הפוסקים, וממילא מכיוון שהשואל מבני אשכנז שבד"כ הולכים אחרי הוראות המשנ"ב, והוא נטה בפירוש (בסי' ס' ס"ק י' ועוד) לומר שגם בדרבנן לא יצא, א"כ לא יוכל מכאן ולהבא לספור בברכה.

בנוסף, החת"ס נקט שבדרבנן יצא ידי חובה בלא כוונה אבל בכ"ז בכה"ג ס"ל שלא יברך: שו"ת חתם סופר חלק ו – ליקוטים סימן יט, "ע"ד מי ששכח לספור ספירת עומר בלילה, וביום כתב אגרת וכו' ביום פלוני למב"י אי יי"ח בזה באופן שיכול לספור מכאן ואילך בברכה אומר אני אפי' הי' אומר בפיו כך וכך למב"י בזה האופן הי' ספיקא ותלי' אי ספירת עומר בזה"ז דאוריית' מצות צריכת כוונה לצאת ולא יי"ח ואי דרבנן מצות דרבנן לא בעי כוונה ויי"ח ואם כן הספירה מכאן ואילך ספיקא ואין מברכי' ובהכי מתפרש דברי מג"א סי' תפ"ט סק"ח דקאי למ"ד ספירה בזה"ז דאורייתא" (ואיני יודע האם רגילים לפסוק כחת"ס שחיישינן למ"ד ספירת העומר דאורייתא).

אולם בכל זאת יתכן שבספירת העומר מכיוון שיש מקום גדול לומר שכל לילה בפני עצמו, מצינו שצירפו הפוסקים כמה ספיקות ואמרו שכן יברך, שאולי יוכל כן לברך מכאן ולהבא. בעניין זה יש להביא למשל מה שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ד – אורח חיים סימן מג הביא: "גם הלום ראיתי בשו"ת זכרון יהודה (חאו"ח סי' קמו) שנשאל

כתוב בפר' בא (שמות פ"ב יא), "ואכלתם אותו בחפזון, פסח הוא לה". משמע שרק באכילה בעינין חפזון ולא בשאר עבודת הקרבן. וכן נראה מהרמב"ם בסוף הל' קרבן פסח, שכתב "שכלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור. ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזור למשקוף ולשתי המזוזות ושיאכל בחפזון, אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד". הרי שרק באכילה בעינין חפזון.

אלא כתב רש"י שם, "פסח הוא לה". הקרבן הוא קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודתיו לשם שמים (מכילתא) (ד"א) דרך דלוג וקפיצה זכר לשמו שקרוי פסח...". וכתב השפתי חכמים שם בשם המהרש"ל שאין לגרוס "ד"א", ע"ש. ולפי זה נראה שכל עבודת קרבן פסח צריכות דרך דלוג וקפיצה, דהיינו בחפזון ובמהירות. אלא זה אינו, ונראה שחפזון לחוד ודלוג וקפיצה לחוד. ונראה שכוונת רש"י לפרש דברי המכילתא דבעינין לשם שמים בכל עבודתיו, ושיש לדמות זה למה דמצינו בברכות יט: "ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל". הרי הם היו זריזין לקיים מצוות ראית המלך, וזה סימן שכוונתם היתה לשם שמים. ולכן הפירוש של "פסח הוא לה", הוא שיש לזרז (לדלג ולקפוץ) לעשות כל עבודת קרבן פסח לשם שמים. אולם זה ענין אחר מדין חפזון, שדין חפזון הוא לגבי איך הוא נראה בשעת אכילה שיש לעשותה ב"מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם", ועדיין אפשר לעשות אלו שלא לשם שמים, ולכן אחר כך כתוב "פסח הוא לה", כדי לומר שבכל עבודת קרבן פסח בעינין קיום המצוה לשם שמים, ולכן גם באכילה בדרך חפזון בעינין לשם שמים, אבל אין ללמוד מזה דבעינין "בחפזון" בכל עבודת קרבן פסח, שאין חפזון של "מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם", מוכח אם מה שהוא עושה הוא לשם שמים או לא. ולכן בעינין חפזון רק לגבי אכילה ולא בשאר עבודת קרבן פסח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולכן נראה שאף בשאר דיני ספירת העומר י"ל דמועיל ס"ס כדי לומר שהוא יי"ח, ושוב הוא יכול לברך. ולפי זה כתב היביע אומר הנ"ל שמי שלא ספר אלא ביום ובבה"ש (אחר שקיעת גוף החמה תחת האופק), עדיין הוא יי"ח, והוא יכול לספר מכאן ואילך בברכה. וזה מפני שאף שלכאורה נראה שיש רק ספק אם יי"ח בבה"ש, וכיון דמצינו שמרן הנ"ל התיר לו לספר מכאן ואילך בברכה רק אם הוא ודאי ספר ביום, ולכן נראה שאין לו לברך מכאן ואילך אם יש רק ספק אם הוא יי"ח ביום, מ"מ לגבי בה"ש (אחר שקיעת גוף החמה תחת האופק) יש ס"ס כדי לומר שהוא יי"ח, דהיינו שמא ההלכה כר"ת שבה"ש של הגאונים (שקיעת גוף החמה תחת האופק) הוא עדיין יום גמור ועדיין לא התחיל בה"ש, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהגאונים שזה בה"ש, אז שמא בה"ש עצמו הוא יום, והוא עדיין יי"ח. ולכן יש ס"ס שהוא יי"ח, וזה נחשב כאילו הוא ודאי ספר ביום, ולכן הוא מותר לספר בברכה מכאן ואילך בשאר הימים.

משא"כ כשיש רק ספק אחד אם יי"ח ביום או לא, אז אין לו לברך בשאר ימים. וכן נראה דעת הב"ד ס"רסת, הברכ"י ס"תפט אות טו"ב, ש"ץ דף רצ"ח אות כט, זכ"ל אות ע', נהר שלום אות ב, וז"ל "דע"כ לא אמר התה"ד אלא במי שמסופק לו אם בריך בעיקר זמנו שהוא הלילה, אבל מי שבריא לו שלא מנה בלילה והוא מסופק אם מנה ביום שלאחריו, אפשר דלא אלימא כ"כ ספירה היום להתיר לספור משם ואילך אפילו בספק מנה", ע"ש. ולכן י"ל שרק כשיש ס"ס שהוא יי"ח ביום, אז מותר לו לברך בשאר ימים בברכה.

(ב) ולפי זה יש לחקור לגבי מי שספר בלא כוונה לצאת, אם יש ס"ס שהוא יי"ח, שא"כ אף אם הוא ספר ביום בלא כוונה לצאת י"ל שכיון שיש ס"ס שהוא יי"ח, אז ממילא שהוא יכול לספר מכאן ואילך בברכה (וכדין בה"ש הנ"ל).

הרמב"ם כתב בהל' חמץ ומצה פ"ו הל"ג, "אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטין לאכול יצא חובתו". וכן פסק בש"ע ס"תעה ד, ע"ש. וזה כאבדה דשמואל (ר"ה כ"ט) שאף אם כופין אותו לאכול מצה הוא יצא יי"ח, ולכאורה נראה מזה שמצוות אינן צריכות כוונה. אולם כתב הרמב"ם בהל' שופר פ"ב הל"ד, "נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציא או שנתכוון התוקע להוציא ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו".

באחד ששכח לספור העומר בליל ל"ג לעומר, אך ביום אמר בפיו היום ל"ג לעומר, וכן כתב כמה פעמים במכתביו, אם יוכל לספור מכאן ואילך בברכה. והביא שד' רוה"פ שאם מנה ימים ולא שבועות יצא. ובברכי יוסף (סי' תפט סק"ט) כ' וז"ל: אם מנה בראשי תיבות הוא מחלוקת האחרו'. והגט פשוט (סי' קכו ס"ק ע"ג) הסכים דיצא. אך הפר"ח ובשו"ת שאלת יעב"ץ (סי' קלט) ועוד אחרו' הסכימו דלא יצא. ולזה נוטה דעתי הקצרה. ע"כ. ומכיון דגדול האחרונים המהר"ם בן חביב ס"ל דיצא ה"נ שמנה בר"ת ל"ג לעומר שפיר סמכינן ע"ז לספור מכאן ואילך בברכה. ואף על פי שלא כיון לצאת יי"ח ספירת העומר בשיחתו עם הבריות שאמר היום ל"ג לעומר. כיון דקי"ל דסה"ע בזה"ז מדרבנן, בדרבנן א"צ כוונה. ועוד דבכתיבתו הוי מכיון לספירה וראוי לצרף דעת האחרונים דכתיבה כדיבור דמי בזה. וא"כ יש ס"ס שמא הלכה כמ"ד כל לילה מצוה בפ"ע ושמא יצא במה שמנה ביום בשיחתו ובכתיבתו. והו"ל כמסופק אם דילג יום א' שסופר מכאן ואילך בברכה". עכת"ד

והעיר על דבריו שיש כמה ספיקות לחומרא שלא יברך, "ואפ"ה מצא לנכון הזכרון יהודה הנ"ל לצרף סברת האומרים דחשיבא ספירה כדי שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה". ומכאן הוכיח לדין ספר בבין השמשות. אשמח מאד לדעת תשובת כת"ר. ע"כ דברי כת"ר.

(א) כתב מרן בס"תפט ח, "אם שכח לברך באחד מהימים... סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה". וכתב המ"ב שם בס"ק לח בשם הפר"ח ושאר אחרונים, "יספור בשאר ימים בברכה. דאיכא ספק ספיקא, שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע". הרי מצינו דמועיל ס"ס כדי לברך.

וכן מצינו בדין אחר. כתב מרן שם בסע' ז, "שכח ולא בריך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה". וכתב המ"ב בס"ק לד, "מיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה, ולא הוי כדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה". ונראה הטעם הוא שאף בזה יש ס"ס, דהיינו שמא הוא יי"ח כשהוא ספר ביום, ואת"ל שזה אינו, אז שמא כל יום הוא מצוה בפ"ע. וכ"כ בשער ציון שם אות מה, ע"ש. הרי אף מכאן מצינו דמועיל ס"ס כדי לברך בדיני ספירת העומר (ועיין בארחותיך למדני ח"ב ס"מו, שפירשתי הטעם דמועיל ס"ס כדי לברך).

הרי נראה 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, שכתב "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיון לבו יצא. אפי' היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון". משמע שרק בפסוק הראשון בעינן כוונה להבין פירוש המילים, וכן פירש רבינו אברהם שם, "שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", אבל אף בזה לא בעינן כוונה לצאת. ולכן נראה שאף הרב המגיד הנ"ל סבר כדעת רבינו אברהם, ויש לפרש לדעת הרב המגיד שאין מצוות של "אמירה" בכלל מצוות של "שמיעה", ואף במצוות של "אמירה" לא בעינן כוונה לצאת.

ואף שהכ"מ רוח אחרת עמו שם בהל' ק"ש, עיין בראשון לציון בריש פ"היה קורא, מ"מ הלא סברת רבינו אברהם היא העיקר, שהוא בקי ונאמן ביתו של תורת אביו. ולכן כיון שמרן פסק כלשון של הרמב"ם בס"תעה (וצ"ל כן, שהלא הרי"ף והרא"ש והטור לא הביאו דין אבוא דשמואל), י"ל שאף שבב"י הוא תופס פירוש 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 היה שש לקראתו, ובפרט שאפשר לפרש שאף הרב המגיד הסכים לדעת רבינו אברהם. וכבר כתב הרמ"א בחו"מ ס"כה ב בשם המהרי"ק, "אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקין עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיעה להו הדרי בהו", ע"ש. וכן הוא כאן, שנראה שאילו ראה מרן סברת רבינו אברהם הוא היה תופס דעתו לעיקר בפירושו בדעת הרמב"ם, ובפרט שאפשר לפרש כן בדעת הרב המגיד.

ועוד, כבר 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 כתב הרב ברכות בסוף מע"ז, "דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן, וא"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם הש"ע כפירוש (אחר) ... ולא כמ"ש מרן ז"ל בתשובה". וכן הוא כאן שקבלנו

הרי כאן הוא פסק כר' זירא בר"ה כח: שתקיעת שופר צריכה כוונה. וליישב סתירה זו כתב הרב המגיד בהל' שופר שם "ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה, לפיכך צריך כונה משא"כ באכילת מצה". הרי למ"ד שמצוות צריכות כוונה, זה רק בשמיעה משא"כ בשאר מצוות של מעשה, שהן אינן צריכות כוונה. ויש לחקור לדעתו בענין זה, האם מצוות של "אמירה" כגון ק"ש או קריאת המגילה, דומות ל"מעשה" או ל"שמיעה" (עיין לקמן).

וראיתי בכסף משנה שם תירוץ אחר בשם הר"ן, וז"ל "דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא, הכא (לגבי מצה) יצא שכן נהנה, כדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה". הרי שרק כשיש הנאת הגוף הוא י"ח בלי כוונה לצאת.

ולענ"ד פירוש הרב המגיד הוא העיקר, שהרי בהגלות נגלות לנו תשובות רבינו אברהם בן הרמב"ם, מצינו בס"לד, שהדן בזה להסביר דעת אביו, ושאיין סתירה בדבריו, ונראה שהוא סבר כתירוץ הרב המגיד, וז"ל "ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצות, 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 דאשכחתי בה טעמא והוא שהמצות דאמרין בהו מצות אינן צריכות כוונה, מצות 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 שיצרכנו 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 גמרין ליה, ועוד שלא 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", ע"ש (נראה שהוא לא סבר כמ"ש התוס' בפסחים קטו ד"ה מתקיף, שכתבו "דלגבי אכילה לא בעינן כוונה כולי האי כמו בתפלה ותקיעה", משמע שתפילה שהיא "אמירה" דומה לשמיעה).

דיבור, שלענין מחשבה חשוב דיבור כמעשה, דדיבור אלים ממחשבה ועקימת שפתיו הוי מעשה, ולכך אין מחשבה מוציא מידי מעשה, אבל בקול בעלמא שאף דיבור ליכא לא אלים כ"כ, ומחשבה מוציא ממנו שדומה למחשבה מוציא מידי מחשבה". ולכן לגבי שמיעת קול בעינין גלוי במחשבתו שהוא כיון לצאת, משא"כ בדיבור שלא בעינין גלוי במחשבתו שהוא כיון לצאת, שמעשיו עדיף ממחשבתו.

ולפי זה נראה שי"ל ס"ס לגבי ספירת העומר, לגבי מי שספר בלא כוונה לצאת, דהיינו ספק אם ההלכה כמ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה (וכתב הב"י בא"ח ס"תקפט, דעת הרבה מן הגאונים דקי"ל דמצוות א"צ כוונה וכ"ד הרשב"א), ולכן הוא י"ח, ואף את"ל שההלכה כמ"ד שמצוות צריכות כוונה, אז שמא זה רק במצוות של שמיעה, משא"כ במצוות של אמירה ועשיה כמ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם הנ"ל. ולכן י"ל שמי שספר בלא כוונה לצאת, הוא י"ח משום ס"ס הנ"ל. ואף את"ל דחדא ספיקא נינהו, דהיינו אם ספירת העומר צריכה כוונה לצאת או לא, מ"מ אנן קי"ל שעדיין אמרינן ס"ס כזה, שהספק השני מתיר יותר. עיין בתוספות כתובות ט בד"ה ואב"א, דס"ס משם אחד הוי כחד ספיקא. אלא לדעת הרמב"ם בפ"ג מהל"א איסורי ביאה הל"ב. אף בכהאי גוניה י"ל ס"ס, וכמ"ש הרב המגיד שם (ועיין אג"מ ח"ד א"ח ס"סב. בזה), ומ"מ אף לדעת התוס', כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס בס"ק אות יב, דהיכא שאחד משני הספיקות מתיר יותר חשיב שפיר ספק ספיקא ע"ש. וכן הוא כאן, שלסברת הרמב"ם אף את"ל שמצוות צריכות כוונה לגבי שמיעת שופר, מ"מ עדיין אין צריכות כוונה לגבי מצוות של עשיה ואמירה. ולכן שפיר י"ל ס"ס זה כדי לומר שמי שספר את העומר בלא כוונה לצאת, עדיין י"ח. ולכן אף ביום אם הוא עשה כן, מותר לו לברך על הספירה בשאר הימים.

ד) מ"מ עדיין יש להבין דברי הרמב"ם לפי פירוש רבינו אברהם, שיש להקשות על פירושו לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ב דמגילה הל"ה, וז"ל "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא. כיצד היה כותבה או דורשה או מגיחה, אם כיון את לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא". ועיין עוד בהל"ו שם. ולכאורה זה להיפך מ"ש רבינו אברהם לעיל, "תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגלה 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

עלינו לשון מרן בס"תעה, שפסק כהרמב"ם לגבי כופין לאכול מצה, אבל י"ל שעיקר הפירוש בזה כרבינו אברהם והרב המגיד הנ"ל. ואין זה סתירה למ"ש מרן בס"ס ד, שפסק שם שמצוות צריכות כוונה, שי"ל שכן הוא שמצוות צריכות כוונה, אבל זה בדרך כלל, והפרט מבואר בס"תעה, שמצוות כאכילת מצה אינן צריכות כוונה.

ג) ועל פי זה יש לדון במ"ש הלחם משנה על הרמב"ם בפ"ב דהל"א שופר הל"ד, "וא"כ רבינו דפסק שם (לגבי ק"ש) דלא בעיי כוונה אלא בפסוק ראשון, הוי כמאן דאמר מצוות 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 לפרש דעת הרב המגיד הוא העיקר, דהיינו שלגבי ק"ש לא בעינן כוונה לצאת, ויש חילוק בין שמיעה ועשיה, ואמירה בכלל עשיה, וכן כוונת הרב המגיד.

שוב ראיתי למהרש"ק בבנין שלמה על הרמב"ם בהל"א שופר הנ"ל, שהשיב על הלחם משנה הנ"ל, וכתב שאמירה בכלל מעשה, וכן דעת הרב המגיד, וז"ל "והנה מ"ש (הלח"מ) שהחילוק בין אמירה לתקיעה הוא דוחק, כבר כתבתי שכן מצינו להדיא חילוק זה במס' סנהדרין דף ס"ה דפריך שם מ"ש דכפיפת קומתו הוי מעשה ועקימת שפתיו לא הוי מעשה, ומשני משום דישנו בקול ע"ש. הרי דלולי דישנו בקול חשיב עקימת שפתיו מעשה, א"כ בנידון דידן ודאי דיש לומר דק"ש חשיב כמעשה מכח עקימת שפתיו, וכאן לא שייך לומר ישנו בקול דהקורא את שמע ולא השמיע לאזניו לא יצא, אבל תקיעת שופר תלה בקול ולא חשיב כמעשה, וזה נכון", ע"ש. ולכן שפיר יש לפרש כן בדעת הרב המגיד, ואילו המהרש"ק ראה את דברי רבינו אברהם הנ"ל הוא היה שש לקראתו.

וגם כתב הבנין שלמה להסביר את החילוק בין אמירה ובין שמיעת קול לדעת הרמב"ם, וז"ל "ממילא מיושב דברי הרמב"ם דמחלק בין אמירה דלא בעי כוונה ובין קול בעלמא שבעי כוונה, והיינו דס"ל להרמב"ם דיש חילוק בין דיבור לקול משום דס"ל דמחשבה אינו מוציא מידי

כנגד מ"ש הרמב"ם דבעינן "כיון את לבו לצאת", והוא תמוה. וראיתי במאירי למגילה בפירושו למשנה שנית דפ"ב, שכתב על דין הרמב"ם הנ"ל, "מצות אין צריכות כוונה לצאת, ויש מי שפירש שהמצות צריכות כוונה, ופירוש אם כיון לבו, לצאת. ומגדולי המחברים כתבו כן". והוא כיון לרמב"ם הנ"ל, וזה שלא כרבינו אברהם. וראיתי ברב המגיד שם שכתב, "ופירש רבינו אם כיון לבו לצאת כפי דבריו שפסק 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, וכך הוא בפר"ח בס"ת רצ"ג, "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 כותב דורשה ומגיהה אם כיון לבו יצא, וגבי כותב דורשה מאי כיון לבו איכא אלא לצאת י"ח וש"מ מצות צריכות כוונה אלא ע"כ במגיה כ"ע מודו, ולהכי לא אייתי לה הש"ס בפ' ראהו ב"ד לאקשוויי מיניה למ"ד מצוה 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 כחדא גוונא נינהו אלא הא כדאייתא והא כדאייתא, ותדע דכי דייקנין 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 כותב, ע"ש. וכן ראיתי בראשון לציון למגילה שם דף יח: בד"ה אם כיון לבו. ואחר שהוא כתב כפירוש 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.

ולפי זה י"ל שלגבי מגילה, אם הוא כותב דורשה ומגיהה, זה מוכיח שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה כיון שהוא כיון לדבר אחר מלבד הקריאה, דהיינו שכל כוונתו לדורש 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 רבינו אברהם הנ"ל. ואפשר שכן כוונת הרב המגיד במ"ש "שהכל מודים במגילה", דהיינו רק במי שכותב או דורש או מגיה.

ה) ולפי זה יש להבין הדין של אבוה דשמואל בדכפאוהו פרסיים, שעדיין י"ל שהוא י"ח שאף שהוא לא כיון לצאת מ"מ אין הוכחה שרצונו הוא דוקא שהוא לא רוצה לצאת, שאנוס הוא ולא ידעינן כוונתו ואין הוכחה בדבר מה הוא רצונו שבטלה דעתו אצל אחרים, והוא כסתם וזבה אמרינן שמצות אינן צריכות כוונה והוא י"ח, משא"כ בדורש או כותב את המגילה שהוא גילה דעתו לכ"ע שרצונו בלי שום אונס, שהוא לא רוצה לצאת באותה שעה, כיון שכל כוונתו לדורש או לכתוב או להגיה. ושוב מצאתי סברה זו בבית מאיר בס"ת עה 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 דכפאוהו כדאייתא שם בב"י, מ"מ הב"י סובר דאין זה הוכחה דאף דדינא דכפאוהו 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", ע"ש. וכן ראיתי לר' ידידיה טאריקה ז"ל בכך ידידי, על הרמב"ם הנ"ל בהל' שופר, שכתב לגבי כפיה לאכול מצה, "ונ"ל דלק"מ, דמי זה אמר שמכוין שלא לצאת, הן אמת דעל כרחו הוא דאכיל לה, מ"מ כשאכל מצה וחדוי ושותק וליכא גילוי על זדון לבו שמכוין שלא לצאת, ועיין למרן בב"י

ולענ"ד אין זה כדאי לדחות פירוש רבינו אברהם בדעת אביו. ולענ"ד שכן הוא, שלכ"ע לגבי מגילה שאם הוא כותב דורשה ומגיהה דבעינן כוונה לצאת, ודלא כהר"ן שם שכתב שזה תלוי במחלוקת באם אמרינן שמצות

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין קושיא על פירוש רבינו אברהם, והוא סבר שמצות אינן צריכות כוונה בסתם, אבל אם גלה דעתו שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה אף רבינו אברהם מודה שהוא אינו יי"ח. ולכן לדעתו מי שאוכל מצה או נוטל לולב א"צ כוונה לצאת בסתם, וגם הקורא ק"ש או המגילה לעצמו א"צ כוונה לצאת בסתם, אלא אם גלה דעתו שהוא אינו מתכוין לצאת באותה שעה. ורק השומע שופר או השומע מגילה צריך לכוין לצאת. כך נראה לבאר דעתו, ודעת הרמב"ם.

ו) ולפי כל זה יש להבין הדין לגבי ספירת העומר, 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 כיון לצאת באותה שעה אנו אמרינן שלמ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה שהוא יי"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 את המצוה, ולא בעינן שהוא יפרש כן בפירוש אלא די בהוכחה וגלוי מילתא בלבד, וכנראה מהט"ז.

אלא נראה שלדעת הרד"א 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 במחשבתו בלבו אלא על מה שאנו רואים במעשה של גופו. ולכן אף אם חבירו שאל אותו "כמה ימים לספירה בזה הלילה", אין שאלת חבירו הוכחה אם המשיב רוצה לצאת כשהוא משיב לחבירו, שאין שאלת חבירו נחשבת כמעשה של גופו כגון כותב או מגיה או דורש במגילה, שבכתיבה מעשה הכתיבה הוא הוכחה, ובדורש את המגילה מה שהוא כולל שאר מילי הדרשה עם דברי המגילה מוכח שהוא כיון רק לדורשה, וכן במגיה כתב הב"י בס"ס' בשם רבינו יונה "ודרך המגיה הוא כשמביט בב' הספרים לתקן מהאחד לחבירו, שפעמים מזכיר התיבות והפסוקים", הרי הוא

סימן תקפ"ט שהביא דברי הרא"ה דס"ל דאפילו צוות שאינו רוצה לצאת דיוצא וחיליה מההיא דכפאוהו לאכול מצה, ודחאה לזו מרן ז"ל שם מהלכה עי"ש". הרי זה כמ"ש הב"מ הנ"ל.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרמב"ם לגבי ק"ש בפ"ב הל"א, "הקורא את שמע ולא כיון לכו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לכו יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לכו בפסוק ראשון". ופירש לנו רבינו אברהם הנ"ל שהכוונה כאן היא רק כוונת בפירוש המילים "שיפנה לכו 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 יי"ח, והלא לפי מ"ש הגמרא בריש פ' היה קורא אף למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה המגיה אינו יי"ח, דבעינן כוונה לקרות. ועוד, הלא לגבי מגילה כתב הרמב"ם שהמגיה לא יצא יי"ח עד שהוא כיון לצאת, ולכן איך הוא כתב לגבי ק"ש שהמגיה יי"ח. ועוד יש מפרשים שהמגיה צריך לקרות גם החסירות ויתירות ובזה צריך לשנות המקרא ולקרות החסירות 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).

ונראה לענ"ד שלפי מה שביארתי לעיל אין קושיא, שהלא כתב הרמב"ם שהוא צריך לכוין בפסוק הראשון, ופירש לנו רבינו אברהם שהוא "שיפנה לכו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה" כמ"ש לעיל, 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 בתחילה שהוא רוצה לקיים המצוה, משא"כ במגילה שאין שום שום גלוי כזה, ולכן רק אם כיון לצאת המצוה, שם אנו אמרינן שהוא קיים המצוה, ומ"מ כל זה לגבי מי שקורא להגיה, אבל הקורא סתם הוא יי"ח כיון שאין מצוות צריכות כוונה מלבד הטעם שהוא כיון למילים בפסוק הראשון. ובזה מוכן הלשון של הרמב"ם בדין זה למה הוא חוזר לומר בסוף הדין "והוא שכיון לכו בפסוק ראשון". הלא הוא כבר כתב את זה ברישא, אלא הוא בא לומר שהטעם שהקורא להגיה יי"ח הוא מפני שמאחר שהוא כיון לכו בתחילה זה מועיל לגלות דעתו שהוא רוצה לצאת המצוה.

שופר שהוא מכיון למצוות חינוך. אולם בנד"ד י"ל שהאשה פטורה ממצוות ספירת העומר כיון שהיא מ"ע שהזמן גרמא, ולכן אין כאן מצוות חינוך, משא"כ אם האב מחנך את בנו לספר שפיר י"ל שהוא כיון למצוות חינוך, והאב אינו י"ח. וכן נראה מדין שופר, דהא דהתירו לחנך את התינוקות, זה דוקא בזכרים שהם יהיו חייבים במצוה, משא"כ בנקבות. וכן נראה ממ"ש בר"ה לג. "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע: הא נשים מעכבין, והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב, אמר אביי ל"ק הא רבי יהודה הא רבי יוסי ורבי שמעון, דתניא דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות". ופירש"י שם "תינוקות הוא דלא מעכבין – דבעי לחנוכייהו. הא נשים מעכבין – דפטורות לגמרי דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכי תקעי איכא בל תוסיף". הרי שיש חילוק בין תינוקות (ילדים) שהם חייבים בחינוך, ובין נשים (או ילדות) שהם פטורים. ולכן אין לומר שאף יש מצוות חינוך לגבי ילדות כיון שיש להן רשות לקיים מצוות שופר, שנראה מכאן שאם האב מלמד אותם לתקוע בשופר שהוא אינו מקיים מצוות חינוך. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי ספירת העומר שאם האב מלמד בתו לספר ימי העומר שהוא אינו מתכוין למצוות חינוך (וזה דומה למ"ש בזבחים ג. "שחטה לשם חולין כשירה" ע"ש), וממילא י"ל שאין זה דומה לפירוש שני בר"ן הנ"ל, ולמ"ד שאין מצוות צריכות כוונה האב יכול לצאת י"ח בספירה זו.

ח) 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, שהסבר שכתובה כדיבור דמי, ולכן אין לו לחזור ולברך על ספירת העומר. ולענ"ד אף אם אמרינן שכתובה כדיבור מ"מ כיון שכל כוונתו היא לכתוב המכתב ולא לקיים את המצוה י"ל שהוא אינו יוצא י"ח אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה, וזה דומה למי שכותב את 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. ואף אם אמרינן שספירת העומר בזה"ז היא רק מדרבנן, ומצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, מ"מ אם הוא כותב מכתב י"ל שיש הוכחה ממעשיו, שהוא אינו רוצה לצאת כדמצינו מצינו לגבי מי שכותב מגילה דלעיל,

מפנה בגופו מספר לספר ויש הוכחה מגופו שהוא כיון לדבר אחר, משא"כ כשהוא רק משיב לחבירו כמה ימים הם לעומר עדיין י"ל שאפשר הוא רוצה לצאת כשהוא משיב לחבירו, ואין השאלה עצמה נחשבת להוכחה, שאין היא מעשה שלו אלא של חבירו. ולכן כשהוא משיב אין גלוי במעשיו למה הוא מתכוין, ולכן שפיר פסקו הרד"א ומרן שצריך לומר אתמול היה כך וכך.

ולכן אף בנד"ד כשהוא ספר יחד עם בתו הקטנה, אין הוכחה מזה אם הוא ג"כ רוצה לצאת י"ח או לא, שאין זה דומה לכותב או מגיה או דורש, שהוא עושה מעשה בגופו שהוכיח שאין כוונתו לצאת. ולכן י"ל שלפי מה שפירש רבינו אברהם והרב המגיד בדעת הרמב"ם, שאיש זה בנד"ד י"ח. ולכן שפיר הוא לומר ס"ס הנ"ל, שאף כשהוא לא כיון לצאת כשהוא ספר עם בתו הקטנה, שעדיין הוא י"ח. ולכן הוא יכול לספר בשאר ימים מכאן ואילך עם ברכה.

ז) אלא ראיתי שכתוב במשנה בר"ה לב: "ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע, והמתעסקין עמהן כדי שילמדוהו והמתעסק לא יצא". וכתב הר"ן שם (דף ט: ברי"ף) "מוכח בגמ' דאפילו למ"ד תוקע לשיר יצא מתעסק לא יצא, וטעמא דמילתא משום דתוקע לשיר מתכוין מיהת לעשות תקיעה כהלכתה משא"כ במתעסק. עוד י"ל דתוקע לשיר כיון שאינו מכוין לשום מצוה יצא למ"ד מצות אין צריכות כוונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מכוין למצוה, דהיינו לחנך את התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול, דומיא דמאי דאסיקנא בשמעטא קמייתא דזבחים (דף ג.) דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה", ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד שכיון שהאב "מתעסק" עם בתו הקטנה לחנך אותה במצוות, שאף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, האב לא י"ח.

אלא נראה שאין מדברי הר"ן ראיה לנד"ד. לפירוש הראשון בר"ן שכתב, "דתוקע לשיר מתכוין מיהת לעשות תקיעה כהלכתה, משא"כ במתעסק", משמע שמי שמתעסק בשופר אינו תוקע כהלכתה. ולפי זה בנד"ד שהאב ספר כהלכתה שפיר י"ל שהוא י"ח למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה. ולפירוש השני, י"ל דאה"נ שאם הוא כיון למצוה אחרת שהוא אינו י"ח אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, ולכן אין זה דומה למי ששואל חבירו כמה ימים הוא לעומר במרן ס"תפט ד, ששם כשהוא משיב כמה ימים הם לעומר, הוא אינו מכיון למצוות חינוך, ולכן שפיר י"ל שהוא י"ח למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, משא"כ לגבי

והראשונים סברו שאף למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, מ"מ אם הוא כיון שלא לצאת הוא אינו י"ח (מלבד דעת הרא"ה) כפי שביארתי לעיל.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הביאור הלכה שם בד"ה שאם, בדין של הרד"א ומרן, "דלדידן דקי"ל דמצוות 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"תע"ה. 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 שמצוות אינן צריכות כוונה, אבל לפי מה שביארתי להרד"א 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.

ט) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב רבינו יונה בסוף פ"ק דברכות, שאף למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, ה"מ במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה, שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה, עיין בב"י בס"תקפ"ט בד"ה וצריך, וזה שלא כדעת רבינו אברהם הנ"ל שמצוה של אמירה היא בכלל מצוה של עשיה, ושתייהן אינן צריכות כוונה.

ולכאורה נראה שלפי דעת רבינו יונה, יש לדחות הס"ס הנ"ל שכתבתי לומר שמי שאינו מתכוין במצוות אמירה עדיין י"ח. וי"ל שכנגד זה יש ס"ס להחמיר, דהיינו שמא ההלכה כמ"ד שמצוות צריכות כוונה, ואף את"ל שההלכה כמ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, מ"מ שמא אף הם מודו שמצוות אמירה צריכות כוונה וכדעת רבינו יונה, ולכן לגבי ק"ש ודאי צריך לכוין לצאת, וכן י"ל בספירת העומר. אמנם נראה שאין זה נכון, שבאמת יש להקשות על סברת רבינו יונה הנ"ל, שהלא בריש פ' היה קורא נראה שיש מחלוקת לגבי ק"ש אם צריך כוונה לצאת או לא, וכן הוא בר"ה כח:, וא"כ נראה שלמ"ד שמצוות אינן

צריכות כוונה אף במצוות דיבור הן אינן צריכות כוונה, ודלא כסברת רבינו יונה. אלא כבר הרגישו האחרונים בקושיא זו, עיין בלחם משנה בפ"ב דמגילה הל"ה, וגם עיין בלימודי ה' בס"קח בריש דבריו. וראיתי בהגהות הב"ח בס"ק ו על רבינו יונה שם שכתב, "כלומר מטעם סברה זו איכא למימר דלא אפשרי הך בעיא במקומה, אבל לפום הסוגיא דר"פ היה קורא, שמעינן דאף בק"ש שתלוי באמירה בלבד א"צ כוונה למ"ד מצות א"צ כוונה". הרי שלמסקנה אנו לא קי"ל כסברת רבינו יונה. וכן ראיתי בפני יהושע בריש פ' היה קורא, בד"ה ש"מ, שכתב "ומכאן קשיא לי טובא על שיטת רבינו יונה...", ובסוף הוא מתרץ כהב"ח וכתב, "דרבינו יונה גופא מפרש הא דאמרינן הכא ש"מ מצות צריכות כוונה היינו לענין מצות שתלויין ג"כ באמירה לבד, וכונת המקשה כדי לפשוט האיבעיא דלעיל בחמרא ושיכרא, כן נראה לי ודו"ק". הרי למסקנה אנו לא קי"ל כסברת רבינו יונה. וכן הוא דעת הב"י בס"ריג בד"ה ומ"ש רבינו, "מ"ש הרמב"ם כל השומע ברכה ונתכוין לצאת בה י"ח יצא, איתא כמ"ד מצות צריכות כוונה, ולדעתו ה"נ צריך המברך להתכוין להוציאו כדאיתא בסוף פ' ראוהו ב"ד, דאילו למ"ד אין צריכות כוונה אע"פ שלא נתכוין לצאת וגם חבירו לא נתכוין להוציאו כיון ששמעה יצא כדאיתא התם". הרי אף בזה שיש אמירה לבדה עדיין אמרינן שתלוי במחלוקת אם מצות צריכות כוונה או לא, ודלא כסברת רבינו יונה. וראיתי בדרכי משה שם בס"ק ב, שכתב על דין זה, "עיין לעיל ס"תקפ"ט". ולענ"ד הוא רמז לסברת רבינו יונה שם בב"י שלדעתו לכ"ע צריך לכוין לצאת, אלא לפי מה שביארתי אין זה המסקנה לדינא, ולכן אין לחוש לסברה זו. וכן יש להוכיח מהמ"א בס"תפ"ט. בס"ק ח, שהכתב לגבי מצות ספירת העומר, "קשה דהא אפילו בסתם לא יצא דבעינן שיתכוין לצאת כמ"ש בס"ס ד, ואפשר כיון דאסור לברך ברכה לבטלה אם היה סתם אסור לברך שנית כיון ש"א מצות אינן צריכות כוונה". והרי לדעתו שאף במצות אמירה כגון ספירת העומר הוא יצא אם לא כיון לצאת למ"ד מצות א"צ כוונה, ודלא כסברת רבינו יונה. וראיתי בערוך השולחן שהוא הביא סברת רבינו יונה בס"רט אות ג, וכתב "וודאי צריך כוונה לכל הדיעות", אלא הוא עצמו סבר כהמ"א לגבי ספירת העומר בס"תפ"ט אות יג, ע"ש. ולכן מכל הנ"ל נראה, שאין לצרף סברת רבינו הנ"ל לס"ס כיון שאף הוא מסכים שלמסקנה לא קי"ל הכי, למ"ד שמצות א"צ כוונה.

דאסור לברך ברכה לבטלה אם היה סתם אסור לברך שניה כיון די"א מצוות א"צ כוונה כנ"ל. וי"ל שאין כאן קושיא על הרד"א שהוא סבר שהוא י"ח בזה, וכפי הס"ס הנ"ל.

וגם יש להעיר על החת"ס בח"ו בליקוטים ס"יט (מובא בדברי כת"ר), שכתב החת"ס "ע"ד מי ששכח לספור ספירת עומר בלילה, וביום כתב אגרת וכ' ביום פלוני למב"י אי י"ח בזה באופן שיכול לספור מכאן ואילך בברכה". ולפי מה שביארתי נראה שהוא לא יצא כיון שדין זה דומה למי שכותב מגילה דלעיל, שהוא אינו י"ח כיון שאין כוונתו לצאת, ומ"ש החת"ס "אומר אני אפי' הי' אומר בפיו כך וכך למב"י בזה האופן הי' ספיקא ותלי' אי ספירת עומר בזה"ז דאוריית' מצות צריכת כוונה לצאת ולא י"ח ואי דרבנן מצות דרבנן לא בעי כוונה וי"ח ואם כן הספירה מכאן ואילך ספיקא ואין מברכי' ובהכי מתפרש דברי מג"א סי' תפ"ט סק"ח דקאי למ"ד ספירה בזה"ז דאורייתא". יש להעיר, שאף למ"ד שסבר שספירת העומר בזה"ז היא מדאורייתא, דהיינו הרמב"ם, מ"מ כבר ביארו רבינו אברהם וכן נראה מהרב המגיד, שהוא י"ח באמירה אף כשהוא אינו מכיון לצאת י"ח.

ומ"ש כת"ר לגבי דעת המ"ב "והוא נטה בפירוש (בסי' ס' ס"ק י' ועוד) לומר שגם דרבנן לא יצא, א"כ לא יוכל מכאן ולהבא לספור בברכה". י"ל שהוא לא ראה תשובת רבינו אברהם הנ"ל שביאר דעת הרמב"ם, ואם הוא היה רואה אותה תשובה, אולי אף הוא יתפוס מ"ש רבינו אברהם והרב המגיד לעיקר (ודלא כפירוש הר"ן בדעת הרמב"ם). ולכן י"ל שאף אם אמרינן שבמצוות דרבנן עדיין בעינן כוונה לצאת, מ"מ עדיין י"ל הס"ס הנ"ל.

ולכן כשאני לעצמי, נראה שמותר לאיש זה בנד"ד להמשיך ולברך על ספירת העומר בשאר ימי העומר. מ"מ נראה שאם הוא נהג בכל דרכיו כהמ"ב, אז אין לו לברך מכאן ואילך, כיון שי"ל שלדעת המ"ב יש רק ספק אחד אם הוא יצא י"ח ביום כשהוא ספר עם בתו הקטנה, וכתב המ"ב בס'תפט ס"ק כב, "ואף דאנן קי"ל דצירכות כונה, וזה הלא לא כוון לצאת בזה ידי המצוה, לענין ברכה צריך להחמיר ולחוש להך דעה ולא יברך על הספירה שימנה אח"כ". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

וראיתי בכפות תמרים בסוכה מב. בפירושו לתוספות בד"ה אמר אביי, שאף הוא הקשה על הרבינו יונה הנ"ל מריש פ' היה קורא, והוא כתב לתרץ, "וי"ל דהתירצן (בריש פ' היה קורא) לפי שטת המקשה דאינו מחלק הך חלוקה רצה להשיב לו דמאי כיון לבו לקרות, אבל לפום קושטא אין צורך לתירוץ זה משום דיש חילוק דמצוה התלויה באמירה ולית בה מעשה צריך כוונה, ובמצות דאית בה מעשה א"צ כוונה", ע"ש. וזה להיפך ממ"ש הב"ח והפנ"י הנ"ל, דהיינו שלדעת הכפ"ת הא דכתב ר' יונה בסוף פ"ק דברכות הוא העיקר ולא הסוגיא בריש פ' היה קורא, משא"כ לדעת הב"ח והפנ"י. ולענ"ד אין תירוץ הכפ"ת עולה יפה, שרבינו יונה בפירושו לריש פ' היה קורא לא כתב שלא קי"ל להגמרא שם, אלא הוא פירש הגמרא שם בלי הערה זו, משמע שהוא קיבל פירוש הגמרא שם. ואל תשיבני שבסוף פ"ק דברכות הוא לא פירש שלמסקנה לא קי"ל כהחילוק בין אמירה לעשיה, שי"ל שהוא סומך על מה שהוא יכתוב אחר כך בריש פ' שני, והאחרון הוא העיקר. וכן מצינו בראשונים שמה שכתבו באחרונה הוא העיקר, כמ"ש היד מלאכי בכללי הרא"ש באות כט, "כשדברי הרא"ש על הש"ס סתרי אהדדי 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 לד, "מצאתי למוהרי"ב בספר שדה יהושע פ"ב דערלה שכתב דכשרש"י סותר עצמו ממקום למקום ומסדר לסדר אחרון עיקר דמסתמא פירשו באחרונה". ואף שי"א שאין סדר לפירש"י, מ"מ הכלל הוא עדיין קיים שהאחרון העיקר, וכן מצינו בכמה מקומות. ולכן י"ל שכיון שקיבל ר' יונה פירוש הגמרא בריש פ' היה קורא בלי חולק הכי קי"ל בדעתו למסקנה, ודלא כמ"ש קודם כן בסוף פ"ק דברכות, ולכן העיקר בזה כהב"ח והפנ"י. וכן נראה מהב"י והמ"א הנ"ל.

ולכן עדיין י"ל הס"ס הנ"ל כדי לומר שמי שאינו מתכוין בספירת העומר עדיין י"ח, דהיינו שמא ההלכה כמ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, ואת"ל שהן צריכות כוונה, אז שמא אף לדעה זו מצוות של אמירה אינן צריכות כוונה.

י' ולפי זה יש לתרץ קושית המ"א בס'תפט ס"ק ח על דעת הרד"א, שכתב המ"א "קשה דהא אפילו בסתם לא יצא דבעינן שיתכוין לצאת כמ"ש בס"ס ס"ד. ואפשר כיון

סימן ע

שאלה: האם מותר לאשה לתרום את שיערה בימי העומר לילדים החולים במחלה הארורה, שבגלל הכימותרפיה הם הפכו קירחים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלהנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר לאשה לתרום שיער (לחולים) בימי ספירת העומר, כאשר ברור שלאחר תרומת השיער יצטרכו ללכת לספרית שתסדר את השיער (תיישר ותגזור ע"פ הצורך). ומצד אחד מה שהתירו להסתפר לצורך מצווה (בעל ברית או חציצה), זהו דווקא כשהמצווה היא דווקא עכשיו, משא"כ דהכא יכול לדחות (את תרומת השיער). אולם מצד שני יתכן דאח"כ כבר יעבור החשק לתרום. כמו כן, יתכן שלכל צורך מצוה התירו להסתפר. כמו כן, ככל שתורם יותר מוקדם ולא דוחה את תרומתו הוא משמח את החולים והוא מצווה (בעניין תרומת שיער באופן כללי, בהיתר זה לנשים: עיין בדרינו בשו"ת אבני דרך י, קמד)."

וכתב כת"ר באבני דרך שם, "ואשרי הנשים הצדקניות אשר מוכנות להראות פחות יפה בשביל מטרה נעלה זו של תרומת שיער לילדים החולים במחלה הארורה. כמה בושה היא לילך או לילדה לצאת מפתח ביתם כאשר הם קירחים. וכבר כתב בספר חסידים (נד) כי הבושה הינה רציחה שאינה ניכרת לעינים". ע"כ דברי כת"ר.

א) ונראה לומר שהכל תלוי במציאות, דהיינו אם יש ילד חולה שצריך פאה נכרית עכשיו, ואין לו פאה נכרית אחרת שתואמת את שערו המקורי, ורק השיער מאשה זו תואם לשיער המקורי של הילד, אז מותר לאשה זו לתרום את שיערה בימי העומר, שגדול כבוד הבריות, ומסתמא שבתחילת קבלת מנהג זה לפני כמה מאות שנה שלא לספר בימי העומר, שלא קבלו מעיקרא שלא לספר בכה"ג שיש חשש כבוד הבריות.

ונראה שיש להתיר מטעם כבוד בריות אף כשהוא בשביל אחרים ולא בשביל עצמו. וכן נראה ממ"ש המ"א בס"ש"ב ס"ק א, שכתב מרן שם בסע' א, "משום כבוד הבריות

התירו לטלטל אבנים לקנח, אפילו להעלותם לגג דהוי טירחא יתירא מותר, ומי שיש לו מקום מיוחד לבית הכסא יכול להכניס עמו אבנים לקנח מלא היד". הרי שיש כאן שני דברים, אחד הוא כבוד הבריות, והשני הוא טירחא יתירא. וכתב המ"א שם "שאם ישתירו לו ערבית יקנח בהם שחרית... ואף שאחרים נכנסים ג"כ לשם ויש לחוש שיטלוהו לקנח, מ"מ שרי להכניס מלא היד דלא הוי טלטול דלא לצורך, דמה לי הוא או אחר...". משמע שאף לגבי איסור כבוד הבריות י"ל "מה לי הוא או אחר". ולכן נראה שכשיש זקן שאינו יכול לעלות האבנים לגג, יש להתיר אף אחר לעלות את האבנים בשבילו מטעם כבוד הבריות.

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ג הל"ד, "וכן מיטמא בטומאה מדבריהם לכבוד הבריות. כיצד אבל שהלך בבית הפרס הכל הולכין אחריו שם לנחמו. וכן מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ואפילו מלכי עכו"ם". הרי שהוא מותר לעבור על איסור מדבריהם כדי ליתן כבוד לאחרים.

וכן נראה ממ"ש בחולין ו. "ר"ז ור"א איקלעו לפונדקא דיאי אייתו לקמיהו ביצים המצומקות ביין, ר"ז לא אכל, ר"א אכל, א"ל ר"ז לר"א ולא חייש מר לתערובת דמאי, א"ל לאו אדעתאי". וראיתי במשנת יעקב בהל' כלאים פ"י הל"כט אות י, שכתב "וצ"ב למה חיכה ר"ז לשאול לר"א עד שאכל, ולמה לא הפרישו מיד... ראיתי בספר דור רביעי, שכתב דכדי שלא לבייש את בעל הפונדקי שהביא להם ומסתמא עמד עליהם כל שעת האכילה שתק, ולא חש למה שחבירו אוכל איסור דמאי דרבנן, וכדאמרי' בברכות דלגבי איסור דרבנן אמרינן גדול כבוד הבריות, ובמה שהוא לא אכל לא נתבייש כי לא גילה לו הטעם מפני מה שאינו אוכל, וסיים: וזה נכון מאד בס"ד", ע"ש. הרי מצינו שאחד יכול לעבור על איסור דרבנן בשביל כבוד הבריות של אחר.

ולכן נראה שמותר לאשה זו לספר את שיערה מטעם כבוד הבריות כדי להציל מבזיון הילד החולה.

אלא ראיתי באור שמח הל' יו"ט פ"ו הל"ד, שכתב "וראיתי בשו"ת ריב"ש סי' רכ"ו, שנשאל בתינוק שמילה שלו בחול המועד, אם מותר לעשות לו מלבושין בחוהמ"ע משום דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה יעו"ש מה שאסר. ולדעתי נראה דעד כאן לא שריא משום כבוד הבריות אלא היכא דבעידנא דעוקר אתה את המצוה בזה מצילו מבזיונא, וכמו מדלגין היינו לקראת מלכים, וכמו בא בטמאה באין עמו בטמאה וכמו

במצוות חיובית כמו מילה (שם) או יבום (שם לט). ותפילין (מ"א ס"כה ס"ק ב), אבל אין לחוש לזה במצוות קיומית כבנד"ד, שלא מצינו שיש לחוש לשהוי מצוה לגבי טלית. ולכן אם הוא אינו רוצה ללבוש טלית מיד אלא לאחר זמן מה, נראה שהוא אינו עובר על שיהוי מצוה (עיין דברי ירמיהו הל' תפילין פ"ד הל"ח, אם איסור שיהוי מצוה מדאורייתא או מדרבנן), וזה אף שמא יעבור החשק לקיים מצוות טלית. וכן נראה, שאם יש לו רשות שלא לקיים את המצוה כלל, ממילא שגם יש לו רשות לשהות את המצוה. ולכן ה"ה בנד"ד נראה שאין לחוש לזה, כיון שאין חיוב על האשה לתרום את שיערה.

ומ"ש כת"ר, "ככל שתורם יותר מוקדם ולא דוחה את תרומתו הוא משמח את החולים והוי מצוה", נראה שאין לחוש לזה, שאם כבר יש הרבה פאות נכריות לחולים, אז אין שמחתם תלויה באשה זו, אלא היא רק מוסיפה פאה נכרית אחת על כמה פאות נכריות שכבר היו שם. ולכן נראה שאין לה לספר שיערה כשאין ממש צורך לזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וז"ל:

ראשית בענין תרומת שיער לנשים, עיין באריכות בדברינו בשו"ת אבני דרך (י, קמד).

בפתח דברינו נציין כי איסור תספורת חל גם על הנשים כפי שציינו בשו"ת אבני דרך (ח, שפ). אלא שהדין אצל נשים קל יותר וכאשר ישנו צורך נחוץ מתירים. דאף שהשולחן ערוך לא חילק בדין של תספורת בספירת העומר בין גברים לנשים (אורח-חיים תצג, ב) וכתב: "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר". נחלקו השולחן ערוך והרמ"א (יורה-דעה שצ, ה) בנטילת שיער לאשה אחר שבעת ימי האבלות, ואלו דברי מרן: "אשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה". אך העיר על כך הרמ"א: "ויש אוסרים אף לאשה, וכן עיקר" (ועיין בבית-יוסף במחלוקת הראשונים בזה).

בשו"ת פנים מאירות (ג, לז) איתא: "ועוד נשאלתי, אשה אם מותרת לגלח מ"ח עד התענית. ונראה לי ג"כ כיון

קבורת מת מצוה וכי"ב. אבל תמן הלא בשעה שתופר הבגדים לתינוק, בזה אינו מציל את אבי התינוק מבזיון ולא הוי בעידנא, אפשר דלא מידחי משום דבשעה שמצילו מן הבזיון אין שום דחי' לאיסור, וכה"ג לא אשכחן דשרי ודו"ק", ע"ש. משמע שאם לא מטעם בעידנא שמותר לאחד לעבור על איסור לתפור בגד בחול המועד כדי להציל אבי הבן מבושה. אלא מ"ש דבעינן בעידנא, הוא אינו ברור לי, שהלא כשהכהנים מדלגים על הארונות עדיין הם אינם לפני המלכים, אלא רק אח"כ הם יכולים לראות את המלכים, ולכן אין כאן בעידנא. אלא נראה שהאור שמח מיירי באופן שיש הפסק גדול בין האיסור ובין כבוד הבריות, שכן נראה מתשובת הריב"ש הנ"ל דמיירי לגבי תינוק שנולד ביום א' או ב' דסוכות, האם מותר לאומן לתפור בגד לתינוק בחול המועד בשביל המילה שתהיה בשמיני עצרת, ע"ש. הרי בזה האומן יכול לתפור רק מערב שמיני עצרת (או לפני כן בחול המועד), ויש הפסק כל ליל שמ"ע עד מחר בשעת המילה, ולכן אין להתיר מטעם כבוד הבריות, משא"כ כשאחד עוסק בדבר שיבוא לידי כבוד בריות אחר כך בלי הפסק, כגון כהן שמדלג על ארונות כדי להגיע למלכים אחר כך בלי הפסק, אף שאין בעידנא ממש.

ולכן יש לדון בנד"ד, שאין האיסור של תספורת מביא מיד לידי עשיית פאה נכרית לילד, שאולי הפאה נכרית תהיה מוכן אחר יום או יומים מזמן התספורת. ולכן נראה שאין להתיר בנד"ד מטעם כבוד בריות.

אלא נראה דשאני נד"ד, שהכל תלוי במה שקבלו בשעת קבלת מנהג זה שלא לספר בימי העומר. ומסתברא י"ל שכשיש חשש כבוד הבריות לא קבלו שלא לספר, ואין נ"מ אם זה בעידנא או לא, שלגבי קבלת מנהג יש לאזיל בתר דעת בני אדם ולא אחר דקדוקי הדין אם זה בעידנא או לא, ומסתברא י"ל שבכל מקום שיש חשש כבוד הבריות שהם מעיקרא לא קבלו שלא לספר.

(ב) מ"מ נראה שכל זה אם יש ילד שצריך פאה נכרית עכשיו ואין לו פאה נכרית אחרת שתואמת את שערו המקורי, ורק השיער מאשה זו תואם לשיער המקורי של הילד. אולם אם כבר יש כמה פאות נכריות שהן ראויות לילד החולה, אז אין טעם לאשה זו לספר דוקא בימי העומר, ומ"ש כת"ר "יתכן דאח"כ כבר יעבור החשק לתרום", אין לחוש לזה, דאה"נ שכתוב ביבמות מז. "שהויי מצוה לא משהינן", אלא י"ל שכלל זה שייך רק

(ד, קלה אות ח), בשו"ת משיב נבונים (ד, כ), בספר הליכות בת ישראל (כד, ג), בספר הלכות חג בחג (עמוד ט), בספר חיי משה (עמוד רכז) ובספר טל לברכה (ח"א סי' מח).

יש שאף התירו לנשים באופן רחב יותר בזה, והכי כתב בחזון עובדיה (יום-טוב עמוד רסא סעיף לו. וכן בהערה מח): "פשט המנהג שלא להסתפר בימי הספירה וכו', ואין הנשים בכלל איסור זה", וכ"כ בילקוט יוסף (תצג, יח). ועל דברי האגרות משה העיר הגר"ע "וחומרא יתירה היא". וע"ע בשו"ת אדרת תפארת (ז, יט) ובספר רץ כצבי (במעגלי השנה ח"ב סי' יד אות ז). וחזיתי דכתב בספר חקת הפסח (עמוד עז אות יז) דאצל הנשים הספרדיות אין איסור כלל להסתפר, עיי"ש. וכן איתא גם בשו"ת אור לציון (ח"ג יז אות ג) להתיר לנשים הספרדיות.

יתרה מכך, מצינו לגבי תספורת בימי ספירת העומר שהתירו לכתחילה להסתפר לצורך מצוה. ולכן התירו לסנדק ולאבי הבן (רמ"א תצג, ב) וכן למוהל (מגן-אברהם תצג, סק"ד) להסתפר. וכן לאשה הצריכה לטבול או ששערותיה מציצות מכיסוי הראש (ב"ח יורה-דעה שצ משנה-ברורה תקנא, סקע"ט, וע"ע בחכמת-אדם כלל קסה, כח). וכן לצורך בריאות התירו להסתפר (עין שו"ת עולת שמואל יא).

ואין להקשות ולומר כי בברית וכדו' המצווה היא דווקא עכשיו ולא ניתן לדחותה, מה שא"כ שאת תרומת השיער ניתן לדחות, שכן ככל שתורם את השיער מוקדם יותר זוכה לשמח את החולה ולעזור לו ומקיים בזה מצווה (ועוד דיש לחוש שאם ידחו את התרומת ויאמרו לה שתבוא בזמן אחר, היא עלולה אח"כ לבטל את תרומתה מכל מיני סיבות).

לאור הדברים שראינו עד כה נראה דבמקום צורך ניתן להקל, ועל אחת כמה וכמה כשמירי האשה. וכיוון שהזריזות בתרומת השיער תשמח את נפש החולה, נראה לי כי מותר ומצוה לתרום את השיער בהקדם האפשרי אף כשמדובר בימי ספירת העומר. והאשה הזריזה לתרום תבוא עליה ברכה. וכ"כ לי להתיר הגר"מ שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ).

ונציין כי בתרומת השיער לחולה זוכים לקיים מצוות גמילות חסד בגוף, דהיא חלק ממצוות "ואהבת לרעך כמוך" (עין ברמב"ם הלכות אבל יד, א).

דבאבל גופא פסק הרי"ף והרמב"ם דאשה מותרת לגלח אחר ז', נראה להקל באבילות ישנה במילי דיחיד ולסמוך במילי דרבנן על הרי"ף והרמב"ם דמותר ג"כ לאשה לגלח מר"ח עד התענית". לפי זה באבילות ישנה של ימי העומר קיל טפי.

ועיין בשו"ת חיים שאל (ו) שכתב דהתגלחת בימי העומר הוי מנהג בעלמא וקל טובא מאיסור דרבנן. וע"ע ב שו"ת הרדב"ז (ב, תרפז) שכתב: "שהרי איסור התספורת אינו אלא מנהג, ואתי מנהג ומבטל מנהג בטעמא כל דהו... ראיתי כמה קהילות שלא נהגו מנהג זה כלל, ומסתפרים בכל שבוע לפי מנהגם לכבוד שבת". וע"ע בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א (מ אות ב) ובכף החיים (תצג אות יז ואות יט).

וכבר הבאתי (אבני דרך ח, שפ) את דברי שו"ת אגרות משה (יורה דעה ב, קלז) שהעלה דבמקום שנחוצן ניתן להקל לאשה בזה, ואלו דבריו:

בדבר תספורת לאשה בימי הספירה, הנה אף שהיה מסתבר להתיר מאחר שגם באבילות אחר שבועה תוך שלשים מתירין הרבה ראשונים וכן המחבר (יורה דעה שצ, ה) ... דשריא אשה בנטילת שער בתוך שלשים שריא נמי בתשעה באב, וא"כ כ"ש בימי הספירה, ולכן אף להרמ"א שכותב שהעיקר כהאוסרין באבילות גם לאשה ונימא שלכן יאסור גם בשבוע שחל בו ט"ב, אולי יודה שיש להקל בימי הספירה ובבין המצרים כיון שהוא רק מנהג יש להקל כהמתירין, אבל מ"מ נראה הדין שראוי להחמיר אם אינו נחוצן כל כך.

כדברי האגרות משה העלה שו"ת להורות נתן (ב, לב) ואלו דבריו: "לענין תספורת בימי ספירה שאינו אלא מנהג, י"ל דכיון שברוב נשים ליכא מנהגא, לכן גם נערוה לא קיבלו עליהן. וכל זה מעיקר הדין, ומ"מ כמדומה שכבר נהגו הבתולות שלא להסתפר בימי הספירה, ואף אם נימא שאין זה מעיקר המנהג המבואר בשו"ע, מ"מ הו"ל כדברים המותרים ונוהגין בו איסור שאין להתירו, והנח להם לישראל וכו', ומ"מ במקום צורך כגון לפואה או אירוסין וכן לאשה נשואה הצריכה לטבול או ששערותיה מבצבצין החוצה יש להתיר בלי פקפוק". ונראה דנידוננו חשיב למקום צורך.

וע"ע בזה בשו"ת שרגא המאיר (ו, קכו), רבבות ויובלות (ג, שי), בשו"ת ויען יוסף (ג, שמט), בשו"ת רבבות אפרים

או לא. ולזה השיב הפנ"מ שמצד הדין נראה שאין איסור בשבוע שחל בו, וא"כ ממילא שאף אין טעם לנהוג כן בתחילה מר"ח, שהמנהג הוא רק הוספה על הדין, ואם מצד הדין אין חיוב ממילא שלא שייך להוסיף עליו. אולם אם כבר יש מנהג שלא לספר, אז אין להתיר לה לספר, וזה מטעם דברים המותרים ונוהגין בו איסור שאין להתירו (ואה"נ שעדיין יש לדון אם יש בזה מנהג בטעות, דהיינו שהאשה חושבת בטעות שהמנהג לנשים שלא לספר קודם תשעה באב הוא מצד הדין, ולא מטעם מנהג לבוד, וא"כ מותר לה לבטל מנהגה כיון שהוא בטעות, אבל לגבי המנהג שלא לספר בימי העומר הכל יודעים שזה רק מנהג ולא מצד הדין, וא"כ אם אשה יש לה מנהג שלא לספר, ממילא שאין כאן מנהג בטעות).

ולכן אין ללמוד מכאן לימי העומר ונד"ד, שבנד"ד האשה כבר יש לה מנהג קבוע שלא לספר, ולכן השאלה היא באיזה אופן קבלה הנשים מנהג זה. ולכן כתבתי שאם יש חשש כבוד בריות, דמסתמא הן לא קבלו את המנהג בכה"ג.

וגם כתבתי שאם אין צורך ממש לשיער של אשה זו, כיון שכבר יש הרבה פאות נכריות בשביל החולים, אז אין שום הפסד להמתין לספר עד אחר ימי העומר, דמסתמא שקבלו שלא לספר כשאין הפסד. וגם אין כאן מצוה עוברת כמו ברית מילה, ולכן אין טעם לאשה זו לספר כנגד מנהגה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עא

שאלה: מאיזה טעם יש נוהגים לאכול ביצה בצבע חום בל"ג בעומר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, בפנינים (גליון ע"ט):

"היות שלמנהג זה אין מקור קדום בספרים, נפתח את מאמרנו במסכת עדויות על חצרות אדמוריים שנהגו במנהג זה: בחצר הקודש "קארלין סטאלין" המנהג היה לאכול ביצים קשות שנשתנה מראן, וכבר אמר על מנהג

ומה שמצוי שאחר תרומת השיער האשה הולכת לספרית לסדר את שערך בכדי שתהא נראית כראוי, אין בזה איסור, שהרי זה מותר משום כבוד הבריות.

העולה לדינא: מותר לאשה לתרום שיער לחולים בימי ספירת העומר אף אם אחר כך תצטרך ללכת לספרית שתסדר לה את השיער. והוא שמירי שככל שתתרום מוקדם יותר, כך ירווח לחולה. וטוב שתעשה זאת בימי השמחה החלים בחודש אייר או בערב שבת לכבוד שבת. ע"כ דברי הרב הנ"ל.

וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג אלהן פרנץ שליט"א

וכשאני לעצמי עדיין יש לדון, שמוכן בנד"ד שאשה זו יש לה מנהג קבוע שלא להסתפר בימי העומר, שאל"כ אין מקום לשאלה בנד"ד. ולכן מה לי אם נשים של הספרדים לא נהגו מנהג זה שלא לספר בימי העומר, הרי בנד"ד אשה זו יש לה מנהג קבוע שלא לספר.

ולפי זה יש לחקור, איך קבלו הנשים מנהג זה שלא לספר בימי העומר. ונראה שכיון שמנהג זה הוא כעין אבילות, שהן קבלו כעין דמצינו באשה אבילה. ומה לי אם אשה אסור לספר רק בתוך השבעה או השלשים, עדיין נשים אלו קבלו שלא לספר בימי העומר. ואין קבלה זו "מצד הדין" אלא מצד מנהג, וכמ"ש בלהורות נתן הנ"ל שהביא כת"ר "הו"ל כדברים המותרים ונוהגין בו איסור שאין להתירו".

ולפי זה יש לחקור במ"ש בשו"ת פנים מאירות (ג, לז) שהביא כת"ר, וז"ל "ועוד נשאלתי, אשה אם מותרת לגלח מר"ח עד התענית. ונראה לי ג"כ כיון דבאבל גופא פסק הרי"ף והרמב"ם דאשה מותרת לגלח אחר ז', נראה להקל באבילות ישנה במילי דיחיד ולסמוך במילי דרבנן על הרי"ף והרמב"ם דמותר ג"כ לאשה לגלח מר"ח עד התענית". ויש להבין את השאלה, שהרי מר"ח עד שבוע שחל בו, אסור לספר רק מצד מנהג (ולדעת הרמ"א המנהג הוא אף מ"ז תמוז), ורק בשבוע שחל בו הוא אסור מצד הדין לספר. ולכן נראה שכוונת השאלה כאן היא, שאין מנהג קבוע לאשה זו, שאם היה מנהג קבוע אז מה לי מהו מצד הדין, הרי אף כשהוא דבר מותר לגמרי מצד הדין, עדיין יש לאסור מטעם מנהג. לכן נראה שאין לאשה זו מנהג, והיא רוצה לדעת האם מצד הדין היא אסורה לספר

וגם מצינו שיום ל"ג בעומר הוא מדת רחמים, כמ"ש בשער הכונות דף פז ע"א "ובבוא ל"ג לעומר... הוא בחינת רחמים... אז פסקו מלמות", ע"ש. ולכן מצינו שיום זה הוא יום רחמים, ורשב"י יצא מהמערה במדת רחמים בשנה י"ג, דהיינו 13.

ולפי זה מצינו של"ג בעומר (33) הוא ד' שבעות (4) וחמשה ימים (5) לעומר, והוא ביום י"ח אייר (18), וזה יום ההילולא ד"בן יוחאי" (87) שאף כשהוא היה "אחד" (1) הוא היה יכול לפטור את כל העולם כולו מן הדין, וגם היה לו מדת רחמים (13) כמו יום ל"ג בעומר. וסך הכל הוא: 161. וזה שוה לגמטריא של "ביצה" בצבע "חום" הנ"ל.

ולפי זה יש רמז באכילת ביצה בצבע חום, לרשב"י וגם לל"ג בעומר. ואין לומר שזה סימן אבילות, ולכן נסתלקה קושית האדמו"ר מקוידנוב רבי שלום פרלוב זצ"ל הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עב

שאלה: מתי אמרינן "הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן".

תשובה:

לכבוד ר' יוסף פוקסמן שליט"א

כתב כת"ר, "איתא בפסחים (דף ס"ו ע"א) במעשה דבני בתירא שאמר להם הלל "הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן". ורצוני לשאול מה כוונתו בזה, ולמה שזה יכריע את ההלכה, ובעיקר מתי אומרים כן בשביל להכריע את ההלכה. וכן הא דמייתי בשם הירושלמי (מע"ש פרק ה' הלכה ח') "כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך הציבור נוהגין ונהוג כן" מתי יש לומר כן".

א) כתוב בפסחים סו. "אמרו לו ר' שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו, אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן, למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי תוחבו בין

זה האדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זצ"ל "שאינ לבטל את הנוהג הזה". וכן נהגו כמה מאדמו"ריי "חב"ד" לאכול ביצים שקליפתן נצבעה בשעת הבישול בצבע חום. וכן נהוג אצל אדמו"רי לעלוב לאכול ביצה חומה לאחר ההדלקה. כפי שתראה בכל העדויות הנ"ל הובא שהביצה היתה צבועה דוקא בצבע "חום".

וגם כתב כת"ר:

"אולם האדמו"ר מקוידנוב רבי שלום פרלוב זצ"ל בספרו 'משמרת שלום' (מהדורת תשע"א, סי' לח הערה ג עמ' קלד) רוח אחרת עימו וכותב שהוא נזהר שלא לאכול ביצה ביום ל"ג בעומר, וזה לשונו וטעמו: ידוע מהאר"י ז"ל שרצון רבי שמעון בן יוחאי שישמחו ביום הלולא דיליה ואין לנהוג אבילות ח"ו, ומעשה דרבי אברהם יוכיח (עיין 'פרי עץ חיים' שער ספירת העומר פ"ז, ומובא ב'באר היטב' סי' תצג ס"ק ד), על כן מנהגי שלא לאכול ביצים ביום זה שלא יהיה ח"ו חשש אבילות, והאוכלים אפשר יש טעם אחר בזה, אך שב ואל תעשה עדיף". ע"כ דברי כת"ר. ושוב הביא כת"ר כמה טעמים להסביר מנהג זה.

ואולי יש להוסיף טעם אחר. הגמטריא של "ביצה" היא 107, והגמטריא של "חום" היא 54. סך הכל: 161.

יום ההילולא דרשב"י הוא ביום ל"ג בעומר, דהיינו 33.

ול"ג בעומר הוא ד' שבעות - 4 וחמשה ימים - 5.

ויום זה הוא ב"ח אייר, דהיינו 18.

הגמטריא של "בן יוחאי", היא 87.

וכתוב בגמ' סוכה מה: "א"ר ירמיה משום רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה". הרי כרשב"י היה רק "אחד" לבדו, דהיינו 1, הוא היה יכול לפטור את כל העולם כולו מן הדין.

וכתוב בגמ' שבת לג: "איתבו תריסר שני במערתא... חיזרו למערתכם הדור אזול איתבו תריסר ירחי שתא", הרי סך הכל י"ג שנה. וזה רמז למדת רחמים, שבשנה י"ב יש מדת הדין שכתוב בגמ' שם "כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף, יצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי", ורק אח"כ בשנה י"ג שהיא מדת רחמים הם היו יכולים לצאת מהמערה. וכבר מצינו לגבי הי"ג מדות שהם מדות של רחמים, כמ"ש רחום וחנון וכו'.

למהריק"ש באהלי יעקב ס"ו דף ט: ע"ש. וכן הוא בחקרי לב אה"ע ס"מה. דף סד ע"ד שכתב, "דכיון דלא נשמע מעולם דמנהג זה הוקבע ע"פ ותיקים, מינה ידענו בבירור דלא הוקבע מנהג זה ע"פ ותיקים ע"ש. וכן הוא לר' רפאל אשר קובו ז"ל בשעא אשר ח"א י"ד ס"יא דף כא ע"א, ע"ש.

נראה מזה שאם יש מנהג, ונראה לחכמי העיר שהוא אינו נכון והוא מנהג שטות, שוב אין לומר "אם אין נביאים הן בני נביאים הן". ואה"נ שדברו ר"ת והרא"ש והרא"ם והמהריק"ש לגבי דיני ממונות, אבל מסתברא י"ל הכי לגבי מנהגי איסורים וכו' (וק"ו הוא שלגבי ממון הייתי אומר שכיון שכן המנהג הם מוחלים זה לזה, וקבלו עליהם את המנהג, אלא עדיין אמרינן שאין לסמוך על מנהג שטות, וק"ו במנהגי איסורים שלא שייך לומר "מחילה"). וכן נראה מגמ' פסחים הנ"ל, שאם כבר נהגו העם להביא הסכין "תוחבו בצמרו" או "בין קרניו", ודאי שמנהג זה היה בפני החכמים והסנהדרין שהיו בבית המקדש, ולכן שפיר י"ל שמנהג זה היה לפי "מנהג חכמים וגדולים דבקיאים בכל מילי", כמ"ש בתשובת הרא"ם הנ"ל. אולם אם אין הוכחה שהמנהג היה על פי חכמים, והוא נראה מנהג שטות, שוב אין לומר בני נביאים הן. וכן י"ל בתה"ד הנ"ל שאם כוונתו היתה לומר "בני נביאים הן", אז י"ל שהם נהגו לפי "שאר חיבורים", דהיינו חכמים וגדולים דבקיאים בכל מילי". וכבר האריכו האחרונים לדון איזה מנהג יש לבטלו, עיין בדבריהם. ועיין בחקקי לב י"ד ס"לט, שהביא כל הדעות בזה. הרי כשיש טעם לבטל איזה מנהג, שוב אין לומר "בני נביאים הן".

(ג) וגם יש להביא מ"ש המהריק"ש בס"נד, לגבי מנהג גלילת ס"ת אחר הקריאה, וז"ל "אף כי כתב בעל העיטור כי כן המנהג להיות פני הס"ת אל מול פני הגולל, הלא אנו רואים שלא פשט המנהג ההוא בכל קהילות הקדש אשר ידענו ואשר שמענו, דאי נהגו בהיפך, ואומר בירושלמי אם הלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, ובמקום ההיא אומר ראה היאך הציבור נוהג ומנהג אבותינו תורה היא. ואם אין ישראל נביאים בני נביאים הם. ולא היה בעל העיטור גדול מאליהו ז"ל דהא גרסינן ביבמות פ' מצות חליצה (דף קב.) ובמנחות פ' הקומץ רבה (דף לב.) אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל. והרי לך דאפילו לאליהו זכור לטוב אין שומעין לשנות מנהג העם מפורסם, וכ"ש מנהג כזה... שאין

קרניו, ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון". ופירש"י שם "בני נביאים הן – ותרואו מה יעשו. למחר. בארבעה עשר בשבת... ראה – הלל זה המעשה שעשו. ונזכר הלכה – כך שמעתי. כך מקובלני – שכך הלכה כמו שעשו אלו". ופירש המהרש"א שם, "בני נביאים הן, ואולי יהיו זקנים בתוך ישראל שיזכרו היאך עשו כבר, וכן נתברר למחר", ע"ש.

וראיתי בתה"ד בפסקים וכתבים ס"עח, שכתב, "ההיא דבדיקת אשה ז' נקיים עד מקום שהשמש דק, כבר שמעתי מדקדקין בזה, אך בשאר חיבורים לא כתבו רק בדיקה יפה לחורין ולסדקין, וכיון שא"א לנשים כולי האי אין להחמיר עליה ביותר, והנח להם ישראל כו". וכתב על זה הב"י בי"ד ס"קצו ד"ה ומ"ש שתכניסהו, "אבל מ"ש והנח להן לישראל וכו', אם נתכוין על מה שאמרו (פסחים סו). הנח להן לישראל אם אינן נביאים בני נביאים, בעל נפש נמי יכול לסמוך על החיבורים שלא כתבו שבדיקה תהיה עד מקום שהשמש דש, אבל אם נתכוון על מה שאמרו (שבת קמה:) הנח להן לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין, א"כ בעל נפש צריך ליזהר", ע"ש. הרי שיש לסמוך על בני נביאים הן, אף לכתחילה.

(ב) **אלא** יש לחקור בזה, אם בכל מנהג שנהגו העם י"ל שבני נביאים הן, או לא. כתוב במשנה בריש ב"ב "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע, מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין, הכל כמנהג המדינה". וכתוב על זה בגמ' שם דף ד. "הכל לאתויי מאי לאתויי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא". ופירש"י שם, "בהוצא – לולבי דקלים. ודפנא – ענפי עץ ערמונים...". וכתב הרא"ש שם אות ה, "הקשה ר"ת מאי בעי לאתויי, לימא לאתויי כל המקומות כפי מה שנהגו, ופי' דאתא לאשמועינן דדוקא הוצא ודפנא דקצת חשוב הוא, אבל אם נהגו בפחות מנהג שטות הוא ולא עבדינן ליה... אבל בפחות מכאן אין ראוי למחיצה אף אם נהגו בו, כגון אם נהגו לחלוק במחצלות כופהו לעשות בהוצא ודפנא". הרי מצינו שאין לאזיל בתר המנהג אם הוא מנהג שטות.

וכן הוא בשו"ת הרא"ם בס"טז, שהאריך בדיני מנהגי העיר, ואחר שהוא הביא דברי ר"ת והרא"ש הנ"ל הוא כתב, "דמכל הני משמע דלא סגי בפשיטות מנהגא לבד, עד דאיכא מנהג חכמים וגדולים דבקיאים בכל מילי, וידעי לעמוד בכל פעם על העיקר, ובאומד כל דבר". וכן הוא

לי רבנן, משום דא"ל שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה, ולימא ליה קאמינא לך נהגו ואת אמרת לי איסורא, דא"ל במקום איסורא כי נהגו שבקינן (ליה), ולימא ליה כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת לי שביעית דאורייתא, אלא אמר רבי אבא הכהן תמיהני אם השיבה ריש לקיש לתשובה זו אם השיבה הא אותבה אלא אימא אם קיבלה רבי יוחנן אם לא קיבלה, ע"ש.

משמע מזה שאף שאין ההלכה כרבי נחמיה, מ"מ כיון שהאיסור במעשר חרובין הוא רק מדרבנן שפיר י"ל שהמנהג מבטל הלכה. אלא ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"א הל"ג, "והחרובין אף ע"פ שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט מתעשרין להבא. הואיל ומתעשרות מדברי סופרים". וכתב המעשה רקח שם, "לכאורה קשה טובא שדין זה הוא סברת רבי נחמיה בגמרא דר"ה דף ט"ו. ורבנן פליגי עליה, ורבי יוחנן אמר דנהגו העם כר' נחמיה בחרובין, א"כ לענין הלכה יש לנו לפסוק כרבנן והכי הו"ל לרבינו לכתוב, והו"ל להוסיף שנהגו העם לילך אחר זמן הלקיטה...". ע"ש. ועיין ברדב"ז שם שפירש דעת הרמב"ם.

מ"מ מצינו שאף אם אין ההלכה כרבי נחמיה, אם המנהג כמוהו אז כיון שמעשר חרובין הוא רק מדרבנן יש לאזיל כדעתו. וכן הוא בראב"ד שם, שכתב "וכשאמרו בגמרא אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן, הוא הדין לכל פירות האילן שהן מדרבנן, אלא הכי קאמר ליה כיון שמעשר האילן מדרבנן אם נהגו שלא כדין לא מיחו בידם, ע"ש.

אלא ראיתי בריב"ש ס"מד, שכתב, "והמקום הנוהגין היתר בדבר שהוא אסור גמור לדברי הכל אין מניחין אותן על מנהגם בשום פנים כדאמרינן (ר"ה טו): כי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו". וזה קשה להבין שהלא מיד כתוב בגמ' אחר כך, ולימא ליה כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת לי שביעית דאורייתא". הרי שבאיסור דרבנן אין לחוש אם המנהג להתיר.

ואולי כוונת הריב"ש לומר שעכ"פ יש למנהג לסמוך על רבי נחמיה אף שאין ההלכה כמוהו, משא"כ כש"לדברי הכל" יש איסור.

אלא מצינו כתוב 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

לשנותו בשביל פוסק יחיד, דדבר פשוט הוא שחבירו של בעל העיטור היו חולקים עליו, ולא הודו לו... דאיך יתכן מנהג קבוע ותדיר כזה שיפול בו הטעות לעשות כנגד כל חכמי הדור או רובם, אלא שודאי שגם בימי בעל העיטור היו חכמי הדור חולקים עליו, ע"ש.

נראה מזה דאמרינן "בני נביאים הן", רק כשיש סברה גדולה שמנהג זה היה לפי "חכמי הדור או רובם". ונראה שהטעם לזה הוא כמ"ש בהלכות קטנות ח"א ס"ט, "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 דחוייה", ע"ש. ועיין 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". הרי שיש לסמוך על הקב"ה ש"לא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוייה".

אלא אין זה ברור בדעת המהרי"ק, שהוא כתב בס"ט, "ועוד יש לי להביא ראיה שאפילו נגד ההלכה אזלינן בתר מנהגא ואפילו לענין איסור, דגרסי' בפ' הקומץ רבה (דף לב) אמר רב אם יבא אליהו... ש"מ מנהג עיקר אפילו נגד הלכה", ע"ש. וכן הוא בתשובת הרמ"א ס"ט, שהביא דברי מהרי"ק הנ"ל, וגם כתב הרמ"א שם, "וכן מנהג שנתפשט כההיא דחליצת סנדל ג"כ אין לשנותו מאחר שלא נתחדש דבר ממה שהיה בימי הראשונים", ע"ש. וכן הוא ברשד"ם י"ד ס"קצג, שהדברי המהרי"ק הנ"ל. וכן הוא במ"א ס"תרצ ס"ק כב, ע"ש. משמע מזה, שאף שאין חכמים לסמוך עליהם, מ"מ עדיין יש לאזיל בתר המנהג, וי"ל בני נביאים הן, ודלא כנראה ממ"ש בס"נד הנ"ל.

אלא י"ל שהמנהג מבטל הלכה רק כשיש איסור דרבנן, וכנראה מגמ' ראש השנה טו: "ת"ר אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשר לשנה שעברה אחר ט"ו בשבט מתעשר לשנה הבאה, אמר רבי נחמיה בד"א באילן שעושה שתי בריכות בשנה שתי בריכות ס"ד אלא אימא כעין שתי בריכות, אבל אילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין אע"פ שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה הבאה. אמר רבי יוחנן נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה, איתבייה ריש לקיש לרבי יוחנן בנות שוח שביעית שלהן שניה מפני שעושות לשלש השנים, אישתיק. א"ל ר' אבא הכהן לרבי יוסי הכהן אמאי אישתיק, לימא ליה אמינא לך אנא רבי נחמיה ואת אמרת

שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט כו' ואישתוק ר' יוחנן, א"ל ר' אבא הכהן אמאי אישתוק לימא ליה קאמינא לך אנא נהגו ואת אמרת לי איסורא, ומתריך דמש"ה שתיק משום דאמר ליה במקום איסורא כי קא נהגו שבקינן להו ע"כ משמע שאין המנהג מבטל דבר האסור". ואף כאן יש להעיר דמשמע ממ"ש בגמ' הנ"ל "כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן, ואת אמרת לי שביעית דאורייתא", דבאיסור דרבנן מנהג מבטל הלכה (ויש לפרש מ"ש הרמב"ם שם שאין המנהג לבטל דבר האסור, הוא מיירי לגבי טבילה לקרי שנהגו בשאר ימים לטבול, ואין מנהג זה בשאר ימים דוחה איסור רחיצה ביוה"כ, אבל אין לומר שהמנהג היה לטבול אף ביוה"כ. וגם יש לפלפל אם האיסור רחיצה כאן היא מן התורה או לא לדעת הרמב"ם, שהרי כאן היא אינה לתענוג, ומאי החילוק בין זה למי שהולך לשמור פירותיו וכו', עיין בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם).

וכן יש להקשות על מ"ש בבאר שבע (בשו"ת דף צו), שכתב, "דדוקא כשהמנהג הוא בדבר האסור רק מדרבנן כחליצת הסנדל דמדאורייתא שרי בין במנעל בין בסנדל בכה"ג דוקא אין שומעין לאליהו ובכה"ג הוא דאמרינן בירושלמי המנהג מבטל הלכה, לא שיהא בדבר עקירת דבר מן התורה אלא דבר שהוא מדרבנן... אבל כשהמנהג הוא בעקירת מצוה מפורשת בתורה לא שבקינן להו כההוא מנהגא דבכה"ג לא אמרו המנהג מבטל הלכה, ותדע דהא אמרינן בפ"ק דר"ה נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה ופריך מבנות שוח והסיק ומשני דאמר ליה במקום איסורא כי נהגו מי שבקינן ליה, הרי בהדיא משמע דכל שנהגו הפך ההלכה במקום איסורא לא שבקינן להו כההוא מנהג, וא"כ יש להקשות על הסוגיא דביבמות ומנחות שהבאתי דמשמע להיפך דכל שנהגו הפך ההלכה אפילו במקום איסורא שבקינן להו...". ע"ש. הרי הוא הביא ראיה מגמ' ר"ה כנגד מה שהוא כתב בתחילה שמנהג מבטל איסור דרבנן, וזה קשה שהלא י"ל אדרבה שיש ראיה חזקה מגמ' זו שבאיסור דרבנן יש לבטל הלכה.

וכן יש להעיר על פר"ח בא"ח ס"תצו בדיני מנהג, עשירי, שכתב על גמ' ר"ה הנ"ל "הרי בכאן בהדיא דאע"פ דנהגו העם כר' נחמיה כיון דמעיקר הדין קי"ל כרבנן אית לן לאהדורי ומחינן בידיהו ולא שבקינן להו למעבד כוותיה". הרי שפשוט לו דילפינן מסוגיא זו דאין לומר באיסור דרבנן שהמנהג מבטל הלכה (עיין בזרע אמת ח"ג ס"סא, שסבר כהפר"ח).

הלכה כר' אליעזר אלא כרבנן בשעת הדחק היכי עבדי 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 בי"ד ס"רצג, ע"ש. וי"ל דבשלמא לגבי שעת הדחק שאם אין ההלכה כאותו יחיד שאין לסמוך עליו אפילו בדרבנן, ורק אם לא איתמר הילכתא יש לסמוך על היחיד. מ"מ י"ל שלגבי מנהג אף כשאין ההלכה כאותו יחיד עדיין יש לסמוך עליו באיסור דרבנן אם כבר נהגו כדבריו. וי"ל שבני נביאים הן.

שוב ראיתי בריב"ש ס"קכב, לגבי מנהג שהיה לקשור קשר שאינו של אומן בלולב שהוא אסור מדרבנן, וז"ל "ומה ששאלת אם יש לגעור במנהג זה אם לאו, דבר פשוט שכיון שהוא אסור שאין מניחין אותם לנהוג כן כדאמרינן בפ"ק דראש השנה גבי מעשר חרובין כי נהגו במקום אסורא מי שבקינן להו". וכן קשר שאינו של מעשה אומן הוא אסור דרבנן לכ"ע, ואין דעת יחיד כדי לסמוך עליו. ולכן י"ל דשאני מעשר חרובין שעכ"פ יש למנהג לסמוך על רבי נחמיה.

שוב ראיתי בערך השולחן ס"תרנא אות ב, שאחר שהוא הביא מ"ש הריב"ש הוא כתב לגבי סוגיא דר"ה הנ"ל "כי התם דאיכא פלוגתא ופשט המנהג כרבי נחמיה, אבל בלא"ה אף באיסור דרבנן מוחין בידם". וזה כדברינו.

אלא ראיתי במאירי בגמ' ר"ה שם שכתב, "אעפ"י שאמרו מנהג מבטל הלכה, לא אמרו אלא במקום שהלכה מקילה ומנהג מחמיר, או שהמנהג מיקל אלא שאין בדבר איסור, הא אם היה המנהג בא להקל במקום איסור מיהא אין שומעין לו, ובמסכת סופרים אמרו זה שאמרו שמנהג מבטל הלכה דוקא שהוא מנהג וותיקים, כלומר שא"א שלא יהא בו איזה סעד, אבל מנהג שאין לו ראיה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת", ע"ש. וזה קשה, שהרי משמע ממ"ש בגמ' הנ"ל "כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן, ואת אמרת לי שביעית דאורייתא", דבאיסור דרבנן מנהג מבטל הלכה.

וכן ראיתי בספר מנוחה, על הרמב"ם הל' שביתת עשור פ"ג הל"ג, שכתב הרמב"ם שם, "שאין המנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר", וכתב בספר המנוחה, "ילפינן לה ממאי דאמרינן פרק קמא דראש השנה גבי אילן

שרבי יוחנן לא קבלה. ולכן ממילא לדעתו י"ל שבאיסור דרבנן מנהג מבטל הלכה.

ולפי זה מצינו שיש מחלוקת אם אמרינן באיסור דרבנן שמנהג מבטל הלכה. וי"ל שאם יש דעת יחיד כדי לסמוך עליו שאין לבטל המנהג כמ"ש הערך השולחן הנ"ל. וגם י"ל כמ"ש הריב"ש ס"מ דהנ"ל "ואם הם בלתי מקבלים תוכחת ואינם שומעים לקול מורים ולמלמדים לא יטו אזנם, מניחין אותן, ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין," ע"ש.

הרי מבואר בכל זה שמ"ש בפסחים סו. "הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן," הוא תלוי במתי יש לאזיל בתר המנהג. וכשיש לאזיל בתר המנהג שפיר י"ל בני נביאים הן, וכשאינן לאזיל בתר המנהג אין לומר שבני נביאים הן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עג

שאלה: איזה עדיף, לקרוא מגילת רות בזמנה מתנ"ך או שלא בזמנה מקלף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "באחד מבתי הכנסת לא היה לציבור מגילת רות הכתובה על גבי קלף, והציבור מאוד רצה שיקראו מקלף. אלא שדא עקא לבית הכנסת הסמוך היה מגילת רות כשרה הכתובה על גבי קלף אלא ששני בתי הכנסת מתפללים באותו זמן. הפיתרון שהציעו הוא: שהקהילה תקרא את מגילת רות לפני התפילה. מאידך היו שטענו שצריך לקרוא את מגילת רות כמנהג המקובל לפני קריאת התורה אף שיקראו את המגילה מהתנ"ך ויפסידו את הברכות ועניית האמן. חלק מבני הקהילה הציעו לקרוא אחרי התפילה או לפני תפילת מנחה. אבקש לברר, אם לענין דינא לעיכובא הוא אם יקראו את מגילת רות לפני התפילה ובכך ירוויחו את הברכה ועניית אמן." ע"כ דברי כת"ר.

וראיתי בבתי כהונה ח"א שאלה יח ד"ה ומעתה, שהוא הביא גמ' ר"ה הנ"ל, וכתב "ובהדיא אמרינן התם אהא דכי נהגו כו', ולימא ליה אנא אמינא לך מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת שביעית דאורייתא ע"ש, דמוכח דמידי דרבנן כי נהגו שבקינן להו. אלא שזה תלונה ישנה שיש על מורי ז"ל ע"ז בפר"ח... שהביא דברי המשא מלך שסובר דבמנהג שהוא באיסור דרבנן לא מחינן, והשיב עליו מורי ז"ל... דהא מעשר חרובין מדרבנן ואעפ"כ פרכינן בפשיטות דכי נהגו למקום איסורא מי שבקינן להו עכ"ל. משמע שאין בזה ערעור, והא ליתא וכדכתי'... ולא זכיתי להבין עומק דבריו על בוריין". וכן הוא במקראי קדש הל' יו"ט דף קצח ד"ה הנה ע"ש.

וכן ראיתי בפרח שושן א"ח ס"ז בד"ה עוד, שאחר שהוא הביא דברי הבאר שבע הנ"ל וגם דברי המשא מלך שסבר כהבאר שבע, הוא כתב "דמסוגיא דר"ה יש להוכיח בהדיא דיש לחלק בין היכא שאיסורו מן התורה להיכא דאיסורא מדרבנן..." ע"ש.

ולכן יותר נראה שהמאירי והספר מנוחה והפר"ח סברו שכתוב בסוף הסוגיא, "אמר רבי אבא הכהן תמיהני... אם קיבלה רבי יוחנן אם לא קיבלה". פירש"י "אם קיבלה, והאי דאישתיק משום דלא ידע להשיב, אם לא קיבלה והאי דאישתיק משום דלא איכפת ליה דלא דמי מעשר פירות האילן דרבנן לאחמורי ביה כשביעית דאורייתא". וי"ל שכיון שיש ספק בדעת רבי יוחנן ויש ודאי בקושית ריש לקיש, שאין ספק מוציא מידי ודאי לכן י"ל שקיבלה רבי יוחנן מה שהקשה ריש לקיש, וממילא שאין חילוק בין איסור דרבנן ואיסור דאורייתא, ובשניהם אין לומר שמנהג מבטל הלכה. ולכן שפיר י"ל שלדעת המאירי והספר מנוחה והפר"ח שאין מנהג מבטל הלכה אפילו בדרבנן.

מ"מ אין לומר כן לדעת הרמב"ם הנ"ל, שהרי פירש המעשה רוקח שם, "למסקנא דמילתא אם קבלה רבי יוחנן אם לא קבלה ופי' רש"י והאי דאשתיק משום דלא איכפת ליה, דלא דמי מעשר פירות האילן דרבנן לאחמורי ביה כשבועות דאורייתא ע"כ. וזה רמזו רבינו במ"ש הואיל ומתעשרות מדברי סופרים, כלומר דמטעם זה סמכינן אדברי יוחנן להקל ולקובעו הלכה. ויש לדייק זה עוד ממה שציין מרן ז"ל בתחילת דבריו עד אם קבלה אם לא קבלה כלומר דמזה קבע הדין רבינו ודו"ק". הרי הרמב"ם סבר

הכנסת, וגם אין לחוש ל"דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפילה", כיון שיש שיעור קבוע בקריאת מגילת רות כמה הוא צריך לקרות, משא"כ בלימוד תורה שאין שיעור קבוע והוא יכול ללמוד עוד ועוד. וגם יש זכות הרבים בקריאת מגילת רות בכרכה. וכבר נודע שהוא ענין גדול לקיים איזו מצוה עם ברכתה, אף דמצינו שאין הברכה מעכבת את המצוה. וכן נראה ממ"ש התבואת שור י"ד ס"יט ס"ק יז וס"ק כז דנכון לגרום ברכה שאינה צריכה מליכנס בספק שימנע מלברך על עשיית המצוה ע"ש. וכן הוא ברב פעלים ח"ב א"ח ס"ז, ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שיש להשתדל לקיים קריאת מגילת רות עם הברכה (לאילו שכבר נהגו לברך על הקריאה), ולכן נראה שהוא יותר טוב לקרות את המגילה קודם תפילת שחרית כדי לברך על הקריאה. אלא יש לדקדק שיישאר זמן אחר הקריאה, כדי שלא יעבור זמן ק"ש ותפילה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עד

שאלה: עד כמה אפשר להקדים תספורת לחג ושיחשב כמקיים דין תספורת לכבוד יום טוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

א) בתחילה יש לחקור בדרך כלל, בדין כבוד שבת ויו"ט. כתוב בביצה טז. "תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מצא בהמה נאה אומר זו לשבת מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה". וכתב רש"י בפר' יתרו "זכור את יום השבת לקדשו". לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת (ביצה טז). ועיין בשפתי חכמים שם בס"ק ג איך קי"ל כב"ש בגמ' ביצה הנ"ל כנגד ב"ה.

ונראה שאין שיעור זמן לזה, לכן אם אחד קונה בגד חדש לכבוד יו"ט חודש אחד קודם החג, עדיין זה בכלל כבוד יו"ט. וזה כעין מה שכתוב במשנה סוכה בפ"א מ"א "אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחלת השנה כשרה". ונראה

בתחילה י"ל שאין זמן קבוע לקריאת מגילת רות בשבועות. ולכן כתוב במס' סופרים פ"ד יח, "רות במוצאי יו"ט א' של עצרת עד חציו, ומשלים במוצאי יו"ט האחרון. ויש אומרים בכולן מתחילין שבת שלפניהם ונהגו העם כך, שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג...". הרי שלא תקנו זמן קבוע לקריאת מגילת רות בשבועות.

וכן מצינו לגבי קריאת ס"ת, שאף שזמן הקריאה הוא אחר תפילת השחר, מ"מ המהרש"ם ח"א ס"קנחף נשאל אם מותר לקרות ס"ת ולברך על הקריאה קודם עלות השחר, וכתב "אבל באמת נראה לי פשוט שקריאת ס"ת אין זמן קבוע ביום דוקא...", ע"ש. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ז א"ח ס"יז, שכתב "להלכה נראה שהואיל ובנד"ד עושים כן רק מפני שעת הדחק שממהרים מאד למלאכתם, הסומך על המהרש"ם שהעלה להקל בזה בשעת הדחק לקרוא בס"ת בכרכות קודם עלות השחר, יש לו על מי לסמוך". ולפי זה כ"ש שמותר לשנות זמן קריאת מגילת רות לזמן אחר ביום.

ושוב ראיתי בשו"ת אבני דרך ח"ט ס"סה, שהביא תשובה מרה"ג רחמים משה שעיו שליט"א (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ), שכתב "אבל היותר נראה שלא תיקנו לקרא מגילה רק ביום, דסתם אמרו לקרא בשבת חול המועד וה"ה בלילה, שהרי מגילת אסתר ומגילת איכה קוראים גם בלילה, וא"כ גם קהלת ושיר השירים ורות לא מצינו שיהיה חיוב דוקא ביום, רק אמרו לקרא אותם בשבת, של חול המועד או שבועות, ומה שנהגו לקוראים ביום הוא לאו דוקא...", ע"ש. ולכן ק"ו שמותר לשנות זמן קריאת מגילת רות לזמן אחר ביום.

אלא יש חשש אחר בזה, שכתב מרן בא"ח ס"פט ו, "אפילו ללמוד אסור משיגיע זמן תפלה...". ולכן אולי יש לחוש דשמא הקורא מגילת רות קודם תפילת שחרית יביא לידי תקלה שהוא לא יתפלל בזמנה. אלא כתב מרן שם "והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, דאיכא למיחש דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפילה, אבל מי שרגיל לילך לבית הכנסת מותר, ואם הוא מלמד לאחרים אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת מותר כיון שהשעה עוברת דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכל ללמוד". ולפי זה ה"ה בנד"ד אין לחוש לשמא יעבור זמן ק"ש ותפילה כיון שהם קוראים מגילת רות בבית

בשבת. ישלשל בבגדיו, כלפי מטה שיראו ארוכים והוא מדת עשירים היושבים בביתם ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה, וכבוד שבת הוא. וכן הוא בירושלמי בפאה פ"ח הל"ז, "אמר רבי חנינא צריך שיהיו לו שני עטיפין אחד לחול ואחד לשבת...". ע"ש. הרי דבעינן היכר בין בגדי שבת לבגדי חול. ולכן י"ל שהוא אינו מקיים מצוות כבוד שבת אם הוא כבר לבש אותו בגד בימי החול.

ב) ולפי זה יש לדון לגבי תספורת לכבוד שבת. אם היה לו תספורת ביום ראשון, איך אפשר לומר שתספורת זו היא לכבוד שבת, הלא הוא כבר נהנה מתספורת זו בימי החול, שהכל רואים אותו שיש לו תספורת יפה וטוב. ולכן אין תספורת זו מיוחדת לשבת, והוא אינו מקיים מצוות כבוד שבת, וזה דומה למ"ש לעיל לגבי מי שכבר לבש בגד חדש בימי החול. ולכן ה"ה לגבי תספורת, אף שבשבת הוא עדיין נראה יפה וטוב, מ"מ כיון שהוא כבר נהנה מהתספורת בימי החול אין זה בכלל "כבוד שבת".

אלא עדיין הדבר צריך ביאור, דבשלמא לגבי בגד חדש אפשר לו שלא ללבוש אותו עד שבת, אבל לגבי תספורת הוא מוכרח לספר שיערו מלפני שבת, וממילא יש לו הנאה מתספורת זו מלפני שבת, ולכן איך אפשר לקיים מצוות כבוד שבת בתספורת.

ולכן נראה שכיון שהוא א"א באופן אחר, תקנו חז"ל זמן מסוים לתספורת כדי שעדיין ניכר שתספורת זו היא לכבוד שבת. כתב מרן בא"ח ס"תקנא ד, "ואם חל תשעה באב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחור השבת... יש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו חוץ מיום ה' ויום ו'". וכתב המ"א שם בס"ק יח, "מיום ה'. לכבוד שבת... דדוקא בה' מותר דניכר שעושה לצורך שבת, משא"כ בד', וכן משמע במשנה פ"ב דתענית, ולכן אין היתר כלל לכבס ביום ד'". ופירש המחצית השקל שם, "וכן משמע במשנה פ"ב דתענית. דתנן אנשי משמר ואנשי מעמד היו אסורים לספר ולכבס כל ימי השבת, וביום ה' מותרים לכבוד שבת... דדוקא ביום ה' בניכר שעושה לצורך שבת, והיינו מדלא התירו לאנשי משמר ומעמד לכבוד שבת כ"א ביום ה', ע"כ ביום ה' יותר ניכר שעושה לכבוד שבת מביום ד', א"כ מסברא י"ל דביום ד' אין מתירים לכבוד שבת", ע"ש (ועיין בשיטת הב"ח שם שלדעתו אף יום ד' בכלל "כבוד שבת"). הרי מצינו שרק מיום ה', הוא ניכר שהוא לצורך שבת, משא"כ מיום ד' או קודם לכן.

שאף הוא מקיים מצוות כבוד יו"ט בסוכה זו, אם הוא בנה סוכה נאה ויפה לשם חג מתחילת השנה.

מ"מ יש לחקור במי שקנה בגד חדש ביום ראשון לכבוד שבת, אלא הוא לבש אותו בגד ביום שני שלישי וכו' עד יום שבת, אם הוא מקיים מצוות "כבוד שבת", שמצד אחד י"ל שאין בגד זה מיוחד לשבת שהוא כבר לבש בגד זה בימי החול, אבל מצד אחר י"ל שכיון שעדיין בגד זה חדש והוא עדיין נראה יפה כבגד חדש, עכ"פ עדיין יש כבוד שבת במה שהוא לובש אותו בגד יפה בשבת.

אלא נראה מסברה שהוא אינו מקיים מצוות כבוד שבת אם הוא כבר לבש אותו בגד בימי החול. ויש לדקדק כן מפסוק הנ"ל "זכור את יום השבת לקדשו", וי"ל דילפינן מ"לקדשו" שכבוד שבת הוא דומה להקדש, וכמו שמי שהקדיש איזה דבר לבדק הבית הוא אסור להשתמש בו ג"כ לצורך חול, ה"ה כשהוא "הקדיש" איזה דבר לכבוד שבת, אין לו להשתמש בו לצורך חול, ואם עדיין הוא עושה כן, הוא אינו מקיים מצוות "לקדשו", והוא אינו מקיים מצוות כבוד שבת. וכן יש לדמות זה למ"ד הזמנה מילתא היא, וי"ל שכשהוא "הזמין" (רש"י הנ"ל כתב "מזמינו") איזה דבר לכבוד שבת, אין לו להשתמש בו לצורך חול.

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ג, "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה. ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת. ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול. ועזרא תיקן שיהו העם מכבסים בחמישי מפני כבוד השבת", ע"ש. ולכן בנדון הנ"ל אם הוא לבש בגד חדש בימי החול, ושוב הוא לבש אותו בשבת, אף שעדיין הבגד טוב ונאה, אין זה בכלל כבוד שבת כיון שהוא לבש בשבת מה שהוא כבר לבש בימי חול. ולפי הרמב"ם הנ"ל נראה דבעינן בגד אחר לכבוד שבת שהוא לא לבש בחול. ולכן בדיעבד אף אם הוא אינו יכול לשנות בגדיו והוא צריך ללבוש אותו בגד של חול, אז יש לו לעשות שינוי בדרך לבישתו כדי שיהיה שינוי בין שבת לחול.

והמקור לדין זה בשבת קיג. "אמר רב הונא אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו להחליף ישלשל בבגדיו... וכבודו מעשות דרכיך וכבודו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ופירש"י שם, "יש לו להחליף יחליף, מי שיש לו בגדים לבד מאותן שלבש בחול יחליפם

חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור, ע"ש.

ונראה שלר"י החיוב תלוי רק בהנאת גרונו ובהנאת מעיו לחוד פטור. וכן הוא באגלי טל, מלאכת טוחן ס"ק סב אות ב, ע"ש. ומצינו לגבי מי שאוכל דרך צינור דרך הגרון או דרך קיר הבטן לתוך הקיבה, שיש מחלוקת אם הוא צריך לברך תחלה וסוף או לא, שהרי יש לו הנאת מעיו וליכא הנאת גרונו. וכתב המור וקציעה ס"קצו, "וברכת המזון על שביעה הוא מברך, אפילו בלע אוכלין כרוכין בסיב שלא טעם כלום, חייב לברך בודאי, ואחר שבאו למעיו קנאן". הרי משמע שכיון שכתוב "ואכלת ושבעת וברכת", שאף בשביעה לחודה יש לברך ברכת המזון. וכן נראה מהפנים מאירות ח"ב ס"כז, שלענין ברכה הדין תלוי בהנאת מעיו. הובא דבריו בשע"ת ס"קצו סוף ס"ק ח, ע"ש. וכן דעת החת"ס א"ח ס"קכז, לגבי יום הכפורים שהוא תלוי בהנאת מעיו. אלא עיין במהרש"ם ח"א ס"קכד, שהשיג על החת"ס וסבר שגם לענין יוהכ"פ הוא תלוי בהנאת גרונו ע"ש. ועיין עוד באחיעזר ח"ג ס"סא, וכתב המנחת חינוך בס"שיג ס"ק ב "בברכת המזון אינו חייב על הנאת מעיים רק בצירוף הנאת גרון", ע"ש. וכן הוא במהר"ם שיק ס"רנ, "דאכילה במ"ע בהנאת גרונו... חוץ מיוהכ"פ דתליא ביתובי דעתא, ותליא בהנאת מעיו". ועיין עוד בדברי מלכיאל ח"ה ס"רמא, וחלקת יעקב א"ח ס"נב. ולכן כתב בבושי מרדכי א"ח ס"לב, שמי שיש לו צנור דרך צלעותיו יש לשמוע הברכה מאחר. וכן הוא במחזה אברהם א"ח ס"קכט, וכן הוא בציץ אליעזר ח"ג ס"לה, ע"ש.

ולכאורה י"ל שה"ה בנד"ד שאם אמרין שאין לו לברך על אוכל בדרך הצנור, אז ה"ה שאין לו לבשל אוכל זה ביו"ט דבעינן "אשר יאכל", משמע רק מאכל שהוא אוכל דרך גרונו, כנראה לדעת רבי יוחנן הנ"ל.

(ב) **אלא** זה אינו, שכתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט פ"א הל"טז, "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתיה ועושין אותן ביום טוב שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש לכל שצריך הגוף. לפיכך מחמין חמין ביום טוב ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו...". הרי אף שכתוב בפסוק "יאכל", אין ללמוד מכאן שההיתר הוא רק לדבר שיש לו הנאה בדרך אכילה, אלא כאן "כל שצריך לגוף" בכלל אכילה, ואפילו רחיצה וסיכה שאינם בכלל מעשה אכילה כלל, מ"מ עדיין ביו"ט הם בכלל היתר אכילה, ומותר לחמם את המים ביו"ט. וכן

ולכן י"ל שאם יש לו תספורת מיום ה' עדיין זה בכלל כבוד שבת, אף שהוא נהנה ממנה ביום ה' וגם יום ו', שכך תקנו חז"ל שעדיין זה בכלל כבוד שבת כיון ש"ניכר" שהוא לצורך שבת. ולפי זה י"ל שאף מי שקונה בגד חדש לכבוד שבת והוא לובש אותו בערב שבת מפלג המנחה, אף שיש לו הנאה מהבגד קודם קבלת שבת, מ"מ כיון שהוא ניכר שהוא כיון לכבוד שבת, עדיין זה בכלל מצוות כבוד שבת, משא"כ אם הוא לובש אותו בגד ביום ו' בבוקר, שאז ניכר שהוא כיון ליהנות מהבגד ביום ו', וממילא שהוא אינו מקיים מצוות כבוד שבת באותו בגד.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שהוא מקיים מצוות כבוד יו"ט רק אם יש לו תספורת בשני ימים לפני יו"ט (כמו ביום ה' או ביום ו' קודם שבת כדלעיל). כך נראה כעת, ועדיין יש לפלפל בכל זה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עה

שאלה: האם מותר לבשל ביו"ט לחולה שמקבל את האוכל דרך צינור בוושט או בבטן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א

כתב כת"ר, "הסתפקתי בחולה האוכל עם צנור לוושט, אם מותר לבשל עבורו ביו"ט, כיון שאכילה דרך צינור אי"ז דרך אכילה". וכבר האריך בזה כת"ר בספר גם אני אודך ח"ג ע"ש.

(א) **כתוב** בפר' בא (פ"יב טז) "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". משמע שיש להתיר בישול ביו"ט כשהוא אוכל בדרך אכילה. ומצינו מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש בחולין קג: שלרבי יוחנן חייב בהנאת גרונו אף בלא הנאת מעיו, ור"ל סובר הנאת מעיו בעינן. ואנן קי"ל כר"י כמבואר ברמב"ם בהל' מאכ"א פ"ד הל"ד "כזית שאמרנו חוץ משל בין השינים. אבל מה של בין החניכים מצטרף למה שבלע שהרי נהנה גרונו מכזית. אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא

בחרדל והמיתוק הוא שוה וכו', שהכל ממתקין אותו ע"כ. כלומר דאף את"ל דאין הכל טובלין בשר בחרדל וממילא א"צ למתקן וא"כ אינו שוה לכל נפש, עם כל זה ודאי אין לאוסרו בשביל כך דמיקרי שפיר שוה לכל נפש כיון דאם אין לו אלא פת יאכלנו בחרדל לליפתן, וממילא יצטרך למתקן דהכל צריך מיתוק, וכתב כן לומר דשערי מציאות לא ננעלו דיהיה האוכל נפש שוה לכל נפש כשאיין לו אלא אותו דבר לאכול". ע"ש כל דבריו. הרי רק לגבי "מתוך" בעינין השוה לכל נפש, משא"כ בבישול אוכל עצמו (ועיין בתבואת שמש לקמן). ולכן בשלמא לדעת הרמב"ם שהוא מותר לבשל לחולה בנד"ד, אבל לדעת התוספות והר"ן י"ל שכיון שההיתר לבשל בשביל החולה בנד"ד הוא רק מטעם מתוך, אז כיון שהוא אינו אוכל בדרך אכילה של כל אדם, שאין להתיר את הבישול כיון דבעינין דבר השוה לכל נפש.

אלא זה אינו, שכתבו התוספות בשבת לט: ד"ה וב"ה, "...ותימה דמ"ש הבערה דרחיצה מהבערה דזיעה דשרי מדאורייתא כדמוכח התם, ואומר ר"י בשם ריב"א דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר דאסור בפ"ק דכתובות (ד' ז. ו) משום דאין שוה לכל נפש, וכן משמע בירושלמי דהיינו טעמא דרחיצה, אבל זיעה שוה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות...". ע"ש. הרי מה שהוא לבריאות הוא בכלל שוה לכל נפש.

וכן הוא בפני יהושע בשבת שם בד"ה אמנם, שכתב "וא"כ נראה דעישון הטובא"ק נמי הוי לבריאת הגוף לעכל המזון ולתאוות המאכל וכיוצא בזה, אם כן אף שיש חושבין אותו לתענוג אפ"ה אין לאסור בשביל כך כדפרישית, דאטו משום שהוא נמי לתענוג מיגרע גרע, ואי משום שיש שאין רגילין בו אפ"ה לא גרע מזיעה דודאי כמה וכמה בני אדם אין רגילין בכך אפ"ה שרי מדאורייתא ולא אסרו חכמים אלא משום רחיצה וגזירת הבלנין" ע"ש. הרי דלא אמרינן בבריאות שיש לחוש לדבר שאינו שוה לכל נפש. ולכן נראה שאף לאלו שחולקים על הרמב"ם הנ"ל, ולדעתם י"ל שטעם שיש להתיר בישול בנד"ד הוא רק מפני מתוך, אין לחוש לדבר השוה בכל נפש בנד"ד, שהרי ודאי מה שהוא אוכל דרך צינור הוא לבריאות, וממילא שמותר לבשל בשבילו מטעם מתוך.

(ג) **שוב** ראיתי לר' מאיר מגזע צבי ז"ל (בן נכד הש"ך) בתבואת שמש על הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט הנ"ל,

כתב הר"מ בפירוש משניות בביצה כא: "ואוסרים ב"ש שיבעיר אדם אש להתחמם בו לפי שעיקרה ממה שאמר אך אשר יאכל לכל נפש אינו נכנס תחתיו הנאות הגוף ממבחוץ, וב"ה אומרים כי מאמר השם אך אשר יאכל לכל נפש כלל הנאת הגוף כולם", ע"ש. ואנן קי"ל כב"ה. וא"כ ק"ו שמותר לבשל מאכל לצורך הנאת מעיו, כיון שודאי זה בכלל "שצריך לגוף".

אלא אין דעת הרמב"ם הנ"ל מוסכם. כתוב במשנה בביצה שם "ב"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתייה, וב"ה מתירין עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה". ופירש"י שם לא יחם אדם חמין, "לרחוץ רגליו. אוכל נפש התיר הכתוב ולא להבעיר אור בשביל רחיצה". הרי שאין רחיצה בכלל אכילה, ונראה שטעם ב"ה שמתירין הוא מפני "מתוך", וכ"כ הר"ן שם "וב"ה מתירין דאית ליה מתוך", ע"ש. וכן נראה מהתוספות שם ד"ה לא, ע"ש (אלא עיין בערה"ש ס"תקיא אות א, שלדעתו רש"י סבר כהרמב"ם, ונראה שזה מפני שאף רש"י כתב שם "מדורה – היסק גדול. גמ' הנאת כל גופו – דמא לאוכל נפש", משמע שאף מדורה בכלל אוכל נפש ולא בעינין "מתוך"). הרי שזה שלא כדעת הרמב"ם הנ"ל, אלא עדיין י"ל שמותר לבשל לחולה בנד"ד כיון שאף שהוא אינו אוכל בדרך אכילה, מ"מ עדיין זה מותר מטעם "מתוך". אלא אין זה ברור, שהרי לגבי מתוך אנו בעינין דבר השוה לכל נפש, ומסתמא שמי שאוכל דרך צנור אינו בכלל דבר השוה לכל נפש, ויש לאסור לבשל בשבילו.

אולם לדעת הרמב"ם הנ"ל אין לחוש לדבר השוה לכל נפש כיון דבעינין דבר השוה לכל נפש רק לגבי "מתוך" ולא לגבי בישול לאכילה. וזה כמ"ש הזרע אמת ח"א א"ח ס"עג, לדעת הרמב"ן בסוף פ"ב דביצה שחולק על בעל המאור שם, וכתב הזר"א בד"ה אכן, לביאר דעת הרמב"ן וז"ל "דכוונת הרמב"ן היא לומר דכל מה שהוא אוכל נפש הוי שוה לכל אדם אפילו אם הוא דבר חשוב משום דלא שייך לומר כמו בהנאת נפש כגון מוגמר דאינו אלא למפונקים דאותם שאינם מפונקים אינם עושים אותה הנאה כלל, משא"כ אוכל נפש עצמו דאפילו דבר חשוב הוא ודאי דבר שוה לכל נפש וא"א מבלעדה דעל זה יחיה אדם, אלא דיש אוכלים דברים מפונקים ויש אוכלים דברים שאינם מפונקים הכל לפי מה שהוא אדם, ולפי המצוי לו. ואם לא ימצא דבר מפונק יאכל דבר שאינו מפונק, וכן להיפך, וא"כ כל מין מאכל מיקרי שוה לכל נפש. וזהו שכתב ומה יאמר למי שאין לו ליפתן אלא זה שאוכל פתו

מוכרחים כמו שבארנו לעיל ה"ד מזה הפרק ד"ה והנה הפר"ח" ע"ש. הרי הוא ביאר המחלוקת בין התוספות והר"ן הנ"ל ובין הרמב"ם כפי שביארתי לעיל.

מ"מ בנד"ד לכ"ע יש להתיר לבשל בשביל חולה זה, שלדעת הרמב"ם אכילה זו, אף שהיא אינה כדרך אכילה ואין כאן הנאת גרונו, מ"מ עדיין היא לצורך הגוף ויש להתיר את הבישול מק"ו מדין רחיצה וסיכה. ואין לחוש שהוא דבר שאינו שוה לכל נפש כיון לגבי אכילה עצמה לא בעינן דין זה. ולדעת התוספות והר"ן הנ"ל, אף את"ל שההיתר לבשל לחולה זה הוא מטעם מתוך, מ"מ עדיין לא בעינן דבר השוה לכל נפש כיון שזה לבריאות ולא רק לתענוג כמבואר בתוס' בגמ' שבת הנ"ל. ולכן נראה שלכ"ע יש להתיר לבשל ביו"ט לחולה זה בנד"ד.

ד) אלא ראיתי שכתב כת"ר, "ולכאורה יש להוכיח בזה מהמבואר בביצה כה. בהמה מסוכנת לא ישחוט אא"כ יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי, ר"ע אומר אפילו כזית חי מבית טביחתה, ובשו"ע א"ח ס"תצח ס"ו פסק שדווקא אם יש שהות לאכול כזית צלי ולא חי ע"ש. וע"כ י"ל כיון שאכילת בשר חי היא שלא כדרך הנאתו וכמ"ש התוס' פסחים כד: ע"ש, א"כ מש"ה אין לשחוט לצורך אכילת בשר חי שהוי שלא כדרך הנאתו, וה"ה י"ל דאין לבשל לחולה האוכל עם צנור לוושט כיון דאין זה דרך אכילה".

ויש להעיר על ראייה זו. מצינו שכתב הב"ח בס"תצח ד"ה בהמה, שהרא"ש והטור פסקו כר"ע, "וכך הם דברי רבינו, ולכך כתב בסתם לאכול ממנו כזית מבע"י, דמשמע אפילו חי כר"ע". וכן הוא בט"ז שם ס"ק ה, ע"ש. ולפי דעתם יש ראייה מסוגיא זו להפך, דהיינו שאף מותר לעשות מלאכה כדי לאכול בשר חי, אף שאין זה דרך אכילה.

ועוד יש להעיר, שנראה שלדעת הרמב"ם ומרן אף אכילת בשר חי בכלל דרך אכילה. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כו הל"טז "ומטלטלין בשר חי בין תפל בין מליח מפני שראוי לאדם". וכן הוא במרן ס"שח לב, "בשר חי אפילו תפל שאינו מלווה כלל מותר לטלטלו משום דחזי לאומצא". ופירש המ"ב בס"ק קכה, "היינו שיש בני אדם שדעתם יפה וכוססין בשר חי", ע"ש. ולפי זה י"ל שאף מי שאוכל בשר חי ביוהכ"פ הוא חייב. וכן הוא בלחם יהודה הל' שביתת עשור פ"ב הל"ו, וז"ל "איתא פרק יום הכפורים דף פ' ע"ב א"ר פפא אכל אומצא ומלחא מצטרף ואע"ג דלאו אכילה היא מ"מ כיון דאכלי אנשי מצטרף ע"כ. דבר פשוט

שהוא הביא מחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם והתוספות והר"ן, וכתב "והמתבאר בדברי תוס' שם בסוגיא (דף כ"א ע"ב) ד"ה לא יחם, משמע דב"ש וב"ה בסברת מתוך פליגי. וכן הבין הפר"ח סי' תצ"ה ס"א. ועיין רש"י ד"ה לא יחם אדם חמין לרגליו. וא"כ לפי מה שפסק רבינו לעיל (בפ"א ה"ד) דבהבערה אמרינן מתוך, וודאי דהוי מותר לעשות חמין לרחיצה וסיכה מטעם מתוך. אלא שרבינו אמר טעמא דעדיפא טפי דמיקרי אפיה אוכל נפש. דבזה מיושב היטב מה שכתב רבינו בהלכה זו דרחיצת כל גופו אסור רק משום גזירת מרחץ. ולא ניחא ליה בסברת התוס' ד"ה לא יחם שכתבו וז"ל וב"ה מתירין ודוקא לרגליו אבל לכל גופו מודה דאסור משום דדבר השוה לכל נפש בעינן וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגים. אבל ידיו ורגליו שוה לכל נפש. דהנה הרא"ש כתב במס' ביצה (דף י"ב) וז"ל ומוגמר נמי אסרינן בפ"ק דכתובות (דף ז') ולא שרינן לה במתוך לפי שאינה שוה לכל נפש וכו'. והנראה מכונת הרא"ש להמעייין שם דהיינו טעמא דמוגמר אסור משום דבעינן צורך היום קצת. וכיון שאינו שוה לכל נפש לא מיקרי צורך היום כלל. אף שהוא לתועלת למפונקים (והיינו דסיים הרא"ש שם כ"ש דבר שאינו לצורך היום במקצת והבן). ולפי"ו אתיא שפיר. דהכא גבי מחמין חמין לרחיצה וסיכה דהוי בכלל אוכל נפש עצמו ולא משום מתוך, א"כ אפילו רחיצת כל גופו מותר דלא שייך לומר דבר השוה לכל נפש לענין אוכל נפש עצמו (והחוש יעיד על זה שיש כמה ענינים באוכלין שאינם מן ההכרח אלא להרבות התענוג ואעפ"כ מותרין. וכן משמע מדברי רבא במס' ביצה (דף כ"ג ע"א) על גבי גחלת נמי מותר מידי דהוי בשרא אגומרא. ופירש"י שם כשמואל דאוכל נפש הוא וכו'. ועיין שם שלהי (דף כ"ב ע"ב) אבעיא להו מהו לעשן רב אמר אסור ושמואל אמר מותר (ועיין רש"י שם ד"ה אסור וד"ה ושמואל אמר מותר). ורבינו פסק כרבא דלעשן פירות מותר וכטעמו מידי דהוי בשרא אגומרא. יעויין בפ"ד מהל' יו"ט ה"ו ועיין דברינו שם). ומה שהשיב ר' פפא לרב פפי (כתובות דף ז') על הקושיא מעתה נזדמן וכו' ולא משני דצידת צבי הוי אוכל נפש גופא. י"ל דעדיפא והאמת משני ליה. אך לענין סברת מתוך שפיר שייך לחלק בהך סברא כסברת הרא"ש הנ"ל. ולפי"ו א"ש ג"כ דרבינו אשמועינן רבותא גדולה דרחיצה וסיכה הוי כאוכל נפש עצמו. דאי הוי שרי מטעם מתוך א"כ הוי רחיצת כל גופו אסור מדאורייתא כיון שאינו שוה לכל נפש כסברת התוס' (ביצה דף כ"א ע"ב) ד"ה לא יחם. לכך אמר דהוי אוכל נפש עצמו גבי רחיצה וסיכה. ודברי רבינו

עדיין יש לאסור מטעם הערמה. ולדעת ר"ע י"ל שכיון שאף אכילת בשר חי נחשב אכילה אין קפידה לשהות זמן מועט כזה, ועדיין אין זה בכלל הערמה. הרי בין לת"ק ובין לר"ע אכילת בשר חי נחשבת כדרך הנאתו, אבל המחלוקת היא רק עד היכן יש להקל כשיש חשש הערמה. ולפי זה אין להוכיח מסוגיא זו שאין לבשל מאכל אם הוא רוצה לאכול אותו שלא כדרך הנאתו.

וראיתי מ"ש ר' אברהם הכהן ז"ל (מתונס) באברהם יגל, על הרמב"ם שכתב "ומטלטלין בשר חי בין תפל בין מליח מפני שראוי לאדם הנ"ל, וז"ל "קשה דבגמרא קאמר שאני בר אווזא דחזי לאומצא, אבל בשר תפל לא חזי לאומצא, ואף דאמרינן בחולין דף י"ד וט"ו השוחט בשבת מותר לבריא לאוכלו באומצא, מ"מ לא הוי דרך אכילתו בכך להתירה בטלטול, ודכוותה אמרינן בביצה בפרק אין צדין גבי בהמה מסוכנת לא ישחוט אלא אם כן יש שהות לאכול כזית צלי, וכך פסק הרמב"ם בפרק א' מהלכות יו"ט ודלא כרבי עקיבא דמתיר הואיל וראוי לאוכלה באומצא כיון דלא הוי דרך אכילתו לא מקרי ראוי, ואפשר דוקא התם דלא מחלל יו"ט כי אם לצורך שמחת יו"ט, ואומצא לא הוי שמחת יו"ט", ע"ש.

הרי לפירושו טעם הת"ק שסבר דבעינן דוקא בשר צלי הוא מפני דאף שבשר חי ראוי לאכילה (ומטעם זה הוא אינו מוקצה), מ"מ הוא אינו בכלל אכילה של שמחה, ולכן החמירו הת"ק שאין להתיר השחיטה אלא כדי לאכול בשר בדרך שמחה. ויש להבין תירוצו כפי מה שפירשתי לעיל, דכיון שיש חשש הערמה לא רצה הת"ק להגדיל את הקולא, ולכן הוא התיר רק לאכול את הבשר בדרך שמחה. ולפי זה אין ללמוד מסוגיא זו לאסור בישול לחולה בנר"ד, דסוגיא זו מיירי בבשר חי שהוא ראוי לאכילה.

(ה) שוב הביא כת"ר המחלוקת לגבי אכילת גסה, שנראה שלדעת המוצל מאש ח"ב ס"ב, שאין להתיר בישול בשביל אכילה גסה, ולדעת הקול אליהו ח"א ס"ב, יש להתיר לבשל לצורך אכילה גסה ע"ש. וסבר כת"ר שלדעת המוצל מאש שה"ה שאין להתיר לבשל מאכל שהוא כיון לאכול שלא בדרך אכילה. אלא י"ל שדין אכילה גסה חמור טפי כיון שאין הנאה למעוץ כלל אלא אדרבה היא מזיקה לו, וכמ"ש הלחם יהודה הנ"ל "אא"כ אוכל דבר המזיקו כגון אכילה גסה", משא"כ במה שהוא אוכל שלא בדרך אכילה (כגון שהוא כורך המאכל בסיב), שעדיין יש לו

דפירוש אומצא בעלמא הוא בשר חי כדאמרינן השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא, דהיינו שאוכלו חי, ואמרינן נמי בשבת כפ' מפנין בר אווזא דמי לאומצא, ופי' רש"י כשהוא חי אוכלין אותו בלא מלח ע"כ. וכפי זה האוכל ביוה"כ בשר חי חייב עליו כרת כיון דחזי לאומצא מקרייא אכילה, דהא לא פטרינן ליה אא"כ אוכל דבר המזיקו כגון אכילה גסה וכיוצא, וכגון שותה חומץ חי כדאייתא התם בגמרא... ומעתה כיון דהוכחנו דלהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל בשר חי חזי לאכילה לאדם, א"כ ממילא האוכלו ביוה"כ חייב עליו. ע"ש. ולפי זה י"ל שאף לגבי יו"ט שאכילת בשר חי "מקרייא אכילה", ואין זה בכלל שאינו ראוי לאכילה או שלא כדרך אכילה.

ולכאורה יש להקשות על זה ממה שהביא כת"ר בשם התוספות פסחים כד: ד"ה פרט, וז"ל "פרט לאוכל חלב חי. והא דאמר בגיד הנשה (חולין קב:) אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית, שאני עוף שהוא רך וחזי לאומצא וחשיב כדרך הנאתו". משמע שחלב חי אינו חזי לאומצא ואינו בכלל דרך הנאתו.

אלא תירץ הלחם יהודה הנ"ל, "וא"ת דהא איתא בפרק כל שעה דהאוכל חלב חי פטור דלא הוי דרך אכילתו, ופסקה רבינו כפ' י"ד מהלכות מאכלות אסורות ומאי שנא חלב חי מבשר חי דמקרי אכילה ביוה"כ והוא הדין נמי בשר נבילה חי, והתוס' מוכח מדבריהם שהרגישו בזה וכתבו דוקא בשר אווזא ראוי לאכילה יעו"ש, והיינו כפי שיטתם בסוגיא דפ' מפנין דמוכח בשר חי לא חזי לאומצא, אבל לשיטת רבינו וגרסתו צריך לחלק בין חלב לבשר, דחלב מפני שומנו אין דרך בני אדם לאוכלו בעין אפי' מבושל אלא עם הבשר והתבשיל וכשהוא חי אין גם אחד שאוכלו בעין, משא"כ הבשר", ע"ש. ולפי זה עדיין י"ל שאכילת בשר חי "מקרייא אכילה" כמ"ש הלחם יהודה.

ולפי זה נראה שיש לפרש הסוגיא בביצה כה. באופן אחר, דהיינו שבהיתר שם לשחוט בהמה מסוכנת יש חשש הערמה, וכמ"ש המאירי שם "ואעפ"י שהחמירו בהערמה בכאן הקלו שמתוך הפסדו גומר הוא בדעתו לאכול ממנו כזית זה בלא שום הערמה...". הרי שיש כאן חשש הערמה, אלא יש לרזן עד היכן יש להקל כדי לומר שעדיין אין כאן חשש הערמה. ולכן י"ל שלדעת ת"ק אין להוסיף על קולא זו לשחוט את בהמה מסוכנת עד כדי כך להתיר שהות כדי לאכול כזית בשר חי, שא"כ יש חשש שנראה כהערמה, ואף שאכילת בשר חי נחשבת "אכילה", מ"מ

אלא גם כתב מרן בס"תקז ד, "...אבל תנורים שלנו כיון שא"א לאפות בהם בלא גריפה מותר לגרפן מהאפר והגחלים, ואע"פ שהוא מכבה א"א בלא כן, וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על גחלים. וכן נהגו". ולכאורה זה סותר מ"ש מרן בס"תקיד א הנ"ל, שהרי בס"תקז ד התיר מרן כיבוי לצורך אוכל נפש, ובס"תקיד א הוא אוסר.

ולכאורה שאין הקושיא על מרן בלבד אלא היא אף על הרמב"ם, שהרי כתב הרמב"ם שם פ"ג הל"י, "אין גורפין תנור וכירים... ואם א"א לאפות בו או לצלות א"כ גרף מותר". משמע שאף הרמב"ם התיר לגרוף את הגחלים. אלא אין זה מוכרח, ש"ל שהרמב"ם מיירי רק בתנורים בזמן חז"ל שהחשש היה מפני מתקן מנא כמ"ש רש"י בביצה לב: "אם נפל לתוכו מן הטפל והטיח אין גורפין אותו דמתקן מנא הוא ואתיא כרבנן דאמרי מכשירי אוכל נפש אסירי". ובזה אין חשש כיבוי הגחלים כיון שהם היו מדבקים הפת בגופני התנור, משא"כ בזמן הראשונים. ולכן כתב הטור בס"תקז, "ודוקא בתנורים שלהן שהיו מדבקיין הפת סביבם ואין צריכין לגורפן אלא מהטיח שנופל לתוכו, אבל בתנורים שלנו שמכביין הגחלים בגריפתן...". הרי שאין חשש כיבוי גחלים בתנורים של חז"ל אלא רק בתנורים שלנו. ולכן שפיר י"ל שמה שהתיר הרמב"ם גריפת התנור הוא מיירי רק בתנורים בזמן חז"ל.

אלא י"ל שלדעת מרן אף הרמב"ם סבר כמ"ש הרב המגיד בפ"ג הל"י בשם הרשב"א, וז"ל "וכתב הרשב"א ז"ל ולגרוף את התנור מן האפר והגחלים לאחר הסקה יראה לי שהוא מותר ואע"פ שהוא מכבה אי אפשר בלא כן וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש והרי זה כמניח בשר על הגחלים, עכ"ל. וכן נהגו". ואף את"ל שהרשב"א כתב כן לפי שיטתו שיש להתיר כיבוי משום אוכל נפש (וכן הוא בה"ה פ"ד הל"ד), מ"מ סבר מרן שלגבי גריפת התנור אף הרמב"ם מודה לזה. ולכן מרן הביא דעת הרמב"ם בס"תקיד א, ודעת הרשב"א בס"תקז ד, ע"ש. ולכן הקושיא היא לדעת מרן איך התיר הרמב"ם גריפת התנור אף כשיש כיבוי.

ונראה שהטעם שסבר מרן הרמב"ם לא חש לכיבוי בגריפת התנור, הוא מפני שאף הרמב"ם מודה בדין אבשרא אגומרי. וזה כמ"ש בביצה כג. לגבי עישון פירות על גחלים, "רבא אמר על גבי גחלת נמי מותר מידי דהוה

הנאה במעוי מאותו מאכל. ולכן ה"ה בנד"ד שיש להתיר לבשל מאכל לחולה זה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עו

שאלה: (א) אם פסק מרן בס"תקיד א, כהרמב"ם שאין להתיר כיבוי משום אוכל נפש, אז איך כתב מרן בס"תקז ד, "מותר לכבות לצורך אוכל נפש".

(ב) אם מרן סבר בס"תקיד א, כהרמב"ם שהבערה שלא לצורך מותר, אז איך הוא כתב בס"תקיד ה, "נר של בטלה דהיינו שא"צ לו אסור להדליקו".

(ג) כשכתב מרן בס"תקד א, "דכיין את התבלין כדרכן", אם הוא כולל אף כרכום או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א

(א) כתב כת"ר, "נחלקו מרן והרמ"א (סי' תקיד ס"א) האם מותר כבוי לצורך אוכל נפש כמבואר בב"י שכן הבין בדעת הרמב"ם שאין היתר בכבוי לצורך או"נ, וכן מצינו בדברי המאירי (ביצה כב). שכתב שאין להתיר כבוי שאין נהנה מהמלאכה עצמה אלא משלילתה ע"ש (וע"ע באו"ש ריש הלכות יו"ט). וכן מדוייק היטב בלשון הרמב"ם בפ"ד בהלכות יו"ט ע"ש. והדין של בשרא אגומרי צריך לפרש או כדברי הרמב"ן במלחמות שם או פירוש אחר, בכל אופן דברי מרן צ"ע לפי"ז שהרי בסימן תקז ס"ד נראה שהתיר כבוי לצורך או"נ כמדוייק בלשונו בסוף הסעיף וצ"ע. ע"כ דברי כת"ר.

כתב מרן בס"תקיד א, "אסור לכבות דליקה ביי"ט... ואין מכביין הבקעת ואפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה, או כדי לשמש מטתו". ופירש המ"ב שם בס"ק ד, "מפני שאין כיבוי הבקעת מסייע כלום לאוכל נפש אלא שמונע ההיזק ע"י כיבוייה", ע"ש. וזה כדעת הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ד הל"ו, שכתב, "ואין מכביין את האש כדי שלא תתעשן הקדרה או הבית", ע"ש.

דאורייתא של כיבוי גחלים לדעת הרמב"ם שסבר שמלאכה שא"צ לגופה חייב. אלא י"ל שלדעת הרמב"ם אף בתנורים שלנו אין חשש כיבוי כיון שזה בכלל אבשרא אגומרי, ולכן נשאר רק החשש של מתקן מנא, ואף זה יש להתיר כיון שהוא אינו מלאכה ממש.

ב) כתב כת"ר, "ידוע הדיון בדברי הרמב"ם בדין מתוך שהותרה לצורך, שהפ"ח ביאר אותו כדעת שאר הראשונים, ואמנם במ"מ נראה פירוש אחר (לענ"ד) שכל המלאכות שהותרו הותרו לגמרי אלא שבהוצאה והבערה למרות שאינם לגמרי לצורך או"נ הותרו בכל אופן, והנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן לז) פירש אותו כפשוטו שרק בהוצאה והבערה, ומהב"י נראה קצת שיש איסור מדרבנן. ולכאורה יש להוכיח כן שהרי מרן פסק (תקיד ה) שנר של בטלה אסור ולפחות אסור מדרבנן וא"כ מבואר שלא הותר לגמרי ולכאורה זו ראייה טובה, ולאידך גיסא מרן פסק (תקכו סי"ט) בסתם שא"צ בעירוב תבשילין לנר שבת. ולכאורה מדוע, והרי אסור נר של בטלה (ואין לומר משום שיש חושך כעת שא"כ אז אף לכתחילה מותר (ולכאורה בימינו שיש חשמל אין היתר בזה וצ"ע)) וצ"ב. ע"כ דברי כת"ר.

כתב מרן בס"תקיד א, "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וספר תורה, אבל אבנים וכיוצא בהן אסור". הרי מבואר שמלבד סתם אבנים שאינם מיוחדים להשתמש בהם והם אסור בטלטול אף בבית משום מוקצה, אין איסור להוציא לרשות הרבים ביו"ט אף שאין שום צורך בדבר שהוא מוציא. וכן כתב הגר"א שם לדעת מרן, "דעת הרי"ף ורמב"ם וש"ע דאף שלא לצורך כלל מותר". הרי לדעת הגר"א מרן בש"ע סבר כדעת הרי"ף והרמב"ם, ולכן אף הבערה שלא לצורך כלל מותר.

אלא אין זה ברור בדעת מרן, שיש לפרש מ"ש כתב "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך", דהיינו הותרה שלא לצורך אכילה, אבל עדיין בעיני צורך לשום דבר אחר וכמו שמצינו בקטן למול או ס"ת לקרות, אבל אם אין שום צורך אז ודאי הוצאה אסורה, וכמו בסתם אבנים שאין שום צורך בהם. ובאמת אף מרן בב"י שם נסתפק בזה, ואחר שהוא הביא דעת הרי"ף בביצה יב. ורש"י שם, והרמב"ם בפ"א דהל"י יו"ט הל"ד. ומה שפירשו הרב המגיד והר"ן בדעתם שאף שלא לצורך כלל מותר להוציא, הוא כתב "ולענין הלכה כיון

אבשרא אגומרי". ופירש"י שם "רבא אמר על גבי גחלת נמי מותר. כשמואל דאוכל נפש הוא עשון פירות זה ושוה לכל נפש, ואי משום כבוי והבערה ואולודי ריחא מידי דהוה אבשרא אגומרי דאיכא כל הני ושרי". וכן הוא ברמב"ם בהל' י"ט פ"ד הל"ו, "ומותר לעשן תחת הפירות כדי שיוכשרו לאכילה כמו שמותר לצלות בשר על האש". וכתב הרב המגיד שם, "מחלוקת אמוראים בגמרא שם ומסקנא דאמר רב אשי משמיה דרבא דמותר לעשן מידי דהוה אבשרא אגומרי", ע"ש.

ולכן כשכתב מרן בס"תקיד ד בשם הרשב"א "וכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות לצורך אוכל נפש, והרי זה כמניח בשר על גחלים. וכן נהגו". מרן סבר שאף הרמב"ם מודה לזה. והטעם שאין זה דומה למ"ש מרן בס"תקיד א, "ואין מכבין הבקעת ואפילו כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה", הוא מפני מ"ש המ"ב בס"תקיד ס"ק ד, "ס"ל לדעה זו דלאו כל מכשירי אוכל נפש התיירו אלא דוקא אותן שהן קרובין יותר לתיקון אוכל". וזה כמ"ש הב"י שם בשם הרמב"ן, "דגרירת התנור התיירו לגמרי מפני שהוא מיוחד לאוכל נפש, ואי לא שרית ליה אתי לאימונעי משמחת יום טוב", ע"ש. וכן הוא בשער הציון שם ס"ק ה, ע"ש. ולכן י"ל שאף הרמב"ם מודה שאין לחוש לכיבוי בגרירת הגחלים, משא"כ לגבי כיבוי הבקעת כדי שלא יתעשן הקדירה, שאין זה "קרובין יותר לתיקון אוכל".

ולפי זה יש להבין מ"ש הכסף משנה בפ"ד הל"ט, "וגרירת התנור דאמר רב יהודה שהוא מחלוקת ר"י ורבנן ואפילו הכי כתב רבינו בפרק ג' שאם א"א לאפות או לצלות אא"כ גרף מותר, צריך לומר דגרירת התנור דקאמר רב חסדא היינו ביכול לאפות בו על ידי הדחק ואפילו הכי שרי ר"י, אבל בא"א לאפות בו כלל לרבנן נמי שרי דגרירת התנור לאו מלאכה גמורה היא ולא אסרוה רבנן אלא גזירה אטו שאר מכשירין שהם מלאכה גמורה והיכא דא"א לאפות אא"כ גרף לא העמידו דבריהם כדי שלא ימנע משמחת יו"ט. ורבינו כתב טעם כיוצא בזה בפרק זה על מה שאסרו ביקוע עצים והתירוהו בקופיץ ובצד חזד שלו כנ"ל שצריך לומר לדעת ה"ה שמפרש דרבינו לא ס"ל דהלכה כר"י במכשירין". וכן כתב בב"י ס"תקט ד"ה סכין ע"ש.

משמע שמ"ש הכסף משנה שאין מלאכה בגרירת התנור, דהיינו שאין כאן מתקן מנא ממש. ויש להעיר, הלא בתנורים שלנו (בזמן הראשונים) עדיין יש חשש מלאכה

ומותר להדליקו אפילו ב"ט שני אחר מנחה, ואין בזה משום מכין לחול שהרי הדלקתו יש מצוה לאותו שעה", ע"ש. ופירש מרן דין זה בב"י, וז"ל "נר של בטילה פי' שאינו צריך לו אסור להדליקו ירושלמי בפ' משילין, כתבו התוספות והרא"ש בסוף פ"ב דביצה, ודין זה שינוי שם בירושלמי מחלוקת, ובסוף דברים אמרו רבי נחום בעי קמיה דר"י אמר לא תיאסור ולא תישרי, משמע שאין להתיר, ולפיכך סתם רבינו דבריו לאיסור... אבל מדברי הרמב"ם בפ"א משמע דמותר להדליק נר של בטלה, וכתב ה"ה דאע"ג דר"י אמר בירושלמי לא תיאסור ולא תישרי, לא סמך עליו רבינו דכיון דבגמרתינו ר"י עצמו השוה אותם, דאמר בפ"ק דביצה דכי היכי דאמרי ב"ה מתוך בהוצאה ה"נ בהבערה", ע"ש. ולפי זה נראה ברור שמרן פסק בש"ע כהתוספות והרא"ש ודלא כהרמב"ם.

ולכן יש להעיר על הגר"א הנ"ל איך הוא כתב בס"תקיה, שדעת מרן בש"ע היא כדעת הרמב"ם. ועוד, כתב הגר"א שם שהרמב"ם סבר שנו של בטלה מותר כיון "הבערה אפילו שלא לצורך כלל" מותרת. והלא זה כנגד דעת מרן בס"תקיד ה, ואיך כתב הגר"א שאף הש"ע מסכים לדעת הרמב"ם. וכן יש להעיר על המאמר הנ"ל שכתב "לא רצה מרן ז"ל להחליט הדבר בש"ע לא לאיסור ולא להתיר וסתם דבריו", שהרי בס"תקיד ה הנ"ל, מרן החליט כדעת התוספות והרא"ש שיש איסור.

ויש לפרש שמ"ש בירושלמי "לא תיאסור ולא תישרי", משמע שאין כאן איסור גמור כלל, אלא רק ספק. ולכן כתבו התוספות בביצה כג. ד"ה על, שלפי הירושלמי יש ליזהר מלעשות הבערה שלא לצורך כדאמרינן בירושלמי לא תאסור ולא תישרי". משמע שיש ליזהר אבל אין כאן איסור גמור. וכן הרא"ש שם באות כב, לא כתב לשון "אסור", אלא הוא רק הביא לשון הירושלמי. ויש לחקור, שהרי אם אין הנר לשום צורך, הלא לפי שיטת התוספות והרא"ש הוא פשוט שהוא אסור, וזה כמ"ש הב"י בס"תקיד ד"ה נר, "כתב ר"י נר של בטלה נראה שמדליקו לכבוד, דאילו לבטלה ממש פשיטא דאסור", ע"ש. וכן הוא ביש"ש ביצה פ"ב אות לה, ע"ש. ולכן נראה שאין נר של בטלה שלא לצורך ממש, ולכן משום זה כתוב בירושלמי "לא תיאסור ולא תישרי", כיון שעכ"פ יש קצת צורך. ועיין ביש"ש שם שפירש שנו של בטלה הוא "להראות עשרו או נדיבתו בפני אחרים". וכן הוא במ"א בס"תקיד ס"ק יב, ע"ש. הרי עדיין יש קצת צורך לנר של

שהרב המגיד סובר שדעת הרי"ף כדעת הרמב"ם ורש"י, וגם הר"ן כתב שדברי הרי"ף מטיין כדברי רש"י, וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה, הכי נקטינן, ומשמע דלדברי הכל אסור להוציא דבר שאין בו צורך מצוה ולא צורך הדיוט ביומו כלל, אלא דלשיטת האחרונים אסור מדאורייתא ולשיטת הרמב"ם אינו אסור אלא מדרבנן, וכן נראה שהוא דעת רש"י, אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר". הרי בתחילה הוא כתב שעדיין יש איסור דרבנן לדעת הרש"י והרי"ף והרמב"ם בהוצאה שלא לצורך, ובסוף הוא נסתפק בזה משום מ"ש הר"ן. ולכן לפי זה י"ל שבש"ע הוא אינו מכריע הדבר, אלא שהוא פסק כהרמב"ם וכמו שהוא כתב בב"י דהכי נקטינן, אלא הוא לא הכריע אם הוצאה שלא לצורך היא איסור מדרבנן כמו שהוא הבין בדעת רש"י, או אם הוא מותר לגמרי כמבואר בר"ן. וכן י"ל לגבי מלאכת הבערה.

וכן ראיתי במאמר שם בס"ק א, שכתב בדעת הב"י הנ"ל, "הרי לפניך דמרן ז"ל ספוקי מספקא ליה הך מילתא, ואין לומר דמרן ז"ל לא נסתפק אלא בדעת רש"י בלבד, וא"כ עכ"פ לא יפסוק מרן ז"ל להקל כדברי רש"י ז"ל נגד כל הפוסקים, שהרי הר"ן ז"ל כתב על דברי רש"י שכך מטיין דברי הרי"ף גם הרב המגיד כתב שדעת הרמב"ם וההלכות כדברי רש"י, ומכח זה הוא שפסק מרן ז"ל הכי כדאיתא בב"י, וממילא אי איכא ספיקא בדעת רש"י אי שרי אפילו מדרבנן אי לא, גם בדעת הרי"ף והרמב"ם איכא לאיסתפוקי הכי, והוה משמע לי דמהאי טעמא לא רצה מרן ז"ל להחליט הדבר בש"ע לא לאיסור ולא להתיר וסתם דבריו". הרי בש"ע פסק מרן כהרמב"ם אלא יש ספק אם יש איסור דרבנן או אם הוא מותר לגמרי. וראיתי בביאור הלכה בריש ס"תקיה, שכתב, "וכל זה לפי שיטת המחבר שהכריע כדעת רש"י והרי"ף והרמב"ם, אכן באמת פסק זה צ"ע שכמעט כל הפוסקים חולקים על זה". ולענ"ד אין צ"ע בזה שמרן לא התיר לגמרי ויש מקום לפרש בדבריו בש"ע שעדיין יש איסור דרבנן, ואף את"ל שמרן הניח לנו מקום לפרש שהוא מותר לגמרי עדיין י"ל שהוא אזיל לפי שיטתיה שיש לפסוק כרוב מעמודי הוראה שהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכיון דבנד"ד סברו הרי"ף והרמב"ם שהוא מותר להוציא שלא לצורך הכי קי"ל.

אלא יש להקשות על הגר"א וגם על המאמר הנ"ל, לפי מ"ש מרן בס"תקיד ה, "נר של בטלה דהיינו שא"צ לו אסור להדליקו, אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה

אלא אין זה מוכרח שי"ל שנה שבת דומה לנהר בית הכנסת בס"ת תקיד ה"ה הנ"ל "ואין בזה משום מכין לחול שהרי הדלקתו יש מצוה לאותו שעה". ולכן אף לגבי נהר שבת י"ל שיש לו מצוה לאותה שעה לכבוד י"ט. וזה כמ"ש המ"ב בס"ת תקיד ס"ק ל, שלא שייך לומר נהר של בטלה, ש"אם עושה זה לכבוד י"ט פשוט דמותר, וגם מצוה איכא, ואע"ג שכבר הדליק נרות של ברכה, כשמוסיף נרות להרבות אור בביתו איכא שמחת י"ט". ולכן הכי י"ל שאם הוא מדליק נהר שבת מבע"י שבאותה שעה יש כבוד י"ט מנרות אלו. אלא שוב כתב המ"ב "ודוקא בלילה אבל ביום ודאי אסור בביתו". אלא עיין בכ"י שם ד"ה וכתב אדוני אבי, שכתב בשם התוספות "דמה שנהגו העולם להדליק הנר מ"ט לחבירו ואין מדקדקין אם הוא לילה, י"ל דאף על גב שאינה לילה מ"מ הוה סמוך לחשיכה ואף באותו יום צורך הוא אותו הדלקה". ולכן אף בנהר שבת שהוא הדליק קרוב לשקיעת החמה ממילא שהוא גם בשביל כבוד י"ט.

אלא נראה שבזמנינו שאנו מדליקים נהר שבת אף כשיש הרבה אור מנהר חשמל, ונרות של שבת אינם מוסיפים שום אור לחדר (וזה קשה אף לדעת הרמ"א בס"ר סג ח), צ"ל שעדיין יש מצוה בהדלקת נהר שבת מצד שהם ל"כבוד" שבת, אף שאין הנאה מאור הנר. וזה כמ"ש האור זרוע בדיני ערב שבת באות יא, "ומנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואחר כך נרות שעל גב השלחן, כי אותו נהר הוא הבא לכבוד שבת", ולפי זה י"ל שאף אם אין הנאה מאור הנר מ"מ כיון שנהר זה מיוחד לכבוד, עדיין מותר לברך עליו (וכתבתי עוד בזה בארחותיך למדני ח"ח - עדיין כ"י). ולכן י"ל שאף כשהוא מדליק הנר בעוד יום ובאותה שעה אין הנאה מהנר, אין חשש. ולכן אף כשהוא מדליק נהר שבת כשהוא עדיין יו"ט י"ל שכשהוא עדיין יו"ט אותו נהר נחשב לכבוד יו"ט ומותר להדליקו, ואף זה בכלל "ואין בזה משום מכין לחול שהרי הדלקתו יש מצוה לאותו שעה". ולכן נראה שאין זה בכלל נהר של בטלה.

ג) **כתב** כת"ר, "בסימן תקד ס"א מרן פסק כרמב"ם שם ויש לעיין מה הדין במוריקא שמהב"י שהביא את דברי המ"מ נראה שפסק שמוריקא לא צריכה שינוי כדין תבלין (וכ"כ מג"א בס"ק א). אולם מסתימת מרן וכן מנתינת הטעם שכתב משום הפגת טעם לכאורה הוא הדין מוריקא (צריך שינוי), ולכאורה יש להוכיח כן מדברי הריב"ש

בטלה. ולכן מטעם זה אין כאן איסור גמור, אלא "לא תיאסור ולא תישרי".

ולפי זה י"ל שכשהטור כתב דין זה בלשון "אסור", אין כוונתו שיש איסור גמור, אלא רק "יש ליזהר" ומצד היותר טוב. ולכן י"ל שאף הירושלמי מודה לבבלי שלדעת ב"ה אין איסור כלל מדינא בנהר של בטלה, אלא סבר הירושלמי שנכון להחמיר לכתחילה ממדת חסידות. ולכן אף מרן בש"ע היה חושש לדעת הירושלמי, וגם הוא נקט לשון "אסור" כלשון הטור, אלא אין פירושו כאן שיש איסור ממש, אלא רק מצד היותר טוב ומדת חסידות. וזה כדמצינו בתענית יא. "אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון". וכתבו התוספות שם, "ואם תאמר הרי יוכבד נולדה בין החומות ואותו העת עת רעב היה וע"כ שימשו מטותיהן בשני רעבון, ויש לומר דלכ"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות, ויוסף לא שימש אבל שאר בני אדם שימשו". הרי הפירוש כאן של "אסור" הוא רק מדת חסידות. וכן הוא בריטב"א במגילה כת. ד"ה ותיתי, שכתב "איתא במס' סנהדרין אסור לאדם לעשות שותפות עם הגוי שמא יתחייב לו שבועה והתורה אמרה לא ישמע על פיך, והנכון דהיא לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן אלא מידת חסידות בעלמא, וכענין שאמרו... אסור לאדם שילוה מעותיו בלא עדים, ואסור להלוות את הכותי ברבית, וכענין שאמרו אסור לשחרר עבדו...". ע"ש. וכן הוא בעין זוכר מע' א' אות קג, ע"ש.

ולכן י"ל שסברו הגר"א והמאמר שמ"ש מרן לגבי נהר של בטלה, הוא אינו איסור ממש וזה משום מ"ש הירושלמי "לא תיאסור ולא תישרי", ולכן עדיין י"ל לדעת הגר"א דלדינא מרן סבר כהרמב"ם שהבערה שלא לצורך כלל מותרת, וי"ל לדעת המאמר שמרן נסתפק בזה. ולכן מ"ש מרן לשון "אסור" לגבי נהר של בטלה, לאו דוקא הוא, אלא הוא רק נקט לשון הטור, והוא מצד "יש ליזהר" ומדת חסידות בעלמא.

ולכאורה יש להביא סייעתא לפירוש הנ"ל ממ"ש מרן בס"ת תקדו יט, "מי שלא עירב מותר להדליק נהר של שבת. ויש אוסרים". וקי"ל כהסתם שהוא דעת הרמב"ם כמבואר בב"י שם. ומשמע שאף שנהר שבת הוא נהר של בטלה ביו"ט, עדיין מותר להדליקו כיון שלדינא מרן סבר כהרמב"ם שהבערה שלא לצורך מותר.

שאף כרכום מפיג טעמו קצת. ואה"נ שמרן לא הזכיר דין כרכום בפירוש, אלא שכך דרכו להביא לשון הפוסק (הרמב"ם) ויש לפרש דברי הפוסק לפי מה שפירש מרן בב"י. וזה כמ"ש הברכ"י ב"ד ס"רעו אות ב בשם מהר"י זיין ז"ל, "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בש"ע", ע"ש. ולכן שפיר פירש המ"א בס"ק א, שלדעת מרן אף כרכום בכלל דין שאר תבלין. וכן ראיתי במאמר בס"ק ב, שכתב "התבלין כדרכן. כבר כתבתי שכ"ה דעת הרי"ף והרמב"ם וש"פ, ומשמע בהדיא בב"י דאפילו מוריקא לא בעי שינוי ע"ש הטעם, ולכן סתם כאן בש"ע".

ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר, "אולם מסתימת מרן וכן מנתינת הטעם שכתב משום הפגת טעם לכאורה הוא הדין מוריקא (צריך שינוי)", שלפי מ"ש מרן אף מוריקא מפיג טעמו קצת. ולכן אדרבה מסתימת לשון מרן בש"ע אף מוריקא בכלל הטעם משום הפגת טעם.

ומה שמרן לא הביא בש"ע מ"ש בב"י בשם הריב"ש לגבי גרידת גבינה שאם אינו מפיג טעמו צריך שינוי כמלח, ואם מפיג טעמו א"צ שינוי כדין תבלין, ע"ש. י"ל בזה כמ"ש היוסף אומץ בס"כט 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 במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"שב, מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה כודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע. ולכן ה"ה לגבי גבינה י"ל שמרן הסכים לדעת הריב"ש, אלא הוא לא הביא דין גבינה בש"ע כיון שהוא בכלל הכלל שכתב מרן בסע' א, שאם מפיג טעמו א"צ שינוי כדין תבלין, ואם הוא אינו מפיג טעמו הוא צריך שינוי כדין מלח. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שהביא הב"י שהוא הדין בגבינה (שצריך שינוי) וא"כ הוא הדין מוריקא, אלא שבש"ע לא הזכיר זאת מרן אלא הרמ"א, ואולי מההשמטה נלמד לאידך גיסא שדעת מרן להתיר וצ"ע. ע"כ דברי כת"ר (ואני הוספתי ה"צריך שינוי" בסוגריים)

כתב מרן בס"תקד א, "דכין את התבלין כדרכן שאם ידוך אותם מבע"י יפיג טעמן, אבל מלח אינו נידוך ביו"ט אא"כ הטה המכתש או שידוך בקערה וכיוצא בה כדי שישנה, שאם שחק המלח מעי"ט לא יפיג טעמו". וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ג הל"ב, "דכין את התבלין כדרכן שאם ידוך אותן מבערב יפוג טעמן. אבל מלח אינו נידוך ביום טוב אלא אם כן הטה המכתש או שידוך בקערה וכיוצא בה כדי שישנה, שאם שחק המלח מערב יום טוב לא יפוג טעמו".

ולגבי מוריקא (כרכום) כתב הרב המגיד שם, "משנה וגמ' פ"ק דיו"ט, ופסקו בהלכות בשם הגאונים דתבלין נידוכין כדרכן והמלח נדוך בשינוי וכן עיקר. וכן כל הנידוכין נידוכין כדרכן כגון כרכום ושום ושחלים וכיוצא בהן ועושין קונדיטון ביו"ט וכל זה בכלל דברי רבינו". הרי אף כרכום בכלל דין תבלין.

אלא יש להקשות, שכתוב בביצה יד. "אי נמי במוריקא". ופירש"י שם, "אי נמי. תבלין של מוריקא איכא בינייהו, שיש קדרה שמתבלין אותה בכרכום ואינו מפיג טעמו אם נדוך מבעוד יום...". הרי משמע מזה שכרכום דומה למלח שאינו מפיג טעמו ולא לשאר תבלין, ולכן איך כתב הרב המגיד שהוא בכלל דין תבלין שא"צ שינוי.

ותירץ הכסף משנה שם בסוף דבריו, "לרבינו קשה לפי מ"ש ה"ה דסבר דכרכום דינו כשום דמשמע דאינו צריך שינוי כלל, ואפשר שהם סבורים שיש בו קצת הפגת טעם, ואע"ג דבגמ' אמרין דאינו מפיג טעמו היינו לומר שאינו מפיג טעמו כ"כ כמו תבלין, אבל מ"מ מפיג טעמו קצת, ונהי דלמאי דהוה ס"ד דמלח בעי שינוי רבה לא הוה מדמינן לה לתבלין כיון שאין הפגת טעמו דומה לשלהם, אבל למאי דאסיקנא דמלח לא בעי אלא שינוי כל דהו אלמא שחיקה לא חמירא כולי האי, הילכך כיון דכרכום מפיג טעמו קצת אין להשוותו למלח. כנ"ל לומר להעמיד דברי ה"ה ודברי הרי"ף". וכן כתב מרן בב"י בס"תקד, ע"ש.

ולפי זה י"ל שהטעם שמרן לא הזכיר דין כרכום בש"ע הוא מפני שהוא פירש שכרכום בכלל שאר תבלין כיון

סימן עז

שאלה: האם יש חיוב בקשת מחילה מחבירו כאשר קרוב לודאי שחבירו סלח לו.

תשובה:

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א

כתב כת"ר, "האם יש חיוב בקשת מחילה מחבירו כאשר קרוב לודאי (או ודאי ממש) שחבירו סלח לו, וכמו שנוהגים לומר בנוסח של תפילה זכה, (וכמובן שאין השאלה לגבי מקרים שיש חשש שלא סלח לו)? והאם יש לחלק בזה בין אם חבירו מצוי אצלו או לא (שאולי כאשר חבירו מצוי אצלו ויכול לבקש סליחתו בנקל יש יותר להחמיר, או שמא אין זה משנה)?". ע"כ דברי כת"ר.

נראה שיש לדמות דין זה לדין גזילה. כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב הל"ט, "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפריין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן. אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו, וירצהו. אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו. אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו...". ע"ש. הרי משמע שיש שני צדדים לתשובה בגזילה, אחד הוא חזרת הממון, והשני הוא רצוי ופיוס ובקשת מחילה.

מצינו בכמה מקומות שאם אין הבעל מקפיד אין לחוש לגזילה. כתב הרמב"ם בהל' עדות פ"י הל"ה, "אריס שלקח דבר מועט מן הפירות שבכרו בימי ניסן וימי תשרי, קודם שתגמר מלאכתן, אע"פ שלקח שלא מדעת בעל השדה אינו גנב וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו, וכן כל כיוצא בזה". הרי אם יש אומדנא שהבעל אינו מקפיד, אין חשש גזילה, ואין צריך רשות מהבעל.

וכן נראה דעת ר"ח בתוספות בסוף פ"ק דקידושין מ: ד"ה ויש, לגבי האוכל בשוק י"א שהוא פסול בעדות, וז"ל "ופי' ר"ח דהכא מיירי שחוטף ואוכל, וא"ת א"כ פשיטא דפסול דגזלן הוא, וי"ל שחוטף פחות משה פרוטה, אי נמי שגזל דבר שאינו מקפיד עליו", ע"ש.

וכן נראה מהירושלמי בסוף פ' לא יחפור, שכתוב שם, "ר' חנינה אעיל לר' יונתן בגינתיה ואייבליה תאנין, מדנפק חמא חד אילן דברת שובעין חיוורין, א"ל למה לא אוכלנתי מן האילן, א"ל דאינן לברי". ר' חנינה חשש משום גזל בנו". ופירש הפני משה שם, "ואייבליה: והביא לו תאנים לאכול. מדנפק: כשיצא מן הגינה ראה אילו תאנים הנקראות בנות שבע הלבנים, והן ממין היפה והמשובת, וא"ל למה לא האכלתני ממין הזה, ובודאי לא מעין רעה עשית זה, והשיב לו שהן של בני, ואם תרצה תקח לך, ור' חנינה חשש משום גזל בנו ולא היה רוצה לקחת אותן, ואף שמסתמא היה בנו מתרצה בכך, אע"פ החמיר על עצמו (עיין כעין זה בב"מ כב.). הרי ר' חנינה החמיר על עצמו, אבל מצד הדין הוא מותר אף לר' יונתן ליקח התאנים שר' חנינה יודע שאין בנו מקפיד על זה.

וכן הוא במרן בח"מ בס' שנט א, "ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה, שרי. כגון ליטול מהחבילה או מהגדר לחצות בו שיניו", ע"ש.

ולפי זה י"ל שכמו שיש לסמוך על אומדנא שאין גזילה, ממילא יש לסמוך על אומדנא שהוא אינו צריך לבקש מחילה משום "הגזילה", כיון דליכא גזילה מעיקרא. ולפי זה ה"ה בשאר דברים שיש בהם חשש עבירה בין אדם לחבירו שי"ל הכי, ולכן כשראונו עושה איזה דבר לשמעון, ויש אומדנא שאין שמעון מקפיד על זה כלל, אז אין צריך לראובן לבקש מחילה משמעון כיון דליכא עבירה מעיקרא.

ונראה שאף אם ראובן מצוי אצל שמעון, עדיין אין צריך לבקש מחילה ממנו כיון שכבר יש אומדנא ששמעון אינו מקפיד כלל. וכן י"ל לגבי גזילה בדין הרמב"ם הנ"ל, שאף אם האריס לקח פירות כשהבעל שם, הוא א"צ לשאול רשות מהבעל כיון שיש אומדנא שאין הבעל מקפיד. וכן נראה לפי שיטת ר"ח הנ"ל, שהלא הוא חוטף ואוכל כשהבעל לפניו, ועדיין יש לסמוך על אומדנא שאין זה גזילה כיון שאין הבעל מקפיד. ולכן ה"ה בשאר עבירות בין אדם לחבירו אם הוא קרוב לודאי שאין חבירו מקפיד, אז זה בכלל אומדנא וי"ל שאין צורך לבקש מחילה.

מ"מ מצינו בירושלמי הנ"ל שר' חנינה היה מחמיר אף כשיש אומדנא "שמסתמא היה בנו מתרצה בכך". ולכן י"ל שמי שרוצה לקיים מדת חסידות הוא יכול לבקש מחילה

משמע מזה שיש להתיר לגלח לאו דוקא לאלו אנוסים שבמשנה, אלא יש להתיר אף לשאר אנוסים שאינם נזכרים במשנה, וי"ל תנא ושייר. ולכן משום זה בעי ר' זירא מה הדין לגבי אבידה, ומה הדין לגבי אומן. לכן אף את"ל שלגבי אבידה, אפילו של אומן אין להתיר, מ"מ אולי י"ל לגבי אנוסים אחרים שיש להתיר.

(ב) ומצינו שיש ראשונים שפסקו תיקו הנ"ל לקולא, ושיש להתיר לאומן שאבדה לו אבדה בערב הרגל לגלח במועד. וכן הוא בהג' אשירי שם שכתב "אבל אומן ספר שאבדה לו אבדה ערב הרגל, מותר לו לספר בחולו של מועד דמוכח מילתא דאנוס הוא. מא"ז". וכן ראיתי בפסקי ריא"ז שם, שכתב "ואם היה אומן ספר המספר לרבים, שמכירין הרבים באנוסו הרי זה ספק בתלמוד וספיקו להקל, ומגלח במועד". וגדולה מזו מצינו בראבי"ה אות תתל"ו שכתב, "ואפילו אבדה לו אבדה ערב הרגל שרי לגלח דטרוד, לא שנא שאינו אומן ולא שנא אומן, ואף על גב דלא מוכחא מילתא ואתי למטעי אי שרית". הרי לדעתו אף כשהוא אינו אומן יש להתיר לגלח. וראיתי בהערה 5 במאירי מו"ק יד. שכתב שם "וראבי"ה מיקל אפילו בשאינו אומן, ואע"ג דאביי פשיט לאיסור בשאינו אומן, צ"ל דס"ל כדעת ר"ח שגם בעיא זו עלתה בתיקו", ע"ש. ולכן מצינו שלא דוקא אלו אנוסים שבמשנה אלא אף יש להתיר אנוסים אחרים לגלח.

וכן מצינו לגבי חולה. כתב הסמ"ק מצורף ס"קצד אות תה, "היכא דחלה קודם הרגל, שרי לגלח ברגל דחליו מוכיח עליו ודמי להני דמתניתין דמו"ק (יג:), דכל זמן שהיה חליו עליו לא הוה מצי לגלח כדאמר בע"ז כט. י' דברים מהדרין החולה בחליו וחשיב תגלחת, ואפילו לא חלה כל כך כי אם חש בראשו מעט קודם הרגל, מותר לגלח במועד, ויש לו קול אצל שכניו כדמשמע בפ' אלו מגלחין יד. דקבעי ליה במילתא דממונא כגון אבידה, אבל אונסי דגופו משמע דמותר, וכן הלכה, דבעינן תרי טעמא דינא ברשות ומוכח מילתא, אם היה טרוד בדבר מצוה ערב הרגל, אם לא מוכח מילתא אין בדינו להתיר לפי שיטת התלמוד דמועד קטן", ע"ש. משמע שלא דוקא האנוסים שבמשנה אלא אף חולה מותר לגלח במועד. ואין לדמות זה לדין מי שאובד אבדה, דשאני התם שהאונס רק כממונו ואינו בגופו.

אף בדברים שיש אומדנא שאין חבירו מקפיד עליהם. אלא עדיין יש לו לידון במ"ש המסלת ישרים פ"כ במשקל החסידות. ולכן יש לו לידון אם זה בכלל מחזי כיוהרא, או אם שמא חבירו ירגז עליו שהוא מבקש מחילה על דברים שאף אחד אינו מקפיד עליהם וכו', שזה בכלל חומרא הביאה לידי קולא. ולכן כתב המסילת ישרים שם "והנה מה שצריך להבין, הוא כי אין לידון דברי חסידות על מראיהן הראשון, אלא צריך לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עח

שאלה: חייל המשרת בבסיס רחוק מביתו או שהיה בפעילות מבצעית וכדומה, והגיע לביתו בערב כניסת החג, האם יהיה מותר לו לגלח ראשו בחול המועד אם לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליה כלף שליט"א

(א) כתוב במשנה במו"ק יג: "ואלו מגלחין במועד, הבא ממדינת הים, ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין, והמנודה שהתירו לו חכמים, וכן מי שנשאל לחכם והותר, והנזיר והמצורע מטומאתו לטהרתו". והטעם הוא מפני שכל אלו הם אנוסים, ולכן חז"ל התירו להם לגלח במועד. ויש לחקור אם דוקא אנוסים אלו התירו ואין לומר תנא ושייר, ולכן אין להתיר בנד"ד, או שמא לאו דוקא אלו התירו וי"ל תנא ושייר, ולכן יש להתיר בנד"ד.

כתוב שם בגמ' יד. "בעי ר' זירא אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא, אמר אביי יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין, ולטעמיהן הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן כל מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד, התם נמי יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין, הא אתמר עלה אמר מר בר רב אשי איזורו מוכיח עליו, רב אשי מתני בעי ר' זירא אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל מהו, כיון דאומן הוא מוכחא מילתא או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא כי הנך לא, תיקו". ועייין בפירש"י שם.

אנוסים שבמשנה אלא כל אנוסים שיש להם אונס בגופם מותרים להם לגלח במועד.

ולפי זה יש לחקור במ"ש התוספות במו"ק יד. ד"ה אומן, "יש להסתפק אם חלה ונתרפא אם מותר לגלח אם מוכחא מילתא כי הני". ויש לדקדק שאם התוספות סברו שרק האנוסים שבמשנה מותרים לגלח במועד, אז שוב אין להם להסתפק לגבי חולה, וממילא שהוא פשוט להם שהוא אסור לגלח. אלא נראה לפרש דעתם, דא"נ דמצינו בע"ז כט. שאין לחולה לגלח עד שהוא חוזר לבריאותו, ולכן הוא אנוס, אבל עדיין יש להסתפק אם עצה זו שלא לגלח היא שייכת בכל מקום ובכל זמן, שכתב הכסף משנה בהל' דעות פ"ד הל"יח, "שרפואת והנהגת מלכות בבל שבה היו חכמי הגמרא משונה משאר ארצות, כדאשכחן שאמרו בספ"ק דמועד קטן (דף י"א ע"ש בתוס') שרפואת הדג לשתות עליו מים, ובשאר ארצות דרך הרפואה שלא לשתות עליו מים", ע"ש. וזה כמ"ש בתוספות מו"ק יא ד"ה כוורא, "ובזמן הזה תופסים סכנה למיכל סמוך לסירחון, וגם משתי עלה אבוה דאמר בסמוך דמעלי, ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה, או שמא נהרות דבבל מעלו לו טפי...". הרי שיש שינויים ברפואות ממקום למקום, ולכן אולי י"ל שמ"ש בע"ז כט. עשרה דברים מחזירין את החולה לחוליו, ובכללם מי שמגלח, אין זה בכל מקום ובכל זמן, ולכן יש להסתפק אם עצה זו ידוע ומפורסם כל כך. ולכן מטעם זה כתבו התוספות "יש להסתפק", אבל אה"נ בענין אחר כשהכל יודעים שיש אונס ודאי יש להתיר לאותו אדם לגלח. ולכן אף לפי התוספות י"ל שלא דוקא אלו אנוסים שבמשנה, אלא אף לשאר אנוסים יש להתיר להם לגלח במועד. ולפי זה נראה שלראשונים הנ"ל י"ל תנא ושייר במשנה.

ג) אלא יש להעיר על כל הנ"ל, שכתוב בקידושין טז: "מתיב רב עמרם ואלו מעניקים להם היוצא בשנים וביובל ובמיתת האדון ואמה העבריה בסימנים, ואם איתא ניתני נמי מיתת אב, וכי תימא תנא ושייר והא אלו קתני". הרי כשכתוב "אלו" אין לומר תנא ושייר. ולכן ה"ה י"ל הכי במו"ק יג: שכתוב שם "ואלו מגלחין במועד, הבא ממדינת הים...". שאין לומר תנא ושייר כיון שכתוב "ואלו". ולכן יש להקשות, איך "בעי ר' זירא אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא", הלא אין מקום לשאלה זו כלל כיון שכתוב במשנה "ואלו", וממילא שאין תנא ושייר. וכן יש להקשות לגבי

וכן ראיתי בשיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפאריס, במו"ק שם, שכתב "מורי הר"ר יחיאל כתב לא מי' אומן שחלה בערב הרגל דהוי אונסיה ידוע לרבים כיון דשכיחי גביה שרי ליה לגלח במועד, אלא אפילו כל אדם שחלה קודם הרגל ולא היה לו פנאי לגלח בערב הרגל לא מיבעיא אם היה חוליו כבר עליו הרבה דהוי אונס גמור שלא היה יכול לגלח בערב הרגל, כדאי' בפ"ב דע"ז (כט). עשרה דברים מחזירין את החולה לחוליו, וקחשיב תגלחת, ואונסו נמי ידוע דחוליו מוכח עליו, ודמי להני דמתניתין, אלא אפילו חש בראשו לבד בערב הרגל מותר לגלח במועד דאית ליה קלא גבי שיבביה ומיפרסמא מילתא, ואיכא הוכחה נמי בכל חולי, וכן משמע מדקא מיבעיא ליה באבדה לו אבדה דהוי אונסא דמחוק, אלמא באונסא דבגופיה לא איצטריך ליה למיבעי דפשיטא דשרי", ע"ש. וזה כשיטת הסמ"ק מצוריק הנ"ל. ולכן ודאי לאו דוקא אלו אנוסים שנזכרים במשנה, אלא יש להתיר אף שאר אנוסים ג"כ לגלח אם האונס בגופו ולא בממונו.

וכן ראיתי במאירי במו"ק שם, שכתב על המשנה, "ומכאן התירו חכמי הדורות לספר לחולה שנתרפא במועד, ואעפ"י שקצת חולים יכולים לספר, אין דרכו בכך. אלא שאין ראוי להקל ראש בזו אלא לפי מה שעניי דיין רואות", ע"ש. ואף הוא סבר החילוק בין כשהאונס בגופו ובין כשהוא בממונו, ולכן הוא כתב שם בד"ה מי, "מי שהיה טרוד בעסקי ממון בדבר ששעתו עוברת לו, ולא ספר מערב יום טוב מתוך טרדתו, כגון שאבדה לו אבדה וטרח לחזר אחריה, הואיל ואין אונס זה ניכר לכל, אסור לספר במועד". והפירוש של "ואין אונס זה ניכר לכל", הוא שאונס זה בממונו ולא בגופו. וכן הוא כתב אח"כ, "עיר שלא היה שם אלא ספר אחד, ונאנס אותו הספר ולא יכול לספר מערב יום טוב, אם היה אונס הניכר להדיא כגון שקפץ עליו חולי או כיוצא בזה, מותרין לספר בין הוא מותר לספר ואנשי העיר להסתפר. אבל אם מחמת אונס שאינו ניכר להדיא כגון שנאבדה לספר אבדה וטרח לספר אחריה וכיוצא בזה, אעפ"י שכל העם יודעין את האונס מחמת שבאו שם להסתפר ולא מצאוהו וחקרו על ענינו, זוהי שנשאלה בסוגיא זו ונשארה בתיקו, ומתוך כך פסקו בה רוב פוסקים לחומרא, ואסור להסתפר, ומ"מ יש פוסקין בה להקל כדין כל ספק סופרים". הרי ש"אונס שאינו ניכר" הוא אונס בממונו, ואונס שניכר הוא בגופו כגון חולי. ולכן אף המאירי סבר כהסמ"ק מצוריק ורבינו יחיאל מפאריס הנ"ל. ולכן אף המאירי סבר שלא דוקא אלו

אלא עדיין צריך לחקור בזה, שאם אמרינן לגבי אונס דממון תנא ושייר, אז איך אמרינן לגבי אונס דגוף תנא ולא שייר כיון שכתוב במשנה "ואלו". הלא הוא ק"ו, שאם לגבי אונס דממון שאין בו אונס בגופו י"ל תנא ושייר, כ"ש באונס דגוף שהוא חמור מאונס דממון שי"ל תנא ושייר. ולכן כיון שהוא פשוט לגמ' לדון בדין אבידה כיון שי"ל תנא ושייר, ק"ו שאפשר לומר תנא ושייר בשאר אונסים דגוף. ולכן נראה שלא שייר לומר במשנה זו תנא ולא שייר כלל.

ואין זה דומה לגמ' שבת עה: הנ"ל לגבי "אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", וסבר רבי יהודה שיש להוסיף עליהם את השובט והמדקדק אף שהם אינם מבוררות כמ"ש התוס' הנ"ל, שאין לומר בזה שאם יש להוסיף מלאכות שאינם מבוררות שק"ו שיש להוסיף מלאכות מבוררות, שבעצם כולם מלאכות גמורות, ואין אחת קיל טפי מחברתה, אלא רק אלו מבוררות ואלו אינם מבוררות, ולכן אין כאן ק"ו. וכן לגבי מ"ש בגמ' קידושין הנ"ל, אין טעם לומר שאם יש להעניק את העבד שיוצא לחירות באלו שאין להם קצבה שק"ו שיש להעניק את העבד באלו שיש להם קצבה, שכולם שווים הם. ולכן באלו אפשר לומר תנא ולא שייר במשנה או בברייתא, אף שי"ל שתנא ושייר דברים שאינם דומים להם, אבל לגבי ואלו מגלחין, אין לומר שתנא ולא שייר באונס דגוף אם אמרינן שתנא ושייר באונס בממון, שא"ל לומר שחז"ל התירו אונס דממון ולא שאר אונסים דגוף. ולכן צ"ל שכיון שתנא ושייר אונסים דממון ממילא שצ"ל שתנא ושייר שאר אונסים דגוף. ולכן אף שכתוב במשנה "ואלו", עדיין י"ל תנא ושייר אף בשאר אונסים דגוף.

ולפי זה יש להבין קושית התוספות במו"ק יז:, שכתוב בגמ' שם "תנא הכהן והאבל מותרין בגילוח... תנא ברא סבר לה כאבא שאול דאמר מקצת היום ככולו ויום שביעי עולה לו לכאן ולכאן, וכיון דשבת הוי אנוס הוא, תנא דידן סבר לה כרבנן דאמרי לא אמרינן מקצת היום ככולו...". ופירש"י שם, "האי תנא דברייתא – דתני אבל מגלח במועד, סבר כאבא שאול – דיום שביעי עולה לכאן ולכאן לשבעה ולשלשים, וכיון דכבר התחילו שלשים איבעי ליה לגלוחי קודם הרגל, אלא דשבת הוי ואנוס הוא להכי מגלח במועד. ותנא דידן – דתני אלו מגלחין ברגל ולא אבל, סבר כרבנן דאמרי לא אמרינן...". והקשו התוספות שם בד"ה ותנא דידן, (לפי הג' הב"ח) "תימה דהיכי פשיטא

דין אומן שאבד אבידה, וכן יש להקשות על הראשונים הנ"ל שדנו לגבי חולה, הלא הוא פשוט שכל אלו אסורים לגלח כיון דלא אמרינן כאן תנא ושייר.

אלא מיד אחר כך כתוב בגמ' קידושין שם, "וכי תימא דבר שיש לו קצבה קתני דבר שאין לו קצבה לא קתני...". משמע שאף שכתוב "אלו", מ"מ קתני רק אלו שיש להם קצבה, ולא אלו שאין להם קצבה. וכן ראיתי בתוספות שבת עה: ד"ה חסר, שכתבו "חסר אחת לאפוקי מדר' יהודה. תימה דממנינא דרישא שמעינן לה וליכא למימר תנא ושייר דהא אלו קתני... דאיכא למימר דלא חשיב אלא מלאכות חשובות, אבל שובט ומדקדק אע"ג דמלאכות הן לא קתני להו משום דאינם מבוררות כל כך, וכה"ג משני בפ"ק דקדושין (דף טז:): גבי אלו מעניקין להן דבר שיש לו קצבה קתני דבר שאין לו קצבה לא קתני", ע"ש. וכן נראה כוונת תוספות בשבועות לט ד"ה ואלו, שכתבו "ואלו נאמרין בכל לשון כו'. תימה דלא תני במתניתין שבועת הדיינין ושבועת ביטוי, דכיון דתנא אלו ליכא למימר תנא ושייר, וי"ל דאיכא שום גוונא בהנהו דתני דליתיה בהני, להכי תני להו לחודיהו". הרי כשיש חילוקים בין אלו לאלו עדיין י"ל תנא ושייר, ורק בדברים שדומים ממש אין לומר תנא ושייר. וכן הוא בכתובות כט. שכתוב במשנה שם "אלו נערות שיש להן קנס, הבא על הממזרת...". וכתבו התוספות שם בד"ה ועל, "...אבל קשה דליתני מחזיר גרושתו משניסת ונבעלה שלא כדרכה, ואע"ג דאמרי' בפ' עשרה יוחסין (קדושין עח). הכל מודים שאם בעל ולא קידש שאינו לוקה מ"מ לר"ע דאמר אין קדושין תופסין במחזיר גרושתו ליתני, ועוד הוה מצי למיתני יבמה לשוק [ועבד הבא על הכותית הולד ממזר ויש לה קנס. ת"י] וי"ל דתנא ושייר, ואע"ג דבפ"ק דקדושין (דף טז:): דייק תנא תני אלו ואת אמרת תנא ושייר... י"ל דהכא לא חשיב אלא פסולי קהל". הרי כשיש חילוק שפיר י"ל תנא ושייר.

ולפי זה הכי יש לפרש במשנה ב"ואלו מגלחין", שהמשנה הביאה רק האנוסים שהם אנוסים בגוף ולא אנוסים בממון כמו "אבדה לו אבידה ערב הרגל", וזה לפי מ"ש הסמ"ק מצוריך ורבינו יחיאל מפאריס הנ"ל לחלק כן. ולכן שפיר הוא לומר תנא ושייר באונסים דממון, אלא נשאר הדין אומן שאבד אבידה בתיקו כיון "דשמא לא מוכחא מילתא כי הנך", ע"ש.

אבל דרבנן, וכתבו התוספות בחגיגה דף י"ח כעין דאורייתא קאמר, ולזה פסקה רבינו לחומרא כיון דהש"ס ס"ל כעין דאורייתא היא, ע"ש.

וכן ראיתי בנהר שלום בס"תקלא אות ב, שכתב "והיה נראה לומר דכיון דהגמ' קרי לה דאורייתא בפ' מי שהפך משום שהיא דרשא פשוטה שהצדוקים מודים בה כמ"ש הרא"ש ריש מ"ק, הילכך ס"ל שראוי להחמיר בבעיי דלא איפשיטו בגמ'", ע"ש.

וגם ראיתי שתירץ ר' זאב וואלף טורבאוויץ ז"ל בזיו משנה, על הרמב"ם שם, שכתב על קושית הכ"מ, "ואנכי תמהתי על תמיהתו דאטו הגילוח נאסר בחול המועד משום מלאכה, והלא לצורך יו"ט הוא, אלא כל האיסור הוא שמא ישא אדם עצמו לתוך המועד ויבא יו"ט הראשון והוא מנוול, כמ"ש רבינו בהל' הקודמת, ולא משום עצמו לבד אלא גם מפני אחרים הרואין כדאמר בבעייתו שם או דלמא כיון דלא מוכחא מלתא כי הנך לא, והרי הוא גזירה שלא יבאו לידי איסור חמור, ולכן שפיר החמירו בספיקא, ואין זה ענין למלאכת חול המועד כלל, ודי למביין", ע"ש.

ולכן עדיין י"ל שאף לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש י"ל במשנה תנא ושייר, ומותר לשאר אונסים דגוף לגלח במועד. וכן נראה שהבין מרן בדעתם.

אלא יש להקשות על תירוצים הנ"ל, שכתב הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"יט, "וקטן שנולד בין במועד בין לפני המועד מותר לגלחו במועד". וכתב הרב המגיד שם, "שם (דף י"ד). אמר שמואל קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד וכו', ואמרו שם (דף י"ד): דאמימר ואיתימא רב שישא מתנו הכי קטן מותר לגלחו במועד לא שנא נולד במועד ולא שנא מעיקרא. ופסק רבינו כלישנא בתרא להקל בשל דבריהם, ועוד דמשמע התם דברייתא כפשטה מסייעא להאי לישנא, ואע"ג דדחו להאי סיעתא מ"מ נראה להקל". משמע שהמגיד משנה סבר שלדעת הרמב"ם שבדינים אלו אמרינן ספק דרבנן לקולא, ודלא כדעת הבני שמואל והנהר שלום וזיו משנה הנ"ל.

אלא י"ל שסברו הבני שמואל והנהר שלום וזיו משנה, שהפירוש של "ועוד" במגיד משנה הנ"ל, הוא דבעינן שני התירוצים ביחד, ולא סגי באחד מהם. וכן הוא הפירוש של "ועוד", וכמ"ש בפ' הכותב, כתובות פה: "ההוא גברא

ליה דלתנא דידן לא שרינן ממאי דלא תני מתניתין האבל והכהן מותרים לגלח משום דלית ליה פנאי, והא מיבעיא לעיל (דף יד). באבדה לו אבידה ולא פשיטא ליה דאינו מגלח מדלא תני לה דאיכא למימר תנא ושייר, כמו כן הני תני ושייר", ע"ש. ויש לפרש שאם אמרינן שאפשר לומר תנא ושייר לגבי אונס דממוזן כגון אבידה, ק"ו שאפשר לומר תנא ושייר באונס דגופו כגון אבל וכהן. ולכן תירצו התוספות שם, "ויש לומר כיון דאשכחנא פלוגתא דאבא שאול ורבנן באבל אית לן למימר דתנא דמתני' וברייתא בהכי פליגי וכיון דבאבל פליגי בכהן נמי פליגי". והרטיב"א שם תירץ, "והנכון בעיני דלעולם מנינא דמתני' לאו דוקא, ומיהו אילו ס"ל דאבל זה מגלח לא סגי דלא למתנייה דמידי דאבל מעיקר מכילתן היא וכדקתני ליה גבי מי שהפך את זיתיו, ולאשמועין דס"ל כאבא שאול, וכיון דלא תני ליה ודאי לית ליה דאבא שאול". הרי שפשוט להם דאמרינן תנא ושייר במשנה, אף שכתוב שם "ואלו".

ולפי הנ"ל יש לפרש שלדעת הג' אשרי בשם א"ז, פסקי הרי"א ז", הראב"ה, המאירי, הסמ"ק מצורף, רבינו יחיאל מפאריס, התוספות והריטב"א, שכולם סברו תנא ושייר במשנה ד"ואלו מגלחין", אף שכתוב "ואלו".

ד) ולפי זה נראה שכן יש לפרש בדעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, שכתב הכסף משנה בהל' י"ט פ"ז הל"יח, "אומן ספר שהכל אצלו ערב הרגל ורואים שאבדה לו אבידה ואנוס הוא. כי הנך דמתני' דקתני מגלחין דידוע לכל. ומדהשמיטוה רבינו והרי"ף והרא"ש משמע דנקטי לה לחומרא, ויש לתמוה על רבינו והרא"ש דסברי דמלאכת חוה"מ דרבנן למה לא פסקוה לקולא" (וכ"כ בב"י ס"תקלא ע"ש).. ונראה לומר שפשוט למרן שהם סברו שבעצם י"ל תנא ושייר בין באונס דגוף ובין באונס דממוזן, אבל כיון שיש סברה לומר לגבי אבידה של אומן "דלמא כיון דלא מוכחא מילתא כי הנך לא", שיש לפסוק לחומרא, ולכן הקשה מרן למה הם לא פסקו לקולא כיון שדין גילוח במועד הוא רק מדרבנן. אמנם אה"נ שבשאר אונסים דגוף שהם "מוכחא דמילתא", י"ל שמותר להם לגלח במועד.

ומה שהקשה הכסף משנה, יש לתרץ לפי מ"ש ר' משה עדאווי ז"ל (מתונים) בבני שמואל על הרמב"ם ז"ל, וז"ל "ונראה לי ליישב דאע"ג דמלאכה בחולו של מועד דרבנן, כיון דאסמכוה רבנן אקרא מחמרינן בה, ואשכחן נמי דהש"ס קרי ליה דאורייתא מדאמרינן בריש פרק מי שהפך לא מבעיא מלאכה בחולו של מועד דאורייתא אלא אפילו

שפיר פסקו לחומרא דפסקו כסתמא דתלמודא, זה הנראה לי ונכון וק"ל, ע"ש.

וכן תירץ הא"ר בס"תקלא ס"ק א, וז"ל "נ"ל דס"ל לרי"ף ורמב"ם והרא"ש מדפשיט ליה לש"ס בדף יז: דתנא דידן אוסר באבל (כן צ"ל) מדלא מנא לה, אלמא מדלא תניא בהדיא אסור, ותוספות שם באמת בזה דתירצו תירץ דחוק ע"ש, ע"ש.

וכעין זה תירץ ר' אהרן אלפאנדרי ז"ל במרכבת המשנה שם, שכתב לגבי קושית התוספות הנ"ל, "...מעשה קשיא ליה לרבינו ז"ל דאכתי קשה, דאמאי לא פשיט לה מדלא תני לה במתני', ואי משום דתנא ושייר מאי שייר דהאי שייר, לכן מוכרחים אנו לומר דר' זירא דקא מבעיא ליה אפשר דסבר דתנא דמתני' ס"ל בכהן ואבל דמותרים לגלח, או בכהן לבד דמותר לגלח, ולא תני לה מתני' משום תנא ושייר, ומשום הכי לא תני אבדה במתני' משום ששייר כמו ששייר כהן, אבל כיון דחזינן לסתמא דתלמודא בכהן ואבל דלא ניחא ליה לומר בכהן תנא ושייר, מדקא חזינן דמוקי לתנא דמתני' עם תנא ברא במחלוקת [באבל], ויותר טוב היה לומר דתנא ושייר [בכהן] ולא לאפושי פלוגתא, מוכרח דס"ל דלא שייר כי אם כהן לבד, ואם כן מאי שייר דהאי שייר מוכרח דפליגי, אם כן מוכרח דסבירא ליה לסתמא דתלמודא דמי שאבדה לו אבדה אסור לגלח ולית לן ספקא לומר דמוכחא מלתא, דודאי לא מוכחא מלתא ואסור לגלח, ומשום הכי פסקוה לחומרא כן נ"ל, ע"ש.

ולענ"ד יש להעיר על פירוש זה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"ז, "אין מגלחין ואין מכבסין במועד גזירה שמא ישהה אדם עצמו לתוך המועד ויבוא יום טוב הראשון והוא מנוול. לפיכך כל מי שאי אפשר לו לגלח ולכבס בערב יום טוב הרי זה מותר לכבס ולגלח במועד. כיצד אבל שחל שביעי שלו להיות ביום טוב...". משמע מלשון "כל מי" שהיתר זה שייך לכל אנוסים, ומ"ש אח"כ "כיצד...", הם רק לדוגמא, ואה"נ אף שאר אנוסים דגוף יכולים לגלח.

ועוד יש להעיר, שאם בסוגיא בדף יז: סברו שלא תנא ושייר, צ"ל שזה רק באונס דגוף כדוגמאות במשנה, וכנראה מתוס' בשבת עה: הנ"ל, ועוד מקומות, א"כ ממילא עדיין י"ל תנא ושייר לגבי אונס דממון, ולכן אין סתירה כלל בין הסוגיא בדף יד. דמו"ק לסוגיא בדף יז: ולכן איך

דאפקיד שב מרגניתא דציירי בסדינא בי רבי מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי, שכיב ר' מיאשא ולא פקיד, אתו לקמיה דר' אמי א"ל חדא דידענא ביה בר' מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי דלא אמיד, ועוד הא קא יהיב סימנא". ופירש"י שם, "שב מרגניתא דציירי בסדינא, שבע מרגליות צורות בסדין אחד הפקיד ביד ר' מיאשא. ולא פקיד, לא צוה לאנשי ביתו שחטפתו מיתה. אתו לקמיה דר' אמי, לתבוע את היורשין והיורשין אומרים שמא של אבינו היו. דלא אמיד, אינו עשיר. סימנא, דאמר בסדין הם צורות והם שבע". וכתבו התוספות שם, ד"ה ועוד, "אין לפרש 'ועוד' אפי' אמיד... אלא יש לפרש דהנך תרי טעמי אין מועילין זה בלא זה דבעינן דלא אמיד וסימן", ע"ש.

וכן ראיתי בעין זוכר מע' ו אות יא, שהביא תוס' הנ"ל וכתב, "באו לידי כללי רבינו בצלאל כ"י והביא כלל זה משם הרמב"ן בחידושו פ' הרבית, והביא ראיה מההיא דהכתוב וסיים הרמב"ן ורוב 'ועוד' הנאמרים בתלמוד הם על דרך זו", ע"ש. ולכן מצינו דאדרבה, שדברי הרב המגיד הנ"ל הם מסייעים מ"ש הבני שמואל והנהר שלום וזיו משנה, ש"ל שכיון שכתב הרב המגיד 'ועוד', שלא סגי בטעם 'להקל בשל דבריהם', אלא אף בעינן הטעם 'דמשמע התם דברייתא כפשטה מסייעא להאי לישנא...". ולכן עדיין יש לתרץ קושית הכ"מ כמו שתירצו הבני שמואל והנהר שלום וזיו משנה הנ"ל. ולפי זה עדיין י"ל שאף לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש י"ל במשנה דידן תנא ושייר, ומותר לשאר אנוסים דגוף לגלח במועד. וכן נראה שהבין מרן בדעתם.

אלא ראיתי תירוץ אחר לקושית הכ"מ הנ"ל, שכתב בבני שמואל שם, 'עוד י"ל דרבינו והרא"ש קשיא להו קושית התוספות אמאי דאמרינן התם דף י"ז ע"ב תנא האבל והכהן מותרין לגלח, וקאמר הש"ס דתנא דידן דלא תני הני ס"ל דאסורין לגלח, ופליגי בפלוגתא דאבא שאול ורבנן וכו' יעו"ש. והקשו התוספות מאי הוכחה היא זו דתנא דידן ס"ל דאסורין ופליגי התנא ברא, דאימא דתנא ושייר, תדע דהא בהך בעיא דר' זירא תפשוט ליה מדלא קתני לה במתניתין, אלא על כרחך משום דאיכא למימר דתנא ושייר, ולזה יתרץ רבינו והרא"ש דסתמא דתלמודא פליגי אר"ז, וס"ל דליכא למימר דתנא ושייר כיון דקתני אלו, ור"ז ס"ל דאף דקתני אלו איכא למימר דתנא ושייר, וא"כ לפ"ז על כרחך דסתמא דתלמודא ס"ל באומן שאבדה לו אבידה דאסור לגלח מדלא קתני ליה במתניתין, ולזה

הנך דמתניתין דאלו מגלחין. ובהדיא אמרו בגמרא (יד). הא שאר כל אדם אסורים. ועוד נראה לי ראייה מדאמרין קטן הנולד במועד מותר לגלח שאין לך בית האסורים גדול מזה. אלמא משום לתא דבית האסורים דוקא הוא שבאין להתיר, ומשום דבכלל השנויין במשנתנו הוא. הא משום דלא היה יכול לגלח קודם המועד, לא, ע"ש (ונראה שאף הגר"א סבר כהרשב"א, כמבואר בדבריו בריש ס"תקלא ב ד"ה אפילו אם, ע"ש).

ויש להעיר על מ"ש הרשב"א בסיפא. כתוב במו"ק יד, "אמר שמואל קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה, במועד אין מעיקרא לא". ופירש"י שם "קטן הנולד במועד – ולו שערות גדולים מותר לגלח במועד שער ראשו המצער, שאין לך בית האסורין גדול מזה – ממעי אמו שהיה שם ואנוס הוא. מעיקרא לא. דאם נולד קודם הרגל אינו מגלח ברגל, הואיל והיה יכול לגלח קודם הרגל". הרי משמע מזה שרק בקטן הנולד במועד יש להתיר, כיון שבערב הרגל הוא היה "בבית אסורין", דהיינו מעי אמו, שהם ממש כבית אסורין. אלא אף כתוב שם בדף יד: "אמר שמואל קטן מותר לגלחו במועד, לא שנא נולד במועד ולא שנא נולד מעיקרא". הרי אף אם נולד קודם הרגל עדיין מותר לגלח את הקטן. וכן פסקו הפוסקים (עיין שו"ת הרשב"א ח"א ס"קל), וכן הוא במרן ס"תקלא ו, ע"ש. וכתב הב"י "וכתב הרא"ש דטעמא משום דלא שייך בהאי גלוח שלא יכנס מנוול לרגל. ובנ"י כתב קטן מותר לגלח, פ"י אם יש לו שער רב ומצער מותר לגלחו, ולא אמרינן והלא יכנס ברגל כשהוא מנוול, דלאו בר מצוה הוא ולא גזרינן קטן אטו גדול", ע"ש. ולפי זה יש להעיר על הרשב"א, למה לא כתוב במשנה אף דין קטן שנולד קודם הרגל, שהרי הוא אינו בכלל "היוצא מבית האסורין". ונראה שסבר הרשב"א שי"ל תנא ושייר, רק לגבי אלו שאינם אנוסים כגון קטן שנולד קודם הרגל, אבל לגבי אנוסים אין לומר תנא ושייר כיון שכתוב במשנה "ואלו", וכדמשמע מגמ' קידושין הנ"ל. ולכן הוא הביא רק שמואל "שאיין לך בית האסורין גדול מזה, במועד אין מעיקרא לא", אף דלא קי"ל הכי, אלא עדיין יש ללמוד מדברי שמואל כאן, דתנא לא שייר באנוסים.

שוב ראיתי בזרע אמת א"ח ס"עד ד"ה אלא, שכתב על דעת הרשב"א הנ"ל, "דלא זכיתי להבין דעת עליון הרשב"א ז"ל דרצה ללמוד איסור בחלה ונתרפא ממה שלא נמצא בהדי ד' דמתני', דא"כ לדעתו תיקשי מאי בעי הש"ס באומן, תפשוט ליה לאיסורא מדלא תני ליה

סברו הבני שמואל ודע' שיש מחלוקת בין הסוגיות. ולכן עדיין י"ל שאף לרי"ף והרמב"ם והרא"ש י"ל תנא ושייר.

שוב ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"א הל"ג, "מי ששלמה משמרתו בתוך הרגל מותר לגלח ברגל. אבל אם שלמה בערב הרגל אינו מגלח אלא בערב הרגל". וכתב הכסף משנה שם, "ברייטא בפרק אלו מגלחין (דף י"ז:), ואמרינן התם דתנא דמתניתין פליג, וא"כ יש לתמוה על רבינו למה פסק דלא כוותיה, ואפשר שטעמו מדחזינן דאייתי בגמרא האי ברייתא ומפרש טעמה. וה"ה כתב בפרק ז' מהלכות יו"ט שטעם רבינו משום דהכי איתא התם תנא האבל והכהן מותרים בגילוח, ואוקמוה בדשלים משמרתו ברגל, תנא דידן סבר כיון דתנן בשלשה פרקים היו כל המשמרות שוות באימורי הרגלים ובחילוק לחם הפנים כמאן דלא שלים משמרתו ברגל דמי, ותנא ברא סבר אע"ג דשייך בהנך משמרות משמרתיה מיהא שלמה ליה, ומאחר דהלכה כתנא ברא באבל כנוכר שם, כן הלכה כמותו בכהן. והר"י קורקוס ז"ל כתב דלא מכרעא מילתא, דמתניתין פליגא דאיכא למימר תנא ושייר כדשייר מי שאבדה לו אבידה". הרי נראה שלדעת מהר"י קורקוס ז"ל, הרמב"ם סבר תנא ושייר במשנה דואלו מגלחין.

ועוד מצינו שכתב הב"ח בס"תקלד ד"ה ומ"ש והר"ף הוסיף, שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו כהג' אשירי בשם הא"ז לגבי אבדה לו אבדה ע"ש. ולפי פירוש זה שפיר י"ל שהם סברו תנא ושייר, ע"ש.

וראיתי בטור בס"תקלא, שכתב לחלוק על ר"ת שסבר שאם גלח מערב הרגל שמותר לו לגלח במועד, וז"ל "אינו נראה כן מתוך הגמ', דאם איתא הו"ל לפורטה בהדי הנך דתנן ואלו מגלחין... הלכך נראה שאין להתיר אלא לאותם שמפרש בהדיא...". ולכאורה נראה מזה שהטור סבר שאין לומר תנא ושייר. אלא י"ל דאה"נ שסבר הטור דתנא ושייר, אבל זה רק באלו דברים שהם אנוסים דגוף, אבל מי שגלח מערב הרגל, הוא אינו אנוס בערב הרגל, ולכן הוא אינו בכלל תנא ושייר, ולכן הו"ל להזכיר אותו במשנה, ולכן כתב הטור "הו"ל לפורטה", ומ"ש "אלא לאותם שמפרש בהדיא", פירושו שאין בכלל אלו שבמשנה אלו שאין להם אונס דגוף.

(ה) ולפי זה יש להבין מ"ש בתשובת הרשב"א (ח"ג ס"ערה) הובאה בבית יוסף א"ח ס"תקלא, שכתב לגבי חולה, "מסתברא לי שאסור לגלח שאם כן ליתנייה בהדי

זה אונס בגופו אלא רק בממונו, וכמבואר בסמ"ק מצוריק ורבינו יחיאל מפאריס והמאירי הנ"ל.

ובדין חולה, י"ל שאף שהוא אונס בגופו, מ"מ אין לומר שהטעם שהוא אסור לגלח כשהוא נתרפא במועד הוא מפני סברת הרשב"א והאשכול דתנא ולא שייר, שמרן לא כתב טעם זה בש"ע. ולכן י"ל בזה 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 זו, שבדינו 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. הרי נראה מזה שאף שקבלנו עלינו לשון מרן בש"ע, מ"מ לא קבלנו פירושו בדבריו, אלא אם מצינו שיש פירוש אחר בדבריו, אז י"ל ששפיר הוא אם אנו מקבלים עלינו פירוש זה.

ולכן אף שמרן פסק בש"ע כהרשב"א, שחולה שנתרפא במועד אינו יכול לגלח, מ"מ אין חיוב עלינו לקבל טעם הרשב"א שהוא משום תנא ולא שייר, אלא עדיין אפשר לנו לומר שהטעם הוא מפני שעצה זו שלא לגלח כשהוא חולה, היא אינה מפורסמת כל כך, וכפי מה שביארתי לעיל. ועוד, אף שמרן הביא דעת הרשב"א בב"י, מ"מ עדיין י"ל שהטעם שהוא פסק כהרשב"א הוא מפני שהתוספות נסתפקו בדין חולה, וכיון שכתב מרן בב"י שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו ספק בדינים אלו לחומרא, שאף בדין חולה יש לפסוק לחומרא, אף אם אמרינן תנא ושייר. ולפי זה שפיר י"ל לדעת מרן דקי"ל

במתני', אצ"ל דהא לק"מ דשמא תנא ושייר, וא"כ ה"נ נימא הכי, ובאמת כד מעייני' חזי' דעכ"ל כן לפום הבעיית דאומן, דהא ודאי צ"ל דקמבעיא ליה להש"ס אי אומן הוא בכלל הני דמתני' או לא, ולכאורה תיקשי מאי קמבעי' ליה, הלא ע"כ לומר דאינו בכלל דאל"כ תקשה מאי שייר דהאי שייר, אצ"ל דלפום הך בעיית פשיטה ליה דגם חולה הוי בכלל הני דמתני', ומש"ה לא ק' תו מאי שייר דהא שייר וק"ל... ואיך שיהיה ע"ד הרשב"א תיקשה. ומה שנראה לענ"ד ביישוב דבריו הוא, דהוא ז"ל סבר כמ"ד דכל תיקו דרבנן אזלינן לחומרא, ומש"ה כתב דמדלא תני במתני' לחולה ונתרפא בהדי הנך, עכ"ל דלא מצי מתגלח דא"ל תנא ושייר, דמאי שייר דהאי שייר, ודוק, ע"ש. הרי שכיון שהרשב"א פסק התיקו לגבי אומן לחומרא, ממילא שאין שאר אנוסים מלבד החולה כדי לומר תנא ושייר, ולכן כיון שיש רק אונס אחד, דהיינו חולה, י"ל מאי שייר דהא שייר, ולכן צ"ל שאין חולה בכלל האנוסים.

או יש לפרש דעת הרשב"א כמ"ש הבני שמואל והא"ר והמרכבת המשנה הנ"ל, שלא קי"ל כהסוגיא בדף יד. אלא כהסוגיא בדף יז ע"ב (ועיין לר"ח אבולעפיה ז"ל בנשמת חיים ס"י. מה שהוא העיר על הרשב"א).

שוב ראיתי שאף האשכול סבר כהרשב"א, שהוא כתב בהל' מו"ק אות מה, "ושאר כל אדם אסורין לגלח שלא יכנסו למועד כשהם מנוולין, וכל הני דלא מתפרשי להתירא אסורים לגלח דאלו קתני ואלו דוקא כדאמרינן בש"ד, וכך סתמו ה"ג והג"צ" (ועיין באגרות משה א"ח ח"א ס"קסג בד"ה ואף, מ"ש בדעת האשכול).

הרי מצינו מכל זה שכמה ראשונים סברו תנא ושייר לגבי מי שאנוס ואינו יכול לגלח קודם הרגל, ואפשר לפרש כן אף בדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור (אף שיש חולקים), ולדעת הרשב"א והאשכול אין לומר תנא ושייר באנוסים.

ו) ולפי זה יש לדון בדעת מרן, שהוא כתב בס"תקלא ג, "אפילו אם היה אנוס, ומפני כך לא גילח בעי"ט, אינו מגלח במועד, וה"ה למי שהיה חולה ונתרפא". ומבואר בב"י ובמ"א והגר"א שם, שהרישא מיירי באומן שאבד לו אבידה, וכיון דלא מוכח מלתא כל כך, אין להתירו לגלח, כיון שיש לפסוק התיקו לחומרא. מ"מ עדיין יש לפרש שהטעם שהוא אינו "מוכח מלתא כל כך", הוא מפני שאין

פעלים ח"א י"ד ס"כח, שהחמיר בס"ס לחומרא אף באיסור דרבנן, וכן ראיתי בסבא קדישא בא"ח ס"ז בד"ה ומ"ש הרב, "והא ודאי דהיכא שיש ספק ספיקא להחמיר והוא שצדדי הספקות שוים דהוי כודאי איסור אף שהוא במידי דרבנן, וכמו שהארכתי במקום אחר מדברי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, וגם מרן עצמו ס"ל כן, ע"ש. ולא זכיתי לראות אריכות דבריו במקום אחר, אבל נראה שדעת הרמב"ם ומרן היא שיש לאזיל לקולא בספק איסור דרבנן, אף שיש ס"ס להחמיר, וכמבואר ברעק"א הנ"ל. וכן ראיתי בשער המלך בהל' מקואות הל"ה, שהפירש כן בדעת הרמב"ם ומרן בס"רמח ב, ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד, ש"ל רק ס"ס לקולא ולא ס"ס לחומרא. ולכן עדיין י"ל תנא ושייר (ואף את"ל שלדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דין גילוח במועד הוא חמור טפי משאר דיני דרבנן, ואין לומר ספק דרבנן לקולא, מ"מ י"ל שאף הם מודים שלגבי ס"ס, דין גילוח במועד דומה לאיסור דרבנן. וכן נראה מהרב המגיד הנ"ל בפ"ז הל"יט, שבצירוף שני טעמים יש להקל).

ז) **אלא** עדיין יש לדון לגבי אונס דגוף, מה נחשב מוכח מילתא ודבר ידוע לכל, ומה אינו בכלל זה. כתוב במו"ק יד, "בעי ר' זירא אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל מהו, כיון דאומן הוא מוכחא מילתא, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא כי הנך לא, תיקו". ויש להבין מאיזה טעם אמרינן שאולי אין אומן "מוכחא מילתא כי הנך". ופירש"י שם "כי הנך. דמתניתין דקתני מגלחין דמידע לכל". משמע שאין האונס של האומן נודע לכל, אף שרוב הבאים באים אצלו בערב הרגל כדי לספר. וזה קשה, הלא זה ודאי דומה לאנוסים במשנה, או אפילו י"ל שהפרסום לגבי אומן הוא יותר גדול ממי שבא ממדינת הים או שאל על נדרו. ולכן איך כתוב בגמ' שאולי אין אומן "מוכחא מילתא כי הנך".

כתוב בגמ' שם "בעי ר' זירא אבדה לו אבידה ערב הרגל כיון דאניס מותר או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא, אמר אביי יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין, ולטעמיה דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן כל מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד, התם נמי יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין, הא אתמר עלה אמר מר בר רב אשי איזורו מוכיח עליו...".

וראיתי בריטב"א שם, שכתב "אמר ליה יאמרו כל הסדיקין, פי' אין לנו לחלק בדבר כדי שלא יבואו להתיר לכולן, ואין להקשות למה לא נאמר כן בכל השנויין במשנתנו, דהתם קלא רבה אית להו וכ"ע ידעי שאנוסין

תנא ושייר, אבל זה רק באונס דגוף דמוכח מילתא שהוא אנוס, אבל לא באונס דממון, ולגבי חולה י"ל שאף שהוא אונס דגוף, מ"מ כיון דלא מוכח מילתא כולי האי, כיון שאין עצה זו מפורסמת כל כך, כיון שהיא תלויה במקום ובזמן כמבואר לעיל, אין לו לגלח במועד כשהוא נתרפא.

ולפי זה עדיין י"ל דשאר אנוסים דגוף הם מותרים לגלח במועד, כשהם בכלל מוכח מילתא, ואין הם דומים לאונס דממון כגון אבידה.

ויש לפרש זה באופן אחר. ידוע 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 מציעתא עדיפה", וכן הוא כתב בעוד מקומות, וכן הוא ביד מלאכי באות תעז, ע"ש. ולכן בנד"ד מצד אחד יש ראשונים שסברו דאמרינן תנא ושייר ויש לפסוק התיקו במו"ק יד. לקולא ושמותר לחולה לגלח במועד, ובאמצע יש סברת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שאפשר לפרש לדעתם דאמרינן תנא ושייר (וכן נראה שהבין מרן בדעתם, וכן נראה דעת מהר"י קורקוס, והב"ח), אלא יש לפסוק התיקו לחומרא. ובצד אחר יש דעת הרשב"א והאשכול דודאי אין לומר תנא ושייר. ולפי זה יש לתפוס דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש לעיקר, ובפרט שהם ג' עמודי הוראה. וכיון שאפשר לפרש דעתם בשני אופנים, ויש ספק אם הם סוברים תנא ושייר או לא, יש לפרש דעתם לפי דעת רוב הפוסקים שסברו תנא ושייר, דהיינו דעת הג' אשירי בשם א"ו, פסקי הרי"א, הרמב"ם, המאירי, הסמ"ק מצורף, רבינו יחיאל מפאריס, התוספות והריטב"א, שכולם סברו תנא ושייר במשנה דואלו מגלחין, אף שכתוב שם "ואלו".

ועוד י"ל, והוא שיש ס"ס להתיר, דהיינו שמא הדין כאלו ראשונים שסברו תנא ושייר, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, אז שמא אף הם סוברים דאמרינן תנא ושייר, וכנראה שסבר מהר"י קורקוס ומרן והב"ח בדעתם. ואה"נ שגם יש ס"ס לחומרא, דהיינו שמא ההלכה כהרשב"א והאשכול דלא אמרינן תנא ושייר, ואת"ל שזה אינו והלכה כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, אז שמא אף הם סברו דלא אמרינן תנא ושייר כפי מה שפירשו הבני שמואל והא"ר והמרכבת המשנה הנ"ל. מ"מ י"ל דבשלמא באיסור דרבנן י"ל ס"ס לקולא, אבל אין לומר ס"ס לחומרא, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן כמבואר בא"ח ס"רמח ב, בהגהות רעק"א שם. ואף שראיתי ברב

ולפי זה י"ל שדין נודר הוא חמור מדין אומן, דבשלמא שיש יותר פרסום באומן כיון שכל העיר יודעים שהוא אנוס, אבל בנודר יש הוכחה בגופו שהוא אנוס, דהיינו שכבר יש לו ריבוי שיער בראשו וזקנו. ולכן י"ל שכשהתירו חז"ל לגלח במועד, זה רק למי שיש הוכחה בגופו.

ועוד בעינן, והוא שהאנוס הוא בגופו ולא בממונו כמ"ש הסמ"ק מצוריך ורבינו יחיאל והמאירי הנ"ל. ונראה שהטעם דבעינן שני דברים אלו, הוא מפני שאין ריבוי שיער סימן מובהק כל כך שהוא אנוס, שהרי אולי הוא לא גלח רק מפני עצלות או שהוא טורח בעסקיו קודם הרגל והוא סבר לגלח במועד כשיש לו פנאי. ולכן תקנו דגם בעינן אונס בגופו.

ולכן יש לדון לגבי שאול בשמואל א' פ"ט, ששאל הלך כמה ימים לחפש אחר אתונות של אביו, ואם אחר כמה ימים היה לו ריבוי שיער, עדיין י"ל שהוא אינו מותר לגלח ברגל, כיון שאין אונס זה בגופו אלא הוא אונס משום ממונו, ותקנו חז"ל שרק כשיש אונס בגופו מותר לו לגלח במועד. ולכן לו מועיל בזה הסימן של ריבוי שיער. אולם כשיש אונס בגופו, וגם ריבוי שיער י"ל שמותר לו לגלח במועד. ועוד י"ל, שאף י"ל כאן לא פלוג לקולא, לכן אם רק בערב הרגל נתנו אותו בבית אסורין, אף שאין לו ריבוי שיער והוכחה מגופו, עדיין י"ל שהתירו חז"ל לגלח במועד (וזה כדמצינו דאמרינן לא פלוג לקולא, וכמ"ש בתוספות עירובין סה: ד"ה התם, ווא"ת כיון דשכיח אם כן פנימי במקומו אמאי מותר דע"כ לא שרי ראבי"י יחיד במקום נכרי אלא משום דלא שכיח דדיר, 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 ראבי"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 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

גמורין היו, ולא אתי לאיחלופי בעלמא". ופירש השער הציון בס"תקלא ס"ק ז דברי הריטב"א, וז"ל "דהני האונס עצמו הוא דבר גלוי וברור שלא היה אפשר לו, משא"כ בשאר אונסין שאין האונס גלוי ומוחלט אסרו דכל אחד יאמר שאנוס היה שלא היה לו פנאי וכוצא בו", ע"ש. הרי שיש לחלק בפירסום, בין פירסום באיש עצמו אם הכל יודעים שהוא אנוס, ובין פירסום באותו אונס אם הכל יודעים ומכירים שזה אונס. ולכן אף שאין פרסום כל כך לגבי האיש אם הוא מתיר נדר במועד, וכמ"ש השער ציון שם, "דמי שנדר שלא לגלח והתירו חכם, הלא ג"כ אינו מפורסם, דאטו הנודר נדר בפרהסיא דוקא, וההיתר הלא ביחיד מומחה ג"כ אינו מפורסם...", ע"ש. מ"מ לגבי האונס עצמו, דהיינו מי שנודר שלא לגלח, הכל מכירים שזה אונס גמור. ולכן יש לפרש מ"ש בגמ' "כיון דלא מוכחא מילתא כי הנך לא", צ"ל שהוא לגבי האונס עצמו, ולא לגבי האיש ומצבו.

ולענ"ד זה חילוק דחוק, והוא אינו מוכרח שכן כוונת הריטב"א, ואף השער הציון כתב שם, "דשאר פוסקים העתיקו רק הטעם משום דאבידה אינו דבר מפורסם", ע"ש. ואין הוכחה מדברי הריטב"א הנ"ל שהוא פליג עליהם, שהוא רק כתב "דהתם קלא רבה אית להו וכ"ע ידעי שאנוסין גמורין היו", ויש לפרש לשון זה לגבי האיש, שהכל יודעים שאלו אנשים אנוסין גמורים היו, ואין מוכרח לפרש דבריו לגבי האונס.

ולכן נראה שהעיקר כאן אם יש הוכחה מגוף האיש אם הוא אנוס או לא. וזה כדמצינו לגבי כיבוס שכתוב שם "אמר מר בר רב אשי איזורו מוכיח עליו", ופירש"י שם, "דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו וחוגרו באיזורו, ועומד ומכבס החלוק, ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד". הרי יש סימן שניכר לעין על גופו, שהוא אנוס. ולכן הכי י"ל לגבי גילוח, שאם יש לו ריבוי שיער בראשו וזקנו, זה סימן שהוא אנוס, ומי שרואה אותו יכול להכיר שהוא אנוס מאיזה טעם שיהיה. ולפי זה י"ל לגבי אומן שאבד אבידה בערב הרגל, אין לו ריבוי שיער כלל ביום אחד, ואין שום היכר בגופו לאחרים שהוא אנוס, ודינו אינו דומה לדין "איזורו מוכיח עליו". ומשום זה "בעי ר' זירא אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל מהו", דהיינו שכיון שאומן זה אין לו סימן בגופו, האם עדיין יש לסמוך על הפרסום שהכל יודעים שהוא אנוס, או לא.

וכתב כת"ר, "שכבר מטו בשאלה זו משמיה דהגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א שהתיר לחייל לגלח. אך לא ברור מה הגדר המדויק בזה". ולענ"ד נראה שאם המציאות היא שהחייל היה ממש אנוס, אז מותר לו לגלח במועד, דאמרינן תנא ושייר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן עט

שאלה: מאיזה טעם לא אסרו חז"ל בקשת צרכיו בחול המועד, הלא יש לחוש לביטול שמחת המועד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א

כתב כת"ר, "התקשיתי מ"ט לא מצינו בחוה"מ איסור בקשת צרכיו כמו דמצינו בשבת ויו"ט, וכמ"ש השו"ע ס"רפ"ח ס"ט שאסור לזעוק ולהתחנן ולבקש רחמים בשבת ע"ש. וטעם הדבר מבואר בנימוקי יוסף ב"ב ב"ב צ"א משום שיש דין שמחה בשבת, וע"י הבקשות ושאלת צרכיו בשבת יחסר בשמחה בשבת. וכן מבואר בספר המנהיג שבת י"א שע"י הבקשות יבוא לצער בשבת ע"ש. וא"כ צ"ע וכי בחוה"מ מותר להצטער? וא"כ יהא אסור לבקש בקשות בחוה"מ שלא יבוא לידי צער... וביותר י"ל להמבואר ברמב"ם פ"ו מיו"ט הל' כ"ב שחולו של מועד נקראין מועד והם חייבים בשמחה.

ולכאורה יהא מוכח ע"פ זה כמ"ש בשו"ת שאלת יעב"ץ ס"סד, שטעם איסור לתבוע צרכיו בשבת שלא יהא דיבורו של חול כשל שבת ומשום ודבר דבר, שלא יהא דיבורו בשבת כבחול. וכן נראה הך טעמא ברשב"א שבת קיג. ד"ה שלא, ע"ש. וכן מבואר במדרש תנחומא פר' וירא פסקא א', וא"כ י"ל שמה"ט לא מצינו בחוה"מ שאסור לבקש צרכיו, אף ששייך בו שמחה וכבוד, מ"מ בחוה"מ לא נאמר ודבר דבר... אולם להך טעמא דאיסור בקשות שיבוא לידי צער ע"י הבקשות, ה"ה בחוה"מ דנוהג דין שמחה שלכאורה אין לבקש בקשות בחוה"מ... וצ"ע". ע"כ דברי כת"ר.

דברי רש"י שכתב בכדי חייו התירו ויותר מכאן אסור". הרי לדעת המרדכי אמרינן לא פלוג אף לקולא. ושוב ראיתי שהיד מלאכי באות שנו. 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. וכן י"ל בנד"ד).

ולפי זה יש לדון בנד"ד. וי"ל שמה שהחייל אינו יכול לגלח הוא נחשב כאנוס בגופו, ולא כאנוס בממון, שזה דומה למי שהוא בבית אסורין וכו', שאינו יכול לגלח. והוא אינו דומה למי שעובד כל ערב הרגל בעסק שלו כדי להציל ממונו. ולכן הוא אינו בכלל מ"ש מרן בס"תקלא ג, "אפילו אם היה אנוס, ומפני כך לא גילח בעי"ט, אינו מגלח במועד", כמבואר לעיל. וגם נראה שיש לו ריבוי שיער כיון שהוא כבר היה בצבא כמה ימים והוא לא היה יכול לגלח שם. ולכן זה דומה לדין "איזורו מוכיח עליו". ואה"נ שאין זה בכלל האנוסים שבמשנה, מ"מ עדיין י"ל דקי"ל דתנא ושייר. ולכן מותר לו לגלח במועד. ואף את"ל שיש הרבה חיילים בצבא שהם יכולים לגלח, ולכן אין הוכחה כל כך שחייל זה אנוס ולא היה יכול לגלח כשהוא היה בצבא, מ"מ עדיין נראה שהוא אינו גרוע ממי שנודר בביתו שלא בפני רבים שלא לגלח שערו, שעדיין הוא נחשב אנוס ומותר לו לגלח במועד. וכן הוא אינו גרוע ממי שהוא בבית אסורין של ישראל, דכיון שהיה בצער לא גלח, וכמ"ש הרא"ש שם בשם הירושלמי "אפילו חבוש אצל ישראל, שאין ערב לאדם לגלח בבית האסורים". וכן הוא בטור ומרן. והלא אין זה מוכרח, שיש בני אדם שרוצים לגלח אף בבית אסורין וכדמצינו בזמנינו. אלא נראה לומר דכיון שידוע שהוא היה בבית אסורין של ישראל, וגם ידוע שיש בני אדם שם שלא רוצים לגלח, עדיין זה בכלל מוכח מילתא לרבים שהוא היה אנוס. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי החיילים, כיון שהוא ידוע לכל שחייל זה היה בצבא, וגם ידוע שאין כל החיילים יכולים לגלח, כגון כשהם בפעילות מבצעית וכדומה, אף זה נחשב בכלל מוכח מילתא לרבים, ומותר לו לגלח במועד. וכן נד"ד אינו גרוע ממי שיש לו רק חלוק אחד, שאין פרסום לזה, אלא רק בשעת כיבוס יש סימן משום שאיזורו מוכיח עליו, ולכן אף בנד"ד י"ל שריבוי השיער מוכיח עליו. וכל שכן כשהחייל בא לביתו כשהוא עדיין לובש את מדיו, שיש היכר לכל שהוא היה בצבא, והם יכולים להכיר שהטעם שיש לו ריבוי שיער הוא מפני שהוא היה אנוס בצבא.

הבקשה שהוא רק כחמש דקות וכדומה, כדי למנוע צער הרבה של כמה ימים במה שהוא אינו יכול להתפלל בעד החולה כל ימי המועד, שודאי שיש לאיש צער במה שהוא אינו יכול להתפלל ולבקש בעד החולה המוטל לפניו. ובשלמא לגבי שבת י"ל שסברו חז"ל שיש לאדם להמתין רק יום אחד עד מוצאי שבת, ואז הוא יכול להתפלל בעד החולה, אבל אם אמרו חז"ל שאין להתפלל בעד החולה בחול המועד כמו בשבת וי"ט, אז מצינו שהוא אסור להתפלל בעד החולה ז' ימי הפסח או ח' ימי סוכות ושמיני עצרת, וודאי זה יגרום צער הרבה במה שהאיש יודע שהוא אינו יכול להתפלל כלל על אוהבו החולה כל ימים אלו, ויש ביטול גדול לשמחת המועד. ולכן התירו חז"ל צער מועט בשעת הבקשה שהוא רק לקצת דקות, כדי למנוע צער הרבה של ז' או ח' ימים. וזה דומה למה שהתירו ביטול תורה קצת בשעת מלאכה בדבר האבד, כדי למנוע ביטול תורה הרבה משום הצער שיש לו כל ימי המועד כמו שכתב המהרי"ל הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פ

שאלה: עד כמה חובה על צה"ל להשקיע מאמצים להימנע מביצוע אימונים בשמש בימי צום ובפרט בתשעה באב בכדי לאפשר לחיילים לצום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנניה שפרן שליט"א

כתב כת"ר, "עד כמה חובה על צה"ל להשקיע מאמצים להימנע מביצוע אימונים בשמש בימי צום ובפרט בתשעה באב בכדי לאפשר לחיילים לצום? [שאלה זו מטרידה אותנו מאד כי באימון המתפרס על שבוע שלם, הפסקתו ליום אחד מקשה מאד על יעילות האימון, ובפרט באימוני חיילי מילואים שכל גדוד מילואים מתאמן בכל שנה שבוע אחד בלבד ובסיסי האימון צפופים מאד. תיאום מראש להפסקת האימונים בצום מורכבת מאד לביצוע כלכלית ומבצעית. פקודות הצבא מתירות לחייל מתענה להימנע מאימון, אבל פעמים רבות נשאלתי מחיילים שתפקידם משמעותי באימון כיצד לנהוג כי הפסקתם מהאימון

(א) **כתוב** במדרש תנחומא פר' וירא פסקא א', "אתה מוצא שמונה עשרה שמתפללין בכל יום ואינן כולן לשבחו של הקב"ה אלא שלש ראשונות ושלש אחרונות. ושתיים עשרה ברכות כולן לצרכו של אדם, ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונה עשרה, שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו, נזכר בתוך ברופא חולי עמו ישראל והוא מצר, ושבת נתנה לישראל לקדושה לעונג ולמנוחה ולא לצער, לכך מתפלל שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות והמנוחה באמצע". מצינו לפי זה כיון התירו חז"ל להתפלל י"ח ברכות בימי חוה"מ, ממילא שאין חשש צער בבקשת צרכיו בחוה"מ. ולכן שפיר הקשה כת"ר לפי טעם הנ"י ודע' הלא הבקשה מביאה לידי ביטול שמחת המועד.

ואף שנראה שהגמ' ברכות כא. לא סברה כהתנחומא, שכתוב שם, "והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו, ואמר לן גומריין כל אותה ברכה, הכי השתא התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת, אבל הכא הא צלי ליה". הרי נראה מזה שהטעם שלא אמרינן י"ח ברכות בשבת הוא רק מפני טירחה ולא מפני שיש לחוש לצער כשהוא אומר רפאנו. אלא עדיין י"ל לפי הגמ' שאין לחוש כשהוא אומר רפאנו שאמירה זו מביאה לידי צער, כיון שהבקשה היא על כל ישראל ולא על חולה פרטי, אבל עדיין יש לאסור לבקש על חולה פרטי בשבת שהמתפלל מכירו ומודאג מאד עליו, שודאי זה מביא לידי צער וביטול עונג שבת. ולכן אף לפי הטעם של "טירחה" יש לשאול, בשלמא שמותר להתפלל י"ח ברכות בחוה"מ, אבל איך התירו לבקש על חולי פרטי, שודאי הבקשה מביאה לידי צער במועד.

(ב) **וי"ל** שיש לדמות דין בקשה בתפילה בחוה"מ לדין מלאכה בחוה"מ. כתב הכה"ח בס"תקלא אות ח, "והא דאסרו מלאכה בחוה"מ כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה. הלכך התירו נמי דבר האבד כדי שלא יצטער על אבדו ויבטל לימודו. דרשות מהרי"ל ה' חוה"מ. א"ר שם". נראה מזה שאף שיש ביטול תורה בשעה שהוא עוסק במלאכת דבר האבד, מ"מ סברו חז"ל שהוא יותר ראוי להתיר ביטול מעט מלימודו כדי למנוע ביטול הרבה כשהוא מצטער כמה ימים במועד משום הפסד ממונו.

ולפי זה הכי י"ל לגבי בקשת צרכיו כגון אם יש חולה בביתו וכדומה, שהוא יותר טוב להתיר קצת צער בשעת

ויקברוהו בביתו ברמה, ויקם דוד וירד אל מדבר פארן".
ופירש במצודת דוד שם, "דהאנשים הולכים ושבים לספוד את שמואל, ופחד פן ימצאוהו מי מאנשי שאול, ולזה הלך משם למדבר פארן, ולכך סמכו למיתת שמואל", ע"ש. הרי דוד לא היה במדבר פארן כדי לצאת למלחמה באותה שעה, אלא רק כדי לברוח מאנשי שאול שהיו שם בשעת ההספדים על שמואל. ולכן איך סבר הירושלמי שמחנה זה של עשרה, היה בכלל "היוצאת למלחמה".

ועוד, מצינו שאפשר לומר שהרמב"ם פסק כסברה זו דמחנה הוא אף עשרה, שהוא כתב שם "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 מחיצה פחותה מעשרה". וכתב רבי דוד יצחק מן ז"ל בבאר מרים שם, "ובס' קרית מלך כאן כ' בשם בעל החזו"א זצ"ל, שמש"כ הרמב"ם ואין מחיצה פחותה מעשרה הוא ט"ס, וצ"ל אין מחנה פחותה מעשרה (ובחזו"א עירובין סי' קי"ד ס"ו הביא הדין רק בשם הירושלמי ומ"מ הנ"ל, ולא הביא מדברי הרמב"ם), ובפשוטו מוכרח כדבריו, דאל"כ מה לו להרמב"ם כאן לקבוע הכלל שאין מחיצה פחותה מעשרה לאחר שכבר כ' בדין זה דבעי מחיצת עשרה, וכי הל' שבת קמ"ל כאן הרמב"ם, ומש"ה מסתבר כדבריו שיש לגרוס ואין מחנה וכו", ע"ש. ולכן מצינו דקי"ל כדרשה זו של עשרה חיילים של דוד, ולכן ממילא מובן שאף עשרה חיילים אלו פטורים מד' דברים הנ"ל. וק"ו שהם פטורים מחיוב צום דרבנן.

ואל תשיבני שכוונת הירושלמי רק ללמוד מחיילי דוד שאף עשרה בכלל "מחנה" כיון שכתוב בפסוק שם "וינוחו" וזה לשון "מחנה", אבל אין כוונת הירושלמי לומר שאותו מחנה של עשרה גם היו פטורים מד' דברים הנ"ל כיון שבאותה שעה הם לא יצאו ממש למלחמה, שזה דחוק, שיותר מסתבר לומר שכיון שהירושלמי למד דין "מחנה" מחיילי דוד, שאף אותו מחנה היה פטור מד' דברים הנ"ל. ועוד, למ"ד שיש מאה חיילים במחנה למדינן כן מגדעון (שופטים פ"ז) כמבואר בירושלמי שם, ושם ודאי שהם היו ממש יוצאים למלחמה עם מדין, ולכן הו"ל לירושלמי לדחות הראיה מחיילי דוד מטעם ששם המחנה לא יצא למלחמה משא"כ במחנה של גדעון, אלא צ"ל שאין לחלק ביניהם, ושני מחנים אלו היו פטורים מד' מדברים הנ"ל.

תשבש אותו מאד. בצה"ל הסכנה מצויה בפנינו בכל עת, ורק אימוני הצבא וחוזקו מרתיעים את האויב מלהילחם, והשאלה עד כמה חובה לשנות את גרף הפעילות לקיים מצווה דרבנן של תענית]. ע"כ דברי כת"ר.

(א) כבר מצינו שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו הל"ג, "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...". ע"ש. וזה לפי המשנה בעירובין יז. ע"ש. ונראה שזה מיירי אף שהם אינם ממש עוסקים במלחמה כשהם במחנה, אלא הם רק "היוצאת למלחמה" כמ"ש רש"י בעירובין שם, דהיינו שהם יוצאים למלחמה אבל עדיין הם לא הגיעו לאויב. ולכן עדיין הם חייבים בשאר מצוות כגון ק"ש וכו', משא"כ בשעת מלחמה ממש שהם פטורים מכולם משום הסכנה. ולכן אמרו חז"ל שהיוצאים במחנה למלחמה, אף שעדיין הם חייבים בשאר מצוות, מ"מ הם פטורים מד' דברים הנ"ל. ונראה הסברה שאף הם פטורים מצומות דרבנן, וזה מפני ק"ו, דהיינו שאם הם פטורים מד' דברים הנ"ל שאינם מחלישים את גופם בשעת מלחמה, ק"ו שהם פטורים מצומות דרבנן שמחלישים את גופם בשעת מלחמה. ומצינו שכתוב בעירובין יז: "אמר אביי לא שנו אלא מים ראשונים אבל מים אחרונים חובה", וזה מפני הסכנה של מלח סדומית כמבואר שם. ולכן כיון שחשו חז"ל לסכנה, ה"ה י"ל שחשו לסכנה שאם החייל צום זה יגרום חלישת גופו וסכנה בשעת מלחמה, ולכן ממילא שאין לו לצום כשהוא במחנה.

אלא עדיין יש לחקור בגדר "מחנה" ובגדר "היוצאת למלחמה". כתוב בירושלמי בפ"ק דעירובין הל"י, "כמה הוא מחנה, רבי חנניה אחר מאה... רבי יוחנן אמר עשרה ויבאו נערי דוד וידברו אל נבל וגו' מהו וינוחו ר' יוסטא בר שונה אמר נעשו מחנה". עיין שם בפני משה. ונראה מסתימת ראיה זו משמואל א' פ"כה, שאף עשרה חיילים אלו היו פטורים מד' דברים הנ"ל, כיון שאף הם בכלל מחנה היוצאת למלחמה. וא"כ יש להעיר, שהלא עשרה אלו לא יצאו כלל למלחמה עם נבל, אלא הם רק יצאו לשאול ממנו מאכלים וצידה לדרך כמ"ש שם "תנה נא את אשר תמצא ירך". ולכן איך סבר הירושלמי שזה בכלל "מחנה". ועוד, אלו עשרה היו יוצאים ממחנה של דוד, ובאותה שעה אף דוד לא היה עוסק במלחמה, שכתוב שם בפסוק א, "וימת שמואל ויקבצו כל ישראל ויספדו לו

שוטף בגזירה ששכיחים בה היתקלויות עם האויב, או בשטח כינוס הממוקם סמוך למרחב שמתבצעת בו פעילות מבצעית מיוחדת, בכלל פטור זה (ולענין אם גם פעילות בטחון שוטף שגרתית בקו הגבול מוגדרת כ"מחנה היוצא למלחמה", עיין בשו"ת משיב מלחמה ח"א עמוד קנד שכתב שאף חיילים היושבים במחנות ובמוצבים האחראים על בטחון שוטף בכלל פטור זה, וכעין זה במאמר הגר"ש רפאל שם, ואילו בשו"ת היכל יצחק סוף ס"מז נקט שאין פעילות זו בכלל מחנה היוצא למלחמה, וכך הורה הגר"ש אלישיב והגר"ד אליעזרוב, הובא בספר הצבא כהלכה פ"י הערה (יט). יש מן האחרונים שהורו שאף מוצבי קבע הממוקמים בגזירה ששכיחים בה אירועי לחימה מוגדרים כ"מחנה היוצא למלחמה" (שו"ת משיב מלחמה ח"א עמ' קנז, הגר"ש רפאל שם), ויש שנקטו שאין דין "מחנה" אלא בחניון ארעי (שו"ת היכל יצחק סוף ס"מז שו"ת משפטי עוזיאל ס"נד), ע"ש. ולענ"ד יש לדון בכל זה לפי ה"מחנה" של עשרה חיילים של דוד הנ"ל.

עכ"פ נראה שהכל תלו במציאות, ואם חיילים אלו ראויים לצאת למלחמה או כדי לשמור את הגבול מכניסת אויבים וכו', אף שבאותה שעה אין כוונתם לצאת ממש למלחמה, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אז הם פטורים מצום דרבנן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פא

שאלה: האם מותר ללכת בימי בין המצרים להופעה של מוזיקה ווקאלית בה שרים שירים עצובים על החורבן וגעגועים לבית המקדש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר ללכת בימי בין המצרים להופעה של מוזיקה ווקאלית בה שרים שירים עצובים על החורבן וגעגועים לבית המקדש. מצד אחד אף שהם שרים בפה (בלא כלי נגינה) זה נשמע ממש כמו כלי נגינה (אנשים מומחים היודעים להשמיע בפה קצב ורעש כמו של כלי נגינה), אולם מצד שני אין לגזור גזירות חדשות.

ולכן נראה לפרש דאה"נ שעשרה חיילים אלו לא היו עוסקים ביציאה למלחמה, אלא צ"ל שכיון שהם היו חיילים והם היו מוכנים וראויים לצאת למלחמה שעדיין הם בכלל "מחנה" והם היו פטורים מד' דברים הנ"ל, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

(ב) ולפי זה יש לדון במציאות בזה"ז. וי"ל שאם החיילים הם בכלל הצבא הסדיר והם ראויים לצאת למלחמה או כדי לשמור את הגבול מכניסת אויבים וכו', שאף הם פטורים מד' דברים הנ"ל וגם מצום דרבנן, אף בשעה שהם אינם ממש יוצאים למלחמה. אולם אם הם אינם מצבא הסדיר אלא הם רק גיבוי במקרה שהם נדרשים, ואחר האימונים הם חוזרים לביתם ולעבודתם, אז הם אינם בכלל החיילים שפטורים מד' דברים הנ"ל, וגם הם חייבים בצומות.

ואה"נ שאף באלו חיילים שהם בצבא הסדיר והם ראויים לצאת למלחמה וכו', עדיין אולי י"ל שהם חייבים בד' דברים הנ"ל לפי מ"ש בירושלמי שם "עד כדון בשאינן סמוכין לחורש, ואפילו סמוכין לחורש, עד כדון בשאינן סמוכין למעיין, ואפילו סמוכין למעיין". פירש בקרבן העדה, "עד כאן לא התירו העצים אלא בשאינן סמוכין ליער, אבל בסמוכין ליער לא, או דלמא אפילו בסמוכין ליער נמי מותרין. עד כדון בשאינן סמוכין למעיין – ותא קמיבעיא ליה הא דפוטרין אותן מרחיצת ידים בשאינן סמוכין למעיין, אבל בסמוכין למעיין חייבין ברחיצת ידים, או דלמא אפילו בסמוכין למעיין פטורים". ולפי זה הדבר מוטל בספק. ולכן י"ל שכיון שמים מצוים במחנה הצבא שעדיין הם חייבים בנט"י. אלא עדיין י"ל שהם פטורים מצום כיון שלא שייך לומר לגבי צום שהוא דבר קל להם לצום. ועוד, נראה לפי פירוש הפני משה שם שאף הסמוכים הם פטורים ע"ש. ולכן ק"ו שהם פטורים מצום.

(ג) **וראיתי** בספר תורת המחנה פ"ח הל' נט"י לסעודה, תשובה ב', שכתוב לגבי דין שהחיילים במחנה פטורים מד' דברים הנ"ל, "בפשטות אין פטור זה חל אלא בשעת מלחמה וההערכות לקראתה, ולא במחנה המוקם במסגרת אימון שגרתית (כ"כ בספר הצבא כהלכה שם סע' ו בהערה שם, וכ"כ הגר"ש רפאל שם שאין לחיילים המתאמנים אימוני שיגרה שם "מחנה", ואף דבשו"ת משיב מלחמה ח"א עמוד קמד נקט אחרת ע"ש). ומאידך פשוט שחז"ל לא נצרכו לחודש פטור מנטילה בשעת הלחימה ממש. ונראה שאף מחנה ארעי המוקם במסגרת פעילות בטחון

שכוונתם לשמים בשירה להתעוררות וכדומה לכבוד הבורא יתברך, מותר".

בתר עיוני בזה ראיתי בספר מקראי קודש לגר"מ הררי (בין המצרים עמוד 385) הביא בשם הגר"א נבנצל לגבי מוזיקה ווקאלית בימים אלו של בין המצרים: "אם זו מוזיקה תוססת אין לשומעה בכל ימי בין המצרים. ואם זו מוזיקה שקטה מותר לשומעה, אך רק בצנעה". אך בהמשך דבריו כתב שם להתיר לילך להופעה כזו "כיון שהם שרים בפה, והם שרים שירי אבל, לכן זה מותר". בהמשך (שם עמוד 386) הביא בשם הגר"נ "שאם יש בהופעה שלהם תועלת רוחנית, כגון לקרב אנשים לתורה ולהחזירם בתשובה, אזי אולי יש בכך משהו, ואז יש מקום לחפש קולות". אך אם אין הדבר כן, אז שיחכו עוד כמה שבועות ולא יופיעו ביהמ"צ".

א) **כתב** המ"א בס"תקנא ס"ק יא, "אסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז בתמוז ואילך". ונראה מזה שכמו שאין לעשות ריקודים שה"ה שאין לשמוע שירים וניגונים אף שלא בשעת ריקודים, שאף אלו בכלל שמחת ריקודים, שדרכינו לשיר בשעת ריקודים, ולכן י"ל שאף כשאין ריקודים שעדיין יש איסור לשיר. וגם אין לומר שהאיסור לשיר הוא רק מטעם גזירה שמא זה יגרום ריקודים, שזה אינו, שיותר נראה שלשיר הוא איסור מצד עצמו מפני השמחה שיש בו. ולכן י"ל שאף נכה שאינו יכול לרקוד, עדיין אסור לו לשיר (ומ"ש המ"א שאין לעשות ריקודים מי"ז תמוז, נראה שהוא רק למנהג הרמ"א שאין נושאין אשה מי"ז תמוז ואילך, אבל לפי אלו הספרדים שנוהגים כמרן שרק מר"ח אב אין נושאין אשה, י"ל שקודם ר"ח אב מותר בריקודים ושיר).

אלא עדיין יש לחקור בנד"ד כיון דמצינו שכתב מרן בס"תקנא ב, "מר"ח עד התענית ממעטים... בבנין של שמחה... ובנטיעה של שמחה" ע"ש. ולכן יש סברה לומר שה"ה שרק "שירה של שמחה" אסורה, משא"כ בשירים עצובים על החרבן שהם מותרים.

וכן יש ללמוד מהאיסור ללמוד תורה בט' באב מטעם פקודי ה' שירים משמחי לב, כמבואר במרן בס"תקנא א, ע"ש. אלא מצינו שעדיין מותר ללמוד "דברים רעים" כיון שאין שמחה בהם, כמבואר במרן שם. ולכן ה"ה שיי"ל שאין איסור לשיר אלא בשיר של שמחה, ולא שיר עצוב.

הנני מצרף מה שראיתי בזה: המשנה ברורה (תקנא טז) כתב על פי המגן אברהם (תקנא יא) כי "אסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז בתמוז ואילך", ומשמע שאין לשמוע כל שיר המעורר לריקוד, אך שיר שקט או דבר שאינו גורם לריקודים לכאורה יש מקום להקל (ועיין בשו"ת כפי-אהרן נב. ובשו"ת מנחת-יצחק א קיא). וכן מפורש כתב בהליכות שלמה (מועדים יד ג) "השירה שנוהגין בה איסור בימי בין המצרים, אינה אלא מסוג השירים המעוררים לריקוד". וציין שם (דבר-הלכה אות ה) דבזה אין חילוק בין שירה בכלי לשירה בפה. ועיי"ש שהתיר שירי רגש (המעוררים ליראת ה'). ואכן מפורש מצינו בשו"ת מהר"ם שיק (יורה-דעה שסח) שדווקא ניגון של שמחה נאסר בימי בין המצרים (נראה דזה מפני שהוא יכול לעורר ריקודים. וע"ע בשו"ת דבר חברון (אורח-חיים תקסד). בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים א קסו) כתב שקלטות שנשמע בהם זמרת פה ולא זמרת כלי נגינה אין זה בגדר "כלי זמר". וממילא אם הם אינם מביאים לידי ריקוד (ושמחה) יהיה מותר לשומעם בימי בין המצרים. אולם בשו"ת ציץ אליעזר (טו, לג), בשו"ת שבט הלוי (ח קכז) ובשו"ת אז נדברו (ח נח) אסרו שירה בפה מקלטת (וה"ה כל שירה ווקאלית). וע"ע בשו"ת יחווה דעת (ו לד), בשו"ת הלכה למשה (אורח-חיים מג) ובשו"ת רבבות אפרים (ג שלד). ודעת הגר"ח"ק דגם שירה בפה אסורה (עיין בקובץ בנתיבות ההלכה מד עמוד 511).

בשו"ת חלקת יעקב (א סב) כתב שהסברא להקל בשמיעת שירים מטייפ (או דרך הרדיו וכדו') הינה כי חז"ל אסרו דוקא כאשר רואה את הזמרה שאז מתענג בה ביותר אך כאשר שומע הוא מרחוק (או דרך הרדיו) לית לן בה. לפי זה כאשר נמצא האדם בהופעה, מה אכפת לי אם הוא שירה בכלי זמר או שירה בפה, הרי עצם ההתענגות על השירה נאסרה. וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ד לח). אולם ע"פ ההליכות שלמה שראינו לעיל נראה כי עם מיירי בשירי רגש שאינם מעוררים לריקוד, יהיה מקום להתיר (וע"ע בשו"ת שבט-הקהתי א קפט) וכן העלו בשו"ת מלומדי מלחמה (פז) ובספר פניני הלכה. וע"ע בשו"ת שיח נחום (לה).

בעודי בזה ראיתי כי הובא (בקובץ בנתיבות ההלכה מד עמוד 450) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, בהאי לישנא: "ודע, דכל ההקפדה שלא לשיר בפרט בשירת פסוקים, זהו רק כשעושיין לשירה בעלמא ולשמחה מריעות, אבל כל

אטו שאינו חשוב, ובשמך נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזרו 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. מבואר מזה שכשיש שינוי בגוף החפצא דלא אמרינן לא פלוג, דלא גזרו מין זה אטו מין אחר. ולכן אין לגזור אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב. ולכן ה"ה בנד"ד שיי"ל שאין לגזור שיר עצוב אטו שיר של שמחה, שהם שני מינים נפרדים. ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פב

שאלה: האם מותר לכבס בגדים במכונת כביסה בימים לפני תשעה באב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "כת"ר כתב בכרך חמישי כי מותר לכבס בחול המועד. ברצוני לשאול מה סובר כת"ר בעניין כיבוס בתשעת הימים לפי האשכנזים. האם מותר לכבס כיום במכונת כביסה?"

א) עיקר הטעם שכתבתי להתיר לגבי חול המועד, הוא מפני שהגזירה תלויה בטירחה, וליכא טירחה בלחיצת כפתור במכונת כביסה.

אלא נראה דשאני דין בין המיצרים, שאיסור כביסה בשבוע שחל בו לדעת מרן, או מר"ח אב לדעת הרמ"א, תלוי באבילות, ולא בטירחה. ולכן מצינו שאסור ללוש בגדים שהם כבר מכבוסים אף מלפני ר"ח אב, אף שאין טירחה בזה. וכן הוא בערה"ש י"ד ס"שפט אות ב, לגבי אבילות, "אבל אסור בתכבוסת, ואסור משום שני דברים, האחת משום מלאכה דאסור בין ע"י עצמו ובין ע"י אחרים כמ"ש בס"שפ. והאחת איסור לבישה אף שנתכבס קודם לכן, שהרי למדוה מהאשה התקועית דכתיב בה בגדי אבל" (עיינן מו"ק טו. ושמואל ב' פ"ד). הרי אף שאין

וגם יש להביא ראיה לזה ממה דמצינו בשאר ימי השנה, שכתב הרמב"ם בהל' תעניות פ"ה הל"ד "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר. וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשומען מפני החורבן. ואפילו שירה בפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין. וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תושבחות או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין". הרי שלא גזרו על שיר של הודאות בשאר ימי השנה, ולכן י"ל שאף בבין המצרים שאין לגזור על שיר שהוא זכר לחרבן, שאין זה לשמחה בעלמא אלא למצוות זכירת החרבן, וזה בכלל "וכיוצא בהן".

וכן הוא בשו"ת מהר"ם שיק י"ד ס"שסח, שכתב "באמת נגינים המעוררים הספד ובכי ונהי אין מקום לאסור, וקרא כתיב בירמיהו ט' ולמדנה בנותיכם נהי, ועל זמן החרבן קאי", ע"ש. ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד.

ב) וגם אין לומר בזה "לא פלוג", דהיינו שבכל אופן קבלנו עלינו שלא לשיר אף בשיר עצוב, שנראה שלא שייך "לא פלוג" בענין זה. וזה כדמצינו 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 וכדרכ נחמין... אמר רבה בר אבוה 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 ב' יג, ע"ש (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"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 שאינו לחוש בו אפילו רבה מודה דלא מחמירין, תדע דהא אמרינן בפ"ק יב: דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן

סימן פג

שאלה: האם מותר ליולדת לרחוץ בתשעה באב. ועד מתי נקראת יולדת לעניין זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי עד מתי מותר ליולדת לרחוץ בתשעה באב, ולא ראיתי דין זה מפורש בפוסקים להדיא, וניחזי אנן. הנה וז"ל ערוך השולחן (או"ח סי' תרי"ג סע' ט') בעניין יום הכיפורים "וכתב הרמב"ם שם (הל' ב') דהחולה רוחץ כדרכו אף על פי שאינו מסוכן עכ"ל, מפני שרחיצת החולה אינו לתענוג אלא לבריאות הגוף או לרחוץ איזה טינוף, אבל כל שאינו לבריאת הגוף ולא להסרת טינוף, וודאי גם בחולה אסור. והיולדת שהיא תדירה בדמים פשיטא שיכולה לרחוץ בשרה הן מפני שהיא כחולה והן מפני להסרת טינוף" ע"כ. וה"ה וק"ו לתשעה באב. ומשמע לי שאין בזה זמן מוגדר, אלא הכל לפי העניין, שאם מרגישה שבשרה מטונף מחמת רוב דמים וכד', מותרת להתרחץ כדרכה כל גופה אפילו בחמין אפילו אחר ז' ימים מלידתה. ואם היא נקייה, רק שיש לה מעט דם בין ירכותיה וכד', תרחץ ותנקה אותו הדם לבדו (ואפילו בחמין אם צריכה לכך), כעין מש"כ מרן השו"ע בהלכות תשעה באב (תקנ"ד סע' ט') "אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה, מותר לרחוץ להעביר הלכלוך, ולא יטול כל ידיו אלא לפי הצורך להעביר הלכלוך".

ושו"ר למרן הראש"ל זצ"ל בחזו"ע הלכות אבלות (ח"ב עמ' קס"ג) שכתב "בספר הנייר (עמ' ק"מ) כתב, שיוולדת בשלושה ימים הראשונים שאין רחיצתה לתענוג, רוחצת בימי אבלה, ע"כ. משמע שלא הותר לה להתרחץ אלא רק בשלושה ימים הראשונים. אולם המרדכי (פ"ג דמ"ק רמז תתקי"ז) כתב וז"ל ומצאתי בתשובה אחת, שרבינו שמשון התיר ליולדת שמת לה מת ביום י"א ללידתה, לרחוץ מיום ראשון ואילך. וכן הובא בשו"ת נחלת שבעה (סי' י"ז). הלכך העיקר שמותרת לרחוץ בכל שבעת ימי אבלה (וכ"ש אח"כ). עכ"ל. והנה המג"א (תקנ"ט סק"ח, וע' מחה"ש על מג"א סי' תקנ"ד סק"ב) כתב שתשעה באב לא חשיב כיום ראשון לאבלות, אלא כיום שני והלאה, ולפי"ז היולדת מותרת לרחוץ כדרכה בתשעה באב, כל זמן שצריכה לאותה הרחיצה, אפילו אם הוא אחר זמן רב מהלידה, וכפי שביארנו. ושו"ר בחזו"ע ד' תעניות (עמ'

מלאכה וטירחה בלבישת בגדים מכובסים כשהוא אבל, עדיין יש איסור ללובשם מטעם אבלות. ולכן ה"ה לגבי כביסת בגדים לפני ת"ב יש לאסור מטעם אבלות אף שאין טירחה בכביסתם כגון במכונת כביסה.

(ב) ואה"נ שכתב רש"י בתענית כט: "אפילו לכבס ולהניח, כדי שילבוש לאחר זמן לאחר ט' באב אסור דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים". הרי משמע שרק כשהוא עצמו "עוסק" בכביסה יש היסח הדעת מאבילותו, משא"כ בכביסת בגדים במכונת כביסה שיש רק לחיצת הכפתור והוא עצמו אינו "עוסק" במעשה כביסה. מ"מ מצינו שאסור ליתן את הבגדים לגוי כדי לכבסם, אף שאין טירחה בזה, ואף שהישראל עצמו אינו "עוסק" בכביסה, כמבואר ברמ"א בס"תקנא ג, ע"ש. ועוד, כתב הכה"ח בס"תקנא אות נ, שאף להניח לאחר ט' באב אסור ליתן את הבגדים לגוי כדי לכבסם. משמע שאף שהישראל אינו עוסק במעשה הכביסה עצמו, ולכאורה אין כאן היסח הדעת, עדיין זה אסור. ולכן ה"ה שאין לכבס בגדים במכונת הכביסה, אף כדי להניחם עד אחר ט' באב. ונראה שק"ו הוא, שלגבי גוי יש רק אמירה בעלמא, דהיינו שהישראל אומר למשרתת גויה בביתו לכבס את הבגדים (כדי להניחם עד אחר ט' באב), והגויה עצמה אוספת את הבגדים יחד ושוב היא מכבסת אותם, ואז היא מתייבשת אותם, וגם היא מקפלת אותם, דהיינו שהיא עושה את הכל, אבל לגבי מכונת הכביסה, עדיין הישראל צריך לעסוק ולאסוף את הבגדים וליתנם במכונת הכביסה, ושוב אחר כך הוא צריך להוציאם ממנה, ושוב ליתן אותם במכונת הייבוש, ושוב הוא צריך להוציאם משם, ואז הוא צריך לקפלם, ואז הוא צריך להניחם בארון או במגירה. ולכן ודאי שאף זה בכלל "עוסק", ויש היסח הדעת. ולכן אף אין לכבס בגדים במכונת כביסה כדי להניחם עד אחר ט' באב. כן נראה לענ"ד (וי"ל שלגבי כביסה בחול המועד, הגזירה אינה על מה שהוא עוסק בהכנת את הבגדים קודם או אחר הכביסה, אלא היא על הכביסה עצמה, וכיון שבמכונת כביסה אין טירחה בכביסה עצמה, יש טעם להתיר. משא"כ באבילות שדינה תלויה בהיסח הדעת כמבואר ברש"י הנ"ל, נראה שיש לחוש להיסח הדעת בין בכביסה עצמה ובין בהכנת הבגדים קודם ואחר הכביסה. ועדיין יש לפלפל בחילוק זה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

אינו לתענוג. ועוד י"ל, שמ"ש רבינו מנוחה וסיכה שאינה של תענוג אסורה כיון דלא מינכרא מלתא, י"ל שזה רק אם יש לכלוך בגופו כיון שזה נחשב מינכרא מלתא, משא"כ במי שנפל למשכב שאין בו לכלוך בגופו, שאין זה נחשב מינכרא מלתא (ודינו חמור ממי שיש לו חטטין, שהחטטין הם "מינכרא מלתא"), ולכן הייתי אומר שאף סיכה שאינה של תענוג אסורה לו, אלא כיון דמצינו שזה אינו ומותר לו לסוך, צ"ל שזה מפני שלא גזרו כלל בחולה שאין בו סכנה, ולכן אף סיכה של תענוג מותרת.

וראיתי בכה"ח ס"תריד ס"ק ב, שכתב לגבי הטעם שחולה שאין בו סכנה מותר לסוך, "שאינו עושה משום תענוג. לבוש. והגם שכתבנו באות הקודם דאפילו אין כוונתו לתענוג מתענג, י"ל ה"ד לבריא וסך על בשרו, לא כן בחולה וע"ג חטטין שאינו מתענג בכך רק להפיג צער. ועוד י"ל דבחולה וחטטין שאינו עושה משום תענוג לא גזרו אפילו אם ממילא יתענג בכך, ע"ש. ולענ"ד יותר נראה מלשון הרמב"ם שלא גזרו כלל ואף אם מתכוין לתענוג.

עכ"פ לפי זה יש להבין מ"ש הרמב"ם שם בהל"ב לגבי רחיצה, "והחולה רוחץ כדרכו אע"פ שאינו מסוכן". ופירש הרב המגיד שם "זה למד רבינו מדין הסיכה שאמרו ואם היה חולה סך כדרכו". ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם י"ל שאם הוא חולה שאין בו סכנה, אז אף רחיצה של תענוג מותרת כיון שלא גזרו כלל בחולה שאין בו סכנה כמו דמצינו לגבי סיכה. ואף לפי הכה"ח הנ"ל י"ל שלא גזרו כשאינו מתכוין לתענוג אלא להפיג צער, אף אם "ממילא יתענג בכך". ואף שכתב הערה"ש שהביא כת"ר שרק אם החולה כיון "לבריא את הגוף" יש להתיר, מ"מ נראה שאף הוא מודה לכה"ח שאף אם ממילא יתענג בכך יש להתיר.

ולפי זה יש לדון לגבי יולדת. כתב מרן בס"ש. ד, "הרי היא עד ל' יום כחולה שאין בו סכנה". ולכן נראה שהיא מותרת ברחיצה ביו"כ עד ל' ימים, אם היא כוונת לבריא את הגוף ואף אם ממילא יש לה תענוג, שלא גזרו בכה"ג אף כשאין שום לכלוך בגופה. ולגבי בתשעה באב י"ל שהוא חמור טפי, שאף מצד אחד הוא אינו מדאורייתא כיום הכפורים, מ"מ חז"ל החמירו בו בדברים של תענוג כמו לימוד תורה וכדומה. מ"מ עדיין י"ל שאם החולה שאין בו סכנה אינו מתכוין לכך אלא לבריא את הגוף, שעדיין מותר לו לרחוץ כמו במי שרוחץ גופו להסיר הלכלוך וכדומה,

רמ"ו רמ"ז) מש"כ בזה לעניין לרחוץ בחמין בשבוע שחל בו, ועיי"ש, ודון מינה ואוקי באתרין, והרי זה כמבואר". ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"ג הל"ט, "אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג. ואם היה חולה אף על פי שאין בו סכנה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש". ופירש רבינו מנוח שם הטעם שאף סיכה שאינה של תענוג אסורה, וז"ל "אמר המפרש מה שכתב הרב בין סיכה שאינה של תענוג אסורה ולא אמרו אלא סיכה, אבל רחיצה של תענוג אסורה שאינה של תענוג מותרת. ונ"ל לפרש סיכה שאינה של תענוג כגון שהיו ידיו מזוהמות ומלוכלכות ובקש להעביר זוהמתן ע"י סיכה שאסור, ואע"ג דגבי רחיצה כה"ג שרי כדאמרין אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו, לא דמי דהתם דרך כל אדם בין עני בין עשיר לרחוץ ידיו במים כשהן מלוכלכות והכל יודעין דלא לתענוג קא מכוינן, אבל הכא אין דרך להעביר לכלוך זוהמת הידים ע"י סיכה זולתי איש עשיר הרך והענוג ולא מינכרא מלתא דלהעביר זוהמא קא עביד אלא משום תענוג ומש"ה אסור, אבל בתענית צבור אינה אסורה סיכה אלא של תענוג דכיון דמדרבנן הוא לא החמירו בו", ע"ש. הרי החמירו בסיכה שאינה של תענוג כיון "דלא מינכרא מלתא".

ולפי זה יש לחקור דין חולה שאין בו סכנה, שאולי י"ל שכיון שהוא נפל למשכב זה נחשב כמינכרא מלתא, ומטעם זה הוא מותר לסוך. אלא יותר נראה לומר שאין זה הטעם, שיותר משמע מסתימת דברי הרמב"ם שכתב "ואם היה חולה אף על פי שאין בו סכנה... סך כדרכו ואינו חושש", שזה בכל אופן שכתב הרמב"ם ברישא, דהיינו "בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג", ולכן מיד אחר כך כתב הרמב"ם "ואם היה חולה אף על פי שאין בו סכנה... סך כדרכו ואינו חושש". וי"ל הטעם הוא מפני שלא גזרו כלל בחולה שאין בו סכנה, ולכן אף אם כוונתו לתענוג עדיין מותר לו לסוך בשמן כדרכו. ולפי זה מובן מ"ש הרמב"ם שם "או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש", שזה מיירי במי שאף אינו בכלל חולה שאין בו סכנה, ולכן בזה יש להתיר רק כשיש לו חטטין, שבזה מסתמא הוא אינו מתכוין לתענוג ולכן הסיכה מותרת, משא"כ בחולה שאין בו סכנה שאין חילוק בין לתענוג או לא. ולכן הרמב"ם מוסיף דין חטטין לומר שאע"פ שהוא אף אינו בכלל חולה אין בו סכנה, עדיין יש היתר אם הוא

כא, "יש מי שאומר שלא ילך ויטייל בשוק כדי שלא יבא לידי שחוק וקלות והתול". וכתב הערה"ש שם באות יח, "דהטיול בעצמו אסור בט"ב, ולכך זה עוד בנקל לבא לידי שחוק וקלות ראש והיתול וליצנות, אלא בט"ב כשאינו מוכרח לצאת ישב בפנית ביתו בעצבות..." ע"ש. הרי הטיול עצמו אסור, אף כשאין קלות ראש וכו', וצ"ל שזה מפני שיש לו קצת עונג ושמחה בזה, וכמ"ש הרמ"א בס"תטו א, "או שרוצה לילך לטייל ביו"ט או בשבת בפרדס שיש בו שמחה בזה". ולכן נראה שאף בטיול לשוק יש קצת שמחה (ויש אנשים שיש להם יותר שמחה בטיול בשוק מטיול בפרדסים!), וכן למי שנוסע לצימר שהוא מקום הנופש, י"ל שיש לו קצת שמחה אף כשעדיין לא יעשו שימוש בדברי ההנאות, שכל הראוי לביאה אין בילה מעכבת בו, ואף כשהם רק הגיעו לצימר יש קצת שמחה.

ולכן נראה שאין להתיר בנד"ד אף כשט"ב נדחה, שאין להתיר היסח הדעת או שמחת הלב כשט"ב נדחה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פה

שא"ה: א) חתן וכלה שנישאו לפני בין המצרים, וכעת בבין המצרים חל השבע ברכות והוא יו"ט אצלם. האם יכולים לקנות בגדים חדשים וכו' (שאינם צריכים לצורך הבית שכעת בונים).

ב) מה הדין בחתן שנמצא באמצע שנת האבל על אביו, האם יכול לגשת להיות חזן בתוך שבעת ימי המשתה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

א) יש לדון במציאות. נראה שזוג זה הם אשכנזים, ולכן הם נוהגים כהרמ"א שכתב בס"תקנא ב, "שאין נושאים מי"ז תמוז ואילך עד אחר ט' באב" ע"ש. אלא האיסור לקנות בגדים חדשים חל רק מר"ח אב כמ"ש הרמ"א בס"תקנא ז, והוא דומה לדין כיבוס כמ"ש המ"ב שם בס"ק מט, שהאסור רק מר"ח אב כמ"ש הרמ"א שם בסע' ד, ע"ש. ולכן כמו שכל אדם מותר לקנות בגדים קודם ר"ח

שאף אם ממילא יש לו תענוג לא אסרו חז"ל (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"קלד).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פד

שא"ה: האם מותר לילך לצימר בט"ב בבוקר אף כשלא יעשו שימוש בדברי ההנאות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דן בנימין אבוהצירא שליט"א

כתב כת"ר, "אנשים סגרו צימר למוצאי צום ט' באב (השנה הזו שהוא דחוי) ובעלת הצימר אומרת שמבחינתה היא מוכנה שיבואו כבר בבוקרו של הצום למקום, ושאלתם בפיהם, האם שייך שיבואו בבוקר הצום למקום ושם יעבירו את היום, וכמובן שלא יעשו שום שימוש בדברי הנאות וכד' אלא רצונם רק לשהות שם ובצאת הצום יעשו שימוש בדברי ההנאות, האם יש בזה נתינת טעם לפגם?". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד אין זה נכון, שכתב מרן בא"ח ס"תקנד כב, "מקום שנהגו לעשות מלאכה בט' באב עושין, במקום שנהגו שלא לעשות אין עושין...". והטעם שאין עושין הוא מפני "כדי שלא יסיחו דעתם מהאבלות... מיהו כל מלאכה שאין בה שיהוי שרי דאין מסיח דעתו בכך", כמ"ש המ"ב שם בס"ק מג, ע"ש. וכבר נהגו שאין לעשות מלאכה בט"ב כמ"ש הכה"ח שם באות צז בשם הב"י ע"ש. ואה"נ שכתב הרמ"א שם שהמנהג להקל אחר חצות היום, אלא כתב המ"א שם בס"ק כז, "אף שמותר לישא וליתן אחר חצות לא ימשוך בעסקיו כדי שלא יסיח דעתו מהאבילות", ע"ש. וכן הוא בכה"ח שם בס"ק קה, ע"ש. ולכן נראה שה"ה בנד"ד שאין לנסוע לצימר בט"ב כיון שיש בזה טירחה ושיהוי ואף זה בכלל "ימשוך בעסקיו", וודאי יש בזה היסח הדעת מאבילות על חרבן המקדש.

ועוד יש לחוש, שמלבד החשש של היסח הדעת יש לחוש לשמחת הלב, שהם הולכים לנופש, ואף שעדיין אין שימוש בדברי ההנאות, מ"מ אף מצד שהם רק הגיעו למקום נופש, יש שמחת הלב. וכבר כתב מרן בס"תקנד.

אב, ה"ה שמותר לזוג זה לקנות בגדים בשבעת ימי המשתה דממילא שהם קודם ר"ח אב.

אלא עדיין יש לדון לגבי ברכת זמן, שאין לברך אותה בבין המצרים כמ"ש מרן שם בסע' יז. ונראה שלפי מ"ש מרן בא"ח ס"רכג ד, שיש לברך זמן בשעת קנין הבגד, ונראה שלפי מ"ש המ"ב והערה"ש שם שכן מנהג האשכנזים (שעכשיו מנהג הספרדים לברך רק בשעת לבישה כמ"ש הכה"ח שם באות ל), שאין לקנות הבגדים בבין המצרים אף כדי להניחם עד אחר ט' באב, כיון שצריך לברך זמן משעת קנין. אלא ראיתי במ"ב שם בס"ק צט, שכתב, "על פרי או מלבוש. וממילא לא יאכל הפרי ולא ילבש הבגד". משמע מדבריו, שמותר לקנות את הבגד ואין לברך זמן בשעת הקנין, אבל אין ללבוש אותו כיון שהוא צריך לברך זמן בשעת לבישה כיון שהוא לא בירך בשעת הקנין. וכן משמע מ"ש המ"ב בס"רכג ס"ק יז, שבדיעבד מותר לברך אף בשעת לבישה ע"ש. ולכן מותר לזוג זה לקנות בגדים חדשים קודם ר"ח אב, אבל אין להם לברך זמן על הקנין, ואין ללבושם עד אחר ט"ב.

ונראה שאף שהם בתוך שבעת ימי המשתה שעדיין אין להם לברך זמן, שכתב המ"א בס"תקנא ס"ק מב, "וטעם האיסור נ"ל כיון דהזמן ההוא זמן פורענות אין לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו", ע"ש. ולכן אף אין לחתן וכלה לברך זמן, כיון שאין לומר שהם פטורים מאבילות כיון שיו"ט הוא להם ולכן מותר להם לברך זמן, שזה אינו, כיון שאף בהם שייך לומר "דהזמן ההוא זמן פורענות", ולכן אף להם אין נכון לברך זמן אעפ"י שאין להם אבילות. אלא כל זה אם אותו זוג נהגו כדעת מרן שלא לברך זמן בין המצרים, אבל אם הם נהגו כמ"ש הערה"ש שם באות לח, "ומנהגינו לבלי לברך שהחיינו מר"ח אב ואילך ואפילו בשבת, אבל מקודם מברכין, ויש שגם מר"ח מברכין שהחיינו", אז אין חשש לקנות את הבגדים ולברך זמן קודם ר"ח אב.

ולכן נראה בנד"ד שמותר לזוג זה לקנות בגדים חדשים קודם ר"ח אב, אבל אין ללבושם ואין לברך עליהם זמן עד אחר ט' באב, אא"כ הם נהגו כהערה"ש הנ"ל.

(ב) **ולגבי** שאלה שניה, נראה שאין זה בכלל "אבילות", שיש כמה ש"ץ שהם אינם אבלים, וגם התפילה היא בתורת "זכוי" לנשמת המת ולא משום אבילות. ולכן נראה

שמותר לחתן להתפלל בתורת ש"ץ באמצע שנת האבל על אביו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**

סימן פו

שאלה: האם יכול חתן להסתפר בתוך שבעת ימי המשתה כשאלו יסתיימו בתוך ימי בין המצרים, ואז לא יוכל להסתפר עד לאחר שלוש השבועות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

נראה שהוא מותר. ויש לדמות דין זה לדין אבי הבן בברית מילה. כתב הלבוש בס"תקנא סוף אות י, "וכן מותרים המוהל והבעל ברית ללבוש בגדי שבת בשעת המילה, וכ"ש אבי הבן". וכתב על זה הא"ר שם בס"ק כח, "נ"ל מדלא כתבו נמי דמותרין גילוח משמע דאסור, אף דבסי' תצ"ג בספירה מותרין, התם עיקר איסור גילוח אינו מדינא אלא מנהגא, מיהו קודם שבאה שבוע שחל ט"ב דנמי אינה אלא מנהגא, אפשר להתירה...", ע"ש.

אלא הפנים מאירות בח"ג ס"לז. התיר לבעלי ברית לגלח אף בשבוע שחל בו ט"ב, וז"ל "דהא לבישת לבנים נמי מצד הדין הוא אסור, אפ"ה במוהל וסנדק מותרים ללבוש לבנים, הכי נמי מותרים בתספורת". ע"ש שאר דבריו. וראיתי בבנין ציון (ישנות ס"לא), שהביא דעת הפנים מאירות, וכתב "ובשו"ת נו"ב מה"ק ס"כח. מפקפק קצת בהיתר אפילו מר"ח ואילך, אבל שבוע שחל ט"ב כתב פשיטא שאסור, ובשו"ת חת"ס א"ח ס"קנא. הסכים עם פנים מאירות וכתב אילו ראה הנו"ב מה שכתב הפנים מאירות הוי הדר ביה כי אסור בלי שום ראייה כלל, ותמהני שלא הזכיר שגם האליה רבה אסור בשבוע שחל בו ט"ב, וגם בשערי תשובה הביא בשם שו"ת זרע אמת וגם בשם בני יהודה שהשיגו על פ"מ ואסרו תספורת. ולכן לענ"ד אין לזוז מפסק הא"ר לאסור בשבוע שחל בו ט"ב באמצע השבוע...", ע"ש. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"א א"ח ס"לד אות ה, ע"ש.

יד"ח, ורק אם היה מתקן וחותר מיד "המלך הקדוש" אז היה יוצא יד"ח, כדכתב מרן בשו"ע (בסי' תקפ"ב סע' ב). אך בנד"ד, אחר שלא אמר חתימת ברכה אחרת, השבח שהוסיף "לדור ודור", אינו מגרע ומוחק את מה שחתם בברכת "הק'ל הקדוש", וכיון שכן, הדין הוא שמי שאמר "הק'ל הקדוש" בעשרת ימי תשובה, לא יצא יד"ח. וכן נוסח של "לדור ודור", חשיב כשבח בעלמא אחר חתימת "הק'ל הקדוש", ושוב אינו מעלה ואינו מוריד, וכבר חובתו לשוב לראש רובצת עליו. ורק חתימת ברכה נכונה (היינו "המלך הקדוש", תוכ"ד), יכולה "למחוק" ולתקן חתימת ברכה שגויה. כ"נ לענ"ד מסברא, אך אין לי ראייה ברורה לזה.

ואולי קצת ראייה יש. דהנה ז"ל הרשב"א בתשובה (ח"א סי' ל"ה) "ואפילו הכי כי סיים בדשיכרא ואמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו יצא, וכדאסיקנא התם, דהרי זה כמוסיף בשבח באמצע ומסיים בענין ברכתו, ואין הכל הולך אלא אחר החתום, והכא נמי לא שנא" עכ"ל, ועיי"ש בכל העניין. וביאור דבריו לענ"ד, שתיקון ברכה (תוכ"ד) עושה את הטעות כשבח בעלמא, והיינו שהטועה וחתם "הק'ל הקדוש", אם תיקן מיד בתכ"ד ל"המלך הקדוש", חשיב כאילו חתם כדין, אלא שהוסיף שבח בעלמא באמצע, קודם חתימתו, שהשי"ת הוא "הק'ל הקדוש", ולכן לא חשיב כ"חתימה" כלל, דהוי כשבח בעלמא, אחר שחתם כדונו בתוכ"ד.

ומשמע לי דלפי"ז, אם לא חתם ולא סיים מיד בעניין ברכתו כהוגן, אלא אחר חתימתו השגויה "הק'ל הקדוש" אמר "לדור ודור", משמע דבזה אין לומר דחשיב כאילו חתם נכון, ורק הוסיף שבח באמצע, דזה אומרים רק כאשר תו"כ לטעותו חתם כהוגן, אז טעותו נחשב למפרע כ"שבח באמצע", אך כשלא חתם מיד כהוגן, אלא הרבה בשבחים אחר החתימה השגויה, אף שאח"כ לבסוף, אחר כל נוסח של "לדור ודור", חתם "המלך הקדוש", אין זה מחשיב למפרע את טעותו "הק'ל הקדוש" כשבח בעלמא, דחתימת "המלך הקדוש" באה הרבה לאחר תכ"ד מחתימת "הק'ל הקדוש", ובזה כבר פסל כמה שחתם "הק'ל הקדוש" שלא כהוגן. כ"נ לענ"ד כעת בדין זה. וכן הורה ידי"נ הרב בניהו שנדורפי שליט"א למעשה (אולי מטעם אחר), וצ"ע למעשה, וה' יאיר עיני". ע"כ דברי כת"ד.

(א) **כתב** מרן בס"תקפב ב, "אם אמר הק'ל הקדוש ותוך כדי דיבור נזכר ואמר המלך הקדוש א"צ לחזור". הרי אחר

ולכן נראה שכמו שלגבי מילה הוא יום טוב של האב כמ"ש מרן בא"ח ס"תקנט. ה"ה י"ל הכי לגבי חתן שהוא י"ט שלו בשבעת ימי המשתה וכמ"ש מרן בי"ד ס"שמב א, "כיון שחלה עליו החופה הויא לדידיה כרגל". ולכן אם הוא כבר חתן לפני בין המצרים (לפי מנהג האשכנזים שאין נושאים אשה בבין המצרים), אז ודאי שהוא מותר לגלח כל שבעת ימי המשתה, שאין חשש איסור עד שבוע שחל בו ט"ב.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פז

שאלה: בתפילת ימים נוראים חתם הק'ל הקדוש והמשיך לדור ודור וסיים כדין האם יצא יד"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי באחד שבליל ראש השנה (תשע"ח) אמר ברכת "אתה קדוש", ובמקום להתחיל באמצעה "לדור ודור המליכו לק'ל וכו' ובכ"ן וכו', חתם כדרכו "הק'ל הקדוש", ושוב מיד תו"כ דיבור המשיך "לדור ודור" וכו' ואמר כל הנוסח הנהוג של "ובכ"ן תן כבוד לעמך" וכו', וחתם "המלך הקדוש", וסיים כל תפילתו על הסדר, ושאל האם יצא יד"ח.

והנה תחילה אעיר, דטוב היה לו לתקן מיד תו"כ דיבור "המלך הקדוש", והיה יוצא יד"ח בפשיטות, דכל נוסח זה שמוסיפים בר"ה ויה"כ, אף שקדמון הוא, מ"מ אינו אלא מנהג ואינו מעכב כלל, וכ"כ בספר חזו"ע י"נ (עמ' ס"ח) בשם הפר"ח (ס"ס תקפ"ב) והפוסקים.

אכן בנד"ד שלא נהג כן, אלא אחר חתימת "הק'ל הקדוש" המשיך לומר "לדור ודור וכו' ובכ"ן וכו', יש לדון האם יצא יד"ח, או שחייב לחזור לראש. וחיפשותי, ולא ראיתי מי שדיבר בזה להדיא.

ולענ"ד מסברא דלא טוב עשה, וקלקל ולא יצא יד"ח, וחייב לחזור לראש. דאחר שחתם "הק'ל הקדוש", לא יצא

למה יזדקקו אחרים לעשות חזרתו תוך כדי דבור לשבועתו. וכ"ת שגם הרב לא אמרה אלא כשחזר בו תוך כדי דבור לשבועתו, כגון שלא אמרו לו אחרים אלא שתי מלות "חזור בך" או "מותר לך", ושיעור כדי דבור הוא כדי שיאמר שלום עליך רבי שהן ג' מלות ונמצאת חזרתו תוך כדי דבור לשבועתו. הא ודאי ליתא, חדא דא"כ פשיטא וכי מפני שאחרים החזירוהו הו"א שלא תהיה חזרתו חזרה, ותו דכתב ז"ל וקבל מהם בתוך כדי דבור משמע כי הקבלה היא בתוך כדי דבור למה שהחזירוהו אחרים. וכן הוא דעת הרב ז"ל בודאי וטעמא כיון שאחרים החזירוהו בתוך כדי דבור לשבועתו, והוא קבל מהם תוך כדי דבור של החזרתם, כחזרה אריכתא דמיא שהכל הוא מענין השבועה, שהרי חבריו היו מרצינן אותו בשעת כעסו וקבל מהם. נמצא לפי זה שאפילו האריכו בחזרה יותר מכדי דבור כגון שאמרו "למה נשבעת חזור בך" וכיוצא בזה, הו"א חזרה כיון שתחלת החזרה בתוך כדי דבור של השבועה, והקבלה בתוך כדי דבור של החזרה, והרי זה נכון בכונת הרב ז"ל, ע"ש.

ולפי מה שפירש הרדב"ז הנ"ל בדעת הרמב"ם, י"ל הכי בנד"ד, דהיינו שכיון "שתחלת החזרה" מאמירת הקל' הקדוש היא בתכ"ד כיון שמיד אחר כך הוא אמר לדור ודור, אז כל אמירת הנוסח עד המלך הקדוש נחשבת "כחזרה אריכתא", ולכן "שאפילו האריכו בחזרה יותר מכדי דבור", עדיין אין כאן הפסק והוא י"ח כשמברך אחר כך המלך הקדוש.

ואף לדעת הראב"ד שכתב "דבר זה אינו מחזור שאין אחרים מזדקקים לנדרו שתהא מחאה שלהם סומכת נדרו לחזרתו". י"ל שזה דוקא לגבי אחרים, אבל כשהוא עצמו מפסיק כעין זה, כגון שאם הוא אומר אחר הנדר "אני חושב שהוא אינו נכון לנדר נדר כזה", ואחר כך הוא אומר "לכן אני חזרתי", אז י"ל שאין מה שהוא אמר "אני חושב שהוא אינו נכון לנדר נדר כזה", נחשב הפסק, ולכן הוא יכול לחזור מנדרו אחר כך כשהוא אומר "אני חזרתי". ולכן י"ל בנד"ד שרק הוא מתפלל ואין כאן "אחרים", שאף לדעת הראב"ד אין הקפדה והוא י"ח. ועוד, שבש"ע י"ד ס"רי מרן פסק כהרמב"ם, ולכן הכי קי"ל.

וראיתי שכתב הכסף משנה על דעת הראב"ד, "ואיני יודע למה כתב שאינו מחזור, שהרי לא מפני דברי האחרים הוא מתיר אלא מפני שכיון שקבל דבריהם הוי כאילו דבריהם הם דבריו, וכיון שדבריהם תוך כדי דבור נדרו, וחזרתו

תכ"ד הוא צריך לחזור כיון שאחר תכ"ד יש הפסק. ויש לחקור מאיזה טעם אמרינן שאחר תוך כדי דבור הוא הפסק, אם זה מפני שאחר תכ"ד דומה לדין כל הפסק בין הברכה ומה שהוא מברך עליו, ולכן אם הוא מפסיק בענין הברכה כגון אם הוא אומר תן מאכל לבהמה אחר ברכת המוציא שאינו הפסק ה"ה י"ל הכי לגבי אחר תכ"ד שאף אם הוא מפסיק אחר תכ"ד בענין של הברכה עדיין אין זה הפסק, או שמא י"ל שזה אינו ובכל אופן אחר תכ"ד יש הפסק, אף אם אחר תכ"ד הוא מפסיק בענין של הברכה. וחקירה זו שייכת לנד"ד שאם אחר שהוא בירך הקל' הקדוש הוא מפסיק בתפילת "לדור ודור", עדיין כל הנוסח הוא בכלל מלכות ושייך למלך הקדוש, שהרי הוא אומר "לדור ודור המליכו לקל'". וכל מה שהוא אומר אחר כך, דהיינו כל פעם שהוא מתפלל "ובכן...", "ה"ובכן" שייך "לדור ודור המליכו לקל'", ולכן כל הנוסח בכלל מלכות ובכלל "המלך הקדוש", וכל הנוסח נובע ממה שהקב"ה הוא המלך. ולכן אין כאן הפסק. ואם סברה זו נכונה אז מצינו שאם אחר תכ"ד הוא מפסיק בשתיקה אז הוא צריך לחזור לראש, אבל אם מיד הוא מפסיק בדיבור שהוא מענין הברכה אז אין כאן הפסק. אלא אם אמרינן שמענין ברכה אינו מועיל, ואחר תכ"ד ממילא יש הפסק אף כשהוא עדיין מתפלל בענין הברכה, אז אף בנד"ד י"ל שהוא מפסיק בין הקל' הקדוש ובין מלך הקדוש, והוא צריך לחזור לראש.

ב) כתב הרמב"ם בהל' שבועות פ"ב הל"ז יח, "מי שנשבע והיה פיו ולבו שוין בשבועה, ואחר שנאסר חזר בו מיד בתוך כדי דיבור, והוא כדי שיאמר תלמיד לרב שלום עליך רבי, ואמר אין זו שבועה או נחמתי או חזרתי בי וכיוצא בדברים אלו שענינם מהתיר מה שאסר, הרי זה מותר ונעקרה השבועה שזה דומה לטועה. וכן אם אמרו לו אחרים חזור בך או מותר לך וכיוצא בדברים אלו, וקבל מהן בתוך כדי דיבור ואמר הן או חזרתי בי וכיוצא בזה, הרי זה מותר. ואם אחר כדי דיבור אינו יכול לחזור בו".

ועל מ"ש הרמב"ם "וכן אם אמרו לו אחרים...", כתב הראב"ד, "דבר זה אינו מחזור שאין אחרים מזדקקים לנדרו שתהא מחאה שלהם סומכת נדרו לחזרתו".

וכתב הרדב"ז שם לפרש ולתרץ קושית הראב"ד, "הראב"ד ז"ל – דבר זה אינו מחזור שאין אחרים מזדקקים לנדרו שתהא מחאה שלהם סומכת נדרו לחזרתו ע"כ. כונתו ז"ל כיון שיש בין נדרו לחזרתו יותר מכדי דבור

שלם לדבריהם, וודאי שיש כאן חזרה מעליא. אלא דבריו סתומים, שאינו מבואר אם פירוש זה סותר שני הפירושים בכ"מ הנ"ל ובכ"י הוא לא סבר כדעתו בכ"מ, או שמא הוא עדיין סבר כתירוץ הראשון או כתירוץ השני.

וכתב הלחם משנה על דברי הב"י הנ"ל, "נראה שלא הבין השגה זאת כמ"ש, אלא נראה שהוא הבינה שכוונתו להקשות על רבינו ז"ל דכשאמרו האחרים חזור בך וקבל מהן לא תהא חזרה כיון שהוא לא אמרו מדעתו, ולפי זה נוכל לומר שהבין הר"א ז"ל שכדי דיבור לא קאי אלא אנדרו ולא אדיבור של אחרים ואע"פ כן הקשה עליו, אבל כד מעיינת שפיר לשון ההשגה יתיישב בה ג"כ הפירוש שכתבתי, ופירוש הרב מוהרר"י קארו ז"ל יתיישב יותר בלשון". נראה שהוא הבין שמה שפירש הב"י הוא תירוץ שלישי ואינו בכלל שני פירושים שהביאו הכ"מ.

אלא שוב ראיתי שכבר נשאל מרן על זה באבקת רוכל ס"קצט. והוא הביא הפירושים בכסף משנה הנ"ל, והוא כתב שמ"ש בב"י הוא שייך לשני פירושים אלה, דהיינו בין לפירוש ראשון ובין לפירוש שני עדיין י"ל כפירושו בב"י, שהרי אין פירושו בב"י סותר שני הפירושים בכ"מ, אלא הוא ענין אחר, שיש לפרש דברי הרמב"ם כפירוש הראשון או כפירוש השני ועדיין י"ל שכוונת הרמב"ם להשיג שאין כאן חזרה מעליא כיון שהוא חזר רק מפני מה שאמרו לו אחרים ולא מעצמו. ולכן כתב באבקת רוכל שם, "...ומפני כך סתמתי הדברים, וכתבתי שאיני יודע למה כתב שאינו מחוור, שהרי לא מפני דברי האחרים הוא מתיר אלא מפני שקבל דבריהם עכ"ל. וזה לשון היו לו שמי שיפרש כדרך הראשון יפרש דברי שהרי לא מפני דברי האחרים שהוא מתיר לשיסבור הרמב"ם שתכ"ד שלהם חוזר אע"פ שאינו תכ"ד שלו אלא מפני שקבל דבריהם תכ"ד שלו, נמי שיפרש הדרך השני יפרש דברי כפשטן לומר דמה לנו אם אחרים החזירוהו שהרי לא מפני דברים האחרים הוא מתיר אלא שקבל דבריהם, שמאחר שחזר בו מה לנו אם יהיה מפני שהחזירוהו אחרים או לא יהיה". הרי עדיין קיבל מרן שני פירושים שהם בכ"מ הנ"ל, ואין דבריו בב"י סתירה לפירושים אלו.

ולפי זה עדיין י"ל שלדעת הפירוש הראשון בכ"מ וגם לדעת הרדב"ז, הוא י"ח בנד"ד.

ג) מ"מ ראיתי במרכבת המשנה שם, שכתב "עיינן השגות וכ"מ ולח"מ. והנכון מדקאמר רבינו שאמרו אחרים "חזור

היא תוך כדי דיבור דבריהם, הוי כאילו דברי חזרתו הם תוך כדי דיבור נדרו. ואפשר שקבל מהם תוך כדי דיבור דקאמר רבינו היינו תוך כדי דיבור נדרו". הרי נראה מזה שהתירוץ הראשון הוא כדעת הרדב"ז הנ"ל, ואף שמרן כתב תירוץ שני, מ"מ כיון שהוא כתב את זה רק בלשון "אפשר", משמע שהעיקר לדעתו הוא כתירוץ הראשון, וכדעת הרדב"ז. ולפי זה י"ל שאף הכסף משנה מודה דנד"ד תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל (אלא עיין באבקת רוכל ס"קצט, שלדעת מרן הוא ספק איזה תירוץ העיקר).

וראיתי שכתב הלחם משנה שם, "לכאורה נראה שתוך כ"ד קאי אדיבור של אחרים, כלומר שאחר שהוא נדר מיד אחר דיבורו תוך כ"ד אמרו לו אחרים חזור בך, והוא אחר דיבור של אחרים מיד תוך כ"ד קבל מהם, והוא כ"ד בערך דיבור של אחרים, אבל בערך דיבורו הראשון שהוא נדרו כבר עבר תוך כ"ד. ולכאורה נראה שזה כן, מפני שאם נפרש תוך כ"ד שהוא אחר דיבורו מה השמיענו עתה כשאמר ואמר הן או חזרתי הרי כבר אמר לעיל שאם אמר אחר דיבורו אין זו שבועה או נחמתי חזרתי תוך כ"ד הרי זה מותר, אלא ודאי שהוא תוך כ"ד בערך דיבור האחרים. זה נראה לכאורה בדברי רבינו ז"ל, ומפני כן השיג עליו הר"א ז"ל וכתב דבר זה אינו מחוור וכו' שתהא מחאה שלהן סומכת נדרו לחזרתו ע"כ, כלומר שכיון שעבר החזרת הנדר אחר הנדר יותר מכדי דיבור אין הדיבור של אחרים עושה שיסמך זאת החזרה לנדר כלומר ויחשב כאילו הדיבור של אחרים הוא נדר". הרי זה נראה כדעת הרדב"ז והכסף משנה הנ"ל בתירוץ הראשון.

אלא שוב כתב הלחם משנה להקשות על פירוש זה, וז"ל "מ"מ אין זה מוכרח בדברי רבינו ז"ל, דאפשר דכוונת רבינו ז"ל לומר תוך כ"ד בערך הנדר שהוא דיבורו ותסתלק השגת הר"א ז"ל". הרי זה כהפירוש שדחה הרדב"ז, וכפירוש שני בכסף משנה הנ"ל.

וראיתי בב"י י"ד ס"רי, שכתב מרן על השגת הראב"ד, "ואיני יודע למה כתב שאינו מחוור, שהרי לא מפי דברי אחרים הוא מתיר אלא מפני שקבל דבריהם". דהיינו שהשגת הראב"ד אינה משום אם הוא תכ"ד או לא, אלא מפני שהוא אינו חוזר מדעת עצמו, אלא רק מפני מה שאמרו לו אחרים, ושמא בלבו הוא אינו מסכים לדבריהם, ולכן אין כאן חזרה ממש, ולכן כתב הב"י שאין בזה השגה כיון שהנודר "קבל דבריהם", דהיינו אף הוא הסכים בלב

וי"ל דנד"ד דומה לדין העדים ששייכים זה לזה, שאף אמירת לדור ודור וכו' שייכת למלך הקדוש, והוא אינו דומה לאחרים שאינן שייכים לנדר. ולכן אף לדעת הדר"מ ודע' בנד"ד הוא יי"ח.

ד) וגם יש לדמות את זה למ"ש הרמב"ם בהל' מכירה פ"ה הל"י, לגבי קנין, "המוכר או הנותן שקנו מידו יש לכל אחד מהן לחזור בו כל זמן שעוסקין באותו ענין... וכשם שחוזר המוכר והנותן כך חוזר הלוקח והמקבל כל זמן שעוסקין באותו ענין מה שאין כן בשאר דרכי הקנייה". וכתב המעשה רוקח שם, "פירוש כגון הגבהה או משיכה וכו', שהזכיר בדין הקודם, ואף ששם פסק אכולהו דקנה כלומר ואינו יכול לחזור בו, תנא והדר מפרש דבקנין שאני, ומ"מ תוך כדי דיבור נראה פשוט דמהני חזרה דהא קיימא לך בכל התורה תוך כדי דיבור כדיבור דמי בר מתלת וכו'". נראה מזה שבקנין תכ"ד מתחיל רק אחר הזמן ש"עוסקין באותו ענין", דהיינו שאחר הקנין עצמו עדיין הם עוסקים באותו ענין, ורק אחר שהם גומרים העסק אז הם אינם יכולים לחזור בו. וכן הוא ברא"ש בב"ב קיד. שכתב, "...כל זמן שעוסקים באותו ענין, ודוקא בקנין הוא שנתנו חכמים זמן לחזרה כי דרך לקיים כל דבר פתאום מקיימין אותה בקנין סודר שלא יחזרו בהן לכך נתנו לו שעה להתבוננות, אבל בכל שאר קנייני הגבהה ומשיכה ומסירה כסף שטר וחזקה אין בהם חזרה אחר כדי דיבור". נראה מזה דבקנין סודר אף זמן מה אחר שגמר הקנין, אם עדיין עוסקין באותו ענין מותר לחזור בו, אבל כשגמרו עוסקין באותו ענין אז אין לחזור בו אלא בתוך תכ"ד כדמצינו בשאר דרך קנינים.

ולכן ה"ה בנד"ד שאחר שהוא בירך הקל הקדוש הוא עוסק בענין מלכות, ואף שזה המשיך יותר מתכ"ד עדיין אין כאן הפסק, כיון שהוא עוסק "באותו ענין".

וכן מצינו בכסף משנה בהל' אישות פ"ז הל"א, שכתב הרמב"ם שם, "האומר לאשה הרי את מקודשת לי... על מנת שלא ימחה אבי, שמע ומיחה אינה מקודשת". וכתב הכ"מ "באומר ע"מ שלא ימחה, אע"פ שלא מיחה תיכף לשמיעתו אם מיחה בתוך זמן שעוסקים באותו ענין או תוך כדי דיבור מהני". הרי אף אחר השמיעה עדיין האב הוא ימחה כל זמן "שעוסקים באותו ענין", ולא בעינן תכ"ד מהשמיעה. וה"ה בנד"ד שי"ל שלדור ודור וכו' בכלל עוסקים באותו ענין.

בך" או "מותר לך" שהן שתי תיבות, ואח"כ אומר "הן" או "חזרתי" בי, נמצא החזרה שמוציא בפיו היא תוך כדי דיבור לנדר שהוא תוך ג' תיבות דשאלת תלמיד לרב, ובהכי מיושב השגת הראב"ד דודאי כוונת הראב"ד כמ"ש הלח"מ". הרי הוא סבר כתירוץ הלח"מ הנ"ל (ועיין באבקת רוכל הנ"ל ע"ש).

וכן ראיתי בדרכי משה בס"ק ג, שהכתב, "כוונת הראב"ד שאם הפסיקו אחרים במחאתן יותר מכדי דיבור בין הנדר והחזרה שוב אינו יכול לחזור, ולא נאמר מאחר שחזר תכ"ד ממחאתן והן מיחו בו תכ"ד לנדרו דזה יחשב תכ"ד, וכה"ג אמרינן פ' שבועות העדות לב. לענין חזרת וכפירת העדים, וכאן אינו כן מאחר דאין אחרים שייכים לנדרו ואין יחברו נדרו לחזרתו שיחשב תכ"ד. ואפשר שאף הרמב"ם ורבינו לא כיונו שיוכל לחזור אלא כשהוא תכ"ד לנדרו, וכ"מ מדברי הרמב"ם אלא שהראב"ד הבין דבריו בכל ענין ולכן השיגו. וכל זה שלא כדברי ב"י והבנתו דברי הראב"ד...". ע"ש. הרי שהדר"מ סבר כפירוש השני בכ"מ הנ"ל, ודלא כפירוש הראשון וגם שלא כרדב"ז הנ"ל. וכן פסק הרמ"א בש"ע כדעתו בדר"מ דבעינן חזרה תכ"ד של הנדר עצמו. וכן דעת הב"ח והט"ז והש"ך שם. ולפי זה י"ל שה"ה בנד"ד שאין לומר תכ"ד "אריכתא דמיא שהכל הוא מענין" המלך הקדוש, ודלא כדעת הרדב"ז ותירוץ רשאון בכסף משנה הנ"ל.

אלא עדיין יש לדון בזה, והוא לפי מה שהביא הדר"מ הנ"ל מהגמ' בשבועות לב. שכתוב שם, "כפרו שניהן כאחת חייבין... כגון שכפרו שניהן בתוך כדי דיבור ותוך כדי דיבור כדיבור דמי, א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא מכדי תוך כדי דיבור כמה הוי כדי שאילת תלמיד לרב (איכא דאמרי כדי שאילת הרב לתלמיד) עד דאמרי "שבועה שאין אנו יודעין לך עדות" טובא הוי, א"ל כל אחד ואחד תוך דיבורו של חברו". ופירש"י שם, "טובא הוי, אין שניהם יכולין לומר שש תיבות הללו בשיעור זה. כל אחד בתוך כדי דיבור של חברו, כשגמר זה כפירתו התחיל זה לדבר בתוך כדי שאילת שלום". ולכאורה זה ראיה לפירוש הראשון בכ"מ ולדעת הרדב"ז, אלא כתב הדר"מ דשאני גמ' זו כיון שהעדים "שייכים" זה לזה, משא"כ בדין הרמב"ם הנ"ל "דאין אחרים שייכים לנדרו". וכן פירש הגר"א בש"ע ס"ק ח, "שם שייך אחד לחבירו משא"כ כאן דמחאת אחרים אינן כלום". וכן הוא בט"ז וש"ך שם.

הלבוש ביום הראשון, דאינו כן אלא גם בליל שני יש לאומרו. ושאלתי היא האם יש מחלוקת בין המג"א לט"ז, האם המג"א שאמר עד חצות מודה לט"ז שיש לאומרו גם ביום השני (ומש"כ עד חצות, זה לא שייך לגבי איזה יום לומר), או דס"ל כהלבוש דהוי רק ביום הראשון. והנה לכאורה יש להוכיח מהפמ"ג דפליגי, דהא כתב הפמ"ג (מ"ז אות ד) דאליבא דהט"ז אפשר לאומרו ביום הראשון גם אחר חצות, דשמא יום ב' עיקר, ע"כ, ומוכח דהלבוש והמג"א שהגבילו עד שלש שעות או עד חצות, ולא במשך כל היום, לא סבירא להו טענה זו דשמא יום ב' עיקר, וא"כ יוכל לאומרו רק ביום הראשון. וכן נראה שהבין גם הבאר היטב, שיש מחלוקת ביניהם, שכתב את דברי המג"א, ואח"כ כתב, והט"ז כתב וכו', ונראה שרצונו לומר דפליגי.

אלא דקשה לי על זה מלשון המשנ"ב (סקכ"ה), דמשמע שהבין דלא פליגי [ומה שאמר המג"א עד חצות הוא בשני הימים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי], דהא המשנ"ב הביא את המג"א, ולאחמ"כ את דברי הט"ז, ולאחמ"כ כתב שהאליה רבה חולק על הט"ז, ואם הבין כדברינו שהמג"א ס"ל רק ביום הראשון עד חצות, מדוע הביא כעת שהאליה רבה חולק על הט"ז, ומשמע שרק הוא חולק על הט"ז, והא המג"א שהובא כבר לפני כן אינו כהט"ז, דהמג"א ס"ל רק ביום הראשון עד חצות [ולא בליל שני, והוי כהאליה רבה], והט"ז ס"ל גם בליל שני. וכן גם פשוטות לשון המשנ"ב מורה דלא פליגי, דהביא את המג"א, וכתב ועיין בט"ז וכו', ומלשון זה נראה שבא להוסיף את דברי הט"ז על דברי המג"א (ודלא כהבאר היטב שכתב "והט"ז כתב" וכו', דהוא לשון שמורה על מחלוקת). "ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב הרמ"א בס"ת תקפב ט, "ונוהגין שכל אחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב (טור)". וכתב הט"ז שם בס"ק ד, "בלבוש ס"ת תקצו. כתב שביום הראשון אחר התפלה א"ל לשנה טובה כו', כי בג' שעות הראשונות היא הכתיבה לצדיקים ואין ראוי שיאמר לחבירו לשון המורה שאינו צדיק אלא בינוני, בשלמא כל אחד בעצמו יחזיק עצמו לבינוני ע"כ מתפללין וכתבנו לחיים דהיינו ביה"כ. ולי נראה דהא ביום ב' אומר זמן גם כן מטעם שהעיקר מיום ב' לפעמים כמ"ש ס"ת. ה"נ לזה שיתפלל על חבירו לשנה טובה תכתב ע"כ יש לאומרו גם בליל ב' דראש השנה", ע"ש.

וגם יש לדמות את זה למ"ש הרדב"ז בהל' נדרים פ"ג הל"ד, "וכן האומר הבשר הזה עלי אסור, וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפשה ונאסרה". וכתב הרדב"ז "ובשלמא המתפיס בחבירו צריך תוך כדי דיבור דאי לאו הכי ליכא גילוי מילתא, אבל המתפיס בדבר הנדור והרי הדבר הנדור לפניו אפי' אחר כמה זמן הוי התפסה ואסור". וגם בנד"ד י"ל שכל זמן שהוא עוסק בענין של מלכות, דהיינו "לדור ודור..." זה נחשב כ"שהברכה לפניו" ולא בעינן תכ"ד.

מכל זה נראה בנד"ד שאחר שהוא מברך בא"י הק"ל הקדוש הוא משיך לומר לדור ודור וכו', ואז הוא חוזר לומר בא"י המלך הקדוש, שבדיעבד הוא י"ח, שאף כל זה בכלל תכ"ד "אריכתא" כדמשמע מהרדב"ז הנ"ל ודע'. ולפי זה גם י"ל שאם אחד מברך על השכר בורא פרי הגפן והוא לא אמר מיד שהכל נהיה בדברו, אלא הוא חוזר לראש הברכה לומר בא"י אמ"ה שהכל נהיה בדברו, אף שמילים אלו הם יותר מתכ"ד עדיין י"ל שהוא י"ח כיון שכל מה שהוא אמר הוא היה "מאותו ענין". וכן הוא בנד"ד אף שהוא אמר לדור ודור, וגם מברך בא"י המלך הקדוש, כל זה בכלל "אותו ענין", ובדיעבד הוא י"ח (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף א"ח ס"קלו).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פח

שאלה: האם יש לומר לחבירו לשנה טובה תכתב, כל יום ראשון של ראש השנה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג משה שיזדה שליט"א

כתב כת"ר, "פסק הרמ"א בסוף סימן תקפ"ב [ממנהג אשכנז המובא בטור] וז"ל "ונוהגין שכל אחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב". וכתב המג"א (סק"ח) בשם הלבוש, שאפשר לומר זאת ביום הראשון עד שלש שעות, והמג"א חולק על הלבוש וס"ל עד חצות, יעוי"ש טעמו. והט"ז (סק"ד) גם הביא את הלבוש וחלק על מה שאמר

וכן נראה דעת הגר"ז בס"ת תקפב אות ז, שכתב "נוהגין שכל או"א אומר לחבירו לשנה טובה תכתב, ואין לומר דבר זה ביום שני של ר"ה אחר חצות היום שכבר נגמרה הכתיבה של ר"ה". משמע שמותר לומר כן בכל יום ראשון, רק ביום שני אחר חצות אין לאומרו.

ולענ"ד אין זה ברור בדעת הט"ז, שא"כ עיקר החידוש חסר מדבריו, שהט"ז כתב רק "ול"י נראה דהא ביום ב' אומר זמן גם כן מטעם שהעיקר מיום ב' לפעמים כמ"ש ס"ת. ה"נ לזה שיתפלל על חבירו לשנה טובה תכתב ע"כ יש לאומרו גם בליל ב' דראש השנה". הרי הוא רק הזכיר "בליל שני", ולא כתב כלל גם כל יום ראשון, אף שהוא יותר חידוש. ולכן נראה שיותר לומר בדעת הט"ז, שהוא כיון לומר שכל יום הוא ספק אם הוא ר"ה או לא, ולכן ביום ראשון אין לאומרו אחר ג' שעות, שמא הוא באמת ר"ה ויש בזה חשש גנאי לחבירו. אלא בליל שני שוב מותר לאומרו דשמא הוא באמת יום ר"ה. ואין לומר שאין חשש לאומרו אחר ג' שעות מפני שמא יום ב' באמת ראש השנה, שהרי בכל דיני ר"ה אין סומכין על זה כדי לומר שיש רק ספק ולכן יש להתיר איזה איסור דרבנן, ולכן ה"ה אין לומר שמותר לברך חבירו אחר ג' שעות מפני ספק. ועוד, יש כאן חומרא המביאין לידי קולא, שהרי אם הוא מחמיר לברך את חבירו אחר ג' שעות ביום ראשון מטעם ספק שמא יום שני העיקר, הלא הוא מקיל באיסור שאין לגנות חבירו (עיין לשון הלבוש הנ"ל). ולכן יותר נראה שכוונת הט"ז כמשמע מדבריו שאין לברך את חבירו אחר ג' שעות ביום ראשון, אלא בליל שני מותר לחזור ולברך את חבירו.

ולפי זה יש לחקור בדעת הט"ז עצמו, אם מותר לברך את חבירו בברכה הנ"ל כל יום ראשון וגם ביום שני עד אחר ג' שעות. ובאמת כן פירש הלבושי שרד שם, וז"ל "לפעמים כו'. כגון שבאו עדים ממנחה ולמעלה שהיו נוהגין אותו היום קדש ומחר קדש יום שני עיר, וכ"כ הטור ס"ת. ולכן יוכל לאומרו גם ביום אחר התפלה כי מבקש שחבירו יכתב לחיים למחר, וכן בלילה יש לאומרו". וכן הוא במש"ז שם שכתב, "ומשמע דעת הט"ז לומר ביום א' אחר חצות ג"כ דשמא יום שני עיקר ומתפלל על חבירו שיכתב למחר לחיים טובים, ובליל ב' דר"ה פשיטא יאמר כן כבס"ת, שאם באו ממנחה ולמעלה עיקר יום ב', וביום שני שיוצאין ע"פ הרוב לאחר חצות לא יאמר תכתב כו'", ע"ש. הרי שלדעת הט"ז יש לומר ברכה זו לחבירו כל יום ראשון.

אלא ראיתי בלבוש בס"ת תקצו א, שהלא הזכיר "יום ראשון" כלל, וז"ל "לאחר שגמר כל התפילה מנהגינו לחזור ולתקוע ל' קולות... ואח"כ נפטרים לבתיהם לשלום, וא"צ שוב לומר לשנה טובה תכתב שהרי הוא אחר הכתיבה, שהכתיבה היא בעת התפלה בג' שעות ראשונות... אין זה מדרך המוסר שיאמר לחבירו תכתב לשנה טובה כי מגנהו לפניו בזה, שמראה לו שאינו מחזיקו לצדיק גמור אלא לבינוני שעדיין לא נגמר דינו לחיים, לפיכך שתיקתו יפה מדבורו", ע"ש. הרי הלבוש לא הזכיר בפירוש שזה דוקא ביום הראשון, ואף שכתב "וא"צ שוב לומר לשנה טובה תכתב", ואפשר לומר שאף ביום שני אין לומר אותו, מ"מ גם אפשר לפרש שא"צ לומר אותו באותו יום, אבל אה"נ ביום שני יש לחזור לומר אותו. אלא נראה שסברת הט"ז היא דמסתמא הלבוש מיירי ביום ראשון, אלא אין גלוי בדברי הלבוש מה הדין ביום שני. ולכן כשכתב הט"ז "בלבוש ס"ת תקצו. כתב שביום הראשון...", אין כוונתו לומר דמשמע מהלבוש ששדוקא יש לברך את חבירו ביום ראשון ושאיין לברך חבירו כלל ביום שני, אלא ר"ל שאין גלוי מהי דעת הלבוש ביום שני. ולכן בא הט"ז לחדש שאף ביום שני יש לברך את חבירו. ולכן נראה שהלבוש לא ביאר אם מותר לומר לחבירו לשנה טובה תכתב ביום שני או לא, אלא הוא רק כתב בדרך סתם שאין לברך כן לחבירו אחר ג' שעות. וכן י"ל לדעת המ"א שם, שכתב שמותר לברך לחבירו עד חצות, שאף הוא לא ביאר אם זה רק ביום ראשון או גם ביום שני. ולכן אין להוכיח מהלבוש או המ"א אם הם מסכימים עם הט"ז או לא.

וגם יש לחקור בדעת הט"ז עצמו, אם מותר לברך את חבירו בברכה הנ"ל כל יום ראשון וגם ביום שני עד אחר ג' שעות. ובאמת כן פירש הלבושי שרד שם, וז"ל "לפעמים כו'. כגון שבאו עדים ממנחה ולמעלה שהיו נוהגין אותו היום קדש ומחר קדש יום שני עיר, וכ"כ הטור ס"ת. ולכן יוכל לאומרו גם ביום אחר התפלה כי מבקש שחבירו יכתב לחיים למחר, וכן בלילה יש לאומרו". וכן הוא במש"ז שם שכתב, "ומשמע דעת הט"ז לומר ביום א' אחר חצות ג"כ דשמא יום שני עיקר ומתפלל על חבירו שיכתב למחר לחיים טובים, ובליל ב' דר"ה פשיטא יאמר כן כבס"ת, שאם באו ממנחה ולמעלה עיקר יום ב', וביום שני שיוצאין ע"פ הרוב לאחר חצות לא יאמר תכתב כו'", ע"ש. הרי שלדעת הט"ז יש לומר ברכה זו לחבירו כל יום ראשון.

וכן נראה מהכה"ח שם באות סד, שאחר שהוא הביא דעת הלבוש והמ"א הוא כתב, "והט"ז בס"ק ד' כתב...". ולא כתב "אלא הט"ז...". ואף שבסוף דבריו שם הוא הביא מ"ש הגר"ז הנ"ל, ושוב כתב "ועיין במש"ז אות ד, ונהרא ונהרא ופשטיה". ויותר נראה שהוא רק כיון לומר שהם לא סוברים כהא"ר, אבל הוא לא הביא דעתם לומר שיש לברך את חבירו כל יום הראשון. ולכן כתב הכה"ח רק לעיין במש"ז, ותו לא. ולכן משמע שהעיקר הוא כמו שהוא כתב לעיל בשם הט"ז "דיש לאומרו בליל שני", דהיינו רק בליל שני דוקא אבל לא בכל יום הראשון.

ולכן נראה שהבאר היטב והמ"ב והכה"ח כולם סברו שאין להוכיח מהלבוש והמ"א אם הם חולקים על דין הט"ז. וגם משמע שהם לא סוברים כפירוש המש"ז והגר"ז והלבושי שרד בדעת הט"ז. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן פט

שאלה: האם מי שאוכל סוכריות וכדומה בערב יום הכפורים י"ח של מצות אכילה.

תשובה:

לכבוד ר' יוסף פוקסמן שליט"א

כתב כת"ר, "האם מצוות האכילה בערב יוה"כ כוללת גם מצוות תענוג (של אכילה) או לא. דבכולהו דוכתי מצוות האכילה היא משום העונג שבה, מיהו כאן רבו טעמי מצווה זו, כדוגמה יצויין השע"ת בש"ד ח'–י', שמביא ב' טעמים שהם משום שמחה, ואחד משום שנהיה חזקים לצום. ולפי טעמא בתרא, משונה מצוות אכילה זו מכל אכילות שבתורה. ונפקא מיניה, לאם מקיים מצווה (גם) באכילת מיני מגדים שאינם מזינים (ולפעמים אף מזיקים במעט לגוף), או שמא אדרבה, יש להתבדל מהם כמה שיותר לקראת היום הקדוש. ובכל דוכתי לא דרשינן טעמא דקרא, מיהו הכא זה נוגע ישירות לגדר האכילה המצווה, שצריך לדעת מה התורה ציוותה לאכול: אם לחם ובשר, או סוכריות וכיו"ב".

(ג) ולפי זה יש לפרש דברי הבאר היטב (והפירוש בסוגריים), וז"ל "כתב לבוש שביום ראשון אחר התפלה א"ל לשנה טובה תכתב דיש להחזיק חבירו לצדיק. והמ"א כתב דיכול לאומרו עד אחר חצות ע"ש (הלבוש והמ"א לא גלו דעתם מה לעשות ביום שני דר"ה). וט"ז כתב דיש לאומרו בליל שני גם כן, דהא ביום שני אומרים זמן מטעם שעיקר מיום ב' לפעמים ע"ש (הוא רק כתב כלשון הט"ז "בליל שני", ולא פירש כהמש"ז והלב"ש שאף כל יום ראשון מותר. וגם הוא לא כתב שהט"ז בדינו חולק על הלבוש והמ"א, אלא הוא רק כתב דין אחר בשם הט"ז שאף ביום שני יש לעשות כן, שאם הוא סבר שהט"ז היה חולק על המ"א, הו"ל לכתוב "אלא הט"ז כתב...". אלא הוא רק כתב "והט"ז כתב...", משמע שאין כאן מחלוקת אלא שהט"ז הוסיף דין אחר דלא מצינו בלבוש והמ"א. ולפי זה נראה שהוא פירש דברי הט"ז כפי שביארתי לעיל, שהט"ז מודה להלבוש והמ"א שביום ראשון אין לברך ברכה זו לחבירו אחר התפילה). ופירוש זה בדעת הבאר היטב הוא לא כפירוש כת"ר, שלא ראיתי בדברי הבאר היטב שהוא כיון לומר שיש מחלוקת בין הט"ז והלבוש והמ"א, אלא רק בא הט"ז לומר שדין זה שייך אף ביום שני, ולא מצינו אם הלבוש והמ"א מסכימים לזה או לא.

(ויש להעיר על החיי אדם בכלל קלט ה, שכתב בדרך סתום "לאחר התפלה נוהגין לומר כל אחד לחבירו תכתב ותחתם לאלתר לחיים טובים". והוא לא פירש שאין לומר כן אחר חצות, ובפרט שהתפילה היא ארוכה ובד"כ היא נמכשת עד אחר חצות. וגם הוא לא חילק בין יום ראשון ושני, ומשמע שהוא סבר כהט"ז, אבל הו"ל לכתוב כן בפירוש).

וכן נראה הבנת המ"ב שכתב, "ועיין במ"א דיכולין לומר חשנה טובה תכתב עד חצות היום, ועיין בט"ז דמוכח מניה דיום שני כיום ראשון דמי לזה ויכולין לומר גם בליל שני לשנה טובה תכתב, והא"ר חולק על זה". הרי הוא משמיט פירוש המש"ז והלב"ש בדעת הט"ז, ורק כתב כלשון הט"ז שבליל שני יש לחזור לברך עוד פעם. עוד, משמע שאף המ"ב סבר שאין גלוי אם המ"א חולק על חידוש הט"ז או לא, שאם הוא סבר שהט"ז חולק הו"ל לכתוב "אלא עיין בט"ז דמוכח...", אלא כיון שהוא רק כתב "ועיין בט"ז...", משמע שמ"ש הט"ז הוא דין אחר שלא נזכר בדברי המ"א, ואין גלוי בדברי המ"א אם הוא מסכים לזה או לא, דשמא המ"א סבר כהא"ר.

גם י"ל דמצינו דאמרינן לא פלוג לקולא, זה 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 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 שנוז 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 י"ל שכשחז"ל תקנו לאכול בערב יוה"כ, הם תקנו לאכול שיעור בכמות שראוי להתחזק גופו, אלא אין לדקדק על שיעור בזמן, דהיינו מתי הוא חייב לאכול ביום, דהיינו מפלג המנחה או ממנחה קטנה או ומנחה גדולה או אף בבוקר, וזה משום דאמרינן לא פלוג לקולא. ולכן י"ל שאין הקפדה אם כבר נתעכל המזון במעוי כשהגיע יום הכפורים, והוא רעב ושוב אין לו חיזוק בגופו.

וא"כ יש לחקור כמה הוא השיעור כדי להתחזק גופו, או השיעור כדי "שלא להזיק להם העינוי". ונראה שי"ל בזה כמ"ש בערכין ד: "אמר מר בערכך לרבנות ערך סתום, מאי ערך סתום דתניא האומר ערך סתום עלי נותן כפחות שבערכין, וכמה פחות שבערכין שלשת שקלים, ואימא חמשים, תפשתה מרובה לא תפשתה תפשתה מועט תפשתה". וכן מצינו כלל זה בכמה מקומות בש"ס, כגון ר"ה ד: "מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה תלמוד לומר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, מקיש חג

א) כתוב ביומא פא: "דתני חייא בר רב מדיפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה, וכי בתשעה מתענין והלא בעשור מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי". ופירש"י שם "כל האוכל ושותה וכו'. והכי משמע קרא ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, ומדאפקיה קרא בלשון עינוי לומר לך הרי הוא כאלו מתענה בתשעה". ונראה הפירוש של "התקן", הוא כמ"ש הטור בס"ת, "וציום שיאכלו וישתו תחלה כדי שיוכלו להתענות ושלא להזיק להם העינוי", ע"ש. וזה כמ"ש הרא"ש ביומא פ"ח אות כב, "להתחזק באכילה ושתיה כדי שתוכלו להתענות למחר".

אלא יש להעיר על טעם זה, ויש לחקור מהו הדין אם אחד אוכל הרבה פת בבוקר והוא שובע ויתובי דעתיה, ובערב כשהגיע יוה"כ כבר נתעכל המזון שבמעיו, והוא רעב ואין לו יתובי דעתיה ושוב אין לו חיזוק הגוף, האם הוא מקיים מצוות אכילה בערב יוה"כ, או לא. ולא מצינו שנתנו הראשונים שיעור של זמן לזה, כגון שצריך לאכול דוקא אחר פלג המנחה כדי ליתובי דעתיה בלילה וכדי להתחזק גופו.

וכמו כן גם לא מצינו שיעור של אכילה המצוה זו, ולכן לא כתבו הראשונים שכדי לקיים המצוה הוא חייב לאכול כדי שביעה, או שהוא י"ח בשיעור כזית וכדומה. ולכן מצוה זו צריך ביאור.

ב) ובתחילה י"ל שלדעת הכסף משנה החיוב לאכול בערב יוה"כ הוא מדרבנן כמ"ש בהל' נדרים פ"ג הל"ט, "ויש לדקדק בדברי רבינו שנראה לכאורה שהוא סובר דבעיוה"כ ובר"ח אסור להתענות מן התורה, ומשמע דעיוה"כ היינו מדרשא דועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש. ויש לתמוה על עיוה"כ דאטו משום דרשא דועניתם את נפשותיכם שהיא אסמכתא בעלמא לימא שהוא מדאורייתא, ור"ח נמי לא מצינו בתורה בהדיא שיהא אסור בתענית... וי"ל דאה"נ שאינן אסורין אלא מדרבנן אלא שכיון שיש להם קצת סמך בתורה לא אתו לזלזולי בהו... אה"נ דלא מיתסר אלא מדרבנן", ע"ש. וכן הוא בב"י ס"ת יח ד"ה ויחיד, ע"ש. (אלא עיין במ"א בס"ת תקע ס"ק ט, שסבר שהמצוה לאכול בערב יוה"כ היא מן התורה. ועיין לקמן).

ולפי זה י"ל שהוא אינו חייב לאכול דוקא פת כדי לקיים המצוה. וכן הוא במנחת חינוך שם שכתב, "ודע שז"פ דבערב יוה"כ דמצוה לאכול אין חיוב דוקא בפת כמו שבת ויו"ט, דלא מצינו זה בשום מקום רק מצוה לאכול ויוצא בכל דבר, וכ"ה במג"א ה' מגילה גבי פורים וכאן נמי בודאי הוא כן, וזה נראה פשוט", ע"ש. ולכן נראה שהוא י"ח בכל דבר שמועיל לבטל עינוי ומביא לו ליתובי דעתיה. ואין להקפיד עד כמה זמן ממשיך יתובי דעתיה כיון שי"ל בזה לא פלוג לקולא כפי מה שכתבתי לעיל. וכן נראה מגמ' יומא הנ"ל שכתוב "האוכל והשותה", משמע כל אכילה ושתייה בכלל מצוה. וכן נראה מהטור שם שכתב, "וציום שיאכלו וישתו... וכן נוהגין להרבות בו בסעודה". משמע שהעיקר אכילה ושתייה, אלא מטעם הידור מצוה גם "נוהגין" להרבות בסעודה, אבל מצד הדין לא בעינן פת כדי לקיים את המצוה, וגם לא בעינן שיעור כדי שביעה כדמצינו בסעודה, שהסעודה רק מטעם הידור מצוה ולא מטעם חיוב, ולכן כתב הטור "נוהגין" להרבות בסעודה. וכן משמע מלשון הש"ע ע"ש. ולפי זה י"ל שלגבי אכילה הוא מקיים המצוה כשהוא אוכל שיעור ככתובת. ובשתייה הוא מקיים המצוה כשהוא שותה מלא לוגמיו, כמבואר במרן ס"תריב ט. ופירש המ"ב שם בס"ק כג, "מלא לגמיו. דקים להו לרבנן דבשיעור זה מתיישב דעתו של אדם ואזל ממנו העינוי", ע"ש. ולכן נראה שאף באכילת סוכריה וכדומה הוא מקיים המצוה אם הוא אוכל כשיעור בכדי אכילת פרס כמ"ש המנ"ח הנ"ל. אלא נראה שיש הידור מצוה לאכול כמה פעמים ביום, ולכן כתבו הטור ומרן שנוהגין להרבות בסעודה.

ג) ואף לדעת המ"א בס"תקע ס"ק ט, שהמצוה לאכול בערב יוה"כ היא מן התורה, עדיין י"ל שזה דומה לדין תענית ביום הכפורים עצמו כיון שכתוב בפסוק "ועניתם", ויש לדמות דין ערב יוה"כ לדין יוה"כ עצמו, וכל שהוא אוכל ככתובת בכא"פ הוא י"ח כמ"ש המנחת חינוך הנ"ל. ואת"ל שכיון שטעם המצוה הוא משום כדי להתחזק גופו כמ"ש הרא"ש אז לא מועיל "לא פלוג" במצוה מן התורה, והוא צריך לאכול כדי שביעה וגם בשעת מנחה, זה אינו שי"ל שהרא"ש רק נתן טעם בדרך כלל כדי להסביר את המצוה, אבל אין טעם זה מספיק כדי ללמוד פרטי דינים ממנו. וזה כעין מ"ש התה"ד בפסקים וכתבים ס"קה, "לפי טעם הסמ"ג מכח שני עדים מי שמתו אחיו מחמת מילה יניח תפילין בשבת, נראה דאין לחלק כלל בשביל טעם זה דמפרש הסמ"ג דרך אגדה בעלמא, ולא מחלקין משום

השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה, וליקש לחג הסוכות מה להלן שמונה אף כאן שמונה, שמיני רגל בפני עצמו הוא אימור דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין דברי הכל תשלומין דראשון הוא דתנן מי שלא חג יום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג, תפשת מרובה לא תפשת מועט תפשת". הרי כשאין שיעור מפורש, יש לו לתפוש שיעור מיעוט ולא שיעור מרובה. ולכן י"ל שכדי ליי"ח של אכילה בערב יוה"כ, שיש לתפוש השיעור הפחות שיש לו קצת חיזוק הגוף ויתובי דעתיה, ואין לומר שהוא חייב לאכול שיעור גדול כמו כדי שביעה כדי שהוא חייב לברך ברכת המזון מדאורייתא.

ולכן נראה שיש ללמוד שיעור זה ממ"ש המ"ב בס"תריב. א, "אע"ג דבכל איסורי תורה משערינן בכזית, כל זה היכי דכתיבי אכילה משא"כ ביו"כ דלא כתיב אכילה אלא מנע הכתוב את האכילה בלשון עינוי כדכתיב הנפש אשר לא תעונה, וקים להו חכמים דבפחות מככותבת לא מייטבא דעתיה כלל והרי הוא רעב ומעונה כבתחלה". ולפי זה י"ל שהאיש צריך לאכול ולשתות בערב יוה"פ באופן שיש ביטול לעינוי, שכשיש ביטול לעינוי בערב יוה"פ אז זה מועיל כדי "שלא להזיק להם העינוי", וכדי להתחזק גופו, אף שזה רק לזמן מועט (מטעם לא פלוג כדלעיל). וגם נראה מלשון הפסוק "ועניתם את נפשותיכם בתשעה", שמצוות אכילה בערב יוה"כ היא תלויה בשיעור "עינוי". ולכן י"ל ששיעור אכילה בערב יוה"כ הוא שיעור ככתובת. ולכן אין לומר ש"כדי להתחזק" הוא דבר אחר מ"יתובי דעתיה", אלא נראה שזה תלוי בזה, שאם יש לו קצת יתובי הדעת, ממילא שיש לו קצת חיזוק הגוף.

שוב ראיתי שכן כתב המנחת חינוך בס"שיג ס"ק ט, "ולענ"ד כיון דאכילת ערב יוה"כ נפ"ל מלשון עינוי, דאינו יוצא אלא אם אכל בערב יום הכפורים שיעור ככתובת, דבכה"ג לא הוי עינוי ביום הכיפורים, ואכילה גזה"כ דנקרא עינוי, אבל בפחות משיעור זה דביוה"כ לא עבר על מצות עינוי והוי כמתענה, א"כ בערב יום הכפורים לא יצא דהוי כמתענה... ע"כ צריך לאכול שיעור כותבת בתוך אכילת פרס, ושאני משאר שבת ויו"ט דמצוה לאכול והוי בכזית או בכביצה, אבל כאן נפ"ל מעינוי דיום הכפורים צ"ל ההיפוך מיום הכפורים, כן נראה לענ"ד", ע"ש.

ביום הכפורים עצמו. ולכן מסתברא שמ"ש הרא"ש הוא רק בדרך כלל אבל אין ללמוד ממנו פרטי דינים ממנו כשזה כנגד מה דמשמע מהפסוק, ולכן אין לומר שהוא צריך לאכול כדי שביעה וגם משעת מנחה כדי לקיים המצוה. ולכן אף את"ל שיש מצוה מן התורה לאכול בערב יוה"כ כמ"ש המ"א, עדיין י"ל שהוא מקיים המצוה בשיעור כתובת ובתוך אכילת פרס וכמ"ש המנ"ח הנ"ל.

ד) וכ"ש לדעת רבינו יונה בשערי תשובה בש"ד אות ח, שכתב שהטעם המצוה הוא "כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו...". ובאות ט כתב "כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה...". משמע שכל מה שהאיש משמח לאכול ולשתות נחשב לשמחה בענין זה. אלא לפי טעם זה י"ל שעיקר המצוה הוא לאכול רק מה שהוא אוהב לאכול, אבל אם איש זה אוכל איזה מאכלים שהוא אינו אוהב, אף שיש לו יתובי דעתיה מזה, מ"מ כיון שאין לו שמחה באכילתו י"ל שהוא אינו מקיים המצוה. אלא אף בזה י"ל לדעת הכסף משנה הנ"ל לא פלוג לקולא, שיי"ל נתת דבריך לשיעורין ולא מצינו כמה שמחה בעינין בענין זה. ולכן י"ל שהוא יי"ח בכל אכילה, אבל עדיין י"ל שאם הוא אוכל מאכל שנפשו קצה בהם, אז אין כאן רק מניעת שמחה אלא אדרבה יש לו עגמת נפש באכילה זו, והוא לא יי"ח. וגם את"ל שמצוות אכילה בערב יוה"כ היא מן התורה כמ"ש המ"א, אז י"ל שאם הוא אוכל באופן שהוא פטור ביוה"כ עצמו, אז הוא אינו מקיים מצוות אכילה שהכל תלוי בעינוי כמבואר בפסוק. ולכן כיון שכתב מרן בס"תריב, שאם הוא אוכל דבר שאינו ראוי לאכילה שהוא פטור ביוה"כ, ה"ה הכי לגבי מצוות אכילה בערב יוה"כ. ולכן אף לפי טעם שמחה י"ל שאדם יי"ח באכילת סוכריות וכדומה.

וכן י"ל לפי טעם השבלי הלקט בס"ש, שכתב "או י"ל שמפני שאוכל יפה בערב יוה"כ וביוה"כ מתענה, קשה לו עינוי יותר" (וכן הוא בתורה תמימה פר' נח פ"ז י, ע"ש.) ואף מזה י"ל שכל מה שהוא אוכל בערב יוה"כ כדי לבטל עינוי נחשב מצוה, שבוה קשה לו העינוי ביוה"כ עצמו. וכן י"ל לפי מ"ש השבלי לקט שם, "ואחרי ר' בנימין זצ"ל פי' כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו נתענה בתשיעי ועשירי, להוציא מלבן של צדוקין שמתענין גם בתשיעי". ואף בזה י"ל שכל מה שהוא אוכל שיעור כותבת הוא מקיים המצוה, כיון שהוא מבטל העינוי בשיעור זה.

אותו טעם, ע"ש. ולכן י"ל שטעם הרא"ש הוא בדרך כלל וכדי להסביר את המצוה, אבל אין לדקדק כדי ללמוד פרטי דינים ממנו.

ושוב ראיתי ביביע אומר ח"א א"ח ס"לז אות ז, שכתב, לגבי מ"ד שאכילה בערב יוה"כ היא מן התורה, "הרי בדאורייתא לא אזלינן בתר טעמא, וכעין מ"ש התוספות בפסחים קח: דה"ט דנשים פטורות מסוכה, אע"פ שהן היו באותו הנס, דכתיב כי בסוכות הושבתי, משום דהוי מ"ע דאורייתא, אבל ד' כוסות דרבנן תיקנו לנשים כיון שהיו באותו הנס ע"כ. והנ"ל י"ל גבי אכילת ערב יוה"כ דהוי מדאורייתא". הרי בדאורייתא אין לאזיל בתר טעמא.

ועיין ביחיהו דעת ח"א ס"נה ד"ה ושמא, שכתב "כי באמת טעמי המצוות האמיתיים ידועים רק לפני השם יתברך נותן התורה. כאמור 'אלקים הבין דרכה והוא ידע מקומה', ואין לנו להסתמך על טעמי המצוות שכתבו המפרשים להוציא על פיהם מסקנות להלכה, שאין הלכה כר"ש דאמר דרשינן טעמא דקרא...". ע"ש. ולכן נראה שאת"ל שמצוות אכילה בערב יוה"כ היא מדאורייתא כמ"ש המ"א, אין ללמוד פרטי הדינים מטעמים שכתבו הראשונים להסביר את המצוה, ובפרט שלא מצינו טעם מפורש בגמרא.

ואף שהאחרונים למדו חיוב נשים במצוה זו מטעמי המצוה שכתבו הראשונים. י"ל דשאני דין זה, שכתב רעק"א ס"טז, "אני נבוך בכל נשים הבריאות אם חייבות לאכול בערב יוה"כ, דאפשר הן פטורות כמו בכל מ"ע שהזמן גרמא... או לא כיון דקרא מפיק לה בלשון בתשעה לחודש בערב וכו', לומר דהוי כאילו התענה תשיעי ועשירי, ממילא כל שמחייב בתענית עשירי מחייב לקיים ועניתם כו' לאכול בתשיעי". וי"ל שכיון שכבר אפשר ללמוד ממ"ש "ועניתם" שאף נשים חייבות לאכול בערב יוה"כ, אז שפיר יש להכריע כן ממה שהסבירו הראשונים לטעם מצוה זו, אבל כשאין רמז בפסוק לאותו דין אז אין לאזיל בתר טעם המצוה שכתבו הראשונים. אולם לגבי אם יש שיעור לאכילה בערב יוה"כ מצינו שהטעם של מצוה שכתב הרא"ש הוא כנגד מה שמשמע מהפסוק, שמשמע מהפסוק ששיעור אכילה תלוי בשיעור עינוי, וכמו שביוה"כ עצמו אין חילוק באיזה זמן ביום הוא אוכל הוא עובר על ועניתם, ה"ה בערב יוה"כ אין חילוק באיזה זמן ביום הוא אוכל הוא מקיים המצוה באכילת כותבת. ולכן משמע שאין הטעם כדי להתחזק גופו, שאם הוא אוכל כותבת בשקיעת החמה בבוקר מה חיזוק לגוף יש בזה

אלא ראיתי במ"א בס"תריח בס"ק י, שכתב, "חולה שאכל. ובוצע על ב' ככרות (כ"ה), ונ"ל שא"צ דלא תקנו כן ביהכ"פ". משמע מזה שמצוות הסעודות הותרה לגמרי, ואין שום חיוב. ועוד יש לדקדק, שמ"ש המ"א הוא על דברי הכנה"ג הנ"ל שכתב "שבין חל בחול בין חל בשבת", ולכן משמע שלדעת המ"א אין חילוק בזה בין כשחל יוהכ"פ בחול ובין אם הוא חל בשבת, ובשניהם אין שום חיוב. וכן פסק הגר"ז ז"ל שם אות יח, "חולה שאכל ביוה"פ ונתיישרה דעתו בענין שיכול לברך ברכת המזון צריך להזכיר של יוהכ"פ בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בכונה ירושלים, ואם חל בשבת יאמר ג"כ רצה, אבל א"צ לבצוע על ב' ככרות וגם א"צ לקדש על היין ולא על הפת משום שלא תקנו חכמים דברים אלו ביום הכפורים". וכן הוא בחיי אדם כלל קמה אות לב. הרי אף כשחל בשבת אין חיוב כלל. ולכן ממילא שאף לבריא אין שום צורך לקיים מצוות סעודה שלישית ע"י דברי תורה.

אלא ראיתי בחידושי רעק"א שם שכתב לגבי מ"ש המ"א שא"צ לחולה לקדש, "אפשר דזהו רק ביוהכ"פ דעלמא, אבל ביוהכ"פ שחל בשבת... י"ל דצריך לקדש". ע"ש טעמו. משמע מזה שעדיין המצוה של קידוש וג' סעודות היא רק דחוויה בשבת. ולכן משמע שאף לבריא יש לקיים מצוות סעודה שלישית ע"י דברי תורה.

אלא לפי המ"א והגר"ז והחיי אדם הנ"ל משמע שאין חיוב כלל אפילו בשבת. וכן כתב הכה"ח שם באות ס, "אבל ביוהכ"פ שחל בשבת י"ל דצריך לקדש. הגרעק"א. אבל מדברי המט"א ומ"ב שם משמע דגם כשחל בשבת אין לקדש".

וכן הוא בהר צבי א"ח ח"א ס"קנה, שההקשה על רעק"א הנ"ל, ופסק כהגר"ז והחיי אדם הנ"ל, ע"ש. ולגבי בריא הוא כתב, "הנה ז"ל תשו' צמח צדק להגאון מלובאוויץ ז"ל (א"ח ס"לו) דמן התורה מחויבים בשבת לאכול כזית פת כמו בליל ראשון דפסח. והקשו (להצ"צ) דא"כ לריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת יהא מחויב לאכול כזית, דהא שיעור איסור אכילת יוהכ"פ הוא בככותבת, וכזית לגבי איסור יוהכ"פ הוא חצי שיעור דמותר לר"ל, ומאריך שם ותוכן תירוצו דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם אף כשחל בשבת, א"כ ביטלה תורה מצוות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ, א"כ אין שום מצוה חייל אף באכילת

ולכן למסקנה נראה שהוא י"ח באכילת סוכריות וכדומה אם הוא אוכל שיעור ככותבת בתוך כדי אכילת פרס.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צ

שאלה: האם יש לקיים מצוות סעודת שלישית ע"י לימוד תורה ביוהכ"פ שחל בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

כתב כת"ר, "ביום כיפור שחל בשבת, האם יש חיוב לצאת שלש סעודות בדברי תורה, כמו שכתוב בזוהר, שיוצאים בלימוד התורה ידי חיוב סעודה שלישית והביאו הפוסקים לגבי ערב פסח שחל בשבת (ראה באר היטב או"ח סימן תמ"ד ס"ק ב)".

א) **בתחילה** יש לחקור אם החיוב לאכול ב' סעודות ביום הכפורים כשחל יוהכ"פ ביום חול, הוא כשאר יום טוב אלא המצוה רק דחוויה משום שהוא אנוס מפני הצום, או שמא י"ל שאין כאן מצוה כלל והיא הותרה לגמרי. ונ"מ בזה הוא לגבי חולה, שאינו יכול להתענות, שאם מצוה דחוויה י"ל שיש לו לאכול ב' סעודות כבכל יו"ט, ואם המצוה הותרה אז אין שום צורך לאכול ב' סעודות.

כתב הכנה"ג בס"תריח בהג' הטור, לגבי חולה שאוכל ביוהכ"פ, "עוד נ"ל שבין חל בחול בין חל בשבת בוצע על שתי ככרות כיון שלא היה המן יורד בו, כדתניא ששת ימים תלקטוהו רבי יהושע אומר למדנו שאין המן יורד בשבת, ביו"ט מנין ת"ל שבת לא יהיה בו, ביום הכפורים מנין לא יהיה בו...". הרי משמע שבעצם יש חיוב אף ביוהכ"פ לאכול ב' סעודות, ואם חל בשבת יש חיוב לאכול ג' סעודות, ולכן צ"ל שמצוה זו רק דחוויה אצל שאר אדם. ולכן י"ל בנד"ד שאם בריא יכול לקיים מצוות סעודה שלישית ע"י דברי תורה כיוהכ"פ חל בשבת, אז יש חיוב עליו לעשות כן.

וכן משמע ממ"ש השל"ה במס' שבת ד"ה סוד ג' סעודות (דף קלט ע"ב בדפוס אמסטרדם) "וכתב במדרשו של רשב"י ע"ה כי הוא היה רגיל לסדר השלחן בי"ד שחל להיות בשבת ולעסוק במעשה מרכבה במקום סעודה שלישית, והיה אומר זו היא סעודת המלך והוא סוד נעלם", ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש המ"א בס"תמד ס"ק ב, "ובשל"ה כתב בשם הזוהר שרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית". משמע מזה שכל לימוד תורה מועיל במקום סעודה שלישית, אבל אין משמע כן מהזוהר והשל"ה, אלא בעיני לימוד מעשה מרכבה דוקא. ולכן נראה שסתם אדם שאין לו בקיאות במעשה מרכבה אין מועיל אם הוא לומד שאר דברי תורה. ולכן ממילא י"ל שאף את"ל שיש חיוב של סעודה שלישית ביוהכ"פ שחל בשבת, מ"מ אין מועיל סתם לימוד תורה לקיים מצוה זו, ודלא כמשמע מהמ"א. וכן נראה מהמ"ב בס"תמד, שהשמיט מ"ש המ"א הנ"ל.

וכתב כת"ר, "האם יש חיוב לצאת שלשה סעודות בדברי תורה, כמו שכתוב בזוהר". ולענ"ד אין להוסיף על מה דמצינו בזוהר שתיקון זה מועיל רק בסעודה שלישית, ולכן אין לומר שלימוד מעשה מרכבה מועיל בכל ג' סעודות של שבת, אלא רק בסעודה שלישית. וכן מסתברא, שהרי יש כוונות משונות בכל סעודה של שבת, כמבואר בזוהר פר' יתרו דף פח. והם מג' מקורות שונות כמ"ש האור החמה שם, "עתיקא קדישא וז"א וחקלא דתפוחין, והם ג' סעודות לקבל מג' מקורות אלו". ולכן י"ל אין לנו בו אלא חידושו, וכיון דמצינו שלימוד מעשה מרכבה מועיל רק בסעודה שלישית, אין לנו להוסיף על זה כדי לומר שהוא מועיל בכל סעודת שבת.

ועוד י"ל, שבדרך כלל לא אמרינן דבעינן כוונות בתיקונים כדי לקיים איזו מצוה. וזה כמ"ש המ"א בריש ס"צח, "לכן נ"ל שמי שאינו יודע בעצמו שיוכל לכוון זה, אל יכוין כלל בשמות ויחודים, רק יתפלל כפשוטו להבין הדברים בכוונת הלב", דהיינו שאף בלי הכוונות התיבות מועילות. וכן הוא במחב"ר בס"רעד אות ב בשם מהר"א אזולאי ז"ל, "כי מצוות אלקיות פועלות בסגולה ועושות רושם למעלה אף שנעשות בלתי הכונה הפרטית" ע"ש. וכן הוא בברכ"י א"ח סוף ס"כה, ע"ש. וכן כתב התורה לשמה בס"יז, "מי שלא זכה לחכמה זאת, והוא מכוון

כזית לבד וגם פחות מכשיעור, דהמצוה הוא להיפך לענות נפש. וכ"מ מהא דמר בריה דרבינא (פסחים סח): שהתענה לגמרי ולא אכל אף כזית עכת"ד", ע"ש.

וכן נראה סברת הערוך השלחן בס"תמד אות ו, שכתב לגבי י"ד ניסן שחל בשבת, "בשבת זו בע"כ לא נצטוינו כלל על ג' סעודות כיון שאי אפשר מידי דהוה ליוה"כ שחל בשבת וה"ה שבת ערב פסח". הרי שאין חיוב כלל כשחל יוהכ"פ בשבת, משמע שהמצוה הותרה וכדעת הצמח צדק הנ"ל.

ולכן נראה שהעיקר בזה, שאין חיוב כלל לבריא לקיים ג' סעודות ביוהכ"פ שחל בשבת. ולכן ממילא א"צ ללמוד תורה במקום סעודה שלישית.

ב) ועוד נראה שאף לשיטת רעק"א הנ"ל, י"ל שאין חיוב לבריא ללמוד תורה במקום סעודה שלישית בשבת. וזה מפני שהמקור לסברה זו דמועיל לימוד תורה במקום סעודה שלישית, הוא ממ"ש בזוהר פר' אמור צה, לגבי י"ד ניסן שחל להיות בשבת, וז"ל "א"ר אבא הכי הוי עביד ר"ש בזמנא דאסתלק סעודתא דשבתא מסדר פתוריה ואשתדל במעשה מרכבה והוה אמר הא סעודתא דמלכא. דייתי למיכל גבאי", ע"ש.

ונראה שדוקא מי שעוסק במעשה מרכבה יכול לקיים מצוות סעודה שלישית, שהתיקון שיש בלימוד זה הוא דומה לתיקון שיש בסעודה שלישית, אבל התיקון שנעשה בלימוד שאר דברי תורה אינו דומה לתיקון שיש בסעודה שלישית, ולכן אין לימוד שאר דברי תורה מועיל לקיים מצוות סעודה שלישית.

וכן נראה ממה שפירש באור החמה שם (דף עד ע"ד), "במעשה מרכבה מורה הייחוד ודאי שהם ד' פנים יהו"ד וד' כנפים אדני-י והם מרכבה יחד יאהדונה-י. ובגין כך שהוא קדוש וממקום קדוש וסעודתו שלימה אפילו בתורה במעשה מרכבה ואפילו לפני יום טוב אין לדחותו", ע"ש. הרי י"ל שדוקא במעשה מרכבה "מורה הייחוד ודאי", משא"כ בשאר לימוד תורה.

וכן נראה ממ"ש המקדש מלך שם "שהיה קורא מעשה מרכבה ועולה במקום סעודת שבת". משמע דוקא לימוד מעשה מרכבה מועיל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

כתב כת"ר, נשאלתי האם בלקיחת שעיר המשלח הותר לקחת אותו בחבל. בגמרא יומא סו ע"ב מבואר "שאם היה חולה מרכיבו על כתיפו", וזו קולא שלמדו ממה שאמרו "עתי אפילו בשבת, ולמה לא אמרו שבלאו הכי יש חילול שבת במה שיוצא עם חבל, וגם כשלוקח את השעיר מסתמא הוא נשא עליו את לשון הזהורית והוי מחמר. ואולי היה צריך להכין מראש באותו מקום לשון של זהורית, אך קשה להוליך שעיר בלא חבל". ע"כ דברי כת"ר.

(א) מ"ש כת"ר, "אולי היה צריך להכין מראש באותו מקום לשון של זהורית", כן מצינו בתוספות ישנים ביומא סח. וז"ל "ואם תאמר למה ידחה הבאת הלשון חוץ לתחום, וכי הוי זה כמו דחיית השעיר בשבת וטומאה, וי"ל שאין מביאין אותו ביום הכפורים שכבר הביאו אותו מאתמול...". ע"ש. וזה מיירי לגבי מ"ש במשנה ביומא סז. "חולק לשון של זהורית חציו קשור בסלע וחציו קשור בין שני קרניו ודחפו לאחוריו". וגם זה מיירי לגבי איסור הוצאה, ולכן כתוב בת"י "הבאת הלשון". וגם משמע שזה מיירי בלשון זהורית אחרת מלשון זהורית שהכ"ג היה קושר בקרני השעיר במקדש כמבואר במשנה שם מא: שלא שייך חשש הוצאה בזה כיון שאין המשלח את השעיר נושא אותה לשון בידו (וכן כתוב בת"י שם "ובמס' שקלים פ' התרומה (פ"ב) מוכח דהאי לשון של זהורית דהכא אין זה לשון זהורית שהיו קושרין במקדש בראש השעיר המשתלח...". ע"ש). ולכן הקושיא היא איך הביא המשלח למדבר לשון הזהורית שהוא צריך לחלק, הלא הוא עובר על איסור הוצאה. ולגבי זה כתוב בת"י "וי"ל שאין מביאין אותו ביום הכפורים שכבר הביאו אותו מאתמול". ולפי זה עדיין היתה לשון הזהורית של הכ"ג על קרני השעיר בשעת הוצאה למדבר, וממילא יש חשש בזה משום איסור מחמר, שהפירוש של מחמר הוא "מנהיג חמור טעונה קרוי מחמר", כמ"ש רש"י בשבת קנג: ע"ש.

וראיתי שהרמב"ם בהל' עבודת יום הכפורים פ"ג הל"ד, לא סבר כהת"י הנ"ל, שכתב הרמב"ם "וקושר לשון זהורית משקל שתי סלעים בראש שעיר המשתלח, ומעמידו כנגד בית שלוחו, ולנשחט כנגד בית שחיתתו". ושוב כתב הרמב"ם בהל"ז, "ואחר כך משלח את השעיר החי ביד איש המוכן להוליכו למדבר... כיצד היה עושה

בפשט הדברים בלבד ועושה המצוה כהלכתה כאשר הורו רבותינו ז"ל הרי זה תפלותיו ומצותיו שלימות בודאי ואינם חסירות, דהכי איתא בזוהר...". ע"ש.

אלא י"ל שזה כשהוא עושה מעשה המצוה עצמה, כגון שהוא אוכל סעודה שלישית ולא כיון לכוונות הראויות כלל, שעדיין הוא מקיים המצוה. אולם כשהוא אינו עושה מעשה המצוה כלל, כגון שהוא אינו אוכל סעודה שלישית, אז י"ל שהוא יכול לקיים התיקון של מצוה זו רק אם הוא כיון הכוונות הראויות, שבלי מעשה המצוה שהוא האכילה, אין מועיל מעשה אחר כגון לימוד תורה אלא אם הוא יכול לכיון הכוונות הראויות עם אותו מעשה אחר.

וכן נראה ממ"ש הכה"ח בס"תמד אות יח, שכתב "ונראה דה"ד לרשב"י ע"ה דהוה נהירא ליה שבילי דשמיא כשבילי דארעה ויודע הלימוד שעושה תיקון במקום סעודה, אבל אנחנו צריכין דוקא לעשות סעודה", ע"ש.

ולכן נראה שלסתם אדם שאינו יכול לכיון לתיקונים הראויים, אין מועיל לימוד תורה או לימוד מעשה המרכבה כלל. ואדרבה י"ל כמ"ש המחב"ר שם "והאמת דמי שאין לו יד בקבלה אין לומר ולהזכיר או אפילו להרהר הסודות הכתובים בסדור האר"י זצ"ל או קיצורים אחרים באין מבין, שהוא קרוב להפסד יותר". וכן הוא בקשר גודל ס"יב אות יב, "מי שאין לו יד בקבלה אין לומר ולהזכיר ואפילו להרהר הסודות הכתובים בסידור האר"י ז"ל באין מבין...". ע"ש. ולכן קשה מאד לסתם אדם לסמוך על לימוד תורה כדי לקיים מצוות סעודה שלישית.

ולפי זה למסקנה נראה שהעיקר הוא שאין מצוות סעודה שלישית כלל ביוהכ"פ שחל בשבת, ואת"ל שיש מצוה אז אין מועיל לסתם אדם לקיים מצוה זו ע"י סתם לימוד תורה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צא

שאלה: האם יש איסור מחמר בהוצאת שעיר המשתלח למדבר כשלשון הזהורית בין קרניו.

עליה הן שמחמר אחריה הן שמנהיג לפניה אפילו הנהיגה בקול כל שהולכת טעונה מחמת קולו מחמר הוא ויש בו איסור לאו... תדע שמאחר שאין דרך כבש במשאווי אין זה מחמר אלא כלאחר יד, וחזר לו שבות... ובמקום מצוה לא גזרו, ע"ש.

הרי הטעם שיש כאן היתר של כלאחר יד, הוא אינו משום שאין דרכה של בהמה לשאת סכין בצמרו או תוחבו בין קרניו אלא לשאת אותו דוקא על גביו כשאר משאות, אלא הוא משום גיל הבהמה, דהיינו "שאיין דרך טלה לשאת משווי", וה"ה צ"ל שאיין דרך "גדי" במשווי. וכן הוא בערוך (ערך חמר א') שכתב "וכן המהלך אחר גדי או טלה והביאו לעזרה והסכין תחבו בצמרו מחמר כלאחר נקרא ופטור".

ונראה שזה לפי מ"ש בפר' בא (שמות פ"ב ה) "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו". ופירש"י שם "בן שנה. כל שנתו קרוי בן שנה, כלומר שנולד בשנה זו". ולכן נראה שכיון שעדיין הכבש הוא קטן ואינו חזק, הוא אינו ראוי למשווי, ולכן אם אעפ"כ נתנו משווי עליו, זה נחשב כלאחר יד, ואין כאן איסור תורה כלל. וכן י"ל בעז בת שנה. ולכן כתוב בגמ' הנ"ל "גדי", דהיינו עז בת שנה.

וגם ראיתי שכתוב בתוספות רשב"א משאנץ שם, "מחמר כלאחר יד. הוה מצי לשנויי כשהוא מהלך מניחו עליו וכשהוא עומד נוטלו הימנו, דכי האי גוונא שרי כדאמרין בריש מי שהחשיך (קנג:). כלאחר יד נמי מדרבנן אסור. אכתי הוה מצי למפרך דהא משתמש בבעלי חיים דאסור מדרבנן. במקום מצוה מאי, אמר להו הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן. תימה והא במתניתין משמע דשבות דרבנן אסור כיון דאפשר לעשות מערב שבת, וי"ל דשני שבות דבהמתו משום דהוא עצמו". הרי שלא הקפידו חז"ל להניחו עליו כשהוא מהלך, או שלא להשתמש בבעלי חיים, והטעם הוא מפני ששבות זו קיל טפי "משבות דהוא עצמו".

ולפי זה יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פ"ד הל"ד, "כל מקום שנאמר בתורה כבש או כבשה או כבשים הרי אלו בני שנה... שעיר עזים [בן שנה, שעיר] בן שתיים. כל שנה שנייה הוא נקרא שעיר". ופירש הכסף משנה שם, "ומ"ש שעיר עזים בן שתיים כל שנה שניה הוא נקרא שעיר. יש לתמוה על זה דהא תנן פ"ק דפרה חטאות הציבור וכו' כשרים מיום שלשים והלאה, וחטאות הציבור היינו שעירי

חולק לשון של זהורית שבקרניו. חציו קושר בסלע וחציו קושר בין שתי קרניו". הרי נראה שלדעת הרמב"ם לשון הזהורית שהוא מחלק, היא לשון זהורית שכבר היתה שם בין קרניו של השעיר מקודם בבית המקדש ודלא כמ"ש הת"י, אלא אף לפירוש זה יש כאן חשש מלאכת מחמר.

וגם יש מלאכת מחמר כשאיין חבל, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"כ הל"ו "ואסור לו להנהיגה ואפילו בקול כל זמן שהכיס עליה כדי שלא יהיה מחמר בשבת". וכתב הרב המגיד שם, "וכשהוא מנהיג בקול כמי שעשה המעשה דמי". הרי אף בקול יש מלאכה, ולא בעינן חבל למלאכה זו. ולכן כיון שצריך להוליכו עד המדבר, ודאי שהמשלח עובר על איסור מחמר, אף בלי חבל. וגם מצינו שכתב השאגת אריה בס"עב, שאף ביוהכ"פ שייך מלאכת מחמר ע"ש. ולכן מה לי אם הוא מוליך את השעיר בלי חבל או עם חבל, הלא בכל אופן הוא עובר על מלאכת מחמר. ולכן נראה לומר שכיון שהתורה התירה להוליך את השעיר למדבר עם לשון הזהורית, ממילא שהתורה התירה מלאכת מחמר במצוה זו, וממילא גם מותר להוליך את השעיר עם חבל (ועייין לקמן אם לשון הזהורית היא מן התורה או לא).

ב) כך נראה בהשקפה ראשונה, אלא נראה שיש טעם אחר שאין כאן מלאכת מחמר כלל. כתוב בפסחים סו. לגבי ערב פסח שחל בשבת, "אמרו לו ר' שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו, אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן, למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו, ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון". ושוב כתוב בשם בעמ' ב', "והלא מחמר, מחמר כלאחר יד, מחמר כלאחר יד נמי נהי דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא מדרבנן מיהא איכא, היינו דקא בעי מיניה דבר שיש לו היתר מן התורה ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי, אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן". ופירש"י שם "כלאחר יד – שאין דרך טלה לשאת משווי, שיש לו היתר מן התורה – כגון זה שאינו מחמר גמור אלא כלאחר יד ואין כאן אלא שבות ואפילו שבות דידיה לא חמיר כשאר שבות דכל כלאחר יד לא שכיחא. במקום מצוה – כי האי גוונא דמעב מפסח", ע"ש.

וכן הוא במאירי שם שכתב, "שמא תאמר והרי מחמר הוא, שכל המנהיג בהמה שיש עליה משאווי אעפ"י שאינו רוכב

דיש בו שיעור של שתי סלעים, ועוד דבעי צבוע דוקא בתולעת כמו הלשון של פרה וטהרת מצורע, ועוד דבעינן דוקא של צמר, ודוקא צמר סרוק ולא ארוג וכמבואר בפיה"מ הנ"ל, מכל זה משמע דהקשירה בלשון של זהורית אינה דוקא לסימנא שלא יתערב בשעיר אחר (ועי' להלן סקכ"ו), אלא הוא דין גמור בקבלה מפי משה רבינו ע"ה והיא שייך בגוף מעשה השעיר [אם דצריך עיון אי הלשון הזה היא לעיכובא], וכן ראיתי בס' מזהב ומפז שהביא בשם הגר"ח על הש"ס סטנציל שכתב להוכיח דממה שצריך שיעור בלשון של זהורית משמע דהוא מדאורייתא [וכעת לא מצאתיו בחי' הגר"ח], וע"ע תוס' ישנים (מב ד"ה ושל שעיר) דג"כ העלו סברא בהך לשון של זהורית מאי דבעי שיעור שתי סלעים דגמרא גמר לה דבעינן הכי, משמע דהוי דין גמור. אמנם בתוס' (מא: ד"ה שלש) כתבו דהלשון הזה היה בו צורך לידע אם הלבין ע"ש הכתוב אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, ע"כ, משמע שכל ענין קשירת החוט אינה אלא כדי לידע אם הלבין אבל אינה שייך לעצם המצוה של השעיר דאל"כ הוה להו למימר דהלשון היה בו צורך מצות השעיר, וצ"ע בזה דנהי דאם זכו היה נעשה בה נס והלבין, אבל מנא להו דמשום הכי קשרוהו, ועוד דהא איתא במשנה (סח:): סימן אחד היה להם לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, וא"כ למה היה צורך בקשירה הא כבר היה קשור בהיכל, אלא ודאי שקשירת הזהורית היא מסדר העבודה של השעיר. ע"ש כל דבריו בענין זה. ולפי זה שפיר י"ל שאף שעדיין יש איסור דרבנן של מחמר כלאחר יד, מ"מ התירו חז"ל איסור זה משום מצוה, וכדמצינו בקרבן פסח דלעיל, וממילא שאף מותר להנהיג את השעיר בחבל (עיי' במרן א"ח ס"שה טז בדין חבל).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צב

שאלה: בענין סכך, גדר גדרו ראשונים, ולאחר זמן פירקו אותה האם מותר לסכך בה?

תשובה:

לכבוד הרה"ג אביחי יצחקי שליט"א

ר"ח ושל מועדות וכתוב בהם שעיר עזים, אלמא דשעיר עזים הוא בן שנה. וכן נראה מפירש"י פ' שלח לך דשעיר עזים היא תוך שנה, וברייתא פרק ט"ז מהלכות אלו משמע דשעיר הוא נקרא שנה שניה, שכתב אם אמר הרי עלי גדי והביא שעיר יצא, וכתב עוד קבע בעזים ושכח יביא שעיר. ולכן נראה שיש להגיה בלשון רבינו ולגרס שעיר עזים בן שנה שעיר בן שתיים, ע"ש. הרי "כל מקום שנאמר בתורה כבש או כבשה או כבשים הרי אלו בני שנה... שעיר עזים [בן שנה]."

ולפי זה יש לדון במה שכתוב בפר' אחרי מות "יקח שני שעירי עזים לחטאת... ולקח את שני השעירים והעמיד אתם לפני ה' פתח אהל מועד. ונתן אהרן על שני השעירים גורלות...". ע"ש. הרי משמע ששני שעירים אלו הם "שעירי עזים", דהיינו בן שנה, וכדמצינו לגבי קרבן פסח הנ"ל, ולכן צ"ל שאין שעירים אלו ראויים לשאת משוי, ולכן לא שייך בהם מלאכת מחמר מן התורה כיון שזה בכלל "כלאחר יד", וכמו דמצינו בקרבן פסח, וכמבואר בגמ' פסחים הנ"ל.

שוב ראיתי שכבר כתוב כן בתוספות ישנים סח ד"ה חולק, לגבי לשון הזהורית שהמשלח מחלק לשנים, וז"ל "...אי נמי על ראש שעיר מביאין אותו מחמר כלאחר יד הוא, כדאמרינן בפסחים ריש אלו דברים גבי סכין". הרי שיש להשוות דין שעיר המשתלח לדין קרבן פסח, וכדלעיל. ולכן מצינו לפי שיטת הת"י שיש שתי לשונות של זהורית כמבואר לעיל, שבשעת הוצאה יש שתי לשונות של זהורית על קרני השעיר (אלא יש להסתפק אם שיטת הת"י כשיטת רש"י בגמ' פסחים הנ"ל, שאולי יש לפרש בלשון הת"י שה"כלאחר יד" הוא מה שלשון הזהורית היא בן קרניו ולא על גביו, שכן משמע מלשון "על ראש שעיר", משמע שהכלאחר יד הוא דוקא בראש, ולא משום גיל השעיר, ודלא כנראה מרש"י הנ"ל).

ואה"נ שעדיין יש איסור דרבנן של מחמר, אבל י"ל שבמקום מצוות לשון הזהורית לא גזרו חז"ל. ולכן אין חשש איסור מחמר כאן, וממילא מותר להנהיג את השעיר אף בחבל.

ג) ושנא תאמר שאין הלשון של זהורית מצוה ממש אלא רק סימנא בעלמא, ולכן אין להתיר אף מחמר כלאחר יד משום סימנא בעלמא, זה אינו, שראיתי באורה ושמחה בהל' עבודת יום הכפורים פ"ג הל"ד, שכתב "והנה ממה דחזינן דיש דינין הרבה בצורת הלשון של זהורית, חדא

כתב כת"ר, "מה הדין, באחד שרוצה להשתמש בדפנות הסוכה הישנות שלו שהיו דופן לסוכה עד השנה, ונתבלו, ובמקום להשתמש בהם כדופן לסוכה רוצה לשתוח אותם על הריצפה כדי שיהיה יותר נח לדרוך על הריצפה. והנה הט"ז באור"ח סי' כא (סק"ב) כתב שלא יעשה תשמיש מגונה בסכך. ובפמ"ג (שם) כתב וכן בדופני הסוכה גם לאחר החג לא יעשה תשמיש מגונה. ולכאורה לפי"ז יראה שיש להחמיר בזה שהרי פסיעות על דופני הסוכה הוא תשמיש מגונה. אולם יתכן לטעון שכל זה איירי לאחר החג, אבל בחג עצמו הרי כל מה שפוסע על הדפנות שנתבלו, מקיים מצות ישיבה בסוכה ואינו נחשב כפסיעה מגונה".

כתוב בשבת כב. "דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזווית עליו". ולפי זה כ"ש אם הוא דורס ברגליו על חפצא של מצוה שזה ביזוי מצוה.

וראיתי במרן ס"כב א, שכתב "חוטי הציציות שנפסקו יכול לזרוקן לאשפה מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה...". וכתב הרמ"א שם, "וי"א דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג בזיון לזרוקן במקום מגונה אלא שאינן צריכין גניזה, ויש מדקדקין לגנוזן...". וכתב הט"ז שם ס"ק ב על דברי הרמ"א, "מסיים בשם מהרי"ל שנהג לגנוזם ולהניחם תוך ספר אחד או לעשות בהם שום מצוה עכ"ל. ולפי זה נראה דה"ה בסכך סוכה טוב שלא לעשות בו לצורך דבר שאינו כבוד למצוה שעברה". וכתב במש"ז שם, "דה"ה בעצי סוכה אין לעשות תשמיש מגונה, ודפנות הסוכה יש לעיין ביה, ומ"מ נכון שלא לעשות תשמיש מגונה מהם, ועיין מ"א ס"תלח ס"ק ב", דהיינו שכתב המ"א שם, "ונ"ל דמי שיש לו סוכה בנויה משנה לשנה, מ"מ אינה אסורה עד שישב בה בחג, אע"ג דכבר ישב בה בשנה שעברה מ"מ כשעבר החג בטלה קדושתה וצריך מעשה אחר שתחול קדושתה", ע"ש.

ולפי זה י"ל שאין לדרוס על דופני הסוכה אפילו אחר סוכות. ומה שהביא הפר"מ דברי המ"א בסוף דבריו, הוא ענין אחר, שהרי אפילו "בטלה קדושתה" אחר סוכות כמ"ש המ"א, מ"מ עדיין אין לעשות בה דבר גנאי כמ"ש הרמ"א הנ"ל, "וי"א דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג בזיון לזרוקן במקום מגונה אלא שאינן צריכין גניזה, ויש מדקדקין לגנוזן".

נראה שאלו עצים שבגדר הם מחוברים לקרקע, ולכן הם אינם מקבלים טומאה, ומותר לסכך בהם. ואף אחר שהוא מפרק העץ מהגדר, העץ ככלי נשבר שאינו מקבל טומאה, והוא אינו מקבל טומאה עד שהאיש יעשה כלי אחר מהעץ, כמ"ש הרמב"ם בהל' כלים פ"ה הל"א, "כל הכלים אין מקבלין טומאה עד שתגמר מלאכתן. וכלי עץ מאימתי מקבלין טומאה המטה והעריסה משישופם בעור הדג...". ע"ש.

ועוד, אף אם יש גדר שאינו מחובר לקרקע, י"ל שהעצים בתוך הגדר הם בכלל פשוטי כלי עץ כיון שאין לעצים אלו בית קבול. ואה"נ שאולי י"ל שא"כ הגדר מקבל טומאה כיון לפעמים אדם נשען על הגדר או הוא מניח כליו על הגדר, וכבר כתב הרמב"ם בהל' כלים פ"ד הל"א, "וכל כלי עץ העשוי לתשמיש הכלים והאדם, כגון השלחן והטבלא והמטה וכיוצא בהן מקבלין טומאה". ולפי זה כתב הערה"ש בא"ח ס"תרכט ד, שאין לסכך בכלים אלו אף שאין להם בית קבול ע"ש. מ"מ שאני דין גדר כיון שגם כתב הרמב"ם שם בפ"ג הל"א, "כל כלי עץ העשוי לנחת אפילו אינו מקבל אלא דבר מועט אינו מקבל טומאה, לא מן התורה ולא מדברי סופרים. וכל כלי עץ העשוי להתטלטל מלא וריקן כשק, אפילו היה מחזיק מאה סאה ואע"פ שיש לו שוליים, הואיל ואינו עשוי לנחת הרי זה מקבל טומאה דין תורה כשאר כלי קיבול". הרי כל שנעשה לנחת אינו מקבל טומאה. ולכן אף הגדר נעשה לנחת ולא לטלטול, והוא אינו מקבל טומאה אף כשהוא אינו מחובר לקרקע. ולכן מותר לסכך בעץ שהוא מפרק מהגדר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צג

שאלה: האם מותר להשתמש בדפנות הסוכה הישנות כריצפה לסוכה חדשה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

סימן צד

שאלה: האם מותר לסתור את הסוכה בחג כדי שיהיה מקום יותר מרווח לציבור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה בבית כנסת שבנה את הסוכה סמוך לכניסה, ואנשים נכנסים ובאים. והתלוננו לגבאי ביכנ"ס שבשנה הבאה לא יעשה סוכה בכניסה לבית הכנסת, מטעמי נוחות וכו'. הגבאי עשה מעשה בחול המועד ופירק את הסוכה. לאחר מעשה, נסתפק אם עשה כראוי או לא, דשמא איכא ביזוי מצוה במה שסתר את הסוכה, ויתכן ששמא הסתירה עצמה אסורה דמוריד מעצי הסוכה את הקדושה, ודומה למש"כ הט"ז באו"ח סי' קנד (סק"ז) דכל דבר שאינו ראוי לקדושה חמורה רק לקדושה קלה מוטב להורידו לקדושה קלה ממה שתעמוד ריק בלא שום תשמיש ועדיף מלגונזה שהוא הורדה יותר גדולה, יעו"ש. אכן טוען הגבאי, שכיוון שצריכים היו את המקום לצורך הציבור שיוכל להיכנס ביתר נוחות לבית הכנסת, היה מוכרח לסתור את הסוכה".

איסור הנאת סוכה מטעם שהיא דומה לקרבן חגיגה

(א) **כתוב** בסוכה ט. "מניין לעצי הסוכה שאסורין כל שבעה... כשם שחל ש"ש על החגיגה, כך חל ש"ש על הסוכה". ולפי זה כתב מרן בס"ת רמ"א, "עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג... ואין ניאותרן מהם לדבר אחר". אלא כתוב במשנה בסוכה מח. "גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו". ופירש"י שם "לא יתיר אגדים שלה לסותרה, דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי איקלע ליה סעודתא אכיל בגווה". הרי שרש"י כאן לא חש לטעם שאין ליהנות מעצי סוכה כל שבעה.

ונראה מרש"י שאין סתירת הסוכה בכלל "הנאה" מהסוכה. ועוד נראה שאף אם אח"כ הוא יהנה מהסתירה, כגון שהוא מסיר קצת מהסכך כדי שהסוכה תהיה פסולה, כדי שהוא יוכל לישב בה ביום שמיני, עדיין אין הסתירה עצמה נחשבת הנאה. ויש לדמות זה למ"ש מרן בס"תמה ב, לגבי חמץ, "אם שרפו משעה ששית ולמעלה הואיל והוא אסור בהנאה, הרי זה לא יסיק בו תנור וכירים ולא יבשל, ואם בישל או אפה אותה הפת ואותו התבשיל אסורים בהנאה, וכן הפחמין שלו אסורים בהנאה הואיל

ואף את"ל שמרן הנ"ל מיירי ב"חוטי הציציות שנפסקו", אבל עדיין הם לא נתבלו, משא"כ בנד"ד שהדפנות נתבלו, מ"מ גם כתב מרן שם בסע' ב, "טליתות של מצוה שבלו אדם בודל עצמו מהם ואינו מותר לקנח עצמו בהם ולא לייחד אותם לתשמיש המגונה אלא זורקן והם כלים". ולכן אף בדפנות הסוכה שנתבלו אין לנהוג בהם תשמיש גנאי.

מ"מ עדיין יש לדון במ"ש כת"ר, "אבל בחג עצמו הרי כל מה שפוסע על הדפנות שנתבלו, מקיים מצות ישיבה בסוכה ואינו נחשב כפסיעה מגונה". וי"ל שאף בחג סוכות אין לנהוג בסוכה תשמיש גנאי כמ"ש הרמ"א בס"ת רמ"א, "ואל יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה כדי שלא יהיו מצות בזוי עליו (ב"י בשם א"ח)". וזה אף כשאין הביזוי בגוף הסכך או הדפנות אלא רק בתוך הסוכה. ולכן כ"ש שאין לבזות גוף הסכך או הדפנות. ומצינו שכתב החיי אדם כלל קמז אות ב, שאסור להשתין בסוכה, אפילו בתוך כלי. וכן הוא במ"ב שם ס"ק אות ט והכה"ח אות כג, ע"ש. ולכן כ"ש שאין להשתין על דפנות הסוכה. ואף לדעת המנחת אלעזר ח"ד ס"עג, שכתב על דברי החיי אדם, "...ונשתוממתי על דבריו אלו, שהרי בתפילין דמשתין בהם לכתחילה גם כשהתפילין עליו בבית הכסא עראי (כמ"ש בש"ע ס"מג א). ולענין תפילין תשמיש המטה אסור גם כשהם בבית זולת כשהם גנוזים בכלי תוך כלי (כמ"ש בש"ע ס"מ ב). וא"כ בסוכה דכתב בסידור האריז"ל שסידר הר"ר שבתי ז"ל שישמש מטתו בסוכה ויהיה דר איש ואשתו תשבו כעין תדורו, ועיין בש"ע ס"ת רמ"א ס"ק ח ובלב"ש שם, מכ"ש וכ"ש פשיטא דמותר להשתין בתוכה תוך כלי... וכן ידעתי מצדיקים וגדולי עולם זי"ע שישנו בסוכה גם אם יצטרכו לפעמים להשתין בלילה בעביט שם", ע"ש. מ"מ זה רק כשהוא משתין בכלי, אבל אף לדעתו נראה שאין להשתין על דופני הסוכה, אף שזה לצורך האדם ויש מצוה לדור בסוכה וגם אמרינן תשבו כעין תדורו.

ולכן ה"ה שאין להתיר בנד"ד לדרוס על דופני הסוכה, אף כשהם נתבלו, ואף שהוא עושה כן לצורך מצוות סוכה, מ"מ כיון שזה ביזוי אין להתיר כמו שאין להתיר להשתין על דופני הסוכה בשעת מצוות. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שמבזה טלית של מצוה בחנם, אם לא שנתבלה הטלית אז מותר להתיר ציציותיו בכל גווני, או שרוצה למכרו לנכרי, או לעשות מהטלית בגד שלא יהיה ד' כנפות, מותר ליתלן, ע"ש. (ומקורו מהמ"א, עיין לקמן).

ולפי זה י"ל שאסור לסתור קצת מן הסוכה כדי לפוסלו, וכמ"ש המאירי בסוכה מח. ד"ה סוכה שבעה, שביאר טעם המשנה ד"לא יתיר סוכתו" וז"ל "שמא תארע לו סעודה ויצטרך לו או שזה ביזוי מצוה ופריקת עול". מ"מ י"ל שאם הוא רוצה להשתמש בסוכה לדבר אחר, שזה דומה לדין בגד שלא יהיה ד' כנפות הנ"ל. ולכן ה"ה כשהוא גמר מלאכול ביום שביעי, והוא רוצה להשתמש בסוכה ביום שמיני שלא לשם סוכה אלא כחדר בעלמא, שאין חשש מטעם ביזוי, אם הוא פוסל את הסכך. וזה כמ"ש מרן בס"תרו א, "ואם אין לו לפנות כליו ורוצה לאכול בה בשמיני צריך לפחות בה מקום ד' על ד' לעשות היכר שהוא יושב בה שלא לשם מצות סוכה", ע"ש. וה"ה בנד"ד כשהגבאי רוצה להשתמש במקום הסוכה לדבר אחר, דהיינו כשהמתפללים בבית הכנסת יכולים להיכנס בנחת, אז סתירה זו מותרת והיא דומה ל"או לעשות מהטלית בגד שלא יהיה ד' כנפות, מותר ליתלן" (עיין לקמן).

אלא עדיין יש לדון לפי מ"ש העיקרי הד"ט א"ח ס"ב אות סח ד"ה מ"מ, וז"ל "שאסור לפסול טלית לעשות ממנו מלבוש שלא במקום מצוה, אבל אם נוטל הציצית מטלית זו להניחו בבגד אחר מותר, שחלף הלך לו ביזוי מצוה, דכ"כ בשאלתות דרב אחא, הובא במג"א ובב"ח ס"ט"ז כשמוכר טלית חבירו אסור ליתול הציציות א"כ רוצה לקבעם בבגד אחר... מכל זה מוכח דאסור לפסול טלית לעשות ממנה בגד, אם לא להניח הציציות בטלית אחר... מינה נשמע לסוכה שאסור לסתרה כיון דאינה פחותה מעלתה ממעלת הטלית", ע"ש.

ולכאורה נראה מזה שאין לסתור את הסוכה א"כ הוא רוצה להניח הסכך ע"ג סוכה אחרת, כמו שצריך להשים הציציות בטלית אחרת. אלא נראה דשאני דין סתירת סוכה כפי מה שביארתי לעיל, שנראה שזה דומה למ"ש המ"א בס"טו ס"ק ב, שכתב מרן "...אבל שלא להניחם בבגד אחר לא". וכתב המ"א על זה, "דאם רצה לעשות מהטלית בגד שלא יהיה לו ד' כנפות מותר ליתלן". הרי משמע אף כשאין דעתו להשים את הציציות בטלית אחרת, כיון שאין טלית זו נשארת "בר חיובא". ולפי זה יש לעיין בדמיון של סוכה לטלית. ולכאורה י"ל שהד' דפנות של

ושרפו אחר שנאסר בהנאה". ויש לדקדק שאין השריפה עצמה נחשבת להנאה, אלא ההנאה מתחילה רק כשהוא מסיק התנור וכדומה. ולכן אף שהשריפה עצמה היא "הכשרה" להנאה, מ"מ מצד עצמה היא אינה הנאה. ולכן י"ל שמי ששורף חמץ בפסח כדי שהוא יוכל ליהנות מהפחמים אחר פסח, אז הוא אינו עובר על איסור הנאה כיון שההנאה חלה רק אחר פסח ולא בשעת שריפה.

וכן נראה ממרן הנ"ל שכתב "עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג... ואין ניאותן מהם לדבר אחר". הרי רק אסור ליהנות מהסוכה, אבל אם הוא סותר את הסוכה ואינו נהנה ממנה לדבר אחר אין חשש, שוב ראיתי בציץ אליעזר ח"ג ס"סח אות א, שכתב "ויש לומר דהאיסור הוא רק להשתמש לדבר אחר וכלשון הש"ע בס"תולח א, "ואין נאותין מהן לדבר אחר". אבל כל שאינו משתמש בהם לדבר אחר אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה". וזה שלא כדעת השואל ומשיב מהד"ד ח"ג ס"כח, ע"ש. ועיין גם בצ"א שם ס"סז.

ולפי זה י"ל שאף מי שפוסל סוכתו במה שהוא סותר ומסיר קצת מן הסכך, אין זה נחשב הנאה, כיון שאין לו הנאה מגוף הסתירה, ואה"נ שהסתירה היא הכשרה להנאה א"כ כשהוא יושב בה ביום שמיני (סוכה מח. דלעיל), מ"מ אין זה הנאה מגוף עצי סוכה. ולכן ה"ה בנד"ד שמותר לסתור את הסוכה, אם הוא אינה נהנה מגוף הסוכה אחר כך. ופנוי המקום כדי שהמתפללים יכולים להיכנס לבית הכנסת בנחת, אינו נחשב הנאה מגוף הסוכה.

איסור סתירת סוכה מטעם ביזוי

נראה מסברה שיש שני מיני ביזוי. אחד הוא כשעצם המעשה הוא ביזוי כגון מ"ש בשבת כב. "דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו", ולכן י"ל אם הוא משתין על הסוכה שזה בכלל ביזוי. וזה דומה למ"ש מרן בס"כא א, לגבי ציצית, "כל זמן שהם קבועים בטלית אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא משום ביזוי מצוה", ע"ש.

אלא נראה יש מין אחר של ביזוי, דהיינו מה שהוא סותר ופוסל החפצא של מצוה, אף כשהוא עושה הסתירה בדרך כבוד, כגון אם הוא מסיר הציצית מהבגד כשהיא עדיין ראויה למצוה. ולכן כתב מרן בס"טו א, "מותר להתיר ציציות מטלית זה וליתנם בטלית אחר, אבל שלא להניחם בבגד אחר לא". ופירש המ"ב שם בס"ק ג, "כי יש איסור

סימן צה

שאלה: האם מי שמטייל בחג סוכות חייב לאכול בסוכה. והם הערות על תשובה לר' אברהם מימון הלוי שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם מימון הלוי שליט"א

אם טיול ברגל נחשב מצוה

מלבד המקורות שהביא כת"ר שיש מצוה לטייל ברגל, כן כתב הרמ"א בא"ח ס"תטו א, שכתב מרן שם "אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה", וכתב הרמ"א "מי שרוצה לילך לטייל היו"ט או בשבת הפרדס, שיש בו שמחה בזה, מקרי דבר מצוה". ומקורו מהתה"ד ס"עז, שכתב, "דהולך ביו"ט לטייל חשיב לדבר מצוה, והכי איתא באשירי ובהג"ה במיימון בשם ר"ת דמוציאין הקטן ביו"ט אם אביו רוצה ללכת לטייל בשמחת יו"ט...". ע"ש.

ויש להדגיש, שכתב המהרי"ל בהל' עירובי חצרות, "אמר מהרי"י סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בעשרה רק בסמ"ק ובספר אגודה א"ל הר"ר איק"א ולא יהא פחות מבית המשתה, א"ל הרב להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה דיכול לכוון תפילתו בביתו דלא אשכחן דהצריכו חכמים להתפלל בעשרה, אבל בית המשתה מצוה הוא ודוקא סעודת נישואין ולא סעודת הרשות, והראיה דבנשואין התירו חכמים שבותים באמירה לגוי בשבת לנגן בכלי שיר כדאיתא במרדכי וכן בא"ח סוף הל' שבת, ולבית הכנסת לא התירו שבות כדאיתא בתוס' פ' הדר דלא התירו להביא בשבת ספר תורה לקרוא בה או חומש להפטרה דרך כרמלית אע"ג דאינה רק שבות מדבריהם דמן התורה מותר לטלטל דרך כרמלית", ע"ש.

הרי לדעתו שאין לערב עירובי תחומין כדי לילך להתפלל במנין כיון "להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה". ולפי זה מצינו שאם עדיין מותר לערב כדי לטייל, אז צ"ל שהמצוה לטייל שהיא בכלל שמחת הרגל, היא עדיפה ממצוות תפילה במנין! (עכ"פ מצינו שהמ"א בס"תטו ס"ק ב חולק על המהרי"ל, אבל עדיין הוא מודה לתה"ד והרמ"א הנ"ל, ע"ש.)

דעת האגרות משה ח"ג ס"צג.

(א) כתב האג"מ שם שאין מי שהולך בטיול פטור מן הסוכה, שאין זה דומה להולכי דרכים למסחר, כיון "לטייל

סוכה דומים לד' כנפות של טלית, וכמו שאם הוא רוצה ללבוש טלית זו הוא חייב להשים ציציות על ד' כנפות, כמו כן אם הוא רוצה לאכול פת בד' דפנות אלו הוא צריך להשים סכך עליהם. ולכן כמו שהד' כנפות של טלית הם "בר חיובא", ה"ה בד' דפנות של סוכה. ולפי זה כמו שהוא אסור ליטול הציציות מהטלית כשהיא נשארת בר חיובא כמו כן אסור להסיר הסכך מהד' דפנות. אלא אם הוא משנה הטלית ועושה רק ג' כנפות, אז היא אינה "בר חיובא" ומותר ליטול הציציות ממנה, וה"ה לגבי סוכה אם הוא סותר ב' דפנות ונשארו ב' דפנות, אז מותר ליטול את הסכך, שאין ב' דפנות "בר חיובא", וכ"ש אם הוא רוצה לסתור את הסוכה לגמרי שאין חשש להסיר את הסכך. אלא א"כ, איך מותר לפסול הסכך ביום שביעי כמבואר בגמ' סוכה מח הנ"ל כדי שהוא יכול לאכול בסוכה ביום שמיני, הלא עדיין ביום השביעי הדפנות שם ועדיין הם "בר חיובא", כמו טלית של ד' כנפות.

ועוד, אין דמיון הנ"ל בין טלית וסוכה נראה נכון, שהרי בעיני הסכך וגם הדפנות כדי להכשיר הסוכה שאם אין דפנות אלא רק הסכך אז הסוכה פסולה. ולכן יותר נראה לומר שהסכך עם הדפנות הם כציצית. ולכן יש לחקור מהי הטלית? וי"ל שהמקום שהאיש רוצה לאכול פת שם נחשב כהטלית. ולכן אם הוא רוצה לאכול פת באותו מקום הוא צריך לבנות דפנות עם סכך, כמו שמי שרוצה ללבוש טלית צריך להשים ציציות בטלית. ולכן אם הוא משנה הטלית בעשיית ג' כנפות אז אין הטלית "בר חיובא", ומותר ליטול הציציות ממנה ולפי המ"א הנ"ל אין זה ביזוי מצוה, וא"כ גם י"ל שאם הוא משנה דעתו ושוב הוא אינו רוצה לאכול פת באותו מקום שהסוכה שם, אז אותו מקום אינו "בר חיובא", וממילא שהוא מותר לסתור את הסוכה, ואין זה נחשב ביזוי מצוה. ולכן ה"ה במי שרוצה לפסול הסכך כדי לאכול בסוכה ביום שמיני, י"ל שמותר לו לעשות כן שמה שהוא רוצה לישב בה ביום שמיני נחשב כמי שעושה בטליתו ג' כנפות שהוא רוצה מקום הסוכה לתשמיש אחר שאינו בשביל מצוות סוכה. כך נראה לדמות דין סוכה לטלית. ועדיין יש לפלפל.

עכ"פ נראה שאין חשש ביזוי מצוה במה שהוא סותר את סוכתו. ועדיין בציץ אליעזר הנ"ל באות ב, מ"ש בדעת העיקרי הד"ט.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

המצות, אבל אנחנו אין דרכנו בבגדי ארבע כנפים אפילו בעידן ריתחא לא מיענשי, ומיהא מצוה מן המובחר הוא... "ע"ש. וכן הוא ברא"ש והסמ"ג. וכתב הגן המלך אות עת, "הא דא"ל מלאכא לרב קטינא דבעידן ריתחא ענשינן אעשה, היינו כשמבקש תחבולות ליפטר מן המצוה, אבל אם לבד אינו משתדל בה לקיימה לא מיענש, כ"כ התוספות בריש מס' ערכין גבי הכל מחייבין בציצית" ע"ש. וכן הוא ברב פעלים ח"א י"ד ס"ה ד"ה ובמנחות ע"ש.

ולפי זה י"ל שרק מי שיש לו טלית של ד' כנפות והוא כיון לעשות אחת מד' כנפות עגולה, וכיוצא בזה, י"ל שהוא עושה מעשה בקום עשה ליפטר מן המצוה, וזהו מ"ש התוספות הנ"ל "שמשנה אותו להיפטר", אבל מי שאין לו טלית והולך לדרכו וראה טלית בחנות אין לו עונש כלל אם הוא אינו קונה אותה, כיון שהוא הולך לפי תומו, והוא אינו כיון לעשות שום מעשה שניכר ממנו שהוא רוצה ליפטר את עצמו מן המצוה, ואין כאן תחבולות ועלילות (וזה שלא כהמשנת חכמים ריש ה' יסוה"ת בצפנת פענח אות ה שכתב "וכשלא לבש אינו עובר מ"ע בפועל כ"א אינו רודף אחר המצוה לקיימו, להכי ליכא עונש כ"א בעידן ריתחא", שהרי מבוואר לעיל שבזה אין ענשינן ליה אפילו בעידן ריתחא). ולכן אף מי שהולך לטיול, הוא אינו מתכוין בשעת הילוכו שהטעם שהוא יצא מביתו הוא כדי לפטור את עצמו ממצוות סוכה, אלא כל כוונתו לתענוג ושמחת החג, ורק "אגב אורחיה" הוא פטור מסוכה. ולכן אין זה בכלל חשש של בעידן ריתחא.

ואף דמצינו שכתוב בפסחים קיג: "שבעה מנודין לשמים... מי שאין לו ציצית בבגדו". ופירשו התוספות ד"ה ואין, "מיירי בשיש לו ואינו מניח, א"נ אפילו אין לו יש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב...". הרי לפירוש שני אף שאין לו, חייב הוא לקנות ציצית. מ"מ לדינא נראה דלא קי"ל כפירוש שני, וזה לפי מ"ש הב"י בס"כ ד"ה אע"פ, "...ובפ' ע"פ ת"ר ז' כמנודין לשמים וחד מינייהו מי שאין לו ציצית בבגדו, ובפ"ג שאכלו קורא אותו עם הארץ, ונ"ל דהיינו דוקא כשיש לו בגד של ד' כנפות ואין בו ציצית". הרי הוא לא הביא הפירוש השני בתוספות כלל. ונראה דלא קי"ל כהפירוש השני בתוספות כיון ששאר הראשונים לא סברו כן, עיין ב"י שם. מ"מ אף לפירוש הראשון מצינו שהוא מנודה לשמים אם יש לו ואינו מניחין. אלא י"ל שזה רק כשהסוכה לפניו, אבל אם

ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך אינו כלום". ויש להיער, שאין כאן "אינו כלום" כיון שהוא לצורך מצוות שמחת הרגל (וזה כמ"ש כת"ר). ועיין לקמן שנראה שהאג"מ סבר כהריטב"א.

ב) וגם כתב האג"מ "והגע בעצמך אדם שיש הרבה פעמים שישן בחצרו תחת כפת השמים משום שנהנה בזה יותר מבבית הכי יפטר מסוכה משום שמביתו יצא בשביל זה, וא"כ למה אמר רבא מצטער פטור מן הסוכה הי"ל לומר מי שנהנה לישיב בחצר יותר ממביתו והסוכה פטור מן הסוכה".

ונראה שיש לחלק. וי"ל שכל דבר שאדם רגיל לעשות בביתו הוא חייב לעשות בסוכה, ולכן כמו שאדם רגיל לאכול בביתו כמו כן הוא צריך לאכול בסוכה, אף אם יש לו יותר עונג לאכול בחצרו תחת השמים, וכן י"ל לגבי שינה. וזה מפני שאכילה ושינה הם דברים שבד"כ אדם עושה בביתו, וזה בכלל תשבו כעין תדורו, דהיינו שהוא צריך לעשות בסוכה כל הדברים שהוא רגיל לעשות בביתו. אולם דבר שהוא אינו רגיל לעשות בביתו כגון לילך בדרך לסחורה וכדומה (שא"א לילך בדרך כשהוא עדיין בביתו!), הוא פטור מן הסוכה. ולכן ממילא שהוא פטור אף אם הוא רוצה לטייל, שלא שייך לומר שאדם רגיל לטייל בביתו!

ג) עוד כתב האג"מ שם, "וגם בלא זה הא נענשין על עשה בעידן ריתחא כשמבקש טצדקי למיפטר מהמצוה כדאיתא במנחות דף מ"א אף באופן שהיה לו הנאה בלבישת בגדים הפטורין מציצית, דודאי לא בכוונה ליפטר מציצית לבש רב קטינא לסדינא וסרבאל הפטורין מציצית. ולכן מסתבר דלילך לטיול ולתענוג למקום שליכא סוכה אסור".

ויש להעיר על דבריו. כתבו התוספות בערכין ב: ד"ה הכל, "...ואע"ג דא"ל מלאכא לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבאל בסיתווא ציצית מה תהא עליה, כלומר וכי אתה מבקש עלילות להפטר מציצית כדמפרש התם, א"ל ענשיתו אעשה, א"ל בעידן ריתחא, היינו דוקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר, אבל בזה"ז שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות". וכן הוא בתוספות שבת לב: וכן הוא במרדכי, הלכות קטנות ס"תתקמה, שכתב "בעידן ריתחא ענשינן, פירוש מי שיש לו טלית בת ארבע כנפים ומחזור עלילות להיפטר מן

ציצית, אבל במצוה שהיא רשות לגמרי, כמו ישיבת סוכה חוץ מליל הראשון, אין חשש של עידן ריתחא.

וכתב כת"ר בשם הפוסקים שמצוות ישיבת סוכה היא רק מצוות קיומית, וז"ל "וכן כתב התשב"ץ ח"א ס"ק, המנחת חינוך מצוה שכד, ובלחם משנה הל' נדרים פ"ג הל"י, ובמחצית השקל סוף ס"תרלט בדברי המ"א ס"ק יז, ובשו"ת מהר"ם שיק א"ח ס"שכג, ובשו"ת מהרש"ם ח"א ס"רט, שערי יושר שער ג פ"יט, ובשו"ת משנת יוסף א"ח ח"ב ס"יב ועוד". ולכן י"ל שלא שייך במצוות סוכה חשש בעידן ריתחא.

וכל זה לרווחא דמילתא, שכבר כתב כת"ר על דברי האג"מ הנ"ל, "ובמחילה איני מבין דאין כאן הפקעה מהמצוות כלל, דזהו הגדר של המצוה שהוא משום תשבו כעין תדורו, וכשם שאדם רגיל לעזוב את ביתו בימי השנה ללכת לטייל ואינו נמנע מכך, כך גם בימי הסוכות אינו נמנע בכך, ואינו נחשב להפקיע עצמו מהמצוה". ולענ"ד סברה נכונה היא.

שומרי גנות

כתוב בסוכה כו. "שומרי גנות ופרדסים פטורין בין ביום ובין בלילה, וליעבדי סוכה התם וליתבו אביי אמר תשבו כעין תדורו, רבא אמר פרצה קוראה לגנב, מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי". ופירש"י שם, "כעין תדורו, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח. פרצה קוראה לגנב. משל הדיוט הוא ואף כאן הגנב רואה אותו יושב בסוכה בלילה והוא נכנס וגונב הפירות לרוח אחרת. כריא דפירי. כרי של פירות שהוא תמיד לפניו ויכול לשומרן ואין כאן פרצה קוראה לגנב". וק"ל כרבא כמ"ש מרן בס"ת רמ"י, ע"ש. משמע מזה שלדעת רבא מי שהולך חוץ מביתו לפרדסים וכו', הוא עדיין חייב בסוכה. ולכן לכאורה נראה שאף מי שהולך לטייל בפרדסים חייב בסוכה.

ופירש הריטב"א שם, ד"ה פרצה, "וכי לית ליה לרבא תשבו כעין תדורו... וי"ל דתרווייהו משום תשבו כעין תדורו, אבל אביי דריש ליה טפי דפטור ליה אפילו שלא במקום הפסד כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם, ורבא ס"ל דכולי האי לא דרשינן תשבו כעין תדורו שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו, אבל כשיש לו

הוא בדרך או בטיול, ואין סוכה שם לפניו, אין חשש לתירוץ הראשון הנ"ל.

וראיתי בכסף משנה בהל' ברכות פ"א הל"א, שכתב לגבי כל המצוות, וז"ל "לכך י"ל דתלתא גווני נינהו, (א) חובה, (ב) ואינה חובה, (ג) ודבר הרשות, ונט"י ושחיטה הם דברי הרשות, שהרי אפשר לו שלא לאכול בשר, ולא דבר שיצטרך נטילת ידים אלא פירות או ירקות, אבל עירוב אע"פ שאינו חובה מצוה עליו לעשות עירוב שמא ישכח ויוציא...". ע"ש. הרי שיש חובה ממש, ויש שאינו חובה ומצוה לעשות כעירוב, ומצוה שהיא רשות לגמרי כמו שחיטה.

וכעין זה מצינו ברמב"ם בהל' שבת פ"ה הל"א, "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק. ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא זה חובה". הרי אף כאן נראה שיש ג' חילוקים הנ"ל של הכסף משנה, שיש (א) חיוב גמור, (ב) מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה, (ג) רשות לגמרי שהמצוה תלויה רק ברצונו.

ולפי ג' חילוקים אלו של הכסף משנה הנ"ל, כתב מהר"ם שיק בי"ד ס"צ, "דיש ג' מיני מצות דיש מצוה שהיא חובה, ויש מצוה שאינה לא חובה ולא רשות, ויש מצות שהם לגמרי כרשות, ובמצוה שהיא לא חובה ולא רשות, דהיינו מצוה מצד עצמה אינה חיוב גמור אלא שאם לא יעשה אפשר שיבוא לידי תקלה, אז לא הוי רשות אלא מצוה, וכ"כ הכסף משנה ג"כ לגבי עירוב... אבל במצות ציצית אע"ג דקי"ל דציצית היא רק חובת גברא, מ"מ כבר כתב הרמב"ם והש"ע סוף הל' ציצית דחייב אדם להביא את עצמו לידי חיוב ציצית, דהיא מצוה למען תזכרו ועשיתם וכו', ומצות רשות כה"ג אינה לא חובה ולא רשות... והפתחי תשובה ס"רצב (לגבי שילוח הקן) הביא שם די"א דבעידן ריתחא מענשינן עליה, ולפענ"ד דוקא בציצית דאיכא מצוה למען תזכרו נהי דהוא רשות אבל אינו רשות לגמרי, אבל בשלוח הקן דהוא רשות לגמרי בודאי אין מענשינן עליו, ע"ש.

הרי מצינו שציצית אינה חובה ואינה רשות, וגם בעירוב יש חשש של "יבוא לידי תקלה", אלא י"ל שמצוות סוכה היא רשות לגמרי (מלבד בליל הראשון). ולכן י"ל ששייך עידן ריתחא רק במצוה שהיא אינה חובה ולא רשות כמו

מ"מ אף לדעת הריטב"א הנ"ל י"ל שעדיין יש להתיר לטייל, כיון שזה בכלל מצוות שמחת הרגל, ולכן אם יש לפטור אותו משום פסידא, ה"ה שיש לפטור אותו משום מצוה.

עכ"פ כתב כת"ר שכמה חכמי הדור כתבו שמי שהולך בטיול פטור מן הסוכה, וז"ל "וכן ראיתי לכמה מחכמי הזמן הסוברים שמותר לצאת לטיול ופטורים מן הסוכה. כן סובר הגרי"ש אלישיב, ובשו"ת אז נדברו ח"א ס"לה, והגאון רבי מרדכי גרוס בספרו מנוחת אמת פ"כז. סע' טו, וכן הגר"א וייס בקובץ דרכי הוראה כרך ו' עמ' קב. קובץ שמועות על סוכות, עמוד קלב, שכן סובר הגרי"ש אלישיב, בספר ההערות למס' סוכה כו. ושכן סובר הגאון רבי פנחס שיינברג זצ"ל. וכן העלה להלכה בקובץ בנתיבות ההלכה כרך לב. תשובות של הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א ע"ש. וכן נראה עיקר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צו

שאלה: הסתפקתי, מי שנשאר לו קצת כסף בצד, ורוצה לעשות איזה הידור מצוה עם הכסף ויש לו כמה הידורים:

- א) בארבעת המינים שיהיה יותר מהודר.
 - ב) להדר בסוכה יותר מהודרת ויפה.
 - ג) למאכלי החג בהרחבה יותר.
 - ד) לבגדים חדשים ששווים יותר מבגד רגיל, לקנות לחג לבני ביתו.
- באיזה מאלו עדיף שיהדר? והטעם?

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

א) בתחילה י"ל שהמקור להדור מצוה הוא מפסוק זה קלי ואנוהו, כמבואר בשבת קלג: "דתניא זה קלי 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

הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו...". ע"ש. הרי רק כשיש הפסד וצער יש לפטור מטעם תשבו כעין תדורו.

ולפי זה יש לדון במ"ש רש"י שם, "הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום. דכתיב בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו, כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכתוב למנוע". משמע לפי מה שפירש הריטב"א הנ"ל שדוקא לסחורה הוא פטור כיון שזה בכלל "הפסד", משא"כ אם הוא הולך רק לתענוג. וכן יש ללמוד ממה שרבא מחייב בסוכה מי ששומר הפירות שהם לפניו.

וראיתי שכת"ר כתב (אות ו), על דברי רש"י הנ"ל, "אין לדקדק מדברי רש"י ולומר שאינו נמנע מלכת בדרך סחורה, דמשמע שרק לסחורה הוא שהתירו, דזה פשוט דאורחה דמילתא נקט, וה"ה לכל צורך שיוצא לדרך הוא בכלל הולכי דרכים". ולענ"ד לפי פירוש הריטב"א הנ"ל בדעת רבא זה אינו פשוט כלל. אלא אדרבה י"ל שרק לסחורה יש להתיר כיון שזה בכלל הפסד, משא"כ כשהוא הולך רק לתענוג בעלמא. ולפי זה שפיר כתב האג"מ הנ"ל "לטייל ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך אינו כלום".

אלא נראה שהר"ן שם (דף יב. ברי"ף) פירש סברת רבא באופן אחר, וז"ל "רבא אמר. ליכא למפטריה משום האי טעמא דכעין תדורו הוא כיון שכל השנה הוא דר באותן הבתים שבגנות ובאותן כלים, אלא פרצה קוראה לגנב...". הרי משמע שכיון שכבר יש בית בגנות שהוא מיוחד לשומר, זה נחשב כאילו בית זה הוא ביתו, וכמו שבביתו הוא חייב לעשות סוכה, ה"ה בגנות. וכן משמע מהמ"א ס"תרמ ס"ק יז, שכתב, "הוא דר שם כדרך שדר בכל השנה (הר"ן)". משמע שיש לו בית שם. ולכן אין זה דומה להולכי דרכים כלל, כיון שאין הולכי דרכים קבועים במקום אחד כמו השומרים, שהם הולכים בדרך ורק מפעם לפעם הם יושבים באיזה מקום כדי לנוח ולאכול, ואין מקום קבוע לזה, ודלא כהשומרים הנ"ל שיש להם בית קבוע בגנות. ולכן נראה שלדעת הר"ן מי שהולך בטיול פטור מן הסוכה, ודלא כנראה מהריטב"א הנ"ל.

ולפי זה שפיר דייק כת"ר במ"ש הר"ן לגבי הולכי דרכים, "שדרכו תמיד להעתיק את לשון רש"י אות באות, וכאן העתיק את לשון רש"י אך שינה, שבמקום לכתוב כדכתב רש"י 'ללכת לסחורה', כתב 'ללכת בדרכים', היינו שהבין שדברי רש"י אינם בדוקא ללכת לסחורה".

רק הנאת המצוה והנאת הנפש, ואין בזה הנאת הגוף, ואין זה בכלל מצוות שמחת יו"ט.

מ"מ מי שיושב בסוכה מהודרת, י"ל שיש לו הנאת הגוף מזה, שזה דומה למי שיושב בביתו בשאר ימי השנה, ויש לו חדר נאה ומהודר בכמה קשוחים, ועל פי זה יש לו שמחה רבה. וי"ל ששמחה זו בכלל הנאת הגוף, שגופו נהנה במה שהוא יושב בחדר מהודר. ואף שאין שמחה זו דומה לאכילה ושתייה שההנאה ממש בגופו, וכן אם הוא לובש בגדים נאים ההנאה ממש על גופו, מ"מ עדיין ההנאה שיש לו מחדר מהודר היא בכלל הנאת גופו כמו שיש לקטן הנ"ל הנאה מטיוול כשהוא הולך עם אביו לגנים ופרדסים וכו', שהמקום גורם את הנאת גופו אף שאין הנאה זו ממש בגופו כמו באכילה ולבישה הנ"ל. ולכן י"ל שיש הנאת גופו כשהוא יושב בסוכה מהודרת כמו מי שיש לו הנאת גופו בשאר ימי השנה כשהוא יושב בחדר מהודר בביתו. ואל תשיבני שאף מי שיש לו לולב מהודר יש לו הנאת גופו כשהוא רואה אותו וזה דומה למי שיש לו הנאת גופו כשהוא רואה תמונה יפה בביתו, שזה אינו, דבשלמא בשאר ימי השנה יש לו הנאת גופו כשהוא רואה תמונה יפה בביתו, אבל לא מצנינו בשאר ימי השנה מי שהביא לביתו לולב מהודר כדי ליהנות מראייתו. ולכן י"ל שהשמחה מראיית לולב מהודר היא בכלל שמחת המצוה, אבל היא אינה בכלל מצוות שמחת יו"ט, משא"כ מי שיושב בסוכה מהודרת שהשמחה שיש לו היא בכלל שמחת יו"ט כיון שיש לו הנאת גופו מזה, כמו שיש לקטן הנאת גופו כשהוא מטייל ורואה גנים או פרדסים יפים.

ולפי זה י"ל שהוא יותר נכון לבזבו ממונו על סוכה מהודרת מעל לולב מהודר כיון שבסוכה מהודרת הוא מקיים מצוות זה קלי ואנוה, וגם מצוות שמחת יו"ט, משא"כ בלולב מהודר שהוא מקיים רק מצוות זה קלי ואנוה.

ולפי זה י"ל שבמאכלי החג בהרחבה יותר, יש כאן הידור מצוה והוא מקיים זה קלי ואנוה שיש לו כל מיני מעדנים על שלחנו, וגם הוא מקיים מצוות שמחת יו"ט כיון שיש לו הנאת גופו ממאכלים אלו (ויש לדקדק, שכאן עיקר המצוה הוא שמחת יו"ט, דהיינו אכילת מאכלים טובים ביו"ט, ואם הוא קונה מאכלים שהם יותר טובים, אז באלו מאכלים יש עיקר המצוה של שמחת יו"ט וגם הידור מצוה של זה קלי, משא"כ אם הוא קונה לולב שהוא יותר מהודר, שבמה שהוא יותר מהודר אינו מועיל יותר לקיים

נאין". ולכן י"ל שאם הוא קונה ד' מינים יותר מהודר, שהוא מקיים מצוות זה קלי ואנוה. אלא יש לחקור אם הוא ג"כ מקיים מצוות שמחת יו"ט, דהיינו שכיון שיש לו הידור בד' מינים, זה גורם לו שמחה בלבו, וממילא שהוא גם מקיים מצוות שמחת יו"ט.

כתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט פ"ו הל"ז "וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובניו וכל הנלוים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וגו'. אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו". הרי דילפינן מצוות שמחת יו"ט מקרבן שלמים. וכן הוא בתוספות מו"ק יד: ד"ה עשה, שכתבו "נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה (ח).", ע"ש. וכן כתוב בחגיגה ח, "ת"ר ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק...". ולפי זה י"ל דבעינן דוקא שמחה בהנאת הגוף, כמו שיש הנאת הגוף באכילת שלמים, אבל הנאת הנפש כגון שהוא שמח בקיום מצוות לולב ובפרט בלולב מהודר, י"ל שאין זה בכלל מצוות שמחת יו"ט. וכן י"ל שמי שיש לו שמחה בלימוד תורה, אינו מקיים מצוות שמחת יו"ט, כיון שאין בלימוד תורה הנאת הגוף, דבעינן שמחה מחמת הנאת הגוף, כדמצינו לגבי אכילת שלמים.

וכן הוא ברמב"ם שם בהל' יח, "כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות. והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו. והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביינ שיש שמחה בכל מיני הנאת הגוף כגון בבשר ויין". הרי הנאת הגוף בעינן, והוא אינו מקיים מצוות שמחה רק בהנאת הפש. ואף לפי מ"ש הר"ן בפ"ק דביצה (ריש דף ו. ברי"ף) לגבי הוצאת קטן ביו"ט, "לטיילו בחוץ דאיכא משום עונג יו"ט". וכן הוא ברשב"א שם דף יב ד"ה אלא, וכן הוא במרדכי שם שכתב "ולטייל התינוק שיש שם שמחת יו"ט", וכן וכתב השאג"א בסוף ס"סה, "שיש בזה משום שמחת יו"ט", י"ל שאף בטיול יש הנאת הגוף במה שהקטן רואה גנים או פרדסים יפים, אבל מי שמשמח שיש לו לולב מהודר, י"ל שהוא אינו מקיים שמחת יו"ט בשמחה זו, שאין דרכו של אדם בשאר ימי השנה לקנות לולב נאה כדי ליהנות מראייתו, ולכן ההנאה מראיית לולב נאה היא

משמע שמצוות שמחה מהנאת אכילה היא יותר חשובה מהשמחה שיש בישיבה בסוכה מהודרת.

ולפי סברות הנ"ל י"ל שהוא יותר נכון לקנות מאכלים טובים ליו"ט, ואחר כך לתקן סוכה מהודרת, ואח"כ בגדים מהודרים, ואחר כך לולב מהודר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צו

שאלה: איזה עדיף אתרוג פחות מהודר הגדל בארץ ישראל או אתרוג מהודר הגדל בחו"ל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "הסתפקנו אם יש מעלה לקיים מצוות ארבעת המינים מגידולים שבארץ ישראל על פני חו"ל (ועיין מהרש"א פסחים גבי עלייה לרגל ביש לו קרקע) ואם כן, יש להסתפק באחד שרוצה לקנות אתרוג הגדל בארץ ישראל אלא שהוא פחות מהודר. ומאידך, יש לו אפשרות לקנות אתרוג הגדל בחו"ל והוא מהודר מאוד, איזה אתרוג יקנה, הגדל בארץ ישראל או הגדל בחו"ל".

א) **כתוב** בסוטה יד. "דרש רבי שמלאי מפני מה נתאזה משה רבינו ליכנס לא"י, וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך, אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי". משמע מזה שאין מצוה לאכול פירות ארץ ישראל. ואף שיש מצוה לדור בארץ ישראל, ואף שי"ל שיש קדושת הארץ אף בפירות, מ"מ משמע מזה שאין אכילת פירות א"י נחשבת בכלל מצוה.

וכן נראה ממ"ש הסמ"ג במ"ע כז (דף קיג ע"ג) לגבי נוסח ברכה מעין שלש, וז"ל "ויש ספרים שכתוב בהם... ונאכל מפריה ונשבוע מטובה... ואין נראה לי כל כך לשון טוב משום דאמרינן בסוטה גבי משה רבינו אעברה נא ואראה... וכי משה רבינו תאב היה לאכול מפירותיה...". משמע שלמד הסמ"ג מגמ' הנ"ל שאין צד מצוה לאכול מפירות ארץ ישראל.

מצוות לולב כיון שכבר הוא יכול לקיים מצוות לולב בלולב שאינו מהודר כל כך, אלא במה שהלולב הוא יותר מהודר הוא רק מקיים מצוות זה קלי. ולכן מצינו שהוא עדיף טפי לקנות מאכלים שהם יותר טובים מלקנות לולב שהוא יותר מהודר).

וגם בכגדים חדשים ומהודרים יש לו שתי מצוות, דהיינו זה קלי ואנוהו וגם מצוות שמחת יו"ט כיון שיש לו הנאת גופו מבגדיו.

ב) **אלא** גם יש לדון מצד אחר, והוא לפי מ"ש הרמב"ם שם "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים. אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו", ע"ש. וזה כמ"ש בסוף פר' ראה, "ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך". הרי שיש צד למצוות שמחה שהוא אינו מקיים אלא ע"י שמחת אחרים שהם אורחים בביתו.

ולפי זה יש לחקור באיזו מצוות הנ"ל הוא יכול לשמח גם אחרים. וי"ל שאם יש לו מאכלים מעדנים הוא יכול ליתן מהם אף לאורחים שבאים לביתו בימי החג, ולכן הידור מצוה זה הוא יותר חשוב מלבישת בגדים מהודרים שהוא אינו יכול לחלוק בגדיו עם אחרים, משא"כ במאכלים טובים. וכן י"ל בסוכה מהודרת אף האורחים שיושבים בסוכה יכולים ליהנות מראיית סוכה חשובה זו, ולכן הידור מצוות סוכה עדיף מהידור לבישת בגדים נאים.

אלא עדיין יש לחקור אם סוכה מהודרת היא יותר חשובה ממאכלים טובים או לא, שהרי בשניהם הוא מקיים זה קלי ואנוהו וגם שמחת יו"ט, וגם הוא משמח האורחים שבאים לביתו.

ולכאורה י"ל שהידור בסוכה יותר חשוב מהידור במאכלים טובים, שהרי במאכלים טובים אם הוא וביתו אוכלים כולם ביום ראשון מצינו שאין קיום להידור זה, משא"כ בסוכה מהודרת שיש לה קיום כל ימי החג. אלא נראה שזה אינו, והוא עדיף טפי לקנות מאכלים טובים כיון ששמחה זו יותר דומה לשמחת אכילת קרבן שלמים, שזה מקור לחיוב מצוות שמחה כמבואר לעיל, ולכן

הוא מיירי באופן שהוא רק אוכל כדי ליהנות גופו ותו לא, אבל אה"נ שאם משה רבינו כיון לקיים חיבוב מצוה לדור בארץ ישראל, אז אף זה בכלל מצוה כדמצינו ברבי יוחנן. וכן הוא, שרק אחר כך כתוב בגמ' סוטה שמשנה רבינו רצה לקיים מצוות התלויות בארץ, משמע שמה שכתוב בגמ' לפני כן, דהיינו "לאכול פריה" הוא מיירי באופן שאין מצוה, דהיינו כשהוא כיון רק ליהנות גופו.

ונראה שאף חיבוב מצוה היא מצוה בפני עצמה, ולא רק טפל למצוה שהוא מחבב. ונראה שיש ללמוד כן מערכין כט. "תקדיש מיבעי ליה לכדתניא מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש". ופירש"י שם "שמצוה להקדישו. לשם בכור ואף על פי שהוא קדוש מאליו". וכתב הרא"ם בס"שנב, "פירוש הקדש עילוי חביבות מצוה שמוזהר ישראל לומר בהולד לו בכור בהמה טהורה לומר הרי הוא בקדושת בכור, אע"פ שהוא קדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור לחבב את המצוה". וכן הוא בסמ"ג מ"ע ס"ריא ד"ה כתוב, וז"ל "כתיב תקדיש וכתוב לא יקדיש, הא כיצד אי אתה מקדשו קדושת מזבח אבל אתה מקדשו קדושת חביבות... אע"פ שקדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור מפני חביבות מצוה". הרי יש מקור בתורה לדין חיבוב מצוה.

וגם מצינו שכתב הרמב"ם בהל' בכורות פ"א הל"א, "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה בין ממין החמור. בין שהיו שלימים בין שהיו טריפות שנאמר קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה. וכולן לכהנים". וראיתי לר' חיים יצחק קורב ז"ל בנתיבות חיים, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "לענין מאי כתב דקדש לי כל בכור היא מצות עשה, והסמ"ג והטור והיראים לא כתבו מצות עשה דקדש לי כל בכור, רק כתבו דמצוה לפדות. ונ"ל דמצות עשה זו היא כמו המצוה דתקדיש דתניא בערכין כ"ט מניין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש ע"כ וכתב היראים (סי' שנ"ב) וז"ל פירוש הקדש עילוי חביבות מצוה שמוזהר ישראל לומר בהולד לו בכור בהמה טהורה לומר הרי הוא בקדושת בכור אע"פ שהוא קדוש מעצמו מצוה להקדישו בקדושת בכור לחבב את המצוה עכ"ל וכן כתב הסמ"ג (עשיין רי"א) דהא דכתיב תקדיש גבי בכור בהמה טהורה הוא משום חיבוב מצוה, וא"כ יש לומר דהרמב"ם סובר דהא דכתיב קדש לי כל בכור גבי בכור אדם, דצריך לעשות איזה הכנה משום חיבוב המצוה" (ועייין רעק"א י"ד

וכן נראה מהטור בס"רח, שכתב, "וכתוב בספר המצות... וי"א ונאכל מפריה ונשבע מטובה ואין לאומרו שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה אלא לקיים מצות התלויות בה ע"כ. ובה"ג ישנו, וא"א הרא"ש ז"ל לא היה אומרו...". הרי משמע שאף הרא"ש מסכים לסמ"ג.

אלא לפי גירסת הב"י כתב הטור, "...וא"א ז"ל היה אומרו". מ"מ פירש הב"י שם טעם הרא"ש שסבר לאומרו "מפני שהיה מפרש שמה שאנו אומרים ונאכל מפריה ונשבע מטובה, אין התכלית בשביל האכילה אלא מה שאומר אח"כ ונברך עליה בקדושה וטהרה היא התכלית, אלא משום דברכה אתיא מפני האכילה הוא אומר ונאכל מפריה ונשבע מטובה". וכן הוא בפרישה בס"ק יג, ע"ש. הרי אף לגירסא זו ברא"ש, הטעם שי"ל "לאכול מפריה" הוא אינו משום שיש צד מצוה באכילת פירות ארץ ישראל אלא שרק ע"י זה הוא יכול לברך על הפירות, והברכה המצוה ולא האכילה. וכן יש לפרש לדעת הבה"ג בטור הנ"ל.

ולפי זה מצינו שאין מצוה באכילת פירות ארץ ישראל, ולכן ה"ה י"ל שאין מצוה ליטול אתרוג מארץ ישראל כדי לקיים מצות ד' מינים, ואף אין זה בכלל הידור מצוה.

(ב) **אלא** יש להעיר על זה, שכתוב בברכות מד. "אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר, כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה עשרה, וכי הוינן בי עשרה מנקטינן ליה כל חד וחד מאה מאה, וכל מאה מינייהו הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו...". וכן הוא בעירובין ל. ע"ש. ופירש התורה לשמה בס"תיח, "הרי מפורש שהיו הולכין רבי יוחנן וסיעת מרחמוהי מאה רבנן ממקום ולמקום כדי לאכול פירות מתוקים וטובים, וכל הליכתם בשביל זה, שכן מוכח מן הלשון, ובודאי הם היו מכוונים בזה בשביל חיבוב ארץ ישראל, לאכול מפירות המתוקים וחשובים שלה, וכוונתם לשם שמים". הרי משמע מכאן שיש מצוה באכילת פירות ארץ ישראל, וזה בכלל חיבוב מצוה. ונראה שהחיבוב מצוה הוא חיבוב למצוה לדור בארץ ישראל. ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שיש הידור ליטול אתרוג מארץ ישראל.

אלא יש לרזן בזה שנראה שגמ' זו בברכות סותרת מ"ש בגמ' סוטה הנ"ל שאין מצוה לאכול פירות ארץ ישראל. אלא י"ל שמ"ש בגמ' סוטה "וכי לאכול מפריה הוא צריך"

שניכר לעין. וכן י"ל לגבי מ"ש הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ו הל"ב, "וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן ערב הפסח כדי לאכול מצה בתאווה ויהיו מצות חביבות עליו". הרי כשאדם אוכל דרך תאווה זה ניכר לעין. וכן מצינו ברמ"א בס"ת רנב א, "והמדקדק יאחוז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת גם בשעת תפלה וכן יחזירו לביתו כדי לחבב המצוה". אף זה ניכר לעין. אולם לגבי אכילת סתם פירות של ארץ ישראל, אינו ניכר לעין או בטעם שפרי זה יש בו קדושת הארץ, ולכן אין זה בכלל חיבוב מצוה.

וכן י"ל לגבי הידור מצוה, כתוב בשבת קלג: "דתניא זה קלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בבלור אומן, וכורכו בשיראין נאין". הרי בעיני דבר נאה הנראה לעינים (וכן י"ל לגבי כתיבה "לשמו", שכשהסופר אומר "ספר זה אני כותב לשם קדושת ספר תורה" כמ"ש ב"ד ס"רעד א זה ניכר לאוזן). ולכן י"ל שאין סתם פרי מארץ ישראל בכלל הידור מצוה שאין קדושת הארץ ניכרת בפרי.

ולפי זה שפיר הוא מה שכתב הסמ"ג הנ"ל, ואין להקשות עליו קושית הב"ח. וגם מצינו שהרא"ש סבר כהסמ"ג שאין מצוה באכילת סתם פירות ארץ ישראל, בין לנוסח הטור שלפנינו ובין לנוסח הב"י.

ולכן ה"ה בנד"ד, שכיון שהאתרוג מארץ ישראל אינו מהודר כל כך, שיש לקנות אתרוג מחוץ לארץ שיש לו יותר הידור, שאין קדושת הארץ שבאתרוג מארץ ישראל נחשבת להידור הניכר לעין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צח

שאלה: מאיזה טעם כתב רש"י לגבי חשד במי שאינו מדליק בפתח אחד של חצרו, "מב' רוחות – אחד בצפון ואחד במזרח". למה בחר רש"י בצדדים אלו דוקא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אהרן פרנקל-תאומים שליט"א

שכח א בשם הראשונים שי"ל "הרי זה חלה" בשעת הפרשת חלה. ואולי אף זה מטעם חיבוב).

הרי משמע דילפינן מפסוק שיש מצוה בפני עצמה של חיבוב מצוה. ואף את"ל שזה רק לגבי בכור, מ"מ י"ל שלגבי בכור החיבוב מדאורייתא, אלא רבנן ילפינן מזה לתקן מצוות חיבוב בכל מצוות, או י"ל דילפינן מפסוק שיש מצוות חיבוב מדאורייתא בכל מצוות, אבל לגבי מצוות בכור הפסוק מפרש מהו החיבוב בדיוק באותה מצוה, ובשאר מצוות הוא יי"ח באיזה מעשה של חיבוב שהוא רוצה. ולכן י"ל שמ"ש בגמ' סוטה הנ"ל "וכי לאכול מפריה הוא צריך" מיירי כשמשנה רבינו לא כיון לחיבוב, משא"כ במעשה רבי יוחנן שהוא כיון לחיבוב.

ג) אלא יש לדקדק דמשמע מסוגיא דגמ' ברכות הנ"ל שרבי יוחנן לא קיים חיבוב מצוה כשהוא אוכל סתם פרי מארץ ישראל אלא רק כשהוא אכל פירות גינוסר, שרק מפני שהם מתוקים מאד יש היכר של חיבוב מצוה, משא"כ בסתם פרי בארץ ישראל היכר בגוף הפרי שהוא יפה מאד, ולכן אין חיבוב מצוה כשהוא אוכל אותו. ולכן גם י"ל שמ"ש בגמ' סוטה הוא לגבי סתם פרי בארץ ישראל שאין חיבוב מצוה באכילתו כיון שאין ניכר בגוף הפרי שהוא יפה מאד, משא"כ במעשה דרבי יוחנן דמיירי רק בפרי מובחר בארץ.

ולפי זה יש לתרץ קושית הב"ח על הסמ"ג הנ"ל, שכתב הב"ח בס"ר רח ד"ה וכתב עוד, "תימה הלא קדושת ארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ... ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה' כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה". ע"ש כל דבריו. אלא י"ל שסבר הסמ"ג דאד"נ שיש קדושת הארץ בפירותיה, אבל אין היא ניכרת לעין והיא רק דבר רוחני, ולכן אין זה בכלל חיבוב מצוה, שהלא לא כתוב בגמ' שרבי יוחנן מקיים מצוות חיבוב הארץ באכילת סתם פירות אף שיש קדושת הארץ בתוכם, אלא רק באכילת פירות גינוסר שניכר בגוף הפרי המתיקה וחיבובת הפרי.

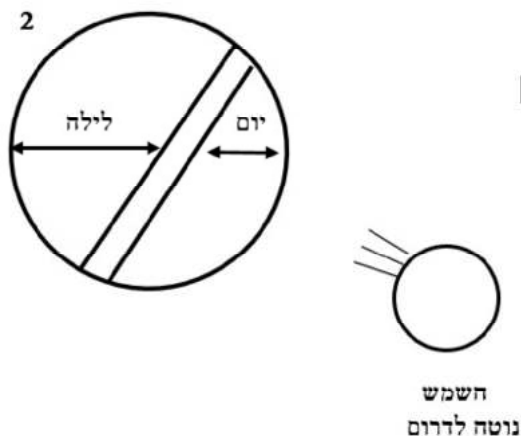
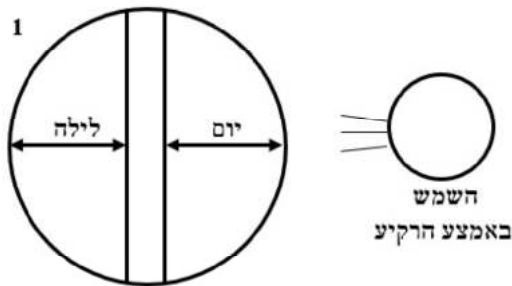
וכן נראה לגבי חיבוב מצוות וגם הידור מצוה, שבשניהם בעיני דבר שניכר לעין. ולכן כתוב בשבת קל. "רבי אליעזר אומר אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת מגולה... טעמא דר"א משום חבובי מצוה". הרי זה מעשה

אות ד, שכתב לגבי זמן הדלקת נ"ח, "ודבר זה תלוי במחלוקת בעיקר זמן שקיעת החמה, אם זהו תחילת השקיעה או סוף שקיעה". ולפי זה י"ל שרש"י סבר שזמן הדלקת נ"ח הוא בשקיעת החמה תחת האופק, שהוא לא סבר כר"ת. ולכן ממילא עדיין יש אור בשמים בזמן הדלקה.

ולפי זה יש להעיר על שיטת רש"י ממ"ש ר' יעקב פראגי ז"ל בשו"ת מהרי"ף ס"מז דף לט ע"ב, וז"ל "דתחלת השקיעה כשגוף השמש נכסה מעל הארץ אי אפשר, דהא עיקר מצותה היא שיאירו הנרות, וע"י שיאירו מסתכלין בהם וזוכרים הנס ואיכא פרסומי ניסא, ובתחילת השקיעה עדיין אור השמש גדול בעולם ושרגא בטהירה מאי מהניא וכמ"ש הג' מרדכי בפ' במה מדליקין, ע"ש.

ולפי זה יש לדון באיזה צד יש יותר אור, ובאיזה צד יש יותר חושך. מובן שבשעת שקיעת החמה יש יותר אור במערב כיון שהחמה שם בשעת שקיעה, ויש יותר חושך במזרח שהוא רחוק מזריחת השמש שבמערב.

ועוד י"ל, שבחורף כשהיום קצר והלילה יותר ארוך, השמש הוא נוטה לצד דרום ברקיע. ויש לפרש זה לפי התמונה למטה:



א) כתוב בשבת כג. לגבי נר חנוכה שצריך להדליק בשני פתחי החצר מטעם חשד, "דבני מתא וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי, ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק". ופירש"י שם "חצר שיש לה ב' פתחים – שיש לבית ב' פתחים פתוחים לחצר צריכ' שתי נרות נר לכל פתח, כדמפ' טעמא משום חשדא שהרואה יהא סבור שהבית חלוק והרי הוא של שני בני אדם ויאמרו האחד אינו מקיים מצות נר. מב' רוחות – אחד בצפון ואחד במזרח".

וכתב כת"ר, "והנה לפום ריהטא כאשר נתבונן מעט בדברי רש"י אלו עולה התמיהה מדוע נקט רש"י שני צדדים אלו של צפון ומזרח דווקא ולא מזרח ומערב למשל? והנה לפום ריהטא כאשר נתבונן מעט בדברי רש"י אלו עולה התמיהה מדוע נקט רש"י שני צדדים אלו של צפון ומזרח דווקא ולא מזרח ומערב למשל? ונראה לומר בפשטות שצדדים אלו הם חידוש וחומרא גדולים יותר ממזרח ומערב, שהרי זה דומה יותר לב' פתחים ברוח אחת, משום שהעומד בקרן זוית צפונית מזרחית רואה לנגד עיניו את ב' הצדדים יחד, ועכ"ז אומרים לבעל החצר להדליק בב' הפתחים, וכ"ש באופן שב' הפתחים בצדדים מנוגדים כמזרח ומערב או צפון דרום שאז אין באפשרות ההולך בצד אחד לראות אם הדליק בעל החצר בצד השני [ומכאן עלינו ללמוד עד כמה נצרך האדם ליזהר מפני החשד שיאמרו שלא הדליק נרות חנוכה, שאפי' לזמן מועט באופן כזה של צפון ומזרח שכאשר ממשיך האדם ללכת ויבוא לקרן צפונית מזרחית יראה מיד שהדליק נר חנוכה בפתח האחר, אעפ"כ אמרי' שידליק בב' הפתחים]". ע"כ דברי כת"ר. ושוב חידוש כת"ר כמה חידושים טובים לבאר דעת רש"י.

ב) ונראה שיש לפרש דברי רש"י לפי מ"ש בשו"ת מהר"ם אלאשקר בס"צו, "גם מדברי רש"י ז"ל נראה דהשקיעה היא כפי דברי חכמי אומות העולם, שכתב בפ' במה מדליקין וז"ל שהחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים, ובתוך שירד ויטבול בים ויעלה הוי לילה, נראה דסמוך לשקיעה באופק קאמר דאז היא נראית על ראשי ההרים, ודלא כר"ת ז"ל". ועיין בביאור הלכה ס"רסא ב ד"ה מתחילת שקיעה, ע"ש. ולפי זה י"ל לגבי זמן הדלקת נר חנוכה לפי שיטת רש"י, מ"ש בשבת כא: "מצותה משתשקע החמה", פירושו הוא שקיעת החמה תחת האופק, כשעדיין יש אור ברקיע. ועיין בערה"ש ס"תרעב

ולכן יש לומר בדרך רמז שמי שעומד בצפון, דעתו לצד הדין ולכן הוא חושד בחבירו שלא הדליק בפתח החצר. ולכן מצינו שהגמטריא של "צפון" היא 226. וגם מצינו שהגמטריא של "אלקים" שהוא רמז למדת הדין כמ"ש רש"י בריש פר' בראשית, היא 86. מצינו שסך הכל הוא 312. וזה שוה לגמטריא של "חשד". ולכן יש רמז כאן שמי שעומד בצפון ורואה שאין נר חנוכה בפתח שם, הוא חושד על מי שדר בחצר.

וכן י"ל לגבי "מזרח", שהגמטריא של "חשך במזרח", היא 585. והוא שוה ל"גרע - חשד", דהיינו כשיש חסרון - "גרע" לשון לגרוע - בנר חנוכה כשיש "חשך במזרח", אז יש "חשד".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן צמ

שאלה: יש לי בן שאינו שומר תורה עכשיו, וסביר שלא ידליק נרות חנוכה. האם יש מעלה שאני אדליק חנוכה נוספת עבורו לקיים שיטת הרמב"ם? (אני אשכנזי).

תשובה:

לכבוד הרב

כתב הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד הל"א, "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה. מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד". נראה מלשון זו שהחיוב על "הבית" להדליק "נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד", דהיינו שהחיוב על בעל הבית, כיון שזה ביתו. ועוד נראה שדקדק הרמב"ם לכתוב "מדליק" שהוא לשון יחיד, ולא כתב "מדליקים" בלשון רבים, וזה מפני שבעל הבית עצמו מדליק בעד כולם.

תמונה 1. השמש באמצע הרקיע, ולכן אורך היום שוה לאורך הלילה.

תמונה 2. השמש בחורף נוטה לצד דרום. ולכן היום קצר והלילה ארוך.

ולכן מצינו שבחודש כסלו שהוא בחורף והיום קצר והלילה ארוך, השמש הוא נוטה לצד דרום. ולפי זה י"ל שבחודש כסלו בזמן חנוכה יש יותר אור בדרום כיון שהשמש שם, ויש יותר חושך בצפון. וכל שכן כשיש בית וחצר, שהצל מהם הוא נוטה לצפון ולכן ממילא יש יותר חושך שם, משא"כ בדרום שאין צל.

ולפי זה יש לדון בדברי רש"י הנ"ל, וי"ל שאם האדם עומד בצד החצר שיש שם הרבה אור בשעת שקיעת החמה, לא שייך לומר שיש חשד כיון שהאדם חושב שהטעם שהוא אינו יכול להכיר נ"ח הוא מפני שעדיין יש אור הרבה בשעת שקיעת גוף החמה תחת האופק. אולם כשהאדם עומד בצד החצר שיש שם יותר חושך, אז באותו צד שייך לומר שהוא חושד במי שדר בחצר, שכיון שיש יותר חושך באותו מקום הוא יכול להכיר נ"ח, ואם הוא אינו רואה נ"ח באותו צד ודאי יש חשש חשד.

ולפי הפירוש הנ"ל מצינו שבחודש כסלו שהוא בחורף, בשעת שקיעת החמה יש יותר חושך לצד המזרח וגם לצד הצפון. ולכן כתב רש"י שיש חשד באותם צדדים, שהעומדים שם חושבים שהחצר "הוא של שני בני אדם ויאמרו האחד אינו מקיים מצות נר". ולכן כתב רש"י "מב' רוחות - אחד בצפון ואחד במזרח". - צד צפון וצד מזרח דוקא, כיון שבאותם צדדים יש יותר חושך ושייך בהם חשד, משא"כ בשאר צדדים ש"בתחילת השקיעה עדיין אור השמש גדול בעולם ושרגא בטיהרא מאי מהניא" כמ"ש בשו"ת מהרי"ף הנ"ל. כן נראה לדעת רש"י.

ג) ויש להוסיף על פירוש זה בדרך רמז לכאר הטעם שהאדם עומד בצד צפון. כתוב בזוהר פר' תרומה דף קל. "...דצפון דתמן כל מדורין דרוחין בישין". וכתוב בפר' במדבר קיח: לגבי סדר המחנה, "ומחנה דן לצפון... לקביל משרייא דגבריאל". הרי הצפון הוא צד הגבורה. וכן הוא בשער המצות פר' בראשית דף ד', "בצפון שהיא הגבורה". וכן הוא בפרדס רמונים שער הכינויים פ"ח, "צפון. הוא הגבורה, ולכן בכל מקום מצפון תפתח הרעה, כי משם נמשך מדת הרעה בעולם", ע"ש.

יש לבעל הבית להדליק מנורה בשבילו (אף שאותו איש אינו רוצה לצאת י"ח), כיון שמצוות הידור תלויה במציאות, דהיינו כמה אנשים יש בבית, והיא אינה תלויה באם כל אחד מהם מדליקים מנורה שלהם, ואם כל אחד רוצה לצאת י"ח או לא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ק

שאלה: מי שלא היה יכול להדליק נר חנוכה עד ממש כמה דקות קודם עלות השחר, האם חל עליו חיוב להניח שמן ל"חצי שעה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישכר בעריש מאנדל שליט"א

כתב כת"ר, "הנני בזה בשאלה במי שלא היה יכול להדליק עד ממש כמה דקות קודם העלות השחר, האם חל עליו חיוב להניח שמן ל"חצי שעה" כמבואר בשו"ע סימן תרע"ה ס"ב בשם הרא"ש דיש חיוב להניח שמן לחצי שעה כיון דהדלקה עושה מצוה, או נימא כיון דעומד חמש דקות קודם לעלות השחר מספיק שיהא רק שמן לחמש דקות".

א) **כתב** מרן בס"ת רעב ב, "...אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה, ואם עבר כל הלילה ולא הדליק אין לו תשלומין". משמע ממ"ש "כל הלילה" שהוא יכול להדליק ממש עד עמוד השחר. וכן הוא במ"ב שם בס"ק יא, ע"ש. ונראה מזה שאף בתוך חצי שעה לעמוד השחר עדיין מותר לו להדליק. ואפשר לפרש שאף שהוא נתן שיעור שמן של חצי שעה בנר, והוא הדליק חמש דקות קודם עמוד השחר, שהוא י"ח אף שהאור נמשך כה' דקות אחר עמוד השחר. ולפי פירוש זה צ"ל שאין הקפדה על המשכת האור אחר עמוד השחר, אבל עכ"פ בעינין שיעור שמן של חצי שעה בשעת הדלקה.

ואם פירוש זה נכון, אז נראה שהטעם דבעינן שיעור שמן של חצי שעה, הוא מפני דאמרינן לא פלוג בתקנתם, ולכן תקנו חז"ל שאף שלא שייך הטעם של חצי שעה (שכה' דקות הוא לזמן פסול ביום), עדיין הוא מגוף התקנה שיהיה

וכן בהל' ב, שם כתב הרמב"ם "כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה. בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות". אף כאן כתב הרמב"ם בלשון יחיד "מדליק". ולכן גם מזה שנראה שבעל הבית מדליק בעד כולם. ולכן מצינו שבעל הבית הוא עצמו מקיים המצוה מצד הדין וגם מהדרין מן המהדרין בעד כל אנשי הבית, והוא י"ח של כולם.

אלא אין זה המנהג היום אצל האשכנזים, שאף שהם סוברים כהרמב"ם לגבי מנין הנרות באותו בית לגבי מצוה מהדרין מן המהדרין, מ"מ לגבי ההדלקה עצמה כל אחד מדליק מנורה שלו. וזה כמ"ש שו"ת רעק"א מה"ת בס"ג, לגבי אם מותר לברך על הדור מצוה כשהוא כבר קיים המצוה לפי הדין, "ואין להביא ראיה דשייך לברך על הידור דאנן מברכין כל בני הבית, אף דמדינא נר איש וביתו ואיך בכלל המהדרים, זה אינו, דשאני התם כיון דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת בשל זה המדליק, וממילא מחויב מדינא", ע"ש. הרי שככל אחד מדליק מנורה שלו, הוא כיון שלא לצאת עיקר המצוה בהדלקת בעל הבית, ובזה שפיר הוא יכול להדליק ולברך.

אלא א"כ יש להעיר, שאם כל אחד מכוין שלא לצאת בהדלקת בעל הבית, אז איך בעל הבית מקיים מצוות מהדרין מן המהדרין. וכן אם כל אחד מהם כווננו לצאת רק במנורה שלהם, איך הם מקיימים מצוות מהדרין מן המהדרין במנורות של שאר אנשי הבית. אלא צ"ל שאין מצוות מהדרין מן המהדרין תלויה בכוונה לצאת, אלא רק במציאות, דהיינו אם יש שם באותו בית הרבה מנורות לפי מספר אנשי הבית, או לו. ולכן נראה שדין מהדרין מן המהדרין הוא מצד מציאות, דהיינו שצריך להיות באותו בית מספר מנורות כפי אנשי הבית, ומצוות הידור זו היא חלה על כל אחד מהם. ונראה לפי לשון הרמב"ם הנ"ל שבעל הבית יכול להדליק כל הנרות בעד כולם, או אפשר לעשות כזמנינו שכל אחד מדליק מנורה שלו כמבואר ברעק"א הנ"ל. אלא עדיין כולם מקיימים מצוות מהדרין מן המהדרין.

מבואר מכל זה, שלא בעינן כלל שכל אחד מדליק מנורה שלו כדי לקיים מהדרין מן המהדרין, אלא אף אם בעל הבית מדליק כל המנורות הוא מקיים מצוות הידור, ולכן אף אם אין אחד מאנשי ביתו רוצה להדליק כבנד"ד, עדיין

פלוג, והוא ענין אחר לגמרי, ואף רבינו שמשון מודה ל"אחרים" דלא בעינן שיעור חצי שעה אלא רק עד עמוד השחר.

ויש להסביר חילוק זה לפי מה דמצינו בדיני לא פלוג. כתוב 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 אבון 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, ע"ש. (ודלא כדעת הבעל המאור).

ו**כתב על זה הר"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, ובשמן נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזרו 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. מבואר מזה שכשיש שינוי בגוף החפצא דלא אמרינן לא פלוג דלא גזרו מין זה אטו מין אחר. ולכן אין לגזור אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב וכדומה.

ולפי זה י"ל דה"ה לגבי תקנת חז"ל דכדאמרינן לא פלוג בתקנתם זה רק לגבי "מין אחד". ולכן י"ל שנ"ח שהאיר בלילה הוא כ"מין אחד", ולכן לרבינו שמשון בין אם הוא מדליק בחוץ או בפנים עדיין אמרו חז"ל לא פלוג ובעינן שיעור שמן של חצי שעה. אולם י"ל שנר שהאיר בלילה, הוא כמו "מין אחר" מנר שהאיר ביום, ובזה אין לומר לא

שם בשעת הדלקה שיעור שמן של חצי שעה. וזה כעין מה דמצינו בתשובות הרמב"ם ס"לז, לגבי תקנת חזרת הש"ץ, וז"ל "מאחר שתקנו חז"ל לחזור ש"ץ לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי, ועל דעת ר"ג להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לעצמו, לא תהיה חזרת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסבת עיקר התקנה אם היות שלא יש באלו הקהל מי שלא יצא, כמו שהם תקנו קדוש בבית הכנסת מפני האורחים ויתחייב בכל בתי כנסיות אפילו שלא היו שם אורחים, וכמו שתקנו חזרת תפלת מעריב בשבת בעבור המתאחרים כדי שישגיגו התפלה ויתחייב זה תמיד אפילו שלא היה שם מתאחרים...", ע"ש. וכן הוא במרן בס"קכד. ג, "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה, אעפ"כ ירד ש"צ וחזור להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים", ע"ש. ולכן י"ל שתקנו ליתן שיעור חצי שעה בנ"ח אף כשלא שייך הטעם, דהיינו אפילו כשהוא מדליק חמש דקות לפני עמוד השחר.

אלא אין פירוש זה מוכרח דמצינו שכתב הרמ"א בדרכי משה ס"תרעב ס"ק א, "וכתוב בהגהת הסמ"ק פי' רבינו שמשון דגם עכשיו היה מצריך לעשות פתילות ארוכות. עכ"ל. ובקובץ אחר מצאתי כתוב ז"ל בס"א אחרים כתב דבזה"ז אין שיעור לנ"ח ומה"ט אמר שמי שרוצה ליקח נרות קטנות אע"פ שאין דולקים כ"א זמן מועט, ואפ"ה נכון ליקח מעט שעוה לנר עכ"ל. ונראה דאף רבי שמשון לא קאמר לעשות פתילות ארוכות אלא כשיעורן ולאפוקי מדעת זה מצאתי...". ע"ש. נראה שלרבינו שמשון, אף כשנראה שאין צורך לשיעור שמן של חצי שעה, עדיין י"ל לא פלוג ותקנו שבכל אופן בעינן שיעור חצי שעה. אולם לדעת "אחרים" נראה שאין שיעור של חצי שעה בכלל לא פלוג בתקנתם. ולכן כשאין טעם להקפיד על שיעור זה שוב אין לחוש ליתן שיעור שמן של חצי שעה. ולכן י"ל שלדעת "אחרים" מי שמדליק חמש דקות קודם עמוד השחר מותר ליתן רק שיעור של חמש דקות, שאין השיעור של חצי שנה בכלל לא פלוג.

אלא עדיין יש לדון לדעת רבינו שמשון, שי"ל דבשלמא בתוך הזמן הראוי למצוות נ"ח דאמרינן לא פלוג בתקנתם וצריך ליתן שיעור שמן של חצי שעה, ולכן בלילה אף כשהוא מדליק בפנים עדיין צריך שיעור זה, וזה מפני שכיון שהאיר אור הנר כולו בלילה י"ל לא פלוג בין אם הוא מדליק בחוץ ובין אם הוא מדליק בפנים (עיי' במ"ב ס"תרעב ס"ק ה בשם הפר"ח והפר"מ), אבל אולי י"ל שכשיש קצת האור בלילה וקצת ביום, אז אין זה בכלל לא

חמש דקות עד עמוד השחר, שאף אם הוא נותן שיעור של חצי שעה, אין זה מועיל כיון דליכא צירוף בין לילה ליום. כן נראה כעת, ויש לפלפל עוד בכל זה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קא

שאלה: אדם שעבר דירה במהלך החנוכה, ונכנס אל דירתו החדשה אחר שהדייר הקודם כבר הדליק נרות חנוכה, האם הוא ג"כ צריך להדליק, כיון שכבר היה שם נ"ח בדירתו החדשה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עוז שלמה מורנו שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה שבא לידי לפני מספר שבועות בחג החנוכה כאשר הגעתי בערב אל אתר צימרים ביישוב סוסיא, ומו"ה חמי ר' סודי נמיר הי"ו, כבר הדליק את נרות החנוכה – ליד הצימר שלי [רק לאחר מכן הוא קיבל את המפתחות לצימר שלו ומעתיק קיבלתי בית עם נרות דלוקים בצידו]. נסתפקתי, אם אני מחוייב בהדלקת הנר מדינא ובברכה, או שמן הספק אין להדליק בברכה.

כיון שהוא קיבל את המפתחות של דירתי לידי – נראה שהוא היה בעלים על הדירה בשעת הדלקתו ונראה שהוא יצא ידי חובה, אולם מאחר והוא קיבל מפתחות נוספות לדירה אחרת ונתן לי את מפתחות הדירה – נמצא שאני קיבלתי בית ונרות כשרים דלוקים בצדו. למה הדבר דומה לאדם שעבר דירה במהלך החנוכה ונכנס אל דירתו החדשה אחר שהדייר הקודם הדליק נרות חנוכה.

... והנה, למנהג בני אשכנז ב'מהדרין מן המהדרין' שכאו"א מדליק לעצמו ברור שלפרסומי ניסא יש חובה עכאו"א ויכול לברך לעצמו. אבל למנהג בני ספרד (וגם לדעת הרמב"ם – שבעל הבית מדליק נרות כנגד מספר בני הבית) נראה שהחויב הוא נר לכל הבית, וכלשון הרמב"ם: "מצותה שיהא כל בית ובית מדליק נר אחד. וכן נראה מדברי התוס' סוכה מו ד"ה הרואה: "... וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה". ומשמע שאופן הקיום הוא רק על ידי בית (והגם

פלוג דתקנתם. ולכן אף לרבינו שמשון מותר להדליק רק בקצת שמן כשהוא מדליק חמש דקות קודם עמוד השחר.

ויש להסביר זה לפי התקנות בתשובת הרמב"ם הנ"ל. בשלמא שצריך הש"ץ לחזור להתפלל העמידה ביום, בתפילת שחרית ומנחה שכולם ביום, אבל לא מצינו שמטעם לא פלוג בתקנתם שהש"ץ צריך לחזור להתפלל העמידה בלילה בתפילת ערבית. וי"ל שהלילה הוא "כמין אחר" מהיום, ולכן אין לגזור זה אטו זה. וכן לגבי קידוש בבית הכנסת בליל שבת, לא מצינו שהם תקנו כן אף ביום שבת אחר תפילת הבוקר מטעם לא פלוג מקידוש בלילה, וי"ל שאף מכאן נראה שהיום הוא "כמין אחר" מהלילה. וא"כ ה"ה לגבי הארת נר בלילה והארת נר ביום, י"ל שהם כשני מינים ואין לומר בזה לא פלוג בתקנתם. ולכן י"ל שאף לדעת רבינו שמשון מותר ליתן שמן של שיעור רק חמש דקות כשהוא מדליק חמש דקות קודם עמוד השחר.

(ב) ויש לדון בזה מטעם אחר. כתב התורה לשמה בס"קנז, "שאלה: התחיל לתקוע קודם שעלה עמוד השחר ומשך התקיעה ארוכה הרבה עד שעלה עמוד השחר, אם עולה לו תקיעה זו או לאו. תשובה... נראה שיש להביא ראיה דיצא אי איכא שיעור תקיעה בחיוב (דהיינו ביום), והוא ממשנה ערוכה בזבחים פרק א' משנה ו', ראה אחת ביום ואחת בין השמשות, אחת בין השמשות ואחת למחר, ודאי לטומאה וספק לקרבן וכו'. וכתב הרב עובדיה ברטנורא ז"ל, שראה קצת ראיה בסוף היום וקצתה בתחלת הלילה של מחר, אע"פ שלא היה ביניהם כדי טבילה וספוג, נחשבים שתי ראיות מפני שהימים חולקים ע"ש. וא"כ השתא ה"ה כאן, אע"ג דהתקיעה היתה במהלך אחד, עם כל זה הימים חולקים והוי לה תקיעה של היום בפני עצמו, וכיון דאיכא שיעור תקיעה יי"ח בזה", ע"ש. הרי כשאזנה דבר נמשך מלילה ליום, הוא נחשב כ"חולקים", ואין צירוף בין מה שנעשה בלילה למה שנעשה ביום.

ולפי זה י"ל שאף אם הוא נותן שיעור חצי שעה של שמן בנר חמש דקות קודם עמוד השחר, עדיין י"ל שאין ה' דקות בלילה מצרפות לכה' דקות ביום כיון ש"ימים חולקים". ולכן מה שהוא מדליק שיעור חצי שעה בחמש דקות קודם עמוד השחר אינו נחשב כשיעור חצי שעה כלל, שאין צירוף בין הארת הלילה להארת היום. ולכן כיון שנראה מסתימת לשון מרן הנ"ל שמותר להדליק נ"ח אף חמש דקות קודם עמוד השחר כיון שהוא כתב "מדליק והולך כל הלילה", מוכרח לומר דסגי ליתן שמן של שיעור

יש שני בתים בחצר, כל אחד לבעל הבית אחר, אז יש להם להדליק בפתח החצר, אף דמצינו שיהיו שם שני מנורות, וכל אחד מדליק כמנין הימים היוצאים, ואין לחוש שזה נראה כשיטת הרמב"ם שסבר שכל אדם בבית צריך להדליק מנורה שלו.

(ב) ולפי זה גם י"ל בדין חצר הנ"ל, שאם כבר הדליק בעל אחד ושוב אח"כ בא הבעל השני, שעדיין יש לו להדליק, דמסתמא שהוא קשה לשניהם בכל יום להדליק בבת אחת, ומסתימת דברי התוספות והרב המגיד משמע שאף זה אחר זה יש להם להדליק. ואין לומר שאין לו להדליק כיון שכבר יש שם מנורה כשרה עם הנרות של הבעל השני. וצ"ל שהטעם הוא מפני שכיון שיש חיוב על גופו וממונו להדליק אין מועיל אם אחר כבר הדליק מנורה שלו שם.

ולפי זה אף לגבי "אדם שעבר דירה במהלך החנוכה, ונכנס אל דירתו החדשה אחר שהדייר הקודם הדליק נרות חנוכה" (כמ"ש כת"ר), עדיין יש לו להדליק כיון שמי שכבר הדליק את המנורה לא הדליק אלא על ביתו, ולא בשביל מי שיבוא אחריו לדור בבית (ונראה שאף אם מי שכבר הדליק כיון להוציא מה שיבוא אחריו, אין זה מועיל כיון שהוא הדליק בשמן שלו ולא בשמן של חבירו). ולכן נראה בנד"ד שבין לאשכנזי ובין לספרדי יש לו להדליק במנורה שלו, אף שכבר שם מנורה מקודם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קב

שאלה: איש גר בארה"ב והוא רוצה לטוס בערב י"ד לארץ ישראל, כשהוא יהיה במטוס בבוקר י"ד ומיד מהשדה תעופה הוא רוצה לסוע לירושלים ולחגוג שם את הפורים. האם עליו לנהוג פורים בי"ד? לקרוא את המגילה בערב י"ד, ובמטוס בבוקר י"ד? ולא בט"ו, או שמא עליו לנהוג מספק שני הימים? או אולי לנהוג רק פורים דמוקפים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אשר סבג שליט"א

כתב מרן ס"ת רפח ה, "בן עיר שהלך לכרך או בן כרך שהלך לעיר...". ופירש המ"ב שם בס"ק יב, שמרן סבר

שתירוץ ראשון שם עיקר – לא נראה שהתירוץ נחלקו בשאלה אם נ"ח מוטל על הבית. אלא שלא מטעם זה יש לחייב בברכת הרואה, דא"כ יקשה ממזוזה – ואדרבה, מקושייתם יש לשמוע שהחיוב הוא ממש כמזוזה (....). ע"כ דברי כת"ר.

(א) הרי בנד"ד הספק הוא לספרדים אם הם צריכים להדליק כיון שכבר יש שם נר חנוכה בבית. וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד הל"ד, "נר שיש לו שתי פיות עולה לשני בני אדם". וכתב הרב המגיד שם, "מימרא (דף כ"ג:) שם כלשונו ופירש"י ז"ל לשני בני אדם למהדרין שעושים נר לכל אחד ואחד, וכן פירשו בעיטור. ולי נראה אפילו לשאינן מהדרין כגון שפתחי בתי שני בני אדם סמוכין זה לזה בכדי שהנר הוא לכל פתח בטפח הסמוך לו, אי נמי כגון שני בני אדם הנכנסין בפתח אחד והם חלוקים בעיסתן ואינן סמוכין על שלחן אחד שכל אחד צריך להדליק, כך נ"ל", ע"ש. (ובארחותיך למדני ח"ו ס"קי. כתבתי הערה על מ"ש הביאור הלכה בס"ת רעז ד"ה עמו, לגבי דעת הרב המגיד ע"ש).

ונראה שמ"ש הרב המגיד ב"אי נמי", הוא שייך אף ככל אחד מדליק כדרך מהדרין מן המהדרין, ולכן לספרדים שנהגו כהתוספות להדליק רק מנורה אחת, עדיין כל אחד מדליק מנורה שלו כימים היוצאים בפתח אחת עם חבירו. וראיתי בפר"ח בס"ת רעא. ה, שהביא מ"ש הרב המגיד הנ"ל, אף שהפר"ח היה ספרדי, וכן באות א, שם הוא כתב "ול"י נראה דעיקר דמהדרין מן המהדרין קאי אפילו לרישא דברייתא לנר איש וביתו", דהיינו כדעת התוספות בשבת כא: ד"ה והמהדרין. ולכן אף לספרדים יש לנהוג כדעת הרב המגיד, ואם יש שני בני אדם יש לכל אחד להדליק מנורה שלו לפי הימים היוצאים, ואין לחוש שזה נראה כדעת הרמב"ם שסבר שיש לכל איש להדליק מנורה שלו.

וכן הוא, שהרי כתבו התוספות בשבת כא: "מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניחה על פתח חצר, דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, ואמרי' נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לשני בתים, ואם היו מניחים על פתחי בתיים היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר". וכן פסק מרן בס"ת רעא. ה. ע"ש (ודלא כשיטת רש"י). ולכן מצינו שאף לדעת התוספות שבדרך כלל יש להדליק רק מנורה אחת במשפחה אחת, מ"מ אם

סימן קג

שאלה: האם לדעת הרמב"ם עיקר זמן קריאת המגילה הוא בלילה או ביום. ונ"מ לגבי דין בן עיר שהלך לכרך או בן כרך שהלך לעיר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל שמעוני כהן שליט"א

כתב כת"ר לגבי דין בן עיר שהלך לכרך וכו', "בתוס' במגילה ד. וכן ברא"ש סימן ו האריכו להוכיח שעיקר קריאת המגילה היא ביום ולכן הזמן הקובע לענין מחשבת האדם או שהוא האדם הוא עלות השחר. וכך פסקו המג"א הגר"א המשנ"ב ועוד אחרונים רבים.

לעומתם ניתן לדייק מהרמב"ם הל' מקרא מגילה פרק א הלכה ג מכך שאמר שם הרמב"ם שאין חוזרים ואומרים שהחינו ביום שקריאת היום והלילה היא שווה, וא"כ כיוון שחיוב המגילה העיקרי מתחיל כבר מהלילה לכן תלוי הדבר היכן נמצא האדם או היכן מחשבתו להיות בתחילת הלילה – קרי בצאה"כ.

כך ניתן גם לדייק מהשו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם. וכך גם אולי ניתן לדייק מלשון הר"ן על הרי"ף שמביא את דברי תוס' הנ"ל ובסיום אומר שהרמב"ם חלק על כך, וא"כ משמע שהרמב"ם חלק על יסוד דברי התוס' ולשיטתו עיקר מצוות קריאת המגילה מתחיל כבר מהלילה.

האם יש מי מהאחרונים שמדייק דבר זה בפירושו בדברי הרמב"ם? לעת עתה מצאתי רק בספר מקראי קודש לרב הררי שמביא כך בשם הגר"מ אליהו זצ"ל (במהדורה החדשה בלבד בעמ' 105 הערה לב). "ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד אף לדעת הרמב"ם עיקר זמן קריאה הוא ביום ולא בלילה. אלא אעפ"כ סבר הרמב"ם שעדיין יש לברך זמן רק בלילה. וזה כדמצינו לר' ירמיהו לעוו ז"ל, שכתב בחידושו על הרמב"ם הל' מגילה פ"א הל"ג, "ומברך קודם וכו' וביום אינו חוזר ומברך שהחינו וכו'. ועי' בהמ"מ ובהגהות מיימוני מהסוברים דעיקר חיוב הקריאה ביום ומשו"ה מברכין שהחינו גם ביום וכ"כ בתוס' דף ד' ע"א בד"ה חייב דעיקר פרסומי ניסא ביום עיי"ש. והנה כנראה מסוגיא דמס' מגילה י"ט ע"א נראה דעיקר המצוה ביום שם בבן כרך שהלך לעיר, דאמר רבא לא שנו אלא

כדעת הרמב"ם וכפי שפירש הרב המגיד בדעתו, ולכן כתב המ"ב "זמן קריאה הוא העיקר ביום, וכיון שהיה בערי הפרזות בהתחלת היום י"ד קורא בי"ד...". וכן הוא בכה"ח שם שכתב, "הנה משיאיר מזרח ביום י"ד יהיה פרוז בן יומו...". ולכן לכאורה נראה שכיון כשהאיר יום י"ד איש זה במטוס ולא בכרך, משמע שיש לו דין בן עיר, והוא צריך לקרות בי"ד. אלא אין זה נראה, שי"ל שכל דין הנ"ל מיירי כשהוא נמצא ב"עיר", וממילא חל עליו חיוב העיר כשהאיר יום י"ד, אבל אם כשהאיר היום הוא נמצא בדרך, ואינו בעיר, אף שהוא יצא מעיר ביום י"ג מ"מ כיון שהוא אינו בעיר בתחילת יום י"ד, י"ל שאין לו דין "בן עיר". ולכן בנד"ד כיון שכוונת איש זה לנסוע לירושלים וכוונתו להיות שם בתחילת יום ט"ו, אז נראה שיש לו דין בן כרך ויש לו לקרות את המגילה כאנשי ירושלים, ואין לו לקרות במטוס ביום י"ד כיון שהמטוס אינו נחשב כ"עיר".

ולפי זה יש לחקור לגבי מי שהולך בדרך ביום י"ד וגם ט"ו, י"ל שהוא צריך לקרות ביום י"ד, אבל אין זה משום שכשהוא בדרך שהוא נחשב כאילו בתוך "עיר", אלא משום שיש לו לקרות כרוב העולם שקורין בי"ד. וכן נראה ממ"ש הרמ"א בס"ת רפח, "ואם הוא במדבר או בספינה קורא ביום י"ד כמו רוב העולם". וכתב הכה"ח שם באות לא, "אפילו הוא בן כרך" ע"ש. וכן נראה ממ"ש הכה"ח שם אות נו, לגבי בן כרך שיצא לדרך, שאף הוא קורא בי"ד, ועיין שם אות כו, ע"ש. משמע שאין דין זה תלוי באיזה מקום שהוא יצא משם, אלא רק שכשהוא בדרך יש לו לאזיל בתר רובא דעלמא. אלא נד"ד שאני כיון שכוונת איש זה להיות בירושלים כשהאיר יום ט"ו, ואין כוונתו להיות בדרך ביום י"ד וט"ו, ולכן הוא אינו נחשב כבן עיר כלל ואין לאזיל בתר רובא דעלמא, אלא הוא כבן כרך. ויש לו לקרות את המגילה רק בט"ו כבני ירושלים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לכן אני אומר דגם הרמב"ם וסיעתיה אזלי ומודו דקריאת היום עיקר כדמוכח מכל הנך דוכתי, אלא דס"ל דכיון דגם בלילה חייב לקרותה וחייב לברך עליה זמן אליבא דכו"ע אם כן בהא נפיק ידי חובת זמן דיום ותו לא צריך לברך ביום. ותוקף ראייתם מהא דאמרינן בפ"ב דשבת דף כ"ג לענין נר חנוכה אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך שתים והמדליק מברך ג' מכאן ואילך המדליק ב' והרואה אחת. מאי ממעט ממעט זמן. ונמעוט נס כל יומא איתא ע"כ. ופירש"י נס כל יומא איתא שהרי כל יומא הדליקו מן הפך אבל זמן לתחלת הזמן הגיענו עכ"ל. הא קמן להדיא דהיכא דבירך בתחילת הזמן תו לא צריך לברוכי... וראיתי להרב המגיד ולמר"ן ז"ל דאייתי ראייה להרמב"ם מסוכה דיומא קמא מברך ותו לא דהכי אמרינן בעירובין דף מ. ובסוכה דף מ"ו סלקא דעתך זמן כל ז' מי איכא, וזו ג"כ ראייה נכונה היא דמה התם זמן על הרגל סגי ליה בהתחלת זמן אוף הכא זמן דמגילה סגי בקריאה ראשונה, ע"ש. ע"כ דברי הלב שלם. הרי אף הרמב"ם סבר שעיקר הקריאה ביום, ואעפ"כ יש לברך זמן רק בלילה.

ולכן נראה שאין להוכיח ממ"ש הרמב"ם לברך זמן רק בליל פורים, שהוא סבר שעיקר זמן קריאת מגילה הוא בלילה, אלא אף הוא מודה שעיקר זמן הקריאה הוא ביום.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קד

שאלה: מאיזה טעם יש כל כ"ב אותיות וגם האותיות הכפולות בפסוק "ונשלוח ספרים ביד הרצים..." במגילה, מלבד אות פ'.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עוזיאל אליהו שליט"א

כתב כת"ר, "במגילת אסתר פרק ג פסוק יג יש את כל אותיות האלף בית כולל הכפולות חוץ מאות פ'. ונשאלת בשאלה למה חוץ מן האות פ' חפשי ולא מצאתי תשובה... גם בעל המנות הלוי לא עונה על שאלה זו".

שעתיד לחזור בלילי י"ד אבל אין עתיד לחזור בליל י"ד קורא עמהן וכו' דפרוז בן יומא נקרא פרוז וכו'. וברש"י בליל י"ד קודם עמוד השחר עיי"ש. הרי בהולך בתחילת היום מקרי כבר פרוז בן יומא דמקצת היום ככולו וכיון שכבר בא לחיוב דיומא, ולמה לא בלילה דהוי ממקצת היום דהרי לא כתיב יום בזה ונאמר ג"כ מקצת היום ככולו כשהיה בלילה שם דמיתור דקרא ילפינן דפרוז בן יומא הוי פרוז ומ"ש תחילת היום מתחילת הלילה ועל כרחק דביום הוי עיקר החיוב ומצוה בפ"ע כמ"ש בתוס'. ולדעת רבינו צ"ל לפ"ז אף דביום מעיקר המצוה אפ"ה יוצא בברכת שהחינו בלילה, משום דעם כל זה הוי מצוה אחת, אף שאין דומה ממש למצות סוכה שכתב בהמ"מ. ועי' בטו"ז בס"י תרפ"ח ס"ק ו' עיי"ש. ומובן מגילה ז' ע"ב ר"א תנא ארבעים זמנין דסעודת פורים בלילה לא יצא משום דנפק"מ ג"כ לענין שהחינו ביום דעיקר פורים ביומא הוי, ע"ש. הרי הרמב"ם מסכים שעיקר הקריאה ביום.

אלא כתב הט"ז בס"ת רפח ס"ק ו, לגבי דין בן עיר שהלך וכו', "ואפשר דהרמב"ם נתכוין באמת על קריאת הלילה דהוא כל הלילה". אלא לפי הרב המגיד והכסף משנה בהל' מגילה פ"א הל"י, נראה שפשוט להם שאף הרמב"ם סבר לגבי דין בן עיר שהלך וכו', שהעיקר תלוי באיפה הוא כשהאיר היום ע"ש (אף שלדעת הרמב"ם יש לברך זמן רק בלילה). ועיין בנהר שלום שם שהשיג על הט"ז. וכתב הערה"ש שם באות טז, "ודברי הט"ז בס"ק ו, לא נתבררו לי", ע"ש.

וכן ראיתי לר' שלמה שלם ז"ל (תלמיד בעל החזון נחום) בלב שלם, שכתב על הרמב"ם הל' מגילה פ"א הל"ג, "וביום אינו חוזר ומברך שהחינו. וכן כתב המרדכי בשם הרשב"א ומהר"א ממיץ בס' יראים דסברי דאין לומר זמן ביום אלא בלילה לחוד. אמנם התוספות בשם ר"י ורבינו תם והרא"ש פסקו דיש לומר זמן גם ביום. עיין מה שכתבו התוספות והרא"ש ז"ל והמרדכי על הא דאמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרא המגילה בלילה ולשנותה ביום ומייתו כמה ראיות דעיקר הקריאה היא ביום יעו"ש. ולכאורה נראה דפליגי בהא דהרמב"ם ז"ל וסיעתיה סברי דעיקר הקריאה ביום ובלילה ושתי הקריאות שוות לטובה, ורבינו תם וסיעתיה סברי דעיקרא ביום. אמנם לדידי חזי ליה דאינו כן, חדא דאפוי פלוגתא לא מפשינן, ותו דמה יענה הרמב"ם ודעמיה להנהו ראיות דמייתו הני רבוותא דמשמע מינייהו דעיקר קריאה ביום היא. ואף כי שערי דחיות לא ננעלו מכל מקום אנן אשינויי דחיקי לא סמכינן.

אף אני לא ראיתי פירוש לזה בספרים, ולכן אמרתי בלבי לדרוש מה שנראה לענ"ד.

כתוב בפסוק שם "ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלשה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז". הרי כל האותיות ואף האותיות הכפולות הן בפסוק זה מלבד פ.ץ.

ויש לפרש שאם המן השמיד כל היהודים ממילא שלא נשאר לימוד תורה בעולם, שלא יהיו יהודים בעולם ללמוד תורה. ולכן י"ל שכוננת כל האותיות של אלף בית בפסוק זה הוא כדי לרמוז לתורה שנכתבה בכ"ב אותיות וגם באותיות הכפולות, שמלבד שהמן רצה להשמיד את היהודים, ממילא שאף הוא רצה להשמיד את התורה ח"ו.

אלא כיון הקב"ה ליתן הבטחה לבני ישראל שהמן לא יצליח בתוכניתו. וזה כדמצינו בפסחים קיח: "מאי דכתיב וימרו על ים בים סוף, מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצריים עולים מצד אחר, אמר לו הקב"ה לשר של ים פלוט אותן ליבשה, אמר לפניו רבש"ע כלום יש עבד שנותן לו רבו מתנה וחוזר ונוטל ממנו, אמר לו אתן לך אחד ומחצה שבהן, אמר לו רבש"ע יש עבד שתובע את רבו, אמר לו נחל קישון היא לי ערב, מיד פלט אותן ליבשה ובאו ישראל וראו אותן שנאמר וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים, מאי אחד ומחצה שבהן דאילו בפרעה כתיב שש מאות רכב בחור ואילו בסיסרא כתיב תשע מאות רכב ברזל כי אתא סיסרא", ע"ש. הרי מצינו שהקב"ה עשה הבטחה ליתן לים "אחד ומחצה", דהיינו להשמיד תשע מאות רכבים של סיסרא.

וידוע שהגמטריות של האותיות הכפולות הן המשך לגמטריות של אלף בית. ולכן ק' = 100 ר' = 200 ש' = 300 ת' = 400 ד' = 500 ס' = 600 ז' = 700 ח' = 800 ט' = 900 (מבוא שערים שער ו' ח"א דרוש ז' סוף ד"ה ועתה. וכן הוא בעץ חיים שער ל"ה פרק ה' שכתב 'ויץ' פשוטה הוא תת"ק"). ולפי זה י"ל שמרדכי שכתב את המגילה ברוח הקדש השמיט אות פ.ץ מפסוק הנ"ל, כדי להוכיח שאף שיש גזירה חמורה בפסוק להשמיד כל היהודים, מ"מ עדיין יש הבטחה מהקב"ה שהוא יציל את היהודים מגזירה זו כמו שהוא הציל את בני ישראל מתשע מאות רכבי סיסרא, וכמו שהקב"ה "השמיט" פ.ץ רכבי סיסרא, כמו כן מרדכי

השמיט פ.ץ מפסוק זה, וזה רמז להבטחה של הקב"ה להציל את היהודים מגזירה הנ"ל, וכמו שנתן הקב"ה הבטחה לים ל"השמיט" תשע מאות רכבי סיסרא.

וכבר כתוב בשער הגלגולים הקדמה ל"ו "כי המן וסיסרא שניהם ממקור אחד הם", ע"ש. וגם מצינו כתוב בתהלים פ"ט "נודע ה' משפט עשה". וכתוב בילקוט שמעוני שם "סיסרא עמלק והמן". הרי הילקוט השוה סיסרא להמן, וכמ"ש בשער הגלגולים הנ"ל. ולכן י"ל שיש הבטחה בפסוק במגילה הנ"ל שכמו שעשה ה' משפט בסיסרא שהיה לו תשע מאות רכבים, ה"ה שיעשה הקב"ה משפט בהמן שהוא מזרע עמלק. ולכן השמיט מרדכי ה'ץ מהפסוק כדי לרמוז שכמו שהקב"ה "השמיט" פ.ץ רכבי סיסרא, כמו כן הוא "ישמיט" המן וביתו.

ולפי זה יש ליתן רמז במה שתלו המן על ה"עץ". י"ל שה"עץ" הוא רמז לבני ישראל כמ"ש בפר' ויגש "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". וה"ץ" הוא רמז להצלת בני ישראל, וכמו שהציל הקב"ה בני ישראל מתשע מאות רכבי סיסרא כמו כן הציל הקב"ה מהמן. וגם "עץ" הוא רמז לתורה כמ"ש "עץ חיים היא למחזיקים בה", ולכן זה מדה כנגד מדה, כמו שהמן רצה להשמיד כל היהודים וממילא גם לימוד תורה (ולכן בפסוק הנ"ל יש כל האותיות שנכתבה התורה בהן). כמו כן הם תלו אותו על ה"עץ" שהוא רמז לתורה.

וגם ידוע ש"ץ" הוא רמז לגאולה כמ"ש בילקוט שמעוני פר' לך לך אות סד, "רבי אליעזר אומר חמש אותיות נכפלו וכולן לשון גאולה... פ.ץ בו עתיד הקב"ה לגאול לישראל בסוף מלכות רביעית שנא' איש צמח שמו ותחתיו יצמח", ע"ש. וי"ל שכדי להביא גאולה של "ץ" לעולם, בתחילה צריך להשמיד ה"ץ" מצד הטומאה. ולכן בתחילה השמיד הקב"ה ה"ץ" רכבי סיסרא, ואח"כ באה הגאולה של "ץ" לעולם והיא נס פורים. ולפי זה השמיט מרדכי ה"ץ" מפסוק הנ"ל כדי לרמוז שכמו ש"השמיט" הקב"ה את סיסרא ותשע מאות רכבים שלו גם הקב"ה ישמיט המן, ש"שניהם ממקור אחד", וממילא תבוא גאולה של "ץ" לעולם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קה

שאלה: מאיזה טעם נוהגים למחוק שמות עמלק והמן בשכר ולא בייץ.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

א. **כתב** כת"ר, "מצורף בזה גליוננו הקטן "פנינים" ובו מאמרים בעניני ימי הפורים, אשמח לקבל הערות והארות על הנכתב מפרי עט'ו המבורך של כת"ר".

כת"ר הביא מ"ש בבן איש חי (שנה א' פרשת תצוה אות כ) וז"ל "מנהג יפה לכתוב עמלק ושם המן ולמחותם, וקודם שימחם ידרוס ויכה עליהם בסנדלו ולא ימחם ברוק שבפיו אלא במים מזוהמים, ואם יש שכר לפניו ימחם בשכר וסימן "תנו שכר לאובד" (משלי לא, ו)."

ושוב כתב כת"ר, "מדוע לא נהגו למחוק גם על ידי "ייץ", שכתב הג"ר נסים הכהן זצ"ל בהגהותיו לספר 'בית פרץ' (עמ' עד), וז"ל: הרב בן איש חי ז"ל כתב טעם דמוחקים שם בשכר על דרך דכתיב "תנו שכר לאובד" (משלי לא, ו), ונראה הטעם שלא כתב דמוחקים בייץ על דרך דכתיב בהמשך הפסוק "וייץ למרי נפש" (שם) משום דהייץ משתמשים בו גם לשמחות כדכתיב "וייץ ישמח לבב אנוש" (תהלים קד, טו) ומשמח אלקים ואנשים (שופטים ט, יג), ואיתא במסכת ברכות (לה.) אם אנשים משמח אלקים במה משמח, ומתקן מכאן שאין אומרים שירה אלא על הייץ, ע"ש. ועוד אפ"ל הטעם משום דבייץ כתוב "וייץ למרי נפש" משמע דאינו אובד, רק נפשו מרה עליו. אבל בשכר כתיב לאובד ממש, ולכן כתב למחוק בשכר".

וי"ל שהטעם שנהגו למחוק ע"י שכר דוקא ולא ייץ, הוא כדי לרמוז לפסוק בפר' כי תבוא "ארמי אובד אבי", ופירש"י "לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב". וכך הוא בעמלק והמן שאף הם רצו לאבד את היהודים כמו לבן. ולכן יותר נכון למחוק עמלק והמן ע"י שכר, כיון שרק בשכר כתוב "תנו שכר לאובד" – פירוש אובד, דהיינו עמלק והמן שרצו לאבד את היהודים כמו לבן. משא"כ ב"והייץ למרי נפש" שלא הזכיר "אובד" כאן, ואין רמז לעמלק והמן שרצו לאבד את היהודים.

ועוד י"ל, כתוב בספר איוב פ"לא י"ט "אם אראה אובד מבלי לבוש...". וי"ל שאף המן הוא "אובד" כמבואר לעיל, ואף הוא "מבלי לבוש", דהיינו שהוא היה חושב שהוא היה יכול ללבוש "לבוש מלכות" כמבואר במגילה פ"ו ח', אלא כבוד זה היה רק למרדכי, ולכן המן נשאר "מבלי לבוש". ולכן מטעם זה ג"כ יש למחוק שמו דוקא בשכר כיון שרק בשכר כתוב "אובד", דהיינו האובד שהוא "מבלי לבוש".

ועוד י"ל, כתוב בישעיה פ"כד ט, "בשיר לא ישתו ייץ, ימר שכר לשותיו". וכתב המצודת ציון שם, "ימר – מלשון מרירות". הרי לגבי ייץ רק כתוב "לא ישתו ייץ", אבל לא כתוב בייץ שהוא מר להם, משא"כ בשכר שהוא עצמו מר להם. ולכן יותר ראוי למחוק שם עמלק והמן בדבר שהוא מר להם, דהיינו בשכר ולא בייץ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

יורה דעה

סימן קו

לכתחילה, הוא משום דאין מבטלין איסור לכתחילה (כפשוטו), ומחלוקת בנידון שלנו היא ממש מחלוקת ההגהש"ד והרדב"ז שהזכרנו לעיל. וכתב הוא לבאר שהבית יהודה עייאש שלא התיר ליושבי בארץ אלג'יר לקנות בשר מן המערב, הוא משום שלא עושים ספק ספיקא לכתחילה. עוד כתב, שיש לפסוק כדעת המקילים דידם על העליונה.

אכן נ"ל להכריע במחלוקת האחרונים לעיל על פי סוגיא דעבודה זרה (לט), וז"ל המשנה שם: "ואלו מותרין באכילה: חלב שחלבו עובד כוכבים וישראל רואהו, והדבש" ובגמרא שם וז"ל: "דבש למאי נחוש לה?.. אי משום גיעולי עובדי כוכבים נותן טעם לפגם הוא ומותר". ומבואר אם כן שמותר לקנות מהגויים דבש, ואין לחוש לשמא בשלו בכלי של איסור, וכן מבואר בגמרא לגבי מצרכים נוספים. בטעם הדבר כתבו הרא"ש (ב', ל"ה), התוספות (לח:), הטור (קכב) והר"ן (יד), שהמשום ספק ספיקא, ספק הכלי שבושל בו המאכל בן יומו ספק אינו בן יומו, ואת"ל שהוא בן יומו ספק הכלי נתן טעם לפגם בתבשיל. והיתר הגמרא הוא לכתחילה, כפי שמובא בש"ע בסימן קי"ד. ומוכח אם כן שקנייה מן הגוי בהסתמכות על ספק ספיקא הוא היתר לכתחילה, ואין הדבר חשוב כגרימת ספק ספיקא בידיים, והדין נכון גם כן לגבי קניית מאכל שיש בו איסור שהתבטל, ונכון לכתובת שורות הללו איני מוצא כיצד אפשר לדחות ראייה זו. ולכן נ"ל עיקר להלכה שקנייה מתערובת בשר כשר המונחת במרכול מותרת לכתחילה, וזאת חרף ביאור השמחת כהן את דעתם של האוסרים קנייה מתערובת בשר כשר...". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר. נראה שאם אנו מתירים לכתחילה לקנות כל בשר מטעם הס"ס הנ"ל, אז שוב אין טעם לשוחטים להפריד בין בשר כשר לבין בשר חלק, והם יערבבו כולם ביחד. ואף אם השוחט הוא נוהג כדעת הרמ"א, מ"מ כיון שהוא יודע שבשר שאינו חלק הוא אסור לאלו שנוהגים כדעת מרן, והוא מערב בשר "חלק" עם בשר "כשר", וע"י זה הוא גורם בידיים ס"ס להתיר לדעת אלו שנוהגים כדעת מרן, עדיין י"ל שזה בכלל ס"ס בידיים, והוא אסור.

שאלה: האם כדי לאכול בשר שאינו "חלק", יכול איש ספרדי לסמוך על ס"ס, ספק שמא הבהמה באמת כשרה ולא היתה בה שום סירכה, וספק שמא ההלכה כרמ"א דאם הוסרה הסירכה כשר. ואת"ל שאין לסמוך על ס"ס לכתחילה, אז האם יש לסמוך עליו כשיש חשש כבוד בריות או שעת הדחק. ואלו הערות על מ"ש הרה"ג דן יעקב כהן שליט"א בספרו "כשר או חלק".

תשובה:

לכבוד הרה"ג דן יעקב כהן שליט"א

ספק ספיקא

(א) כתב כת"ר:

"שיכולים העוברים ממקום למקום להקל באכילת הבשר משום ספק ספיקא, ספק הלכה כמתירים את הנפיחה והמעוך והמשמוש, ואת"ל שהלכה כאוסרים, ספק הבהמה שלפנינו לא נעשתה בה נפיחה מעולם".

ישוב כתב כת"ר:

"אכן הנידון שלנו הוא לגבי קניית בשר כשר. וכפי שכתבנו לעיל ההיתר הוא משום ספק ספיקא. ואם כן נשאלת השאלה, האם קנייה מהמרכול, כאשר נסמכים על היתר של ספק ספיקא, חשובה כגרימת ספק ספיקא בידיים ולכתחילה, סברת האוסרים תהיה שאין ליהודי להכניס לרשותו את הספקות. וסברת המקילים תהיה, שכל שהספקות כבר נמצאים לפנינו מותר וחשוב דיעבד ואף שאינם ברשות היהודי, וכאן תערובת הבשר כבר קיימת ומונחת במרכול [ולא דומה הנידון לספק ספיקא שאסר השולחן ערוך (סימן פ"ד) לבשל ירקות שמוחזקים בתולעים, ולהתיר משום ספק ספיקא, ספק לא היו תולעים, ואת"ל היו, שמא נימוחו ונתבטלו. דכאן היהודי מבטל ממש את האיסור בידיו ויוצר את התערובת].

בשו"ת שמחת כהן (יו"ד קע"ב) כתב שיש להשוות בין הדינים. דמה טעם אמרינן דלא עושים ספק ספיקא

אסור, ע"ש. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי ס"ס בידים, שאין לשוחטים לעשות ס"ס בידים בשביל הקונים את הבשר, שזה בכלל "למי שנתבטל בשבילו", ואם הרבה ספרדים קונים בשר זה, אז זה דומה למ"ש הריב"ש הנ"ל "הוא כמבטל בשביל כל הקהל למי שירצה לקנות", משא"כ אם רק מפעם לפעם איזה ספרדי סומך על ס"ס הנ"ל, שי"ל שהשוחט אינו כיון בשבילו, כיון שהוא המיעוט ואינו הרוב ואינו דומה ל"קהל".

ועוד, בדין הסופגנין של הרשב"ש בס"תקס, הגוי מבשל אותם בשביל הגויים (וזה דבר היתר) וגם בשביל הישראלים (וזה דבר איסור). וכתב הרשב"ש "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי, וכל האומר עשה לי אסור". ולכן אם בני אדם שנוהגים כמרן קונים משוחט זה, אז י"ל שזה בכלל מ"ש הרשב"ש "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי". הרי לא בעינן אמירה בפירושו, אבל כל שמוסיפין בשביל ישראל יש איסור.

והראיה של הרשב"ש (וכן הוא בריב"ש הנ"ל), הוא מעירובין מ, שכתוב שם לגבי הבאת מאכלים מחוץ לתחום ביו"ט, "מאי אמרת מחוץ לתחום אתיא, הבא בשביל ישראל זה מותר לאכול לישראל אחר, וכל שכן האי דאדעתא דנכרים אתא, כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו אסר להו". ופירש"י שם, "דקא מפשי. נכרים ואייתי, אמר הני ודאי אדעתא דישיראל מפשי ואייתו ואסר להו". וכן הוא בנד"ד אם אנו מתירים לכל אלו שנוהגים כדעת מרן לאכול בשר שאינו ודאי "חלק" מטעם ס"ס הנ"ל, אז ודאי שהשוחטים "דקא מפשי", וממילא הוא אסור, אף כשאין אמירה בפירושו להוסיף.

ו**כתב** הר"ן בפ"ק דחולין (ו.), "ומכאן למד הרשב"א שאסור לומר לחנוני עכ"ם שיעשה לו מרקחת, או לפלטר לעשות לו פת, דה"ט שמותר ליקח מרקחת או פת של עכ"ם משום שסתם כליהם אינם בני יומן והוי נותן טעם לפגם דבדיעבד שרי, אבל כשאומר להם לעשות בשבילו, הרי הוא כמבשל לכתחלה בכליהם ואסור, וכדאמרין בגמ' כאן, דכיון דאמר לה עשי לי משליכי כמאן דעריב בידים דמי", ע"ש. וי"ל שזה רק כשאיש אחד אמר לגוי בפירושו "עשה לי", אבל אם כבר נהג הגוי לעשות בשביל כמה ישראלים והוא כיון בשבילם, אז לא בעינן אמירה בפירושו, אלא הוא מובן מאליו שהגוי כיון לישראלים, וזה כמ"ש

ומצינו שדין ס"ס בידים דומה לדין אין מבטלין איסור לכתחילה כמ"ש המהרי"ט ח"ב י"ד ס"ב ד"ה תשובה זו אינה תורה, ע"ש. ועיין ביביע אומר ח"א י"ד ס"ה אות יב, ע"ש. וכתב מרן בי"ד ס"צט ה, "אין מבטלין איסור לכתחילה... אם בשוגג מותר ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו". ולכן י"ל שאין לאלו שנוהגים כדעת מרן לסמוך על ס"ס בידים הנ"ל, כיון שהרבה נוהגים כדעת מרן, ממילא שי"ל שהשוחט כיון למכור הבשר גם בשבילם. אולם אם רק מפעם לפעם איזה ספרדי סומך על ס"ס הנ"ל, כגון כשיש חשש כבוד הבריות או שעת הדחק וכו', אז י"ל שהוא בכלל ה"מיעוט", ולא שייך בזה לומר "למי שנתבטל בשבילו" כיון שאין השוחט כיון למיעוט שקונים את הבשר אלא לרוב שקונים את השר, דהיינו אלו שנוהגים כדעת הרמ"א.

ויש להרחיב טעם זה. כתב המהרי"ט הנ"ל שס"ס בידים דומה לדין שאין לבטל איסור לכתחילה. וכתב הריב"ש בס"תצח בד"ה אבל, "למי שנתבטל בשבילו אסור כמו למי שבטלו, וכן כתב הרשב"א ז"ל (תה"ב סוף בית ד' שער ד'), וכאן הרי הוא כמבטל בשביל כל הקהל למי שירצה לקנות, ואע"פ שלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד, כדאמרין גבי הבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר, דאם באה בשביל למכור גם לישראלים שירצו לקנות מהם הרי הוא כבא להם ביחוד, כדאמרין במס' עירובין (מ)...", ע"ש. הרי זה דומה לנד"ד, ולכן אין לעשות ס"ס בידים.

וכן נראה מהרשד"ם י"ד ס"נג ד"ה גרסינן, שכתב "גם זה שעירב זה האיסור כדי למכרו לישראל קנסינן ליה שלא יתקיים מחשבתו, ולא ימכר לישראל". הרי אף שזה שעירב לא מכיר את מי שיקנה את המאכל, אלא הוא עירב רק בשביל "ישראל", עדיין יש איסור. וזה כמ"ש הרשב"ש בס"תקס, לגבי קניית סופגנין מחנות של גוי, וז"ל "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי, וכל האומר עשה לי אסור". וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"י, לגבי סופגנין הנ"ל, שכתב "דחשיב לכתחילה וכאומר לו עשה בשבילי, דודאי אסור". הרי אף אם הגוי בחנות אינו מתכוין לבטל האיסור משום ישראל מיוחד, אלא לכל הישראלים שבאו לקנות מחנותו, עדיין המאכל אסור. ועיין עוד בזה בערך השלחן י"ד ס"צט אות ח ד"ה

(ב) כתב כת"ר:

"וכן מוכחת דעת מר"ן הב"י בסימן פ"א סעיף ב', שכתב שבמקרה שחלבו בהמה, ושחטוה, ונמצאה בה סירכא המטריפה, החלב מותר. טעם ההיתר הוא משום ספק שהסירכא לא הייתה קיימת בעת חליבת הבהמה (ורק אם נחלבה הבהמה בזמן היותה טריפה, החלב אסור כדין כל דבר היוצא מן הטמא – טמא), ואת"ל שאכן הייתה קיימת, שמא הסירכא כשרה. ופשט דבריו משמע דאירי בכל סידרא בין כסדרן בין כשלא סידרן. וכן משמע ממקור דין זה – הרא"ש (חולין:א', ט"ז) והתוספות (יא).. וכן משמע לי דעת הר"ן (יא).. ומוכח שכל סירכא ספק היא, דהיינו שאין תקנת חכמים להחמיר בשלא כסידרן או בסרוכה לדופן, אלא חז"ל רק גילו לנו שיש בדבר ספק שצריך להחמיר בו, דאין ברור שבהמה עתידה לסיים את שנתה שיש לה סירכא כזו. וממילא שהספק עומד לבדו אנו מחמירים, אך שמצטרף ספק נוסף ניתן להקל. וכן י"ל לגבי היתר המיעוץ, שאינו מוזכר בש"ס (למעט אצל פוסקי תימן שהובאו במאמר לעיל) שאף הרשב"א לא התכוון לומר שאדם המיעץ בסירכות ומצא הבהמה כשרה 'ודאי' אוכל טריפה. אלא כל כוונתו לומר שחז"ל דלא פלוג בדקותן של סירכות, גילו לנו שאין כאן מקום להסתפק, ולסמוך על ספק זה לבדו. אך בהצטרף ספק נוסף לא מיירי הרשב"א ומר"ן, ודו"ק היטב בכל זה". ע"כ דברי כת"ר.

ויש לעיר. כתב הטור בריש ס"לט, "ואם יש בה סירכא, פי' חוט של ריר שיוצא ממנו ונסרך אל מקום אחר טריפה, אפילו אין רואין בה נקב, דודאי ניקב אלא שנסתם...". וכתב הב"ח שם ד"ה ואם, "כך פירוש רש"י, והביא הרא"ש פירוש זה בפסקיו בסתם, ולא כתב פירוש אחר, ואחריו נמשך רבינו". הרי לדעת הרא"ש שכשיש סירכא "ודאי" יש נקב, ואין זה ספק כלל. וזה כמ"ש רש"י בחולין מו: לפי שאין סירכא בלא נקב ע"ש. ועיין בב"י ד"ה ולכך.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הרא"ש בחולין יא. (אות טז) "דאם עשו גבינות מבהמות, ונשחטה אחת מהן ונמצאת טריפה, כל הגבינות אסורות... ומיהו אם הטריפה מחמת סירכא, שאם אנו בקיאיין לברר איפשר שהיה לנו היתר ע"י בדיקה לא מיתסרי, משום דהוי ספק ספיקא, ספק טריפא ספק אינה טריפה, ואת"ל טריפה אימור אח"כ נטרפה", ע"ש. וזה קשה, איך כתב הרא"ש שכשיש סירכא

הרשב"ש הנ"ל "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי, וכל האומר עשה לי אסור".

ואה"נ שהרבה אחרונים סברו שאם נתבטלו איזה איסור ביד גוי, שזה נחשב כבדיעבד כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ז י"ד ס"ז. אבל י"ל שזה רק כשאין הגוי מרבה בשבילו, אלא הגוי כיון למכור לרוב גויים.

ולכן נראה שאין לסמוך על ס"ס בידים כדי להתיר, אם נעשה ע"י גוי בשביל הישראל. ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר בשם הרא"ש לסמוך על הס"ס "ספק הכלי שבושל בו המאכל בן יומו ספק אינו בן יומו" כדי לקנות דבש מהגויים. וי"ל דשאני התם כיון שהגוי אינו מתכוין בשביל הישראל, אלא רק בשביל הגויים, ולכן מותר לאיזה ישראל לבוא לקנות מהגוי, כיון שהגוי לא כיון בשבילו בשעת עשיית הדבש. אולם אה"נ שאם הרבה ישראלים נהגו לקנות דבש מן הגוי, וממילא שהגוי בעשיית הדבש כיון גם בשביל הישראלים אף כשאין אמירה בפירוש לגוי מהישראלים לעשות את הדבש, אז אף הרא"ש מודה שהוא אסור לקנות את הדבש מהגוי.

ולפי זה יש לפרש מ"ש האגור (ס"אלף רסב) "נשאל מהר"י מולין על פת של גויים שנאפית עם צלי שלהם בדיעבד. והשיב רוב הפוסקים פסקו דריחא לאו מלתא היא בתנורים שלנו. ואם יש פת אחרת דעתי נוטה דחשיב כמו לכתחילה, ולמה יניח היתר ויאכל האיסור, אבל אם יש דחוק למצוא פת אחרת יש לסמוך על המתירים". וכתב על זה הב"י סוף ס"צז, "ואין דבריו נראים בעיני, דבדיעבד גמור הוא, ואפילו יש פת אחרת לפניו מותר לו לאכול פת זן". הרי שאף שריח לאו מילתא היא אסור לכתחילה (עייין מרן י"ד ס"קח א). מ"מ ע"י גוי הוא מותר לכתחילה. וי"ל שזה דוקא כשאין הגוי מתכוין לאפות את הפת בשביל הישראל, אבל אם הוא מתכוין בשביל הישראל, אז אין להתיר.

וכן הוא בנד"ד שאם כל הספרדים סומכים על ס"ס הנ"ל, ממילא שיש איסור לקנות הבשר שאינו "חלק" כיון דממילא שכוונת השוחטים היא אף להרבה ספרדים שרוצים לאכול בשר זה, וזה דומה ל"קהל" של הריב"ש הנ"ל. משא"כ אם מפעם לפעם איזה ספרדי רוצה לסמוך על ס"ס הנ"ל, שבזה כיון שהוא ה"מיעוט", ממילא שאין השוחטים מכוונים בשבילו (ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ה י"ד ס"ג).

ולפי זה אין לומר כדעת כת"ר, שהס"ס ברא"ש מיירי "בכל סידרא בין כסדרן בין כשלא סידרן. וכן משמע ממקור דין זה – הרא"ש (חולין:א', ט"ז) והתוספות (יא.)."

ולפי זה יש לתרץ קושית הב"י בס"פא ד"ה ואם נטרפה, על הרשב"א, שהקשה הב"י על מ"ש הרשב"א (בתורת הבית, בית ג' שער ו', בדיני גבינה ומוריס) למה הוא לא הביא הס"ס הנ"ל של התוספות והרא"ש. וי"ל שהרשב"א לא סבר כהתוספות והרא"ש שבזה"ז אין אנו בקיאים בבדיקה, ולכן הוא סבר שאם יש סירכא שהוא בספק אז הוא יכול לבדוק כדי לברר אם הבהמה כשרה או לא, ולפי זה לא שייך לומר ספק שמא היא טריפה, ולכן הרשב"א כשהוא דן בדין הנ"ל הוא מיירי בסירכא שהיא ודאי טרפה, כגון שלא כסדרן, ולא שייך לומר בזה "שמא היא טרפה", שודאי הבהמה היא טרפה. ולכן שפיר הוא מה שלא הביא הרשב"א הס"ס של התוס' והרא"ש.

שוב ראיתי שכן פירש הש"ך בס"פא בס"ק ט, וז"ל "ומיהו מ"ש הטור והמחבר להתיר בסירכא מטעם ס"ס, היינו בסתם סירכות שאנו אוסרים מספק מכח שא"א בקיאים בבדיקה, אבל ודאי איכא סירכות טובא דטריפות בודאי, וכמו שנתבאר בס"לט ע"ש, ובהכי נ"ל ליישב הרשב"א והר"ן לא פליגי אהרא"ש והתוספות וסייעתהו דלא כטור וב"י", ע"ש. הרי יש הרבה סירכות שהם "ודאי" טריפות. ואין לומר בהם "ספק".

וכן נראה דעת רעק"א בס"עד ד"ה א"כ, וז"ל "וליהדיא איתא בש"ע (ס"פא) דמתירים החלב תוך ג' ימים בסרכא דהוי ס"ס, הרי דחשבינן סתם סרכות לספק טריפות, ואף דהש"ך שם כתב דיש סרכות דאסורים מדינא, מ"מ סתם טריפות דסרכות לאו הכי הוא וראוי לדון דנטריפה מחמת חומרא, כדי שלא נוציאה מרוב בהמות כשרות. ואף בסרכא שלא כסדרן, מ"מ יש דיעות דשלא כסדרן הוי דוקא בהפסק אונה, וכן בטריפות דיתיר וורדא או חסר וורדא, הוי הכל ספק דרבוואתא", ע"ש. הרי הוא מודה לש"ך שיש "סירכות טובא", שהן ודאי טריפות. אלא הוא כתב שכיון שיש כמה דעות בראשונים רוב הסירכות הם בכלל ספק טריפה.

ולפי זה יש לדון במ"ש הרשב"א בתורת הבית הארוך, בהל' טרפות (בית ב' שער ג') "והדין נתן שלא מצאנו שיעור בעביין של סירכות ודקותן, אלא כל שלא כסדרן

שהבהמה היא רק ספק טריפה, הלא מבואר לעיל בטור ס"לט, שהיא "ודאי" טריפה.

אלא נראה שיש לחלק בין הסירכות, שיש סירכא שהיא "ודאי" טריפה כמו סירכא שלא כסדרן, ובזה לא בעינן בדיקה כלל, כיון שי"ל שיש לבדוק אם יש נקב בריאה רק כשיש ספק שמא יש נקב או לא, אבל כשהוא כבר ברור שיש שם נקב כגון כשיש סירכא שלא כסדרן, אז אין לבדוק כיון שכבר ידוע שהבהמה היא טריפה ודאי. ולכן מצינו שמ"ש הטור בס"לט הנ"ל הוא לגבי סירכא שלא כסדרן כמבואר שם. אלא מ"ש הרא"ש בחולין יא. הוא רק לגבי סירכא במקום בריאה שיש ספק אם משום סירכא זו הבהמה טריפה או לא, שבזה י"ל דמועילה בדיקה כדי לברר הספק, ולכן כתב הרא"ש שם "שאם אנו בקיאים לברר איפשר שהיה לנו היתר ע"י בדיקה לא מיתסרי".

וכן יש לפרש בדברי התוספות, שכתבו בחולין יא. בד"ה אתיא, "...ומיהו בטרפה מחמת שהריאה היא סרוכה דאם היינו בקיאים לבדוק אפשר שהיה לה היתר, אין לאסור דהוה ליה ספק ספקא, ספק אינה טרפה, ואם תמצא לומר טרפה אימא דאחר כך נטרפה". וי"ל שמ"ש התוס' "ספק אינה טרפה", הוא לפי מ"ש התוספות בחולין מח. "רב נחמיה בריה דרב יוסף בדיק לה בפשורי. אאיכא ריעותא בדופן קאי כדפירש בקונטרס, ועתה נוהגין להטריף כל הסירכות ואין בודקין אותן לא בדופן ולא בפשורי". הרי מ"ש התוס' שאין אנו בקיאים בבדיקה, הוא רק לגבי הסירכות דמועילה בהן בדיקה כמו שעשה רב נחמיה, כגון דאיכא ריעותא בדופן, אבל התוס' לא דברו כלל לגבי סירכא שלא כסדרן, שבזה הבהמה ודאי טרפה ולא בעינן לבדיקה כדי לברר את זה (וזה אף לשיטת התוס' שסברו בחולין מו: ד"ה היינו, "דטרפה שלא כסדרן היינו משום שסופה להתפרק וחשיב כנקובה כיון שסופה לנקב", שאף בזה הבהמה ודאי טריפה).

וכן נראה מהרמ"א בס"לט ד, שכתב "וי"א דאפילו בכסדרן צריך בדיקה שאין נקב בריאה, ומאחר שאין אנו בקיאים בבדיקה כל מקום דאיכא ריעותא יש להטריף כל סרכא...", ע"ש. הרי הוא הביא דין בדיקה רק לגבי "כסדרן", כיון שלמ"ד דבעינן בדיקה הוא מטעם ספק אם יש שם נקב או לא, אבל לגבי שלא כסדרן, ודאי הבהמה טריפה ואין כאן ספק כדי לומר שהוא יכול לברר את הספק ע"י בדיקה.

מבואר שלתוך ידו או לתוך פיו נחשב "מאכיל", אבל י"ל שאם הוא אינו נותן מאכל האיסור בידו בשעת אכילה אין זה נחשב מאכיל, אבל מ"מ עדיין יש איסור של לפני עור, ועדיין בכ"מ שם. ולכן הכי י"ל בנד"ד שמי שמוכר בשר זה הוא כאילו מאכיל טרפות כיון שהוא אינו מאכיל בידו ממש, אבל עדיין יש כאן איסור של לפני עור. ודע שיש איסור תורה של לפני עור, אף אם הקונה אינו יודע שבשר זה אסור והוא שוגג בדבר, כמ"ש הרמב"ם בהל' כלאים פ"י הל"א, לגבי מי שמלביש את חבירו כלאים, וכמבואר בכ"מ שם. וכן מבואר בלב שומע מע"ל אות מט, ע"ש. וכן הוא בנד"ד, שהרשב"א דייק יותר בלשונו בבית הקצר מבית הארוך וכתב "כאילו". והכי יש לפרש בדעת מרן בס"ל ט י, שהביא לשון הרשב"א בבית הקצר, וכתב "כאילו" (עיינן עוד בזה בארחותיך למדני ח"ב ס"קכג).

וראיתי ברמב"ן שבחולין נא. שכתב "מיהו איכא למידק בהאי דינא ולמימר דה"מ בטרפות ודאית כגון אלו השנויות במשנה, אבל הנאסרות בסירכא וכן לדופן ולשאר המקומות שהנהיגו בהן הגאונים ז"ל איסור, כיון שאין בהם טרפות ודאי אלא חששא ולית להו בדיקותא, לאו מקח טעות הוא ולא מהדרינן דמי ממוכר ללוקח... ומסתברא דבכולהו מקח טעות הוו ולא גרעי סרכות של חשש איסור ממומין, דכל שהוא מבדל בדילי אינשי מיניה עושה מקח טעות, וסרכא זו מום גדול אצלם, ופוחת דמים הוא שהרי נהגו בו איסור, הלכך מקח טעות עבד כנ"ל". וכן הוא ברשב"א שם. וי"ל שזה מיירי רק באלו סירכות שהן רק ספק איסור, אבל עדיין י"ל שיש סירכות שהן ודאי איסור כדלעיל.

עכ"פ מצינו שלדעת הרשב"א מי שמיעך סירכא הוא ודאי מאכיל טרפה לישראל, וכמ"ש הש"ך הנ"ל "ודאי איכא סירכות טובא דטריפות בודאי". כן נראה לענ"ד.

ג) כתב כת"ד:

"ידועים דברי הרשב"א שספק ספיקא הינו היתר שנובע מחמת רוב. כך ספק א' יוצר סבירות של 50% להיתר, והספק השני יכול להוסיף אף 1% להיתר, והגענו לרוב. על פי זה יובן שהס"ס שהגר"ע יוסף משתמש בו איננו ספק ספיקא פשוט, שכן הרוב בו הוא דחוק".

ויש להעיר, שאחד הספיקות הוא "ספק הלכה כמתירים את הנפיחה והמעוך והמשמוש". ולגבי ספיקא דדינא כבר כתב הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א, דהא דאמרינן

בין בסירכא חזקה וגסה בין בסירכא דקה שבדקות טרפה, לא כהללו שממעכין ביד ואם מתפרק מחמת מיעוך פורצין ומקילין לומר שאינה סירכא אלא ריר, וזה שיבוש וכל הנוהג כן מאכיל טרפות לישראל". הרי הרשב"א לא כתב שזה "ספק" טרפה, אלא רק "טרפה". משמע שיש כאן טרפה ודאי, וזה מפני שלא שנוהגין היתר של מיעוך, הוא אף בסירכא שלא כסדרן (עיינן ברמ"א בס"ל ט יג), שהבהמה ודאי טריפה, ולכן אין לומר לדעת הרשב"א כמ"ש כת"ר "שאף הרשב"א לא התכוון לומר שאדם המיעך בסירכות ומצא הבהמה כשרה 'וודאי' אוכל טריפה".

ואה"נ שכתב הרשב"א שם בבית הקצר, "וכל סירכות שאמר אין הפרש בין שתהיה עבה וחזקה, ובין שתהיה דקה שבדקות, לא כהללו שממעכין ביד ואם נתמעכה תולין להקל שאין סירכא זו אלא ריר, וכל שנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל, שזה לא שמענו לחכמים בשום מקום". הרי כאן כתב "כאילו" מאכיל טרפות לישראל, משמע שאין זה ודאי טרפה. אלא א"כ ולכאורה נראה שיש סתירה בין מ"ש הרשב"א בבית ארוך ובין מ"ש בבית הקצר (והטור בס"ל ט). הביא הלשון "כאילו". וי"ל שזה כמ"ש שכתב החיד"א ז"ל בשם גדולים ח"ב מע"ת, "תורת הבית הארוך להרשב"א לא ראהו הטור, כן כתבו מרן והאחרונים". ואולי י"ל שיש טעות בבית הקצר, וצ"ל "כאלו" במקום "כאילו", דהיינו שבתחלה כתוב שם "לא כהללו שממעכין ביד", ועל זה כתב "וכל שנוהג כן כאלו מאכיל טריפות לישראל", דהיינו שכל הנוהגים כן כאלו האנשים שממעכין, מאכיל טרפה לישראל. הרי צ"ל "כאלו", ולא כאילו. וכיון שנפל טעות בבית הקצר וכתב שם "כאילו", אף הטור כתב כן כיון שהוא לא ראה בית הארוך.

או י"ל בזה שאף שיש כאן איסור תורה, אלא מ"מ אין זה בגדר של מאכיל טרפה, כיון שהשוחט אינו מאכיל הבשר בידו לתוך פיו או לתוך ידו של מי שאוכל הבשר, אלא הוא רק מוכר הבשר להקונה, וגם הבשר עדיין צריך בישול ותיקון מאכל ורק אחר כך הקונה אוכל אותו. ולכן אף שיש איסור תורה כאן של לפני עור, מ"מ אין זה בגדר של מאכיל ממש, אלא כאילו מאכיל. וכן מצינו ברמב"ם בהל' מעשר פ"י הל"יג, שכתב, "רופא חבר מאכיל לחולה עם הארץ מפירות עם הארץ, נותן לתוך ידו אבל לא לתוך פיו. ואם היה הדמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן, וכן אם ידע שהוא טבל ודאי אפילו לתוך ידו אסור". הרי

ובהמשך מכניס את המכשיר שוב. השאלה היא האם חובה עליו לנקות היטב את הכתר או את המכשיר מכיוון שהדם כבר יצא מהפה וכשחוזר לפה המטופל יבלע אותו. ע"כ דברי כת"ר.

א) **נראה** שאין חשש בזה. כתב מרן בס"ס י, "דם אדם פירש ממנו אסור משום מראית העין, לפיכך אם נשך הככר בשיניו ויצא דם משיניו על גבי הככר צריך לגררו, אבל שבין השינים מוצצו", ע"ש. והחשש של מראית העין הוא כמ"ש רש"י בכריתות כא: "דמיחלף בדם בהמה, והרואה אומר מותר לאכול דם". ולכאורה נראה שה"ה בנד"ד שיש חשש מראית העין כיון שהדם על הכתר או המכשיר כשהם חוץ מפי האדם, נחשב כדם על הככר, ואסור להחזיר הדם לתוך פה האדם משום חשש מראית העין ש"הרואה אומר מותר לאכול דם" בהמה.

אלא גם מצינו שכתב מרן שם בסע' ט, "דם דגים אע"פ שהוא מותר אם קבצו בכלי אסור משום מראית עין, לפיכך אם ניכר שהוא מדגים כגון שיש בו קשקשים מותר". הרי כשיש הוכחה שהדם אינו דם בהמה אלא דם דגים, שוב אין חשש של מראית העין, ומותר לאכול את הדם. ולפי זה ה"ה י"ל הכי בנד"ד שהכתר דומה לקשקשים, שהכתר מיוחד לפה האדם והכל יודעים שאם יש דם על הכתר שזה כבר בא מהאדם, וכן כשיש דם על המכשיר הכל יודעים שדם זה כבר בא מפה האדם, ולכן ממילא שאין חשש מראית העין אם האדם חוזר לבלוע את הדם.

וכן מצינו לגבי אצבע מטפטף דם, שכתב הכה"ח שם באות מז, "אם אצבעו מטפטף דם שרי למצוץ שהרי ניכר דמאצבע קאתי וכשיש הוכחה מותר אף בדם אדם. בל"י אות ח' בשם אורח מישור. וכ"כ הער"ה סוף אות ט' בשם תוספות כריתות כ"א ע"ב. וכ"כ הפר"ח אות ט"ו דע"י היכר שרי דומיא דדם דגים. וכ"כ הכריתות אות י"ב, זב"צ אות ל"ג, בן איש חי פ' טהרות אות א', והגם דהכנה"ג בהגב"י אות ב"ן בשם דמש"א, והבל"י שם אסר, כתב שם הזב"צ מ"מ לרבים שומעים, ועוד דמלתא דרבנן הוא ועבדינן לקולא עכ"ד", ע"ש (וכן התיר הפלאה בכתובות ס. ע"ש). ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שהכתר והמכשיר נחשבים הוכחה, ויש להתיר.

וראיתי בבא"ח הנ"ל שכתב "מיהו אם נפסק הטפטוף ונשאר האצבע מלוכלך בדם אסור להניח בפיו משום מראית העין". ולכאורה י"ל דה"ה כשנשאר דם על הכתר

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 סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט, ע"ש. ולכן אם ספק זה הוא 50%, אז יש לצרף אפילו ספק של מיעוט כדי לומר ס"ס. וזה כמ"ש הפני יהושע בכתובות ט. ד"ה ואומר ר"י, שלדעת הרשב"א אם ספק אחד הוא שקול, אז יש לצרף אפילו ספק של מיעוט כדי לעשות רוב, וכדי להתיר ע"ש. וכבר האריכא האחרונים בזה. ועיין מחלוקת מרן והש"ך בי"ד ס"קכט יא. וכן מצינו שדעת רוב הפוסקים היא שיש לצרף סברת המיעוט לס"ס, וזה כמו שכתב הזבחי צדק בס"ק'י בכללי ס"ס אות קנח, וז"ל, "ספק ספיקא עבדינן אפילו כשהמחלוקת היא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברת דחוייה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא... ודלא כהתו"ש מחו' ז דכתב היכא דרבו האוסרין לא מקרי ספק". ע"ש שכן דעת כמה פוסקים ודלא כהתו"ש, וכן הוא בכה"ח בכללי ס"ס אות ד, ע"ש. הרי דלא קי"ל כהתו"ש שסבר "היכא דרבו האוסרין לא מקרי ספק", וי"ל שזה מפני דעת הגט פשוט הנ"ל. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאף הרשב"א מודה שיש כאן ס"ס להתיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קז

שאלה: האם מותר לרופא שיניים להחזיר מכשיר או כתר לתוך פיו האדם כשיש קצת דם האדם עליו, או שמא יש לחוש למראית העין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם בורשטיין שליט"א

כתב כת"ר, "שאלה שנשאלתי ע"י רופא שיניים. לפעמים הוא מוציא כתר שנמצא ע"ג השן, ובכתר נותרת מבפנים טיפת דם, ובהמשך הטיפול הוא מחזיר אותו. או שמכניס מכשיר לניקוז הנוזלים מהפה בשעת הטיפול, ולאחר מכן מוציא אותו כשעל המכשיר יש מעט דם מהחניכיים,

מקשה על פירש"י וזה לשונו ומה בכך דליכא דחזי ליה והאמר רב יהודה אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור. ושמא י"ל דלא אמר רב אלא במקום שיש לחוש אותו שעשה איסור דאורייתא וכדאיתא בשבת פ' חביות דפריך גבי שוטחין בחמה אבל לא כנגד העם שאם יראה יסבר שכבסן בשבת שהוא איסור מלאכה דאורייתא, ע"כ מקשה הש"ס האמר רב כל מקום שאסרו חכמים וכו', אבל גבי דם אדם אפילו אם פיר' לגמרי אינו אסור אלא מדרבנן מפני מראית העין לא גזרו רבנן עכ"ל באר שבע. ובאמת דבריו תמוהים דהא להדיא מבואר בפירש"י בכתובות דדם שפי' על גבי ככר ג"כ אסרו משום מראית העין דדם בהמה שאסור מדאורייתא (ואולי סובר דדם שע"ג ככר ג"כ אינו אסור רק משום מראית עין דדם שכנסו בכלי, וכדמשמע קצת בכריתות דף כ"א. אכן משמעות רש"י בכתובות ומשמעות הפוסקים אינו כן), אבל בלא"ה לא קשה מידי דדוקא מה שאסרו חכמים מפני מראית עין אסרו אפילו בחדרי חדרים, משא"כ דם שע"ג ככר ליכא איסור רק מצות פרישה כדאיתא להדיא בכריתות כ"א ע"ב ברש"י. ועוד י"ל דדעת רש"י אפשר כדעת הפוסקים שפסקו דלא כרב וכמבואר בט"ח סימן ש"א, ועיין שם בכנה"ג ובעולת שבת, ע"ש.

ולפי התירוץ הראשון יש לחלק בין דם כנוס שהוא אסור מדרבנן אפילו בח"ח, ובין דם שע"ג דבר אחר (כגון הככר) שהוא אסור רק מטעם פרישות ומותר בח"ח. וזה כמ"ש רש"י בכריתות שם "דם שעל הככר. אף על גב דלאו ככנסו דמי וליכא איסורא מיהו מצות פרוש יש בו, אבל של בין השינים דאכתי מחובר הוא אפילו מצות פרוש אין בו ומוצצו ואינו חושש ולא ככנסו דמי". ולפי זה י"ל דנד"ד נחשב רק ל"מצות פרוש", שהרי הדם הוא רק ע"ג הכתר והמכשיר כמו בככר, ואינו דומה לדם כנוס. ולכן כיון שדינו קיל טפי, ודאי יש להקל כדי לומר שמועיל הוכחה ודלא כדעת הכנה"ג בשם הדמש"א והבל"י בכה"ח הנ"ל.

ושוב הביא המנ"י תירוץ שלישי בשם הבאר שבע כדי לבאר דעת רש"י, וז"ל "וכתב עוד שם בבאר שבע טעם אחר דהא דדם שבין השניים מוצצו משום דאף דחזי ליה ניכר שהוא בא מן האדם, וכה"ג כתבו התוס' פ' דם שחיטה דף כ"א ע"ב ד"ה דכות' וכו', ולפ"ז אם אצבע מטפטף דם ג"כ שרי כיון שניכר דמאדם קאתי, וכן כתבו התוס' שם, אכן לדעת רש"י ג"כ אסור כיון דמתחזי".

או המכשיר, שזה דומה ל"נפסק הטפטוף", ויש לחוש למראית העין. אלא זה אינו, דשאני אצבע שהיא אינה מיוחדת לדם האדם, שהרי מי שרואה דם על האצבע אינו יודע מאין בא דם זה, שמא הוא דם בהמה או עוף וכו', ולכן משום זה דבעינן "אצבע המטפטף" דוקא, אבל לגבי כתר או מכשיר מי שרואה דם עליהם ודאי יכול לומר שדם זה כבר בא מאדם כיון שהכתר והמכשיר מיוחדים לפה האדם ולכן מסתמא שהדם בא מפה האדם.

וראיתי בחי' רעק"א בס"ט, שכתב לגבי הקשקשים בדם דגים, "לשון הש"ס דאית ביה קשקשים, וכתב רש"י דאית ביה בדם קשקשים, משמע לכאורה דבדם מעורב קשקשים, אבל להניח אצל הדם קשקשים לא שריא, וגם ליקח קשקשים וליתן בתוך דם לא, אלא דמעצמו נשאר בו קשקשים". ולכאורה י"ל שה"ה בנד"ד שהכתר אינו מעורב בתוך דם אלא הדם רק על גביו, וכן הוא במכשיר, ולכן לא מועיל הוכחה זו. אלא זה אינו, ש"ל שרק משום הדם לח ואפשר שיהיו הקשקשים בתוכו בעינן בתוכו, אבל בדבר גוש לא בעינן את זה. וכן הוא, שאף באצבע שמטפטף דם, כשבא הדם לחוץ הוא ע"ג האצבע, ועדיין האצבע נחשבת כהוכחה. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי הכתר והמכשיר. וגם בנד"ד הוא לא לקח הכתר "להניח אצל הדם", אלא "מעצמו" נשאר הדם על הכתר והמכשיר. ושוב כתב רעק"א שם, "ואולם מלשון הרמ"א לקמן (ס"פ"ז ס"ג) משמע דהכא שרי להניח אצלו קשקשים". הרי שלדעת הרמ"א אין לחוש למה שכתב רעק"א בתחילה.

שוב ראיתי בשו"ת הרשב"ש סוף ס"תק"ח, שכתב, "מ"מ יצא לנו לפי זה איסור למה שנהגו הנשים לבלוע ערלת הזכרים שחותכין בעת המילה כדי להוליד הזכרים, אבל לדעת התוספות שרי דהא לא מחלפי בבשר בהמה טמאה, ולא גרע מדם דגים שכנסו דאית ביה היכרא, והכא נמי הכי", ע"ש. נראה שבערלה יש שני חששות, בשר האדם וגם דם האדם דמסתמא יש קצת דם על הערלה. ולפי זה י"ל שלא דוקא קשקשים בדם דגים, אלא בכל חשש של מראית העין, י"ל שמועיל סימן להיכרא, ולכן ה"ה י"ל שהכתר והמכשיר הם כקשקשים, ואין לחוש למראית העין.

(ב) וראיתי במנחת יעקב כלל סב אות כה, שכתב "אבל שבין השיניים מוצצו. הטעם פירש"י בכתובות דף ס' ע"א מוצצו דהא ליכא דחזו ליה עכ"ל. ובבאר שבע דצ"ב ע"ג

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"י דאף ביותר מכדי חייו שרי דכיון שהתירו משום כדי חייו לא פלוג וכדאמרינן גבי פעוטות וכמ"ש הריב"ה בשם הרמב"ן בח"מ ס' רל"ה, אבל מדברי 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 שנו. 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 ה"ה י"ל הכי שסבר רש"י שכיון שבדרך כלל מה שיש בפה "ליכא דחזי ליה", אז אף אם לפעמים אדם אחר "חזי ליה" וגם הוא אינו ניכר מאין בא הדם, עדיין יש להתיר. ולכן אין כוונת רש"י לאסור דם גלוי אף כשיש הוכחה שהוא דם אדם, אלא כוונתו לומר שאין לגזור כלל על דם בפה כיון בד"כ "ליכא דחזי ליה", ולכן אף כשיש הרבה דם בפה ואין אחר יכול להכיר מאיפה בא דם זה, עדיין יש להתיר.

ושוב ראיתי בשער המלך בהל' שביתת יו"ט פ"ה הל"ד, שאף הוא הביא מ"ש הבאר שבע להקשות למה לא אמרינן שדם בין השיניים אסור מטעם ח"ח, ואף הוא הקשה על תירוץ הבאר שבע שכתב שמראית העין כאן היא מפני איסור מדרבנן, וכמו שהקשה המנ"י הנ"ל. ולכן פירש השער המלך שלא שייך לומר ח"ח לגבי הדם שבין השיניים מטעם אחר, וז"ל "ולע"ד נראה ליישב עם מ"ש התוס' בפ' במה אשה דס"ב ע"א ד"ה והתניא, וז"ל תימא לר"י דילמא משום מראית העין דוקא הוא דאסור מדרבנן כמו קושר בשיר כו' ואומר ר"י דשלא יאחזנו בידו משמע אפי' בקומצו דליכא מראית העין אלא איסור דאורייתא

וכן ראיתי בדר"ת בס"ס אות סח, שהביא מ"ש המנ"י בתירוץ שלישי, וז"ל "לענין אם אצבע אדם מטפטף דם אם מותר למוצצו כו', וכ' דהוא תלוי בפלוגתת רש"י והתוס' והבאר שבע, דלפי מה שפירש"י בכתובות דף ס' דדם שבין השיניים מוצצו משום דליכא דחזי ליה, משמע דדוקא בדם שבין השיניים כיון שלא נתגלה לחוץ מותר, אבל בדם הנטוף מהאצבע דחזי ליה אסור, אבל לדעת התוס' והבאר שבע דדם שבין השיניים אף דחזי ליה מותר כיון שניכר שבא מן האדם ה"נ דם שבאצבע מותר, ולא הכריע לדינא ע"ש".

משמע מתירוץ זה שלסברת רש"י אף אם האדם פותח פיהו ואדם אחר יכול לראות שהדם בא מבין השיניים, עדיין הוא אסור לבלוע את הדם, כיון שאדם אחר כבר ראה את הדם. הרי דלא מועיל הוכחה כלל בדם שנתגלה לחוץ. אלא כבר כתבתי לעיל שאין כן דעת רוב הפוסקים, שהם סברו שמותר למצוץ הדם מאצבע המטפטף, וכיון שאיסור מראית העין הוא רק מדרבנן יש להקל כדעתם וכמ"ש הכה"ח הנ"ל, ובפרט שאף לדעת רש"י שדם על הככר הוא אסור רק מטעם "מצות פרוש", ואינו דומה לדם כנוס.

ועוד יש לפרש בדעת רש"י, והוא שמא כוונת רש"י ללמד קולא בדין דם בין השיניים, והוא שאף אם אדם אחר רואה בתוך הפה של מי שיש דם בין השיניים, והוא רואה שהפה מלא דם, והוא אינו יכול להכיר אם דם זה בא מבין השיניים או שמא אדם זה כבר נתן דם בהמה בפיו, עדיין יש להתיר אף דבנדרון זה אין הוכחה, וזה מפני שבדרך כלל מה שיש פה נחשב ח"ח ולכן אף באופן שאדם אחר רואה מה שיש בפיו אין לחוש ועדיין אין לגזור מטעם מראית העין, שלא החמירו רבותינו כולי האי, וי"ל לא פלוג לקולא.

ולפי זה י"ל שאין כוונת רש"י לומר שלא מועיל הוכחה בדם אדם שהוא בגלוי כגון באצבע שמטפטף. אלא כוונתו לומר שאף כשאין אחר יכול להכיר מהו דם זה בפה האדם אם הוא מהשיניים או מבהמה, עדיין יש להתיר לבלוע את הדם כיון שבד"כ דם בפה "ליכא דחזי ליה" והוא אינו בכלל הגזירה, ואין לחוש בו אף כשאין הוכחה.

וכבר מצינו במקומות אחרים דאמרינן לא פלוג לקולא, זה כמ"ש בתוספות עירובין סה: ד"ה התם, "וא"ת כיון

ג) ויש עוד סברה להקל. כבר כתב הכה"ח בס"ס הנ"ל שלדעת הכנה"ג והדמש"א והבל"י, שאין להתיר למצוץ הדם שמתפטף באצבעו. אלא כתב הכנה"ג שם "מהכא משמע דדם מהלכי שתים אסור למצוץ מאצבע המטפטף דם, אע"ג דמוכח דמיניה קא אתי דם דהא אוקימנא ברייתא דדם דגים וחגבים מותר לכתחילה כדאית בו קשקשים, ודכוותה תני אחרי כן, אבל דם מהלכי שתים אסור אע"ג דכדגים איירי בכינסו, ואלו למצוץ מאצבע ולבלוע הוי כינסו אפ"ה אפשר לפרש כן דאסור, אבל למצוץ ולפלוט לחוץ שרי ולא גזרינן שמא יבלע. דמשק אליעזר", ע"ש. הרי אם אין כוונתו לבלוע את הדם אלא רק לפלוטו אין איסור. וזה קשה, שהלא הכל רואים שהוא מוצץ הדם בפיו, והלא בזה הוא עובר על איסור מראית העין, ומה לי אם הוא פולט אח"כ שמא הם כבר הולכים לדרכם ולא רואים שהוא פולט, הלא זה דומה למ"ש מרן בא"ח ס"שג טו, "יוצאת ב... ופלפל ובגרגיר מלח ובכל בושם שתתן לתוך פיה, ובלבד שלא תתנם לכתחלה בשבת". וכתב המ"ב בס"ק מט, שי"א שהטעם שאין להחזיר הוא מפני "דמחזי כאלו מערמת להוציא". ולפי זה כתב הכה"ח שם באות עד, שכיון שהוצאה בפה אסורה רק מדרבנן אין לגזור בחדרי חדרים ע"ש. הרי כאן החשש הוא נתינת החפץ בפה, ולכן הלא י"ל הכי לגבי דם שאף אם כוונתו לפלוט אח"כ עדיין יש לחוש למראית העין בשעת מציצה בפה.

אלא צ"ל שסבר הדמש"א שאין החשש על נתינת הדם בפה אלא רק על מה שהוא בולע אותו אח"כ, ואין זה דומה לדין נתינת פלפל בפה בשבת שהחשש הוא הנתינה. ולפי זה י"ל שהחשש באכילת דם על הככר הוא רק בשעת הבליעה ולא בשעה שהוא נותן פרוסת לחם בפיו. ולכן י"ל בנד"ד שאם יש דם על הכתר או המכשיר, הכל יודעים שאין כוונת האיש לבלוע את הדם אלא שכך מצינו בטיפול בשיניים שמפעם לפעם הרופא שיניים נותן איזה דבר בפיו שיש עליו קצת דם מהאדם. אולם אין כוונת נתינה זו שהאיש יבלע את הדם, ואין זה דומה לדם על הככר שכוונת האיש לבלוע את פרוסת הלחם עם הדם שעליה. ולכן אין להוסיף על גזירת חז"ל שאסרו בליעת דם אדם בכוונה כדמצינו שדם על הככר, כדי לאסור אף בליעה שהוא דבר שאינו מתכוין. וזה כדמצינו בפר"ח י"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

איכא, ואפי' למ"ד כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בח"ח אסור הכא לא שייך למיגזר, דאפי' עומד בשוק ונושאן במקומו אין כאן מראית העין עכ"ל. וכונתם לומר דדוקא במידי דע"כ איכא משום מראית העין בעומד בשוק, וכגון ההוא דשוטחן בחמה והולכת סולם דמתני' גזרו אפי' בח"ח פן יבא לעשותו בשוק, אמנם במידי דאפילו עומד בשוק אין כאן מראית העין לא גזרו דכוותה, נמי הכא בדם השינים כיון דאפי' עומד בשוק אין כאן מראית העין לא גזרו, ע"ש.

ולפי פירוש זה אולי י"ל שכמו שהקילו חז"ל בח"ח מטעם שאף בשוק הוא אינו נגלה שיש דם בפה, ה"ה הקילו אם מפעם מפעם אדם אחר רואה הרבה דם בפה והוא אינו יודע אם הדם בא מבין השיניים או מבהמה, כיון שבדרך כלל מה שיש בפה ליכא דחזי ליה, ובכלל לא גזרו חז"ל על זה ואמרינן לא פלוג לקולא כדלעיל.

וראיתי במש"ז א"ח ס"תק אות א, שכתב, "דכל מקום שאסרו אף בחדרי חדרים אסור בד"ת לא מדרבנן, אבל בפני בני ביתו אסור". ויש לחקור, הלא בפני בני ביתו בח"ח הבעל יכול להסביר להם מה שהוא עושה ולכן אין חשש, משא"כ ברה"ר שהוא אינו יכול להסביר לכל העוברים ושבים מה שהוא עושה. ולכן מאיזה טעם יש לאסור בח"ח בפני בני ביתו. אלא נראה שסברו חז"ל שאם הבעל עושה כן בפני בני ביתו הוא יבוא לעשות כן אף בפני העם ברה"ר, ולכן גזרו בפני ביתו בח"ח אטו רה"ר. אלא לפי מ"ש השער המלך הנ"ל י"ל שזה דוקא בדבר שיש חשש מראית העין ברה"ר, אבל אם אף ברה"ר אין רואים מה שהוא עושה, אז אין לגזור ח"ח אטו רה"ר. ולפי זה גם י"ל הכי לגבי בני ביתו, שאין לגזור עליהם בח"ח בדבר שאף ברה"ר הוא אינו עושה בגלוי לפני כל העם (כגון דם בין השיניים). ולכן י"ל שאם בח"ח הוא פותח את פיו ובני ביתו רואים את הדם, וכיון שיש הרבה דם בפיו הם אינם יכולים לידע אם דם זה מהשיניים או מבהמה, עדיין הוא מותר לבלוע את הדם כיון שהוא יכול להסביר להם שאין זה דם בהמה אלא הוא בא משיניו. ואין לגזור בזה אטו רה"ר כיון שאף ברה"ר הדם הוא בפה כמ"ש השער המלך הנ"ל. ולכן אין להביא ראיה מהמש"ז כנגד פירוש הנ"ל בדברי רש"י. ולכן עדיין י"ל שסבר רש"י דמועיל הוכחה בדם שמתפטף מאצבעו. וממילא יש ללמוד מזה לשאר הוכחות כגון בכתר או מכשיר בנד"ד.

והשאלה נשאלת האם יש צד להתיר לצלות במנגל זה כבד. ואם מסקנתו בפשטות שאסור, מה הדין של: א'. הכבד. ב'. גוף החימום. ג'. הרשת. ד'. התבנית שבו היו המים.

ע"ן רואה בקובץ מבית הלוי (על עניני יו"ד עמ' טז אות טו) והוא ספר פסקים וברורי הלכות מבית מדרשו של הגר"ש ואזנר שליט"א, שכתב בזה"ל: יש מכשירים חשמליים שבהם גופי חימום חזקים ועל גביהם רשת להחזקת הכבדים ובתחתית המכשיר מגש שמניחים בו מעט מים, (כדי שהדם הנוטף לא ידבק), ובאופן כללי כשהרשת אינה רחוקה מגופי החימום מותר לצלות על גביו.

ובהערה ט"ז ציין מקורו: שמעתי ממרן [הגר"ש ואזנר] שליט"א. ואף אם יעלו מעט אדים מהמים שבמגש אין בזה חשש של בישול הכבד. [ועיין בדרכ"ת (סי' ע"ג סקי"ז), שבכבד אם נשפך מעט מים על הכבד בשעת צליה מותר ובבשר אסור]. עכ"ל.

וע"ע מש"כ בנידון דידן בשו"ת אבן פנה (סי' פז), ובשו"ת מעשה חושב ח"ה (סי' כט), ובספר תורת הבשר (סי' ט אות יב עמ' נח). ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב מרן בי"ד ס"עו א, "הצלי אין צריך מליחה לפי שהאש שואב הדם שבו מעצמו, אבל אם דם אחר נטף על הצלי, אפילו אותו דם הוא צונן, לא אמרינן שהאש שואבת, ואוסרת ממנו כדי נטילה". וכתב הכה"ח שם באות ג בשם האחרונים, "בין שנטף הדם על הצלי בשעה שהוא אצל האש, ובין שנטף עליו קודם שהביאו אצל האש שהיה צונן ואח"כ צלאו, בעי כד נטילה". ולפי זה י"ל בנד"ד שאם הזיעה של הדם עולה מתבנית המתכת שיש בה מים, אז זה בכלל "דם אחר נטף על הצלי", והכבד נעשה איסור. וכן י"ל לגבי הרשת שתחת הכבד, שאף היא נעשה איסור משום בליעת הדם מהזיעה. וכ"ש תבנית המתכת עצמה, שהיא נעשית איסור כיון שהדם שבה היא יד סולדת בו.

אלא יש לדון אם צריך לחוש לזיעה של דם שעולה מתבנית המתכת. כתב מרן בי"ד ס"צב ח, "מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה". ולכאורה ה"ה בנד"ד י"ל שהזיעה

שנה שניה פר' 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". וזה בכלל מה שכתבו הפוסקים שאין לחדש גזירות מדעתינו 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". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין לגזור מטעם מראית העין בבליעה שלא בכוונה.

ולכן נראה לדינא דאנן קי"ל שמותר למצוץ דם המטפטף מאצבע שזה דומה לקשקשים בדם דגים. ולכן ה"ה דנד"ד שאין חובה על הרופא שיניים לנקות היטב את הכתר או את המכשיר קודם שהוא יחזיר אותם לפה האדם. וגם יש סברה לומר שאף האוסרים לבלוע דם המטפטף מאצבע, הם מודים בנד"ד שהאיש אינו מתכוין לבליעת הדם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קח

שאלה: האם מותר לצלות כבד על מנגל חשמלי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, "בימינו יש מנגל חשמלי" לצליית בשר, מעשהו ותבונתו באופן זה, מתחת לגוף החימום ישנה תבנית מתכת ובה צריך למלאות בערך ב' כוסות מים (בעיקרון פעולה זו עוזרת שהדם הנוטף לא ידבק), כתוצאה מגוף החימום לפעמים "המים יכולים להתחמם" מה שיוצר אדים חמים שעולים בחזרה לבשר.

לו יצויר שאדם צלה במנגל זה "כבד" והדם כמובן נוזל לתוך המים, ובכך אדי הדם יכולים לעולות בחזרה לכבד, ויש חשש שהכבד יתבשל באותם אדים תוך כדי צלייתו, ולא נדע אם קדמה הצליה או קדם הבישול, וא"כ נאסר הכבד משום שנתבשל בדמו.

לא שייך בנד"ד כיון שאין הפסק בין החימום החשמלי ובין הכבד, ואין לחוש לשמא אין הכבד הגיע ליד סולדת בו. ואה"נ שיש רשת ביניהם, מ"מ יש פערים גדולים בין חוטי הרשת, וודאי אין הרשת יכולה לעכב חימום הכבד.

ואה"נ שכתב מרן בא"ח ס"תנא יד, "כסוי של ברזל שמכסים בו הקדירה צריך הגעלה כיון שמזיע בכל שעה מחום הקדירה". הרי משמע שאף שהכסוי הגיע ליד סולדת בו עדיין הוא צריך הגעלה, ודלא כנראה מתשובת הרא"ש הנ"ל. מ"מ י"ל דשאני כסוי על הקדירה כיון שאין מקום לזיעה להתפזר והיא נשארת רק בתוך הקדרה תחת הכסוי, ולכן כיון שיש הרבה זיעה מהרתיחה, והמקום צר ואין הזיעה יכולה להתפזר, ודאי היא יכולה להתעבות על הכסוי אף כשהכסוי חם מאד, משא"כ בנדון הרא"ש שיש הרבה מקום בכירה כדי להתפזר את הזיעה, ולכן אם הקדרה למעלה היא רותחת אז היא אינה מקבלת את הזיעה.

וכן ראיתי סברה זו לר' יואל צבי רוט ז"ל בשו"ת בית היוצר י"ד ס"כ, שאחר שהוא הביא מ"ש בתשובת הרא"ש הנ"ל, הוא כתב "וממילא כאן בנד"ד "בהרע"ר" הוא רותח למעלה כמו למטה, ולפי זה אינו מקבל הזיעה למעלה בהרע"ר כמובין", ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהכבד הגיע ליד סולדת בו, והוא אינו מקבל את הזיעה מהדם.

ג) ועוד י"ל שגוף החימום החשמלי, דהיינו ה"אש", הוא מפסיק בין הכבד והרשת שהם למעלה, ובין תבנית המתכת שיש בה מים והדם שהיא למטה. ויש סברה לומר שכשעולה הזיעה, וקודם שהיא תגיע לרשת וכבד למעלה, היא נשרפת בחימום החשמלי. וזה כמ"ש היעב"ץ ח"א ס"צג, לגבי חימום בשר וחלב בתנור זה אחר זה, בשם רב השואל, "שיש חוכים להחמיר מטעם שלפעמים יש לכלוך בשולי כלי הראשון או נשפך מעט מרק בתנור, ואע"פ שחום התנור שורפו ומייבשו, נשאר רושם...". וכתב הרב השואל שאין מקום לחומרא זו כלל, והיעב"ץ הסכים עמו ע"ש. ולכן ה"ה משמע שי"ל שלא נשארת ממשות של זיעה כלל כיון שהחימום החשמלי שורפה.

וכן הוא במהרש"ם ח"ג ס"רח, לגבי תנור, וז"ל "והעולם נוהגין לבשל ולאפות מאכלי חלב, והזיעה עולה למעלה, ואח"כ בתוך מעת לעת מבשלין תבשיל בשר, בודאי אין

עולה מדם שהוא למטה בתוך המים לכבד שהוא למעלה ואוסרתו.

אלא כתב הערוך השלחן ס"צב אות נה, "והנה בדין זיעה מתברר לנו ממשנה דמכשירין (פ"ה. י). דלא שייך זיעה אלא במקום המוקף ולא במקום גלוי, כמו בכירה שהקדירה התחתונה נתונה בה ועליה עומד העליונה, ועולה זיעה סביב סביב שאין לה מקום לצאת, אבל במקום גלוי כבתנורים שלנו שיש אויר הזיעה עולה באויר ואינה אוסר הקדירה הסמוך לו...". וכן הוא בחי' רעק"א בס"צב ח, שכתב, "אם חלל כמו גומא בכירה והקדירה בתוכו, ולמעלה על פי הכירה המחבת, בענין דאין מקום לזיעה להתפשט בזה מדינא דאסור". וגם מצינו שכתב הרמ"א בי"ד ס"קח א, "אם אפו או צלאו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולין, אסור אפילו בדיעבד. וה"ה אם אפו בכה"ג פת עם בשר אסור לאוכלו בחלב, אבל בזה אחר זה אין לחוש אא"כ הזיעה המחבת משניהם...". וראיתי בישכיל עבדי ח"ז י"ד סוף ס"ד, שהביא מ"ש הערה"ש בס"קח יז, וכתב שהרמ"א הנ"ל מיירי, "שהמחבת נתונה עליהם באופן שהמקום כל כך צר עד כדי כך שהזיעה אין לה מקום להתפשט", ע"ש. וכן הוא ביביע אומר ח"ה י"ד ס"ז אות ה, ע"ש. ולכן בנד"ד י"ל שכיון שב"מנגל חשמלי" הכל פתוח, ויש הרבה מקום לזיעה לצאת ולהתפשט לחוץ, שוב אין לחוש לבליעת זיעת דם בכבד, או ברשת שתחת הכבד.

ב) ועוד י"ל, שנראה שהכבד בכל שעה שהוא על הרשת (והרשת על החימום החשמלי), הוא הגיע לחום של יד סולדת בו משום החימום ששולט בו. ולפי זה י"ל כמ"ש בתשובת הרא"ש כלל כ אות כו, לגבי אלפס חולבת שתחת קדירה של בשר בכירה שהזיעה עולה מהאלפס לתחת הקדירה, האם יש לאסור הקדירה של בשר משום הזיעה של חלב (והוא דין של במרן בס"צב ח הנ"ל), וז"ל "אמנם צריך לידע אם קדרה רותחת מקבלת זיעה, דשמא חום הרתיחה שבה מעכבתה מלקבל הזיעה, והכא יש לחוש שהאלפס שתחתיה מבטלת ומונעת רתיחת העליונה", ע"ש. משמע שאם הקדירה למעלה היא רותחת ויש בגוף הקדירה חימום, שהיא אינה מקבלת את הזיעה, שאין הזיעה יכולה להתעבות לכדי טיפות משום החום. אלא יש לחוש שכיון שהאלפס למטה מפסיק בין הגחלים בקרקע הכירה ובין הקדירה למעלה, אז שמא אין הקדירה חמה כל כך, ושמא יכולה הזיעה להתעבות לכדי טיפות על הקדירה, ואז יש לאסור הקדירה שיש בה בשר. וחשש זה

שבה היו המים, היא אסורה מטעם בליעת הדם החם, אבל כיון שהוא אינו משתמש בתבנית זו למאכלים אחרים נראה שאין זה מעלה או מוריד. וכל זה נראה מצד הדין, אבל אם המציאות היא שעכ"פ אנו רואים קצת טיפות של זיעה על הכבד, אז יש לאסור את הכבד, ולכן צריך לבדוק את המציאות (ולגבי הרשת אם היא אסורה משום בליעת דם מהכבד עצמו, נראה שלדעת מרן בס"ע ד כיון "דנורא משאים שאיב" הרשת אינה בולעת כלל, אבל לדעת הרמ"א שם יש להחמיר לכתחילה ויש להכשיר את הרשת. עיי' בשו"ת דבר חברון י"ד ס"כח).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קט

שאלה: מי שאכל מ"כוסכוס" שהתבשל מעג סיר של מרק עם בשר, האם עליו להמתין ז' שעות כדי לאכול חלב?

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

א) כתוב בתשובת הרא"ש כלל כ ס"כו, "כי הזיעה העולה מן האלפס הוא כמו חלב כמו דתנן בפ"ב דמכשירין... מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר, נמצאת זיעת אלפס חולבת היא כחלב, והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ שאוסר הקדרה...". משמע מזה שהזיעה ממש כהחלב, ואין לומר שהוא אינו ממש כחלב אלא רק החמירו בו רבנן, שלא משמע כן מדברי הרא"ש.

וכן הוא בריב"ש ס"רנה, שכתב, "ומה שאמרת שאין כאן עצמות היין אלא הזיעה שלו, זה היה בזיעה היוצאת מחמת הלחות שלא ע"י חום... אבל הזיעה היוצאת מן המשקין החמין הרי הוא כמשקין עצמן". משמע שאין זה רק חומרא דרבנן, אלא כן הוא מן התורה.

וכן משמע מהרמב"ם בהל' טומאת אוכלין פ"ז הל"ב, "ומפני מה אמרו המערה משקין צונן לחמין חיבור, מפני שעשן החמין עולה כתמרות עשן ומתערב בניצוק ובמים שבכלי העליון ומטמא הכלי, שהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשוב". משמע שזה מן התורה.

להקל לכתחילה, אבל בדיעבד יש לצדד על פי מ"ש יעב"ץ דהברזל הרוחח ע"י אש תכף מתלבן כרגע ע"י ההיסק...". הרי בדיעבד אין לחוש כיון שהזיעה נשרפת, וכנראה מהיעב"ץ הנ"ל.

וכן ראיתי לר' שלמה ילזו ז"ל באשר לשלמה א"ח ס"ט אות כ, וז"ל "תנורי חשמל וגאז שלנו המצויים בשוק היום... חוטי חשמל עוברים בעובי קרקעית התנור ותקרתו ובדפנותיו, וכן שבתקרת התנור נוסף הלחוטי החשמל שעוברים בתוך עוביה, הן גם חוטים נוספים תלויים וצמודים לתקרתו מבחוץ לתוך חללו, והם בעת הפעלת התנור בחשמל מתלהטים ובווערים באש אדומה יוקדת לתוך חללו, שבאופן זה הם שרפים את האדים המתאדים מהמאכלים כלפי מעלה, ואין מניחים לאדים האלה להיבלע בעובי תקרת התנור ובדפנותיו כלל, ודבר זה נראה בחוש שאם שמים נייר עיתון דק על קרקעית התנור מזמן שהוא מופעל בחשמל או בגאז, נייר זה עולה באש ובווער... שגם קרקעת התנור והדפנות בהיות שחוטי חשמל עוברים בעוביים, הם מתחממים כל כך עד שאם יעמיד אדם נייר דק על קרקעיתן נייר זה נשרף מיד ועולה באש וכמו שאנו רואים בחוש", ע"ש.

ושוב ראיתי באור ישראל תשס"ג – סיון, שכתב הרב בן ציון יעקב הלוי ואזנר (בנו של השבט הלוי) בדף צד, "בתנור של מתכת יסוד התירו של מהרש"ם הוא כה עצום ונכון, עד שמטעם זה בלבד היה ראוי להתיר אף לכתחילה, ואף בנשפך שיירי מאכל... שכל לחות וזיעה שיבואו במגע עם מתכת חם מתייבש ונשרף ונעלם כהרף עין... ומה שהרא"ש נסתפק עדיין קצת בזה, אינו אלא שהקדירה העליונה שבה פגע הזיעה, עמדה על גב קדירה אחרת רחוק מהאש, ולכך נסתפק שמא אין די בחמימותה בכדי לשרוף זיעת התחמונה, משא"כ בנד"ד שכח האש שולטת היטב בכל חלל התנור, פשיטא דכל לחות וזיעה אשר תיגע בו תיכלה ותאבד מיד, וז"פ וברור. וכן צידד הבית שלמה י"ד ח"א ס"קסד. להקל מטעם זה ע"ש".

ולכן ה"ה י"ל הכי בנד"ד שכשהזיעה עולה בין חוטי חשמלי של גוף החימום, שהזיעה נשרפת מיד ושוב אין לחוש לה.

ולפי זה יש כמה טעמים להתיר לכתחילה לצלות את הכבד ע"ג מנגל חשמלי. ולכן אין לחוש לבליעת זיעת דם בכבד, או בגוף החימום, או ברשת. מ"מ נראה שהתבנית

וכתב הש"ך שם בס"ק יט, לגבי הקדירה שיש בה רק טעם בשר, "מיהו אם אין בשר כו' מותר. לקמן ריש ס"צה יתבאר דאפילו לאכלו עם גבינה מותר דהוי נ"ט בר נ"ט, ונראה דהא אשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אחר כך, היינו אפילו נתבשל בקדרה שלא הודחה יפה, דהוי קצת ממשות של איסור, דבכה"ג אסור לאכלו עם גבינה כמבואר לשם, ושרי הכא". וכתב הפ"ת שם בס"ק ז על דברי הש"ך, "ולפי זה פשיטא דתבשיל שהושם בו מעט שומן מותר לאכול אחריו גבינה, אף אם לא היה ס' נגד השומן", ע"ש.

ולכן י"ל שזיעה על הכוסכוס נחשבת כ"קצת ממשות של איסור", או היא דומה למ"ש הפ"ת "הושם בו קצת שומן" וא"צ להמתין ו' שעות אחריו כדי לאכול מאכל חלבי. ואף לפי דעת הבל"י בפ"ת שם שפקפק על דעת הש"ך, מ"מ אף הוא כתב שיש להתיר אם יש "רק לחלוחית טוח על פניו". ולכן י"ל שאף הזיעה על הכוסכוס היא בכלל "לחלוחית טוח על פניו". ולכן א"צ להמתין שש שעות.

מ"מ לא מצינו שיעור מדויק מה נחשב "קצת ממשות", ולכן י"ל שאם הוא רואה שיש זיעה כל כך עד שהיא נוטפת מן הכוסכוס יש להחמיר, אבל אם הוא רק רואה קצת טיפות של זיעה על הכוסכוס אז אין להחמיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קי

שאלה: בעניין מ"ש הרמ"א יו"ד ריש ס"פט, "ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה צריך לנקרו ולהסירו". מה הדין כאשר לא הסירו אלא בלעו, האם צריך לחכות שש שעות מזמן בליעה זו (כדין אכילה חדשה או שאין במעט זה המשכת טעם). והוא הערה על מה שכתבתי בח"ד ס"פג, ע"ש.

תשובה:

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א

כתב כת"ר, "בענין מש"כ בארחותיך למדני ח"ד סי' פג', שם כתוב בענין מי שבלע חתיכת בשר שהיתה אצלו בין השיניים אם צריך למנות ו' שעות משעת הבליעה, והרב

וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"רי, שהביא כת"ר, שכתב לגבי כוסכוס שהונח לבישול מעג קדירה של בשר, "ואת לא נתבשל עם הבשר, שהרי על פי הקדרה היה מונח, לא קשיא כלל, כי מה שקבל מן הבשר לא נקרא טעם אלא ממשו של איסור, שכל זיעה היוצאת על ידי בישול, הוי כעיקרו של דבר. וכן כתב הריב"ש זל בתשובה, דלא אמרינן 'זיעה בעלמא הוא', אלא כגון זיעת הבתים והבורות, אבל זיעה היוצאת על ידי בישול עג האש, הוי ממשו של איסור, כיון שנכנסה זיעת הבשר בתוכו, הוי כאלו נתבשל עם הבשר, ואין זה טעם אלא עיקר, ולפיכך אסור לאוכלו עם החלב, הילכך כשנתנוהו בתוך קערה חולבת, הוי כאלו נתנו חתיכת בשר רותחת בתוך קערה חולבת, דאסורה ואוסרת הקערה עצמה וזה פשוט היא", ע"ש (וכך לדינא מנדפשיה בשות תבואות שמש י"ד ס"ה, ועיין לו נמי בשות שמש ומגן ח"א י"ד ס"יד ד"ה באות ג').

ואה"נ דמצינו שכתב המשכנ"י ב"ד ס"לד, שלמד מדברי הריב"ש הנ"ל שלגבי מאכל שיש בו רק איסור אכילה הזיעה מותרת, וז"ל "דכיון שזה נעשה מהעשן העולה ועיקרו מן העשן הרי הוא כמו אפר נשרף, ובפרט שנשתנה והיה למים ואין כאן לא טעם האיסור ולא ריחו וממשו ופנים חדשות באו לכאן, יש להתיר", ע"ש. וכן הוא בזרע אמת י"ד ס"מב ד"ה אכן אחר עיון, שכתב "דגם ריב"ש לא נתכוון לומר דהזיעה היוצאת ע"י חמין יהיה חשוב כגוף האיסור, אלא מצד הנאה אתי עליה ריב"ש משום דלא גרע מאפרו", ע"ש. וכן הוא באחיעזר ח"א ס"יא אות א, ע"ש. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ח א"ח ס"מג אות ט, ע"ש. מ"מ אף המשכנ"י כתב שם "רק מתשובת הרא"ש לא משמע כן", ונראה שהוא כיון לתשובת הרא"ש הנ"ל, דמשמע שהזיעה נחשבת כגוף האיסור מן התורה. עכ"פ נראה שבחשש איסור דרבנן יש להקל כהמשכנ"י (כגון חמין שעבר עלי הפסח), אבל בחשש דאורייתא כגון בנד"ד יש להחמיר כנראה מתשובת הרא"ש הנ"ל.

ב) ולכן לכאורה נראה שכיון שהזיעה שבכוסכוס היא כבשר ממש, הוא צריך להמתין שש שעות כדי לאכול מאכל חלבי. אלא כתב הרמ"א בס"פט ג, "ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כמו אחר בשר עצמו, ואין לשנות ולפרוץ גדר (ארוך וב"י), מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה (שם), ואין בו מנהג להחמיר", ע"ש. וכן הוא בב"י בא"ח ס"קעג סוף ד"ה מים, ע"ש.

מה שפירש כת"ר בדעת רש"י נראה נכון, שהרי רש"י כתב בחולין קה. "בין בשר לגבינה, משמע שאכל בשר ורוצה לאכול גבינה. אסור לאכול גבינה, משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו". הרי הטעם בפה דוקא, ואין לומר "שהשומן עולה ונמשך מן המעיים". ולכן יש לפרש כמ"ש כת"ר שרק באכילה כשהאדם לועס בפיו המאכל עד שהוא דק מאד, אז יש סחיטת כל השומן מן הבשר, וזה בכלל "מאריך טעמו", אבל כשהוא לועס מעט לתינוק, ועדיין יש חתיכות קטנות של בשר אחר הלעיסה, אה"נ שיש סחיטת קצת שומן בפיו, אבל כיון שהוא אינו לועס בפיו את הבשר עד שהוא דק דק עד שהוא ראוי לבליעה כמנהגו בשעת אכילה, מצינו שהשומן שנשאר בפיו הוא רק לזמן מועט ואין זה בכלל "מאריך טעמו".

אלא נראה שאין פירוש זה סגי כדי לומר שאם נשאר קצת חתיכות בשר בין השיניים אחר אכילה, שהוא א"צ להמתין שש שעות עד אכילת מאכל חלבי. דבשלמא אם נכנסת חתיכת בשר בין השיניים בסוף הלעיסה בשעת אכילה, י"ל שאחר לעיסה גדולה כזו אין נשאר שומן באותה חתיכה, אבל כשנכנסת אותה חתיכה בין השיניים רק אחר קצת לעיסה בשעת אכילה והיא מוגנת שם, י"ל שאין השומן נסחט לגמרי מאותה חתיכה, שרק כשיש לעיסה כשהבשר ע"ג השיניים התחתונים, והוא בין השיניים התחתונים ובין השיניים העליונים, י"ל שיש פליטת כל השומן שרק בזה יש "טחינה" גמורה ע"י השיניים העליונים, אבל כשיש חתיכת בשר בין השיניים התחתונים עצמם אותה חתיכה מוגנת מהשיניים העליונים בשעת לעיסה, ואין כאן כל כך סחיטת השומן. וכן הוא להיפך כשיש חתיכת בשר בין השיניים העליונים היא מוגנת משיניים התחתונים כמובן.

ולכן נראה שעדיין אנו צריכים לג' טעמים שכתבתי בח"ד הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שם מסיק שא"צ מג' טעמים, א' כי לדעת הרמב"ם לא חיישינן כלל למשיכת השומן, ב' כי יש לומר שבבליעה גרידא אין פולט שומן, ג' לדעת הלבוש וסיעתו גם בלועס לתינוק נפלט השומן וממילא אין לחוש לפליטת שומן בבליעה.

ורציתי להוסיף בזה, שנ"ל שגם לפי גירסת הטור שלפנינו, שכתב שלדעת רש"י א"צ להמתין ו' שעות בלועס לתינוק, מ"מ בנידון זה יש לומר שנפלט כבר כל השומן ותו אין חשש, כפי שיתבאר בסמוך.

דהנה הטור כתב דלדעת רש"י שחושש משום שהבשר מוציא שומן ומושך טעם בפה עד ו' שעות אין איסור בלועס לתינוק, ויש להבין דבר זה, שהרי החוש מעיד שכל לעיסה מוציא שומן, וראיתי בכמה ספרים שהבינו שכוונת הטור שהחשש לדעת רש"י הוא מפני שהשומן עולה ונמשך מן המעיים לצד החיך במשך ו' שעות הסמוכות לזמן אכילת הבשר, וממילא היכא שלא בלע לא שייך טעם זה.

אך לענ"ד הוא פירוש משובש, חדא, דלכאורה אין לזה בסיס ע"פ המציאות, ועוד, שמלשון רש"י משמע שהחשש מצד שהשומן נדבק בחיך, ואין שום רמז לדבר כזה שהשומן עולה מן המעיים אל הפה, וגם בשאר ראשונים שכתבו כעין דברי רש"י משמע שאין חשש אלא מצד מה שנדבק בתוך החיך, ותמוה לומר שהטור המציא בשם רש"י דבר חדש שאין לו זכר בדברי רש"י ולא בדברי שום פוסק אחר.

ולכן נראה שכוונת הטור, שבד"כ מי שלועס לתינוק אינו לועס הבשר הרבה, מפני שהרי אחר שלועס הוא מוציאו מפיו ומעביר לתינוק, ולכן אינו רוצה ללעוס הרבה מפני שאז הבשר מתמלא ברוק ונעשה מאוס (ושאלתי לרעייתי ואמרה לי סברה זו), ואולי גם מפני שרוצה שישאר יותר טעם לתינוק, נמצא שאין נפלט הרבה שומן ובזה ס"ל להטור דא"צ לחוש למעט שומן שנפלט (וא"ש שלא יחלוקו הגירסאות שבדעת הטור במציאות).

ואם כנים אנחנו, ממילא י"ל דדוקא בלעיסה לתינוק אין נפלט כל השומן, אבל אם אכל כדרך אכילה רגילה ממילא אמרינן שכבר נסחט כל השומן גם מאותם פירווי החתיכות שבין השיניים. ע"כ דברי כת"ר.

סימן קיא

שאלה: האם יש לסמוך על סברת הערה"ש ב"ד ס"צב אות נה, שיש להקל בזיעה שאינה במקום סגור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב רבהון שליט"א

כת"ר העיר על הערה"ש:

"ערוך השולחן (יורה דעה צב,נה) כתב להקל בזיעה שאינה במקום סגור ורצה להוכיח דבריו ממשנה (מכשירין ה,י). לענ"ד לא ברור במשנה שצריך להיות דוקא במקום סגור ממש כמו כן ודאי שתנור של ימינו לא נחשב למקום פתוח לענין זה.

גם הרמב"ם (הלכות טומאת אוכלין ז,ב) שפסק משנה זו לא כתב כלום בענין מקום פתוח או סגור אלא רק כתב שעולה עשן מהכלי התחתון לעליון ובודאי שבתנור של ימינו יש הרבה עשן שעולה מהתבשיל לתוך התנור ולא יגרע". ע"כ דברי כת"ר.

(א) ויש להשיב. כתוב במשנה שם, "המערה... מצונן לחם טמא". וכתב הר"מ שם, "כי הכלי אשר יריק ממנו טהור ואשר יריק אליו טמא, וטעם אמרו מצונן לחם טמא לפי שעמוד המשקה אשר יקרא נצוק יתחמם בהיות קצהו בכלי החם, ויעלה ההבל עם הנצוק מתוך כלי החם הטמא, ויתחמם המשקה אשר בכלי העליון", ע"ש.

משמע שכלים אלו לא היו במקום סגור, שכך המציאות שמי שמערה מכלי לכלי בביתו, הוא עושה כן במקום פתוח בביתו. ונראה שהטעם שכלי העליון שהוא הצונן נעשה טמא, הוא רק מפני שיש חיבור ממש ע"י הניצוק, ולכן כתב הרמב"ם "ויעלה ההבל עם הנצוק", משמע שהנצוק מועיל כדי לעלות את ההבל. ויש להסביר את זה, דהיינו שכיון שהניצוק הוא צונן, ההבל החם מתעבה כנגד הניצוק, וזה כדמצינו בימי החורף כשהוא קר מאד בחוץ, שאם אחד רוחץ באמבטיה, ההבל מהמים החמים מתעבה על הזכוכית בחלון של החדר, שהיא קרה בגלל הטמפרטורה החיצונית. ולפי זה משמע, שאם אין חיבור של ניצוק צונן כדי להתעבה את ההבל, שאין לחוש רק להבל עצמו, והטעם הוא שההבל במקום פתוח והוא מתפזר לחוץ, וכמ"ש הערה"ש הנ"ל.

וכן יש לפרש במ"ש הרמב"ם בהל' טומאת אוכלים פ"ז הל"ב, "ומפני מה אמרו המערה משקין צונן לחמין חיבור, מפני שעשן החמין עולה כתמרות עשן ומתערב בניצוק ובמים שבכלי העליון ומטמא הכלי, שהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשוב". ואף זה במקום פתוח, ורק משום שיש ניצוק צונן י"ל "שעשן החמין עולה כתמרות עשן ומתערב בניצוק", וכיון שהעשן מתעבה י"ל "משקין הוא חשוב", אבל אם אין ניצוק אין לחוש להבל שעולה מכלי חם התחתון. וכל זה במקום פתוח, אבל במקום סגור שאין מקום להבל להתפזר, י"ל שעדיין יש לחוש לשמא ההבל מתעבה לתוך כלי העליון.

וכן נראה כוונת הערה"ש שכתב שם על דברי הרמב"ם על המשנה הנ"ל, "הרי מבורר דדוקא כשקצהו בכלי החם הטמא, כלומר שקצהו מוקף בהתחתון, אבל בלא זה אין הזיעה פועלת בו". נראה שכוונתו לומר שכיון שיש ניצוק ואותו ניצוק מוקף למטה מהמשקה בכלי התחתון, רק בזה י"ל שהזיעה עולה לכלי העליון, אבל אם אין ניצוק אז ממילא שאין לחוש כלל כיון שההבל נתפזר כיון שהוא במקום פתוח.

ולכן נראה ששפיר הוא לסמוך על הערה"ש. אולם לגבי תנורים שלנו עדיין י"ל שהם בכלל מקום סגור בענין זה.

(ב) ולגבי דעת המשכנ"י ב"ד ס"לד, שלגבי איסור שאינו אסור בהנאה, אין ההבל כהאיסור עצמו, נראה שאין לסמוך על דעתו בענין זה כיון שלא נראה כן מדעת שאר הפוסקים, כמו שכבר כתבתי במכתב הראשון (עיי' עיל תשובה לגבי "כוסכוס").

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קיב

שאלה: האם מאבד החרפות של דבר חריף מיד בשעת טיגון ובישול או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג נתנאל וייל שליט"א

יב, שדבר חריף שנתבשל בטל חורפיה, מ"מ עדיין י"ל שיש טעם לשבח במאכל, כיון דהא דהמאכל חריף מהפך טעם לפגם לטעם לשבח הוא נעשה מיד.

וכן נראה לגבי בצלים, שכתב היד אפרים ב"ד ס"צו ב, וז"ל "וע"ש בשם חכמי פראג שהורו במאכל של בצלים עם בשר שטמנו בשבת בקדרה של חלב שאינה ב"ד דמותר, לפי שדרך לבשל אותן הבצלים קודם ההטמנה בסיר הבשר שהמתיקן ובטל חורפיהו, והוא פשוט". משמע שרק אם בשלו הבצלים קודם יש להתיר, אבל אין לומר שאפשר כשאחד נותן בצל בקדירה שעל האש, שמיד נתבטלה החריפות ואין הבצל מהפך טעם לפגם לטעם לשבח. וכן נראה מ"ש התורת חטאת כלל לו אות ב, "כתב המרדכי פג"ה... דדבר חריף כגון בצל שנצלה עם איסור לכ"ע אסור הואיל והוא דבר חריף שואב האיסור אצלו". הרי לא אמרינן שמשום הצליה נתבטלה החריפות של הבצל מיד, אלא עדיין הוא חריף "ושואב האיסור" בשעת צליה. וכן הוא בכה"ח הנ"ל, שכתב "ויש שע"י בישול הולך חריפותן כמו בצל וסילקא וכדומה, וגם בזה ה"ד לאחר שנתבשלו היטב, אבל אם לא נתבשלו היטב עדיין הם בחריפותן", ע"ש. ולכן ה"ה שי"ל הכי בנד"ד, שלא "מאבד מיד חריפותו" בתחילת הטיגון, ולכן אם המחבת בשרית, אף שהיא אינה ב"י, עדיין י"ל שיש טעם בשרי לשבח בתוך הבצלים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קין

שאלה: האם מותר לבעל תשובה לאכול בבית הוריו שאינם דתיים, מאכל שמבושל בכלי איסור שאינו בן יומו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנניה שפרן שליט"א

כתב כת"ר, "...אם מותר לאורח אצל אדם שאינו דתי לאכול מאכל שבושל בכלי איסור שאינו בן יומו או שמא יש בזה קנס כי ביביע אומר ח' י"ד האריך מאד להוכיח כי אסור לאכול מאכל שבושל בכלי איסור שאינו בן יומו... בספר 'בינה ודעת' ובספר 'הלכות בשר וחלב' אסרו על

כתב כת"ר, "רציתי לשאול לגבי בצל העומד לטיגון האם נחשב כחריף או לא. כידוע, בצל חי הרי הוא חריף ובצל מטוגן אינו חריף אך האם בצל שהושם לטיגון נחשב כחריף ואז דין הבצל המטוגן כדין הכלי שהושם בו, או שמא זה לא נחשב חריף כי אולי מאבד מיד את חריפותו?".

כתב הרמ"א ב"ד ס"צה ב, "אם היה דבר חריף כגון שבשלו דברים חריפים בכלי של בשר, אפילו אינו בן יומו, או שדכו בתבלין במדוך של בשר, אם אכלו בחלב אוסר אפילו בדיעבד עד דאיכא ששים נגד הבשר הבלוע בהם, ומ"מ לא מקרי מאכל דבר חריף משום מעט תבלין שבו רק אם כולו הוא דבר חריף ורובו ככולו", ע"ש.

ולפי זה בנד"ד אם הוא מטגן בצלים במחבת בשרית, י"ל שאף שהמחבת אינה ב"י, עדיין יש בליעת טעם לשבח בתוך הבצלים. ויש לחקור, כמה זמן של בישול או טיגון בעינן כדי שהמאכל יכול לבלוע הטעם שבכלי. מצינו בא"ח ס"תנב, שכתב הטור לגבי הגעלה "ונוהגין להכניסין ולהוציאן מיד". משמע שיש בליעת או פליטת הטעם מיד. ואף שי"א שצריך לשהות את הכלי ביורה קצת זמן, כמבואר בכה"ח ס"תנב אות ב, ובשער הציון שם אות ג, ע"ש. מ"מ י"ל שזה כדי לפלוט כל הטעם בכלי למים ביורה, אבל לגבי בליעת איסור לא בעינן שהמאכל בכלי יבלע כל הטעם שיש בכלי, אלא אף אם המאכל בולע קצת טעם איסור, המאכל אסור. ולכן י"ל שכשאחד מבשל איזה מאכל בכלי של איסור בן יומו, המאכל בולע קצת טעם האיסור מיד, ואף אם הוא נוטל המאכל מיד מהכלי עדיין הוא אסור.

וכן נראה לגבי המחבת דבר חריף בסכין שאינו ב"י, די"ל דדוחקא דסכינא נחשבת כבישול, ואף שהחיתוך הוא נעשה רק ברגע אחד, י"ל שבאותו רגע יש בליעת טעם הסכין לתוך המאכל החריף. ומסתברא הוא, שלא מצינו שיעור לזה, ולכן אף בחיתוך של רגע אחד צ"ל שיש בליעת טעם הסכין.

וגם לגבי הא דאמרינן שהחריפות של מאכל מהפך טעם לפגם שבסכין שאינו ב"י לטעם לשבח, י"ל שזה נעשה מיד, ולא מצינו שיעור בזה. ולכן י"ל לגבי מי שמחבת מאכל חריף בסכין של איסור, ומיד אחר כך הוא נותן את המאכל בסיר ע"ג האש, אף שכתב הכה"ח ב"ד ס"צו אות

ולפי זה יש להבין מ"ש המ"א בס"ק ד ס"ק ו, "והאידינא שרוב העולם אין נזהרין להשיח בברכות של ק"ש אפטר דדייני' להו כשוגג כמ"ש הט"ז בי"ד ס"צט, דאומר מותר שוגג הוא". ופירש הפתח הדביר הנ"ל "וכוונתו דאפילו את"ל דשח בק"ש אפילו נשי ידעי לה דאיסור הוא, אפ"ה באומר מותר חשיב שוגג כדברי התוספות", ע"ש. ולפי זה יש לחקור, דמשמע מזה שאף שרוב העולם אין נזהרין להשיח בברכות של ק"ש, ואף דמסתמא הם יודעים שיש איסור בזה, ואף שכן דרש הרב בבית הכנסת ואמר להם שדיבור אסור בברכות של ק"ש, עדיין הם סוברים בעקשנות שזה מותר, ואעפ"כ הם נחשבים כשוגגים. ואף לכאורה שזה נראה כמזיד כיון שהם יודעים שיש איסור, שהרי "אפילו נשי ידעי לה דאיסור הוא", ומה לי אם הם עצמם סוברים שהוא מותר, מ"מ י"ל שעדיין זה שוגג כדמצינו במכות ז: "תנו רבנן בשגגה פרט למזיד, בבלי דעת פרט למתכוין, מזיד פשיטא בר קטלא הוא, (אלא) אמר רבא אימא פרט לאומר מותר, א"ל אביי אי אומר מותר אנוס הוא, אמר ליה שאני אומר האומר מותר קרוב למזיד". הרי שאין "קרוב למזיד" נחשב כשוגג. אלא מבואר בתוס' שם, וכן הוא במחצית השקל על המ"א הנ"ל, שזה דוקא לגבי דין גלות, אבל בשאר איסורים אף קרוב למזיד נחשב שוגג, ע"ש. ולכן צ"ל שמזיד הוא דוקא כשהוא יודע ומסכים שיש איסור חמור, ועדיין הוא עובר על האיסור, אבל כשהוא יודע שהכל אומרים שיש איסור, אבל הוא אינו מסכים להם והוא סובר שהם טועים, אז זה בכלל שוגג, ואף שזה קרוב למזיד, עדיין הוא שוגג.

ולפי זה הכי י"ל לגבי החילונים, הם יודעים שלפי התורה הוא אסור לאכול מאכלים אסורים, ואף את"ל שגם הם יודעים שלפי חז"ל יש איסור לבשל בכלי איסור אף כשהוא אינו ב"י, מ"מ כיון שהם אינם מסכימים לאיסור זה עדיין הם בכלל שוגג, והם דומים לאלו שמדברים בברכות ק"ש אף שהם יודעים שהוא איסור. וק"ו אם החילוני אינו יודע שיש איסור לבשל בכלי שאינו ב"י, אז ודאי הוא נחשב כשוגג.

ב) ועוד נראה שאף אם הם רגילים לעבור על איסור פעם אחר פעם עדיין הם שוגגים, שהלא בנדון המ"א רגילים העם לדבר בברכות של ק"ש יום אחר יום, ועדיין הם נחשבים כשוגגים. ולכן אין לדמות זה למה שהביא כת"ר מדברי היד מלאכי כלל קלט שכתב "דיעבד, לא מקרי אלא כשעושה הדבר באקראי אבל אם רגילין לעשות כן לא

חוזרים בתשובה לאכול בבית הוריהם כי הכלים אסורים. בשו"ת יביע אומר חיו"ד י"ד הביא שבעה ראשונים שאסרו את המאכל בדיעבד מקנס (ועיי' יד אברהם על גליון השו"ע יו"ד י). מה טעם האיסור במבשל בכלי שאינו בן יומו במזיד? – הרשב"א בתורת הבית [הו"ד בבית יוסף יו"ד קכב] כתב כי הוי כמבטל איסור לכתחילה במזיד...". ושוב כת"ר הביא כמה סברות בזה.

א) מ"ש היביע אומר הוא רק לגבי מי שמבשל איסור במזיד, כמבואר שם. והטעם הוא מפני "שהמבשל במזיד בקדרת איסור שאינה בת יומה, התבשיל אסור כדין המבטל איסור לכתחילה שאם עשה התבשיל במזיד אסור" כמ"ש השפ"ד ס"צט ס"ק ז, ע"ש. אולם כתב מרן בס"צט ה, "אין מבטלין איסור לכתחילה... עבר ובטלו או שריבה עליו אם בשוגג מותר...", ע"ש. ולפי זה יש לחקור בגדר שוגג ומזיד, ואם מעשי החילונים בזה"ז כשהם עוברים על איסור נחשבים כמזיד או שוגג, שאם הוא כמזיד אז אסור לבעל תשובה לאכול אצל הוריו, ואם הוא כשוגג אז זה מותר אם התבשיל עצמו הוא כשר (ועיי' באג"מ י"ד ח"א ס"נד, לגבי קים ליה בגוה לנאמנות באיסורים).

כתב הט"ז בי"ד ס"צט ס"ק ט, שהאומר מותר שוגג הוא. וכן הוא במ"א ס"קד ס"ק ו, ובפתח הדביר שם. וכן כתב הכה"ח בס"שיח אות יט, ובי"ד ס"צט אות לח, ע"ש. וזה כמ"ש התוספות בכורות כג. ד"ה סבר, "תימה מה יועיל הא אין מבטלין [איסור] לכתחלה ואפי' שוגג אם בטלו אינו מבטל למ"ד בגיטין (דף נד:): נפלו ונתפצעו בין בשוגג בין במזיד לא יעלו, מיהו איכא למ"ד התם בשוגג יעלו ושמא הא חשיב שוגג כשסבור שמותר לבטל".

וראיתי בפר"ח בס"צט ס"ק יב ד"ה נמצינו, שהקשה על התוספות למה כתבו "שמא חשיב" הלא הוא מפורש במשנה דערלה פ"א מ"ו, ע"ש. ולכן תירץ הפר"ח "וי"ל דשאני התם (ערלה) דעבידי אינשי דטעו בהא דלאו כ"ע דינא גמירי דלא בטלי במחובר, אבל בטועה כסבור שמותר לבטל הא אפילו נשי ידעי ליה וה"א דלא מקרי שוגג בכה"ג, קמ"ל דאפילו הכי מקרי שוגג". ופירש הפתח הדביר בס"קד אות ג, "התוספות אתו לטפויי דאף במדי דנשי ידעי לה חשיב שוגג", ע"ש. הרי אף בדבר שהכל יודעים שהוא אסור עדיין שייך לומר האומר מותר שוגג הוא.

ואת"ל שהוא אינו כגוי אלא כתינוק שנשבה בגוים, וכדמצינו ברמב"ם בהל' ממרים פ"ג הל"ג, לגבי הקראים, "במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו. והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם. הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אח"כ [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם], כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". וכן הוא בב"י בא"ח ס"שפה, לגבי הקראים, "דמזיד דידהו כאונס דמי דמעשה אבותיהם בידיהם, והו"ל כתינוק שנשבו בין הגויים" (ועיין בחז"א י"ד ס"ב ס"ק טז, שכתב "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלוי, כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחת פרטית הנראית לעין כל"). א"כ עדיין י"ל שהוא שוגג כיון שהוא אינו יודע שיש איסור לבשל בכלי שאינו ב"י. ואף את"ל שהוא יודע שיש איסור, מ"מ כיון שהוא אינו מסכים לזה והוא סבר שהוא מותר, עדיין הוא בכלל שוגג כפי מה שביארתי לעיל.

ולכן נראה מכל הנ"ל שאין איסור לבעל תשובה לאכול תבשיל שנתבשל בכלי של הוריו שאינו ב"י, אם התבשיל כשר מצד עצמו, ואין חששות אחרים.

מ"מ נראה למעשה שהכל לפי הענין, שאם בעל התשובה הוא בחור ועדיין הוא בבית הוריו, וקשה לו מאד לומר להוריו לקנות כלים חדשים, או שהם אינם מסכימים לזה, ויש חשש קטטה וביטול שלום בית, אז יש לסמוך על ההיתר הנ"ל. אולם אם בעל התשובה כבר דר בבית אחר, ואין חשש קטטה בינו ובין הוריו, אז אם אפשר אין לו לאכול מכלי הוריו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מקרי תו דיעבד אלא לכתחילה כיון שרגילין בכך, כן כתב הרא"ש בתשובה כלל כ"ג סימן ז' והביאה הרב"י בא"ח סימן תקי"ז ובעל מגיד מראשית סוף סי' א' כתב דיש ללמוד ממנה דה"ה בענין אין מבטלין איסור לכתחילה, אבל בדיעבד מבטל דהיכא שהוא דבר רגיל לא אמרינן, וכן בנותן טעם לפגם והוא שורש גדול" (וכן הוא בשדי חמד ערך "דיעבד"). וי"ל שדין בדיעבד לחוד ודין שוגג לחוד. ולכן אף אם החילוני רגיל לבשל בכלי איסור שאינו ב"י, עדיין זה בכלל שוגג כיון שהוא סבר שזה מותר.

אלא יש להעיר, שהלא כתב מרן בס"צט ה, "אין מבטלין איסור לכתחילה... עבר ובטלו או שריבה עליו אם בשוגג מותר". משמע שרק אם הוא עבר אז בדיעבד י"ל שאם הוא שוגג אין לקנוס אותו, אבל כשהוא מבשל בכלי איסור לכתחילה י"ל שאין זה בדיעבד ואין מועיל שהוא מבשל בשוגג. אלא י"ל שמרן לא איירי לגבי "האומר מותר", אלא לגבי מי שיודע ומסכים שיש איסור לבשל בכלי איסור, והשוגג כאן אינו משום "שואמר מותר" אלא כמו מי שטועה ולוקח כלי איסור במקום כלי כשר, בזה י"ל שבדיעבד התבשיל מותר, אבל לגבי "האומר מותר" נראה שאף אם הוא מבשל לכתחילה בכלי איסור עדיין יש להתיר את התבשיל מטעם שוגג, כיון דמסתמא כך המעשה בכל האומר מותר שהוא בישל לכתחילה בכלי איסור, כיון שהוא חושב שזה מותר, ומרן לא מיירי בזה, אבל בא הט"ז שם להוסיף שאף האומר מותר בכלל שוגג, וא"כ בזה אף כשהוא מבשל לכתחילה יש לסמוך על מה שהוא שוגג, דמסתמא כן הוא, שהאומר מותר עובר על האיסור לכתחילה כיון שהוא חושב שאין איסור כלל.

ג) וגם נראה שאף את"ל שהחילוני נחשב כאפיקורוס, עדיין יש להתיר התבשיל כיון שעדיין הוא שוגג, ומה לי אם הוא אדם כשר והוא חושב שאיזה איסור הוא מותר, ומה לי אם הוא אפיקורוס שהוא חושב שאיזה איסור מותר. ואדרבה אם אמרינן שהוא אפיקורוס ומחלל שבת אז הוא יותר דומה לגוי כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' שבת "השבת ועבודת כוכבים ומזלות כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה. והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם. לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל. אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודת כוכבים ומזלות ושניהם כעובדי כוכבים ומזלות לכל דבריהם". ולכן י"ל שהחילוני בנד"ד יותר דומה לגוי שבישל בכליו, שהתבשיל מותר כיון דמסתמא אין הכלי ב"י.

סימן קיד

ב. דברי השו"ע ביו"ד נה, יג להחמיר בעוף או בהמה שנמצא בו שבר כיון שאם הוא שחור יש להחמיר, ואולי יש בו צבע שחור ואנו לא יודעים זאת.

ופירש המהרא"י המובא שם בש"ך "ולא אמרינן נשחטה הותרה כמו בזאב דהכא הספק תלוי בחסרון חכמה ואם היה בקי היה יכול להבחין, וזו כיון דיש ריעותא אסרינן מספק וכל כה"ג".

ג. דברי הרמ"א בסי' קיז, א להחמיר שלא להתיר בשבת קשר כפול כיון שאיננו יודעים אם הוא קשר אומן, ובקשר אומן אסור מדרבנן לרמב"ם אף כשאינו של קיימא, וכתבו הפמ"ג והרב פעלים דטעם החומרה שהוא ספק חסרון ידיעה.

ד. בשו"ע אבהע"ז קנה, כב כתב שי"א דאין להתיר לקטנה למאן אחרי גיל 12 כיון שבגמרא התירוה רק אחרי שתבדק שאין לה שערות ואין אנו בקיאים בזה. וכתב הבית שמואל ס"ק לד דטעם החומרה שהוא ספק חסרון ידיעה.

והוסיף כבודו שבענין העליה להר הבית יש מקום להחמיר מחשש שנכנס למקום האסור לטמא מת אף לשיטת הט"ז ביו"ד צח, ו שמחשיב גם ספק חסרון ידיעה לספק כיון שהט"ז כתב דהיכא דאיכא תקנה לצאת מהספק מחמירים, והכא נמי איכא תקנה שיכול לא להכנס לכל הר הבית.

ומכל מקום הסיק כבודו שיש להקל מדינא בענין העליה להר הבית כי הכא איכא ספק אם האיסור נוהג היום מדאורייתא, ונמצא שלענין האיסור דאורייתא יש היתר כי העיקר כדעת האחרונים שבמקום שיש ספק ספיקא מקילים גם כשהוא ספק חסרון ידיעה, ומצד האיסור דרבנן די לנו בכך שיש ספק אחד, ומצינו מי שסובר (המאירי והרדב"ז בדעת הראב"ד) שאף אין איסור דרבנן, ורק שאין להקל בכל המתחם על ידי ספק ספיקא כי אז מתבטל האיסור לגמרי, ולכן יש להקל בזה רק לענין כניסה על פי שיטה שיש בה סברה שהתחום האסור הוא סביב הכיפה (וכפי שביאר במכתבו אלי שכוונתו להקל מדינא במה שנהוג להקיא), ורק מצד שגורם מכשול יש לאסור.

ולענ"ד קשה להתיר על סמך סברה זו, שהרי מלשון הראב"ד משמע שעכ"פ איכא איסור דרבנן, ובאמת כך נראה מהגמרא בעבודה זרה יג ע"ב שגם כאשר "באו בה

שאלה: מהו הפירוש של ספק של חסרון ידיעה, ומתי אמרינן שאין להקל בספק זה. והוא שקלא וטריא עם הרה"ג עידוא אלבה שליט"א בענין זה.

תשובה:

מכתב ראשון

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

זה המכתב של כת"ר. וכתבתי הערות (ויש להשיב...) בתוכו, אלא לא כתבתי הערות בכל דבריך משום שאין לי פנאי.

עיינתי עתה בדברי כת"ר בארחותיך ח"ה עמוד רנ – רנא בענין ספק חסרון ידיעה הנוגעים לענין הכניסה להר הבית, והתחדשו לי בזה דברים כדרכה של תורה.

ותחילה אדון בדבר מסברה ואמר שהנה אם הוא ספק לאדם מסויים שאינו ידוע לפשוט את הספק, ויש חכמים שיוודעים ויכול לשאול אותם פשוט מסברה שלא נתחשב בדעת הטפשים, דאין זה ספק כיון שאפשר לבררו, וכפי שכתב ספר התרומה בהל' איסור והיתר סי' מט "דדעת הטפשים אינו כלום", אך לכאורה אין כל סברה לחלק בין ספק ידיעה של כל העולם לספק רגיל, דהא בסופו של כאן וכאן אין לנו יכולת הכרעה, ומה אכפת לך מה הגורם לכך, ומאי נפק"מ בכך שבזמן קדום היה מישוהו שיכול היה להכריע בזה, הרי אנו עוסקים בספק שנמצא אצלנו. לכן נראה שכדי להחמיר בזה צריך להביא ראיות מהגמרא והראשונים, ומהגמרא לא ראיתי שכבודו הביא ראיה כלשהיא, אך כבודו הביא כמה מקורות להחמיר בספק חסרון ידיעה כזה מהראשונים, השו"ע והרמ"א:

א, שו"ע ביו"ד צח, ג: "איסור שנתערב בהיתר, והוא לפנינו, ואי אפשר לעמוד על שיעורו, אף על פי שהוא מאיסורים של דבריהם, אסור".

וכתב כבודו שאע"פ שספר התרומה מנמק את הטעם להחמיר כשאנו בקי לשער שהוא ספק של טפשים, מלשון השו"ע "אי אפשר לעמוד על שיעורו" משמע שהוא לאו דוקא בספק של טפשים, ונמצא שכך הדין גם כשהוא דבר שלכל העולם יש קושי לשער.

"וכיון שכבר כתבנו שדברי רש"י ז"ל עיקר אם נפלה חתיכה של נבלה לתוך הקדרה ופלטתה ונשפך הרוטב דאין אנו יודעין אם היה בו ששים אם לאו, תולין להקל ככל איסורין של דבריהם, דאע"ג דלעיל אמרינן גבי כחל דבכוליה משערינן דאי במאי דנפיק מיניה משערינן מנא ידעינן, דמשמע דלחומרא אזלינן, הני מילי בדבר שאי אפשר לעמוד עליו, דאי אזלינן לקולא יהו כל האיסורין בספק וכל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו (עד שיהיו כאלו שיתירו הכל), ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן, אבל במה שאינו בא אלא באקראי בעלמא, כגון אם נשפך הרוטב וכיוצא בדברים הללו, אזלינן לקולא".

ונראה שדבריו כאן הם כעין מה שכתב עוד הר"ן (פסחים דף כג ע"א) לגבי מה שמצריכים הסבה בכל ארבע הכוסות:

"והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה. ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל ולי נראה דעל כרחק [בעי] למיעבד הסיבה בכולהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי".

דהיינו כל היכא שאם נלך לקולא בספק יצא שאנו עוקרים דבר שבפועל אנו יודעים שחכמים כן החמירו בו לפחות במידה מסויימת לא נוכל להקל.

והרשב"א לא פירש מה טעם החומרה בכחל, ולכן כתב הב"י שמסתמא טעמו של הרשב"א מבואר בר"ן, וכן מבואר בהגר"א בסי' צח.1

אמנם מהרש"ל, ב"ח, ט"ז וש"ך הבינו שלא מדובר בספק של חכמים הדומה לכחל, אלא הדין שבו אנו עוסקים הוא דינו של ספר התרומה שמדבר בספק של טפשים, דהיינו אנשים שלא יודעים כיצד עושים מדידות ושיעורים.

ונראה שהבינו כך מלשון הטור:

"וכתב הרשב"א... וה"מ שאינו לפנינו כגון שנשפך אבל אם הוא לפנינו אלא שאינו בקי לשערו אפי' מדרבנן אין תולין להקל הלכך כחל אף על פי שהוא דרבנן צריך ס' כנגד כולו".

פריצים וחללוה" לאו אורח ארעא להשתמש בחול למה ששימש לקודש. והמאירי שכתב שנהגו להכנס לכאורה תמוה דהא בימיו אסרו הגויים להכנס, אלא נראה כוונתו למה שמובא במדריך ירושלים מן הגניזה שסברו ששער הרחמים הוא שער ניקנור, ואם כן הבאים עד אליו עם נעלים לא חוששים לאיסורי הכניסה. אך זו כמובן טעות דשער הרחמים ודאי אינו שער ניקנור כפי שהוכיח הכפתור ופרח. ונמצא שאין כמעט יסוד לסברה שאין אפילו איסור מדרבנן. ואע"פ שכבודו מביא דמצינו בספק אם איכא איסור דרבנן סומכים על דעת יחיד, בדרך כלל גם בספקות דרבנן לא מקילים כולי האי.

אך לאחר העיון נראה לי שיש להשיב על הראיות שהביא כבודו להחמיר בספק חסרון ידיעה:

א. בענין דברי השו"ע צח ג, מקורו של דין זה הוא כפי שכתב הטור מהרשב"א. ונראה פשוט כפי שכותבים הב"י והגר"א שהכוונה היא להרשב"א בתורת הבית (תוה"ב הארוך ב"ד ש"א, יא ע"ד):

"ומכל מקום כשהיתר והאיסור בפנינו ואי אפשר לעמוד על עיקר, אף על פי שהוא מאיסורין של דבריהם אסור והולכין בו להחמיר, שהרי כחל מדרבנן ואפילו הכי אמרו (חולין צז ע"ב) דבדידיה משערינן, משום דמאי דנפק מיניה לא ידעינן".

ובתורת הבית הקצר כתב (שם דף ז עמוד ב):

"דברים אלו שאמרנו בשאין ההיתר והאיסור לפנינו, אבל בשהם לפנינו ולא עמדנו על שיעור פליטתו הולכין בו להחמיר אפילו בשל דבריהם שכל שאסרו כשל תורה אסרו. ולפיכך כחל שנפל לתוך קדירה של בשר אף על פי שחלב הכחל מדברי סופרים ולא עמדנו על שיעור החלב שנפלט ממנה משערינן ככל הכחל כמו שיתבאר עוד".

לפי זה מובן שלא מדובר על ספק טפשים שאינם יודעים כיצד משערים דברים שעליו מדבר ספר התרומה, אלא על ספק דומיא דכחל שאי אפשר לעמוד על שיעור פליטתו, שהוא ספק שיש גם לחכמים ולכל העולם, ומעתה כדי להבין למה מחמירים בזה צריך להבין למה באמת מחמירים בכחל.

והטעם שמחמירים בכחל מבואר בר"ן על הרי"ף חולין לה ע"ב:

החכמים אינם יכולים לשער כמה מים היו בקדירה בתחילה, וממילא יש כאן ספק ממש, וי"ל ספק דרבנן לקולא.

ולפי זה נראה שדין כחל שאני, שכאן הוא אינו ענין של כמה היתר היה בקדרה, אלא הוא כמה איסור נפלט מהכחל, ובזה אף החכמים אינם יודעים איך לשער כמה חלב נפלט מן הכחל וכמ"ש בחולין צז: "במה דנפק מיניה מנא ידעינן", ואין חילוק בזה בין דור לדור, ובכל דור א"א לעמוד בזה. ולכן כתב הר"ן הנ"ל שזה "בדבר שאי אפשר לעמוד עליו". ולכאורה נראה שזה ממש ספק, וי"ל ספק דרבנן לקולא. אלא זה אינו, שי"ל כמ"ש הר"ן לחלק בין דבר בקביעות ובין דבר שהוא רק אקראי בעלמא. ולפי זה נראה שאין מחלוקת בין הסה"ת והמרדכי ובין הרשב"א והר"ן, אלא שהם מדברים בענינים שונים. הסה"ת והמרדכי דברו לגבי שאפשר לחכם לשער כמה מים יש בקדירה, והרשב"א והר"ן דברו בכמה איסור נפלט מחתיכת האיסור, ואין מחלוקת ביניהם.

ושוב ראיתי בפרי תואר בס"צ ח"ט ט, שהרגיש בחילוק זה בין המרדכי והרשב"א, וכתב "ונראה דכונת הרשב"א היא שאין אנו יודעים עיקר האיסור כמה הוי, וכמציאות עצמו של הכחל דמיניה הוכיח הרשב"א שהוא מציאות דא"א לדעת כמה נפיק מיניה... וכמו כן כתב הר"ן... והמרדכי בפ' השוכר את הפועל כתב... טעם חומרת מיעוט הידיעה לצד דמשכחת לה שימצאו יודעים, לא לצד שהוא חסרון ידיעה לכל. וקשה לדבריו, והלא כחל הוא דבר שהוא חסר ידיעה לכל העולם, וקאמר הש"ס דמשערינן בכוליה הגם דהוי ספק, וי"ל דשאני כחל דמלתא אחריתי אית ביה, דהוי ספק קבוע בפליטת הכחל דלא ידיע כמה פליט, וכשאסרו חז"ל פליטתו אם אתה מתיר הספק אין כאן איסור, ומה שמחלק המרדכי הוא בספק שישנו בגדר הידיעה אם יש שיעור בהתר לבטל האיסור... ואי הוי חכם ידיע לשער ידע לכוין אל האמת". נראה שזה כפי מה שביארתי לעיל, שאין מחלוקת בין הסה"ת והמרדכי ובין הרשב"א והר"ן, אלא אלו דברו מצד זה, ואלו דברו מצד אחר. וכן נראה מהבית מאיר שם ע"ש.

ולפי זה יש לחקור לדעת הסה"ת והמרדכי, וי"ל שאם כל הדור הם "טפשים", ואף אחד באותו דור אינו יודע לשער כמה מים יש בקדרה, עדיין י"ל שזה בכלל דעת טפשים, שהרי בדורות הקודמים הם היו חכמים והם היו יודעים איך לשער. ולכן אין להתיר התערובת משום ספק דרבנן

מהלשון "שאינו בקי לשער" משמע אכן שמדובר בספק טפשים שאינם יודעים לשער, ובאמת דין זה מבואר גם הוא ברשב"א בחידושו לחולין צח ע"ב. אך ככל הידוע לי הטור לא מביא כלל דינים מחידושי הרשב"א, וכנראה כלל לא ראה אותם, והכא בודאי כוונתו לדברי הרשב"א בתורת הבית, ולא בחידושו שהרי הוא משווה דין זה לדין כחל והשוואה זו היא מהרשב"א בתורת הבית, ובאמת דינו של התרומה אינו דומה כלל וכלל לדין הכחל. ועל כרחק שמה שכתב הטור שאינו בקי לשער היא לשון לא מדוקדקת ועיקר כוונתו כפי שכתב הרשב"א בתורת הבית שאי אפשר לשער.

נמצא שאין מקור מכל הסעיף הזה להחמיר בספק לכל העולם. החומרה היא אך ורק בגוונא של הכחל שאם לא נחמיר בו יעקר האיסור ונצטרך להתירו באופן קבוע בכל היכא שיפול לתערובת, וכעין טעמו של הר"ן בדין ארבע כוסות.

ויש להשיב:

(א) **נראה** שאין המציאות של של הסה"ת ומהמרדכי דומה למציאות של הרשב"א והר"ן.

כתב ספר התרומה בהל' איסור והיתר פ' גיד הנשה אות מט ד"ה והיכא, "היכא שנשפכו המים ולא ידעינן בין מים בין חתיכות של היתר לבטל האיסור הוי ספקא דרבנן ולקולא, והחתיכות של היתר... אבל אם המים וחתיכות של היתר בפנינו, ואינו ידוע לשער או למדוד אם יש ששים, אין לומר כאן דהוי ספיקא דרבנן, שהרי אין קרוי ספק דבר, שחכם יכול לברר ולשער, דדעת הטפשים אינו כלום". וכן הוא במרדכי ע"ז פ' השוכר (אות תתנד) שכתב "איסור שנפל בקדרה ואח"כ נשפכו המים, ולא ידעינן אי הוה בהו ס' אי לא הוי ספיקא דרבנן ולקולא, אמנם היכא דלא שפכו אך אינו יודע לשער אין זה ספיקא דרבנן למיזל לקולא, שהרי אין זה קרוי ספק דבר, שחכמים יכולין לברר, דדעת טפשינו אינו כלום", ע"ש.

נראה מכאן דהיכא דלא נשפכו, החכמים יכולים לברר, דהיינו שהם יודעים איך למדוד כמה מים יש בקדרה, וע"י ידיעה זו הם יכולים לשער אם יש ששים כנגד כל האיסור שנפל לקדרה. אולם הטפשים אינם יודעים איך לשער כמה מים יש בקדרה, ולכן זה ספק מחסרון ידיעה וצריך להחמיר. אולם כשנשפכו קצת המים מהקדירה, אז אף

ונראה שהש"ך למד פירושו מדברי הטור ב"ד ס"צח, שכתב "וה"מ שאינו לפנינו כגון שנשפך, אבל אם הוא לפנינו אלא שאינו בקי לשערו, אפילו מדרבנן אין תולין להקל, הלכך כחל אע"פ שהוא דרבנן צריך ס' כנגד כולו". הרי בתחילה הטור מיירי בדין שאינו נשפך והוא אינו בקי לשערו, דהיינו שהוא טפש ולא חכם, שיש כמה חכמים בעולם שיודעים איך לשער כמה היתר יש בקדרה (וזה כמ"ש הסה"ת והמרדכי הנ"ל), והוא השוה זה לדין כחל שאפילו החכמים אינם יודעים איך לשער כמה חלב פולט מהכחל וכמ"ש בחולין צז: "במה דנפק מיניה מנא ידעינן". משמע מזה שאין חילוק ביניהם, ושניהם בכלל ספק בחסרון ידיעה שאינו נחשב ספק.

וכן ראיתי בצידה לדרך מ"ב כ"ב פ"ב, שכתב כלשון הטור, "במה דברים אמורים, בשאינו לפנינו כגון שנשפך, אבל אם הוא לפנינו אלא שאינו בקי לשערו אפילו מדבריהם אין תולין להקל. ולפי זה כחל אע"פ שהוא מדבריהם צריך ששים כנגדו". הרי אף הוא השוה דין כחל לדין טפש שאינו יודע לשער. משמע ששניהם בכלל ספק של חסרון ידיעה.

ולכן י"ל שמטעם זה כתב הש"ך הנ"ל לגבי דין כחל וכן לגבי דין קדרה לפנינו, "...והטעם כתבו הפוסקים דספק התלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא", דהיינו שהוא כיון לטור הנ"ל, וממילא הוא סבר שכן הסכימו הסה"ת והמרדכי. ורק הר"ן נתן טעם אחר לפרש דין הכחל.

ואולי סבר הש"ך שאף הרשב"א פירש כמ"ש הטור, שכתב הרשב"א בתורת הבית (תוה"ב הארוך ב"ד ש"א, יא ע"ד), "ומכל מקום כשהיתר והאיסור בפנינו ואי אפשר לעמוד על עיקר, אף על פי שהוא מאיסורין של דבריהם אסור והולכין בו להחמיר, שהרי כחל מדרבנן ואפילו הכי אמרו (חולין צז ע"ב) דבדידיה משערינן, משום דמאי דנפק מיניה לא ידעינן". הרי אף הוא השוה דין כחל שכל העולם אינם יודעים כמה פולט, לדין קדרה שלפנינו ורק הטפש אינו יודע לשערו, משמע ששניהם בכלל ספק בחסרון ידיעה שאינו ספק.

אלא נראה שאין כן דעת הרשב"א כיון שהוא פירש שהטעם שהוא אינו יודע לשער לגבי קדירה שהיא לפנינו, הוא אינו משום שהוא טפש שאינו יודע לשער כמה היתר

לקולא, אף כשכל הדור הם טפשים, ועדיין י"ל שזה בכלל ספק חסרון ידיעה.

וגם י"ל שאף הרשב"א והר"ן מודים למ"ש הסה"ת והמרדכי כדלעיל. ולכן נראה שאף הם מודים שכשכל אותו דור אינם יודעים איזה דבר שדורות קדומים היו יודעים, שעדיין זה בכלל ספק של טפשים, ויש לאזיל לחומרא (וכן י"ל לגבי הספק איפה הוא מקום המקדש, עיין לקמן).

ב) אלא נראה שהש"ך שם בס"ק ט יש לו רוח אחרת עמו, שהוא כתב שם בס"ק ט, לגבי הקדירה שלא נשפכה והיא לפנינו, "דאין אנו בקיאין אם יש ס' או לא, או שאין אנו יודעין כמה איסור נפק מיניה... אפ"ה אין תולין להקל כדקי"ל גבי כחל לעיל ס"צ, והטעם כתבו הפוסקים דספק התלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא, משא"כ ברישא (כשנשפך) דבא הספק מכח שנשפך. והר"ן כתב...". ויש להעיר, איך הוא כתב שלטעם הראשון, שהוא הסה"ת והמרדכי, אף לגבי כחל הוא ספק חסרון ידיעה ובכלל ספק של שוטים, הלא אף חכם אינו יודע לשער כמה חלב נפלט מהכחל, ואף בזמן חז"ל הם לא היו יודעים כמבואר בחולין צז:; ואיך הוא הביא אח"כ דעת הר"ן כאילו הוא טעם אחר מטעם הסה"ת והמרדכי, הלא הם אינם חולקים כלל, אלא אחד אמר מצד זה, ואחד מצד אחר כדלעיל.

ולכן נראה שיש לש"ך פירוש אחר בדעת הסה"ת והמרדכי, ונראה שהש"ך פירש לגבי כחל אף כשחכם אינו יודע לשער הפליטה, עדיין זה בכלל חסרון ידיעה, שבעצם כיון שהכחל לפנינו הייתי חושב שאפשר יהיה לבדוק כמה חלב פולט מהכחל, אלא משום חסרון ידיעה אפילו חכם אינו יודע לשער את זה, אבל אה"נ אילו היה בעולם חכם יותר גדול מכל שאר החכמים, אפשר שהוא יוכל להבין איך לשער את זה. ולכן הטעם שאף החכמים אינם יכולים להבין איך לשער הוא משום חסרון בחכמתם, ובענין זה הם דומים לטפשים, שאף הטפשים אינם יודעים איך לשער כמה חלב פולט. אולם לגבי נשפך קצת האיסור, הוא אינו לפנינו, ולכן אף אם היה בעולם חכם גדול שיכול לידע איך לשער כמה חלב פולט מהכחל, עדיין אין זה מועיל כלל כיון שכבר נשפך קצת האיסור והוא אינו לפנינו. ולפי פירוש זה בדעת הסה"ת והמרדכי, אפשר לפרש הכל לפי טעם חסרון ידיעה, שלגבי איך לשער כמה היתר יש בקדירה כדי לבטל האיסור הוא ספק של חסרון ידיעה, וגם לגבי פליטת הכחל הוא ספק של חסרון ידיעה.

וכן נראה מהיש"ש חולין פ"ח אות מו ד"ה הרביעי, שכתב "והיכא שספק לאדם שאינו יודע לשער אבל אחרים הבקיאים יודעים, אינו קרוי ספיקא ואין להתיר אפילו לפירוש רש"י דטעם כעיקר דרבנן... וכ"כ הטור...". ע"ש. משמע שאף הוא פירש מ"ש הטור "אלא שאינו בקי לשערו", כמ"ש המרדכי הנ"ל.

אלא כתב כת"ר, שהטור נקט לשונו מדברי הרשב"א בתורת הבית הארוך הנ"ל, וכיון שמבואר בתורת הבית הקצר שהרשב"א מיירי בשיעור הפליטה מן האיסור, ממילא שאף הטור כיון לזה, כיון שהטור אזיל לפי מ"ש הרשב"א. ולכן כתב כת"ר, "ועל כרחך שמה שכתב הטור שאינו בקי לשער היא לשון לא מדוקדקת, ועיקר כוונתו כפי שכתב הרשב"א בתורת הבית שאי אפשר לשער".

ולענ"ד אין זה מוכרח לדעת הטור, שי"ל דאה"נ שהטור הביא דברי הרשב"א, ולכן הוא כתב שם "וכתב הרשב"א...". הרי שכל דברי הטור בענין זה הוא מדברי הרשב"א, אבל עדיין י"ל שהטור פירש מ"ש ברשב"א (בארוך) לפי מה שהטור עצמו סבר בדין זה, ולא כמבואר בתורת הבית הקצר, ואת"ל שטעה הטור בהכנתו בדעת הרשב"א והוא לא ראה מ"ש בתורת הבית הקצר, מ"מ עדיין יש רשות לטור לפסוק כדעת עצמו, אף שבאמת הרשב"א לא סבר כן. ולכן י"ל שאילו ראה הטור מ"ש הרשב"א בתורת הבית הקצר, הוא היה חולק עליו. ולכן אין לומר שסבר הטור לקבל דעת הרשב"א לגמרי, אלא הוא קיבל דעתו רק לפי הכנתו בדברי הרשב"א, ואם מצינו שאין כן כוונת הרשב"א, אז י"ל שהטור יחלוק עליו.

אלא יש להעיר על זה, ממ"ש החיד"א ז"ל בשם הגדולים ח"ב מע"ת, "תורת הבית הארוך להרשב"א לא ראהו הטור, כן כתבו מרן והאחרונים". ולכן צ"ל שהטור ראה מ"ש הרשב"א בתורת הבית הקצר. ולפי זה צ"ל שהטור פירש דברי הרשב"א באופן אחר, דהיינו שמ"ש הרשב"א בבית הקצר "שיעור פליטתו", הוא שהאיש אינו יודע לשער כמה היתר יש בקדירה כדי לבטל פליטת האיסור, ולכן הוא אינו יודע אם יש "שיעור פליטתו" של איסור בהיתר כדי לאסור את הקדירה. הרי שספק האיש הוא מצד ההיתר שבקדירה. ואה"נ שכתב הרשב"א אחר כך "ולפיכך כחל שנפל לתוך קדירה של בשר אף על פי שחלב הכחל מדברי סופרים ולא עמדנו על שיעור החלב שנפלט ממנה משערין בכל הכחל כמו שיתבאר עוד", וכאן החשש הוא

יש בקדירה, אלא משום שהוא חכם ועדיין הוא אינו יודע כמה איסור נפלט מהחתיכת האיסור. וכן מבואר ממ"ש הרשב"א בתורת הבית הקצר (שם דף ז עמוד ב), וז"ל "דברים אלו שאמרנו בשאין ההיתר והאיסור לפנינו, אבל בשם לפנינו ולא עמדנו על שיעור פליטתו הולכין בו להחמיר אפילו בשל דבריהם שכל שאסרו כשל תורה אסרו. ולפיכך כחל שנפל לתוך קדירה של בשר אף על פי שחלב הכחל מדברי סופרים ולא עמדנו על שיעור החלב שנפלט ממנה משערין בכל הכחל כמו שיתבאר עוד". הרי אין חסרון ידיעה לגבי איך לשער ההיתר בקדירה, אלא הוא לגבי כמה איסור נפלט מהחתיכה של איסור. וכן הבין הפרי תואר בדעת הרשב"א, וזה כמו שפירש כת"ר לדעת הרשב"א.

אלא עדיין יש לדקדק שהטור פירש שחסרון הידיעה הוא רק לגבי כמה היתר יש בקדירה, ואיש זה הוא טפש ואינו יודע לשער את זה. ולכן כתב הטור "אלא שאינו בקי לשערו", משמע שרק טפש זה אינו בקי, משא"כ חכם שהוא יודע איך לשער את ההיתר. ואין זה כלשון הרשב"א שכתב "ואי אפשר לעמוד על עיקר", משמע מ"אי אפשר" שאף חכם אינו יודע לשער. וכן ראיתי בפרישה שם ס"ק יט, שכתב לפרש מ"ש הטור, אם הוא לפנינו אלא שאינו בקי לשערו, "והטעם דאין תולין ספק כזה להקל אפילו מדרבנן, כתוב במרדכי קצר פ' השוכר, וז"ל אמנם חסרון המורה שלא ידע לשער או חסרון ידיעה אחרת לא מקרי ספיקא דרבנן דדעת שוטים אינו כלום. מ"ו", ע"ש. הרי הוא פירש שמ"ש הטור "שאינו בקי לשערו" כמ"ש המרדכי, ולא כמ"ש ברשב"א.

וכן נראה מהב"ח שם שפירש בדעת הטור, "...א"נ באינו נשפך יש להחמיר משום דמה שאינו בקי לשער אין זה ספק דדעת שוטים לאו כלום כדכתב בש"ד ס"פה". והוא כיון למ"ש בשערי דורא ס"פה אות ה, "והיכא שספק לאדם שאינו יודע לשער לפי שאינו בקי, והמים והחתיכות לפנינו, אין זה קרוי ספיקא, ואין להתיר אפילו לפירוש רש"י שפירש טעם כעיקר דרבנן", ע"ש. הרי אף הב"ח סבר שהטור מיירי בטפש שאינו יודע לשער את ההיתר. ועדיין הטור השווה זה לדין כחל שאף חכם אינו יודע לשער כמה חלב נפלט מהכחל, ולכן י"ל שאף חסרון ידיעה לכל העולם הוא בכלל ספק חסרון ידיעה ואין להתיר, ואין לחלק ביניהם.

בלשון אינו יודע דיש לחשבו בספק חסרון ידיעה כיון שתלה הדבר בפירושו בלשון המורה חסרון בידיעה. ושפיר שפסקוה לחומרא. הרי מצינו שכשיש ספק לכל העולם, ואף בימי ש"ס אמרו "אינו יודע", שעדיין זה בכלל ספק בחסרון ידיעה, ויש לפסוק לחומרא. וכן י"ל לגבי מציאות כגון לגבי פליטת הכחל, שכתוב בחולין צו: "במה דנפק מיניה מנא ידעינן", שאף זה בכלל ספק חסרון ידיעה, וכמו שפירש הש"ך הנ"ל (עיין במכתבים ב' וג' עוד בזה).

וכן נראה ממ"ש הרב המגיד בהל' אישות פ"ב הל"ט, "וכתב הרמב"ן ז"ל וקטנה שלא נודעה אם הגיעה לכלל שנותיה, והביאה סימנין לא מצינו בגמרא דינה מפורש, ויש אומרים שמטילין אותן לחומרא כדין כל שאר הספיקות ע"כ דבריו ז"ל". ופירש במעשה רקח שם, הטעם דאזלינן לחומרא, וז"ל "ותו דהכא נמי הוי רובא וחזקה, דחזקת סימנים בגדלות אתו וכשהיא גדולה אמרינן חזקה הביאה סימנין וכדאיתא בפ' בא סימן דף מ"ח. וא"כ כיון שרוב הקטנים אינן מביאין הסימנין כי אם בגדלותן ומיעוטם שומא מהיכא תיתי לחוש להמיעוט כיון דמדין תורה אזלינן אחר הרוב, אכן למעשה מיהא מדרבנן משום דזה הוי ספק מחמת חסרון ידיעה, וכתבו הפוסקים ז"ל דלא מקרי ספק, משו"ה נטה דעת הרב (פי"א) [היש אומרים] להטילו לחומרא". משמע שא"א לברר אם קטנה זו עדיין קטנה או לא, ואין זה רק ספק לטפשים אלא אף החכמים אינם יודעים לברר את זה, ועדיין אמרינן שזה בכלל ספק חסרון ידיעה ויש להחמיר, וכדעת הש"ך הנ"ל.

ועיין במ"א ס"רסא ס"ק א, שכתב "ואם הוא נסתפק אם בין השמשות הוא אסור (ב"ח)". וכתב הפר"מ שם בא"א "הנך רואה דאפילו באיסור דרבנן לא הוי ס"ס, דספק חסרון חכמה אין נכנס כלל בגדר ספק ואסור". הרי אף כאן יש ספק במציאות או זה יום או לילה, וכן הוא בימי חז"ל שהיה ספק זה (כמו בכחל), והוא ספק לכל העולם, ועדיין אמרינן שזה בכלל חסרון ידיעה.

ג) ועוד י"ל, שאף לדעת הרשב"א הנ"ל בשלמא לגבי דין כחל שהוא בכלל "ואי אפשר לעמוד על עיקר", י"ל שאין זה בכלל ספק בחסרון ידיעה, כיון שאף בימי חז"ל הם לא ידעו איך לשער הפליטה מהכחל כמבואר בחולין צו: "מ"מ כשלא היו ספק באיזה דבר בימי חז"ל, ורק בימינו יש ספק, אפשר שאף הרשב"א מודה שזה בכלל ספק של

לגבי הפליטה מהכחל ולא לגבי ההיתר בקדירה, מ"מ הצד השווה שבהם הוא שיש ספק של חסרון ידיעה, ויש להשוות דין כחל לדין ספק אם יש שיעור של היתר בקדירה כדי לבטל את האיסור.

וגם אין לומר שהטור לא דקדק בלשונו, ובמקום "ואי אפשר לעמוד על עיקר", הוא כתב "אלא שאינו בקי לשערור", שאין זה נראה, שהרי הטור כתב לעיל שם, "אם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערור...". משמע שאם לא נשפך הוא היה יכול לשערור, כיון שכאן מיירי שצריך לשער כמה היתר יש בקדירה כנגד חתיכות האיסור. ולכן פשוט שלזה כיון הטור אח"כ כשהוא כתב לגבי כשאינו נשפך, "אלא שאינו בקי לשערור", דהיינו שהוא אינו יודע לשער כמה היתר יש בקדירה. ואולי הטור כיון לשנות לשון הרשב"א כדי להדגיש שהוא מיירי באופן זה, והטור אזיל לפי שיטת הסה"ת הנ"ל.

ולכן שפיר הוא מה שפירשו הפרישה והב"ח והיש"ש והש"ך בדעת הטור. ולפי פירוש זה יש להשוות חסרון ידיעה לגבי כחל לחסרון ידיעה לגבי טפשים, ולכן י"ל שאף ספק חסרון ידיעה לכל העולם, הוא בכלל ספק חסרון ידיעה וצריך להחמיר.

ב) ויש להביא ראיה לדעת הש"ך ודע' שאף ספק לכל העולם הוא בכלל חסרון ידיעה, ממ"ש הרמב"ם בהל' סוכה פ"ה הל"ד, "סיככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשרה, שעדיין עץ הוא. ואם דק ונפץ אותן אין מסככין בו מפני שנשתנית צורתו וכאלו אינן מגדולי קרקע". וכתב בנחל איתן שם, "סככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשירה... והנה בגמרא איתא דאמר ר' יוחנן גבי דק ולא נפץ שאינו יודע, ופסקוה הרי"ף והרא"ש וגם רבינו לחומרא... נראה דטעמו של הרי"ף וסייעתו שפסקו כאן לחומרא, הוא משום דלא דמי נידון דהכא לשאר איבעיות דלא נפשטו, כיון דר' יוחנן אמרה בלשון אינו יודע גרע דחשבינן לה לספק חסרון ידיעה, ובכהאי גוונא מחמירין אף בדרבנן כמ"ש הפוסקים. ועיין בזה בפמ"ג לאו"ח סי' קס"ב שכתב דאפילו באיבעיא דלא איפשטא איכא דחשיב לה לספק חסרון ידיעה משום דאפשר שיבוא איזה חכם ויפשטנה. ורק היכא דאמר הגמרא לשון תיקו לא הוי חסרון ידיעה כיון דאין רשות עתה לשום חכם לפושטה, ואינו תלוי בחכמה עד שיבוא מורה צדק. ולפ"ז כל שכן היכא דאיתא בגמרא הספק

דכשם שאין רואין דמים כך אין תולין בכתמים, שאין תולין במה שדומה לו, וכיון שאין אנו בקיאים במראות איך נדון מה דומה לו כדי שנתלה בו, וסמכו עליה בזה על מה שאמרו בפ' כל היד גמ' אי זהו אדום כדום המכה, מאי כדום המכה... אלמא אין תולין אלא אם דומה לו. ולא מילתא היא, דהתם היינו טעמא משום דקס"ד דמתני' תולה כל כתם במאכולת או בבנה או בבעלה קאמר, ואפילו כתם אדום דבאדומים, ומש"ה אקשינן אם איתא דאדום אינו דומה למאכולת של גוף, אם הרגה מאכולת של גוף האיך תולה בו אדום שבאדומים שאינו דומה לו... אבל מי שאינו יודעת בדמיונות או שהלך מראה הדם או הצבע שנתעסק בו מנגד עיניה, תולה בו כל כתמיה לכ"ע אא"כ ברור שאינו דומה, כגון שהכתם אדום והיא לא נתעסקה אלא בשחור... שהכתמים דרבנן הן ולא אמרו בדבר להחמיר אלא להקל", ע"ש.

ולכאורה משמע שסבר הרשב"א שאף שבוה"ז כל העולם אינם בקיאים במראות הדמים, עדיין יש להקל בספק דרבנן, ואין זה בכלל ספק בחסרון ידיעה. אלא י"ל שזה אינו, ושאני דין כתם שמעיקרא לא חשו רבנן לזה, וזה מ"ש הרשב"א בסוף דבריו "ולא אמרו בדבר אלא להקל", משא"כ בשאר גזירות דרבנן שאין לומר ספק דרבנן לקולא כשכל העולם אינם בקיאים בימינו.

אלא עיין בספר התרומה בהל' איסור והיתר, אות נה, שכתב לגבי דיני פסח, "שמעתי אומרים שאפילו אם נמצאה החטה במים או במרק אם החטה שלימה היה רבי אליהו מתיר. ואע"ג דאמרין נתבקעה אסורה, לא נתקבעה ממש אלא אילו מניחה ע"פ חבית ונתבקעה, הרי לדידן ספק הוא שאין אנו בקיאים מהו ראויה להתבקע, והוי ספיקא דרבנן לקולא, שהרי איסור משהו של פסח אינו אלא מדרבנן, אבל קשה לרבינו עלה הלא ספק מוכן אסור פ' אין צדין, אע"ג דהוי ספיקא דרבנן כיון שיש לו מתירין לאחר יו"ט אזלינן לחומרא", ע"ש. וזה קשה, שהלא יש כאן ספק חסרון ידיעה לכל העולם שאין אנו בקיאים כלל בימינו מהו ראוי להתבקע, ויש לאזיל לחומרא באף באיסור דרבנן. אלא משמע לדעת רבי אליהו, שזה ספק ממש ואינו בכלל חסרון ידיעה. ואף לדעת "רבינו" שהקשה מטעם דבר שיש לו מתירין, משמע שאם לא מטעם זה אף הוא יודה להתיר, ואין זה בכלל ספק חסרון ידיעה להחמיר. אלא עיין במ"א ס"תסז סוף ס"ק טז, שכתב, "דהאי ספק לא נתחמצא, לא הוי ספק דהוי חסרון ידיעה כמ"ש הפוסקים ב"ד". ופירש המחצית השקל שם

חסרון ידיעה ויש להחמיר, כגון הספק בימינו איפה הוא מקום המקדש.

וכן נראה ממ"ש בספר התרומה הל' עכו"ם אות קנו, וז"ל "אמנם רבינו הקפיד על רבינו משולם שהנהיג היתר למגע עכו"ם לחומץ שלנו ולבוסר שלנו, משום דאין אנו בקיאים מתי קרוי חומץ ומתי קרוי יין... ומורי רבינו אומר... מ"מ אין אנו בקיאים בו יש לאחר ממגע עכו"ם לחומץ ובוסר". הרי משמע שלדעת רבינו משולם כשיש ספק לכל העולם יש להתיר, אף בדבר שלא היה ספק בימי חז"ל וטעם הספק בימינו הוא רק משום שאין אנו בקיאים, משא"כ לדעת "רבינו" שסבר שעדיין זה ספק של חסרון ידיעה ויש להחמיר. וכן הוא בתוספות ע"ז כט: ד"ה אי, שכתבו "מכאן היה נראה להתיר חומץ שלנו במגע עובד כוכבים וגם רבינו משולם התירו, ור"ת הקפיד עליו ואמר כי אין אנו בקיאים בטיב חומץ... וגם על הבוסר שהתיר רבינו משולם במגע עובד כוכבים... הקפיד רבינו תם משום דאין אנו בקיאים מתי קרוי בוסר...", ע"ש. ונראה דקי"ל כר"ת כמבואר ב"ד ס"קכג, עיין בש"ך ס"ק יב וס"ק יג, ע"ש. אלא עיין בגר"א שם ס"ק טז ויח, שלדעת התורת הבית זה רק חומרא בעלמא ע"ש. ולכאורה יש להסביר דעת תורת הבית לפי מה שנראה לעיל לדעתו, שספק שהוא לכל העולם הוא ספק ממש, ומשמע מזה שאף שאין הדבר ספק בימי חז"ל עדיין יש לאזיל לקולא כיון שעדיין זה בכלל ספק ממש. אלא כתוב בתורת הבית ב"ה שער ג' (דף נ) "ורבינו יעקב היה נוהג איסור בחומץ שלנו כשנוגע בו עו"ג, לפי שאין אנו בקיאים מתי קרוי חומץ... אבל יין שהיה תחילתו נטעם כיון ואח"כ הקרים, בודאי זה שינוי הוא שהגיע לו והתחיל להחמיץ, וכל שקבל השינוי אין בין התחלת השינוי לגמר החימוץ לעולם יותר משלשה ימים...". ע"ש. הרי הרשב"א פליג על ר"ת רק משום שהרשב"א סבר שאף בימינו אנו בקיאים מהו חומץ, אבל אה"נ שהרשב"א מודה שבענין אחר שאין אנו בקיאים שיש להחמיר, אף באיסור דרבנן, שהוא לא סבר כרבינו משולם הנ"ל שיש לאזיל לקולא כשאין אנו בקיאים בימינו, אלא הוא רק פליג על ר"ת לגבי המציאות אם אנו בקיאים או לא.

אלא עדיין יש לדון בדעת הרשב"א, שהוא כתב בתורת הבית בית ז' שער ד' (דף טז) לגבי דין כתם שהוא מדרבנן שתולין שהוא דם מאכולת, "דין הגמרא הרואה כתם בין על בשרה בין על בגדיה, אם יש לתלות תולה כמו שיתבאר. ועכשיו שאין רואין דמים יש מי שאומרים

בדרבנן. אלא נראה שדעת התורת השלמים נוטה להקל, כמבואר במקומות שהוא ציין.

ועיין בב"ח א"ח ס"שסג ד"ה ואם הוא, שכתב "משנה פ"ק (דף י"ד) לחיץ שאמרו גבוהין י' טפחים ורחבן ועביין כל שהוא, ואיכא לתמוה דבגמרא קאמרי' וכמה כל שהוא תני ר' חייא אפילו כחוט הסרבל, וכתבו הרי"ף והרא"ש ואמאי לא כתבו רבינו, וי"ל דלפי שאין אנו בקיאים בשיעורא דחוט הסרבל כמה הוא, לכך לא כתבו, וזה היה דעת הרמב"ם בפ"ז שכתב ג"כ בסתם דלחי עביו ורחבו כל שהוא, ולא כתב שיהא כחוט הסרבל, דכיון דלא ידעינן שיעורא דחוט הסרבל אזלינן לקולא במידי דרבנן וסגי בלחי כל שהוא ממש, והכי נהוג עלמא". ע"ש הרי אף שבזה"ז אין אנו בקיאים בשיעור חוט הסרבל, וזה בכלל ספק של חסרון ידיעה בדרבנן, עדיין אזלינן לקולא, ודלא כדמשמע ממ"ש הב"ח בי"ד ס"צח הנ"ל לפרש דעת הטור, אם לא תאמר שדיני עירוב הם יותר מקילים כמ"ש בעירובין מו. "אמר רבי יהושע בן לוי, הלכה כדברי המיקל בעירוב..."

עכ"פ מצינו כמה פוסקים שסברו שאף ספק לכל העולם הוא בכלל ספק של חסרון ידיעה ויש להחמיר אפילו בדרבנן, וכן פסק הכה"ח בי"ד ס"צח אות מג, ודלא כהט"ז ע"ש. ואת"ל שזה אינו, אז עדיין י"ל שכאין אנו בקיאים בימינו, אלא הם היו בקיאים בימי חז"ל, שזה גרוע טפי ויש לאזיל לחומרא אף בדרבנן, שאין זה בכלל ספק. ולכן לגבי מקום המקדש, בימי חז"ל הם היו בקיאים במקומו, משא"כ בזמנינו, ולכן יש לאזיל לחומרא אם יש רק ספק אחד, אפילו לגבי מקום שאסור להיכנס שם רק מדרבנן.

ד) ועוד י"ל, שנראה שטעם הרשב"א שיש להחמיר בפליטת טעם הכחל, הוא כמו שפירש הר"ן, וכן כתב הב"י בס"צח. להסביר דעת הרשב"א. ולפי זה אולי י"ל שדין איפה מקום המקדש הוא דומה לדין כחל, שכתב הר"ן "...דמשמע דלחומרא אזלינן, הני מילי בדבר שאי אפשר לעמוד עליו, דאי אזלינן לקולא יהו כל האיסורין בספק וכל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו (עד שיהיו כאלו שיתירו הכל), ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן, אבל במה שאינו בא אלא באקראי בעלמא, כגון אם נשפך הרוטב וכיוצא בדברים הללו, אזלינן לקולא". וכן י"ל לגבי מקום המקדש, ש"כל אחד ישער במה שנראה בעיניו עד שיהיו כאלו שיתירו הכל", ולכן יש להחמיר ויש לאסור לילך לכל מקום בהר הבית משום חשש זה. ואין זה

"כיון דאין אנו בקיאים מהו ראוי להתקבע", ע"ש. הרי משמע שלדעת המ"א דלא קי"ל כרבי אליהו בסה"ת הנ"ל. ועיין בב"ח ס"תסז ד"ה ומ"ש וה"מ, שהוא הביא מ"ש בסה"ת, וכתב "ואנו מנהגינו לאסור הכל ואפילו לא נתבקעו", ע"ש.

שוב ראיתי בסמ"ג ל"ת ס"סה ה' שבת ד"ה פסק, שכתב "...ומכלי שני שכתב הרב דומה שתופס עיקר דיש דברים שמתבשלין אף בכלי שני... ואין אנו בקיאים בדברים הקלים להתבשל וראוי להחמיר בכלן, ובירושלמי דמעשרות (פ"א הל"ד) גרסינן מה בין כלי ראשון לכלי שני, אמר רבי בון בכלי ראשון אין היד שולטת בכלי שני היד שולטת, אמר רבי יונה אף בכלי שני אין היד שולטת אלא עשו הרחקה לכלי ראשון ולא הרחקה לכלי שני". ועיין באור שמח ה' 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" (ועיין עוד בפר"ח י"ד ס"סח ס"ק יח, ובערה"ש א"ח ס"שיח אות לט בדעת הירושלמי). א"כ יש להעיר על הסמ"ג, אם בימינו אין אנו בקיאים במהו קלי הבישול, הלא בכלי שני זה רק חשש איסור דרבנן, ויש לנו לאזיל לקולא להתיר ליתן כל מאכל בכלי שני. אלא צ"ל שהסמ"ג סבר שספק זה בכלל חסרון ידיעה אף שבימינו הוא ספק לכל העולם, ואין זה ספק ממש, ולכן יש להחמיר אף בכלי שני (ואה"נ שי"ל שהבבלי לא סבר כהירושלמי, עיין באור שמח שם, מ"מ כיון שהסמ"ג הביא הירושלמי מיד אחר מ"ש שאין אנו בקיאים בקלי הבישול, משמע שהוא סבר שזה אף לפי הירושלמי. ויש לפלפל).

וכן נראה לדעת הלבוש, שכתב מרן בי"ד ס"קצ לא, "מצאה הכתם ואין לה במה לתלות, והדבר מסופק אם הוא דם או צבע, מעברת עליו ז' סמנים, אם עמד בעיניו הרי זה צבע וטהורה, ואם אינה מעברת עליו טמאה מספק. ועכשיו אין לנו העברת ז' סמנים מפני שאין אנו בקיאים בקצת שמותם". וכתב בתורת השלמים בס"ק ל, "נראה דעכשיו כיון שאי אפשר בבדיקה יש להקל בספק אם הוא צבע או דם, אכן הלבוש כתב דיש להחמיר מספק, וצ"ל דהוי כספק חסרון ידיעה, ועיין בח"א (תורת חטאת) כלל פ"ה ס"ק מ"ח ובקונטרס הספיקות ס"ק מג". הרי נראה שפשוט ללבוש להחמיר כשאין אנו בקיאים בימינו, אפילו

דלא נעשה לאחר שחיטה, ומסתבר יותר לאיסור מלהתיר, וכל כה"ג אסור כמ"ש בס"נ ס"ק ג ע"ש".

משמע מזה שיש חזקת כשרות אחר שחיטה, ואם יש ספק טרפה דיתיליד לאחר שחיטה והוא ספק שקול, יש לסמוך הספק להכשיר לחזקה להכשיר, ובצירוף שניהם יש להכשיר הבהמה. אלא זה רק כשהספק הוא ספק ממש, אבל כשהספק הוא רק משום חסרון ידיעה, כיון שבעצם אין זה ספק, אז אין מועיל לצרף "ספק" זה לחזקה כדי להכשיר את הבהמה. הרי מצינו שכיון שאין ספק בחסרון ידיעה בכלל "ספק", ממילא שאין לומר במקומות אחרים ספק דרבנן לקולא, כיון שבעצם אין כאן ספק.

ומ"ש כת"ר לחלק שרק כאן יש להחמיר "כי יש רעותא גדולה לפנינו ואולי בעצם אנו רואים את המראה שבגללו צריך להחמיר, ורק לא יודעים להגדירו, ואיך נעקור בגלל חסרון דעתינו את הרעותא הזו". נראה דהכי י"ל בכל ספק מציאות שצריך בדיקה, כגון לגבי דין כחל, שיש "רעותא לפנינו" שהכחל נפל לתוך קדירה. וכן לגבי איפה מקום המקדש י"ל שיש רעותא לפנינו, שראינו שיש חרבן המקדש ועכשיו הוא קשה להבחין איפה מקומו. ולכן נראה שיש ללמוד ממ"ש הש"ך בס"ק כא הנ"ל לשאר מקומות שיש ספק במציאות, שבכולם יש לומר שיש רעותא לפנינו. ע"כ דברי.

ג. **במה** שהרמ"א באו"ח קיז א, החמיר בספק קשר אומן י"ל דהוא בגלל שאם לא נחמיר בזה לא נוכל להגדיר באיזה קשר אסור, דבכל קשר שנעשה נאמר אולי אומן היה מוסיף עוד דבר, ומה שהיקל בזה במקום צער נראה לענ"ד שהוא משום שיותר נראה ששני קשרים אינם קשר אומן, וגם איכא ספק ספיקא מצד שלרא"ש מותר גם קשר של אומן. ועוד נראה לי שכאשר דנים בהגדרת דבר לכתחילה יש להחמיר ולצאת מהספק בכל היכא שיש מקום להגדירו כך, כי עיקר הדיון הוא ההגדרה של מהות הקשר ולמעשה איננו בקיאים בהגדרות. ואולי זו כוונת הפמ"ג והרב פעלים שבכהאי גוונא מחמירים בספק חסרון ידיעה. ואפשר שזה גם הטעם להחמיר בס"י נה, ג שכיון ששם הספק הוא האם הצבע שאנו רואים הוא שחור או לא, יש להחמיר ולחוש שהוא יקרא שחור כי איננו בקיאים בהגדרת הצבעים.

ויש להשיב.

אינו ברור לי מ"ש כת"ר, "החמיר בספק קשר אומן י"ל דהוא בגלל שאם לא נחמיר בזה לא נוכל להגדיר באיזה

דומה לדין "נשפך" שהוא רק באקראי בעלמא, שמקום המקדש הוא דבר קבוע, והחשש לילך שם הוא חשש קבוע, והוא אינו דבר שהוא רק אקראי בעלמא. ולכן לפי הר"ן י"ל שבספק איפה מקום המקדש י"ל "ראו חכמים להשוות מדותיהן" לאסור לילך בכל הר הבית. מ"מ אם יש הוכחה ברורה איפה מקום המקדש, אז ממילא שאין לחוש לכל זה. וגם כבר כתבתי שאם יש ס"ס, שיש להקל מצד הדין, אלא אני חושש שזה מביא לידי תקלה כמו שכבר כתבתי כמה פעמים. ע"כ דברי.

ב. **הדין** של השו"ע בס"י נה יג, אינו עוסק בהכרעות להקל מדין ספק דרבנן או ספק ספיקא, אלא בהכרעה להקל בספק משום שעומדת כנגד זה חזקת כשרות הבהמה, ובזה שפיר י"ל שגם אם בספק רגיל אנו סומכים על חזקת הכשרות, כשהספק הוא מחמת זה שאיננו בקיאים להבחין לא מקילים, כי יש רעותא גדולה לפנינו ואולי בעצם אנו רואים את המראה שבגללו צריך להחמיר, ורק לא יודעים להגדירו, ואיך נעקור בגלל חסרון דעתינו את הרעותא הזו. אך אין ללמוד מזה כלל להיכא שמקילים בספק כהכרעה בדין דרבנן או ספק ספיקא ששם שפיר הוי ספק גם כשהוא מחמת חסרון בקיאות כללי כי השאלה שם היא רק האם יש כאן ספק או לא שבזה אנו דנים האם יש ספק או לא וברור שאכן יש ספק. ועוד ראה לקמן עוד ג.

ויש להשיב.

כתב מרן ב"ד ס"נה יג, "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, ואם לאו אסורה מספק". ופירש הש"ך בס"ק כא בשם מהר"א "כתב הסה"ת דהיכא דנשבר העצם או נשמט במקום שהוא נטרף, ולא ידע אי מחיים אי לאחר מיתה, זמנין סגי אין מצינן לברורי כגון אם הושחר המכה אז ודאי מחיים נעשה, וכל היכא דלא מצינן לברורי אסרינן מספק, ולא אמרינן נשחטה הותרא כמו בזאב, דהכי הספק תלוי בחסרון חכמה, ואם היה בקי היה יכול להבחין, וזו כיון דיש ריעותא אסרינן מספק וכל כה"ג".

והטעם שכתב בסה"ת "וזו כיון דיש ריעותא אסרינן מספק", הוא כמ"ש הש"ך אחר כך, "ומשמע דהכא אסור אפילו למ"ד דכל ספק טרפות דאתיליד לאחר שחיטה תלינן לקולא, וכמ"ש בס"נ ס"ק ג' כיון שהספק מחמת חסרון ידיעה או דכיון דאין במה לתלות א"כ עינינו רואות

גומות או לא, ולכן הוא כתב שם בס"ק לד, "ומכאן מבוואר דאפילו חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי כספק דרבנן". אלא לדעת הערה"ש זה אינו, ולדעתו אה"נ שיש קצת אנשים בעולם שיכולים להכיר אם יש גומות או לא.

אלא כתבו התוספות בנדה נב: ד"ה הלכה, "ור"ת כתב בספר הישר דמשהגיעה לכלל שנותיה לא תמאן בזמן הזה, דאע"ג דהיכא דלא בעל פסקינן בפ' יוצא דופן (לעיל דף מו). דלא חיישינן שמא נשרו, אין אנו בקיאים לבדוק בכל גופה שלא יהו לה שערות, דאפי' אחת בגבה ואחת בכריסה ובקשרי אצבעותיה מצטרפים או גומות גרידא", ע"ש. משמע מלשון זה ש"אין אנו בקיאים", שהוא בכל העולם ואפילו בחכמים, שלא מצינו בזה"ז מי שהוא בקאי בזה, ודלא כהערה"ש שכתב "דהכא באמת אין זה חסרון ידיעה לכל העולם".

וכן נראה ממ"ש בספר התרומה הל' חליצה אות קלג ד"ה ד"ה הלכך, "אמנם אומר מורי רבינו הקדוש לפי שאין בקיאים להכיר גומות...". משמע שבכל העולם אינם בקיאים, ע"ש.

וכן נראה ממ"ש הטור בס"קנה בשם ספר התרומה "דבזה"ז אינו ממאנת... אחר י"ב שנה אע"פ שלא בעל, משום דקי"ל גומות אע"פ שאין שערות, ואין אנו בקיאים להבחין בדבר זה שלא היו בו גומות", ע"ש. משמע שכל העולם אינם בקיאים.

ולכן נראה שדברי הב"ש נכונים. ונראה שהטעם שהערה"ש דחק לכתוב "דהכא באמת אין זה חסרון ידיעה לכל העולם", הוא מפני שהוא כבר פסק בי"ד ס"ק"י אות קכז (כד) "ספק חסרון ידיעה לאו ספק הוא, דאלו היה חכם היה יודע, ודעת שוטים א"א לצרף... אבל אם נשפך ודאי הוה ספק, וכן בכל המקומות שהפוסקים סגרו עלינו הדרך לומר שאין אנו בקיאים בבדיקה ואפילו חכם המובהק אינו רשאי לעשות מעשה בזה, א"כ ממילא מיחשב לספק". ולכן משמע שאם הוא ספק בדרבנן שיש לאזיל לקולא, כיון שזה ממש ספק. ולכן הוא צריך לדחוק מ"ש בדין ממאנת בזה"ז כדי לומר שאין זה ספק מטעם שאף בזה"ז יש בקיאים. אולם זה נראה כנגד התוספות והסו"ת והטור הנ"ל. ולכן נראה שהעיקר כמ"ש הב"ש. ע"כ דברי.

והרב טל (כללי ההלכה שם עמ' תנט) חילק באופן אחר דהכא חכמים הצריכו בדיקה כדי להוציא מחזקה דרבא

קשר אסור, דבכל קשר שנעשה נאמר אולי אומן היה מוסיף עוד דבר". ונראה שכת"ר כיון למ"ש הר"ן הנ"ל לגבי כחל, וז"ל "בדבר שאי אפשר לעמוד עליו, דאי אזלינן לקולא יהו כל האיטורין בספק וכל אחד ואחד ישער במה שנראה בעיניו (עד שיהיו כאלו שיתירו הכל), ולפיכך ראו חכמים להשוות מדותיהן". ולכן סבר כת"ר, שה"ה לגבי קשר י"ל שבכל פעם האיש יכול לומר "דבכל קשר שנעשה נאמר אולי אומן היה מוסיף עוד דבר", ולכן עדיין אין קשר זה מעשה אומן ויש להקל, וא"כ מצינו דאזלינן לקולא בכל קשר, ולכן החמירו חז"ל לומר שאין לעשות כן, "להשוות מדותיהן" כדמצינו לגבי פליטת כחל, אף שבאמת זה ספק ממש ואינו בכלל ספק חסרון ידיעה.

ונראה שזה כמו שכתב הטור בי"ד ס"ק"י, לגבי מי שלקח בשר ממקולין ואח"כ נמצאת טרפה במקולין, "...אבל אסור ליקח משם מכאן ואילך, בד"א בחתיכה הראויה להתכבד שאין לה ביטול, אבל שאר החתיכות מותרות, וראוי להחמיר לאסור כל החתיכות שנשארו במקולין, שאין הכל בקיאים בדברים אלו, ואם אתה מתיר כשאינן חשובות קרוב הדבר לטעות וליקח אף מן החשובות", ע"ש. וכן יש לפרש לגבי דין קשר, דאה"נ שמצד הדין יש להקל באיסור דרבנן אם אין אנו בקיאים בימינו כיון שזה עדיין בכלל ספק, אלא עדיין יש לחוש לתקלה שיבוא להתיר אף מעשה אומן, ולכן יש להחמיר.

אא"כ למה לו למאמר והרב פעלים לכתוב בפירוש שזה בכלל ספק חסרון ידיעה, הו"ל לומר דשאני כאן שאף שזה ספק ממש, עדיין סברו רבותינו להחמיר מטעם חשש שמא יבוא להתיר כל קשר, אלא משמע שהם לא סברו כן, אלא כדעת הש"ך והב"ש שאף כשיש ספק לכל העולם יש להחמיר. וכ"ש שיש להחמיר אם בימי חז"ל הם היו בקיאים, ורק בימינו אין אנו בקיאים. ע"כ דברי.

ד. על דברי השו"ע באהבע"ז סי' קנה ביאר ערוך השולחן אבן העזר סימן קנה סעיף מ, שאין להביא מכאן ראיה להחמיר בעלמא בספק חסרון ידיעה:

"דהכא באמת אין זה חסרון ידיעה לכל העולם, אך א"א למסור דבר זה לרבים".

ויש להשיב.

לפי זה מצינו שיש מחלוקת בין הב"ש והערה"ש, שלב"ש שם בס"ק לד, בזמנינו אין אחד בעולם יכול להכיר אם יש

ידיעה ברורה שהחלב שלהם הוא פי שישים מהחלב של הבהמה האסורה. ומקשה:

"למה נקיל כאן יותר מביצה האסורה שנתערבה דאיתא בסימן פ"ו שצריך ס"א בביטולה מטעם שיש ביצים גדולים וקטנים והא גם כאן יש איסור ודאי ביתרת, ולמה די בס' בהמות בעדר". ולכן הסיק:

"דגבי ביצים יש אפשרות להוציא מידי ספק דהא קים להו דבס"א הוה ס', עכ"פ ע"כ עשו תקנה וקצבה בזה דבעינן ס"א, משא"כ כאן בחלב דא"א לעשות תקנה דאין שייך לומר אם היו ס"א בהמות דאפשר דלא סגי בכך לפי החילוק מה שהבהמות אינן חולכות בשוה חילוק גדול, ע"כ שבקוהו להקל כיון דספיקא דרבנן היא דהא מדאורייתא חד בתרי בטיל. וכיוצא בזה מוכרחים אנו לתרץ בטור סי' צ"ח סעיף ג' כמו שכתבתי שם דכל היכא שיש אפשרות לתקן להוציא מידי ספק החמירו בו אפי' באיסור דרבנן דמ"ה שיערו שם בכולו גבי כחל ע"ש דתלוי ג"כ בחסרון ידיעה אם יש שם שישים במאי דנפיק מיניה שם, אבל הכא דהוי ס"ס שאם היינו בקיאים לברר אפשר שהיה לה היתר ע"י בדיקה אם כן יש ספק שמא אינה טרפה ואת"ל טריפה אימור אח"כ נטרפה".

ונראה ביאור דבריו שמה שמחמירים בתערובת בספק שאם נלך בו לקולא נעקור את האיסור הוא רק היכא שיש אפשרות לומר שיעור אחר לחומרא ויוצאים מהספק בלי לאסור את כל התערובת, אבל בבהמות חולכות שמדינא לכאורה היינו צריכים להחמיר לשער ביותר משישים, כיון שאין אפשרות לומר שיעור מוגדר אחר לחומרא שבו נצא מהספק, לכן אנו נשארים בקולא לשער בשישים.

ולפי זה נראה שאין ללמוד מדבריו להחמיר בהר הבית באופן שכתב כבודו לאסור לגמרי את הכניסה להר (ולקמן בסוף דברי אתייחס למה שכתב הרב סילבצקי להחמיר לגבי החיל על פי הט"ז באופן אחר) דהלא הוא מדבר באופן שאיכא תקנה בלא לאסור את כל התערובת, ומה שאומר כבודו להחמיר בכל הר הבית זה לאסור את כל התערובת.

ויש להשיב.

י"ל שדעת הט"ז הוא כמ"ש במשנה נגעים פ"ב ה, "חסה התורה על ממונו הבזוי, ק"ו על ממונו החביב" ע"ש. וכן כתוב ביומא לט. "התורה חסה על ממונו של ישראל", וכן

שהרי היא כבר בת 12 ואיך נעקור את תקנת חכמים שלא להתיר בלא בדיקה בגלל חוסר בקיאותינו.

וראה סדרי טהרה סו"ס קצ, דהתם שאני משום דאיתחזק איסורא, אך זה יש לדחות דראה נידה מו ע"א שמקילים בספקות כשלא בעל, וראה גם נידה סא ע"ב להקל באתחזק כלאים דרבנן כשלא ידוע אם הוציאם. ועוד שהרי גם בנפל כחל הוא אתחזק איסורא ולולי טעם הר"ן היינו מקילים בדבר. ועיי"ש עוד בסד"ט שבספק כתם לא מקילים מעצם הדין שיש ספק בצבעים בימינו אף שהוא לכל העולם כיון שאם כך עקרת כל דיני כתמים, והוא כעין מה שמחמירים בכחל, וכן לעיל בהגדרת שחור.

והנה הט"ז כותב שאכן גם ספק חסרון ידיעה כשהוא לכל העולם נחשב ספק, והוא גם מביא במוסגר את סברת הר"ן למה מחמירים בכחל (אלא שלפי שהוא חשב שהטור הביא את דין התרומה התקשה מדוע הושווה הדבר לכחל ולפי האמור לכאורה נדחק ללא צורך). אלא שהט"ז הוסיף עוד דברים כהסבר למה שמחמירים וז"ל:

"ונראה לתרץ דיש כאן ב' צדדין בספק דחסרון בקיאות. הצד הא' במקום שיש ספק אם הוא מותר או אסור ואין שום תיקון לומר עד היכן הולך האיסור אלא אם תאמר אסור יהיה אסור לגמרי...בזה אמרינן דאם היה החסרון לכל הדור היינו הולכים בו להקל כיון שהוא ספק דרבנן.

וצד השני באם הספק הוא באיזה ענין נשער, כי יש לנו שני שיעורים, היינו ההיא דכחל שספק אם נשער בכחל עצמו או במאי דנפיק מיניה (דאין לנו לומר דאפי' בודאי אין ס' נגד כולו יש ספק אם יש ס' נגד מאי דנפיק מיניה דא"כ יש לך להתיר בכל גוונא והיכן תמצא איסורא) בזה אזלינן להחמיר אפי' אם החסרון לכל העולם כיון שיש עכ"פ לפנינו שיעור אחר שיצא מספק ודאי חוששין לו ולא אמרינן דהוה ספק דרבנן להקל כיון דהספק הוא מחמת חסרון ידיעה.... גם בסי' פ"א ס"ב כתבתי מעין זה דבמקום שתלוי בחסרון ידיעה יש להחמיר במקום שאפשר לעשות תקנה לצאת מן הספק אף על גב דהוא מדרבנן שם, דהא מן התורה חד בתרי בטל".

ובסימן פא ס"ק ד דן על דברי הרשב"א המובאים בשו"ע שאם התגלה שאחת הבהמות שחלב ממנה היתה טריפה ויש שישים בהמות בעדר יש להתיר אע"פ שאין לנו

בהשלכה למקום שהוא ספק חיל: בספק חסרון ידיעה יש להקל בו, מפני שב'חתיכה' זו שלפנינו, אותו מקום מסוים שאנו מתלבטים עליו, אין כל אפשרות שבה נהיה בטוחים שהיא הפכה להיות.

הרב אב"י סילבצקי ('נכון יהיה הר בית ה' מהדורה ראשונה עמ' 14) הביין אחרת שכאשר בשיעור מסוים הספק יוחלט להיות, הרי שאנו יודעים בבירור מהו הגבול המקסימלי של החלק האסור, וממילא ידוע שהשאר יהיה מותר. וכאשר יש חלק שהוא איסור ברור וחלק שהוא היתר ברור, יש להחמיר גם בתחום הספק שביניהם ולספח אותו אל האיסור (ואז בודקים אם יש ששים כנגדו). לפי הבנה זו, מכיוון שבכל מקרה יש מקום מסוים הצמוד לכתלים שבוודאי אינו חיל יש להחמיר בספקות על רוחב החיל.

הרב עזריה הביא ראיות לסתור את הבנת הרב סילבצקי, ולענ"ד העיקרית שבהם מהגמרא במנחות סח ע"ב שמבואר דמקילים בבין השמשות בספק דרבנן. ולענ"ד על זה יש להשיב דהתם מה שמעבר לשקיעה וצאת הכוכבים כלל לא נכנס לדיון, הספק הוא על הזמן שביניהם בלבד, אבל בנידון דידן טוען הרב סילבצקי שהדיון על כלל הר הבית וכשאנו משאירים חלק מותר יוצא שיש אפשרות לומר שיעור לחומרא ויש לעשות זאת לפי דברי הט"ז. ומה שכתב הרב עזריה דהכא על כל מקום שנדון לא נוכל למצוא לו היתר לא הבנתי, דמכל מקום כיון שאם נקל בחיל בכל היכא שיש ספק נאמר שכלל אין איסור למרות שבמציאות יש איסור, לכן יש לכאורה מקום לומר כרב סילבצקי להחמיר ולשער עד מקום שנצא מספק. אלא שעיקר הענין לדחות את הדמיון לדין הט"ז הוא שכל יסוד הט"ז להחמיר בגלל שיש תקנה, וכאן כשאתה אומר שחלק מסויים סמוך לכתלים אינו בכלל הספק, זה לא מיקרי שאיכא תקנה כי חלק זה מעיקרא לא הסתפקנו בו, ולכן זה נחשב בסופו של דבר שאסרת הכל, ולא כדברי הט"ז שאם החומרה תגרום לאסור הכל נקל.

אלא שבאמת כל דברי הט"ז צ"ע, למה בכלל החשיב את המציאות בכחל כאיכא תקנה לצאת מספק בלא לאסור הכל, הרי מה שעושים בסופו של דבר הוא לאסור כל מה שיש בו ספק מחמת הספק, ולגוף הענין לענ"ד אין מקור לדינו של הט"ז להחמיר כשאיכא תקנה דמה שמחמירים בביצים הוא משום שבלא החומרה באמת איננו משערים

הוא בכמה מקומות. ולכן י"ל שכיון שכשיש חשש הפסד ממון, כגון בתערובת הנ"ל י"ל שטרחו חז"ל לתקן כדי להתיר, כגון בביצים ע"י ביטול בס"א ביצים, וע"י זה יש הצלת ממונו של ישראל. אלא י"ל כשאין הפסד ממון, אלא חשש עבירה כגון בעליה להר הבית, יש לתקן את הדבר אם אחד אינו עולה שם כלל, שבזה אין חשש הפסד ממון, והוא תיקון שאין בו שום הפסד אם אין עולים שם כלל. וזה כעין מה שהביא כת"ר לעיל בשם הר"ן בפסחים, וז"ל "והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה. ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל". וכן הוא בעליה להר הבית שאין בזה הפסד ממון וכו', והוא דבר קל שלא לעלות "דלאו מילתא דטירחא", ולכן אף לפי הט"ז אין לעלות. ע"כ דברי.

ומכל מקום לענ"ד הכלל שאמר להחמיר רק כשאיכא תקנה בלא לאסור הכל אינו ברור. בפטות מה שמחמירים לגבי הכחל הוא משום שאם לא נאמר להחמיר יצא שאיסור הכחל ייעקר כל היכא שיפול לתערובת כשאנו יודעים שלפי האמת יש כאן איסור, ולמעשה אין כאן כלל תקנה בלי לאסור הכל אלא עושים את החומרה המקסימלית. ומה שמחמירים בביצים הוא משום שלפי האמת שיעור שישים מתקיים בודאות רק אם נשער בשישים ואחת. ובבהמות חולכות מקילים כי אין אפשרות לקיים שיעור שישים בודאות בלא לאסור את הכל, ואין בקולא שבבהמות עקירת האיסור שאנו יודעים שכן קיים כי עכ"פ משערים בשישים בהמות, ויתכן שזה השיעור הנכון.

הרב סילבצקי דן בענין זה במאמרו נכון יהיה שפורסם באתר ישיבת מרכז הרב בהקשר לענין החיל. ואביא את דברי הרב עזריה אריאל שמפרש את דעתו בט"ז, ואח"כ דן על דברי הרב סילבצקי, וז"ל:

לענ"ד פירוש דברי הט"ז כך: בספק התלוי בחסרון ידיעה לכל העולם, אם זהו ספק איך לשער, וידוע שבשיעור מסוים הספק יוחלט להיות, החמירו חכמים עד שיגיע לאותו שיעור, מכיוון שיש היכי תימצי של היתר אילו היה כאן שיעור מספיק (מעין הדין להחמיר בספק דשל"מ, כי יש לו היכי תימצי של היתר). אולם כאשר בכל מקרה יהיה ספק איסור – הספק מוכרע לקולא.

מכתב שני

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

(א כתב כת"ר:

"כבודו הביא מקור להחמיר בספק ידיעה אליבא דהרמב"ם מהגמרא סוכה יב ע"ב:

"אמר רבב"ח א"ר יוחנן סככה באניצי פשתן פסולה, בהוצני פשתן כשרה, והושני פשתן איני יודע מהו, והושני עצמן איני יודע". והרמב"ם (סוכה ה, ד) פסק "סככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשרה שעדיין עץ הוא. ואם דק ונפץ אותן אין מסככין בו". וביאר הנחל איתן שהרמב"ם פסק בזה לחומרא, דסבר שהגמרא נקט הבלשון "איני יודע" כדי להורות שיש להתייחס לזה כספק חסרון ידיעה שאינו ספק. ויש להעיר שלכאורה לפי זה היה צריך להחמיר גם ב'תרי ולא דייק' דהיינו שהפשתן כבר הושרה אך לא דוקדק, שגם בזה הגמרא אומרת איני יודע. וראה מה שדנו בזה הלחם משנה והמעשה רוקח, ולענ"ד האמת יורה דרכו כפי שכתב הראשון לציון בסוכה יב ע"ב שהנה הרמב"ם סותר לכאורה את עצמו לגבי דין דייק ולא ניפץ, שבתחילה אמר להכשיר רק כשלא 'דק', משמע שאם 'דק' בלבד פסול, ובסיפא קאמר לפסול רק כשגם ניפץ, משמע ש'דק' בלבד כשר. ועוד קשה מה קאמר 'לא דק ולא ניפץ' שאם לא דק מה ינפץ, ועל כן הסיק הראשון לציון דכוונת הרמב"ם באומרו ברישא 'דק' רק להודיענו שהנפוץ הוא לאחר שדק, והכי קאמר שלא דק, ואפילו דק, אם לא נופץ כשרה שרק דק ונופץ פסולה, ואצ"ל שאם רק השרה ולא דק כשרה, ונמצא שפסק בכלל הספקות האלו לקולא, "ואפילו בצד החמור שבשני צדדי הספק שנסתפק רבב"ח כיון שאינן אלא ספק דרבנן". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר. כת"ר הביא קושיית הלח"מ שם, שכתב "יש תימה גדול בדברי רבינו דנראה דפליג מדידיה אדידיה, שבתחלה כתב 'לא דק ולא נפץ כשרה', משמע הא דק ולא נפץ פסולה, ואחר כך כתב 'אם דק ונפץ פסולה', משמע דהא דק ולא נפץ כשרה, ודבר תימה הוא זה דמאי דעתיה לפסוק בדייק ולא נפיץ אי דעתיה לפסוק לקולא כיון דר' יוחנן מספק בדבר וספקא דרבנן לקולא, א"כ היה לו לומר סככה בפשתן העץ שלא נפצן כשרה, ואם דעתו לפסוק

בשישים, ולא משום שמחמירים כל היכא שאיכא תקנה לשער באופן אחר בלא לאסור הכל, ומה שמחמירים בכחל אינו משום שאיכא תקנה אלא משום שאם לא נחמיר נעקור את איסור הכחל בתערובת, וזה לא שייך לנידון דידן כי כאן לא ייעקר האיסור. ובכל מקרה גם לפי הט"ז לא שייך הכא לאסור מטעם זה שכל יסודו הוא להחמיר הוא רק היכא שאם נקל ייעקר האיסור כפי שרואים מדבריו על בהמות חולבות, וכשם ששם מקילים כי לא מבטלים את השיעור של שישים כך כאן נקל כי אין עוקרים את איסור החיל.

עכ"פ לענין הר הבית נראה בפשטות שההיתר הוא מרווח מאוד ואין אנו זקוקים לכל הפלפול הזה בדעת הש"ך והט"ז, משום שנראה שיש לסמוך על המסורת שהכיפה מתחמת את ההיכל כודאית. ואפילו אם נראה אותה כספק, הרי מצד הדאורייתא יש ספק ספיקא כי יש הסוברים שאין איסור דאורייתא בזמן הזה (ולענ"ד יש אכן יסוד חזק להקל אף שאנו נוקטים שקדשה לעתיד לבא ודלא כראב"ד משום שפשטא דקרא הוא שגם קדושת הקרקע מתחללת, וכן נראה מהגמרא תמורה כא.), ומצד האיסור דרבנן די בכך שיש מסורת שעל פיה נוכל לתחם לחומרה את גבולות הספק.

כמו כן לענין החיל שברור מהגמרא בסוטה ועוד מקורות שאיסורו רק מדרבנן די לנו במה שנחמיר לאסור עשר אמות סביב למקום המשוער של העזרות, כפי שמשמע מתיאום דברי יוסף בן מתתיהו למשנה, ואף אם נאמר שזיהוי זה הוא ספק, בדרבנן יש לסמוך על הזיהוי, כל שכן דאיכא ספק נוסף לא רק מצד הסוברים שאין איסור דאורייתא אלא גם מצד הרב"ז הסובר שאין קדושת החיל נוהגת בזמן הזה כפי שביארתי במכתבים הקודמים.

ולפי עקרונות אלו יש להקל בחיל בשופי אפילו אם היינו אומרים שהכא חשיב ספק של חסרון ידיעה, ובחסרון ידיעה יש להחמיר, כי עכ"פ בספק ספיקא יש להקל כפי שכתב כבודו (וכן הוא ביביע אומר ח"ז אבהעז יב, יב, וח"ח יו"ג כג, ו, ושם נוקט שמעיקר הדין יש להקל בכל ספק חסרון ידיעה), וכל שכן לפי מה שביארתי שלא שייך כאן ספק חסרון ידיעה, דמחמירים בזה רק כשבלא החומרה נעקרת התקנה וכאן אין עקירה לאיסור.

בברכה רבה

עידוא אלבה

אח"כ ואם דק ונפיץ אין מסככיך בו משמע דאילו דק לחוד כשר. וכן הקשה בס' אליה זוטא. ונראה ליישב על פי מ"ש בספר ברכי יוסף בביאורו לחו"מ דגם בלשונות הפוסקים אמרינן נעשה. ולפ"ז י"ל דכוונת רבינו הוא להחמיר ולפסול בדק לחוד וכמו שיש במשמע מתחילת דבריו, וכדעת הרי"ף והרא"ש. והכי קאמר דדוקא לא דק ולא נפיץ כשירה הא דק ולא נפיץ נעשה כמו אם דק ונפיץ ואין מסככיך בו, וא"כ אין סתירה בלשונו כלל דרישא דוקא וסיפא לאו דוקא דאמר נעשה וכמ"ש. הרי הרמב"ם פסק הספק של חסרון ידיעה לחומרא.

וכן הוא ברי"ף שם (דף ו:): שכתב "אמר רבה בר רב הונא אמר רב סככה באניצי פשתן פסולה, בהוצני פשתן כשרה פי' הוצני כיתנא דלא דייק ולא נפיץ דעדיין עץ הוא". משמע שרק אם "דלא דייק ולא נפיץ" הוא עץ, אבל אם רק דייק בלבד הוא אינו עץ ופסול. וכן ראיתי ברא"ש שם שהביא לשון הרי"ף, וכתב הקרבן נתנאל בס"ק ב, "אע"ג דבגמרא מספקא לן... ונראה לי אע"ג דקי"ל בשל סופרים הלך אחר המיקל, היינו היכא דחזינן פלוגתא דתנאי, אבל היכא דלא חזינן פלוגתא דתנאי בהדיא, אלא רק לא ידעינן מה אמר ביה קמאי כי הכא, אזלינן לחומרא אף בשל סופרים", ע"ש. נראה מזה שאף לדעת הרי"ף והרא"ש אזלינן לחומרא כשיש ספק חסרון ידיעה, וכן כתב הנחל איתן הנ"ל.

ויש לדקדק במ"ש הטור בס' תרכט, וז"ל "בפשתן שלא נידק ולא נופץ כשירה דעץ בעלמא הוא, נידק ונופיץ פסולה". הרי זה כמו לשון הרמב"ם, ומשמע שפשוט לטור שאף אביו הרא"ש מודה לזה, שהטור לא הביא שאביו הרא"ש חולק על הרמב"ם. א"כ כיון שהרא"ש כתב כלשון הרי"ף שהביא רק הסיפא דהיינו "הוצני כיתנא דלא דייק ולא נפיץ דעדיין עץ הוא", דממנה ילפינן שאם רק דייק בלבד שהוא פסול, צ"ל שכן יש לפרש בדברי הרמב"ם. ולכן מצינו שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו הספק של חסרון ידיעה לחומרא. וזה כמ"ש הנחל איתן הנ"ל.

וכן כתב בארחות חיים בהל' סוכות אות יד, "וכתב הרי"ף אבן גיאת דייק ולא נפיץ או תרי ולא דק תרויהו אסורין". הרי שיש לאזיל בספק חסרון ידיעה לחומרא.

וכבר כתב הב"י בא"ח ס' תקיח 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

לחומרא הוה ליה למימר ואם דק אותן אין מסככיך בו וצ"ע", ע"ש.

וכתב המעשה רקח שם, "ולענין הושני מה דינו, אף אם לא נודי בבירור מה הוא, כתב ז"ל מפני שנשתנית צורתו וכאילו אינם מגדולי קרקע, א"כ בדייק ולא נפיץ שלא נשתנה צורתו לגמרי ממילא השמיענו שהוא כשר לקולא, ואף את"ל דדייק ולא נפיץ נמי נשתנה צורתו והוי לחומרא אין זה תימא, דמשום גזירה יש לאסרו דומיא לשברי מטלניות וכלים דלעיל", ע"ש. הרי הוא לא הכריע, וי"ל כזה או כזה.

אלא ראיתי לר' ישעיה עטייה ז"ל שכתב בבגדי ישע על הרמב"ם הנ"ל, "ולענ"ד נראה ליישב לדעת רבינו על פי מ"ש בפ"ק דקידושין גבי כיצד בכסף נתן לה כסף וכו' אבל היא שנתנה לו וכו' וסיימו נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא וכו' עיי"ש. נמצינו למידין דכל היכא דקשה דיוקא אדיוקא אמרינן נעשה. ובזה יתבאר דברי רבינו, וה"ק סיככה בפשתי העץ שלא ניפצן כשרה הא אם דק אותן ולא ניפצן נעשה כמי שדק אותן ונפיץ אותן ופסולה ופסק רבינו לחומרא בדייק ולא נפיץ... ואל תשיבני דדוקא בתלמוד אמרינן נעשה אבל בפוסקים לא אמרינן נעשה, דפוק חזי מ"ש הרב הכנסת הגדולה בכללי הפוסקים כלל פ"ט דאמרינן נעשה בפוסקים, מהריב"ל ז"ל ח"ג סי' ס"ג, וכזה ראה וקידש הרב החבי"ב בחו"מ סי' מ"א הגהות ב"י אות ט"ז ליישב דברי הטור עיי"ש". הרי הרמב"ם פסק הספק של חסרון ידיעה לחומרא.

וכן ראיתי לר"א אלפאנדרי ז"ל במרכבת המשנה, שכתב "ונ"ל דרבינו ז"ל פוסק לחומרא בדדייק ולא ניפץ פסולה וכמו שפסק ריא"ז, ולפיכך כתב ברישא פשתן שלא נידק ולא ניפץ כשרה, הא נידק ולא ניפץ נעשה כדינא דסיפא דנידק וניפץ פסולה, וכמו דאמרינן נעשה בגמ' בכמה דוכתי היכא דקשיא דיוקא אדיוקא, ואל תתמה על זה שהרי מהריב"ל ז"ל בח"ג סי' ס"ג כתב כיוצא בזה על רבינו בעל הטורים, וכן הרב החבי"ב ז"ל אחז דרכו בח' חו"מ סי' מ"א בהגהת הטור". הרי הרמב"ם פסק הספק של חסרון ידיעה לחומרא.

וכן כתב בנחל איתן שם, וז"ל "סככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפיץ כשירה. ועיין בלח"מ שתמה דמלשון זה משמע דאילו דק פסולה אע"ג דלא נפיץ. וממה שפסק

בכל גופה שלא יהו לה שערות...". הרי כאן הספק אצלינו הוא איך לעשות את הבדיקה, אלא בזמן חז"ל הם היו יודעים איך לעשות את הבדיקה. אולם כשיש רק ספק של ידיעה כגון איך היה איזה דבר בימי חז"ל ואין בזה בדיקה, אז י"ל שהוא ממש ספק.

וכן נראה, שיש לדון במ"ש הרמב"ם בהל' מגילה פ"א הל"יא, "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן י"ד וט"ו ובליליהם. ומברכין על קריאתה כ"ד בלבד הואיל והיא זמן קריאתה לרוב העולם". וכתב הב"י בס"ת רפח ד"ה כרך, שמ"ש הרמב"ם שיש לקרות בשני ימים הוא "מדינא". ולכאורה יש לפרש שהטעם שהוא "מדינא" הוא משום שזה בכלל ספק של חסרון ידיעה, דהיינו שאותם בני אדם שהיו דרים בערים אלו בימי יהושע בן נון, ודאי הם היו יודעים אם ערים שלהם היו מקופות או לא, אבל בזמנינו שיש ספק בזה, הוא בכלל חסרון ידיעה ואין זה ספק ממש, ולכן צריך להחמיר לקרות בשני ימים. ואין זה רק חומרא בעלמא אלא כן צריך לעשות מדינא כיון שיש בזה ספק של חסרון ידיעה.

אלא לא כתבו האחרונים שטעם הרמב"ם בדין הנ"ל הוא מפני "חסרון ידיעה". ולכן כתב ר' ראובן כהנא ז"ל במנחת כהנא (כללי ספיקא דרבנן לקולא, דף ו) "ולבאר טעמו של הרמב"ם דהחמיר לקרות בשניהם יש סברא לומר דס"ל דדברי קבלה כדברי תורה דמי להחמיר בספיקן, או דטעמו מטעם מאי חזית כו' כסברת הר"ן גבי הסיבה לכן החמיר בשני הימים". או כמ"ש הערך השלחן בס"ת רפח אות ג, שכתב "ואפשר דהרמב"ם ושאר הפוסקים ס"ל דמשום פירסומי ניסא אזלינן בספיקא לחומרא...", ע"ש. ולא מצינו מי שכתב שהטעם הוא מפני חסרון ידיעה. ולכן צ"ל שזה מפני שזה רק חסרון ידיעה שאינו תלוי בבדיקה, שאין צריך בדיקה כדי לברר אם היתה שם באותה עיר חומה או לא, אלא צריך רק שאלה, דהיינו לשאול אותם שהיו שם בזמן יהושע בן נון, אם היתה שם חומה או לא (ולפי זה יש להעיר על הנחל איתן בדין הושני בסוכה יב: הנ"ל, שהלא התם הוא חסרון ידיעה שאינו תלוי בבדיקה, ולכן איך הוא כתב שיש לאזיל לחומרא, הלא זה דומה לדין חסרון ידיעה אם כרך זה היה לו חומה מימי יהושע בן נון. ויש לפלפל. ועיין במכתב ג' שפירשתי את זה).

שפירש, שכתב, "וכלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי". וא"כ ה"ה בנד"ד שי"ל ד"טעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה", ולדעתו יש לאזיל בספק זה לחומרא.

ולפי זה אין פירוש הראשון לציון מוכרח כלל. ויותר נראה להשוות דעת הרמב"ם עם דעת הרי"ף ומהר"י אבן גיאת. ויש לפרש דברי הרמב"ם לפי מ"ש האחרונים הנ"ל, דהיינו "נעשה". ולכן שפיר כתב הנחל איתן שטעם שהרמב"ם והרי"ף החמירו הוא מפני שדין זה בכלל חסרון ידיעה. ואה"נ שיש ראשונים שפסקו ספק זה לקולא, אבל נראה שהרי"ף והרמב"ם פסקו אותו לחומרא כמפורש בדעת ר"י אבן גיאת הנ"ל.

(ב) כתב כת"ר, "אך כבודו מביא מכמה פוסקים שמחמירים בספק כשהוא בא מחמת חסרון בקיאות בדברים שכל העולם אינו יודע ובזמן חז"ל ידעו, ומדמה זאת לדברי הש"ך, בעוד שלענ"ד יש לחלק בין הנידונים. כשהפוסקים שהביא כבודו מדברים על ספק בגלל שאיננו בקיאים הם מדברים על סוג ספק שמסברה אכן שייך לקרותו ספק של טפשים, דכיון שבעבר היו מבינים דברים אלו וידעו את הגדרים שפיר י"ל שמה שאנו לא יודעים זה נכלל בספק טפשים. אבל כשמדובר על דברים שגם חז"ל לא ידעו לשערם, וכן דברים שגם הם לא היו בדורנו לא היו יודעים, נראה מסברה שאינו דומה כלל לספק טפשים והוא נחשב כספק...".

ובהשלכה לנידון דידן של ספק במקומות האסורים בהר הבית, מה שבזמן חז"ל ידעו את המקומות אינו גורם להחיל על ספקותינו את ההגדרה של ספק טפשים כמו שבכל פלוגתא של גדולי הראשונים אנו נוקטים שהיא ספק, ואף כשלפעמים ברור שבזמן חז"ל לא היה בדבר ספק, כי בפועל נעשה שינוי במציאות, ולכן הספק הוא לפי הכלים שבידינו, ורק אם הספק הוא מחמת חוסר בקיאות בהגדרה של מהות דבר אמרו לפעמים להתיחס לזה כספק טפשים". ע"כ דברי כת"ר.

נראה שיש לחלק בזה בין ספק בידיעה בלבד ובין ספק בבדיקה. כתבו התוספות בנדה נב: ד"ה הלכה, "ור"ת כתב בספר הישר דמשהגיע לכלל שנותיה לא תמאן בזמן הזה, דאע"ג דהיכא דלא בעל פסקינן בפ' יוצא דופן (לעיל דף מו.) דלא חיישינן שמא נשרו, אין אנו בקיאים לבדוק

שהפמ"ג בשפתי דעת שם ס"ק ח מקשה דמשמע שהכא משמע שגם היכא שיש לברר ספיקו לקולא, וזה נגד הכללים שבסי' קי, והיינו משום שיש לברר בקושי על ידי חקירה כמה חלב יצא מכל בהמה. ולקושיה זו יש אולי להשיב שבירור בקושי כזה לא מצריכים. ולשיטה שאני מייחסה לבית שמואל ניחא שאין כאן ספק טפשים היות וקשה מאוד לברר את הדבר גם בזמן חז"ל, אך השאלה היא אכתי לשיטת הש"ך למה לא נחשב הדבר כספק חסרון ידיעה, הרי לדידיה כפי שמגדיר כבודו כל היכא שיש היכי תמצי של חכם יידע לשער אין להחשיבו כספק ויש להחמיר, ובמנחת יעקב כלל ע"ב אות יג כתב דאמרינן שמסתמא יש שישים כי טריפה נותנת פחות חלב, אך זה לא מה שכותב הש"ך. וצריך לומר שכיון שבכל מקרה אנו מחשבים כנגד האיסור שישים ומדובר באיסור דרבנן לא החמירו כולי האי, ואולי יש מקום לפי זה לדמות גם את נידון דידן בחיל ובעזרה לדין זה שכיון שבכל מקרה אנו אוסרים את הרמה וקל"ה על קל"ה אמה לעזרת נשים במזרח, ועשר אמות סביב מסתמא איננו פוגעים בחיל ובעזרה, הרי שמסתמא איננו פוגעים באיסור. ע"כ דברי כת"ר.

כתב הרמ"א בס"פא ב, "ואם יש ס' בהמות בעדר ולא ידעינן בודאי שחלב מן הטריפה היא יותר מחלב אחת האחרות, אמרינן מסתמא דאיכא ששים ומותר (סברת עצמו)". וזה כמ"ש בדר"מ שם אות ד על דין זה, "וצ"ע דנ"ל קולא גדולה דלפעמים שבהמה אחת חלבה מרובה מבהמות אחרות, ואיך נשער בס' בהמות דלמא מזו שנטרפה היה חלבה מרובה משאר בהמות, וע"כ נ"ל דאין להתיר בזו אא"כ נודע בודאי שהיה ס' מן החלב הטהור נגד הטמא, מיהו י"ל מאחר דשיעור ששים הוא מדרבנן כמו שיתבאר לקמן ס"צ"ט, אזלינן מספיקא לקולא וי"ל מן הסתם שהיה ס' מאחר שיש ס' בהמות לא מחזיקין דלמא הטרפה נתנה יותר חלב מן האחרות", ע"ש.

ויש לפרש שאם בהמה אחת יש לה חלב יותר מחברתה, הוא אינו דבר קבוע, ודבר זה משתנה מיום ליום, והוא תלוי בכמה דברים שונים כגון אם באותו יום הבהמה שתה הרבה מים או לא ואם היא אכלה הרבה או לא, אם באותו יום היא בריאה או קצת חולה וכו', וגם אם האיש שחולב את בהמה חולב כל החלב מן הבהמה באותה פעם או לא. ולכן כיון שאין קביעות בשיעור חלב לאותה בהמה, והשיעור משתנה מיום ליום, אז אם נתערב החלב של אותה בהמה עם חלב של שאר בהמות, אז א"א לברר אח"כ

אלא כשאיזה דבר צריך בדיקה כגון לבדוק שערות בגוף כמ"ש התוס' הנ"ל, ואין אנו ידועים איך לעשות בדיקה כזו, שפיר י"ל שזה בכלל ספק של חסרון ידיעה.

וכן י"ל לגבי דיני פסח שאין לנו הבקיאות לידע אם החטה נתקבעה או לא. אין הטעם משום שאין אנו יודעים מה שאמרו חז"ל בענין זה, אלא הטעם הוא שכיון שבדיקה זו היא קשה לעשות, ואין לנו האומנות איך לעשותה, ויש לחוש שאנו נעשה טעות בבדיקה עצמה. וזה דומה למ"ש הרמ"א בי"ד ס"לט ד, לגבי סירכות "ומאחר שאין אנו בקיאים בבדיקה...", שאין חסרון הידיעה כאן במה שאמרו חז"ל, אלא הוא האומנות איך לעשות הבדיקה עצמה.

מ"מ אף בבדיקה יש שני צדדים, צד אחד הוא מעשה הבדיקה עצמה, וצד שני הוא שאף בבדיקה בעינין "ידיעה", דהיינו שבשעת בדיקה הוא צריך לידע מה צריך לבדוק ואיך לבדוק וכו', וא"א לבדוק אם אין ידיעה בפרטי הבדיקה. ולכן י"ל שאם חז"ל היו חיים בימינו, והם היו יכולים לבדוק יפה זה רק משום שכבר יש להם "ידיעה" מבזמנם בפרטי הבדיקה איך לעשותה. ולכן הטעם שהם יוכלו לבדוק הסירכות או בקיעת החטה בימינו, הוא רק משום שכבר יש להם ידיעה מבזמנם בכל פרטים איך לעשות בדיקה זו.

ולפי זה הכי י"ל לגבי בדיקת מקום המקדש. אם חז"ל היו חיים בימינו, הם יוכלו לבדוק ולמדוד איפה מקום החיל וכו', בצירוף מה שהם כבר יודעים מבזמנם. ולכן נראה שאף בדיקת מקום המקדש הוא בכלל ספק חסרון ידיעה, כיון שזה בכלל "אין אנו בקיאים איך לעשות את הבדיקה", ואין זה דומה לדין ספק כרך בדיני פורים הנ"ל, דשאני התם שאין הספק תלוי בבדיקה, שאין צורך לבדוק מקום החומה, אלא רק לידע ע"י שאלה אם היתה שם חומה או לא בימי יהושע בן נון, ולכן אין זה בכלל ספק של חסרון ידיעה.

ג) כתב כת"ר, "ויש לדון לשיטת הש"ך למה הקילו בספק אם יש שישים לגבי חלב טריפה. הש"ך עצמו בסי' פא אות ז – ח משהו זאת לדין נשפך ולא ידענו אם יש שישים, והביא את דברי הרמ"א בתורת חטאת שמסתמא איכא שישים, אך לא ביאר למה לא יחשב כחסרון ידיעה. בנשפך אין במציאות אדם שיוכל לשער והוא כנבואה בעלמא, אך הכא יש אפשרות עקרונית לשער שהכל לפנינו. ומצינו

חלב בחלב, נראה שהוא א"א לבדוק כמה חלב בא מבהמה זו או מבהמה אחרת, שאין שיעור החלב בכל יום מאיזו בהמה דבר קבוע, כמו שהוא א"א לידע כמה מהתערובת נשפכה על הקרקע. ולכן שפיר הוא לש"ך לדמות דין הרמ"א בס"פ הנ"ל לדין "נשפך" בס"צ ב, ע"ש.

ולפי זה יש לתרץ קושית הפר"מ בס"פ א"א בס"ק ח, שכתב על דברי הש"ך "עש"ך ומשמע אף דיש לברר אפ"ה ספיקו לקולא וע' ס"קי וצ"ע". וי"ל שהפר"מ הבין שהוא אפשר לבדוק את הבהמה הטריפה אח"כ כדי לידע כמה חלב יצא משעת חליבה. אלא לפי מה שביארתי לעיל, אין כאן בדיקה נכונה כיון שהוא אינו מוכרח שהשיעור של חלב ביום זה הוא שווה לשיעור של יום אחר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שלישי

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

בענין המקור להחמיר בספק ידיעה מהגמרא סוכה יב ע"ב.

כת"ר הביא פירוש הראשון לציון בדעת הרמב"ם. וכתב כת"ר, "אך הראשון לציון (בחידושיו לסוכה יב) הקשה עוד מאי קאמר 'לא דק ולא ניפץ' שאם לא דק מה ינפץ, ועל כן הסיק דכוונת הרמב"ם באומרו ברישא 'דק' אך ורק להודיענו שהנפוץ הוא לאחר שדק, והכי קאמר שלא דק, ואפילו דק, אם לא נופץ כשרה שרק דק ונופץ פסולה, ולפי זה אצ"ל שאם רק השרה ולא דק כשרה, ונמצא שפסק בכל הספקות האלו לקולא".

ושוב כתב כת"ר שאפשר להשוות דעת הרי"ף לדעת הרמב"ם לפי פירוש הראשון לציון, וכתב כת"ר, "אך עכ"פ יש להביא סמך להבנת הראשון לציון ברמב"ם שכן נראה שהרמב"ם נוקט כאן את לשון הרי"ף, ובשביל מה הוסיף על דבריו שאם דייק ונפיק פסולה, הרי אין זו לשון הגמרא, ולכן נראה שבא להבהיר על זה שמכל מקום למעשה פסול רק כשנעשו שניהם. ואולי הרמב"ם הבין שזו גם דעת הרי"ף, ובאומרו "לא דייק ולא נפיק" אין כוונתו שנדייק הא אם דייק פסול, אלא לא דייק כשר והוא הדין

כמה חלב היה בתערובת מאותה בהמה, שאם אח"כ ביום מחור האיש חולב אותה בהמה והוא רואה שיש קצת יותר חלב משאר בהמות, אין להוכיח מזה שאף אתמול היה יותר חלב, שאין ללמוד מיום זה ליום אחר כיון שאין כאן שיעור קבוע של חלב בכל יום. ועוד, אף בשאר בהמות אין שיעור קבוע בכל יום מטעמים הנ"ל, ולכן הוא אינו ברור כלל אם באותו יום "בהמה אחת חלבה מרובה מבהמות אחרות".

ולפי זה אם כבר נתערבו כל החלב מכל הבהמות – מין במינו – א"א לברר אחר כך כמה חלב היה מן הטריפה, שאין להוכיח זה ע"י בדיקה אח"כ. וגם י"ל שא"א לבדוק את התערובת עצמה כדי לידע כמה חלב היה שם מבהמה הטריפה, שכיון שהחלב כבר נתערב מין במינו א"א לידע כמה חלב היה מבהמה הטריפה. ולכן כתב הש"ך שהוא דומה לדין "נשפך", שהרי אף בנשפך התערובת היא על קרקע או נבלע בקרקע, והקרקע "לפנינו", אלא עדיין א"א לשום חכם לידע כמה איסור יש בתערובת כיון שהוא נשפך וא"א לבדוק את הקרקע. וכן הוא בתערובת של חלב טריפה בחלב כשר זה דומה לדין נשפך שא"א לבדוק כמה חלב טרפה יש בתערובת, שי"ל ששאר החלב דומה לקרקע בדין נשפך, ששניהם כבר "בלעו" מה שהוא רוצה למדוד.

ואין זה דומה לדין פליטת כחל, שאם הוא בשל הכחל עם החלב שבו עם בשר אחר דבעינן ס' כנגד כל הכחל כמבואר בס"צ א, והש"ך שם ס"ק ד', מצד סברה נראה שיש אפשרות לבדוק כמה חלב הכחל פולט. לכן בדרך כלל אם הוא שוקל איזה כחל ושוב קרעו שתי וערב וטחו בכותל עד שלא נשארה בו לחלוחית חלב, ואח"כ הוא שוקל אותו עוד פעם, הוא יכול לאומד מחסרון המשקל כמה חלב היה בתחילה באותו כחל. ואם הוא עושה כן בכמה כחלים הוא יכול לידע בדרך כלל שהפליטה המקסימלית מהכחל היא חצי המשקל של הכחל או כיוצא בו. או י"ל שהוא יכול לשקול איזה כחל קודם צליה וגם אחר צליה כשהחבל מהחלב שיצא מן הכחל כבר הפסיק, כדי לידע החסרון במשקל, וע"י זה הוא יכול לידע כמה חלב הכחל פולט. ואה"נ שהוא יותר מסובך מזה, ולכן בעינן חכם גדול לעשות בדיקה כזו, אבל עכ"פ נראה שיש אפשרות לעשות בדיקה כעין זו, ושוב הוא יכול לומר בדרך כלל שהפליטה המקסימלית מהכחל היא חצי המשקל של הכחל או כיוצא בו, ומזה הוא יכול לידע שבדרך כלל עכ"פ כל כחל פולט רק חצי המשקל שלו. אולם כשנתערב

לא נפיץ כשר, וסמך על כך שנבין זאת מעצם מה שהוסיף "ולא נפיץ" שהוא מיותר."

וגם כתב כת"ר, "והטור בסי' תרכט הביא את לשון הרמב"ם, ולא כתב שאביו חולק. ונראה שאין ראייה מדבריו לכאן או לכאן, דאפשר שהבין ששניהם מקילים, אך גם אפשר שהבין ששניהם מחמירים. ואם כן יתכן שגם הרי"ף והרא"ש מקילים." ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד קשה לומר שהרי"ף סבר כפירוש הראשון לציון בדעת הרמב"ם, דהיינו שכל הספיקות בגמ' לקולא כיון שכולם הם רק מדרבנן. כתב הרי"ף שם (דף ו:): "אמר רבה בר רב הונא אמר רב סככה באניצי פשתן פסולה, בהוצני פשתן כשרה פי' הוצני כיתנא דלא דייק ולא נפיץ דעדיין עץ הוא". ומצינו בגמ' ש"הוצני", ו"הושני" הם שני דברים נפרדים, ולכן כתוב שם "א"ר יוחנן סככה באניצי פשתן פסולה, בהוצני פשתן כשרה, והושני פשתן איני יודע מהו". ולכן כשפירש הרי"ף ש"הוצני" הוא "כיתנא דלא דייק ולא נפיץ". משמע ש"הושני" הוא דבר אחר מזה. ואנו מפרשים דברי הרי"ף כמ"ש הראשון לציון הנ"ל, אז צ"ל "ואפילו דק, אם לא נופץ כשרה" כמ"ש כת"ר לעיל. ולכן מצינו ש"הוצני" הוא אף פשתן ששרוי וגם דק אח"כ. וא"כ מהו "הושני" לדעת הרי"ף? צ"ל ש"הושני" הוא נפיץ. אלא א"כ זה סותר מה שאמר רבה בר בר חנה בגמ' שם "והושני עצמן איני יודע, מה נפשך אי דייק ולא נפיץ הושני קרי ליה אבל תרי ולא דייק הוצני קרי ליה, או דלמא תרי ולא דייק נמי הושני קרי ליה". הרי שפשוט שאם דק וגם נפיץ שאין זה "הושני" כלל. ולכן צ"ל שאין לפרש דברי הרי"ף כמו שהראשון לציון פירש בדעת הרמב"ם.

ולפי זה צריך לפרש דברי הרי"ף כפשוטו, שאף אם דייק בלבד ועדיין לא נפיץ הוא אינו הוצני, שאז שפיר יש לפרש שהושני הוא דייק, וזה הפירוש הראשון שהביא רבה בר בר חנה הנ"ל.

ובשלמא שאפשר לפרש דברי הרמב"ם כמ"ש הראשון לציון, כיון שהרמב"ם לא הזכיר את המילה "הוצני", אבל כיון שהרי"ף כתב בפירוש מהו "הוצני", צ"ל שאין לפרש דבריו כמ"ש הראשון לציון בדעת הרמב"ם (וכן יש לדקדק בדברי הראשון לציון שם, שהוא פירש פירושו רק בדברי הרמב"ם ולא כתב שאף הרי"ף סבר כן). ולכן נראה שיש לפרש דברי הרי"ף כפשוטו, דהיינו שאף אם רק דייק הפשתן בלבד הוא אינו "הוצני". ולכן מצינו שלדעת

הרי"ף הספק של רבי יוחנן לחומרא, והספק של רבה בר בר חנה הוא לקולא (ונראה שזה סייעתא גדולה לאלו שאומרים שאף שספק חסרון ידיעה לחומרא, מ"מ כשיש ס"ס יש לאזיל לקולא. וכן יש לפרש לדעת מרן ב"ד ס"פא ב, דמתירים החלב תוך ג' ימים בסרכא דהוי ס"ס, ומקורו בטור שם בשם אביו הרא"ש (חולין פ"א ס"טז), וז"ל "וא"א הרא"ש ז"ל כתב להתיר בטריפות שע"י סירכא, מפני שאם היינו בקיאיין לברר, אפשר שהיה להן היתר ע"י בדיקה, א"כ הו"ל ספק ספיקא, ספק טריפה ספק אינו טריפה, ואת"ל טריפה, אימור אחר כך נטרפה". משמע שאף שזה ספק חסרון ידיעה, מ"מ עדיין ספק זה מועיל לצרף לס"ס (מ"מ הרשב"א אוסר). ונראה מדין פשתן הנ"ל שאף כששני הספיקות הם בכלל חסרון ידיעה דעדיין אמרינן ס"ס לקולא, שמה שאמר רבי יוחנן "והושני פשתן איני יודע" הוא חסרון ידיעה, וגם הספק של רבה בר בר חנה הוא חסרון ידיעה).

ולפי זה אם אמרינן שדרך הרמב"ם לאזיל בשיטת הרי"ף (עיי' במכתב האחרון שלי, מכתב ב') אז אף יש לפרש דברי הרמב"ם כדעת הרי"ף. וכן יש לפרש בדעת הרא"ש שנקט כלשון הרי"ף, וכן יש לפרש בדעת הטור שנקט כלשון הרמב"ם, ואין לומר שהטור חולק על דעת אביו הרא"ש, כיון שאף הרא"ש סבר כהרי"ף והרמב"ם, ודלא כמו שפירש הראשון לציון.

שוב ראיתי במאירי בגמ' סוכה שם, שכתב "אבל בהוצי פשתן והוא דלא דייק ולא נפיץ אלא שרוי במים כשרה עץ בעלמא הוא. ויראה בגמרא שיש בזה מין שלישי והוא הנקרא הושני פשתן והוא דייק ולא נפיץ". הרי הוא נקט כלשון הרי"ף, שכתב הרי"ף הנ"ל "פי' הוצני כיתנא דלא דייק ולא נפיץ", ופירש המאירי, דהיינו "אלא שרוי במים", משמע שאם דייק אחר שרוי במים הוא כבר "הושני", הרי זה שלא כפירוש הראשון לציון הנ"ל שכתב שאף אם דייק כשר לסכך. ולכן נראה שהוא יותר נכון להשוות דעת הרמב"ם לדעת הרי"ף, וכמו שכתבתי במכתב האחרון (מכתב ב').

בענין הראיה מעיר מוקפת חומה

(א) כתב כת"ר, "נראה שאכן יש להביא ראייה להקל בספק הבא מחמת חסרון מסורת בענין הר הבית ממה שאמרו בירושלמי (מגילה פרק א הלכה א): "מי שקרייה בארבעה

כרכים בידך", או י"ל שכיון שיש טעם הר"ן להחמיר בשני ימים משום מאי חזית כו', שפיר יש לגזור מטעם "שמא נמצאת..." או י"ל שכיון שיש כאן ענין של פרסומי ניסא, שיש להחמיר לחוש ל"שמא נמצאת..."

וכתב כת"ר, "במנחת כהנא (כללי ספיקא דרבנן לקולא, דף ו) כתב טעם נוסף שאולי סובר הרמב"ם דדברי קבלה כדברי תורה דמי להחמיר בספיקו. ובערך השלחן בס' תרפח אות ג. כתב "ואפשר דהרמב"ם ושאר הפוסקים ס"ל דמשום פירסומי ניסא אזלינן בספיקא לחומרא". ולענ"ד אין לנו לחפש טעם נוסף על מה שמפורש בירושלמי. אלא י"ל שצריכים לטעמים אלו כדי להבין למה הירושלמי החמירו כולי האי בדין זה.

(ב) **כתבתי** במכתב האחרון (מכתב ב'), "נראה שיש לחלק בזה בין ספק בידיעה בלבד ובין ספק בבדיקה. כתבו התוספות בנדה נב: ד"ה הלכה, "ור"ת כתב בספר הישר דמשהגיעה לכלל שנותיה לא תמאן בזמן הזה, דאע"ג דהיכא דלא בעל פסקינן בפ' יוצא דופן (לעיל דף מו). דלא חיישינן שמא נשרו, אין אנו בקיאיין לבדוק בכל גופה שלא יהו לה שערות..." הרי כאן הספק אצלינו הוא איך לעשות את הבדיקה, אלא בזמן חז"ל הם היו יודעים איך לעשות את הבדיקה. אולם כשיש רק ספק של ידיעה כגון איך היה איזה דבר בימי חז"ל ואין בזה בדיקה, אז י"ל שהוא ממש ספק".

ועל חליוק זה כתב כת"ר, "ולענ"ד גם כל עיקר הענין שכבודו אומר להחמיר משום שכשהדבר יכול להתברר בבדיקה ולכן הוי ספק טפשים אינו ברור, דלמה יקרא זה ספק טפשים יותר מכל ספק שמסתבר שיש מי שיכול לבררו".

ונראה לומר שיש לחלק בין ספק בבדיקה ובין ספק בידיעה, שבספק בבדיקה בדרך כלל אדם יכול ללמוד ע"י עצמו איך לבדוק. ולכן אם הוא רוצה לידע אם "בכל גופה שלא יהו לה שערות" כדלעיל, אם הוא רגיל את עצמו בבדיקה כזו פעם אחר פעם, אחר זמן ארוך אולי הוא יכול לידע איך לעשות בבדיקה כזו. וכן י"ל לגבי אין אנו בקיאיין במאכלים שהם קלים לבישול, אם אנו בודקים כמה מאכלים במים חמים כמה פעמים כדי לידע אם המאכל נתרכך גם בכלי שני משום חום המים, אחר זמן ארוך אולי אנו יכולים לידע איזה מאכלים הם קלים לבישול. וכן לגבי בדיקת חטה, אם אנו בודקים כמה פעמים אולי אנו יכולים

עשר וחזר וקרייה בחמשה עשר שמא אין שומעין לו, אם אומר את כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים בידך".

בפשטות משמע שהכוונה למי שנמצא במקום שיש לו ספק אם חייב בט"ו, ואמרו שנכון שיקרא בט"ו כדי שלא יעקר זמן כרכים מתוך שרוב המקומות המוקפים ישכחו. אמנם אין זה לגמרי עקירה, דהאיכא ירושלים, אך עיקר הענין שמורה על הנס בכיבוש הכרכים הוא שהיו בזמן יהושע הרבה כרכים שנכבשו, ורצו חכמים שיזכרו זאת בנס פורים, לכן צריך שיהיו כמה מקומות שקוראים בט"ו.

ונראה שהרמב"ם בהל' מגילה פ"א הל' יא שכתב לקרות בשני ימים מדינא, ולא ממידת חסידות כדברי הגאונים המובאים בר"ן (על הרי"ף מגילה ב ע"א) למד שאין זה מידת חסידות ממה שאמרו שבלא קריאה זו נמצאנו עוקרים זמן כרכים. ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל דאה"נ שהרמב"ם למד מירושלמי הנ"ל שספק כרך צריך לקרות בי"ד ובט"ו מדינא, משום הטעם "שמא נמצאת עוקר זמן כרכים בידך". אלא אין זה מספיק לבאר הטעם לדין זה, שדין זה מיירי רק בספק כרך (עיי' בקרבן העדה בירושלמי שם), והלא אם אזלינן לקולא בספק כרך וקורין את המגילה רק בי"ד, אז עדיין מצינו שבודאי כרך שיש לקרות בט"ו, ואין כאן "נמצאת עוקר זמן כרכים בידך". ולכן למה החמירו רבנן כולי האי כדי לומר שיש לגזור אף בספק כרך לקרות בשני ימים, והלא י"ל ספק דרבנן לקולא, ויש לקרות רק ביום י"ד שהוא יום קריאה לרוב העולם, וכדעת הגאונים, ומ"ש כת"ר שהטעם הוא משום "ורצו חכמים שיזכרו זאת בנס פורים, לכן צריך שיהיו כמה מקומות שקוראים בט"ו", אף בזה יש לשאול למה הקפידו חז"ל כולי האי כשיש רק ספק דרבנן.

ולפי זה כתבתי במכתב האחרון (מכתב ב'), "ולכן כתב ר' ראובן כהנא ז"ל במנחת כהנא (כללי ספיקא דרבנן לקולא, דף ו) "ולבאר טעמו של הרמב"ם דהחמיר לקרות בשניהם יש סברא לומר דס"ל דדברי קבלה כדברי תורה דמי להחמיר בספיקו, או דטעמו מטעם מאי חזית כו' כסברת הר"ן גבי הסיבה לכן החמיר בשני הימים". או כמ"ש הערך השלחן בס' תרפח אות ג, שכתב "ואפשר דהרמב"ם ושאר הפוסקים ס"ל דמשום פירסומי ניסא אזלינן בספיקא לחומרא...", ע"ש. ולפי זה י"ל שהטעם שהחמיר הירושלמי אף בספק כרך הוא משום שקריאת מגילה היא מדברי קבלה, ולכן גזרו אף בספק "שמא נמצאת עוקר זמן

יכול לברר, כה"ג אינו קרוי ספיקא, תדע שהרי בספק דרוסה דלא בדקינן השתא ולא שרינן לה מטעם ספק ספיקא ספק נדרסה ספק לא נדרסה ואת"ל נדרסה שמא אם היינו בקיאינן היינו יכולים לברר דכשרה היא, אלא על כרחך צריך לומר דלאו מצד חומרא הוא דלא בדקינן לה, אלא חסרון דיעה שאין אנו חכמים להבין ולבדוק אם היא דרוסה אם לאו, וכיוצא בזה כתב הרב מהר"ש לוריא (מכונות סי' פד ס"ק ב'), "ע"ש. ויש לפרש שכיון שקבלנו אבותינו שלא לבדוק סירכא והוא נעשה דבר איסור, שוב אין זה תלוי במעשה ידינו, שהרי אף אם אנו בקיאינן לבדוק, עדיין הוא אסור לנו לבדוק משום הקבלה שיש לנו מאבותינו, ולכן אין זה תלוי בנו והוא נחשב ספק, אבל בשאר בדיקות שאין אסור לבדוק משום שכך קבלו אבותינו שלא לבדוק אף שיש לנו הבקיאיות לבדוק, ממילא שעדיין זה תלוי בחסרון במעשה ידינו, והוא בכלל "חסרון ידיעה".

ולגבי דין ספק כרך, י"ל שאין זה בכלל ספק חסרון ידיעה, כיון שזה רק תלוי בידיעה ולא על מעשה ידינו. ואף אחד בעולם אינו יודע מזה, ולכן בזמן חז"ל אם הם היו הולכים לחכמי העולם הם אינם יודעים אם כרך זה היה לו חומה בימי יהושע בן נון או לא, ולכן כיון שאין ספק זה תלוי ביד חז"ל, הוא אינו בכלל ספק בחסרון ידיעה (עיי' עוד לקמ').

אולם בדין הוצני והושני בגמ' סוכה יב: י"ל שאלו בכלל חסרון ידיעה, שי"ל שרבי יוחנן שאמר "והושני פשתן איני יודע מהו", כשהוא היה תלמיד הוא היה יכול לילך אצל רבותיו כדי לשאול מהם מה הדין בהושני, אלא מאיזה טעם שיהיה הוא לא עשה כן, ולכן הוא אמר "איני יודע מהו". ולכן זה נחשב בכלל חסרון ידיעה ויש להחמיר. וכן י"ל לגבי מה שאמר רבה בר בר חנה שם, "והושני עצמן איני יודע, מה נפשך...", שאף הוא היה יכול לשאול רבי יוחנן מהו הושני, וכיון שהוא לא שאל ממילא שזה בכלל ספק חסרון ידיעה. וזה כמ"ש הפר"מ ס"קסב במש"ז ס"ק ה, "דאפשר חכם יודע לפשוט" הוא בכלל חסרון ידיעה.

מ"מ לגבי דין ספק כרך הנ"ל, י"ל שבימי מרדכי ואסתר בשעת התקנה לקיים מצוות פורים, הוא לא היה אפשר לילך אצל שום אדם כדי לברר אם ספק כרך זה היה לו חומה מזמן יהושע בן נון או לא. ולכן אין ספק ידיעה זו,

להכיר מהו ראוי להתבקע. ולכן בדרך כלל דבר שתלוי בבדיקה הוא בכלל חסרון ידיעה כיון שיש אפשרות שאולי אנו יכולים לבדוק דברים אלו, וזה תלוי בידינו. ואין זה דומה לספק ידיעה, שאם אין אנו יודעים איזה דבר מזמן קדמון בימי חז"ל, אז אין זה תלוי בידינו, שאין אנו יכולים לעשות שום דבר כדי לידע את זה. ולכן אין ספק ידיעה לכל העולם בכלל חסרון ידיעה, משא"כ כשיש ספק בבדיקה.

ואה"נ שלפעמים לגבי בדיקה גם אנו צריכים לידע דברים שרק חז"ל ידעו ולא אנו כדי לבדוק, כגון לגבי מהו יין ומהו חומץ, אין זה תלוי דוקא על מומחיות בבדיקה, אלא זה גם תלוי בכיצד חז"ל הגדירו את היין, וכיצד הם הגדירו את החומץ. ולכן מצינו שבדיקה זו תלוי בידיעה וגם במומחיות בבדיקה. מ"מ נראה שכיון שיש צד בבדיקה בזה, עדיין זה בכלל ספק של חסרון ידיעה. וכן י"ל לגבי ספק מהו קשר של אומן, י"ל שאין זה תלוי רק בבדיקה בכמה קשרים כדי לידע איזה קשר הדיוט יכול לעשות ואיזה קשר רק אומן יכול לעשות, אלא הוא תלוי גם על איך הגדירו חז"ל מהו נקרא קשר של אומן. ולכן נראה שכיון שיש צד בבדיקה בזה, עדיין זה בכלל ספק של חסרון ידיעה.

אלא אף לגבי ידיעה בלבד כשאין בבדיקה, כל זה כשאף אחד בעולם אינו יודע מזה, אבל אם הרבה בני אדם יודעים את זה, ואיש זה אינו הולך בקום עשה אצלם כדי ללמוד מה שהם יודעים, אז זה בכלל "תלוי בידו" כיון שהוא יכול לילך אצלם והוא אינו עושה כן, ולכן אף זה בכלל "חסרון ידיעה".

ולפי זה י"ל שבכל מקום שאמרו חז"ל שבזה"ז אין לנו הבקיאיות לבדוק, שזה בכלל ספק של חסרון ידיעה ויש להחמיר. אולם לגבי בדיקת סירכא כת"ר הביא מ"ש הב"ח בי"ד ס"פא, שלדעת הרא"ש שם עדיין זה ספק ממש, וז"ל "ויש לתרץ דהא דחשבינן ליה ספק גבי סירכא לאו משום דאי אפשר לברר אלא אדרבה יכולין היינו לברר אלא שאנחנו מחמירין על עצמינו ומחזיקין עצמינו באינן בקיאינן ואף על פי שהבדיקה נאמרה בתלמוד, ולפיכך הוי ליה ספק, וכן משמע ממ"ש במרדכי (סי' תרלה) וז"ל ויש להתיר מטעם שאין אנו בקיאינן לבדוק הסירכא ואפשר מי שהיה בקי ובודק בפושרין או בנפיחה הוה כשר, א"כ ה"ל ספק ספיקא וכו', אבל ספר התרומה איירי בשאר בירור שלא הוזכר בתלמוד אלא שאנן מדמין שאם היה חכם היה

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, "גוי המכין בסיר את כל חומרי הגלם של המזון ירקנות או בשר וכדומה ומניח אותם על הכירה החשמלית שאינה דלוקה, ולאחר כרבע שעה הכירה נדלקת ע"י שעון שבת שהכין היהודי, האם מותר לאכול מתבשיל זה או איסור הוא משום בשולי גויים".

(א) **כתב** מרן בי"ד ס"ק יג ז, לגבי בישול עכו"ם, "אין שגירת התנור מועלת אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומוריד, אלא הנחה דוקא...". ולפי זה בנד"ד אין מועיל הדלקת האש ע"י הישראל, שאף את"ל שההדלקה מתיחסת לישראל, אין זה מעלה ומוריד.

ואף לדעת הרמ"א שם דמועילה הדלקת האש ע"י ישראל בדין בישול גוי, מ"מ בנד"ד כיון ששעון שבת נחשב כגרמא בעלמא כמבואר בפוסקים (עיין יביע אומר ח"ג א"ח ס"ז יח, וחזון עובדיה שבת ח"א ע"ב ז, וציץ אליעזר ח"א ס"כ, ומה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"לח). ממילא שאין הדלקת האש מתיחסת לישראל, ואין כאן "מעשיו", וההדלקה ע"י השעון היא רק כמעשה קוף בעלמא. ועיין בבן איש חי ש"ב פר' חקת, אות אות כב, לגבי עשיית סוכר ע"י הגויים, שהוא סבר דאין איסור בישול גוי אם הבישול נעשה ע"י כח כחו. ולפי זה ק"ו אם הבישול נעשה ע"י כח שני י"ל שאין בישול גוי, דבכח כחו עכ"פ עדיין הוא בא מכח האדם, אבל בכח שני שבא רק ע"י מסיר מונע, אין שום שייכות לכח האדם כמ"ש רש"י בסנהדרין עז: "גרמא הוא ולא מכח", ולכן ק"ו שאין בזה בישול גוי. ולפי זה הכי י"ל לגבי שעון שבת שההדלקה שנעשית ממנו היא גרמא בעלמא, ואין לחוש לבישול גוי. וכל זה לגבי הגוי שהכין את השעון, אבל ממילא ה"ה אם הישראל הכין את השעון, שאין מה שנעשה ע"י השעון נחשב כמעשה הישראל, אלא הוא רק כמעשה קוף בעלמא. ולכן בנד"ד אין כאן הדלקת האש ע"י ישראל. ולכן י"ל שאף לדעת הרמ"א אין להתיר בנד"ד.

ולגבי ישראל שעושה ההדלקה ע"י שעון, אם זה מועיל לבישול גוי לדעת הרמ"א, ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג ס"רנ, שכתב "...אבל כאן דמעשיו כלה

שאינו תלוי בבדיקה אלא רק בידיעה, בכלל ספק של חסרון ידיעה, שאין ספק זה תלוי במעשה האדם.

ולפי זה אף בדיקת מקום המקדש, י"ל שהוא בכלל ספק של חסרון ידיעה, כיון שהבדיקה תלוי במעשה אדם שהוא צריך למדוד איפה מקום המקדש, ואה"נ שאף הוא תלוי בידיעה שהוא צריך לידע איפה הקדש הקדשים או איפה החיל וכו', מ"מ כיון שבסוף הוא תלוי במעשה ידיו, והחסרון תלוי במעשיו, זה נחשב בכלל ספק של חסרון ידיעה. וזה דומה לדין ספק יין ספק חומץ הנ"ל שתלוי בבדיקה וגם בידיעה. ואין זה דומה לדין סירכא הנ"ל, שאין הטעם שאין אנו בודקים הסירכא תלוי במעשה ידיו, אלא הוא משום שיש קבלה מאבותינו שהוא אסור לבדוק את הסירכא. וגם אין זה דומה לדין ספק כרך, שבימי המקדש כולם היו יודעים איפה מקום הק"ק והחיל וכו', משא"כ לגבי ספק כרך שבזמן תקנת קריאת המגילה בימי מרדכי ואסתר, כולם לא היו יודעים אם ספק כרך זה היה לו חומה בזמן יהושע בן נון או לא.

וכת"ר הביא מ"ש בערוה"ש סי' קי, ח וז"ל "הא דדבר חשוב אינו בטל אינו אלא מדרבנן כמו בריה וחתיכה הראויה להתכבד והולכין בספינקו להקל כלומר אם יש בו ספק אם הוא דבר חשוב אם לאו הולכין להקל, ואין זה ספק דחסרון ידיעה כיון שהחשיבות אינו שוה לכל בני אדם יש שדבר קטן חשוב אצלו, ויש שגם דבר גדול אין לו חשיבות, ומי יוכל להכריע רצון רוב בני אדם ולכן הוה ספק גמור... [פמ"ג שפ"ד סק"י]", ע"ש. ולפי מה שפירשתי לעיל, אף זה ספק בידיעה ולא בבדיקה, וכיון שא"א לידע "רצון רוב בני אדם", ואין זה תלוי במעשיו כיון שא"א לו לילך לכל אדם ואדם כדי לשאול דעתו, עדיין י"ל שאין זה בכלל ספק חסרון ידיעה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה כדי להחזיק דעתו, אלא אין לי פנאי להשיב.

סימן קטו

שאלה: אם הגוי מניח את הסיר על כירה חשמלית שאינה דלוקה, ואח"כ הכירה נדלקת ע"י שעון שבת שהכין יהודי או אף הגוי עצמו, האם יש לחוש לבישול גוי.

ויש לחקור בזה, שהרי יש לדמות הכנת השעון לדין אשקיל עליה בידקא דמיא בסנהדרין עז: ופירש"י שם "אבל בכח שני, שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם גרמא הוא ולא מכחו". וא"כ כיון שאין זה מתייחס אצלו, זה נחשב כאילו הדלקת האש היא באה ממילא, ואין שום שייכות לעכו"ם. ולכן איך כתב הרב ברכת ראובן שלמה "לענין בישול עכו"ם מתייחס הכנת השעון כהדליק גוי את האש תחת הקדירה".

וראיתי לרה"ג יוחנן סגל וזנר שליט"א, בשו"ת חיי הלוי ח"ה ס"סד, שדן בגרמא ע"י גוי בבישול עכו"ם, וכתב "העכו"ם נתן התבשיל על התנור, והישראל לא הדליק האש, דהרי גם מתחילה הדליק העכו"ם את האש רק שלא פעל (גרמא), א"כ אפילו אם נאמר שמעשה העכו"ם בהאש אינו מתייחס עם הבישול, אכן הלא עכ"פ הישראל בודאי לא עשה כלום, וא"כ כל המעשה הבישול נעשה ע"י העכו"ם, שהרי גם הנחת הקדירה הי' ע"י עכו"ם... בנד"ד שהכל היה ע"י העכו"ם לא מסתבר להתיר מטעם שההדלקה הי' ע"י גרמא, ואם נתיר גם בזה כיון שסוף כל סוף הי' ההדלקה ע"י גרמא ונמצא שנתבשל מאליו, א"כ יכולין להתיר לכל הבתי אופה ולכן המבשלים לשמחות וכדומה, שידליק העכו"ם האש ע"י שבת זייגער שידלק אחר כמה דקות, ולא מסתבר לומר כן, אכן באופן שהוא דחוק והפסד גדול עדיין צ"ע דאולי י"ל דבאופן גרמא לא אסרו חז"ל. ושוב ראיתי במנחת יצחק (ח"ד ס"כח) שנקט בפשיטות לאיסור... ע"ש.

ולפי זה י"ל שהטעם שיש בזה בישול עכו"ם, הוא אינו משום "מתייחס הכנת השעון כהדליק גוי את האש תחת הקדירה" כמ"ש הברכת ראובן שלמה, אלא משום "כל המעשה הבישול נעשה ע"י העכו"ם, שהרי גם הנחת הקדירה הי' ע"י עכו"ם", כמ"ש החיי הלוי הנ"ל. מ"מ משמע מהבן איש חי הנ"ל, שאם אין איסור בישול עכו"ם אם הגוי מבשל ע"י כח כחו, ק"ו שאין בישול עכו"ם אם הוא מבשל ע"י גרמא ובשעון. ונראה שלזה כיון החיי הלוי, כשהוא כתב "עדיין צ"ע דאולי י"ל דבאופן גרמא לא אסרו חז"ל".

ג) אלא יש לדון בזה מצד אחר, דהיינו אם הגוי נותן הקדירה על התנור, ובשעת הנחה אין שם אש כלל, אלא הגוי יודע שאח"כ ודאי יבא "הקוף" להדליק את האש,

לגמרי בפעם ראשונה הוי כאזדא ליה כח, וכד"ג לא מצינו דמספיק גם בבישול עכו"ם, ע"ש. וכן הוא בשו"ת שבות יצחק ח"ו פ"ז ס"ב עמ' עב, ע"ש. בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל ע"ש.

אלא ראיתי במנחת יצחק ח"ד ס"כח אות ד, שרוח אחרת עמו, שכתב לגבי פת עכו"ם וגרמא ע"י הישראל, "כיון דהכא אהני אף מעשה כל דהו, ואף רק נפיחה באש, כיון שא"צ אלא להיכר בעלמא כמו דאיתא בי"ד ס"ק"ב ט, ...א"כ י"ל דגם בכד"ג מהני", ע"ש. אלא י"ל שבנפיחה באש עכ"פ זו מכח הישראל, משא"כ בנד"ד שאין מעשה השעון נחשב כלל כמעשה הישראל. וכ"ש לדעת מרן הנ"ל דלא מועיל היכר בעלמא בבישול עכו"ם, אלא רק בפת עכו"ם. וכן הוא בשבת הלוי ח"ט ס"קסד, שהביא מ"ש המנ"י הנ"ל וחולק על הראיה מנפיחה, וכתב "דנחשב כחו ממש ולא גרמא", ע"ש.

אלא אף כתב השבט לוי שם, "איברא ממה שהביא הרמ"א בס"ק"ג סוף ס"ז, ד"י"א דאפילו לא חיתה הישראל ולא השליך קיסם רק שהגוי הדליק אש מאש של ישראל שרי, והרי התם לא קעביד הישראל כלום בנתינת אש המבשל אלא הגוי, ופחות מגרמא כלפי המבשל, אם לא דשאני הכא דאש של ישראל הראשון אעפ"י שאין לו להמתבשל כלום עדיף מגרמא", ע"ש. וכעין הרמ"א כתב הרדב"ז בהל' מאכ"א פ"ז הל"ג לגבי פת, "ומיהו קשה על מה סמכו שמשליכין קיסם בבקר בתנור לכל היום כולו. וי"ל שהתנורים שלנו שאופין בהם רבים אינו מצטנן כל היום כולו אלא מוסיף עצים בכל פעם להעמיד חומו נמצא שבפעם הראשונה שמשליך הקיסם מסייע באפיית הפת של היום כולו, וכיון שהדבר משום היכר בעלמא סמכו בדבר להקל". אולם עדיין י"ל שזה כעין אשו משום חציו, וכל מה שהודלק ע"י אשו נחשב כחציו. משא"כ בנדון השעון שהוא ממש גרמא ולא דומה לדין אשו משום חציו.

ב) אלא ראיתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א (שהוציא לאור הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) ס"נה, שדן לגבי כשבגרמא היא ע"י הגוי, וכתב, "ואם הגוי מעמיד קדרה וגם מכין שעון להדליק אש הוי לכאורה בישול עכו"ם, דאע"פ גבי שבת ביארנו דאם המלאכה לא מתחיל מיד עם מעשיו הוי רק גרמא, מ"מ לענין בישול עכו"ם מתייחס הכנת השעון כהדליק גוי את האש תחת הקדירה. דמאי נ"מ בבישול עכו"ם אם האש נדלק מיד במדליקו או אח"ז, הלא נדלק על ידו".

ע"י גוי, אבל אין כאן "בישול" ע"י גוי, שלא מתחילה שעת הבישול אלא כשכבר יש שם אש. ולכן אין ההנחה כשעדיין אין שם אש, בכלל "בישול" גוי.

ולכן נראה דבנד"ד אין לאסור את המאכל, כיון שבשעת הנחת הקדירה על הכירה לא היה שם אש כלל. ושוב הגוי הלך לדרכו, והוא אינו עושה שום מעשה בישול אח"כ כשהאש הודלק. ואף אם הגוי יודע בשעת הנחה שהאש יבוא, אין זה מעלה ומוריד כיון שקודם שיבוא האש לא מתחילה שעת בישול, ורק שייך לחוש לבישול עכו"ם משעת בישול כשיש שם אש, ולא קודם כן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קטז

שאלה: האם מותר לאכול במקום שרוב הישראלים שמבשלים את מאכלים הם ישראלים והמיעוט הם גויים, או שמא יש לחוש לבישול עכו"ם.

תשובה:

לכבוד אייל פרץ נר"ו

כתב כת"ר, "במקום העבודה שלי ישנם גויים במטבח. ההקפדה של משגיח הכשרות היא אך ורק על הדלקת האש כשיטת הרמ"א, ויש אפילו עין אלקטרונית שמאפשרת רק ליהודים שבמטבח להדליק את האש.

אציין שלפי בדיקותיי רוב הטבחים במטבח הם יהודים. אני מכיר את הספק ספיקא שעושה הגר"ע יוסף זצ"ל ומתיר לאכול בבתי מלון שמקפידים על פי שיטת הרמ"א, אך מעדיף שלא לסמוך על כך להקל דבר יום ביומו, שאלתי היא כזאת, האם ניתן בכל זאת להקל לכתחילה ולאכול בחדר האוכל מטעם ספק דרבנן להקל? או שמא מטעם כל דפריש מרובא פריש?

אני אוסיף כמה פרטים חשובים, ראיתי בשו"ע יו"ד סימן קי"ג סע' יא שבספק בישולי גויים כאשר לא ניתן לדעת האם הגוי או היהודי בישל, ניתן להקל. המקרה בנידון הוא דומה בכיוון מסוים מפני שכל מאכל מכינים בכמויות

האם יש כאן איסור בישול עכו"ם או לא, שהרי כיון שאין שם אש בתנור בשעת הנחת הקדירה, י"ל שזה רק כהנחת הקדירה על השלחן או ספסל וכדומה, שלא מתחיל הנחה לבישול אלא כשאש כבר שם בתנור. וזה כדמצינו באבני נזר י"ד ס"צו אות ה, "ונראה לי ללמוד מכאן דהשלכת קיסם לאחר ששפת הקדירה מהני גם לדעת המחבר. דהא ודאי הסיק ישראל התנור לאחר שפיתת הקדירה מהני גם להמחבר. דהיינו בישול ישראל ממש". דהיינו שהגוי נותן הקדירה על התנור, ואח"כ הישראל הדליק את התנור, שאין כאן חשש בישול עכו"ם, כיון שבשעת הנחת הקדירה, לא היה שם אש כלל, ועדיין אין לאסור מטעם בישול עכו"ם. וכן הוא ביביע אומר ח"ה י"ד סוף ס"ה, שכתב, "...אבל אם שפת העכו"ם את הקדרה תחלה, ובא ישראל והדליק האש, בודאי דמהני שפיר לכ"ע", ע"ש. נראה מזה שאף אם הגוי יודע בשעת הנחת הקדירה שיבא הישראל אח"כ להדליק את האש, עדיין אין חשש בישול עכו"ם, שאין מה שהגוי יודע מעלה או ומוריד, כיון דבשעת ההנחה אין שם אש. ולכן נראה מזה, שאין חשש בישול עכו"ם בנד"ד.

ואין לומר דשאני דין האב"נ והיביע אומר, שכיון שהישראל בא בסוף להדליק את האש יש היכר שאש זה מישראל, ויש "שם" הישראל על הבישול ולכן אין כאן בישול עכו"ם, אבל אם הדלקת האש אינה נעשית ע"י ישראל אלא ע"י קוף בעלמא, אין כאן היכר של "שם" ישראל, ועדיין כל הבישול הוא בשם הגוי, ומעשה הקוף נתבטל לגבי "שם" הגוי, משא"כ כשיש "שם" ישראל, הוא אינו נתבטל כנגד שם הגוי ואין כאן בישול עכו"ם.

ולענ"ד י"ל הכי רק בשעת בישול, כגון אם הגוי נותן הקדירה על האש, ובא הישראל ומגיס את התבשיל, שמעשה הישראל יכול לבטל מעשה הגוי. אולם אם ה"קוף" בא להגיס את הקדירה, אין זה כלום, ואין מעשה הקוף מבטל מעשה הגוי, ובזה י"ל כמ"ש החיי הלוי הנ"ל "כל המעשה הבישול נעשה ע"י העכו"ם, שהרי גם הנחת הקדירה הי' ע"י עכו"ם".

אלא אם בשעת הנחת הקדירה על התנור ליכא שם אש כלל, אז אף אם האש יבוא אח"כ ע"י מעשה קוף, אין כאן חשש בישול עכו"ם שלא עשה הגוי שום מעשה בשעת בישול, ומה שהוא הניח את הקדירה על התנור קודם שעת בישול הוא כמו שהוא היה מניח את הקדירה על השלחן או הכסא. ונראה שזה הטעם של האב"נ, דאה"נ שיש הנחה

הוא מדרבנן, אף דליהוי קבוע מ"מ ספיקא דרבנן הוי ולקולא, והכי מבואר מדברי הטור א"ח ס"תל"ט עכ"ל. ובאמת כן מבואר בדברי הטור שם בתשע צבורין של מצה ואחד של חמץ, והוא כבר ביטל דליכא רק איסור דרבנן, ואע"ג דהרמב"ם ז"ל פליג בזה, לא פליג אלא התם גבי חמץ כדיהיב טעמא התם, ולא שייך הך טעמא הכא, ע"ש. וטעם הרמב"ם שחולק על הטור הנ"ל הוא מפני שכיון שתקנו בדיקת חמץ על הספק החמירו בספיקו יותר משאר ספיקות של דבריהם ע"ש בב"י. וטעם זה לא שייך לגבי ביטול עכו"ם. ולכן נראה שיש להקל בנד"ד.

(ב) **אלא** יש לקשות על זה ממ"ש הרמ"א ב"ד ס"קיד י, 'ואם ידוע שמקצת עכו"ם בודאי נותנים בו מיין ומקצתן בודאי אין נותנים בו יין, אזלינן בתר רובא דכל דפריש מרובא פריש, אבל אסור לקנות מהם בבתייהם דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי'. הרי אף שסתם יינם אסור רק מדרבנן עדיין אזלינן לחומרא בדין נטילת היין ממקום קבוע. אלא כבר הקשה החקרי לב ב"ד ח"א סוף ס"קה על דברי הרמ"א, וז"ל "קשיא טובא למור"ם ב"ד ס" קי"ד שאסור בסתם יינם דרבנן משום קבוע, לפי מה שכתבתי דגם בספק תורה שרי כ"ש בדרבנן דכי נמי הוי כמחצה על מחצה הא קי"ל ספק דרבנן להקל... ע"כ דבר זה צריך אצלי עוד לימוד", ע"ש.

וראיתי בפר"מ בשפ"ד ס"קי ס"ק לח, שכתב 'ובאין ניכר החניות אף באיסור דרבנן אסור כמבואר בס"קיד י בהג"ה קבוע לחומרא אף בסתם יינם דרבנן', ע"ש. ולפי תירוץ זה י"ל שאף בנד"ד יש להקל כיון שהגוי במטבח "ניכר" שהוא גוי, ולכן אף לדעת הרמ"א יש להקל בנד"ד.

וראיתי ביביע אומר ח"י י"ד ס"נח אות כד, שכתב על דברי הרמ"א הנ"ל 'ובע"כ צ"ל דהרמ"א חומרא בעלמא קאמר, שלא יקנה מן הקבוע דהוי כעין לכתחילה', ע"ש. ולכאורה י"ל שה"ה בנד"ד שאין לאכול בחדר אוכל זה בקבוע, שאף זה "כעין לכתחילה". אלא י"ל שכיון בנד"ד יש ספק אם יש איסור כלל כיון שלדעת הרמ"א בהדלקת האש בלבד אין לחוש לביטול עכו"ם, שפיר הוא להתיר לאכול בחדר אוכל בקבוע אף לכתחילה, כיון שכל מ"ש הרמ"א הוא "חומרא בעלמא". או י"ל באופן אחר, שאף אם אנו מחמירין כדעת הרמ"א הנ"ל לגבי דין סתם יינם, הלא הוא עצמו סבר שאין חשש ביטול עכו"ם בנד"ד, ולכן ממה נפשך שיש להתיר לכתחילה.

גדולות מאוד ואין טבח אחד שממונה להכין את המאכל הספציפי כל היום. כך שנניח האורז שנמצא בחדר האוכל מסתבר שהוא מעורבב מאורז שחלקו [כנראה הגדול] הוכן ע"י יהודים וחלקו ע"י גויים. אלא שבמקרה ביו"ד סע' יא ייתכן שאין לפנינו כלל מאכל שהכין הגוי, ואילו פה כנראה שכן יש לפנינו, אלא שלא ניתן לדעת אם השניצל הספציפי שאתה אוכל נעשה ע"י גוי או יהודי". ע"כ דברי כת"ד.

(א) **נראה** שיש לחקור בשני אופנים, אחד הוא כיש ספק אם אותו מאכל היה מבושל או מטוגן ע"י ישראל או ע"י גוי, כגון אם הוא אוכל שניצל אחד ויש ספק מי טיגן אותו. ואופן שני הוא כשבמאכל יש תערובת של ביטול גוי עם ביטול ישראל, כגון באורז כמבואר בדברי כת"ד.

ספק אם יש חשש ביטול עכו"ם או לא

אם הישראל בחדר אוכל אוכל שניצל שיש ספק אם הגוי טיגן אותו או לא, נראה ש"ל בזה כל דפריש מרובא פריש, וכיון שרוב הטבחים הם ישראלים שוב אין לחוש לביטול גוי. אלא כתב הרמ"א ב"ד ס"קי ג, "והא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש היינו שלא פירש לפנינו, אבל אם פירש לפנינו או שרואה כשהעכו"ם לוקחו הוי כאילו לקחו משם בידו". ופירש כה"ח שם באות מו, שזה מפני דהספק נולד במקום הקביעות ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד אם הישראל כשהוא יושב בחדר אוכל רואה שהעובדים מביאים את המאכלים מהמטבח, אז זה כאילו הוא עצמו נטל את המאכלים ממקום קביעות.

אלא אף בזה נראה שיש להקל כיון די"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וכיון שאיסור ביטול עכו"ם הוא רק מדרבנן י"ל ספק דרבנן לקולא, כמבואר במרן ס"קיג יא, ע"ש. וזה כדמצינו בטור א"ח ס"תלט. בדין מחצה על מחצה בבדיקת חמץ כשהוא כבר בטל את החמץ לכן יש רק איסור דרבנן. וכן הוא בנודע ביהודה מה"ת אה"ע ס"לח ד"ה ואחר, שכתב "...דאפילו אם ניוחש שמא אזלא איהי לגבייהו והוה קבוע, וכל קבוע כמחצה דמי, אכתי ספיקא הוא וכיון דאיסור זה של מעוברת ומניקת חבירו הוא איסור דרבנן אזלינן בספיקא לקולא". וכן כתב הרב פעלים ח"א י"ד ס"כח, וז"ל "וגבי איסור דרבנן לא אסרינן קבוע, וכמ"ש הרב קהל יהודה בס" קי ס"סג דף ל"א ע"ב, וז"ל דבר ברור הוא דלא אסרינן קבוע אלא דוקא באיסור דאורייתא, אמנם באיסור דרבנן דהיינו האיסור מצד עצמו

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 סיעתא לסברה זו מדברי הרמב"ם בפ"ג דהל' ק"ש שכתב, "היו שני בתים זימן אחד מהם לב"ה ואמר על השני "וזה", הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחילה ואם קרא יצא". וכך 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 לכתחילה צריך לחוש בדבר". וי"ל שהטעם הוא מפני שיש לו תיקון 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 שהיה 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.

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

ג) ולכאורה י"ל שהרמ"א הנ"ל סבר כהרא"ם (בתוס' הסמ"ג הל' מגילה דף צ"ז ע"ב) דהאי טעמא שאין הטומטום מוציא אפילו את מינו אף שיש ס"ס שמא הקורא זכר ואת"ל נקבה, שמא גם השומע נקבה, הוא מפני דלא עבדינן ס"ס לכתחילה אלא בדיעבד (תירוץ שני שם). ולכן ה"ה שאין לומר ספק דרבנן לקולא לכתחילה. וזה כמ"ש הפר"ח בס"קי כללי ס"ס, אות טז, "דתרי ספיקא בדאורייתא הו"ל כחד ספיקא דרבנן", ע"ש. ולכן מטעם זה כתב הרמ"א שאין לקנות אותו מאכל מבית הגוי.

וראיתי לר' אליהו אלפנדרי ז"ל בסדר אליהו רבא וזוטא, שער א דף מז ע"ד ד"ה זאת, שפירש דעת הרא"ם, וכתב שלא היתרו 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", ע"ש.

ולפי זה י"ל שהרמ"א הנ"ל מיירי כשיש תקנה אחרת, דהיינו שיש לקנות אותם מאכלים מישראל ולא מגוי, וממילא שאין לחוש לתערובת סתם יינם כשהוא קונה אותם מאכלים מבית ישראל. ולכן אין להתיר לכתחילה לקנות מגוי אף שהאיסור הוא רק מדרבנן ויש היתר של כמחצה על חמצה דמי. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שיש תקנה לישראל להביא מאכלים מביתו למקום עבודתו, ואין צורך לאכול המאכלים בחדר אוכל.

אלא יש לחקור בדעת הסדר אליהו הנ"ל, והוא אזיל לפי שיטת הרא"ם, שכתב הסדר אליהו בדרך מו סוף ע"ד, "ופוק חזי מאי דכתב הגאון הרא"ם בתשובה ח"א ס"כה, האם מותר להשיאו עצה שיחזירנה, והשיב דלא נכון לעשות

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 קמך" ע"ש. ולכן אם מצינו לגבי חזקה או רוב שיש לסמוך עליהם אף כשיש תיקון אחר, אז ק"ו שיש לסמוך על ס"ס אף כשיש תיקון אחר.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בא"ח ס"ח ט, "קודם שיברך יעיין החוטי 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 ב"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 לדבר ה'", דהיינו שזה חומרא בעלמא שסתם אדם אינו צריך לבדוק כלל, אף שזה תיקון קל. הרי דין זה דומה לדין התוס' בנדה הנ"ל, דהיינו דהא דסמכין על חזקה בציצית דומה דיש לסמוך שאדם טהור בא לכאן, והתם התיקון אחר בכלי הוא הטבילה, וכאן התיקון 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 תיקון קל אין חיוב לתקן ויש לסמוך על הס"ס, וממילא שה"ה לגבי ספק דרבנן לקולא.

וכן יש להביא ראיה כנגד הסדר אליהו ממה דמצינו שאין חיוב לבדוק ב"ח טרפות ויש לסמוך על הרוב, אף שיש תיקון 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 לח: באות לה, לגבי הכשר מאכל שנתבשל בכלי עכו"ם, וז"ל "וי"ל כיון דספק ספיקא הוא לא הטריוחו חכמים להטעומו לקפילא". וכאן ע"י שאלה הוא יכול לברר שמאכל זה כשר, וזה דומה לטבילת כלי במקוה, ועדיין אמרינן שיש לסמוך על ס"ס.

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 תיקון, שיש לו מים אחרים שהם ודאי טהורים, עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא. וי"ל בזה שידי האדם דומות לכלים טמאים (בתוס' נדה ד. הנ"ל), ויש תיקון קל לטבול ידיו במים שאין בהם חשש טומאה (וזה דומה לטבילת כלים במקוה), אלא אף עפ"כ אין צורך לתיקון זה ויש לסמוך על ספק דרבנן לקולא (וזה דומה למה 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".

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 תיקון לקרות ק"ש במקום אחר. הרי אף במקום שיש תיקון אחר מותר לסמוך על ספק דרבנן לקולא.

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 לתיקון אחר, ורק "לרווחא דמילתא", יש לתקן אם אין בזה מילתא דטירחא.

ועוד י"ל, מצינו שרוב עדיף מחזקה, ונראה שס"ס עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובתיו בס"תא, וז"ל "ותדע לך עוד דהא ספק ספקא עדין כרוב, ואפשר דאלים התרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד), לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא", ע"ש. וכן הוא בשער

אלא ראיתי שהערך השולחן בי"ד ס"קי 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 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, 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 י"ח 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.

ולכן נראה מכל זה, דאמרינן ספק דרבנן לקולא אף כשיש תיקון אחר, אלא שמ"מ יש מקומות שהחמירו חז"ל בחכמתם כגון בק"ש בספק אם הבית זימן לבי"ה הנ"ל, וכן לגבי מ"ש התוס' בנדה ד. הנ"ל שהביא הסדר אליהו, אבל

מ"מ יש לדחות הראיות הנ"ל בדין ציצית, וי"ח טרפות, ומאכל שנתבשל בכלי עכו"ם, שי"ל דשאני דינים אלו שהוא רק ספק שמא הם כשרים, ואין הבדיקה תיקון ברור, משא"כ בטבילת כלים הוא תיקון ברור, ולכן כשיש תיקון 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 הי"ח 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 תיקון אחר.

נט"י (ועיין מ"ש הנחפה כסף שם לגבי נט"י). ולכן נראה לענ"ד שהעיקר בזה כהפ"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 או ספק דרבנן לקולא, אף לכתחילה ואף כשיש תיקון אחר, אם לא במקום דמצינו שהחמירו חכמים בפירוש.

ועוד י"ל בנד"ד, והוא שכתב המוצל מאש ס"יג לפרש דעת הרא"ם, וז"ל "דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה... אבל לענין קיום מצות עשה או דרבנן או דאורייתא שהיא עשה כך וכך אין לפוטרו מטעם ס"ס". ע"ש טעמו. וכן ראיתי בלימודי ה' ס"קפד, שכתב "שלא כתב הרא"ם להחמיר בספיקא דרבנן לכתחלה, וכן בס"ס בדאורייתא, אלא רק לגבי מצות עשה, אבל לענין כל האיסורין אף הרא"ם אזיל ומודה להתיר אף לכתחילה". וכן הוא ביביע אומר ח"ז א"ח ס"מב אות ג, ע"ש. ולכן אין להביא דעת הרא"ם כדי להסביר דעת הרמ"א בס"קיד הנ"ל. וה"ה לגבי בישול עכו"ם י"ל שאף הרא"ם מודה שיש להתיר ספק דרבנן לקולא, וזה אף שאפשר לתקן את הדבר.

ולפי זה יש לפרש דעת הרמ"א בס"קיד י, או כמ"ש השפ"ד הנ"ל או כמ"ש היביע אומר הנ"ל, וכבר כתבתי לעיל שלשני פירושים אלו יש להתיר בנד"ד אף לכתחילה, ואף אם הישראל אוכל בחדר אוכל בדרך קביעות בכל יום.

תערובת של בישול עכו"ם ובישול ישראל

אין לנו להוסיף על דעתם. וכן ראיתי בפר"ח בכללי ס"ס אות ד, שהפליג 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".

ד) 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 ולכן 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, דבשלמא 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 ספירות 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

ו) אלא עדיין יש לדון בהיתר של ביטול ברוב, שנראה בנד"ד שכהגוי מערב את האורז שהוא בשל, עם האורז שבשלו הישראלים, י"ל שזה דומה למ"ש מרן ב"ד ס"צט, "אין מבטלין איסור לכתחילה... אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו". ובנד"ד הגוי מערב את האורז כדי שהישראלים בחדר אוכל יכולים לאכול אותו. ולכן אם מי שרוצה להחמיר לכתחילה שלא לסמוך על הס"ס הנ"ל (א' וב'), ה"ה שיש לו להחמיר ואין לו לסמוך על ביטול האורז כיון שהגוי מבטל את האורז בשביל הישראל.

ואין לומר שמ"ש מרן הנ"ל לגבי "שנתבטל בשבילו", שזה רק כשהמבטל מכיר את מי שהוא מבטל בשבילו, אבל בנד"ד כשהפועלים מתקנים את המאכלים במטבח, הם אינם יודעים הישראלים שאוכלים את המאכלים בחדר אוכל, ולכן אולי י"ל שלא שייך כאן דין "שנתבטל בשבילו", שנראה שזה אינו, שכתב הריב"ש בס"תצח בד"ה אבל, "למי שנתבטל בשבילו אסור כמו למי שבטלו, וכן כתב הרשב"א ז"ל (תה"ב סוף בית ד' שער ד'), וכאן הרי הוא כמבטל בשביל כל הקהל למי שירצה לקנות, ואע"פ שלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד, כדאמרינן גבי הבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר, דאם באה בשביל למכור גם לישראלים שירצו לקנות מהם הרי הוא כבא להם ביחוד, כדאמרינן במס' עירובין (מ). "...", ע"ש. הרי זה דומה לנד"ד, ולכן יש לאסור התערובת, למי שרוצה להחמיר שלא לסמוך על הס"ס הנ"ל.

וכן נראה מהרשד"ם י"ד ס"נג ד"ה גרסינן, שכתב "גם זה שעירב זה האיסור כדי למכרו לישראל קנסינן ליה שלא יתקיים מחשבתו, ולא ימכר לישראל". הרי אף שזה שעירב לא מכיר את מי שיקנה את המאכל, אלא הוא עירב רק בשביל "ישראל", עדיין יש איסור. וזה כמ"ש הרשב"ש בס"תקס, לגבי קניית סופגנין מחנות של גוי, וז"ל "ובכל מקום שמוסיפין בשביל ישראל הוי כאומר לו עשה לי, וכל האומר עשה לי אסור". וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"י, לגבי סופגנין הנ"ל, שכתב "דחשיב לכתחילה וכאומר לו עשה בשבילי, דודאי אסור". הרי אף אם הגוי אינו מתכוין לבטל האיסור משום ישראל מיוחד, אלא לכל הישראלים שרוצים לאכול, עדיין המאכל אסור. ועיין עוד בזה בערך השלחן י"ד ס"צט אות ח ד"ה אסור, ע"ש.

ה) וזה כמ"ש כת"ר, "האורז שנמצא בחדר האוכל מסתבר שהוא מעורבב מאורז שחלקו [כנראה הגדול] הוכן ע"י יהודים וחלקו ע"י גויים".

נראה שלדעת מרן צריך ששים כדי לבטל בישול עכו"ם, וכן נראה ממה שהוא פסק בסתם כהרשב"א בס"ק"ג טז, שכלים שבשל בהם עכו"ם צריכים הכשר, ע"ש. וזה משום דחיישינן לטעם של איסור בכלים, ולכן כיון שיש לחוש לטעם האיסור ממילא דבעינן ששים כדי לבטל את הטעם כשהוא בתערובת (עיין בפר"ת ס"ק"ב ס"ק יג בדעת מרן). וכן דעת הרשב"א ביבמות פב: וכן כתב הש"ך בס"קטו ס"ק יז שלדעת הרשב"א בעינן ששים כדי לבטל בישול עכו"ם ע"ש. וכ"כ במנחת יעקב כלל עה ס"ק יד לדעת הרשב"א ע"ש. וכן דעת הפר"ח בס"צט ס"ק יז דבעינן ששים, וכן כתב הרב בתי כהונה לדעת הפר"ח, כמבואר בברכ"י ס"ק"ג אות י, ע"ש. מ"מ מרן גם הביא דעת הרא"ה בשם "יש אומרים" בס"ק"ג. טז, שאין הכלים צריכים הכשר, וזה משום שאין לחוש לטעם איסור, ולכן ממילא בתערובת י"ל ביטול ברוב. וכן דעת הרמב"ן כמבואר ברשב"א ביבמות שם. ולכן כיון שבדרך כלל יש לסמוך על ה"יש אומרים" בדברי מרן בשעת הדחק, ה"ה י"ל שלדעת מרן יש ביטול ברוב בבישול עכו"ם בשעת הדחק.

ולדעת הרמ"א בתורת חטאת כלל עה ס"ח, בישול עכו"ם נתבטל ברוב, ע"ש. וכן דעת כמה פוסקים. עיין בברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהכה"ח בס"ק"ב אות סט בשם הפר"מ ע"ש.

ולפי זה נראה שאם רוב האורז הוא מבישול ישראל, אז לדעת הרמ"א ודע' יש ביטול ברוב ומותר לאכול התערובת. ולדעת מרן שפסק כהרשב"א בסתם דבעינן ששים כדי לבטל בישול עכו"ם, י"ל דבנד"ד אף מרן יסכים שאין לחוש לבישול עכו"ם כיון שיש כאן ג' ספיקות להקל. א' שמא ההלכה כהפוסקים שסוברים שגם בבישולי גויים התירו בהיסק ע"י ישראל ולא רק בפת עכו"ם. ב' שמא ההלכה כהאומרים שבפועלים המושכרים בבית ישראל יש להקל. ג' שמא ההלכה כאלו הפוסקים שסוברים שבבישול עכו"ם יש ביטול ברוב. ואה"נ שהיחוד דעת ח"ה ס"נד כתב שאף שיש ס"ס להקל (א' ב' הנ"ל) שתבוא ברכה על מי שמחמיר, מ"מ בנד"ד כיון שאף יש ביטול ברוב י"ל ששפיר הוא להקל ואין טעם להחמיר אף לכתחילה.

תשובה:

לכבוד הרב

כתב כת"ר, "הני נשי שעושות מניקור ופדיקור, האם צריכות להקפיד על אבקת הציפורניים שלא תתפזר? (ולכאורה יש להקל כי דין זה לא נזכר ברמב"ם ולא בש"ע, גם הר"ן על מו"ק י"ח וכן נימוקי יוסף על נידה דף י"ז כותבים הטעם שאישה מפילה מהם משום מיאוס או כשפים והאידינא אין מצוי כשפים וגם לגבי מיאוס לא שייך באבקת ציפורניים. גם ראיתי להגר"ע זלה"ה ביבי"א חלק ב סימן ז מיו"ד בדין אבקת ביצים שיש להקל משום פנים חדשות באו לכאן ולא גזרו. וכן אולי אפשר להקל גם כאן שלא להקפיד לאסוף את פירורי הציפורניים). ע"כ דברי כת"ר.

נראה שיש להוסיף על דברי כת"ר ג' טעמים להקל.

א) כתוב במו"ק יח. "והתניא שלשה דברים נאמרו בצפרנים הקוברין צדיק, שורפן חסיד, זורקן רשע". ולפי זה יש לדמות נד"ר למ"ש במשנה בריש פ' כל שעה, לגבי ביעור חמץ, ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". וי"ל שלדעת חכמים אף פירור הציפורניים נחשב כביעור. ואף לדעת רבי יהודה שסבר דבעינן דוקא שריפה, י"ל שהוא מודה דמועיל פירור כדי לבער ציפורניים. וזה מפני שנראה שדין ביעור הציפורניים הוא קיל טפי משאר דיני ביעור, שכתוב במשנה בתמורה לד, "כל הנקברין לא ישרפו וכל הנשרפין לא יקברו, ר' יהודה אומר אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין רשאי, אמרו לו אינו מותר לשנות". הרי לפי דעת חכמים "כל הנקברין לא ישרפו, וכל הנשרפין לא יקברו", ולכן ולכאורה י"ל הכי לגבי ציפורניים, וא"כ איך כתוב כברייתא הנ"ל "הקוברין צדיק, שורפן חסיד", הלא אם הציפורניים צריכות קבורה אז אסור לשרפם, ומה חסידות יש בזה. אלא צ"ל שדין ביעור ציפורניים קיל טפי, וכל מיני ביעורים מועילים בענין זה. ולכן י"ל שאף רבי יהודה מודה דמועיל פירור ופיזור הציפורניים. ולפי זה י"ל על מ"ש כת"ר "האם צריכות להקפיד על אבקת הציפורניים שלא תתפזר", דאדרבה יש לקפיד לפזר את האבק, שזה בכלל הביעור כמ"ש במשנה פסחים הנ"ל "מפרר וזורה לרוח".

והראיה של הרשב"ש (וכן הוא בריב"ש הנ"ל), הוא מעירובין מ., שכתוב שם לגבי הבאת מאכלים מחוץ לתחום ביו"ט, "מאי אמרת מחוץ לתחום אתיא, הבא בשביל ישראל זה מותר לאכול לישראל אחר, וכל שכן האי דאדעתא דנכרים אתא, כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו אסר להו". ופירש"י שם, "דקא מפשי. נכרים ואייתי, אמר הני ודאי אדעתא דישאל מפשי ואייתו ואסר להו". וכן הוא בנד"ד שהגוי במטבח "מפשי" בשביל הישראל. ולכן אין להתיר למי שרוצה להחמיר שלא לסמוך על הס"ס הנ"ל, לאכול את האורז ע"י ביטול בתערובת.

ואה"נ שהרבה אחרונים סברו שאם נתבטלו איזה איסור ביד גוי, שזה נחשב כבדיעבד כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ז י"ד ס"ז. אבל י"ל שזה רק כשאין הגוי מרבה בשבילו, אבל בנד"ד הגוי במטבח מרבה בשביל הישראלים שאוכלים בחדר אוכל. ולכן אין לסמוך על ביטול זה כדי לאכול את האורז.

מ"מ עדיין י"ל שמי שרוצה להחמיר שאין לסמוך על הס"ס הנ"ל, יכול לומר שהאחרים שאוכלים בחדר אוכל הם סומכים על הס"ס הנ"ל, ורק הוא עצמו רוצה להחמיר. וא"כ מצינו שאין הגוי במטבח "מרבה בשבילו", שנראה שבין אם הישראל המחמיר הוא שם באותו יום או לא, עדיין הגוי הוא יבשל את אותה כמות של אורז כמו בעבר. ולכן אין זה בכלל "דקא מפשי ומייתי להו אסר להו", וממילא שאף מי שמחמיר יכול לאכול את האורז, שהרי אין לחוש לקנס של "שנתבטל בשבילו", וגם אין לחוש להחמיר מצד בישול עכ"ם כיון שיש ג' ספיקות הנ"ל, ולא רק ב' ספיקות.

ולכן נראה שאף מי שרוצה להחמיר שלא לסמוך על הס"ס הנ"ל, יכול לאכול בחדר אוכל בנד"ד, ואין לחוש לבישול עכ"ם וגם אין לחוש לקנס של "שנתבטל בשבילו". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קיז

שאלה: הני נשי שעושות מניקור ופדיקור, האם צריכות להקפיד על אבקת הציפורניים שלא תתפזר.

אלא יש להעיר על פירושו הירושלמי והערוך הנ"ל, למה לו לחסיד ל"מכחיש גופו" בשריפת צפורניו, שהלא זה חומרא דאתי לידי קולא, שכתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ג הל"ג, "ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה', שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב". ובפ"ד הל"א הוא כתב "והיות הגוף בריא ושלם, מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה". ולכן אם חסיד זה גורם חלישת גופו, הוא מכחיש מצוות ידיעת השם, וממילא שהוא חסיד שוטה. ולפי זה הוא יותר טוב לחסיד להיות רק צדיק ולקבור את הצפורניים כשאר צדיקים, ואין לו לחוש לחשש רחוק של "דהדרי ומגלו".

ולכן נראה שי"ל סברה אחרת בזה, והוא כעין דמצינו לגבי מים אחרונים. כתוב בשער המצות פר' עקב "ענין מים אחרונים. דע כי ס"א עומד על השלחן כנז' בזוהר פר' תרומה דף קנ"ד ויכול אז לשלוט עליו יותר משאר זמנים... אבל ע"י זו המתנה (דהיינו המים אחרונים) שנותן לו כנודע מסתלק הס"א והולך לו...". ע"ש. וזה כעין דמצינו לגבי שעיר המשתלח בזוהר פר' תצוה קפד: "ותא חזי האי שעיר דמשריץ ישראל לעזאזל לההוא מדברא, בגין למיהב חולקא לההוא סתרא אחרא לאתעסקא בהדיה", ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שכוונת החסיד ליתן קצת מכח גופו למזיק של הצפורניים, וע"י זה "מסתלק... והולך לו". ולכן נראה שהתיקון של שריפה היא יותר חשוב מקבורה בעלמא, שבקבורה עדיין הצפורניים שלמות בקבר, ועדיין המזיק נמצא בהן. אלא ע"י שריפת הצפורניים לא נשאר באפר הצפורניים שום מזיק כיון שהוא כבר "הולך לו" עם "המתנה" שלו, דהיינו חלישת גוף החסיד. ולכן י"ל שחלישת הגוף בשעת ביעור הצפורניים, היא עצמה התיקון כדי שלא תפיל אשה מהן, ומטעם זה ראוי לחסיד לשרוף את הצפורניים, ואין זה כנגד מ"ש הרמב"ם הנ"ל "ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת", שהרי החסיד מקיים מצוה ע"י חלישתו, והרמב"ם הנ"ל לא מיירי בחלישות שבאה מקיום מצוה.

ולכן נראה לומר שע"י "טחינת" הצפורניים לאבק בשעת מניקור ופדיקור, כיון שביעור זה הוא בקום עשה ואינו דומה לקבורה שהיא רק גרמא בעלמא, ממילא שאף זה יגרום קצת חלישת הגוף, וכדמצינו בגמ' שבת הנ"ל

(ב) כתוב במו"ק שם "וכי תימא זימנין דמיכנשי להו ושדי להו אבראי, כיון דאשתני אשתני". ופירש"י שם, "ושדי ליה לאבראי – ועברה עליהו איתתא אבראי. כיון דאשתני – מההוא דוכתא דהוו מעיקרא אשתני ולא מזקי". ועיין בברכ"י א"ח ס"רס אות ו, אם בעינן שינוי מקום חוץ לחדר כדעת הא"ר, או שינוי מקום אף באותו חדר כדעת הפרישה.

מצינו דמועיל שינוי מקום כדי לבטל כח המזיק. ולכן נראה שיש לדמות זה למה דמצינו בר"ה טז: "וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן, צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה... וי"א אף שינוי מקום". מצינו דמועיל שינוי מקום כדי לבטל את הגזירה, וגם מצינו דמועיל שינוי מקום לבטל כח המזיק לגבי ציפורניים, ולכן ה"ה שי"ל שכמו דמועיל שינוי השם כדי לבטל הגזירה שה"ה דמועיל שינוי השם כדי לבטל המזיק. ולכן כיון שלפני המניקור ופדיקור הצפורניים אינן נקראות "אבק", ורק אח"כ הן נקראות "אבק", שזה בכלל שינוי השם, ויש כח בזה כדי לבטל את המזיק (ואף שינוי השם זה אינו "חוזר לברייתו", עיין במרן ח"מ ס"שנג א).

ג) ויש לחקור בחילוק בין צדיק שקובר וחסיד ששורף, בברייתא הנ"ל. פירש"י בנדה יז. "חסיד. עדיף מצדיק כשקוברן איכא למיחש דהדרי ומגלו". אלא כתבו התוספות שם טעם אחר, וז"ל "שורפן חסיד. דליכא למיחש שמא יתגלו, ובערוך [ערך שלש] פירש ששרפת צפורן מזקת לאדם וכן כל דבר הבא מן האדם, כדאמר בס"פ כלל גדול (שבת דף עה:): גבי דם הנדה אידי דחלשא לא מצנעה לשונרא, ולכן הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו". וכפירוש הערוך מצינו באור זרוע הל' נדה אות שסג ס"ק יב, "מפרש רשב"ם שורפן עדיף מקוברן דאיכא למיחש דהדרי ומגלו, ובירושלמי מפרש דשורפו עדיף משום דמכחיש גופו בכך ששורפו צפורניו", ומ"ש התוספות בשם הערוך שיש לדמות זה למ"ש בשבת עה: "אבל דם נדה מצנע ליה לשונרא, ואידך כיון דחלשא לא מצנע", פירש"י שם "כיון דחלשא. המאכיל דם האדם לחתול נעשה חלש אותו אדם". ולכן סברו הירושלמי והערוך "ולכן הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו". ויש לדמות זה למ"ש בפרקי אבות פ"ה מש"י, "שלי שלך, ושליך שלך – חסיד", וכמו כן בנד"ד שהחסיד מחליש כח גופו כדי לעזור אחרים.

אמנם הוא עצמו הודה לבסוף כי מדברי רוב הפוסקים מוכח שלא כדבריו כמבואר בספר שולחן שלמה או"ח שכ"ג שזה מחידושי מנחת שלמה לביצה יח,א.

ועיקר דברי הגרש"ז תמוהים כי בשבת או במקום בו אין מקווה ג"כ נאסר להשתמש בכלי בלא למוכרו לגוי כמבואר ברמ"א ביו"ד סי' ש"כ, ואם האיסור רק בגלל שמוטל עליו לקיים את המצווה היה לנו להתיר זאת במקום בו בלאו הכי לא יכול לקיים את המצווה. מוכרחים אנו לומר או דהאיסור להשתמש בכלי הוא איסור עצמי כי טבילת הכלים היא 'מתיר' באכילה כתרומות בטבל וכשחזיטת בהמה או לומר כי היות וחייבו חכמים במצווה אסרו את השימוש בכלי בכל גווני כפי שאסור ללבוש בגד בלא ציצית גם בשבת וגם כשאין ציצית בעיר, ורק כשיש בזה כבוד הבריות התירו זאת, כמבואר בשו"ע ונו"כ או"ח סי' י"ג.

והיות ופשיטא כי גם השואל את הכלי נאסר להשתמש בו בלא טבילה כמבואר ברמ"א בסי' ק"כ על כרחך כי דינו כדין הבעלים, ומניין לנו לומר כי לבעלים יהיה איסור להשתמש בכלי גם כשאינו יכול לטבול ואילו לשואל את הכלי האיסור רק כאשר יכול לטבול.

וכן מפורש להדיא בחידושי החתם סופר הנדפ"ח יו"ד ק"כ שאסור לאכול אצל מומר גם באקראי בכלים שאינם טבולים (מיהו יש לומר כי החתם סופר לשיטתו בשו"ת חת"ס יו"ד קי"ד כי אסור מדאורייתא לאכול בכלי שאינו טבול, וכפי שהביאו ביחווה דעת ח"ב סי' ס"ג), וכן בשו"ת מהר"ש אנגל ח"ו ח"ג, ובאחרונים נוספים, וכן העידו כי הגרי"ש אלישיב הגר"ע יוסף לא הייתה דעתם נוחה כלל מהיתרו של הגרש"ז אויערבך.

וידעתי כי ניתן לפקפק על ראיות אלו, אך היות ומבואר בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' ס"ג להדיא כי אין כל חילוק בין בעל הבית לשואל באיסור שימוש בכלי בלא טבילה ואם מותר לשואל מותר גם לבעל הבית, ולאחר שהלכה פסוקה כי יש איסור שימוש בכלי לא נוכל לחדש סברה מפורשת היפך דבריו בכיוצא בזה.

והנה, הגר"א"ה קוק בשו"ת דעת כהן סי' רכ"ז כתב כי לו איסור השימוש בכלי בלא טבילה היה מטעם שמבטל את המצווה לא היה שייך לאסור זאת על השואל שאין עליו

וכמ"ש בירושלמי והערוך, ולכן י"ל שחלישות זו מועילה כדי לבטל המזיק מאבק הציפורניים שנשאר, וממילא ששוב אין לחוש להיזק. ולכן מצינו שלפי סברה זו, מלבד שאין לחוש לאבק הציפורניים בשעת מניקור ופדיקור, י"ל דאדרבה שמי שעושה כן הוא חסיד!

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קיח

שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שאוכלים מאכלים כשרים אצל בעל הבית שלא טבל את כליו. והוא הערה על מה שכתבתי בענין זה בח"א ס"קלו וח"ה ס"קכו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנניה שפרן שליט"א

כתב כת"ר, "כתב כת"ר שליט"א כי רק על שואל גמור חל איסור לאכול בכלי בלא טבילה ולא על המשתמש בכלי באקראי כשאינו שואל עליו [לא נתבאר היטב בדברי כת"ר מדוע משתמש בכלי בבית בעליו אינו שואל, ובפשטות אף אם 'בעליו עימו' פוטרו מתשלומים לא בטל ממנו שם שואל, ולכן חייב בשליחות יד גם בכה"ג, וכבר האריכו האחרונים לפלפל אם בעליו עימו הוא פטור מתשלום או הקלשת עיקר דין השומרים בזה ואכמ"ל]. כת"ר דחק בדברי תוספות לכאר כי החיוב על השואל מטעם שהכלי ברשותו ולא בגלל עצם היות הכלי של ישראל.

לענ"ד נראה כי אף אם בתוספות ניתן לכאר כדברי כת"ר בדברי הראב"ה אליבא דרשב"ם שנעתיק להלן אי אפשר לפרש כפירוש זה, ודו"ק היטב בלשונו.

ובעיקר הדבר, פשיטא לכת"ר כדברי הגרש"ז אויערבך במנחת שלמה ח"א סי' יח או' ח' וח"ב סי' ס"ח כי איסור השימוש בכלי מדרבנן הוא כאיסור לאכול לפני קידוש שהאיסור מטעם ביטול המצווה. ממילא, נטה הגרש"ז להקל כי אורח שאינו יכול לטבול את הכלי רשאי לאכול בו בלא טבילה כדברך.

חיוב טבילה מדרבנן, ומשמע כי אם חיוב הטבילה מן התורה יהיה איסור עצמי בשימוש בכלי בלא טבילה, ומש"כ הביה"ל כי האיסור מדרבנן זה רק לשיטת הרמב"ם שאין הטבילה תיקון הכלי, ואילו לשיטת הסוברים כי הטבילה היא תיקון הכלי אין כל ראייה שהאיסור מדרבנן.

אעתיק גם מש"כ בזה הגאון ר' אשר וייס שליט"א לפקפק על דברי המנחת שלמה בזה – "ועיין עוד במעדני ארץ להגרשז"א (שביעית סי' ט"ז ס"ק י') שכתב דאם איסור ההשתמשות הוא מדרבנן הגדר בזה דהאיסור נמשך מהמצוה, דאומרים לאדם אל תשתמש בכלי עדיין אלא תטבילו תחילה וכיון שא"א לטבול תו לא שייך לומר שיש איסור השתמשות, ולפי"ז דן להתיר למתארח במלון לאכול בכלי שאינו טבול. ולהמבואר נראה דהדבר תלוי אם זה גדר מצוה או מתיר, דאם נחשב הטבילה כמתיר והוי כבהמה קודם שחיטה א"כ כל זמן שהבעלים לא הטביל את הכלי אסור לכולם להשתמש ואף אלו שאינם חייבים בטבילת הכלי, אך אי נימא שהטבילה נחשבת מצוה והאיסור השתמשות נובע מכח המצוה לטבול, א"כ איסור זה לכאורה הוא דוקא על הבעלים שעליהם מוטל החוב ולא על אדם אחר שאין באפשרותו לטבול את הכל.

(ובמק"א דנתי האם מותר לכתחילה להיכנס למצב בו האדם יודע שיתנו לו לאכול בכלי לא טבול, שהרי ההיתר הוא לפי הסברות דלעיל דכיון שהוא אנוס ובעל המלון או המארח לא יתן לו להטביל, נחשב כאנוס ואין עליו איסור ואפשר שאין זה אלא באופן מקרי ולא שיכניס את עצמו לכתחילה למצב כזה, ואכמ"ל).

ולענ"ד יש לדחות דבאמת סברא זו לדמות טבילת כלים לציצית לא מצינו בראשונים ובאחרונים, ומדברי רש"י והרמב"ם הוכחנו דיש איסור בעצם לפני טבילה ולדעת האחרונים יש בזה איסור דרבנן, ועוד דהרי בציצית גופא דעת המג"א (בסי' י"ג ס"ק ח') דיש איסור דרבנן, וא"כ צע"ג אם יש בזה כדי היתר. ע"כ דברי כת"ד.

(א) **בתחילה** י"ל שמה שכתבתי בח"ה ס"קכו, הוא לגבי הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קלו. וכתבתי בח"א שם "שמעתי וראיתי שכמה אנשים כשרים לא מקפידים על זה ואוכלים ושותים על כלים של אחרים שלא טבלו אותם. ואמרתי בלבי שיש לטרוח ללמד זכות עליהם, שישראל קדושים הם. וכבר כתב הרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ס"קעז, לגבי בצדק תשפוט עמיתך, "ובכללה גם כן

חיוב טבילה כלל, ומדאסרינן לשואל לאכול בכלי לפי דברי רשב"ם מוכח כי איסור השימוש בכלי ללא טבילה הוא איסור עצמי ולא מטעם ביטול המצווה באכילה זו. וכתב עוד, כי לפי ראב"ה בהגה"מ איסור השימוש הוא רק מצד קיום המצווה (בדומה לסברת כת"ר בתשובתו) ודלא כרשב"ם, ולדינא דהלכה כרשב"ם יש איסור גם על אורח לאכול בכלי ללא טבילה גם כשאינו יכול לטבול את הכלי [והמדקדק היטב בדבריו יראה דס"ל כחתם סופר וכשאגת אריה שהביא המנחת שלמה כי איסור השימוש בכלי בלא טבילה מדאורייתא].

איני כדאי לחלוק על דבריו, אבל פשיטא כי לא היה בפניו ספר ראב"ה בעת שכתב זאת כי מפורש שם להדיא כי ראב"ה סובר כרשב"ם, ואעתיק את לשונו במסכת פסחים סי' תס"ד – "ואף על גב דאמרינן לא אמרן אלא בלקוחים וכמעשה שהיה, הוא הדין בגזולים, ומעשה מדין גזולים היו. אבל שאולים לא בעי טבילה. וישראל שלקח סכין מן הגוי ובא ישראל אחר ושאלו ממנו <טרם> הטבילו צריך השואל להטבילו, שהרי נתחייב טבילה ביד חבירו שהשאלו לו. כך פסק רבינו שמואל. וכתב אבל בפסח, שאין לקוחים מן הגוי, טבילה זו למה. וכפות וכוסות של מתכות, אם לקוחים מן הגוי והם חדשים צריכין טבילה, אי נמי אם הם של גוי לקוחים ישנים והגעילן צריך טבילה. ו[ג]ם המושכנין שידוע דעת הגוי להחליטן, דמוכח במסכת עבודה זרה דהוה כלקוחים, בעי טבילה. וכל שאר משכנתא נשאר בתיקן. ונראה לי דלא הוי כמו תיקן דאיסורא, שאין כאן איסורא, ולשאר מצות נמי שהם חובה עליו לא דמי, דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר. הילכך לא בעי טבילה, ולא אמרינן יטבילם מספיקא בלא ברכה. וטבילה נפקא לן מקרא ואשר לא יבא באש תעבירו במים דהיינו גיעול, וכתוב וטהר דהיינו טבילה".

נמצא, כי לכו"ע כאשר חל חיוב טבילה החיוב על השואל כחיוב על הבעלים, וזה או שנאמר כי איסור השימוש הוא על כל האוכל בכלי שעליו חלה המצווה או שנאמר כי איסור השימוש אינו בגלל חיוב המצווה אלא כי הטבילה היא מעשה המתיר את השימוש.

כל זה נכון אף אם איסור השימוש בכלי הוא מדרבנן, אך לענ"ד זה עצמו לא ברירא, וכבר הביאו כמה מחכמי זמנינו כי בפמ"ג מש"ז תפ"ז מבואר להדיא כי איסור השימוש מן התורה [ובאמת כי אף פסקי הרי"ד שכתב כי אין איסור שימוש בכלי בלא טבילה כתב זאת רק לשיטתו שעיקר

דגם בטומאתו היה ראוי להשתמש בו דברים טמאים, אבל כלים חדשים דלא היה ראוי להשתמש בו קודם טבילה כלל שפיר הוי מתקן, ע"ש. ונראה שכוונת הביאור הלכה לומר, שאף שיש רק איסור דרבנן להשתמש בכלי קודם טבילה כמו שהוא כתב לעיל, מ"מ כיון דמצינו שגזירה זו שייכת אף בכלי זכוכית שהחויב לטבולו הוא רק מדרבנן, ה"ה שיש לחוש לנראה כמתקן כשיש איסור דרבנן להשתמש בכלי קודם טבילה, והטעם הוא מפני ש"כלים חדשים דלא היה ראוי להשתמש בו קודם טבילה כלל שפיר הוי מתקן", אף שהאיסור של שימוש הוא רק דרבנן, וכדמצינו בחיוב לטבול כלי זכוכית שהוא רק מדרבנן. וכיון שאיסור שימוש בכלי חדש קודם טבילה הוא רק מדרבנן, לכן העיר הביאור הלכה מדין כלי שנטמא רק מדרבנן, ושוב כתב חילוק ביניהם. ולכן מצינו שדעת הביאור הלכה שלכ"ע האיסור להשתמש בכלי קודם טבילה הוא רק מדרבנן.

ג) ולפי זה י"ל שחז"ל היו יכולים לגזור כל מה שהם רצו לגזור לגבי איסור שימוש בכלי קודם טבילה. ואם הם רוצים לגזור על הכלי רק כשהוא ביד בעל הכלי כיון שהכלי שלו והחויב מוטל עליו לטבול אותו כלי, שפיר דמי. ולכן אף הם יכולים לומר שגם יש לגזור איסור שימוש כשהכלי תחת רשות השואל, שאז השואל דומה לבעל וכל הרואים חושבים שהשואל הוא בעל הכלי. אולם כשאין הכלי ברשות השואל, רק שהוא אורח בבית הבעל, אז סברו חז"ל שאין להחמיר כולי האי ואין לגזור גזירה זו אף על האורח, שיש שני טעמים להקל, אחד הוא שהאורח אינו בעל הכלי ואין חיוב עליו לטבולו, והשני הוא שהכלי אינו ברשות האורח, והוא אינו נראה כבעל הכלי. ואין הטעם מפני שאורח הוא אנוס, כמו שכתב כת"ד בשם הרה"ג אשר וייס שליט"א, "שהרי ההיתר הוא לפי הסברות דלעיל דכיון שהוא אנוס ובעל המלון או המארח לא יתן לו להטביל", אלא הוא מפני כשהכלי ברשות הבעל האורח אינו נראה כבעל הכלי, משא"כ כשהכלי ברשות השואל, שאז הוא נראה כבעל הכלי.

ד) וגם י"ל שאין דין זה תלוי במי נחשב שואל בדיני ח"מ, וכמ"ש כת"ר "מדוע משתמש בכלי בבית בעליו אינו שואל, ובפשטות אף אם 'בעליו עימו' פוטרו מתשלומים לא בטל ממנו שם שואל, ולכן חייב בשליחות יד גם בכה"ג", שזה אינו, שי"ל שבגזירה זו בחרו חז"ל ליתן גדרים אחרים, דהיינו כשאין האורח בעל הכלי וגם הכלי אינו בכלל רשותו, הוא אינו אסור בשימוש הכלי. ורק אם

שיתחייב שידון את חבירו לכף זכות, ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב". ולכן אף בנד"ד יש לקיים מצוה יקרה זו, ויש לפרש מעשיהם לטוב". הרי לא כתבתי היתר לכ"ע אלא רק כדי ללמד זכות לאלו שאין מקפידים.

ואף כתבתי שם בשם החת"ס והאג"מ שהוא אסור לאורח לאכול מכלי בעל הבית שאינו נטבל (וכן דעת השאג"א ס"נו. כמבואר במנחת שלמה ח"ב ס"סח אות ב), אלא כיון שכוונתי רק ללמד זכות על אנשים כשרים הנ"ל כתבתי סברה אחרת בזה.

ב) ויש להעיר על מ"ש כת"ר "כל זה נכון אף אם איסור השימוש בכלי הוא מדרבנן, אך לענ"ד זה עצמו לא ברירא, וכבר הביאו כמה מחכמי זמנינו כי בפמ"ג מש"ז תפ"ז מבואר להדיא כי איסור השימוש מן התורה. וי"ל דאד"נ שכן סברת הפר"מ, אלא כתב ביחודה דעת ח"ד ס"מד, "ואע"פ שמדברי החתם סופר (חלק י"ד ס"קיד. דף לח סוף ע"ד) בשם הגאון בעל מחצית השקל, מוכח שסובר שבכלי מתכות יש איסור מן התורה להשתמש בהם, להלכה נראה שאינו אסור אלא מדרבנן, משום ס"ס, שמא הלכה כדברי האומרים שטבילת כלי מתכות מדרבנן, ואת"ל שהלכה כמ"ד שהיא מן התורה, שמא האיסור להשתמש בהם לפני הטבילה אינו אלא מדרבנן". ולכן אין טעם לפסוק כהפר"מ בזה.

וגם יש להעיר על מ"ש כת"ר, "ומש"כ הביה"ל כי האיסור מדרבנן זה רק לשיטת הרמב"ם שאין הטבילה תיקון הכלי, ואילו לשיטת הסוברים כי הטבילה היא תיקון הכלי אין כל ראייה שהאיסור מדרבנן". הביאור הלכה בס"שכג ז ד"ה מותר, הביא דעת הרי"ף שסבר כרב יוסף ורב ביבי שטעם איסור טבילת כלי טמא הוא מפני שמא יסחוט או שמא ישהה הכלי מלטבולו עד זמן יו"ט ושבת, ועל זה כתב הביאור הלכה שאין חששות אלו שייכים בכלי חדש, "דגם אם השתמש בו בלי טבילה אפ"ה לא גזרינן שמא ישהה כיון דעכ"פ... אין איסור זה כ"א מדרבנן". ושוב הביא הביאור הלכה שם דעת הרא"ש שפסק כרבה ורבא שהטעם שאין לטבול כלי טמא, הוא מפני שמא יעבירונו ד"א ברה"ר או דנראה כמתקן כלי, וכתב הביאור הלכה "וזה הטעם שייך גם בכלי חדש הנקח מהא"י שצריך טבילה, ואפילו כלי זכוכית דטבילתה לכו"ע הוא רק מדרבנן ג"כ אסור להיש אוסרים הזה כ"כ האחרונים, ואע"ג דקי"ל דכלי שננטמא בטומאה דרבנן שרי לטבולו בשבת ויו"ט, שאני התם דהוא לא מקרי מתקן כ"כ כיון

לשואל מותר גם לבעל הבית". כתוב שם "איני יודע שום חילוק בין בעל הכלי לאחד השאלו ממנו, אם אסור להשתמש ממנו קודם הטבילה גם השואל אסור". ואף כאן י"ל שהוא מיירי כשהשואל הביא את הכלי לתוך רשותו כדרכם וכמנהגם של כל השואלים, משא"כ כשהכלי עדיין בתוך בית בעל הכלי. וכבר כתבתי לעיל הסברה לחילוק זה.

ו) ומ"ש כת"ר, "ועיקר דברי הגרש"ז תמוהים כי בשבת או במקום בו אין מקווה ג"כ נאסר להשתמש בכלי בלא למוכרו לגוי כמבואר ברמ"א ביו"ד סי' ש"כ, ואם האיסור רק בגלל שמוטל עליו לקיים את המצווה היה לנו להתיר זאת במקום בו בלאו הכי לא יכול לקיים את המצווה", לא ראיתי כאן קושיא, שכבר כתבתי שכיון שהאיסור להשתמש בכלי קודם טבילה הוא רק מדרבנן, חז"ל יכולים לגזור כל מה שנראה ראוי בעיניהם. והם סברו שכשהשואל הביא את הכלי בתוך רשותו, אז הוא נראה לכל העם כאילו הוא בעל הכלי, ולכן גזרו עליו כאילו הוא ממש בעל הכלי, ולכן אין להתירו לאכול מכלי זה בלי טבילה בשבת, או במקום שאין שם מקוה.

ז) ומ"ש כת"ר, "כי היות וחיבו חכמים במצווה אסרו את השימוש בכלי בכל גווני כפי שאסור ללבוש בגד בלא ציצית גם בשבת וגם כשאין ציצית בעיר, ורק כשיש בזה כבוד הבריות התיירו זאת, כמבואר בשו"ע ונו"כ או"ח סי' י"ג". אה"נ שכן הדין בציצית, אבל כל זה מיירי כשהציצית שלו, אבל אנו מדברים כשאין הכלי שלו והוא שואל את הכלי, ולגבי שואל בציצית הוא פטור ל' יום מפני דבעינן "כסותך" כמבואר במרן בס"ד ג. משא"כ במי ששואל כלי לא מצינו שכתוב "כליך", ולכן השואל חייב מיד, אבל עדיין י"ל שזה דוקא כשהוא מביא את הכלי לתוך רשותו כיון שבזה הוא נראה כבעל הכלי ולכן גזרו חז"ל על זה, משא"כ כשהוא עדיין בבית בעל הכלי.

ולכן מטעמים הנ"ל כתבתי ללמד זכות על אלו שאין מקפידים לאכול אצל בעל הבית שלא הטביל את כליו. ואה"נ שיש אחרונים שחולקים על זה ולמעשה יש לחוש לדבריהם, אבל עדיין נראה הטעמים הנ"ל כדי ללמד זכות על מי ששומר מצוות בכל דרכיו אבל אינו מקפיד לאכול אצל אדם שלא הטביל את כליו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

הוא שואל את הכלי והביא את הכלי תחת רשותו, אז הוא נראה כבעל הכלי ויש לגזור עליו גזירה הנ"ל.

וכתבתי להסביר זה בח"א ס"קלו, וז"ל "יש לדון לפי מה 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 מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חכ"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. ולכן אף אם אמרינן שיש איסור מיוחד מדרבנן שלא לאכול על כלי שלא נטבל, מ"מ איסור זה לא על הכלי אלא על הגברא, ושפיר י"ל שהם גזרו כן רק על מי שמוטלת עליו הטבילה, דהיינו בעל הכלי, ולא על כל העולם, וכיון שזה רק איסור דרבנן, אז שפיר י"ל שחפצא הכלי מותרת לגמרי ואין איסור לאחור לאכול ממנו, וכפי שכתבתי לעיל". ולכן שפיר הוא לאסור הכלי לבעל הכלי ולא לאורח, כיון שאין איסור בחפצא הכלי.

ה) וכתב כת"ר, "לענ"ד נראה כי אף אם בתוספות ניתן לבאר כדברי כת"ר, בדברי הראב"ה אליבא דרשב"ם שנעתיק להלן אי אפשר לפרש כפירוש זה, ודו"ק היטב בלשוננו". ולא ראיתי קושיא בדברי הראב"ה שהוא כתב, "וישראל שלקח סכין מן הגוי ובא ישראל אחר ושאלו ממנו <טרם> הטבילו צריך השואל להטבילו, שהרי נתחייב טבילה ביד חברו שהשאלו לו. כך פסק רבינו שמואל". ויש לפרש דברי הראב"ה כמו שפירשתי בדברי התוספות בשם רבינו שמואל, שכוונתו שהאיש שואל את הכלי מבעל הבית והוא מביא את הכלי לתוך רשותו, שכן דרך השואלים להביא הכלי לביתם ולרשותם.

וכן י"ל לגבי מ"ש כת"ר, "ומבואר בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' ס"ג להדיא כי אין כל חילוק בין בעל הבית לשואל באיסור שימוש בכלי בלא טבילה ואם מותר

סימן קיט

שאלה: האם מותר לאדם לאכול בכלי שיש לו ספק אם הוטבל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנניה שפרן שליט"א

כתב כת"ר, "וכעת אדון בשאלה המצויה לנו בצה"ל. הרבנות הצבאית משתדלת לטבול את כל הכלים בצה"ל [ובמק"א הארכנו לדון אם הוי שותפות גוי ואם יש חיוב טבילה על כלים השייכים למדינה, ואכמ"ל], אך לעיתים ישנם במקומות צבאיים שאינם מטבחים מסודרים כלים שיש עליהם ספק אם נטבלו [כוונתי בכלים שיש בהם ריעותא שאין עליהם סימון אדום לבשרי או כחול לחלבי, ולא בהכרח שמשגיח הכשרות ראה אותם, ובכה"ג לא שייך לומר 'כל דפריש מרובא פריש'], ואנו מתבלטים אם מותר לאדם לאכול בכלי שיש לו ספק אם הוטבל.

פשיטא לן כי יש חיוב לטבול כלי מתכת שספק אם הוטבל, אך מספקא לן אם מותר להשתמש בו למי שאינו יכול לטבולו.

יש מחברי לרבנות הטוענים כי היות ואיסור השימוש מדרבנן אף בכלי מתכת הוי ספק דרבנן לקולא. לענ"ד יש לפקפק הרבה על היתר זה מד' טעמים –

א. כלי שספק אם הוטבל יש עליו חזקת חיוב טבילה, ודינו ככלי שוודאי לא הוטבל, וממילא חל עליו איסור שימוש [החולקים עלי טוענים כי לא שייך 'איתחזק איסורא' בטבילת כלים ע"פ מש"כ ערוך השולחן בסי"ק"כ כי ספק טבילת כלי זכוכית אין בו איתחזק איסורא כי הוי ספק מצווה ולא ספק איסור בכלי. עוד יש לטעון כי חזקת החיוב אינה ישירה על איסור השימוש, וכבר נחלקו רבים אם חזקה על דבר אחד חלה על דבר אחר, ודנו בזה הן בדין 'חזקת האם מהניא לבת' בכתובות יג. והן בחיוב בדיקת חמץ בבית בדוק שנכנס לתוכו עכבר וכיכר ספק חמץ בפיו, וכן דנו בזה בחזקה על איסור בתערובת, ועיי' בזה בהערות הגרש"ז אויערבך לשב שמעתתא ג, ז, ובקונ' רוב וחזקה לחכמת אדם].

ב. כלי שספק חייב טבילה למעשה חייב טבילה, וממילא יהיה עליו איסור שימוש ככל כלי החייב טבילה אף אם

החיוב מספק, וכפי שכתב המשנ"ב בסי' שיח כי אסור לומר לגוי בבישול אחר בישול אף שזה ספקא דדינא ומחמירים בו מספק, וכ"כ בשו"ת החתם סופר ע"ד כי אין להקל בהכנת תה על ידי גוי [החולקים עלי סוברים כי כאן האיסור צדדי לחיוב הטבילה, או שטוענים כי הגר"ע יוסף במקומות רבים כתב להתיר על ידי גוי כל ספק איסור בשבת].

ג. יש לחוש לסוברים כי איסור השימוש בכלי שאינו טבול מן התורה, וכפי שהבאתי לעיל.

ד. הוי ספק דרבנן בדבר שעיקרו מן התורה, ורבו הסוברים כמהר"י בן לב כי ספק טריפה שנתבשל בכלי הוי כספק דאורייתא גם לאחר מעת לעת, ואף שיש אומרים כי אם נודע הספק לאחר מעת לעת מותר [עיי' דעת תורה לסי' לט או' קטו, שו"ת רעק"א החד' ג, נו, בית שלמה יו"ד כ"ט] כאן עדיין החיוב דאורייתא קיים בפנינו.

לפיכך, רציתי לשאול אם לדעת כת"ר מותר יהיה להשתמש בכלי זה בספק. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר על טעמים הנ"ל.

טעם א. אף את"ל שיש כאן "איתחזק איסורא", הלא עדיין יש כמה אחרונים שסברו שספק דרבנן לקולא אף כשאיתחזק איסורא, ודלא כהש"ך ודע'. וכן דעת הפר"ח בכללי ס"ס כלל טו, ובקיצור אות לג, מנ"י בקו' הספיקות אות לו, בל"י אות כז, מש"ל פ"י מהל' מקואות הל"ו, כרתי בבית הספק דף קכ"א ע"ב, שפ"ד אות כ. ועיי' כה"ח כללי ס"ס אות לא, ועיי' יביע אומר בח"ו י"ד ס"כג סוף אות ה, שכתב לגבי ס"ס כשאיתחזק איסורא, "דעת הפר"ח והמהרי"ט ומהר"ם בן חביב דמהני ס"ס במקום חזקה". ועיי' עוד ביביע אומר ח"א י"ד ס"ג אות ט בהערה שם. וכבר כתב הש"ך בי"ד קי בכללי ס"ס באות כ, "והרשב"א בתשובה ס"תא, שם מדמי להדיא איסור דרבנן שיש לו חזקת איסור לספק ספיקא דחזקת איסור ע"ש". וכן כתב הש"ך שם באות כז, והוא השיג על המשאת בנימין וז"ל לגבי דעת הרשב"א, "גם בתחלת התשובה רוצה הרשב"א שם להתיר ספק דרבנן ביש לו חזקת איסור, ומוכח להדיא דס"ס וספק דרבנן דין אחד להם בזה, ושלא כדין השיג המשאת בנימין על הרב בזה". וכן הוא בפר"ח באות טז, ע"ש.

שהוא צריך לחזור להטביל את הכלי, אבל נראה שאם גם יש לגזור בכה"ג שלא להשתמש בכלי קודם טבילה תלוי במחלוקת אם ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה או לא.

ולכן י"ל שלדעת הרשב"א ודע' שסברו שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, אז כיון שודאי יש חיוב מן התורה לטבול את הכלי, ממילא שגם יש לגזור שלא להשתמש באותו כלי קודם טבילה. אולם לדעת הרמב"ם ודע' שסברו שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, אז י"ל שלא שייך לגזור גזירה כזו כשאין חיוב כלל מן התורה להטביל את הכלי. ואה"נ שי"ל שגם לגבי כלי זכוכית שהחיוב לטבול הוא רק מדרבנן, יש לגזור שאין להשתמש בו קודם טבילה, אלא זה מפני שאין ספק שכלי זכוכית צריך טבילה ולכן כעין דאורייתא גזרו חז"ל כמ"ש בגיטין סה. "כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון במילתא דאית לה עיקר מן התורה", דהיינו אף בכלי זכוכית אין להשתמש בו קודם טבילה. אולם כשיש רק ספק אם צריך להטביל איזה כלי, י"ל שלא גזרו ספק חיוב אטו ודאי חיוב, ולכן אין טעם לאסור שימוש בכלי זה קודם טבילה.

ויש להסביר את זה לפי מה דמצינו בדין "לא פלוג". כתוב 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 אבוה 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, ע"ש (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"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

ועוד י"ל, שאף מרן סבר בספק דרבנן דאיתחזק איסורא שיש לאזיל לקולא, כמו שמצינו לגבי נט"י בס"קס. דספק נטל ידיו ספיקו טהור. וכן נראה בי"ד ס"רא, וכן כתב השפתי דעת בכללי ס"ס אות כ, "דהא לקמן ס"רא סעיף סז עד סעיף עא, מבואר דספק דרבנן לקולא בטומאה שיש לה עיקר מן התורה ואפילו במקום חזקה". ולענ"ד כן נראה ממ"ש מרן בא"ח ס"עו ז, שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקה בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקה 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 גזור". וכן הוא בטור שם, וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש חזקה שיש באשפה מי רגלים מ"מ עדיין יש לאזיל לקולא. ועוד אף שכתב החקרי לב בי"ד ס"ט, לגבי דעת מרן בס"ס באיתחזק איסורא, "הנה בעתה בין כתיבה למסירה האיר זורח שו"ת אבקה רוכל וראיתי לו שם בשאלה רח, שהביא תשובה לאחד קדוש וכו' והסכים על ידו מרן הב"י ז"ל מאור ישראל אשר כל ישראל קבלו הוראותיו וממוצא דבר יראה הרואה שהסכימו לאסור גם באינו בקי בהרגשה וכו', ושמח לבי ויגל שכוונתי לדעת קדוש". הרי נראה שאם כן דעת מרן לאסור לגבי ס"ס, ה"ה שכן דעתו באיתחזק איסורא באיסור דרבנן, ששניהם שווים כמ"ש הש"ך הנ"ל, וכמ"ש הפר"ח באות טז, ע"ש. מ"מ בזה יש להשיב שכבר עמד הרב ברכות במע"ס בדף קיא. על דברי החקרי לב הנ"ל, וכתב "ומן התשובה אשר הובאה בספר הבהיר אבקה רוכל והסכים עליה מרן ז"ל ע"ש אדרבה נראה נמי להפך ושפיר מהני ס"ס גם במקום חזקה..." ע"ש כל דבריו. ולכן לפי זה שפיר י"ל שמרן סבר שיש לאזיל לקולא בספק דרבנן אף באיתחזק איסורא.

ולכן כשיש טעמים אחרים לאזיל לקולא כמבואר בדברי החולקים על כת"ר, נראה שיש להתיר לומר ספק דרבנן לקולא בנד"ד.

טעם ב. לענ"ד נראה שהאיסור להשתמש בכלי קודם טבילה הוא רק מדרבנן, והוא מטעם הס"ס "שמא הלכה כדברי האומרים שטבילת כלי מתכות מדרבנן, ואת"ל שהלכה כמ"ד שהיא מן התורה, שמא האיסור להשתמש בהם לפני הטבילה אינו אלא מדרבנן", כמ"ש היחזקה דעת ח"ד ס"מד. ולפי זה יש לומר שכשיש ספק אם כבר נטבל הכלי, אה"נ שלמ"ד שמצוות טבילת כלים מן התורה

הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז, שכתב "דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, ולא מבעיא למאי דקי"ל דספקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויה דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים". הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א. אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר, ע"ש. וכן הוא במחבר"ר שם. וכן נראה מהפר"מ בי"ד בסוף שער התערובות בתחלת ס"צח, וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו, ע"ש. ופשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועייין מה שמפקפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב, וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז, שלדעתו החיוב של טומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שהיא מצות עשה. ואין להאריך יותר. ולכן נראה שאין לחוש למ"ש החוות דעת שאף הרמב"ם סבר במצות עשה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה, אף שיש קצת אחרונים שסברו כמוהו.

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"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג, וכן דעת הכרתי ופלתי בבית בספק בס"קי, וכן דעת המחבר"ר בס"תקפט אות ו, ועייין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון. וכן ראיתי ביביע אומר ח"י י"ד ס"ו, שההניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שאין טעם לגזור שאין להשתמש בכלי קודם טבילה כשיש רק ספק חיוב, וכפי שביארתי לעיל.

(ב) ונראה שכן יש ללמוד ממ"ש הרמב"ן בשבת כג. לגבי מי שמסופק אם הוא בירך ברכת המזון, אם הוא צריך לחזור ולברך גם ברכה הטוב והמטיב שהוא רק מדרבנן,

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 גזרו 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. מבואר מזה דלא גזרו מין זה אטו מין אחר.

ולכן כעין זה י"ל בנד"ד שכשיש ודאי חיוב מן התורה זה כמין אחד, ושפיר יש לגזור שלא להשתמש בכלי קודם טבילה, אבל כשיש רק ספק חיוב ואין חיוב מן התורה לטבול אותו כלי כלל (לדעת הרמב"ם ודע' הנ"ל) אז זה כ"מין אחר", ואין לגזור "מין זה אטו מין אחר". ומה שגזרו שלא להשתמש בכלי זכוכית קודם טבילה, י"ל שזה מפני "כעין דאורייתא תקנו", כיון שאף בכלי זכוכית יש ודאי חיוב לטבול אותו, משא"כ כשיש ספק חיוב שלדעת הרמב"ם ודע' זה נחשב כמין אחר מחיוב ודאי.

ואה"נ שכתב בחוות דעת בס"קי בפתחה, שאפילו להרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא ורק מדרבנן, כל זה רק בדבר שיש בו ל"ת לחוד, מפני שכל דבר שכתוב בתורה הוא על ודאי, אבל בדבר שיש בו גם עשה הוא לחומרא מן התורה, ע"ש.

אלא מצינו שרוב הפוסקים לא כתבו כהחוות דעת הנ"ל בסברת הרמב"ם. כתב המוצל מאש בס"יב, לגבי החיוב של נשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא". הרי פשוט לו למוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא". הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, דספיקא לחומרא הוי רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו, שהביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת

ולכן נראה שבשאר מצוות יש לו לקיים תקנות או גזירת דרבנן בשעת קיום המצוה, וכמו שהוא צריך לחזור ולקרות ג' פרשיות של ק"ש, אבל מה שהוא אינו בשעת קיום המצוה כגון הברכות או איזו גזירה קודם קיום המצוה, לא אמרו שהוא צריך ליזהר לקיימם. ואף לגבי ק"ש, בשלמא שיש לו לחזור ולברך הברכות כיון שכך תקנו לקרותם עם ק"ש, אבל גזירות שאינם בכלל התקנה, נראה שאין צריך ליזהר בהם. ולכן י"ל שאף שיש גזירה שלא לאכול ולעשות מלאכתו וכו' קודם ק"ש, י"ל שכשיש לו ספק אם הוא כבר קרא ק"ש והוא צריך לחזור, לא הקפידו חז"ל על גזירות אלו כיון שאין הן גזירות או תקנות בגוף הקריאה. וכן י"ל לגבי מי שצריך לחזור וליטול לולב משום ספק ביום הראשון של סוכות, דבשלמא יש לו להקפיד על גזירות ותקנות חז"ל לגבי נטילת הלולב עצמה, כגון שיש לחוש לחציצה אף כשהיא רק מדרבנן וכו', אבל אין לומר שגם יש לחוש לגזירה שלא לאכול קודם נטילת הלולב כיון שאין גזירה זו בגוף הנטילה.

ולפי זה י"ל שכשהוא חוזר וטובל הכלי בנד"ד, שיש לו לקיים התקנות שתקנו חז"ל בטבילה עצמה, ולכן יש לחוש לחציצה במיעוט אף שזה רק מדרבנן, וזה דומה לדין ק"ש הנ"ל שכשהוא חוזר לקרותה הוא צריך לקרותה אף באופן שתקנו חז"ל (ג' פרשיות), אבל לחוש לגזירה שאינה בכלל המצוה עצמה, דהיינו הטבילה, י"ל שלא הקפידו חז"ל. ולכן אין לחוש לגזירה שלא להשתמש בכלי קודם טבילה שאין זה תקנה בטבילה עצמה ודלא כבדין חציצה הנ"ל.

וידעתי שיש לפלפל ולעשות חילוקים בכל הנ"ל, אלא יותר נראה לי כפי שביארתי לעיל.

טעם ג. ולענ"ד אין לחוש לאלו שסוברים שיש איסור תורה להשתמש בכלי קודם טבילה, כיון שיש ס"ס בזה כפי המבואר ביחוד דעת ח"ד ס"מד, וז"ל "שמא הלכה כדברי האומרים שטבילת כלי מתכות מדרבנן, ואת"ל שהלכה כמ"ד שהיא מן התורה, שמא האיסור להשתמש בהם לפני הטבילה אינו אלא מדרבנן".

טעם ד. כתב כתר שיש לחוש לסברת מהר"י בן לב, ויש לדון בזה. מצינו שלדעת הרשד"ם י"ד ס"לה. אינו צריך להגעיל כלי שבלע ספק איסור תורה, ולדעת המהריב"ל ח"ג ס"ק דף קו. כלי זה צריך הגעלה כמבואר בכנה"ג בי"ד

וז"ל "דלרבא כל שברכה לעצמה מצוה כגון ק"ש ותפלה וברכת המזון ומגלה והלל, וספק אמר ספק לא אמר, בשל תורה כברכת המזון וק"ש חוזר... א"נ הטוב והמטיב שבברכת המזון אינו חוזר ואומר", ע"ש. ואה"נ שאין זה דומה ממש לנד"ד שכאן מיירי בתקנה דרבנן לברך ברכה הטוב ומטיב ונד"ד מיירי בגזירה כדי שלא ישכח האיש להטביל כליו, מ"מ הצד השווה שבהם הוא שכשיש ספק במ"ע מן התורה והוא צריך לחזור ולקיים המצוה, לא הקפידו חז"ל לקיים גם הדרבנן. ואה"נ דמצינו שכתב הכנה"ג בס"קפד, בהג' הטור, "אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לחזור ולברך וכו'. נ"ב אפילו ברכת הטוב והמטיב, ואע"ג שהיא מדרבנן מברכין אותה כי היכי דלא ליתו לזלזולי ביה. הר"ש חיון ז"ל בתשובה ס' מ"ב, הר"י הלוי ז"ל ס' מ"ד". וכן הוא במ"א שם ס"ק ז, ועיין כה"ח שם אות טו, ע"ש. אלא י"ל דבשלמא לגבי תקנת חז"ל לברך ברכת הטוב והמטיב שיש חשש זלזול באותה ברכה, אבל לא שייך לומר שיש חשש זלזול בגזירה שלא להשתמש בכלי קודם טבילה. ולכן י"ל שלכ"ע לא תקנו או גזרו חז"ל תקנתם או גזירותם כשאחד חוזר לקיים מ"ע מן התורה כשיש ספק חיוב.

ג וגם ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ב הל"ג, "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפנייה ולאחריה". וכתב הכסף משנה שם, "ובתשובת הרשב"א סימן ש"כ כתב שעדיין קשה על דברי רבינו, שהוא ז"ל כתב מפורש שכל הברכות דרבנן וכל שנסתפק אם עשה המצוה אע"פ שעיקר עשיית המצוה דאורייתא או שהוא מסופק אם הוא חייב בה כמילת מי שנולד מהול או בשמיני דסוכה שהוא ספק שביעי לא מברכין כלל, וכן השיב לחכמי לונ"ל... ואולי למדה עוד הרב ממה שאמר ר' אלעזר ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא, ומדקאמר סתם חוזר וקורא משמע דכל פרשיותיה הוא קורא אע"פ שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון, ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן לא, וטעמא דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא כעיקר תקנתו, וכמדומה אני שטעם זה שמעתי מפי מורי הרב החסיד ז"ל בחזור וקורא כל פרשיותיה ולא סגי לן בחזור וקורא פסוק ראשון, ואולי מהסכמה זו כתב הרב כן אפילו בברכות עכ"ל", ע"ש. ועיין במ"ב ס"סז ס"ק א, שכתב שלפי המ"א בשם הריב"ש והפר"מ דין זה לא שייך לגבי מי שיש לו ספק אם נטל לולב או שמע שופר ואין לו לחזור ולברך עליהם, ורק לגבי ק"ש תקנו לחזור ולברך הברכות, ע"ש.

אזיל בה הרב לקולא", ע"ש. ובסוף הסכים הזרע אמת לדעת הרשד"ם והרמ"א וכתב, "נלענ"ד שצדקו דברי החכם המתיר".

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרמ"א בי"ד ס"א א בשם תשובת הרשב"א בח"א ס"ריח, לגבי בדקו איזה שוחט ונמצא שאינו יודע הלכות שחיטה, "אבל אם לא נטל קבלה מעולם כל מה ששחט טריפה גם כל הכלים שבשלו בהן מה ששחט צריכין הכשר". וכתב הרשב"א הנ"ל שזה בגדר של ספק, וז"ל "איני רואה שום הכשר למה ששחט ולא לכלים שנתבשל בהם שאין כאן אלא חדא ספקא, ספק אירע לו אחד מאלו (פסולי שחיטה) או לא". הרי שאף בספק נבלה צריך להגעיל הכלים ואין מועיל לשהות מעת לעת, ודלא כדעת הרשד"ם הנ"ל והרמ"א בס"קכב, אלא שיש להשיב על זה ממה שראיתי בזרע אמת בי"ד ס"לט בד"ה וראיתי, שאף הוא הקשה כן ותירץ, "דבשלמא התם כיון דלא היה לזה השוחט חזקת ידיעה בתחלה א"כ נשארה הבהמה באיסורה דקי"ל בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה וממילא זה הספק שלא נשחטה כראוי חזר להיות כודאי, ומש"ה שייך לאסור הכלים אף לאחר מעל"ע לכתחלה משא"כ בכלי הבלוע מספק טרפה דיש לנו להתירו אחר מעל"ע אף לכתחלה". עיין שם שהוא האריך לקיים שיטת הרשד"ם, ובסוף מסיק, "הפר"ח סתם כדברי מהריב"ל כאילו הם מוסכמים, וכבר כתבנו דדבר זה במחלוקת שנויה בין מהריב"ל לרשד"ם וכיון דהדבר תלוי במחלוקת נלע"ד דמצינן שפיר לסמוך ארשד"ם להקל במילתא כדנא דנט"ל דאינו אסור רק לכתחלה", ע"ש.

ויש להוסיף על זה, שהלא מצינו שהמהריב"ל הנ"ל חולק על סברת הרשד"ם וסבר שאף בספק איסור מדאורייתא ואף לאחר מעת לעת צריך הגעלה. ועיין בזה במנחת יעקב בכללי ס"ס אות לב, וסברתו היא דספק איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. מ"מ נראה לענ"ד שיש לומר בזה ס"ס מצד דאורייתא, דהיינו ספק אם יש כאן איסור או לא, ואת"ל שיש כאן איסור אז הלא מדאורייתא אחר מעת לעת הכלי מותר לכתחלה שאין איסור תורה בנ"ט לפגם. ומצד דרבנן י"ל שמא שאין כאן איסור כלל וספק דרבנן לקולא. וכבר כתבו האחרונים ס"ס כזה לחלק בין צד דרבנן ובין צד מן התורה, עיין בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו, לגבי ספק באמריית ברכת המזון לנשים, ועוד אחרונים. ולכן אף מטעם זה י"ל דלא קי"ל כמהריב"ל.

ס"א הגב"י אות מ, ועיין בברכ"י י"ד ס"קטו אות ב. ונראה שיש להסביר סברת הרשד"ם לפי מ"ש הנו"ב תניינא י"ד ס"נא, שהטעם שצריך להגעיל כלי שאינו בן יומו הוא רק גזרה דרבנן אטו כלי שהוא בן יומו, ולכן יש סברה לומר שאם האיסור שנבלע בכלי הוא רק מדרבנן אז י"ל שאין צריך להגעיל הכלי שאין גזרינן גזרה לגזרה. ולפי זה יש מקום לומר שאם יש ספק איסור תורה שנבלע בכלי י"ל שכיון שהעיקר הוא כדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן (כמבואר בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך, וכן הוא ביביע אומר ח"י י"ד ס"ו, ע"ש). אז ספק איסור תורה דומה לודאי איסור דרבנן ואין צריך להגעיל הכלי אחר מעת לעת, שאין גזרינן גזרה לגזרה, שוב ראיתי בתורת חסד א"ח ס"כ אות ט, שכתב, "ועיקר הסברא בזה דהיכא שע"י גלגול נעשה דרבנן מחמירין בספיקו כיון שמתחלה חל הספק בדאורייתא וחזר הספק כודאי, י"ל שזהו לדברי הרשב"א דספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולפי זה י"ל שכבר חזר הספק כודאי, שמתחלה היה הספק אסור מדאורייתא, משא"כ לדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן י"ל דאף אם ע"י גלגול נעשה דרבנן ג"כ יש להקל בספיקו כיון דאף מתחלה כשהיה הספק בדאורייתא ג"כ היה אסור אז רק מדרבנן ולא שייך לומר שחזר הספק כודאי ומש"ה אף שאח"כ ע"י גלגול נעשה דרבנן ג"כ ספיקו מותר לדעת הרמב"ם", ע"ש. הרי לפי זה אם אנו אמרינן שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, אז שפיר י"ל שאין כלים אלו צריכים הגעלה, ואנו לא קי"ל כמהריב"ל.

ועוד י"ל, שנראה שהרמ"א סבר כהרשד"ם בזה, שהוא כתב בי"ד ס"קכב ט, לגבי כלי סעודה של ישראל ביד עכו"ם, "כשחזר ולקחון מן העכו"ם צריכים הגעלה, ודוקא אם שהו קצת אצל העכו"ם... וכל זה כשרוצה להשתמש בו ביום שנתנו לו דליכא אלא חדא ספיקא שמא נשתמש בו העכו"ם או לא, אבל אם לא לקחו מן העכו"ם עד לאחר זמן נוכל לומר אף אם נשתמש בו העכו"ם כבר נפגם ונשתתה מעל"ע... אזלינן לקולא ואין חוששין בדיעבד". ופירש הש"ך שם בס"ק ח, "דכיון שכבר נתנו ביד עכו"ם ולקחו ממנו אין חוששין בדיעבד ומותר להשתמש בו אפילו לכתחלה" ע"ש. וראיתי בזרע אמת י"ד ס"יז בד"ה אכן, שכתב על דברי הרמ"א, "הרי אע"ג דמעיקרא היה זה הכלי אסור משום ספק דאורייתא דשמא בלע איסורא, אלא מצד אחר בא לו להיות ספיקא דרבנן לפי שעבר מעל"ע,

לאכול ע"ג הפח, האם נאמר שצריך לטובלו מפני שלפעמים יש מעליו אוכל?

...אצ"ן שאם צריך טבילה, יש לפרק את ההדבקה של הזכוכית מפני שאינה מחוברת על ידי הברגה אלא ע"י הדבקה, וכן א"א להטביל את הזכוכית עם הקרש מפני שהקישוטים שעליו ייהרסו). "ע"כ דברי כת"ר.

א) בתחילה יש לחקור בסברת כת"ר. ונראה שהיא סברה נכונה, שטעם הקרש הוא רק כדי להציל את השלחן מחיתוך הסכין. אלא עדיין יש לדון במציאות, דאח"נ שראיתי כמ"ש כת"ר "שמייד לאחר החיתוך, לוקחים את החלות מהקרש ושמים אותם בקערה המיועדת עבור החלות". אלא אף ראיתי לאלו שנוהגים להניח חתיכות החלה על הקרש, ובזמן הסעודה לוקחים חתיכות חלה מהקרש עצמו. ולכן לפי מנהג זה מצינו שהקרש הוא כצלחת, שנותנים המאכל בצלחת ושוב לוקחים את המאכל ממנה. ואף לפי מנהג כת"ר יש לדון, שאחר ברכת המוציא הבעל חותך חתיכת חלה וממילא אותה חתיכה נופלת מיד על הקרש, ושוב הבעל לוקח אותה חתיכה מן הקרש כדי לאכול אותה. ולא ראיתי שהבעל חותך כל החתיכות והוא נותן כולם בקערה המיועדת עבור החלות, ואז הוא לוקח את חלקו מהקערה, אלא הוא לקח חלקו ישר מן הקרש. ולפי זה מצינו שהקרש הוא ג"כ כצלחת.

אלא אעפ"כ יש לחקור, מאיזה טעם צלחת נחשבת לכלי סעודה, דבשלמא בסכין הוא מתקן את האוכל במה שהוא מחתך אותו, ובשלמא בסיר על האש, הוא מועיל לבשל את האוכל, וכל אלו מתקנים את האוכל ושפיר י"ל שהם כלי סעודה. אלא בצלחת אין שום תיקון לאוכל, אלא האיש רק מניח את האוכל על הצלחת בשעת אכילה. ועוד, נראה שהצלחת היא רק מועילה להציל את השלחן מלכלוך, שהאיש אינו רוצה ליתן אוכלו על השלחן, והוא יותר טוב לאכול אוכלו על הצלחת ואז השלחן נשאר נקי. ולכן מצינו שאין כוונת הצלחת לעזור את האכילה עצמה אלא היא רק כדי לעזור את השלחן! שלא יהיה השלחן מלוכלך. ולכן מאיזה טעם צריך להטביל את הצלחת. ובשלמא כשהוא שותה דבר לח כגון מרק י"ל שמועילה קערת מרק "לאחוז" את המרק כדי שהוא יכול לשתות את המרק, שאם אין קערת מרק אז המרק יישפך על השלחן והוא אינו יכול לשתות אותו, אבל במאכל יבש וגוש הוא יכול לאכול אותו אף כשהוא על השלחן, ולכן מאיזה טעם בעיני צלחת? וצ"ל שהוא כדי להציל את השלחן מלכלוך.

מ"מ כל זה לרווחא דמילתא, מפני שי"ל שאין נד"ד דומה לנדון המהריב"ל, שלגבי דין הכלי הטעם שנבלע בכלי הוא ספק איסור דאורייתא ואותו טעם עצמו נעשה מדרבנן לאחר מעל"ע, ולכן שפיר סבר המהריב"ל שיש לאזיל בזה לחומרא, אבל בנד"ד הגזירה שלא להשתמש בכלי אין לה שייכת אם מצוות טבילה והיא "חוצה ממנה", דבשלמא את"ל שספק חיוב טבילה נעשה דרבנן אחר מעל"ע, אז זה דומה לנדון המהריב"ל, אבל אין אנו אמרינן כן, אלא רק שיש גזירה דרבנן שאין בכלל מצוות הטבילה עצמה, והיא חוצה ממנה, והיא שאין להשתמש בכלי קודם טבילה שמא הוא ישכח להטביל את הכלי, אבל אין גזירה זו נובע ממצוות טבילה עצמה, והיא אינה דומה לטעם בכלי לאחר מעל"ע שנובע מהטעם בכלי כשהוא עדיין בן יומו. ולכן אין לחוש לדעת המהריב"ל בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכ

שאלה: אם צריך להטביל קרש של חלה, אם הוא נעשה מעץ ויש כסוי של זכוכית עליו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב רבהון שליט"א

כתב כת"ר, "קרש חיתוך לחלות העשוי מעץ, שיש מעליו זכוכית השומרת שלא ייפגם בעת החיתוך, האם צריך לטובלו? בראשית המחשבה היה מקום להצריכו טבילה שהרי הוא משמש עבור חיתוך החלה והינו ככל כלי הסעודה. אולם חשבתי שיש לדון להקל, הרי הזכוכית אינה מועילה לחיתוך החלה, אלא רק כמגן עבור הצורות הנאות שיש על העץ שמתחיתה. כמו כן, בנידון דנן, הקרש אינו נועד לשימוש החלה שהרי ניתן לחתוך אותה באותה קלות גם מבלעדיו, (כ"כ מדובר שמייד לאחר החיתוך, לוקחים את החלות מהקרש ושמים אותם בקערה המיועדת עבור החלות) אם כן תפקיד הקרש הוא לשמור על השולחן שלא יישרט מהחיתוך ותכלית הזכוכית הינו לשמור על העץ היפה של הקרש. נדמה זאת לאדם ששם חתיכת פח ע"ג שולחן לשומרו שלא ייהרס, אם לא רגילים

למבשל, דשאני התם דשייך שימושן בשעת שתייה כדי להמשיך היין על ידן ומוכרחין הם והו"ל כבישול על האש דזהו תיקון של הכשר השתיה". ולפי דעתו, י"ל שה"ה בנד"ד שאין הקרש של חלה הנ"ל צריך טבילה כפי שביארתי לעיל. אלא אף לדעת הב"ד שחולק על דבריו, י"ל שזה מפני שהוא סבר ש"שימור" נחשב לתיקון המאכל, אבל בנד"ד שאין הקרש "שומר" את החלה, אלא הוא רק "שומר" את השלחן מלכלוך, י"ל שאף הוא מסכים שאין הקרש צריך טבילה (ועיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קלה, שלענ"ד העיקר כדעת הבית יהודה).

ב) וגם נראה שיש להקל מטעם אחר. כתב מרן בס"ק א, "כלים המצופים באבר מבפנים אע"פ שהם חדשים צריך להטבילם" ע"ש. וכתב הש"ך שם ס"ק ב, דה"ה בכלים מצופים בזכוכית. אלא שהפרי תואר שם ס"ק ג, כתב שדוקא במצופים באבר יש חיוב טבילה ולא בזכוכית ע"ש. ולכן י"ל שיש לטבול כלים מצופים בזכוכית בלי ברכה, וכן הוא במש"ז א"ח ס"תנא סוף ד"ה כלי חרס, שכתב "ובגלייזר"ט שלנו בפנים ובחוץ או בפנים לחוד בלי ברכה", וכן הוא ברעק"א ב"ד ס"קכ, ע"ש. ואף שנראה מהזבחי צדק שם אות ט, שיש לברך כדעת הש"ך, מ"מ כתב הבן איש חי פר' מטות אות ז, שאין לברך משום סב"ל ע"ש. הרי מצינו שיש מחלוקת אם יש חיוב לטבול כלים מצופים בזכוכית או לא. ולכן אף בנד"ד י"ל שיש ספק אם צריך להטביל קרש זה.

ג) וגם יש לדון בזה בטעם אחר. ונראה שכל כוונת הזכוכית היא רק לשמור את הנוי שיש בקרש עצמו. ולכן הזכוכית היא טפלה לנוי בקרש, ואף הזכוכית נחשבת לנוי. ועוד, אם כל כוונת הזכוכית היא רק להגן, אז די בזכוכית שאינה שקופה, אבל כיון דבעינן זכוכית שקופה כדי לראות את הנוי בקרש, אז י"ל שאף הזכוכית היא בכלל "לנוי".

ולפי זה יש לבאר מ"ש הב"י בס"קכ בשם סמ"ק, "קדרות של חרס שהן מצופין באבר מבחוץ א"צ טבילה, אבל אותן שהן פילומי"ר מבפנים צריכין טבילה אך בלא ברכה לפי שאינן עשויין אלא לנוי". וכן הוא ברמ"א בס"קכ ב. וכן פירש הט"ז בס"ק ג, שהטעם הוא מפני שהוא לנוי. ויש לבאר טעם זה. כתוב במשנה בכלים פ"ד ב, "וכולן שעשאן לנוי טהורין". וכתב הרמב"ם בהל' כלים פ"ד הל"ה, "העושה כלי מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת, אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה ואם היתה

וא"כ מאיזה טעם צריך להטביל את הצלחת אם כל כוונת הצלחת היא להציל את השלחן מלכלוך? ולכן נראה שיש כוונה אחרת לצלחת, מלבד מה שהיא מועילה להציל את השלחן מלכלוך. ונראה שהצלחת היא שומרת את האוכל במקום אחד, כדי שלא יכול האוכל להתפשט אנה ואנה בשעת אכילה. ולכן מצינו שבצלחות יש שפה, או שהצלחת קצת יותר נמוכה באמצע מבצדדי הצלחת. ואה"נ שבכמה צלחות השפה היא אינה גבוהה, אבל עכ"פ נראה שזה הטעם שיש שפה, כדי שלא מתפשט האוכל אנה ואנה בשעת אכילה, אף כשהאוכל יבש. ולכן שפיר י"ל שהצלחת מועילה את האכילה עצמה, ולכן שפיר י"ל שהיא כלי סעודה.

וגם מצינו כוונה אחרת בצלחת. ולכן לדוגמא אם יש סלט על הצלחת שעל השלחן, נוהגים להעביר את הצלחת מכאן לכאן כדי להביא את הסלט לפני כל האוכלים על השלחן. ולכן הצלחת מועילה את האכילה כיון שהיא מועילה להביא את המאכל לפני מי שאוכל על השלחן. ולכן אף מטעם זה היא כלי סעודה והיא צריכה טבילה.

ולפי זה יש לדון בקרש החלה, שהרי אין לו שפה כלל, ואדרבה אם היתה שפה לקרש, אז הוא יותר קשה לחתוך את החלה, שהרי הוא יותר קל לחתוך איזה אוכל על משטח שטוח לחלוטין. ולכן צ"ל שאין כוונת הקרש להיות כצלחת, ולכן אף אם הוא כיון להניח איזה מאכל על הקרש אין זה מועיל לעשות הקרש "כלי סעודה", כיון שאין הקרש מועיל באכילת האוכל, אלא הוא רק מציל את השלחן מלכלוך. ולכן נראה בנד"ד שאף אם הוא מניח חתיכות חלה על הקרש אחר ברכת המוציא, עדיין אין הקרש נחשב לכלי סעודה. ועוד, אין דרך בני אדם להעביר הקרש לפני כל האוכלים על השלחן כדי שהם יכולים ליטול חתיכת חלה מהקרש. אלא הקרש נשאר במקומו לפני הבעל, והוא לוקח את חתיכות החלה ממנו בידו, והוא נותן את החתיכות לבני משפחתו. ולכן אף מטעם זה אין הקרש דומה לצלחת, והוא אינו בכלל כלי סעודה.

וכבר מצינו מחלוקת בין הבית יהודה י"ד ס"נב והבית דוד ס"סב, לגבי אם כלי שנעשה רק לשמור את המאכל צריך טבילה או לא. ולדעת הבית יהודה כיון שאין שימור מתקן את המאכל, הכלי א"צ טבילה, וז"ל "דבעינן תשמיש שיהיה דבר המכשירו ומתקנו לאכילה... ואין להקשות מדין המשפכות והברזות של ברזל שכתב מור"ם בסע"ז. דצריכין טבילה ע"ש אע"ג דאינן עשויין לא לשתייה ולא

שום תועלת אלא יפוי". לפי זה יש לדון, שהלא האבר שהוא בפנים בכלי מלבד שהוא לנוי הוא גם כן להגן על הכלי, וגם כוונתו היא כדי שהמשקה בתוך הכלי אינו נבלע קצת בתוך החרס. ולכן לפי מהר"י קורקוס הנ"ל אין לומר שיש דין נוי לאבר זה, ודלא כהסמ"ק.

אלא שיש לדון על סברה זו של מהר"י קורקוס. כתב הרמב"ם בהל"ו, "טבעת של מתכת וחותרמה של אלמוג טמאה", שהעיקר הוא הטבעת ולא החותם, וזה קשה להבין כיון שהלא הטבעת משמשת להחותם, ובשלמא אם אמרינן שהעיקר הוא המעמיד אז יש לאזיל אחר הטבעת, אבל אנו אמרינן שהרמב"ם סבר שהעיקר הוא מה משמש למה, וכמ"ש הרמב"ם שם הל"ה, לגבי מפתח ובהל"ח, לגבי מקל שעשה בראשו מסמר, והלא לגבי הטבעת מצינו שהחותם הוא העיקר. ולזה תירץ המהר"י קורקוס הנ"ל, "טבעת של מתכת וחותרמה של אלמוג דטמאה דאזלינן בתר טבעת המעמדת אע"פ שעיקר 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 מסמר, שהעיקר הוא המתכת, אף שאין אלו לנוי, כמבואר בדברי הרמב"ם בפ"ד שם. ולענ"ד נראה, ש"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"שא 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 השיריז ועל הנזמים ועל הטבעות". ופירש"י ואין מכובדין אלא העשויין 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

המתכת משמשת את העץ הכל טהור". ובהל"ט. הוא כתב, "וכל מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו מקבל טומאה שנמצא העץ משמש את המתכת. עשאן לנוי אינו מקבל טומאה שהרי המתכת משמשת לעץ". הרי מבואר שכל שהוא לנוי הוא טפל לכלי. ולכן אף בנדון הסמ"ק י"ל שכיון שהאבר הוא רק לנוי, הוא טפל לכלי חרס. ולכן הכלי אינו צריך טבילה כלל.

אלא מצינו ש"א שאין לדמות דיני טבילת כלים לדיני טומאה וטהרה. וכן הוא בתוספות ע"ז עה: ד"ה והלכתא, שכתבו "וכן כלי עץ המחושקין סביב ברזל מבחוץ, אפילו למ"ד הכל הולך אחר המעמיד, אין צריכין טבילה כיון דאין משתמשין בהן דרך המתכת דכלי סעודה האמורים בפרשה, היינו משתמשין בהן". וכן הוא ברא"ש שם אות לה. והוסיף, "ומהאי טעמא נמי כלי חרס המחופה באבר מבחוץ א"צ טבילה", ע"ש. הרי מצינו דשאני דיני טבילה שהעיקר הוא מקום השימוש, ואין זה דומה לדיני טומאה וטהרה דאזלינן רק אחר המעמיד למ"ד כן. אלא מצינו שיש חולקין בזה כמבואר בב"י בס"ק, שכתב, "ומ"ש ויש מחמירים להטבילו בלא ברכה, נראה דאתרייהו קאי, בין הוא של כסף ומעמידו של עץ, בין הוא של עץ ומעמידו של מתכת, דמספקא להו אי נקטינן כר"מ דאמר בתר מעמיד אזלינן אי כדברי התוספות והרא"ש דסברי דלא אזלינן בתר מעמיד, ולפיכך מחמירין להטבילו בלא ברכה מספק, והכי נקטינן". הרי מצינו שיש ספק אם יש להשוות דין טבילת כלים לדין טומאה וטהרה. ולכן כתב הסמ"ק הנ"ל שאף בכלים מצופים באבר שהם לנוי, יש להסתפק אם אזלינן אחר דיני טומאה וטהרה ואין לטבול אותם כלל, או אם י"ל שהעיקר בדיני טבילה הוא מקום השימוש וכיון שזה מתכת יש לטבול אותם, ולכן כדי לצאת כל הדעות יש לטבול אותם, אלא שאין לברך משום סב"ל.

אלא שיש להעיר על מ"ש הסמ"ק במ"ש שהאבר בפנים הוא לנוי. וזה לפי מ"ש הכסף משנה בהל' כלים פ"ד הל"ז בשם מהר"י קורקוס, וז"ל "...ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי שאין שם שום תועלת אלא יפוי העץ בלבד". ונראה מ"ש "ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי", דהיינו כמ"ש הרמב"ם שם הל"ט, לגבי מתכת על ראש המקל של עץ, "עשאן לנוי אינו מקבל טומאה, שהרי המתכת משמשת את העץ". לכן י"ל שאם הוא אינו לנוי אז יש לאזיל אחר המעמיד וכדמצינו בטבעת וחותרם שם הל"ו, ע"ש. הרי נראה שיש דין נוי רק אם אין שם

ודע'. מ"מ מצינו שכמה מאחרונים סברו שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס. וכן הוא בארעא דישראל 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"שעד, 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, ויחזיק דעת ח"ד ס"נא בהערה, והוא מסיק "ולכן העיקר להלכה שגם במצות עשה כשיש ס"ס אזלינן לקולא" ע"ש. וכ"כ בעוד מקומות. וכבר כתבתי במקום אחר להשיב על הראיות של המוצל מאש ודע'. וק"ו בנד"ד שלכ"ע מצות טבילת כלי זכוכית היא רק מדרבנן.

ואף שנראה שמרן בש"ע פסק כהתוספות והרא"ש (וכ"כ הגר"א בס"ק יז והפר"ח ס"ק טז), שיש לאזיל אחר מקום השימוש בכלי, ולא אחר דיני טומאה וטהרה ומה הוא המעמיד. ולכן נראה שמרן הכריע הספק השני הנ"ל, ואין לחוש לסברת הסמ"ק שיש ספק בכלי חרס שהוא מצופה באבר לנוי, אלא לדעת מרן הוא צריך טבילה בברכה (כן נראה מהש"ך שם ס"ק ג), מ"מ אנו קי"ל שיש לעשות ס"ס אף כנגד מרן כמבואר בכמה מהאחרונים, עיין בדבריהם. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לעשות ס"ס הנ"ל.

ואף שכתב הזבחי צדק הנ"ל שרבים סוברים שכלי זכוכית צריך טבילה ודלא כמ"ש הפרי תואר, וכתב הפר"מ בהקדמתו לבשר בחלב, "שדוקא בשקולין הוה ספק בפלוגתא", ולכן נראה שאין לצרף ספק זה לס"ס. מ"מ לענ"ד נראה שזה אינו, שכבר 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 כמחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט, ע"ש. ועוד דעת רוב הפוסקים היא שיש לצרף סברת המיעוט לס"ס כמו שכתב הזבחי צדק בס"ק, בכללי ס"ס אות קנח, וז"ל, "ספק ספיקא עבדינן

יופי הטבעת. עיין בארחותיך למדני ח"ב ס"נ, שכבר כתבתי על ענין זה ביותר ביאור. הרי מצינו שאף אם יש תועלת אחרת מלבד שהוא לנוי, עדיין יש לו דין נוי, ודלא כמ"ש מהר"י קורקוס הנ"ל. ולפי זה שפיר כתב הסמ"ק שהאבר שהוא בפנים יש לו דין נוי (ועיין עוד בזה בגינת ורדים א"ח כלל ב ס"טז ויז).

ד) **ואגב** יש להסביר המנהג שהזכיר הב"ח בס"ק, וז"ל "ויש לתמוה על מנהג העולם שמשתמשין בקרדו המחוּפין אבר מבפנים בלא טבילה כלל" ע"ש. וכן הוא בש"ך ס"ק ד, ונראה ש"ל שמנהג זה הוא לפי הראשונים שסברו שהחויב לטבול כלים הוא רק מדרבנן. וכן נראה דעת הרמב"ם והגאונים כמ"ש המעשה רוקח בתחלת ספרו. וכן כתבו המאירי והריטב"א והר"ן לע"ז עה: לדעת הרמב"ם, וכן ביאר הפר"ח בס"ק ו (ודלא כמ"ש הרשב"א ח"ג ס"רנה לדעת הרמב"ם) ע"ש. וכן נראה דעת הרמב"ן בפר' מטות ע"ש. וכן נראה מהאור זרוע ח"א הלכות נדה ס"שנט, ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שיש פלוגתא אם כלים מצופים באבר שהם לנוי, אם הם צריכים טבילה או לא כשביארתי לעיל, יש לאזיל בזה לקולא ככל ספק דרבנן, והם אינם צריכים טבילה, כן נראה ללמד זכות על מנהג זה. וכבר כתב בהל' קטנות ח"א ס"ט, "וזה כלל גדול שהיה מוסד בדינו 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". ולכן שפיר הוא ללמד זכות על מנהג זה, אלא שכבר כתבו האחרונים שאין לנהוג כן, עיין בדבריהם.

ה) **ולפי** כל זה יש לדון בנד"ד, שהזכוכית על הקרש היא לנוי. ויש לומר בזה ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהפרי תואר שכלים כאלו אינם צריכים טבילה, ואף את"ל שהם צריכים טבילה, מ"מ שמא י"ל שכיון שהם לנוי הם אינם צריכים טבילה כלל. ואם ס"ס מועיל בדאורייתא כ"ש שהוא מועיל בנד"ד כיון שאף לדעת ר"ת (תוספות יומא עח ד"ה מכאן) ודע' שסוברים שמצות טבילת כלים מן התורה, מ"מ טבילת זכוכית היא רק מדרבנן כמבואר בפר"ח בס"ק ג, ע"ש.

ואף דמצינו שיש מן האחרונים שסברו שאין לסמוך על ס"ס כדי לקיים מצות עשה, וכמ"ש המוצל מאש בס"יג

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' אלו מגלחין אות תתקטז, שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה כדברי המיקל באבל, כדאמרין 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. ולפי זה כ"ש בנד"ד שיש ס"ס שיש לאזיל לקולא.

לכן אף שכתבו האחרונים שיש לטבול כלי חרס שהוא מצופה בזכוכית כמו שביארתי לעיל, מ"מ י"ל אם הוא לנוי, אז אין חיוב מצד הדין לטבול אותו. אלא כיון שלא ראיתי סברה זו בפוסקים, י"ל שהמחמיר לטבול הכלי בלא ברכה או עם כלים אחרים תבא עליו ברכה.

מ"מ בנד"ד לגבי קרש של חלה, יש טעם אחר לומר שהוא א"צ טבילה כפי שמבואר לעיל. ולכן כיון שהחיוב להטביל כלי זכוכית הוא רק מדרבנן, שפיר הוא לצרף כל טעמים הנ"ל כדי לומר שאין הקרש צריך טבילה. ובפרט שהוא קשה להטביל את הקרש כמ"ש כת"ר, "א"א להטביל את הזכוכית עם הקרש מפני שהקישוטים שעליו ייהרסו". וגם הוא קשה להפריד את הזכוכית מהקרש מפני שאינה מחוברת על ידי הברגה אלא ע"י הדבקה". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכא

שאלה: מה לעשות באב ששולח בנו הקטן לקנות כלי ורוצה שהקטן יחזור עם כלי טבול. האם הקטן יכול לקנות את הכלי בעד אביו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א

כתב כת"ר, "הנה בעירינו נפתח כעת לראשונה מקוה כלים בתוך החנות שמוכרים שם כלים, ונשאלה השאלה

אפילו כשהמחלוקת היא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברת דחויה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא". ע"ש שכן דעת כמה פוסקים, וכן הוא בכה"ח בכללי ס"ס אות ד, ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד יש לעשות ס"ס הנ"ל, וי"ל שמעיקר דין כלים כאלו אינם צריכים טבילה.

ועוד י"ל, שכבר כתבתי שטבילת כלי זכוכית היא מדרבנן, ומצינו דאמרין ספק דרבנן לקולא אף כשהרוב אוסרים, וכן נראה מהרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"ח שפסק המחלוקת בין רבנן ור' יוסי בר' 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 מדרבנן. וכן הוא במצפה איתן בשבת סד: שכתב, "דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הוא כדעת הגהת מיימוני ריש הל' ממרים דאפילו ביחיד נגד רבים קי"ל לקולא בשל סופרים, וכ"כ שם הכסף משנה, וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל' י"ט הל"ח, ומסולקת קושיית הפ"י". וכן נראה מהתורת חסד באה"ע ס"ט אות ה, שההסביר הטעם דאמרין 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, שהחולק 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 אחזירי, 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 מדרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקום יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם מדרבנן 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 (ויש להעיר

לרמב"ם והרא"ש נעשה קטן שליח לכל דבר שהוא טובתו, ע"ש. והוא כיון למ"ש הרמב"ם בהל' אישות "וכן האב עושה שליח לקבל קידושי בתו כשהיא ברשותו. ואומר האב לבתו הקטנה צאי וקבלי קידושיך". משמע שאף בתו קטנה בכלל שליח (אלא עיין בערה"ש ס"לז אות כח, שפירש דעת הרא"ש באופן אחר).

ולפי זה י"ל בנד"ד שכשקטן קונה איזה כלי סעודה לצורך בית אביו, אף זה לטובתו של הקטן, שהרי אף הוא נהנה מהאוכל שנתבשל בכלים אלו, ואף הוא אוכל על הקערות ושותה מהכוסות וכו', ולכן אף כלים אלו הם לטובתו. ולפי זה מצינו דשפיר יש שליחות לקטן לקנות כלים אלו בעד אביו, וכמ"ש הב"ש הנ"ל "לרמב"ם והרא"ש נעשה קטן שליח לכל דבר שהוא טובתו". ואה"נ שאף לשאר משפחתו יש הנאה מכלים אלו, ולאו דוקא לקטן, מ"מ כיון שאף לקטן יש הנאה ממילא שזה בכלל "טובתו", ויש שליחות.

ב) וראיתי בר"ן בקידושי שם (דף ה ברי"ף) ד"ה וכתב הרמב"ן, שכתב טעם אחר למה אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושיך, וז"ל "שהבת לאביה ממש היא זוכה, דכל מאי דזכיא ביה איהי אב נמי זכי ביה ממילא, דכל שבח נעורים לאביה, וכל מה שהיא זוכה בו הרי הוא של אב...". וכן כתב הנמוקי יוסף שם, "והרנב"ר ז"ל כתב דלא מתורת שליחות אלא מדין זכיה שתזכה בקידושי לאביה. וא"ת והאמר שמואל בפ' התקבל (סב:) דקטן זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים, י"ל דהכא נמי איהי לדידה היא דזכיא, אלא האב נמי זכי ממילא, דכיון שכל שבח נעורים לאביה כל מה שהיא זוכה הרי הוא של אב, ומיהו כי אמרינן דקטן אית ליה זכיה מדאורייתא לנפשיה, הני מילי כי איכא דעת אחרת מקנה...". ע"ש. ולפי זה ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכשהבן הקטן קונה את הכלי, ויש לו קנין מן התורה כיון שהמוכר מקנה לו, ממילא שאף האב קונה את הכלי "שהאב נמי זכי ממילא", ולכן שפיר י"ל שהכלי הוא של האב, אף בשעת מכירה בחנות (ולפי דעת הר"ן יש לעיין לגבי לולב ביום ראשון, אם האב נותן לולבו לבנו קטן בתורת מתנה כדי לקיים את המצוה, ושוב האב רוצה ליטול את הלולב מבנו כדי שהוא עצמו יכול לקיים את המצוה, אם האב י"ח כיון "דזכיא ביה איהי, אב נמי זכי ביה ממילא", עיין א"ח ס"תרנח ו ז, ויש לפלפל).

ג) אלא דעת הרמב"ן בר"ן שם אינה כן. כתב הר"ן "וכתב הרמב"ן ז"ל... אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קדושיך, דנהי דלית לה שליחות הוה ליה כאילו אמר האב כל

כדת מה לעשות במי ששולח קטן לקנות כלי ורוצה שהקטן יחזור עם כלי טובל. ויש כאן ב' שאלות, א' שקטן אינו נאמן על טבילת כלים [בכלי מתכת לכו"ע, ובכלי זכוכית תלוי במחלוקת האם קטן בדרבנן היכא דאתחזק איסורא] אך לזה יועיל אם המוכר ימסור לו פתק שהכלי טובל. אך השאלה הגדולה היא לסוברים שהמוכר אינו יכול לטבול את הכלי בעוד שהם ברשותו, ראה שו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן ע'. וא"כ הכא הרי לא נקנה הכלי כלל אף לא בדעת אחרת מקנה, כי קטן אינו זוכה כמבואר בחו"מ סימן רמ"ג [ורק בעירוב דרבנן הקילו]. ולפי"ז יוצא לכאורה שאין לשלוח קטן לקנות שם כלי ולהביאו טובל". ע"כ דברי כת"ר.

א) כתוב בש"ע בח"מ ס"רמג טו, "קטן שנותנים לו צרור וזורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו (ודוקא כשיש דעת אחרת מקנה לו) ואינו זוכה לאחרים...". הרי נראה שהקטן אינו יכול לזכות בעד אביו אף כשהמוכר מקנה לו. ולכן אין הכלי בנד"ד יוצא מתחת רשות המוכר.

וכן י"ל שאין שליחות לקטן כדי לומר שהוא יכול לקנות הכלי בעד אביו. אלא עדיין יש לחקור, שאעפ"י שבדרך כלל אנו אמרינן שאין שליחות לקטן, שמא בנד"ד עדיין יש קנין לאביו. כתוב בקידושי יט. "אמר רבא אמר רב נחמן אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושיך". וכן פסק מרן באה"ע ס"לז ז, "כשם שיכול האב לקדשה בעצמו, כך יכול לקדשה ע"י שלוחו, או ע"י עצמה שיאמר לה צאי וקבלי קידושיך". והקשו הראשונים, איך הבת יכולה לקבל מעות קידושיך בעד אביו, שהרי אין שליחות לקטן.

וכתב הרא"ש בגמ' שם אות כה, "והיא מקבלת קידושיה בשליחות אביה, אע"ג דאין שליחות לקטן, לטובתה לזכותה נעשית שליח", ע"ש. וכן כתב הרא"ש שם באות טו, "צריכין אנו לומר כשקבלה קידושיך מדעת אביה הויה היא שליח האב... דהא אין שליחות לקטן היינו כשעשה שליחות לזכות לאחר... אבל קידושי קטנה שהיא זוכה לעצמה בשליחות אביה מהני שליחותא לעצמה כאילו קבל אביה קידושיך בשבילה, דקטן אית ליה זכיה כשדעת אחרת מקנה לו ובשליחות אביה זוכה לעצמה", ע"ש.

וראיתי בב"ש בס"לז ס"ק ז, שכתב לפרש דעת הרא"ש, וז"ל "הרא"ש כתב דהוי מתורת שליחות, וכל מה שהיא לטובתה נעשית שליח, ולפי זה קטנה בעלמא לא מהני... וברמב"ם (הל' אישות) פ"ג דין י"ד משמע להדיא כן...

למקדש, וי"ל דלא הוי לא כאומר לו ולא כאומר לה...". הרי אם האב אומר למקדש י"ל שיש דין ערב, אף שהבת שקבלה המעות היא קטנה. וזה כמ"ש בקידושין ו: "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה". ופירש"י שם "ואקדש אני לך – וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת, ואע"ג דלא מטי הנאה לידיה. מדין ערב – ממה שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולין ללמוד" (עיי' ערה"ש ס"כט אות יא)..

ולפי זה יש לדון בנד"ד, וי"ל שאין חילוק אם האב "מוכר" איזה דבר כגון בתו קטנה, או בין אם הוא "קונה" איזה דבר, שכמו אם האב מוכר בתו והוא אינו מקבל הממון אלא הוא כ"ערב", שיש קנין ויש קידושין אף שבתו קטנה מקבלת את הממון, כמו כן אם הוא קונה איזה דבר והוא אינו מקבל אותו עצמו אלא הוא אומר ליתנו לבנו הקטן, י"ל שיש קנין כיון שהמוכר עושה כרצון האב, וזה דומה למ"ש הרמב"ן הנ"ל "כאילו אמר האב כל המקדש בתי מקדושת לו כאילו נתן לי ממון", וכמ"ש התוס' רי"ד הנ"ל וכאילו קיבלהו בידי דמי", וה"ה בנד"ד י"ל שזה כאילו אמר האב שנתנית הכלי לבנו הקטן הוא "כאילו נתן לי את החפץ". דמה לי אם האב מוכר או אם הוא קונה, עדיין שייכת הסברה הנ"ל. וזה לא מטעם שליחות, אלא מטעם "ערב". וגם מצינו שאף שלא הגיע החפץ לאב, מ"מ עדיין יש קנין בשעה שהמוכר נותן את החפץ לבן הקטן, כמו שיש קנין של קידושין כשהמקדש נותן ממנו לבת קטנה.

אלא זה אינו נכון, ואין דין קידושין דומה לדין קנין איזה חפץ במקח וממכר. וזה מפני שאם האב אומר למקדש ליתן את החפץ לאדם אחר ויש בזה קידושין, אותו אדם אחר הוא קונה את החפץ בהגבהה, ואין האב קונה אותו כלל, אלא מטעם "ערב" יש לאב נחת רוח במה שהמקדש נותן אותו חפץ לאדם אחר, ו"נחת רוח" זו מועילה בשביל קנין הקידושין, דהיינו שהמקדש נותן הממון והאב מקבל "נחת רוח" במקומו, אבל עדיין מעשה הקנין לגבי המעות הוא ע"י איש אחר. וכן אם האב אומר ליתן את החפץ לכלב, אין האב קונה את החפץ ע"י הכלב, אלא רק יש לאב "נחת רוח", במה שהמקדש נותן את החפץ לכלב זה, ובשביל "נחת רוח" זו יש קידושין. אולם לגבי מקח וממכר, אם הקונה אומר למוכר ליתן את החפץ לאדם אחר, אותו אדם אחר קונה את החפץ ולא הקונה, ואה"נ שיש לקונה נחת רוח מזה, אבל עדיין אין החפץ של הקונה כיון

המקדש בתי מקדושת לו כאילו נתן לי ממון, שהרי אמרו תנם לפלוני שיקבלם לי מקודשת, וכן נמי תנהו לכלב שלי מקודשת". ופירש הב"ש הנ"ל "לדעת הראב"ד ורמב"ן הטעם הוא כאלו אמר תנו לכלב שלי ואקדש לך כן מהני בכתו, וכיון שאמר לה קבלי קדושך הוי כאלו אמר מי שיתן לך מעלה אני עליו כאלו נתן לי...", ע"ש. וזה כמ"ש בקידושין ח: "ת"ר התקדשי לי במנה תנם על גבי סלע אינה מקודשת, ואם היה סלע שלה מקודשת... התקדשי לי בככר תנהו לכלב אינה מקודשת, ואם היה כלב שלה מקודשת". וכתב הר"ן שם (דף ד: ברי"ף) "וכתב הרמב"ן ז"ל דמאי דאמרינן תנם ע"ג סלע אינה מקודשת תנהו לכלב אינה מקודשת, לאו בחד גוונא נינהו, דכתנם ע"ג סלע אפילו אמרה ואתקדש אני לך לאו כלום הוא משום דלאו מידי עבד אפומה, אבל בתנהו לכלב אילו אמרה ואתקדש אני לך מקודשת כיון שהוציא ממון על פיה מקודשת מדין ערב...". ולפי זה שפיר כתב הר"ן (דף ה הנ"ל) "תנם לפלוני שיקבלם לי מקודשת", שאף זה כ"ערב". וכתב הערה"ש בס"לז אות כז, לגבי דעת הרמב"ן "הרי לא דיבר האב כלל עם המקדש, אמנם כיון שאמר לה קבלי קדושך הוה כמי שאמר מי שיתן לך מנה מעלה אני עליו כאילו נתנם לי, וזהו כאילו אמר להמקדש תן לבתי ותתקדש לך", ע"ש. ועיי' בתוס' רי"ד בקידושין יט. שכתב על מ"ש בקידושין ט. "ואמר רבא אמר רב נחמן כתב לו על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי בתך לי לאינתו, בין ע"י אביה בין ע"י עצמה מקודשת מדעתו והוא שלא בגרה", וז"ל "דהתם הקידושין הן מדעתו של אב, והאב מתרצה שתקבל היא את השטר, וכאילו קיבלהו בידי דמי", ע"ש.

וילפינן מזה לגבי "אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קדושך", שאף האב נחשב כ"ערב", אף שבתו היא קטנה, ואף שהיא ה"חפץ" שהאב "מוכר" למקדש, ואף שהיא קבלה המעות מהמקדש. וכתבו התוספות בקידושין יט. "אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושך מדר' יוסי. תימה מאי אתא לאשמועינן פשיטא למה לא תתקדש אפילו היה אומר תן מנה לפלוני ותתקדש בתי לך היתה מקודשת מדין ערב כדלעיל (דף ז.), כ"ש שאמר לבתו, וכי תימא דהכא לא שייך דין ערבות דהא לא דיבר למקדש, א"כ לר' יוסי בר' יהודה דאמר דמקודשת בפרוטה אחרונה אטו נילף מינה דאם לא אמר כלום לא לבת ולא למקדש תהא מקודשת, אלא ע"כ המכירה חשובה כאילו אמר אביה לבת התקדשי ביעוד א"כ המכירה נמי תחשב כאילו אמר

בנד"ד, ודאי שהמוכר נותן רשות להביא שקית או תיק לחנות, שכן מנהג העולם שיש רשות לקונה להביא תיק או שקית לחנות כדי להביא את החפצים שהוא קנה לביתו, ולכן י"ל שהמוכר מקבל כסף של האב ע"י הבן (ולא בעינין שליחות לזה שמה שהבן הביא את הכסף לחנות הוא מעשה קוף בעלמא, עיין ביאור הלכה בא"ח ס"תמח ג ד"ה ובלבד, בדעת המח"א, ועיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ד ס"קנה), ושוב המוכר נותן את הכלי לתוך השקית של האב, ומצינו שיש קנין גמור מהמוכר לאב, ושוב הוא שפיר לטבול את הכלי (וכל זה לאלו שאומרים שאין רשות למוכר לטבול את הכלי כשהם ברשותו, אלא עיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ה ס"קכא).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

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

לכבוד הרה"ג אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א

כתב כתר, "אולם לכאורה יש לטעון בעיקר הענין שאולי כל הטענה מעיקרא אינה נכונה כלל, שהרי דעת הסוברים שכל זה שהכלים אצל המוכר א"א לטבלם הוא משום דהוי כלי סחורה ולא כלי סעודה. וא"כ בנידו"ד אף שיש חסרון בקנין מ"מ יתכן לומר שסו"ס כבר אינם בכלל כלי סחורה, דהרי כלים אלו מיועדים לאכילה בבית אבי הקטן שקנה, ואף שיש לדון האם אב יכול לחזור בו [נראה בסוגיית הגמרא בב"ב פ"ז ע"ב כלפי צלוחית ושמן, ולא עיינתי שם כעת], מ"מ סו"ס כבר אין הכלי עומד לסחורה, וא"כ שפיר אפשר לטבול כלי זה לכל הדיעות, ובאמרי סברא זו לרבני ודייני עירינו חלקם הסכימו לזה בהסכמה גמורה, וחלקם מסופקים בזה ולדעתם עדיין יש לדון, ואשמח לידע מהי דעת מעכ"ת שליט"א על סברא זו".

א) כשאני לעצמי אין לסמוך על סברה זו. ונראה שהטעם שאין כלי העומד לסחורה חייב בטבילה הוא משום שהכלי אינו עומד לתקן אוכל כשהוא עדיין ביד בעל החנות, שאין דרכו להשתמש בכלי זה והוא מיועד את הכלי רק לסחורה ולא לתקן אוכל, ולכן עדיין הוא אינו בכלל כלי סעודה. ולפי זה אף אם בעל החנות מיועד למכור איזה כלי דוקא לאיש ידוע, עדיין אין דרכו לבעל החנות לתקן מאכלו באותו כלי. ורק כשהכלי הגיע ליד הקונה אז י"ל

שהוא לא הגביה אותו. ולפי זה מ"ש הרמב"ן הנ"ל "כאילו נתן לי ממוץ", אין פירושו שהאב "קונה" את הממוץ, אלא פירושו שהאב יש לו "נחת רוח" מזה והוא כאילו הוא קיבל את הממוץ. ולפי זה מצינו בנד"ד שכשהבן הקטן מקבל את הכלי אין האב קונה את הכלי.

ד) ופירש הרשב"א בגמ' קידושין שם, שכתב "אנו חשובין כאילו אמר לה זכותי שיש לי בכך אני נותן לך שיתקדש עצמך לאדון זה". וכן הוא בריטב"א שם, וז"ל "יש מפרשים דלעולם מדין ידה, ואע"ג דקטנה אין לה יד, היינו מדין עצמה, מ"מ כיון שיש לאב יד עליה לקבל קידושיה והוא מרשה אותה ומרקן רשותו אצלה, הרי ידה כידו, דומה קצת להרשאה בעלמא", ע"ש. וכן הוא בנמ"י הנ"ל שהביא דברי הריטב"א הנ"ל. ולפי זה כתב הערה"ש בס"לז אות כו, שהאב "מסולק רשותו ממנה, והיא ברשות עצמה כגדולה, ואע"ג דקטנה אין לה יד לזכות בעצמה, אמנם כבר נתבאר בח"מ ס"י רמ"ג דבדעת אחרת מקנה לו יש לקטן זכות (תוס' שם)". משמע שאין קנין לאב, אלא רק לבת קטנה, ומ"ש "הרי ידה כידו", אין זה בא לומר שהאב קונה את הממוץ, אלא רק שיש לבת כח לקנות את הממוץ לעצמה כמו שגדול יכול לקנות ממוץ לעצמו. ולכן ה"ה בנד"ד שאין הבן הקטן יכול לקנות את הכלי בעד אביו.

ה) ולפי שיטות הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, י"ל בנד"ד שכשהאב נותן כספו לבן כדי לקנות כלי בחנות, הוא צריך ליתן כספו בתורת מתנה, ואז הבן יכול לקנות את הכלי לעצמו, וכמ"ש הרמב"ם בהל' מכירה פ"כט הל"א, "שלשה אין מקחן מקח ואין ממכרן ממכר דין תורה. החרש השוטה והקטן. אבל חכמים תקנו שיהיה החרש והקטן נושא ונותן ומעשיו קיימין משום כדי חייו". ולכן כיון שהבן קונה את הכלי ושוב הכלי אינו תחת רשות המוכר, מותר לבן לטבולו אם המוכר ימסור לו פתק שהכלי טבול.

או י"ל שבן הקטן יכול להביא שקית או תיק מבית אביו, וכשהוא קונה את הכלי בעד אביו, המוכר יכול ליתן את הכלי בשקית של אבי הקטן. וי"ל בזה כמ"ש מרן בס"ר ג, "כליו של אדם כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו, וכיון שנכנסו המטלטלים בתוך הכלי אין אחד מהם יכול לחזור בו, והרי זה כמו שהונחו בתוך ביתו. לפיכך אין כליו של אדם קונים לו ברשות הרבים ולא ברשות המוכר אא"כ אמר לו המקנה לך קנה בכלי זה ואז קנה אם הוא ברשות המוכר". ולדעת הש"ך שם בס"ק ז ה"ה אם המוכר נתן לקונה רשות להניחו שם הכלי קנה ע"ש. ולכן ה"ה

שוב כתב הרב הנ"ל:

ומה שכתב לבאר אם יש כאן חשש לאבידה מדעת וממילא אין הכלי קונה,

ראה בט"ז חו"מ סימן רס"א ובקצות החושן ובנתיבות המשפט ובהגהות אמרי ברוך שם ועוד, שכל אלו הוכיחו במישור מגוף הסוגיא שהמוסר חפץ ליד קטן אינו הפקר [ולפי"ז ע"כ לשון הרשב"ם הוא לאו דוקא], דאל"כ הרי יכול המוכר לקחת הצלוחית לעצמו, ומה שייך לדון מצד שואל שלא מדעת גזלן, ורק חיוב שמירה אין עליו, אבל לכו"ע אסור לקחת החפץ ממנו אף לסוברים ששאר אבידה מדעת יכול המוצא לקחתו לעצמו.

ועכ"פ לפי"ז ודאי צדקו דברי מעכ"ת ששייך כאן קנין בכלי זה השייך לאביו.

סימן קכב

שאלה: האם עם הארץ יכול להיות משגיח כשרות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב אדרעי שליט"א

כת"ר הביא מ"ש האחרונים שיש לסמוך על עד א' באיסורין רק אם הוא "מוחזק בכשרות". ולכן כתב כת"ר, "המגן אברהם (או"ח סוס"י ל"ט) פסק בפירוש שעד א' נאמן באיסורין רק אם הוחזק בכשרות. המשנה ברורה (סוס"י תרמ"ח): "אודות כתב ההכשר יש ג"כ הרבה לדקדק שצריך למצוא אנשים שיכירו היטב חתימת המעיד או עכ"פ שהסוחר עצמו יכיר כתב ההכשר והוא יהיה מוחזק לנו בכשרות על האתרוגים שאינם מוחזקים מכבר בכשרות להעיד שאינם מורכבים לזה אין להאמין להמעיד רק אם הוא מוחזק בכשרות וצריך שיהיה ירא שמים לדקדק דאולי מטעי קטעי ובפרט במלאכת הנטיעה. גם מצוי עוד כמה רמיות בענין זה שהוא מניח כתב ההכשר על תיבה אחת והסוחר כשמוכר אותו קעסטיל מניח הכתב על קעסטיל אחר וע"כ יש לדקדק לקנות מאיש נאמן".

ושוב כתב כת"ר, "אחרי שהוברר שחובה שנכיר את המשגיח שיהיה מוחזק בכשרות ולא עם הארץ, יש לברר מה הגדר בזה? ומצאנו הרבה עניינים שהש"ס מביא גדר של עם הארץ. בפסחים (מ"ט): מותר להרוג עם הארץ.

שעכשיו הכלי מיועד לתקן אוכל. ולכן נראה שאף אם יש היסח הדעת של שאר בני אדם שבאים לחנות מכלי זה, כיון שבעל החנות מיועד אותו כלי רק לאיש ידוע, וזה כדמצינו בגיטין ל. לגבי ישראל שהפריש תרומה ומייחד אותה לכהן אחד, וכתב רש"י שם "במכרי כהונה. כמו איש מאת מכרו (מ"ב יב) שהם מכיריו ואוהביו דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה, הלכך כיון דמלתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לדידיהו דהני". מ"מ כיון דבנד"ד עדיין אין בעל החנות יכול להשתמש בכלי זה לתקן אוכל, עדיין הוא אינו "כלי סעודה", אף ד"אסחי להו שאר בני אדם דעתייהו".

ואף שכת"ר כתב שכלים אלו "מיועדים לאכילה בבית אבי הקטן שקנה", אין זה משונה משאר כלים בחנות, שכולם "מיועדים לאכילה" בבית כל מי שרוצה לקנות אותם. ומה לי אם הכלים מיועדים להרבה בני אדם או רק לאדם אחד. וצ"ל שכיון שעדיין אין בעל החנות יכול להשתמש בכלי זה לתקן מאכל, שעדיין אין זה נחשב "כלי סעודה".

ב) ולגבי הסוגיא בדין השמן והצלוחית בב"ב פז: שם אין הקטן קונה את השמן בעד אביו, ולכן לפי מה שכתבתי במכתב הראשון בשם הב"ש שפירש דעת הרמב"ם והרא"ש, י"ל שאין שמן זה לטובתו של הקטן.

וכתבתי במכתב הראשון שאם התיק או השקית הם של אבי הקטן, אז י"ל שכליו של אדם קונים לו. ואף שכתב בב"ב שם שאם הקטן "שבר צלוחית אבדה מדעת היא". ופירש הרשב"ם שם "אבדה מדעת היא. דכי מסרה לתינוק שאינו יודע לשמרה הפקר הוא זה, ואינו חושש אם יחזירנה בנו בידו ריקנית, אלא שישלח לו החנווני מה שישלח משלו הן שמן הן איסור ביד פקח, ופונדיון שנטל בנו בהליכה נהי נמי דאבדה מדעת היא, מכל מקום בחזרה יפה מחייבין חכמים הואיל ואמרין לאודועיה שדריה" (עיי' בב"י ח"מ ס"קפח והסמ"ע שם ס"ק ו). ולכאורה י"ל בנד"ד שאף התיק או השקית הם בכלל "אבדה מדעת היא", ואין כלים אלו קונים בעד אביו. אלא נראה שזה אינו, דבנד"ד אביו שולח את התיק או השקית רק ביד בנו שיכול לשומרם יפה, ואין שייך לומר "ואינו חושש אם יחזירנה בנו בידו ריקנית". ולכן עדיין י"ל שכליו של אדם קונים לו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

כי אם גדול בתורה... ע"ש. משמע מזה שעם הארץ יש לו יראת שמים, ודלא כבור "שאף יראה חטא איננו". אלא עם הארץ אף שהוא יכול להיות ירא שמים, מ"מ אינו יודע לעסוק בתורה בפני עצמו כדי לידע מהו לעשות לפי הדין, אלא אחרים אומרים לו שכך וכך צריך לעשות לפי דיני התורה. וזה מ"ש רבינו יונה שעם הארץ יכול "לעשות ולקיים כמה שאומר לו שנצטוו", דהיינו שאחר אומר לו מה לעשות לפי דיני התורה. ולכן כיון שאחר אומר לו מה לעשות, הוא "יכול להיות צדיק", אף שהוא עצמו אינו יודע ללמוד תורה.

ולפי זה מובן מ"ש הרמב"ם בהל' עדות פ"א הל"ב, "לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ, ואין מקבלין ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים ונוהג בדרכי הישרים ויש בו דרך ארץ מקבלין עדותו, אע"פ שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה". הרי עם הארץ אינו "במקרא ולא במשנה", אבל עדיין הוא כשר לעדות אם הוא "עוסק במצות", ו"נוהג בדרכי ישרים". ויש לשאול, איך הוא אפשר לעסוק במצוות ולנהוג בדרכי ישרים, אם הוא אינו יודע דיני התורה, ואיך לקיים את המצוות. אלא צ"ל כמ"ש רבינו יונה לעיל, שאחרים אומרים לו מה "שנצטוו".

ולפי זה אפשר לפרש מ"ש בהג' מרדכי בסנהדרין בשם העיטור, וז"ל "וכתבו הגאונים מי שאינו זריז בתפילה ובמצות ואין בו דרך ארץ פסול לעדות, וע"ה דפסחים שעוסק בתורה ובמצות ודרך ארץ ואין בו תורה" (ולפי גירסת הב"י בח"מ ס"לד אות כז סוף ד"ה כל שאינו, צריך לסיים "ואינו בן תורה"). ויש להעיר, לכאורה יש סתירה בין רישא לסיפא, שאיך אפשר שע"ה זה "עוסק בתורה" אבל "אין בו תורה". ויש לפרש כמ"ש רבינו יונה לעיל, שמה שהוא "עוסק בתורה" הוא רק מה שאחרים מלמדים אותו, אבל הוא עצמו אינו יודע ללמוד, ולכן "אין בו תורה", דהיינו "בו" אין תורה אלא הוא רק לומד מאחרים. או לפי גירסת הב"י י"ל שהוא אינו "בן תורה" כיון שאינו יכול ללמוד תורה מעצמו, אבל עדיין הוא "עוסק" בתורה כיון שאחרים מלמדים לו דיני התורה.

ולכן מטעם זה הע"ה הוא כשר לעדות, אף שהוא אינו יכול ללמוד תורה בעצמו. ולכן כיון שכתב הרמ"א ב"ד ס"קכז. א, "וכל הפסולי עדות כשרים לענין איסורים אם לא שחשוד לאותם דברים", ק"ו שעם הארץ שעוסק

בברכות (מ"ז): איזהו עם הארץ שלא מצטרף לזימון, ובסוטה (כ"ב). כל שלא קורא ק"ש כבר נחשב עם הארץ, ויש לתמוה? האם מי שלא קורא ק"ש מותר להרגו? אלא שכתבו התוספות שם בסוטה בשם ר"י: "דהרבה ענייני עם הארץ הן ויש שאין מקבלין ממנו עדות כדאמרינן בפ' אלו עוברין (פסחים דף מט): ששה דברים נאמרו בעם הארץ אין מקבלין מהן עדות וכו' ובפ' חומר בקודש (חגיגה דף כב). כמאן מקבלין סהדותא מעם הארץ כר' יוסי ויש כשר לענין עדות ונחשד על הטהרות ועל המעשרות או לענין זימון או לענין שביעית א"נ לענין דברים שאינן נקחין אלא מן המומחה כדאיתא בפ' שני דמסכת ע"ז (דף לט):". הכל לפי העניין, ולפ"ז ברור שלעניין זה צריך שיהיה אדם שנאמן שלא יכשיל במאכלות אסורות.

ובעניין יראת השמיים, האמת שאין לנו מכשיר למדידתו, אך אספר את שקרה באיזה אולם אירועים, שלא ידענו מה טיב ההשגחה שם. וחברי שאל את הרה"ג דב ליאור שליט"א אם ניתן לסמוך על המשגיח ולאכול. והרב השיב תשובה נפלאה: "אם המשגיח קובע עיתים לתורה – אפשר!" (ונראה שמקורו ברמב"ם (עדות י"א, א): "מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם, שכל מי שירד עד כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו. עכ"ל). מכאן למדתי שקביעת עיתים לתורה לא רק חובה אלא היא מוכיחה על יראת שמיים. וכאשר תבדוק הדבר תראה שהוא כמעט נכון במאה אחוז, כי מי שאינו קובע עיתים לא אכפת לו ממצוות בוראו, אך הקובע הוא ירא שמיים שחשוב לו לא לעבור על ציווי הקב"ה, וממנו יש הו"א לאכול". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר. משמע מדברי כת"ר ש"עם הארץ" לחוד, ו"ירא שמים" לחוד ואין ע"ה בכלל ירא שמים, וכדי להיות "ירא שמים" צריך מי ש"קובע עתים לתורה".

אלא מצינו כתוב בפרקי אבות פ"ב ה, "הוא (הלל) היה אומר אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד...". ופירש רבינו יונה שם, "הבור הוא ריק, אין בו לא תורה ולא מצות ולא דרך ארץ במדות טובות... ולא בור חסיד שאף ירא חטא איננו כי מתוך הרקות שבו גם מן העבירות לא ידע להשמר. אבל עם הארץ מעורב עם הבריות במדות חשובות, ויש בו קצת דעות ישרות יודע להשמר וישמור נפשו מן הפשעים, ויוכל להיות צדיק, ולעשות ולקיים כמה שאומר לו שנצטוו, אך אל מעלות החסידות לא יוכל להשיג

בשלמא אם יש בנין יפה שיש בו ע"ז י"ל שאותו בנין הוא נוי לאותה ע"ז, אבל אם יש רק תמונה של אותו בנין, אז אין חשש כלל משום הנאה כיון שהתמונה אינה בפני הע"ז עצמה, ואין העובדי ע"ז משתמשים באותה תמונה עצמה כדי לייפות את הע"ז. ולכן בשלמא שהתמונה היא "זכר" לנוי של ע"ז, אבל היא עצמה אינה נוי לע"ז.

ויש לדמות דין זה למ"ש הרמ"א בס"קמא א, "צורת שמשותחים לו דינו כדין צלם ואסור בלא ביטול, אבל אותן שתולין בצואר לזכרון לא מקרי צלם ומותר" (עייין תה"ד ס"קצו). ולכן ה"ה בנד"ד שאם יש תמונה של נוי, הוא רק "זכרון" כיון שהתמונה עצמה לא היתה בפני הע"ז לנוי. ואה"נ שע"י הסתכלות בתמונה של נוי ע"ז שיש חשש שהישראל יאמר לעצמו "איזה בנין יפה הוא" וכדומה, ובזה הוא כיון על הבנין עצמו ולא על התמונה, מ"מ כיון שהוא אינו בפני הבנין עצמו, ויש לו רק מחשבת לבו שאותו בנין הוא יפה, אין זה בכלל "הנאה" מהאיסור. ויש לדמות זה (להבדיל) למ"ש בפסחים כו. "לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים... והאמר ר' שמעון בן פיזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים". וי"ל שדוקא אם הוא רואה בבית קדשי קדשים עצמו יש איסור ליהנות מטעם מעילה, אבל אם הוא רק רואה תמונה של קדשי קדשים והיא רק "זכר" בעלמא, נראה שאין כאן חשש מעילה.

(ב) ואה"נ שכתוב בשבת קמט, "תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת, ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר אל תפנו אל האלילים מאי תלמודא אמר רבי חנין אל תפנו אל מדעתכם". מ"מ זה רק בע"ז עצמה כמ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ב הל"ב, "ואפילו להסתכל בדמות הצורה אסור שנאמר אל תפנו אל האלילים". ופירש הכסף משנה שם, "...ומפרש רבינו דהני דיוקנות של עבודת כוכבים הן, ואם תאמר הא אמרינן עלה מאי משמע אמר ר' חנן אל תפנו אל מדעתכם ואי כפירוש רבינו דהני דיוקנות של עבודת כוכבים מאי בעי מאי משמע הא פשטיה דקרא הכי משמע שלא יפנה ויביט אל האלילים. ונ"ל דמשמע ליה דאל תפנו היינו שלא יפנה ללכת בדרכיהם, ולא לאסור להסתכל בצורה אתא, ולהכי בעי מאי משמע ומהדר ליה דנדרוש ביה אל תפנו אל מדעתכם, דהיינו בהסתכלם

במצוות ונוהג בדרך ישרה, כשר לעדות זו. ועייין בש"ך שם בס"ק כ, ע"ש.

ולכן נראה בנד"ד שאף אם השומר עם הארץ, עדיין הוא יכול להיות "ירא שמים", ואין לומר שע"ה אינו יכול להיות ירא שמים. אלא עכ"פ נראה שהוא צריך לקבוע עתים לילך לשיעורים כדי שאחרים יכולים לומר לו מהו דיני התורה, ואיך לקיים את המצוות, אף שהוא עצמו אינו "לא במקרא ולא במשנה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכג

שאלה: האם מותר לראות בתמונה של כנסיות הנוצרים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא שליט"א

כתב כת"ר, "כתב בשו"ע יו"ד סימן קמ"ב סעיף ט"ז, וז"ל: אסור לשמוע כלי שיר של אלילים או להסתכל בנוי אלילים כיון שנהנה בראיה. והרמ"א כתב ומיהו דבר שאין מתכוין מותר. עכ"ל ועייין בש"ך שם ס"ק ל"ד.

ולפי זה ברור שאסור להסתכל על כנסיות ולהנות מיופים. אך צ"ע האם מותר להסתכל בתמונות של כנסיות ולהנות מהיופי של הכנסיה בתמונה. ועוד יש לשאול אם ישנם כל מיני גלויות ברכה ומאחורה ישנם תמונות של כל מיני כנסיות ברחבי העולם האם מותר לכתוב על גבי גלויה זו ולשלוח אותה לחבירו או למשפחתו כברכה". ע"כ דברי כת"ר.

(א) הטעם שהוא אסור להסתכל בנוי אלילים, הוא מפני שהנוי אסור בהנאה כמ"ש מרן בס"קלט א, "אליל אסורה בהנאה, היא ותשמישה ונויה ותקרובתה...". ולכן כתב מרן בס"קמב טו, "אסור לשמוע כלי שיר של אלילים או להסתכל בנוי אלילים כיון שנהנה בראיה".

אלא זה רק אם הם משתמשים באותו נוי בפני הע"ז עצמה. וזה מ"ש מרן שם "ותשמישה ונויה בין של עכו"ם בין של ישראל אינם אסורים עד שישתמשו בהם". ולכן

וראיתי שכתב מרן בס"ש. טו, "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים כגון מלחמות דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוק פלוני אסור לקרות בשבת". משמע בימי החול זה מותר וכדעת הרמב"ם ודלא כדעת רש"י. וכתב מה"א שם בס"ק כג, "התוספות והרא"ש כתב דדוקא בדיוקנא העשויה לשם ע"א עובר ע"ש. אבל בע"ז דף נ' כתבו התוספות דאפילו בכל דיוקנא אסור אלא בצורתא דזוזא שרי שרגיל לראות בה תדיר ולא שייך הפנאה, והעולם נוהגין כסברא ראשונה, ונ"ל דראיה בעלמא שרי לכ"ע ערסי' רכ"ט". ולכן נראה שכיון שלדעת מרן אין ההלכה כרש"י, וגם מנהג העולם שלא כדעת רש"י אלא כדעת התוספות והרא"ש (שפירשו כהרמב"ם), ממילא שאין לחוש לראות בתמונה של "חיות משונות או דיוקנות של בני אדם" וכו', וה"ה בתמונה של כניסה של נוצרים שאין התמונה עצמה ע"ז או נוי ע"ז.

אלא גם כתב מרן שם בסע' טז, "מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק כגון ספר עמנואל וכן ספרי מלחמות אסור לקרות בהם בשבת, ואף בחול אסור משום מושב לצים, ועובר משום אל תפנו אל האלילים לא תפנו אל מדעתכם", ע"ש. ויש להעיר על מרן, שאין אלו ע"ז עצמה, והלא כתב מרן בכסף משנה הנ"ל "אל תפנו אל מדעתכם, דהיינו בהסתכלם בצורת העבודת כוכבים", ולכן איך כתב מרן כאן שאיסור "אל תפנו" שייך אף בדברים הנ"ל שאינם בכלל ע"ז. וגם יש להעיר, איך כתב מרן בסע' טו הנ"ל "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים כגון מלחמות דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוק פלוני אסור לקרות בשבת", דמשמע רק בשבת יש איסור ולא בימי החול, ודלא כנראה ממ"ש מרן בסע' ט"ז. ולכן נראה לומר לדעת מרן, דשאני סע' ט"ו שהוא מיירי רק בקריאה בעלמא בזמן מועט, שאין איסור בזה בימי החול, משא"כ בסע' ט"ז שהוא מיירי בקריאת ספר בדרך קביעות. וכן נראה מהמ"א שם ס"ק כא, שכתב בדיני סע' ט"ו, "אסור לקרות בו בשבת. אבל בחול מותר דכיון דדבר מועט הוא ליכא למיחש לאמשוכי (מהרש"א)". וכתב הלבושי שרד שם, "היינו ההוא דסעיף שאח"ז". ולכן עדיין י"ל שאין איסור בראיית תמונה של כנסיות בדרך ארעי.

ג) מ"מ נראה שיש חשש איסור אחר, דהיינו של לא תחנם כמ"ש בע"ז כ. "לא תחנם, לא תתן להם חן". וכתב

בצורת העבודת כוכבים", ע"ש. הרי שהאיסור להסתכל הוא בע"ז עצמה, אבל כשיש רק תמונה של נוי ע"ז נראה שאין חשש.

אלא פירש"י בגמ' הנ"ל, "כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות, כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות או דיוקנות של בני אדם של מעשים כגון מלחמת דוד וגלית וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית וזו דיוקנית פלוני ופלונית. אסור לקרותו בשבת, שמא יקרא בשטרי הדיוטות. אל מדעתכם, אל אשר אתם עושי' מדעת לבבכם וחלל שלכם. אלילים לשון חללים", ע"ש. הרי שהוא אסור להסתכל בכל ציור ותמונה וכ"ש בתמונה של כנסיות של הנוצרים.

וכתב הברכ"י בס"קמב אות ג, שדעת הערוך והר"ן שם כדעת רש"י, וכן דעת הרדב"ז בח"א ס"קז, ע"ש. אלא שוב כתב הברכ"י "דכל פוסקי הלכות כתבוה סתם וכו', שהרי הרמב"ם פ"ב דע"ז וסמ"ג לאוין י"ד הביאוה גבי עכו"ם, וכן דעת הרא"ש והטור ורבינו ירוחם. וכעת לא אשכחן אלא הערוך ורש"י והר"ן דתרגמוה אף בצורה דעלמא, ומ"מ הירא דבר ה' יחוש לדעת הערוך ורש"י והר"ן והרדב"ז דאסירי בכל צורה דעלמא. ויש לקצר בזה משום מוטב וכו'", ע"ש.

וראיתי בדברי ירמיהו על הרמב"ם בה"ל ע"ז הל"ב שכתב "ובדברי רש"י נראה בין דיוקני של אדם ובזה אסור לראותו אף בשל נוי, ומשום דנעשה באיסור צ"ע בצורה שוקעת, וראיתי בס' סדר משנה שהעיר ע"ז עיי"ש. ונראה לדעת רש"י רק מדרבנן בשל נוי ואל תפנו וכו'...". ע"ש. משמע שאם יש ציור שאינו בולט ואינו משוקע שאין איסור אף לרש"י. ועוד מבואר שאף לדעת רש"י האיסור הוא רק מדרבנן כיון שאין הציור ע"ז ממש.

וכן ראיתי בקובץ על הרמב"ם שם שכתב "מדאמרינן בגמרא משום שנאמר אל תפנו, עיין ברש"י שם משמע דאינו אלא איסור דרבנן. ובספר הליכות עולם כתב בשם תלמידי הרשב"א היכא דמצינו בגמרא שנאמר היינו דמפשטא דקרא ילפינן, וכ"מ דאתמר בגמרא משום שנאמר אינו אלא אסמכתא בעלמא, ועיין בס' משנת חכמים (דף מ"ז)". ולכן כיון שכתוב בגמ' הנ"ל "משום שנאמר אל תפנו אל האלילים", משמע שהאיסור הוא רק מדרבנן.

כתב כת"ר, "בגדר איסור לא תחנם כתב הרמב"ם בהל' ע"ז י, ד: וכן אסור לספר בשבחן, ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו; קל וחומר שיספר בשבח מעשיו, או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר "ולא תחונם" (דברים ז, ב) – לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להידבק עימו וללמוד ממעשיו הרעים.

א. מהו גדר "שיחבב דבר מדבריהם"? האם הקב"ה מצווה לשלוט על ההרגשה ולא להתפעל ממעשי הגויים? וכי הצטוונו לא להתפעל ממבנים גבוהים ומרשימים בחו"ל וכיוצא ב, או מנופי ארצם? לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ב. לכאורה צריך לעשות ק"ו ולומר שכשם שאסור לחבב דבר מדבריהם כך אסור לחבב את הגויים עצמם. האם זה אכן כך? והיאך אין זה סותר את המאמר חביב אדם שנברא בצלם (אבות ג, יד)?

ג. ולחידוד הגדר היוצא מפסק הרמב"ם דלעיל, מה הדין במקרים הבאים:

1. שני אנשים שחולף על פניהם רכב יוקרתי במיוחד, ואחד נועץ מבט ברכב אומר לחברו "מדהים, זו _____ (חברה יוקרתית מסויימת המייצרת בחו"ל)".

2. אדם אומר לחברו "תראה איזו מקדחה מצויינת יש לי, חברת גרמנית, איכות טובה מאוד".

3. מוכר האומר ללקוח "כדאי לך לקנות את המוצר הזה, הוא מיוצר ע"י חברת _____ האמריקנית, הם הטובים ביותר בתחום".

האם יש באלו איסור תחנם? ומדוע? ואם אכן יש היתר לאלו, מדוע הרמב"ם סתם וכתב שאסור לספר בשבח הגויים ללא חילוק? היאך נכנסים בדבריו היתרים שניתן להסיק הגמ' מסויימות שציינו פוסקים אחרים?

ד. כתב הרמב"ם בסוף הל' שבת "מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגויים לכל דבריהם". לכאורה מדבריו יוצא שיש איסורי לא תחנם גם במחלל שבת, ואסור למכור לו דירה או לשבחו. הרי גם ממנו צריך להזהר "להדבק עימו וללמוד ממעשיו הרעים". האם נכונים הדברים? "ע"כ דברי כת"ר.

א) מצינו לגבי מתנת חנם לגוי שאם הישראל יש איזו הנאה מנתנת המתנה, אז אין המתנה נחשבת "חנם". ולכן כתבו התוספות בע"ז כ. ד"ה רבי, "והקשה ריב"ם דהכא אסר מתנת חנם לעובד כוכבים לר' יהודה ובפרק כל שעה

הרמב"ם בהל' ע"ז פ"י הל' ד, "וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו. קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך. מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים". ולכן אם הישראל הסתכל בתמונה של כנסיות שלהם ואומר "כמה יפה בנין זה שבנה גוי זה", נראה שזה בכלל "שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם", דהיינו שהוא משבח את הגוי שבנה בנין זה.

מ"מ בנד"ד שהישראל אינו אומר כלום אלא הוא רק רואה את התמונה או כותב ע"ג הגלויה ושוב הוא שולח אותה לחבירו, נראה שהוא אינו עובר על לא תחנם. וכן מי שקיבל את הגלויה, אם הוא אינו אומר "כמה יפה כנסיה זו שבנה גוי זה", אף הוא אינו עובר על לא תחנם.

ולכן מצד הדין נראה שאין איסור בנד"ד. מ"מ עדיין י"ל שהוא דבר מגונה להסתכל בתמונות של כנסיות כדי ליהנות מהם, ואם הוא רוצה להסתכל בתמונות הוא יותר ראוי להסתכל בתמונות של מעשה בראשית, ובזה הוא יכול לקיים מ"ש הרמב"ם בפאר הדור ס"נג, "אמר רבי מאיר, הסתכל במעשיו שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". וכן הוא בהל' יסודי התורה פ"ב הל"ב, ע"ש. ולכן למה לו לקנות גלויית ברכה שיש בה תמונה של כנסיות כשאפשר לקנות גלויית ברכה שיש בה תמונה של מעשה בראשית.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכד

שאלה: האם יש היתר לשבח מעשי הגויים. לכן האם מותר לומר לחברו "תראה איזו מקדחה מצויינת יש לי, חברת גרמנית, איכות טובה מאוד". או לומר לחבירו על רכב יוקרתי במיוחד שחולף על פניהם, "מדהים, זו פלוני (חברה יוקרתית מסויימת המייצרת בחו"ל)", או שמא זה בכלל לא תחנם.

לכבוד הרה"ג אלעד מדינה שליט"א

עשה, ויש לו הנאה מזה ככל האדם שרוצה להראות לאחרים את עושרו וכמה חשוב קנין שלו וכו'.

ולפי זה י"ל שאף אם אחד נוסע לחו"ל לחופשה כדי לבקר הארמונות מלכים של גויים וכדומה, והוא חוזר לארץ ישראל והוא אומר לחבירו "זכיתי לראות ארמונות מדהימים". י"ל שיש לו הנאה ממה שהוא אומר לחבירו כמה היה בר מזל במה שהוא היה מסוגל לעשות. ולכן מותר לו אמירה זו.

ב) אלא עדיין יש לחקור כשאין הנאה לישראל ממה שהוא משבח מעשי ויצירות הגויים. כתוב בשבת לג: "דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ויתבי יהודה בן גרים גביהו, פתח ר' יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות, ר' יוסי שתק, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס". ופירש"י "של אומה זו – רומיים, שווקין – סדר מושב שווקיי עיירות וחוצותיהן".

ויש לחקור איך אמר רבי יהודה "כמה נאים מעשיהן של אומה זו, תקנו...". הלא הוא עובר על לא תחנם כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "וכן אסור לספר בשבחן, ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו". וכאן אין הנאה לרבי יהודה ממה שהוא אמר, שהם דברו רק ביניהם (ובאותה שעה הם לא ידעו שהגויים היו באים לדעת מה שהם אמרו).

וי"ל שסבר רבי יהודה שהכרת הטוב אינה בכלל לא תחנם. ולכן אם הגוי נותן לישראל איזו מתנה שהגוי עשה, מותר לישראל לומר "תודה רבה, זו מתנה נחמדה שעשית". וזה כעין ישראל שקונה איזה חפץ מגוי והישראל משלם את הכסף, שאין הכסף שנותן הישראל נחשב כמתנת חנם כיון שהוא בשביל החפץ שקנה הישראל. ולכן ה"ה בהכרת הטוב שהיא בשביל הטובה שעשה הגוי לישראל, ואין זה נחשב "אסור לספר בשבחן".

שוב ראיתי לר' חיים פלאג"י ז"ל בחיים ביד ס"לג, שכתב, "מי שיש לו גוי שהוא סוחר שלו ומרויח עמו ועושה לו טובה, והוא חולה... אי מותר להתפלל עליו. תשובה: נראה לי דמותר גמור הוא, וכמ"ש בספר חסידים ס"תשמ"ו שיהודי שעשה לו גוי טובות כשזכרו צ"ל זכרו לברכה... כ"ש בנד"ד דמטי ליה הנאה מיניה... ושלא

(פסחים דף כב. ושם ד"ה ור') מוקמינן ההיא דשולח אדם ירך לעובד כוכבים כר' יהודה, ותירץ רבי דבתוספתא תניא גבי מילתיה דר' יהודה דהכא בעובד כוכבים המכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו, והא דאמרי' בפרק הדר (עירובין דף סד:) דא"ל לההוא עובד כוכבים טול גלוסקין מאילעא ואע"פ שלא היה מכירו כדמשמע התם, שאני התם שהיה מתלוה עמו בדרך, וא"ת למאן דאסר וכי לית ליה ההיא דמפרנסין עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום וי"ל דדרכי שלום אין זו מתנת חנם", ע"ש.

הרי כשיש הנאה לישראל מאותה מתנת חנם, אין זה בכלל "חנם". ולכן אם הוא מכיר את הגוי י"ל שהגוי יכול לחזור לעשות איזו טובה לישראל, ולכן אין מתנת הישראל נחשבת חנם. וכן אם הוא "מתלוה עמו בדרך" גם בזה יש הנאה לישראל כיון שהישראל חושש שמא הגוי יגנוב איזה דבר ממנו או אפילו שמא הוא יהרג את הישראל, ולכן יש הנאה לישראל מהמתנה כיון שהוא מפיס את הגוי בזה, ולכן מותר ליתן המתנה לגוי. וכן מפני דרכי שלום מותר ליתן מתנה שהשלום נחשב הנאה לישראל.

וכן הוא בר"ן בפ' השולח מז: שכתב "כיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו, והוה ליה כנותן דמי עצמו" ע"ש. ועיין בתשובת הרשב"א ח"א ס"ח, שכתב, "שלא אמרו אלא מתנת חנם, הא לסבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי או יתן לו להבא מותר שאין זו מתנת חנם", ע"ש. הרי מבואר שכל שיש צד הנאה לישראל ויש צורך לישראל לא שייך לומר לא תחנם.

ולכן נראה שה"ה לגבי מ"ש בע"ז כ. "לא תחנם לא תתן להם חן", ופירש"י שם "שלא יאמר כמה עובד כוכבים זה נאה", וכן הוא ברמב"ם בהל' ע"ז פ"י הל"ד, "וכן אסור לספר בשבחן, ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו". י"ל שאם "חן" זה להנאת ישראל, אז הוא מותר. ולכן מ"ש כת"ר "מוכר האומר ללקוח כדאי לך לקנות את המוצר הזה, הוא מיוצר ע"י חברת פלוני האמריקנית, הם הטובים ביותר בתחום". זה להנאת הישראל שרוצה לקנות אותו מוצר, וראוי לו לידע איזה מוצר הוא יותר טוב.

וכן לגבי מ"ש כת"ר, "אדם אומר לחברו "תראה איזו מקדחה מצויינת יש לי, חברה גרמנית, איכות טובה מאוד". י"ל שיש הנאה לישראל מאמירה זו. או מפני שאז החבר ג"כ יכול לקנות מקדחה כזו, או מפני שהאיש שקנה את המקדחה רוצה להראות לחברו איזו רכישה טובה הוא

המלכות של גויים ותרבות שלהם ומדבקים במעשיהם ח"ו). ולכן יותר נראה לומר שאף שיש לא תחנם במלכות של גויים עדיין יש להתיר הכרת הטוב, כיון שאין כאן שבח "חנם", אלא הוא בכלל משלם על התועלת שהוא קיבל.

ולפי מעשה בגמ' שבת הנ"ל נראה שכשיש הכרת הטוב, הוא אף שלא בפני מי שעשה הטובה, ולכן אם ראובן עשה טובה לשמעון, ושוב שמעון אמר ליהודה שיש לו הכרת הטוב לראובן, אף זה בכלל הכרת הטוב, אף שהוא אינו בפני ראובן. ולכן סבר רבי יהודה לקיים הכרת הטוב שלא בפני הגויים, אלא לפני רבי יוסי ור"ש. וכן נראה מהחיים ביד הנ"ל שיש להתפלל בעד גוי חברו כשהוא חולה מטעם הכרת הטוב, ונראה שזה אף כשהוא אינו מתפלל לפני הגוי. ועוד, מסתמא הישראל מתפלל בלחש כדמצינו בחנה בגמ' ברכות וכגון בתוך העמידה, והגוי אינו יודע מזה.

ועוד י"ל, דמסתברא שאף אם אותו ישראל עצמו אינו נהנה ממה שעשה הגוי, כגון שאם רבי יהודה לא עבר על איזה גשר של הגויים, עדיין הוא יכול להכיר את הטוב במה שהגוי עשה גשר זה כדי להינות לאחרים, ויכול הישראל לומר כמה יפה גשר זה.

וכל זה אינו דומה למ"ש רש"י בע"ז כ. הנ"ל "שלא יאמר כמה עובד כוכבים זה נאה", שבזה אין העכו"ם עושה שום טובה לישראל אלא הוא רק נאה מצד הטבע. וכן יש לדקדק בלשון הרמב"ם שכתב, "וכן אסור לספר בשבחן, ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו". הרי אין כוונת הגוי להטיב לאחרים, ולכן אין לשבח אותו, משא"כ כשהגוי עשה איזו טובה לישראל, ששפיר שייך לומר שמותר לשבח אותו בכלל הכרת הטוב. וכן יש לפרש בדברי הש"ע ס"קנא יד, ע"ש.

ועוד כתב הדברות משה שם, שאף שהמחלוקת בין ר"י ור"ש היתה לגבי ממשלת הרומי, מ"מ "נוגע מחלוקתם גם מנהגה מיחיד כשעשה להנאת עצמו, דלישראל מחייבין להכיר טובה לכ"ע, ולעכו"ם פליגי ר"י ור"ש, וכפי הכלל דרבי יהודה ור"ש הלכה כרבי יהודה כדא"ר אבא אמר רבי יוחנן בעירו בין דף מ"ו. הלכה כרבי יהודה דצריך להחזיק ולהכיר טובה אף לעכו"ם אף כשעשה להנאת עצמו. וצ"ע לדניא", ע"ש. נראה מזה שאף את"ל שהלכה כר"ש ואין חיוב בהכרת הטוב, מ"מ עדיין יש לישראל רשות להכיר

להיות כפוי טובה על עבר", ע"ש. הרי שיש הכרת הטוב בגויים.

ולפי זה מה דפליג ר"ש על הר"י הוא אינו משום שסבר ר"ש שיש איסור של הכרת הטוב לגוי מפני לא תחנם, אלא רק שלא שייך לומר כאן הכרת הטוב כיון שמה שעשו הגויים הם רק לצורכם ולא משום הישראלים דוקא, ואין כאן לשמה. אולם בנדון אחר י"ל שאף ר"ש מודה ששייך הכרת הטוב לגוי שעשה טובה לישראל, ואין לחוש ללא תחנם.

שוב ראיתי בדברות משה, שבת ס"כו הערה צב, שכתב לגבי מעשה הנ"ל בגמ' שבת, וז"ל "וצ"ל שהנדרון היה אם יש חיוב להכיר טובה לנכרים העושים טובים שלא לשמן, כדאיתי בריש ע"ז שלעתיד לבא ישיב להם הקב"ה ממש כדברי ר"ש, ולא שייך שלא ידע זה רבי יהודה, אבל מ"מ סובר רבי יהודה דכיון דהם דברים טובים גם לישראל וללומדי תורה יש להם להכיר טובה, ואין נוגע לנו כלל איך היתה עשייתן אם לשמה או שלא לשמה... ולכן שייך מעשיהם של המלכות רומי שעשו כל הדברים טובים לכל איש ואיש... ור"ש פליג וסובר דכיון שכל מה שתקנו היה זה לצורך עצמן ליכא חיוב להכיר להם טובה", ע"ש.

ואה"נ שגם כתב שם הדברות משה, "אפשר שאיסור לא תחנם דדריש לא תתן להם חן ליכא על מלכות אלא על יחידים, שהרי לא הוזכר בגמ' ע"ז דף כ' אלא יחידים, וכן ברמב"ם פ"י דע"ז ה"ד, ובש"ע יו"ד ס"קנא. יד, לא הוזכרו אלא יחידים, וכ"ש למלכות שאנו שרויין בתוכם", ע"ש. ולכן אפשר לפרש שמטעם זה לא שייך במעשה בגמ' שבת הנ"ל לא תחנם, ורק נשאר המחלוקת ר"י ור"ש אם יש חיוב הכרת הטוב או לא כשאין לא תחנם. אולם יותר נראה לומר שלא כסברת הדברות משה, שהלא אם יש לא תחנם ביחיד ק"ו יש לא תחנם במלכות, וזיל בתר טעמא שכתב הרמב"ם שטעם האיסור "מפני שגורם להידבק עימו וללמוד ממעשיו הרעים", ולכן אף אם הישראל משבח המלכות של גויים הוא יבוא לדבק באנשי אותה מלכות (ועיין לקמן שכן נראה דעת החינוך שהאיסור הוא אף לגבי אומה ולא רק ביחיד). ומה שלא כתוב כן בפירוש בגמ' ע"ז והרמב"ם והש"ע, הוא מפני שזה דבר פשוט שאם ביחיד יש לא תחנם כ"ש ברבים יש לא תחנם, וכ"ש וק"ו שבמלכות גויים יש לא תחנם (וכן מצינו בזמן חנוכה שכמה אנשים היו משבחים מלכות היוונים ושוב באים לדבק עמם, וכן הוא בכל דור שכמה ישראלים משבחים

יהודא דבשבחיה משתעי, וקאמר ליה ר' יוסי שם משם ראייה כך אמר לו כמותך יתמעטו ממזירי וכו' והוא משום דס"ל לטעמיה דבשבחיה אסור לספר ועל כרחך דואצבעות ידיו שש שש לגנותו הוא עיי"ש".

ולענ"ד הוא קשה לומר שלרבי יהודה אין איסור לספר שבחן, שהרי בע"ז כ. יש מחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה אם יש לא תחנם בנתינת מתנת חנם לגוי, ור"מ סבר שאין איסור, וא"כ אולי י"ל שאף ר"מ סבר שמותר לספר שבחן, אבל לדעת רבי יהודה י"ל שכמו שיש איסור של לא תחנם לגבי מתנת חנם, ה"ה שיש איסור לספר שבחן. ולא מצינו שרבי יהודה פליג על מ"ש בגמ' שם "דאמר קרא לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע, האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא לא תתן להם חן, א"כ לימא קרא לא תחונם מאי לא תחנם שמע מינה תרתי". ומה ששתק רבי יוסי, י"ל שזה מפני שהוא סבר כר"ש שאין חיוב בהכרת הטוב, אבל מ"מ עדיין יש רשות, כמבואר לעיל.

וגם י"ל שאין ראייה ממ"ש בבכורות מה: "אמר ר' יצחק ושניהם מקרא אחד דרשו ותהי עוד מלחמה וכת' ויהי איש מדון אצבע ידיו ואצבע רגליו שש ושש, מר (רבנן) סבר בגנותיה משתעי, ומר (רבי יהודה) סבר בשבחיה משתעי". וי"ל שהטעם שרבי יהודה סבר שהכתוב משבח את הגוי שהיה לו שש אצבעות וכו', הוא רק כדי לשבח הישראל שהרג את הגוי, דהיינו שכמה גבור ישראל זה שהוא היה יכול להרוג אף גוי חזק כזה. ולכן כתוב שם (שמואל ב' פ"כא כ כא). "ותהי עוד מלחמה בגת, ויהי איש מדון ואצבעות ידו ואצבעות רגליו שש ושש, ועשרים וארבע מספר... ויחרף את ישראל, ויכהו יהונתן בן שמעה אחי דוד". הרי הוא יותר שבח ליהונתן בן שמעה, מה שהוא היה יכול להרוג גוי שהוא היה חזק מאד מטעם שיש לו ר' אצבעות וכו'. ולכן מטעם זה שבח הכתוב את איש מדון, ולכן לא שייך כאן לא תחנם, וסבר רבי יהודה "בשבחיה משתעי", אבל אה"נ שבמקום אחר מודה ר"י שיש איסור לספר שבחן של גויים.

ולפי זה שפיר כתב החינוך בס"תכו, "ועובר על זה ושבח עכו"ם ומעשיהם, זולתי בענין שימצא שבח יתר מאד לאומתנו מתוך שבחם". הרי אם שבח לגוי גורם יותר שבח לישראל, זה מותר. ואפשר שהחינוך למד כן מדעת רבי יהודה הנ"ל בגמ' בכורות (וגם נראה מכאן שלא כהדברות משה הנ"ל שכתב שאפשר אין דין לא תחנם

את הטוב, ועדיין אין זה בכלל לא תחנם, כיון שאין כאן שבח "חנם", אלא הוא בכלל משלם על התועלת שהוא קיבל (ועיין לקמן מ"ש העבודת המלך שההלכה כרבי יוסי ששתק. אלא י"ל שאף אם ר' יוסי סבר כר"ש שאין חיוב, מ"מ עדיין יש רשות להכיר הטובה).

ולפי זה י"ל שאם הגוי עושה איזה דבר לצורך אחרים כגון אם הוא בנה איזה בנין חשוב, אף שהגוי כיון להנאת עצמו כמ"ש שאמר ר"ש הנ"ל "גשרים ליטול מהן מכס", מ"מ עדיין מותר לשבח מה שעשה הגוי מטעם הכרת הטוב, בין לפניו או בין שלא בפניו, בין שישראל זה נהנה מאותו דבר או בין אם רק אחרים נהנים, כיון שעכ"פ עדיין מה שעשה הגוי הוא לצורך אחרים. ולכן אם הגויים בונים ערים יפות להינות מהם בני אדם, יכול הישראל לומר "כמה יפה עיר זו" וכדומה, או אם הם עושים גנים יפים מותר לומר "כמה יפה גן זה", אף אם הישראל עצמו לא נהנה ממנו, כיון שעדיין מה שעשו הגויים הוא לצורך אחרים ליהנות ממנו.

ולפי הנ"ל נראה שאין חשש במ"ש כת"ר, "שני אנשים שחולפת על פניהם רכב יוקרתי במיוחד, ואחד נועץ מבט ברכב אומר לחברו "מדהים, זו פלוני (חברה יוקרתית מסויימת המייצרת בחו"ל)", שכאן הגויים עושים רכבים טובים כדי ליהנות מהם בני אדם, ואף אם ישראל זה אין לו אותו רכב עדיין מותר לומר בתורת הכרת הטוב, מה טוב רכב זה, אף שהוא עצמו אין לו רכב כזה. וזה אף אם הגויים כיונו רק לרווח כמו "גשרים ליטול מהן מכס".

ג) וראיתי בשפת אמת בגמ' שבת שם שכתב על דברי רבי יהודה, "קשה הא כתיב לא תחנם ודרשינן לא תתן להם חן כדאיתא בע"ז כ. וי"ל דגם הוא אמר כן בלשון בתמיהא". ולענ"ד זה דחוק, שפשוט שרבי יהודה כיון לשבח את הגויים.

וגם ראיתי לר' מנחם קראקאווסקי ז"ל בעבודת המלך על הרמב"ם הנ"ל (פ"י הל"ד), שכתב, "וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עכו"ם זה בצורתו ק"ו שיספר בשבח מעשיו. והא דאמר ר' יהודה בשבת ל"ג ב' כמה נאים מעשיהן של אומה זו, צ"ל דמטעם זה שתק ר' יוסי משום דס"ל דאסור לספר בשבחן והלכה כר' יוסי דנימוקו עמו. ושמעתי מידידי הגאון ר"ה איגוס שיחי' דר"י ור' יוסי לטעמיהו אזלי בבכורות מ"ה ביתר בידי ורגליו ויליף מקרא דאצבעות ידיו שש דס"ל לר'

כגויים לכל דבריהם". לכאורה מדבריו יוצא שיש איסורי לא תחנם גם במחלל שבת, ואסור למכור לו דירה או לשבח. הרי גם ממנו צריך להזהר "להדבק עימו וללמוד ממעשיו הרעים". האם נכונים הדברים?.

ראיתי לר' נסים אברהם אשכנזי ז"ל במעשה אברהם בא"ח ס"כז דף יז ע"ג ד"ה ותו, שהוא הביא הרמב"ם הנ"ל בהל' ע"ז פ"י הל"ד, שכתב "זכין אסור לספר בשבח, ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו...". ושוב כתב "ואם בגוי דעלמא אמרינן דאסור לחבב דבר מדבריהם, כ"ש וק"ו במינים ואפיקורוסים דחמירי טפי דאסור, דעובר ג"כ על ממרא דרחמנא לא תחנם, שהוא לאו מדאורייתא", ע"ש (ואין לומר שאין מזהירין ואין עונשין מן הדין, ולכן אין ילפינן מק"ו שאיסור זה שייך אף במינים, שזה אינו, שהרי בלא תחנם אין מלקות כמבואר בחינן ס"תכו, ע"ש. ועיי' במכות יז:).

וכן ראיתי במבי"ט ח"ב ס"קכב, שכתב "והא דאמרינן דמפרנסין עניי גויים עם עניי ישראל, היינו מפני דרכי 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". הרי המבי"ט השוה דין גוי למומר לגבי דין לא תחנם.

ולכן נראה שלא תחנם שייך אף במינים, אלא עדיין יש לחקור מי נחשב "מין" ומי נחשב "תינוק שנשבה". ויש לדון בדעת הרמב"ם בהל' ממרים פ"ג הל"ג, "במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו. והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם. הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס, ואע"פ ששמע אח"כ [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם], כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". אלא כתב הרדב"ז שם "ענין תינוק שנשבה לבין

במלכות של גויים, שהרי כתב החינוך בלשון רבים "ושבח עכו"ם ומעשיהם", משמע שלא רק ביחיד, וגם הוא כתב "לאומתנו", דהיינו שאם רק שבח "לאומותם" יש איסור. הרי שיש איסור לא תחנם באומה, דהיינו מלכות, ולא רק ביחיד).

ושוב כתב העבודת המלך, "ומצאתי למרן הגר"א ז"ל בכתב יד קדשו למס' שבת (ונדפס זה עתה) שכתב שם כמה נאים מעשיהם של אומה זו, ודאי דאסור לומר כמה נאה על עכו"ם אלא דאמר כן שמוטב לדור תחתיים ולא תחת אומה אחרת וכדאמר לעיל תחת נכרי ולא תחת חבר וכו', ור' שמעון בן יוחאי סבר דאפי"ה אסור לשבחם וכדמסיים כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן ע"כ", ע"ש.

והגר"א כיון למ"ש בשבת יא. "ואמר רבא בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב תחת ישמעאל ולא תחת נכרי תחת נכרי ולא תחת חבר תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם תחת ת"ח ולא תחת יתום ואלמנה". ופירש"י שם "תחת ישמעאל – לשמשו. ולא תחת נכרי – אדומים שהיו רשעי' יותר. חבר – אומה מבני פרסיים. תלמיד חכם – אם יקניטנו יענישנו, וכן יתום ואלמנה מפני שדמעטן מצויה", ע"ש. ונראה שצ"ל שסוגיא זו היא אליבא דרבי יהודה וההלכה כוותיה, שכן פסק רב.

אלא אף לפי פירוש זה בדברי רבי יהודה יש לדייק שרבי יהודה לא אמר כן בפירוש, אלא הוא רק אמר "כמה נאים מעשיהן של אומה זו, תקנו...". ורק אנו מפרשים בדבריו שכוונתו לומר שאם אנו צריכים להיות תחת ממשלה של הגויים אז הוא יותר טוב להיות תחת אומה זו ולא תחת אומה אחרת.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאנו מפרשים שאם אחד אמר לחבירו "מה טוב לראות רכב של של ארץ פלוני" וכדומה, שכוונתו לומר שאם אנו צריכים לראות רכב טוב אשר יוצרו הגויים ולא יוצרו ישראל, אז מה טוב לראות רכב שיוצרו ע"י ארץ פלוני (או חברה פלוני), ולא מארץ או חברה אחרת. ואע"פ שהישראל לא אמר כן בפירוש, מ"מ אנו מפרשים כן בדבריו, כמו שאנו מפרשים כן בדברי רבי יהודה.

(ד) **כתב** כת"ר, "כתב הרמב"ם בסוף הל' שבת "מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם

ואם אין הם הולכים בדרך ישרה וטובה, אז י"ל כמ"ש בספר חרדים פ"מז אות יז, וז"ל, "אל תהי בז לכל אדם, לא גדול ולא קטן, לא ישראל ולא גוי, אלא יהא בעיניך כלסטים להשמר ממנו, ומכבדו כרבן גמליאל".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכה

שאלה: האם מותר למחול חוב לגוי, או אם יש לחוש ללא תחנם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א

א) בתחילה י"ל ששאלה זו אינה לפי דעת הרמב"ם, שכתב הרמב"ם בהל' מלוה פ"א הל"ב, "כל הנוגש העני והוא יודע שאין לו מה יחזיר לו עובר בלא תעשה שנאמר לא תהיה לו כנושה. ומצות עשה לנגוש את העכו"ם ולהצר לו שנאמר לנכרי תגוש מפי השמועה למדו שזו מצות עשה". ולכן בנד"ד אם הישראל מוחל את החוב הוא ביטל מ"ע זו.

וכן הוא ברמב"ם שם פ"ה הל"א, "העכו"ם וגר תושב לויין מהן ומלויין אותן ברבית שנאמר לא תשיך לאחיך, לאחיך אסור ולשאר העולם מותר. ומצות עשה להשיך לעכו"ם שנאמר לנכרי תשיך, מפי השמועה למדו שזו מצות עשה וזהו דין תורה". אלא כתב הראב"ד שם, "א"א אני לא מצאתי שמועה זו, ואולי טעה במה שמצא בספרי (פרשת כי תצא) שנאמר שם לנכרי תשיך זו מצות עשה, ופירושו משום דהוה ליה לאו הבא מכלל עשה שלא ישיך לישראל עכ"ל". וכן הוא בגה' מיימוני שם בס"ק ב, ע"ש. ועיין במרכבת המשנה שם שכתב, "עיין השגות, ויש לתמוה על הראב"ד שהשיגו פה ולא השיג על מ"ש רבנו פ"א מהלכות מלוה ה"ב ומצות עשה לנגוש את העכו"ם ולהצר לו שנאמר לנכרי תגוש זה מ"ע. ובאמת הרמב"ן במנין המצות שרש הששי כילינהו בחדא מחתא, והשיג על רבנו דגם הא דאמרין בספרי לנכרי תגוש זה מ"ע, פירוש לאפוקי הנוגש את ישראל דעובר בעשה ולא תעשה, ועיין כ"מ ועיין מגלת אסתר ובס' מרגניתא טבא ועיין מל"מ

העכו"ם נזכר במס' שבת. נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבע"פ והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה, ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ, וכבר הארכת בתשובת שאלה על ענינם", ע"ש. הרי נראה שאין כלל ברור בזה, וכבר האריכו האחרונים בדין זה, ונראה שהכל לפי הענין אם המחלל שבת הוא כתינוק שנשבה או כמין.

ומ"ש כת"ר, "מדוע הרמב"ם סתם וכתב שאסור לספר בשבח הגויים ללא חילוק? היאך נכנסים בדבריו היתרים שניתן להסיק הגמ' מסויימות שציינו פוסקים אחרים?". י"ל כמ"ש ה"ד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב בשם הפוסקים, "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמ', ולזה דבר שלא בא בגמ' אלא בקושיא אגב גגרה אין דרכם להעתיקו... דלהכי קרא שמו משנה תורה...". הרי הרמב"ם בדר"כ רק הביא דין הגמרא, ולכן כל אחד יכול לפרש פרטי הדינים לפי דרכם, אף שלא הזכיר הרמב"ם פרטים אלו בדבריו. וכן מצינו לגבי הש"ע, שכתב ה"ד 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", ע"ש. וכן י"ל בדברי הרמב"ם.

ה) ומ"ש כת"ר, "לכאורה צריך לעשות ק"ו ולומר שכשם שאסור לחבב דבר מדבריהם כך אסור לחבב את הגויים עצמם. האם זה אכן כך? והיאך אין זה סותר את המאמר חביב אדם שנברא בצלם (אבות גיד)?".

כתב 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 בפרקי אבות אוהב ה"בריות", ולא "ישראל". וזה כמ"ש הספר חרדים בסוף פ"ח "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לא אמר אוהב את ישראל אלא הבריות, רמז למה שהיה הלל מקרב את הגרים הבאים להתגייר, וקרבתם והכניסתם תחת כנפי השכינה בטוב שכלו ובמתקן לשוננו, כדאיתא במס' שמת בפ' במה מדליקין", ע"ש. ולכן נראה ששייך אוהב הבריות לגבם כדי לקרב אותם לדרך טובה וישרה, אבל עדיין יש לשנוא כל מעשה רע שלהם.

הלאו, וברחמנות בלבו אין מעשה, ממילא שאין לוקין על לאו זה (ולפי זה י"ל שאם הישראל נותן כוס של סם המוות לגוי במתנה, וכוונתו שהגוי ישתה אותו וימות, אין כאן איסור מתנת חנם לגוי, כיון שאין כוונת הישראל לרחם עליו. וכן י"ל שאם הישראל נותן איזו מתנה לגוי, וכוונת הישראל היא רק להנאת עצמו, אין איסור כלל של לא תחנם כמבואר בראשונים, וי"ל שהטעם הוא מפני שהישראל לא נתן המתנה מפני רחמנות אלא מטעם הנאת עצמו. הרי העיקר הוא אם יש רחמנות בלבו או לא).

ועוד י"ל מצד אחר, דהיינו שאם יש לו רחמנות בלבו בלבד, אבל הוא לא עושה שום מעשה אלא הוא רק הרגיש בלבו רחמנות עליהם, שהוא אינו עובר על שום איסור כיון דבעינן גלוי ע"י מעשה דוקא, כדי לידע מה שיש בלבו כדי לעבור על לאו זה.

ולפי זה י"ל שאם יש גלוי שאין בו מעשה כגון שאם הוא אמר לכל שיש לו רחמנות על הגוי (בלי נתינת שבח), אבל הוא אינו עושה שום מעשה (שאין מעשה בדבור שיש לו רחמנות), שאין בזה איסור. וכן נראה, שלא מצינו בש"ס ופוסקים שהוא עובר על לא תחנם בזה. ולכן י"ל שלא זו משונה משאר לאוין, לכן אם הוא עושה לא תחנם בשב ואל תעשה, עדיין הוא עובר על איסור כמבואר ברב המגיד הנ"ל, אבל בלא תחנם נראה שהוא אינו עובר בשב ואל תעשה, ונראה שזה מפני שעיקר הלאו הוא בלבו, והמעשה הוא רק גלוי על הרגשת לבו, ולכן בזה הוא עובר רק על גלוי שיש בו מעשה (לגבי מתנה וחנייה בקרקע, משא"כ בשבח שאין בשבח מעשה אבל עכ"פ הדיבור עצמו הוא האיסור של שבח, והוא "נותן" שבח, משא"כ בחנייה או מתנה אין הדיבור עצמו האיסור אלא נתינת החפץ בקום עשה), משא"כ בשאר לאוין. ולפי זה בלא תחנם לגבי חנייה בקרקע או נתינת מתנה, י"ל שאם אין מעשה בשעת הרגשת רחמנות בלבו, אין איסור.

ונראה שיש לבאר כן במ"ש בע"ז כ. "לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע". משמע שהדרשה היא לפי שיש צירוף של ג' מילים ב"תחנם", אחת היא "חנם", והשניה היא "חן", והשלישית היא "תנם" (תחנם), דהיינו "ליתן להם", וכעין מ"ש בנחמיה פ"ג לו, "ותנם לבזה בארץ שביה" (או רק י"ל "תן" – "תחנם"). ולכן י"ל ב"לא תתן להם חנייה בקרקע", שיש צירוף של "תנם" ו"חן" ו"חנם", והפירוש של "חן" כאן הוא חנייה. ולכן כוונת הדרשה לומר שלא ליתן להם חנם חנייה בקרקע. וכן י"ל במ"ש שם "לא

ועיין של"ה שכלם האריכו בזה". ולכן נראה שהשאלה בנד"ד היא רק לדעת הראב"ד ודע', משא"כ לדעת הרמב"ם. מ"מ אף לדעת הרמב"ם יש לחקור בנד"ד, אם הוא עובר על עשה של לנכרי תגוש בלבד, או אף על הל"ת של לא תחנם.

(ב) וראיתי שכתב המנחת חינוך בס"תעו, "ונראה אם אינו נוגש את העכו"ם מחמת חמלה, עובר ג"כ על לאו דלא תחנם, עיין ר"מ פ"י דעכו"ם". הרי שפשוט לו שהוא עובר על לא תחנם, אף בשב ואל תעשה, דהיינו אף שהוא אינו נותן מתנה לגוי בקום עשה אלא רק בשב ואל תעשה, שהרי המתנה כבר היא ברשות הגוי וע"י דבור בעלמא היא נעשית של גוי, אפילו הכי הוא עובר על לא תחנם (ואין בדבור מעשה כדמצינו בכמה מקומות, כגון שאין לוקין על לשון הרע כמבואר ברמב"ם בהל' דעות פ"ז הל"א). ויש לדמות זה לשאר לאו שיש בו מעשה, שאף אם הוא עובר אותו לאו בשב ואל תעשה, מ"מ עדיין הוא עובר על איסור. ועיין ברב המגיד בהל' שכירות פ"ג הל"ב שכתב "שכל לאו שא"א בו מעשה אלא דבור שאין הדבור קרוי מעשה, אבל חסימה כיון שישנה במעשה גמור אף החסימה בקול היא כמעשה" (ועיין במל"מ הל' מלוה ולוה פ"ד הל' ו ד"ה והנה, מה דעתו בזה).

אלא לפי זה יש לחקור, מאיזה טעם שאין מלקות אם הוא עובר בלא תחנם כגון שאם הוא מוכר להם בית בארץ ישראל, או אם הוא נותן להם מתנה. עיין בחינוך ס"תכו, שכתב שאין מלקות בנתינת שבח כיון שאין בה מעשה. וכתב המנ"ח שם "נראה דמכירה הוי מעשה... והר"מ בהל' סנהדרין לא מנה לאו הזה בכלל הלוקין וצ"ע למה", ע"ש. וכן בהל' ע"ז ובספר המצות, הרמב"ם לא כתב שיש מלקות בלאו זה.

וכשאני לעצמי, י"ל דשאני לאו דלא תחנם, שפירש אונקלוס (דברים פ"ז ב). "ולא תרחם עליהו". וכן הוא בתרגום יב"ע שם. וכן הוא ברמב"ם בהל' עכו"ם פ"י הל"א, "ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם". וי"ל שעיקר הלאו הוא הרחמנות בלבו, וכיון שאין מעשה ברחמנות בלבו, שאין לוקין על לאו זה. אלא בעינן גלוי כדי לידע אם יש רחמנות בלבו, ולכן בזה דרשו חז"ל שאין ליתן להם מתנה או למכור להם בית בארץ, וע"י מעשיות אלו יש גלוי שיש לישראל רחמנות בלבו. ולכן אף שיש מעשה במכירה או במתנה, מ"מ כיון הם רק סימנים למה שיש לו בלבו, ומה שיש בו בלבו הוא עיקר

עשיה זו כשחל חיוב המצוה כשהוא מתקן ד' כנפות לבגד. ולכן ה"ה י"ל שאין מועילה "נתינה" קודם קיום מצוות משלוח מנות או מתנות לאביונים או פדיון הבן.

ולפי זה יש לפרש מ"ש במנחות לו. "היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחין וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן". ופירש"י שם "שמא יאבדו – אם ישאם בידו. מניחם – בראשו. ממשמש בהו – דהוי כאילו מניחין". ויש לפרש שהטעם דבעינן ממשמש, הוא אינו רק לסימן שהוא מברך עליהם, אלא הוא אף לקיים מצוות תפילין בקום עשה, דהיינו "וקשרתם". ולפי זה יש להבין מ"ש רש"י "מניחם – בראשו. ממשמש בהו – דהוי כאילו מניחין", דמשמע שיש למשמש בתפילין בראשו דוקא, ולמה לא כתב רש"י שהוא יכול למשמש בתפילין שבידו. אלא נראה שכשהוא משמש בתפילין בראשו הוא מזיז אותם ממקומן קצת לצד, למקום שהוא אינו באמצע והוא אינו יי"ח באותו מקום, ושוב הוא חוזר להניחם באמצע ואז הוא יי"ח ביום והוא יכול לברך. אולם כשהתפילין כבר קשורות לזרועו הוא קשה להזיז אותם ממקומם, משא"כ בתפילין של ראש. ולכן רש"י הזכיר רק תפילין של ראש. וגם יש להעיר על הגמ', למה בעינן משמש קודם הברכה, הלא הוא יותר טוב לברך ואח"כ למשמש כיון שיש לברך עובר לעשייתן. ויש לפרש שבתחילה הוא מזיז אותם בראשו למקום שהוא אינו יי"ח, ושוב יש לו לברך ושוב יש לו להחזירם למקום הראוי ואז הוא יי"ח. ולכן שפיר יש כאן עובר לעשייתן. ולפי פירוש זה מצינו דבעינן קום עשה לקיים המצוות, ולא סגי בשב ואל תעשה. וכן ראיתי בעמק השאלה בס"קמה ס"ק ח, שכתב סברה זו אגב אורחיה, וז"ל "...ואולי מקשינן בזה לתפילין דכתיב וקשרתם וכתבתם, מה קשירה דתפילין הרי כתיב הפעולה בתורה, בעינן ולא מן העשוי בפסול, כגון אם קשר בלילה למ"ד לאו זמן תפילין...". הרי שפשוט להנצי"ב ז"ל דלמ"ד לילה לאו זמן תפילין, אם הניח תפילין בלילה אז אף ביום הוא לא קיים המצוה מטעם תעשה ולא מן העשוי. ולכן י"ל שאם אין לו תפילין אלא תפילין שיש בהן ספק אם הן פסולות או לא, עדיין הוא צריך למשמש בהן כשהגיע זמן המצוה. אלא עיין במהר"ם שיק א"ח ס"טו, שרוח אחרת עמו, שהוא כתב "פשיטא לי דמצות תפילין הוא להיות נתונים לו תפילין על זרועו וראשו... אפילו היה מניח אותם בשעה שאין בו מצוה של תפילין כגון בלילה למ"ד לילה לאו זמן תפילין אפ"ה קיים מצות תפילין", ע"ש. ועדיין יש לחקור בכל זה, ובפרט

תחנם, לא תתן להם חן", דהיינו שבה, שיש צירוף של "תנם" ו"חן" ו"חנם", והפירוש של "חן" כאן הוא שבת. ולגבי "לא תחנם, לא תתן להם מתנת חנם", י"ל בקצת אופן אחר, שיש צירוף של "תנם" ו"חנם", ויש באותיות "תנם" גם האותיות של "מתן", שהוא מתנה, כגון "מתן בסתר יכפה אף" (משלי פ"כא יד). ולכן מצינו שבכל פירושים של "לא תחנם", שיש לדרוש "תנם", ולכן כתוב בגמ' שהאיסור הוא "ליתן להם". ולפי פירוש זה מבואר דבעינן "נתינה" ממש (תנם) כדי לעבור על איסור, אבל אם הוא רק עובר בשב ואל תעשה, אין כאן איסור (ודלא כדמצינו בשאר לאוין כמבואר לעיל).

ג) ולפי זה נראה שיש לדמות "נתינה" בלא תחנם לנתינה במ"ע. ולכן זה יש לדון לגבי משלוח מנות בפורים, אם ביום פורים אחד נותן לשליח כמה מיני פירות למכור בשוק, ואחר שעה המשלח שינה את דעתו ואמר לשליח, ש"פירות אלו הם מתנה לך ואני רוצה לקיים בהם מצוות משלוח מנות", האם יי"ח או לא, ונראה לומר שכיון שבשעת קיום המצוה המשלח אינו מקיים שום מעשה של "נתינה", שהם כבר ברשות השליח, וכיון שאין כאן "נתינה" בקום עשה בשעה שהוא כיון לקיים את המצוה, ממילא שאין זה בכלל "משלוח". וכן י"ל לגבי מתנות לאביונים, שאם העני כבר יש לו ממון של הבעלים תחת ידו, כגון בתורת פקדון, ושוב אמר לו הבעלים שהוא נותן אותו ממון לעני בתורת מתנות לאביונים, נראה שהבעלים לא יי"ח כיון דבשעת מצוה ליכא "נתינה". וכן י"ל לגבי פדיון הבן, שאם הכהן כבר יש לו ה' שקלים של האב תחת ידו, ובשעת הפדיון האב אומר לכהן, שעכשיו הוא נותן לו אותם שקלים בשביל פדיון בנו, שהאב אינו יי"ח כיון שבשעת קיום המצוה, הוא אינו נותן כלום בקום עשה.

ואין לדמות דין זה למ"ש מרן באה"ע ס"כח ד, "ואם אחר שנטלתו בתורת פקדון אמר לה הרי את מקודשת לי בו... אם אמרה הן הרי זו מקודשת". הרי אף כשהפקדון כבר בידה וברשותה, מ"מ אם אח"כ אמר האיש הרי את מקודשת לי, עדיין זה מועיל. וי"ל דשאני דין קידושין שהוא משום קנין, ולא בעינן "נתינה" בקום עשה בשעת קנין, משא"כ בקיום שאר מצוות י"ל שמלבד ה"קנין", גם בעינן "נתינה" בשעת קיום המצוות.

ויש לדמות זה לדין תעשה ולא מן העשוי, שאף שהוא עשה המצוה בקום עשה קודם שחל חיוב לקיים את המצוה, כגון שהוא הטיל ציצית בבגד שיש רק ג' כנפות, אין מועיל

וכן מצינו לגבי מתנות כהנים ב"ד ס"סא, שכתב הפרי תואר שם בס"ק ו, לגבי אם מותר לשלח את המתנות לכהן ע"י שליח, "כי קא יהיב לשליח לא קיים מצותו דהא לא זכה בהו, ו"נתן" אמר רחמנא, והרי לא נתן כיון שיכול (השליח) לזכות בהם... ואין הכהן יכול להוציאם מידו, גם הנותן עצמו אינו יכול להוציאם ממנו, להכי קפיד קרא על הנותן ליתנם לידו, דבזה הוא דמקיים המצוה". ויש לדון, מה בכך שהשליח יכול לזכות בהם, אם אעפ"כ השליח נותן את המתנות לכהן, מצינו שהמתנות הם ברשות הכהן והם שלו, ויש קנין. אלא צ"ל שמלבד הקנין לכהן גם בעינן "ונתן", וכיון דליכא "נתינה" לכהן בשעה שהבעל נותן את המתנות לשליח, הוא אינו מקיים את המצוה. הרי מצינו שמלבד הקנין, אף בעינן "נתינה". ולכן ה"ה לגבי פורים ופדיון הבן י"ל שמלבד הקנין, גם בעינן "נתינה" ואם אין "נתינה" בקום עשה בשעת קיום המצוה, אז הוא אינו י"ח.

וכל זה לחומרא לגבי מ"ע, אבל נראה שאף לומר כן לקולא לגבי איסור לא תחנם שתלוי ב"נתינה", שרק כשיש נתינה יש גלוי לכוונת לבו לרחם על הגוי כמבואר לעיל, שאף שיש קנין לגוי, מ"מ אם ליכא "נתינה" בשעת הקנין, ליכא איסור.

ושוב ראיתי סברה זו בשלמי חובה י"ד ס"כג (שהביא כת"ר) לגבי אם מותר להפקיר חפצו כדי שהנכרי יכול ליטולו לעצמו, או שמא יש לחוש ללא תחנם, "דלא שייך בזה שום נתינה ואין בהפקר משום לתא דלא "תתן" להם חנייה בארץ, או דלא "תתן" להם מתנת חנם, דהגם שמכוין שיזכה העכו"ם מ"מ נתינה אין כאן". ולכאורה יש להקשות על זה, שאף כשאין "נתינה" עדיין הוא עובר על הלאו כדמצינו בשאר לאוין שהוא עובר עליהם אף בשב ואל תעשה. אלא לפי מה שביארתי לעיל, שאני לאו דלא תחנם כיון דבעינן גלוי לרחמנות שיש בלבו, ולא מצינו שאם יש גלוי זה בשב ואל תעשה, כגון שהוא רק אמר בדיבורו שיש לו רחמנות עליהם שהוא עובר על איסור. ולכן משמע דבעינן "נתינה" דוקא. וכך י"ל שהוא בכלל הדרשה של לא תחנם, דבעינן "תנם". ולכן אתי שפיר מ"ש השלמי חובה הנ"ל.

ד) וראיתי שכתב כת"ר, "...במחנה אפרים הל' זכיה מהפקר ס' י"א בדבר מחילת חוב אם הוי כמו הקנאה שמקנה לו ע"י מחילה, או הוי כסילוק שמסתלק מהחוב

בדין תפילין של יד, שלא מצינו שהוא צריך לחלוץ אותם ולחזור ולהנחם עוד פעם ביום, ומה לי אם הוא מזיז התפילין של ראש, אין זה מועיל לתפילין של יד. וגם מצינו לגבי ציצית, שכתבו התוספות שם ד"ה זמנן, "מכאן נראה כשאדם משכים קודם היום ומתעטף בציצית כשיאור היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולהתעטף ולברך דכיון שממשמש בו יכול לברך...". ולפי הנ"ל לכאורה נראה שהוא צריך להסיר הטלית מעליו, שרק בזה הוא אינו מקיים המצוה ואז הוא יכול לחזור לברך וללבוש את הטלית כדי לקיים המצוה בקום עשה, ואם הוא רק ממשמש בציצית הוא עדיין מקיים המצוה, ודלא כשהוא ממשמש בתפילין של ראש. ולכן יותר נראה לומר דאה"נ שהוא אינו י"ח כשהוא אינו עושה שום מעשה כשהוא מקיים המצוה, אבל לא בעינן שהוא צריך לבטל את המצוה תחילה קודם שהוא חוזר לקיימה, אלא די במה שהוא מזיז את המצוה כגון התפילין או הציצית, ומ"ש רש"י הנ"ל ממשמש בהו, הוא בין תפילין של ראש ובין בתפילין של יד, ומ"ש "בראשו" הוא רק לגבי שיש להניחם בראשו קודם עלות השחר, ולא לגבי משמש בהם אח"כ כשהאיר היום. ויש לפלפל עוד.

שוב ראיתי בבכורי יעקב ס"תרנב ס"ק י, שכתב, "נסתקפתי מי שנטל לולב קודם עמוד השחר, ועדיין הוא בידו עד אחר נץ החמה ואח"כ הניחו מידו, אם צריך שוב לחזור ולטלו, אם נאמר שהלקיחה היא המצוה, דהיינו שיטלו ויביאו לידו ולכן בעינן הלקיחה בעת החיוב דוקא ולא יצא, או נימא דמצות לקיחה רק שיהיה בידו וכיון שהוא בידו בעת החיוב יצא... אכן לענ"ד יש להוכיח דיצא ממה דפריך סוכה (דף מ"ב) הא מדאגבהא נפיק ביה, ולא מתרץ כגון שהיה בידו קודם עלות השחר והוציאו בשעת החיוב אחר ע"ה דאז טריד בהוציאו עדיין לא יצא, אע"כ דיצא דלקיחה מקרי כל זמן שהוא בידו". ועדיין י"ל שיש לחלק בין לקיחה בידו ובין כשאין שום מעשה, שכשהוא מוציא את הלולב כשאין לקיחה בקום עשה, עכ"פ עדיין יש מעשה במה שהוא מזיז את הלולב כשהוא מוציא אותו, אבל אם אין שום מעשה כגון שהלולב היה בידו קודם ע"ה והוא אינו מזיז אותו כלל אחר ע"ה, י"ל שהוא לא י"ח כיון שאין שום מעשה (וא"א לגמ' ליתן תירוץ זה כיון שהגמרא דברה לגבי מי שמוציא את הלולב, ולכן ממילא הוא מזיז אותו). ועדיין ברוח חיים שם אות ב, שמדמה דין זה לדין תפילין הנ"ל.

כתב כת"ר, "ושור" שכע"ז כתב הגר"ש אלישיב זצ"ל, בחידושו לברכות שם, וזת"ד אוהב אני את וכו'. בכלל לא תחנם הוא שלא יספר בשבחו של גוי, ומה שהביאו כאן בשבח של אומות העולם, חלוק הוא מדין לא תחנם, משום שלא תחנם איירי באדם מסויים שמשבחו, ואילו הכא משבח הוא אומה שלימה, ובא ללמדנו דרך ארץ ומידות טובות מהם, וכדאמרינן בפרק המוצא תפילין (עירובין ק' ע"ב) שמקרא ד"מלפנו מבהמות ארץ", למדין שניתן ללמוד מידה טובה אפילו מבהמות, וכ"ש מאומות העולם. עכת"ד. וזה כעין מש"כ בתירוץ שני, שאין איסור אלא לשבח גוי מסויים דווקא, ולא אומה שלמה. וכן צידד הגאון מהר"ר משה פיינשטיין זצ"ל בדברות משה (שבת, סי' כ"ו הערות קצרות בפרק ב"מ, הערה צ"ב עמ' תקכ"ד), עיי"ש. ושור"ש שכ"כ הגר"ר חיים פלאגי בשו"ת נשמת כל חי (יו"ד סי' נ"ה ד"ה ואנכי איש) וז"ל "איכא למימר דזה שייך בגוי אחד בארץ דכורת עימו ברית וכו', לא כן באומה אחת כולה, כגון מדיים פרסיים ורומיים שהם כל אחד ואחד כאומה אחת בפנ"ע, לא שייך לכרות אהבה עם כולם" וכו' עכ"ל.

וכן ראיתי למרן הגרא"י קוק זצ"ל, שכתב בתחילה בספר טוב ראי לברכות שם (ח' ע"ב, דף ס"ט אות נ"ג), שכל שמכיון לספר שבח על אומה שלמה, אין איסור, וז"ל שם "אוהב אני את המדיים. קשיא לי הא איכא משום לא תחנם וכו', ואיך סיפר בשבחם בדברים רבים. וצ"ל דזה לא נאמר כ"א על נכרי פרטי, אבל על אומה שלמה, שרי. וניחא בזה הא דשבת (ל"ג ע"ב) פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיה של אומה זו" וכו' עכ"ל. וזה כדברי הנשמת כל חי, והגר"ש אלישיב.

אכן הגרא"י קוק כתב להקשות על תירוץ זה קושיא גדולה וז"ל "אלא דקשה, הא בקרא כתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם, ואיסור כריתות ברית ודאי היא בעיקרה לאומה בכללה, ואיך נפסיק לקרא בסכינא חריפא, לומר דלא תחנם קאי דווקא על היחיד" עכ"ל. ע"כ דברי כת"ר.

(א) ויש לתרץ קושית הגרא"י קוק ז"ל. אה"נ שהפסוק מיירי באומה, אבל לפי הפשט הפירוש של "תחנם" הוא "רחמנות". וכן פירש אונקלוס (דברים פ"ז ב) "ולא תרחם עליהון". וכן הוא בתרגום יב"ע שם. וכן הוא ברמב"ם בהל' עכו"ם פ"י הל"א, "ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם". ואיסור לכרות ברית ולרחם על האומות, הוא

ויע"ש". ושוב כתב כת"ר לגבי אם מחילת חוב בכלל לא תחנם, "ולכאורה כל זה תליא במה שחקרו באיסור לא תחנם, אם זהו מחמת הגוי שאסרה תורה לגרום הנאה לגוי, והוא דין בגברא שלא יביא על ידו הנאה לגוי, או דילמא זהו דין בהחפצא שלא יתן מממונו לגוי. ובאור שמח פ"י מעכו"ם ה"ד כתב שמותר ליתן חפץ של הפקר כשלא נתכוין לזכות. וכ"כ הגר"ח קניבסקי בספר גם אני אודך (לרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) בראשית פ"ד כג, ע"ש. וע"כ בזה שדין לא תחנם זהו דין לא ליתן חפציו וממונו לגוי, וא"כ י"ל דאם מחילה הוי כסילוק מהחוב ול"ה כהקנאה, ל"ה שנתן מממונו לגוי, והוי כמו להפקיר בפני גוי די"ל דאין זה לא תחנם".

ולענ"ד נראה לומר שאף למ"ד שמחילת חוב היא הקנאה ולא רק סילוק את החוב כמבואר במח"א הנ"ל, מ"מ כיון שאין מעשה נתינה בשעת האיסור, ממילא שאין עבירה. וזה אינו דומה לדין קידושין הנ"ל, שאין מעשה נתינה כשהאיש אמר לאשה שהפקדון שהוא כבר ברשותה היא שלה, ובזה יש קידושין כיון שיש הקנאה אף שאין נתינה. אלא לגבי לא תחנם כיון דבעינן "נתינה" בקום עשה כדי לעבור על האיסור, אף שיש הקנאה כיון שאין "נתינה" בשעת העבירה, ממילא שאין איסור. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכו

שאלה: (א) האם מותר לשבח אומה של גויים, אם הוא לא הזכיר שבח על איזה יחיד שבהם, או שמא עדיין הוא עובר על לא תחנם.

(ב) האם מותר לשבח גוי אחר מיתתו.

ואלו הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזולאי שליט"א בענינים אלו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

תירוץ האחרונים שיש לחלק בין שבח לגוי פרטי לשבח אומה שלמה

יחיד מן הגויים קיבל מתנה לעצמו, והישראל עובר על איסור על כל יחיד ויחיד. וכן י"ל בחנייה בקרקע, אם הישראל היחיד נותן קרקע לכמה גויים, כיון שכל יחיד ויחיד של הגויים יש מקום חנייה בקרקע, הישראל עובר על כמה איסורים, ואין זה חנייה בקרקע ל"צבור" של גויים, אלא רק לכמה יחידים של גויים, כיון שכל יחיד ויחיד של הגויים קיבל חנייה בקרקע לעצמו, וכל יחיד יכול לבנות ביתו שם וכו'. ויש לדמות זה לישראל שתחתן עם כמה נשים של גויים בבת אחת, שהוא עובר על כל אחת מהן, אלא עדיין אין זה בכלל בין "יחיד לצבור", אלא בין יחיד ישראל ובין כמה יחידים של גויים.

ולפי זה הכי י"ל בנתינת שבח לגויים, שאם הישראל היחיד נותן שבח לכמה גויים, אז הוא עובר רק אם הוא נותן שבח לכל יחיד ויחיד של הגויים, שזה דומה לנתינת מתנה או חנייה בקרקע לכמה גויים, שכל יחיד ויחיד יש לו מתנה או חנייה לעצמו. ולכן אם הישראל משבח כל יחיד ויחיד של הגויים ואומר על כל יחיד שיש בו כמה מעלות טובות, כגון שיחיד זה הוא בעל חסד ויחיד זה יש לו מדות טובות וכו', אז הישראל עובר על איסור בכל אחד מהם.

אולם אם הישראל אינו נותן שבח לכל יחיד ויחיד של גויים, אלא הוא רק אומר בדרך כלל שאומה זו טובה מאד וכדומה, כיון שהוא לא מפרט כל יחיד בשבח זה, ממילא שאין זה דומה לאיסור בין יחיד ליחיד אלא רק בין יחיד לצבור, וממילא שאין איסור בזה כיון שלא מצינו באיסורים אלו שיש איסור בין יחיד לצבור כפי מה שביארתי לעיל. והאיסור על היחיד בדרשה הנ"ל הוא רק דומה לאיסור של חתנות הנ"ל, שהאיסור הוא רק בין יחיד ליחיד. ולכן י"ל שאין איסור כלל לשבח את האומה של גויים אם הישראל אינו משבח איזה יחידים שבאותה אומה.

ב) ולפי זה צ"ל דאה"נ שהפשט של "לא תחנם" הוא בין צבור לצבור, שהוא אסור לרחם עליהם, אבל לפי הדרשה הנ"ל שהאיסור מוטל על היחיד, ממילא שהוא דומה ללאו של לא תתחתן, שהוא בין יחיד ליחיד ולא בין יחיד לצבור. ואין להקשות כמו שהקשה הגרא"י קוק ז"ל הנ"ל, שי"ל שהפשט לחוד והדרש לחוד, דאה"נ שהפשט של "לא תחנם" הוא מיירי בצבור, אבל הדרש בע"ז כ. הוא דומה לאיסור שלא תתחתן במ, שהוא בין יחיד ליחיד.

מוטל על הציבור ולא על היחיד, וזה בכלל חיוב מלחמת מצוה שהוא מוטל על הציבור להלחם עם האומות בארץ ישראל ולגרשם מהארץ. ולכן כתוב בפסוק הנ"ל (בדברים פ"ז ב) "והכיתם החרם תחרים אתם, לא תכרות להם ברית ולא תחנם". ולכן מצינו שלפי הפשט הפסוק מיירי בין "צבור לצבור", דהיינו שמצוה על ה"צבור" של ישראל שלא לכרות ברית ושלא לרחם על ה"צבור" של גויים, שכך דרך מלחמה שאומה זו נלחמת עם אומה אחרת, ולא עם יחיד. ולכן לפי הפשט, הפסוק מיירי בין "צבור לצבור".

אלא מיד אחר כך בפסוק ג ד, שם, כתוב "ולא תתחתן במ... כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים...". הרי כאן האיסור הוא בין "יחיד ליחיד", דהיינו שה"יחיד" של ישראל אסור להתחתן עם ה"יחיד" של הגויים. וזה מפני שלא מצינו חתנות בין צבור לצבור, וגם לא מצינו חתנות בין יחיד לצבור, ולכן מוכרח לומר שהאיסור כאן הוא בין "יחיד ליחיד".

ולפי זה יש להעיר על מה שדרשו חז"ל בע"ז כ. "לא תחנם לא תתן להם חן, דבר אחר לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם". אם איסורים אלו דומים להאיסורים בין צבור לצבור כמו שלא לכרות ברית עמהם, או לאיסור שלא תתחתן במ שהוא בין יחיד ליחיד. וכיון שלא מצינו שאיסורים אלו הם בין יחיד לצבור, שהרי פסוק ב' מיירי בין רק צבור לצבור ופסוק ג' מיירי רק בין יחיד ליחיד, ולא מצינו איסור בפסוקים אלו שהוא בין יחיד לצבור, ממילא שאין לומר שהאיסורים בדרשה זו הם בין יחיד לצבור.

וכיון דמשמע שהאיסורים בדרשה זו הם על היחיד, שאסור ליחיד בישראל ליתן חנייה בקרקע ליחיד של גויים, וכן י"ל בנתינת חן או מתנה, שהוא שהאיסור הוא בין יחיד ליחיד, ממילא שחז"ל פירשו שהאיסורים אלו הם דומים לאיסור שלא תתחתן במ, שהוא בין יחיד ליחיד והם אינם בין צבור לצבור. ולכן מצינו שאין איסור ליחיד לשבח "צבור" של גויים, שזה בין "יחיד לצבור", ולא מצינו בפסוקים הנ"ל שזה אסור.

ואה"נ שאם ישראל יחיד נותן כמה מתנות לכמה גויים, שהוא עובר על איסור כמה פעמים, אבל זה רק מפני שהוא נותן מתנה לכל יחיד ויחיד של הגויים, ואין זה בכלל מתנה "לצבור", אלא הוא רק מתנה לכמה יחידים, שכל

לשבח גוי אחר מיתתו

לא תחנם שייך רק אם זה גורם "להדבק עמו" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. ולפי זה י"ל שאם הגוי כבר מת, שאין חשש כלל לשבחו כיון שאין חשש של "להדבק עמו", כדי ללמוד ממעשיו הרעים.

אלא נראה מגמ' סוטה הנ"ל שיש איסור אחר, דהיינו "שאסור לספר בשבחן של רשעים", ומשמע משם שזה אף אחר מיתת אותו גוי, וכדמצינו בגלית. ולכן עדיין נראה שאין לשבח את הגוי אחר מיתתו, אם לא שהוא מחסידי אומות העולם (עיי' הל' מלכים פ"ח הל"א)..

וגם נראה שאיסור זה לשבח רשעים, שייך אף ברשעים ישראלים. וזה כמ"ש רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג סוף ס"קמח, "והמשבח מעשה מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור והמחלל את עבודת הש"י".

אלא ראיתי שכתב האגרות משה א"ח ח"ב ס"נא ד"ה אבל להחניף, "אבל להחניף בענינים שלא שייכים לומר שהוא מסכים להאיסורים ודברים רעים שעושה, אפשר שליכא איסור כלל, כגון לשבח בפי' ובחכמתו בעניני העולם ובמדותיו, ואף אם מגזמים מעט משום שצריכים לו אפשר ליכא איסור כיון שאין זה כאלו בשבגמ". ולפי זה י"ל שמותר לשבח גוי אחר מיתתו אם השבח אינו במעשים הרעים שלו. וגם אין בזה איסור של לא תחנם כיון שלא שייך איסור זה במת כפי שמבואר לעיל.

ולפי זה יש להעיר ממ"ש בגמ' סוטה הנ"ל, שהשבח של גלית הוא "גבהו שש אמות וזרת. וכובע נחשת על ראשו, ושריון קשקשים הוא לבוש, ומשקל השריון חמשת אלפים שקלים נחשת. ומצחת נחשת על רגליו, וכידון נחשת בין כתפיו...". כמבואר בשמואל א' פ"ז, ע"ש. ונראה שאין אלו בכלל "מעשים רעים" שלו, אלא הם רק שבח בקומתו ומלבושו, ועדיין זה בכלל "שאסור לספר בשבחן של רשעים". ולכן איך כתב האג"מ הנ"ל "אפשר שליכא איסור כלל, כגון לשבח בפי' ובחכמתו בעניני העולם ובמדותיו".

אלא נראה לומר, שאף השבחות של גלית הנ"ל הן בכלל "מעשים רעים" שלו. כתוב בגמ' סוטה שם "גלית, אמר רבי יוחנן שעמד בגילוי פנים לפני הקב"ה, שנאמר ברו לכם איש וירד אלי, ואין איש אלא הקב"ה שנא' ה' איש מלחמה...". הרי שכוונת גלית להלחם אף אם הקב"ה. ולפי זה, כל מה שהכשיר לו להלחם וכדי להיות מנצח, הם

כתב כת"ר, "וע"ע בסוטה (מ"ב ע"ב) שאמרו שם בעניין הרשע גלית הפלשתי "אמר רבי אלעזר עדיין לא הגיענו לחצי שבחו של אותו רשע, מכאן שאסור לספר בשבחן של רשעים, לא לפתח ביה כלל, לאודועי שבחיה דדוד" ע"כ. וכתב שם בקרן אורה "מכאן שאסור לספר וכו'. לכאורה מאי קמ"ל, הא כתיב לא תחנם לא תתן להם חן (ע"ז כ' ע"א), וי"ל דקמ"ל אפילו בכה"ג כדי להודיע שבחו של דוד, אסור להרבות הרבה בשבח רשע" ע"כ. ודבר סברא הוא, דאף כשמותר לספר בשבח רשע לתועלת הצדיק, מ"מ אין להרבות, דהריבוי אין בו תועלת לצדיק בד"כ.

ולפענ"ד יש ליישב קושיית הקרן אורה בדרך אחרת, דגלית כבר מת, ואין חשש שילמדו ממעשיו, שו"ר שתייצו כן בספר דף על הדף בסוטה שם. ואח"ז מצאתי שכ"כ הג"ר אברהם פלאג'י בספרו פדה את אברהם (מערכת ל' אות ג'). וע' למהרש"ם בדעת תורה (יו"ד סי' קנ"א), שגם הקשה ברמז כעין קושיית קרן אורה. ושו"ר שעמד בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט"ו סי' מ"ז אות ג'), וראה מש"כ שם, והוציא מזה נפק"מ לדינא (והבאתי דבריו להלן) עיי"ש (וע"ע בכורות מ"ה ריש ע"ב "מר סבר בגנותיה משתעי, ומר סבר בשבחיה משתעי" וכו'). ע"כ דברי כת"ר.

(א) **נראה** ממ"ש כת"ר "דגלית כבר מת, ואין חשש שילמדו ממעשיו", שכת"ר כיון למ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז פ"י הל"ד, "וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו. קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך. מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים". דמשמע מ"להדבק עמו" שכל החשש הוא שמא הישראל יהפוך לחבר שלו, וממילא הישראל ילמד "ממעשיו הרעים".

ויש להסביר דעת הרמב"ם, שמיד אחר שכתוב בתורה (דברים פ"ז ב) "לא תחנם", כתוב "ולא תתחתן בס... כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים...". וי"ל שהאיסור של לא תחנם דומה לאיסור שלא תתחתן (עיי' לעיל), דהיינו שטעם האיסור מפני "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים...", וכיון שהגדר של חתנות היא "ודבק לאשתו והיו לבשר אחד", ה"ה שהאיסור של

רעות, כגון גניבות ושאר מרעין בישינ. והוא הערה על מה שכבר כתבתי בענין זה בח"ה ס"קל, ע"ש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר דינר שליט"א

כתב כת"ר, "הרב הביא ראיות רבות לזה שראוי להגיד שלום אפילו לנכרי שבשוק מפני דרכי שלום. ולכאורה נראה שלא שייך בגויים הללו דרכי שלום, דכל מה שאמרו רבותינו שעושים מפני שלום היינו בזמן שיד גויים תקיפה על יד ישראל, והיו מתעללים בישראל וגוזרים עליהם גזירות. אבל השתא שיד ישראל תקפה מה שייך דרכי שלום בהכי, וכי מפני שלא נאמר להם שלום, וניתן להם יחס שאינם רצויים יקומו עלינו ויצערו אותנו, הרי אין בכוחם לעשות זאת. ומה שחלקם גונבים ועושים דברים רעים, אין זה מפני היחס שלנו כלפי, אלא מכח תאוותם, וזה לא ישתנה אפילו אם נכבד אותם. ועל כן נראה שאין לומר פה שחוששים לדרכי שלום".

וי"ל שבדרך כלל שייך לומר דרכי שלום אף בזה"ז, שיש כמה מיליונים יהודים שדרים בחוץ לארץ, ואם הגויים בחו"ל שומעים שהיהודים בארץ ישראל מבזים את הגויים, אז אף הגויים בחו"ל הם יבוזו היהודים שם. ואם חז"ל סברו שאף נתינת שלום היא בכלל דרכי שלום, אין לנו לזוז מדעתם אף בזמנינו.

עוד כתב כת"ר, "עוד קשה בעיני, שלפי דברי הרב יצא שראוי להתייחס אליהם יפה ובכבוד. ואף אם נאמר שאין לבזותם כמו שהביא רש"י, מ"מ נראה שלומר שלום ודברי ברכות לא שייך כלל וכלל פה, שהרי לצערנו ראינו בעינינו כמה וכמה מישראל שמתוך דברים אלו הגיעו לידי חיבה וקירוב ובאו לידי חתנות איתם לע"ל. וכי לא בזה שייך לנהוג כמו שאמרו רבותינו שגזרו יינם משום בנותיהם. ואף שודאי לא שייך להוסיף גזירות, מ"מ בתור הוראה לרבים, נראה שהיחס צריך להיות יחס מרחיק ולא יחס מקרב שמביא לידי התבוללות ונישואי תערובת".

לא כתבתי שיש להתייחד איתם, ואדרבה הבאתי מ"ש 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". אלא רק כתבתי שמותר "לומר תודה וליתן להם שבח על עבודתם" (באופן שהוא אינו עובר על לא

בכלל רשעתו. ולכן רק באלו י"ל "שאסור לספר בשבח של רשעים", אבל בענינים אחרים שאין בהם שייכות לרשעתו, נראה שאין איסור כמ"ש האג"מ הנ"ל. ולכן נראה שמותר לשבח לגויים אחר מיתתם אם הוא אינו משבח המעשים הרעים שלהם. ואף אין בזה איסור של לא תחנם כיון שלא שייך לומר במת "להדבק עמו".

(ב) **אלא** ראיתי בשערי תשובה שם בס"קפט, שכתב "החלק הב' החונף, אשר יהלל רשע לפני בני אדם, אם בפניו אם שלא בפניו, אע"פ שלא יצדיקנו על חמסו ולא יכזב על משפטו, אבל יאמר עליו כי איש טוב הוא, ועל זה נאמר עוזבי תורה יהללו רשע (משלי פ"כח)... וגם כי לא ישבח את הרשע זולתי במה שנמצא בו מן הטוב, ויליץ עליו בפני בני אדם להגיד לאדם ישרו, גם זו רעה חולה, כי בהזכירו את הטוב ואת הרע לא יזכור, ועל כל פשעיו יכסה, צדיק יחשב אצל השומעים ויתנו לו יקר וירים ידו וגבר..." ע"ש.

ונראה שזה שלא כהאג"מ הנ"ל, שהרי כתב רבינו יונה "וגם כי לא ישבח את הרשע זולתי במה שנמצא בו מן הטוב... כי בהזכירו את הטוב ואת הרע לא יזכור, ועל כל פשעיו יכסה, צדיק יחשב אצל השומעים", הרי אף בדברים טובים עדיין יש איסור. ולכן עדיין אין לשבח את הגוי אחר מיתתו אם הוא אינו בכלל חסידי אומות העולם, ודלא כנראה מהאג"מ הנ"ל. מ"מ אם הוא הזכיר קצת רשעתו ואז הוא הזכיר טובתו, נראה שאין בזה איסור שזה אינו בכלל "ועל כל פשעיו יכסה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכז

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

וגם הבאתי שם, 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". ויש לשאול, הלא רבי יוחנן בן זכאי היה בארץ ישראל, ואף הוא ידע שיש מצוה לגרשם מהארץ, ועדיין הוא הקדימו לנכרי שלום, אף שהם "גורמים לשכינה שתסתלק מהארץ" כמ"ש כת"ר. ואת"ל שזה היה רק מפני דרכי שלום, אז כבר כתבתי שלענ"ד אף בזמנינו שייך לומר דרכי שלום.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכח

שאלה: יהודי שקיבל פרחים מגוי לכבוד חג המולד של הנוצרים, האם מותר להשתמש בהם לכבוד שבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי מלונדון מאיש עסקים יהודי שקיבל מעורך דין גוי מתנה זר פרחים לכבוד חג המולד, האם מותר להשתמש בפרחים אלו ולהניחם על שולחן שבת או שאין ראוי לעשות הכי".

א) **כתב מרן ב"ד ס"קלט ט,** "נרות של שעוה שמדליקין לפני נזיה הם ואסורים, ואם משכנם או מכרן לישראל מותרים דכיון שכיבן לצורך עצמו זהו ביטולן". הרי שנר שמדליקים לפני ע"ז אסור לישראל, אם לא מטעם שיש ביטול בשעת כיבוי הנר.

ואחר כך כתב מרן שם בסע' יג, "נרות ושעוה של אלילים אסורים לנר מצוה דשבת ודחנוכה ודבית הכנסת. וכן תכשיטי הכהנים (כגון המעילים שלובשים כהניהם) לא יתקן מהם טליתות ולא שום דבר מצוה משום דמאסי". הרי אף שיש ביטול הנר בשעת כיבוי ומותר להשתמש בנר לצורך חול כמ"ש בסע' ט, מ"מ עדיין אין להשתמש בו לצורך מצוה כמו נר שבת. והטעם הוא מפני מיאוס.

תחנם, דהיינו כשיש לישראל הנאה מזה כגון במכירו (וכו'). וגם כתבתי "יש לדבר להם בדרך ארץ וכבוד", וזה כמו בכל גוי בשוק, ולא בדרך בזיון. ואה"נ שגזרו חז"ל על בישול עכו"ם ופת עכו"ם וכו' מטעם חתנות, אבל לא מצינו שגזרו חז"ל על "דיבור עכו"ם" אטו חשש חתנות!

ועוד כתב כת"ר, "ועוד, שגם אלו שלא הגיעו לידי נישואין, ראינו שתוך היחס היפה אליהם קבלו בדעתם לכבד אותם ולאהוב אותם, ומתוך זה הורו להשאיר אותם בארצינו. וכך פסק לצערינו בית המשפט בענינם. וצער גדול הוא לנו. ולכאורה נראה שאם היחס של כלל הציבור אליהם היה יחס של ריחוק ודחיה, לא היתה מתקבלת פסיקה כזאת בשקט יחסי בלי מהומות רבות מדי".

אה"נ שאין לאהוב אותם ואין לעשות דברים לעודד אותם להישאר. ואדרבה יש לעודד אותם לחזור למדינתם או למדינה אחרת. אולם מצד אחר אין לבזות אותם.

ועוד כתב כת"ר, "עוד יש להעיר, שקשה בעיני להבין כיצד יהודי שרואה גוי, שבגיניו כלל ישראל עוברים בלאו של לא תחנם ולא של לא ישבו בארץ וגורמים לשכינה שתסתלק מהארץ, יכול להתייחס אליו בצורה מכובדת. הרי היחס הטבעי על דבר כזה הוא הרצון לגרש אותו מפה. וגם אם אין בידו לעשות מעשים ממש, מ"מ זה היחס הראוי כלפי מי שגורם לישראל חטא וטומאה גדולה".

לא מצינו שבכלל ז' מצות בני נח, שהגוי עצמו נצטווה על איסור לקנות חנייה בארץ ישראל, ושלא ליישב בארץ. ואה"נ שהישראל נצטווה על לאו זה, אבל מצד הגוי אם הוא דר בארץ, הוא עצמו אינו עובר על איסור. ולכן אה"נ שיש מצוות עשה של כיבוש הארץ לפי מה שכתוב 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...". מ"מ מצד הגוי הוא אינו עובר על איסור. ולכן למה לנו לבזות אותו כשהוא בארץ, אם אין עבירה בידו. ואם אין כח בדינינו לגרשם, והם עדיין דרים בארץ, אה"נ שאין להתחבר עמם וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל, אבל לא משום זה שצריך לבזות אותם. וזה מה שהבאתי בח"ה מ"מ"ש בספר חרדים פ"מז אות יז, "אל תהי בז לכל אדם, לא גדול ולא קטן, לא ישראל ולא גוי, אלא יהא בעיניך כלסטים להשמר ממנו, ומכבדו כרבן גמליאל". הרי מצד אחד צריך "להשמר ממנו", ומצד אחר "ומכבדו".

ג) וגם יש לדון במ"ש מרן בס"ס קמח, לגבי "דיני חגי האלילים". כתב מרן בסע' א, "שלשה ימים לפני חגם של עכו"ם אסור ליקח מהם ולמכור להם...". ופירש הש"ך בס"ק א, שהטעם הוא "משום דאזיל ומודה לפני אליל ביום חגו". ובסע' ד כתב מרן "במה דברים אומרים בארץ ישראל, אבל בשאר ארצות אינו אסור אלא יום חגם בלבד". ופירש הט"ז בס"ק ד, "לפי שהעכו"ם שבחור"ל לאו עכו"ם הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם". ובסע' יב כתב מרן "יש אומרים שאין כל דברים אומרים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים, לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם, וכל שאר דברים". וכתב הרמ"א שם, "ואפילו נותנים המעות לכהנים אין עושין מהם תקרובת או נוי אלילים, אלא הכהנים אוכלים ושותים בו...". ע"ש.

ולפי זה אף בנד"ד יש להתיר לקבל מתנות מהם מכמה טעמים. א' אין דרכם במתנות אלו שכל אחד מהם "אזיל ומודה לפני אליל ביום חגו". ב' דרכם לשלוח המתנות קודם יום החג ולא ביום חג עצמו. ג' בזה"ז לא שייך איסור למכור ולקנות מהם. וה"ה שיותר לקבל מתנה מהם. ד' אין דרכם לעשות ממתנות אלו "תקרובת או נוי אלילים, אלא (הם) אוכלים ושותים בו...". וכל כוונות מתנות אלו הם רק "כדי להראות לחבירו אהבתו וחבתו".

ולכן נראה שיש לדמות זה למ"ש הרמ"א בס"רנד ב, לגבי גוי, "אם מנדבין דבר לבית הכנסת מקבלים מהם". ופירש הש"ך שם בס"ק ד, "והטעם משום דהוי כמו קרבן שמקבלין קרבנות מן העכו"ם", ע"ש. וא"כ ה"ה שמקבלים מהם פרחים לכבוד שבת, כיון שדעתם רק לאהבה וחובה.

ולפי כל זה נראה שמותר להשתמש בפרחים אלו לכבוד שבת. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "וכבר כתב הרמ"א (קמח, יב): "וכן אם שולח דורון לעובד כוכבים בזמן הזה ביום שמיני שאחר ניט"ל

ולפי זה יש לדון לגבי פרחים בנד"ד, מצד אחד הם חמורים טפי כיון שאין ביטול לפרחים אלו, ולכן אף לצורך חול אין להשתמש בהם. אלא מצד אחר הוא קיל טפי, וזה מפני שפרחים אלו לא היו בכלל נוי לע"ז. ובשלמא אם בתחילה הם היו בכניסה של נוצרים לנוי, שפיר י"ל שאין להשתמש בהם, אבל כיון שהם רק מתנה מגוי לישראל והם לא היו לפני ע"ז כלל, אין הפרחים אסורים. ואף דמצינו במרן הנ"ל שאף אחר ביטול אין להשתמש בנר של ע"ז לצורך מצוה כגון לנר שבת, מ"מ זה רק מפני שבתחילה היה חל האיסור על הנר בשעה שהנר היה בכניסה של נוצרים, אבל בנד"ד כיון שאף מעיקרא לא חל שם איסור על הפרחים, ממילא שאין הם בכלל מיאוס. וכן לגבי המעילים של כהניהם הנ"ל, עכ"פ הם היו משתמשים בהם בשעת עבודתם בכניסה שלהם, ולכן שייך לומר בהם שיש מיאוס, אבל הפרחים בנד"ד, שלא היו מעולם בכניסה, ודאי שהם אינם בכלל מיאוס.

ב) ובדרך כלל י"ל שהמתנות שהנוצרים משלחים זה לזה ביום חג המולד, הם דומים (להבדיל) למשלוח מנות בפורים, שמשלוח מנות בפורים הם אינם בכלל עבודת היהודים בבית הכנסת, אלא אחד שולח מתנה לחבירו, וכמו שטעם המשלוח מנות הוא כדי להגדיל אהבה וחובה בין אדם לחבירו, כמ"ש המנות הלוי, הובאה דבריו בהחת"ס א"ח ס"קצו, שכתב "כדי להראות לחבירו אהבתו וחבתו אליו כי ע"י שאדם שולח לחבירו שי ותשורה ומוגש מוקטר לשמו במנחה טהורה, מביע לו בזה את רגשי אהבתו וחבתו ובכך הוא נוטע גם בלב חבירו אהבה ואהבה שלום וריעות...". ה"ה בנוצרים שכוונתם לכך, ואין המתנות שלהם מטעם עבודת ע"ז שלהם.

ועוד י"ל שבמדינת אנגליה הנוצרים שמאמינים בדתם הם המיעוט, ורוב הנוצרים שם הם חילונים ודומים לחילונים בארץ ישראל שאינם מאמינים בתורת ה'. וכמו שהחילונים בארץ ישראל עדיין נהנים מיום שבת אף שהם לא מאמינים בתורת ה' ובקדושת שבת, והוא רק יום חופש להם, ואם אחד מוזמן לארוחה לחבירו הוא עדיין מביא לו מתנה בתורת חובה ואהבה, כמו כן הנוצרים החילונים הם נוהגים לשלוח מתנה זה לזה בחג המולד בתורת חובה ואהבה, אבל אין כוונתם לדתם או לקיים איזו "מצוה" שלהם. אלא חג המולד הוא רק יום חופש להם ואמתלה לחגוג.

לא אדיקי כולי האי ולא אזלו ומודו", לא אמרינן כיון שמקור אידם בטומאת ע"ז שלהם, שיש חילול השם לשאת ולתת עמהם. וכן י"ל לגבי קבלת דורון מהם.

ועוד כתב כת"ר, "וק"ו שלא יעלה על דעת נפש יהודי שבשולחן שבת קודש שכולו עדות של עם ישראל על אחדותו ומלכותו יתברך, ושאינן עוד מלבדו, שיניח פרחים אלו שכולם הכחשת אחדותו יתברך. חלילה וחלילה!!! אין זה כבוד השבת אלא ביזויה וחילולה". וגם כתב כת"ר, "ועוד כתב כת"ר, "כי הגם שזה ששלח לו את הפרחים אינו עובד ע"ז ולא שלח לו מפאת ע"ז, אלא רק מפני שיש להם חג ביום זה. הנה עצם מה שעשו להם חג ביום זה הוא מחמת חילול ה' שהקימו להם דת מכח הע"ז וחילול ה' שדיברו סרה על ה', וביום זה הם מציינים לזכר את כל החילול ה' הנורא ההוא שהיה בהקמת כת הנוצרים, א"כ איך אפשר ליהודי להתענג וליהנות מפרחים שנשלחו לו ביום חגם".

ויש להשיב, שכתב מרן בא"ח ס"א ח, "המשתחוה לפשתן נטוע כשר לציצית שהרי נשתנה". והלא י"ל שעכ"פ "כיוון שמקורו בטומאת ע"ז שלהם, נראה כחילול השם להנות ולהשתמש בפשתן אלו", כמ"ש כת"ר לעיל. ועוד, איך הוא יכול ללבוש ציציות אלו שהם כדי לזכור התרי"ג מצוות בכל התורה, אם מקורם מע"ז שמכחישה את התורה כולה ומכחישה "על אחדותו ומלכותו יתברך, ושאינן עוד מלבדו... חלילה וחלילה". ועוד, איך הוא יכול ללבוש ציציות אלו בשעת קריאת שמע כשהוא מפרסם אחדות הקב"ה, ואיך הוא יכול לנשק ציציות אלו בשעת ק"ש אלו כדי לפרסם חיבוב מצוות ציצית, הלא מקורם מע"ז, וזה חילול השם. אלא צ"ל שכיון שמצד הדין אין איסור ליהנות מפשתן זה כיון שהוא נשתנה ושוב אין בו איסור, ממילא שאין לחוש לחששות הנ"ל כיון שמעיקר דין הוא מותר ליהנות ממנו, אף שהוא משתמש בפשתן לצורך מצוות ציצית. ולכן ה"ה בנד"ד, כיון שמעיקר דין אין חשש לקבל את הפרחים, ואף גם אין לחוש למיאוס כשביארתי במכתב הראשון, ממילא ששוב אין לחוש לחששות הנ"ל של כת"ר. ואה"נ דבעינן "נשתנה" לגבי פשתן, ואין "נשתנה" בפרחים בנד"ד, מ"מ זה רק מפני שמעיקרא הפשתן נעבד ולכן בעינן נשתנה, אבל בפרחים הם לא נעבדו כלל מעיקרא, ולא בעינן נשתנה כיון שהם היתר גמור מעיקרא. ולכן כמו שאין לחוש לחילול השם לגבי ציצית, ה"ה שאין לחוש לחילול השם בפרחים אלו.

שקורין ניי"א יא"ר שיש להם סימן אם יגיע להם דורון בחג ההוא, אם אפשר לו ישלח לו מבערב. ואם לא, ישלח לו בחג עצמו" (והעיר לי ידידי הגר"ד אזולאי שנראה שיש לצרף להקל לנד"ד, דעות הפוסקים שסוברים שהגויים לא נצטוו על השיתוף, עיין בשו"ת יחווה דעת (ד, מה) ובשו"ת ארחותיך למדני (א, קלט)). אלא שסיים הרמ"א (שם): "ומ"מ בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם אם יוכל לעשות שלא יהיה לו איבה בדבר". וממילא נראה שאף שמעיקר הדין יש מקום ולהקל לקבל ממנו את הפרחים אין ראוי ומכובד שיעטר את שולחן השבת בפרחים שנתנם גוי לכבוד זכרון יום אידו. וע"ע בשו"ת דבר חברון (יורה-דעה ב, קעט-קפ).

אלא יש להעיר, דבשלמא שיש לבעל נפש להרחיק מלשמוח עמהם, וזה כמ"ש הר"ן בפ"ק דע"ז ד"ה דינרא (דף א: ברי"ף) בשם הרמב"ן שם דף יג. אבל י"ל שזה כשהוא עושה מעשה שמחה בקום עשה וכמ"ש הירושלמי בפ"ק הל"א, "תני נכנס לעיר ומצאן שמחין, שמח עמהן מפני שאינו אלא כמחניף להן". ופירש הפני משה, "שמצאן שמחין, ולא משום יום אידן הוא שמח". וי"ל שהטעם שבעל נפש צריך להחמיר, אף שהוא עצמו אינו מאמין בע"ז, הוא מפני שזה כעין מ"ש במשנה שביעית פ"ה ט, "שאינן מחזיקין ידי עוברי עבירה", שהוא עושה מעשה או דיבור להחזיק את השמחה. אולם אם הוא קיבל איזה דורון מהם בשב ואל תעשה ואינו מחזיק אותם כלל, אז י"ל שאף בעל נפש א"צ להחמיר. וכן הוא בנד"ד לגבי קבלת הפרחים, הוא אינו "משמח עמהם", אלא רק קיבל דורון, ותו לא.

ועוד כתב כת"ר, "ויש להוסיף כששלח מפורש לחג המולד, מפורש שלח לשם ע"ז שלהם. ואף אם אינו מאמין ועובד ע"ז זו ממש, ורק זה כבר חג 'לאומי', מ"מ כיוון שמקורו בטומאת ע"ז שלהם, נראה כחילול השם להנות ולהשתמש בפרחים אלו".

ויש להעיר, והלא כתוב בחולין יג: "דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן". ומטעם זה הקילו בכמה דיני ע"ז בחו"ל כמבואר בדברי הראשונים. ולא אמרינן "כיוון שמקורו בטומאת ע"ז שלהם, נראה כחילול השם להנות ולהשתמש" בהם. ולכן כשכתב הר"ן הנ"ל "וכתוב בספר תרומה בשם רש"י ז"ל דעכשיו מותר לשאת ולתת עמהם אפילו ביום אידם דקים לך בגוייהו דבזמן הזה

מין הכשוף ומפני זה לוקה, והוא עם זה גונב דעת הבריות...".

ופירש הב"ח בי"ד ס"קעט, "ולזה אמר הרמב"ם ומדמה בפני הרואים שעשה מעשה תמהון, ואין ספק שעושה שום מעשה עד שאחז עיניהם שידמה להם כך, ועליו הוא לוקה", ע"ש.

נראה מזה, שעיקר האיסור הוא מה שהוא "מדמה בפני הרואים", והוא "שידמה לזה מפעולת החרטומים". ולכן נראה שאין איסור זה תלוי בידיעת הרואים, אם הם יודעים שיש כאן רק תחבולת היד או לא, אלא האיסור הוא מה שהוא עושה מעשה שמדמה למעשה החרטומים, ומ"ש הרמב"ם בספר המצות "והוא עם זה גונב דעת הבריות", אין פירושו שאם הוא אומר להם שהוא רק עושה תחבולה בידי, אז אין כאן גניבת הדעת והוא מותר, שזה אינו, אלא כוונתו לומר שהוא עושה מעשה שנראה כגניבת דעת.

ולכן מ"ש ר"י טרונק ז"ל ביבין דעת בהג' י"ד ח"ב ס"קעט, "יראה דוקא כשאומר שעושה איזה פעולה, אבל כשאומר שאינו עושה שום פעולה רק שמטעה הרואים ואפ"ה מרגישים שרי", אינו מוכרח שיותר נראה כפי שביארתי לעיל, שאין דין זה תלוי בידיעת הרואים, אלא כל שהוא עושה מעשה שדומה למעשה החרטומים יש איסור.

ב) אלא גם כתב הרמב"ם בספר המצות הנ"ל, "וההפסד המניע מזה גדול, כי כן ציור הענינים הנמנעים תכלית המניעה אפשריית אצל הסכלים והנשים והקטנים רע מאד, ויפסיד שכלם וישיבם להאמין הנמנע וניותו אפשר שיהיה, והבן זה". וכן הוא בחינוך ס"רנ, "...ועוד הפסד גדול מאד נמצא בזה, לפי שישוּבו אצל ההמוֹן והנשים והנערים הענינים הנמנעים בתכלית המניעה אפשריים, ויערב לדעותם לקבל הנמנע היותו אפשר מבלתי היות הענין נס מאת הבורא, ואולי יצא להם מזה סבה רעה לכפור בעיקר והכרת נפשם, והבן זה", ע"ש.

ולפי זה כתב כת"ר (באות ט) "ומעתה י"ל שכל איסור זה דוקא כשאכן הציבור מאמין שיש לאוחז עינים כח עליון, ושיכול לעשות דבר הנמנע, ויבוא לכפור בעיקר ח"ו, אבל אם הרואים יבינו וידעו שבאמת אין לאוחז עינים הזה שום כח עליון ח"ו, וכל מעשיו הם זרירות ידים... ממילא אין

ועוד כתב כת"ר, "זאת ועוד אחרת, כי בהיות שהפריחם גורמים שמחה לאדם יש בזה איסור, כדאיתא במסכת יבמות (סג, ב) שגורם חיטוטי שכבי על ידי ששמחים ביום אידם, שנאמר (שמואל א יב) והיתה יד ה' בכם ובאבותיכם, אמר רבה בר שמואל זו חטוטי שכבי דאמר מר בעון חיים מתים מתחטטין, ע"ש".

ולענ"ד אין זה דומה לנד"ד, שי"ל שמ"ש בגמ' יבמות הוא כמ"ש בירושלמי הנ"ל, "תני נכנס לעיר ומצאן שמחין, שמח עמהן מפני שאינו אלא כמחניף להן". ופירש הפני משה, "שמצאן שמחין, ולא משום יום אידן הוא שמח". משמע שאם הוא משמח משום יום אידן יש איסור. אולם מי שמקבל הפריחם אינו משמח ב"אידם" כלל, אלא אם יש לו שמחה זה רק במה שחבירו שלח לו מתנה בדרך אהבה וחיבה, אבל הוא אינו משמח ב"אידם" כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קכט

שאלה: האם אפשר לעשות קסמים אם אומרים להם ש"זה קסם עם זריזות ידיים ואין לי שום כוחות". והוא הערה על מה שכתבתי בח"ה ס"קלג, ע"ש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב מדר שליט"א

א) כתב הרמב"ם בפ"א הל"ט, "וכן האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעושה מעשה תמהון והוא לא עשה, הרי זה בכלל מעונן ולוקה".

וכתב בספר המצות ל"ת ס"לב, "ובכלל אזהרה זו ג"כ אסור פועל החרטומים, ולשון חכמים מעונן אלו אוחזי עינים, והוא מין גדול מן התחבולה, מחובר אליו קלות התנועה ביד עד שתדמה לאנשים שיעשה עינים אין אמיתתו בהם, כמו שנראה אותם עושים תמיד יקחו חבל וישימו אותו בכנף בגדיהם ויוציאו נחש, וישליך טבעת לאויר ואח"כ יוציאוהו מפי אדם אחד העומדים לפניו, ומה שידמה לזה מפעולת החרטומים המפורסמים אצל ההמוֹן כל פועל מהם אסור, ומי שעושה זה נקרא אוחז עינים, והוא

סימן קל

שאלה: איש צעיר יש לו זקן שחצי שחור וחצי לבן, האם מותר לו לצבוע אותו לשחור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

כתב כת"ר, "יש כאן אברך יקר צעיר בגיל 19 בערך שחודשיים אחרי החתונה פתאום הלבניו שערותיו והזקן שלו חצי נהיה לבן. והשאלה קודם כל חשבתי אולי לא שייך בזה לא ילבש, בזה שצובע השערות ללבן, או במקרה שיש רק כמה שערות שיכול לתלוש השערות לבנות, כי לאשה אין כלל זקן, ולא שייך לכאורה לא ילבש בזה, ודו"ק. ושוב השאלה עוד שאולי לא ילבש שייך רק בבן אדם מבוגר שרגיל שיש לו שערות לבנות ורוצה לצבוע לשחור, אולם במקרה לא רגיל שנהיה בגיל כזה צעיר, אולי לא גזרו באופן כזה, ודו"ק. וחשוב לי לדעת גם במקרה שאחד עתה לפני נישואיים שניים והוא צעיר מאד והשערות לבנות מפריע לו שידוכים, ובמקרה הנ"ל באברך, זה מפריע מסתמא לשלום בית. ולכן חשוב לי מאד לדעת אם כת"ר שליט"א יכול להתיר לכתחילה במקרים אלו לצבוע השערות שהם לבנים לשחור, או לתלוש השערות הלבנים, והשאלה גם לגבי הזקן או הפאות או סתם שערות הראש שהלבניו, לצבעם או לתולשם".

א) ומ"ש כת"ר, "אולי לא שייך בזה לא ילבש, בזה שצובע השערות ללבן". כן הוא בב"י בי"ד סוף ס"קפב, שכתב "ומשמע לי דאפילו לכתחלה שרי ללבן שערותיו כיון דלית ביה משום תקוני אשה".

ב) ומ"ש כת"ר "כי לאשה אין כלל זקן, ולא שייך לכאורה לא ילבש בזה". זה אינו, שכתב הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"יב הל"י, "המלקט שערות לבנות מתוך השחורות מראשו או מזקנו משילקט שיערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה. וכן אם צבע שערות שחורות משיצבע שיער לבנה אחת לוקה". הרי ממ"ש "וכן", משמע שאין חילוק בין המלקט ובין הצובע, שבשניהם שייך איסור אף בזקן.

ג) ומ"ש כת"ר, "שאולי לא ילבש שייך רק בבן אדם מבוגר שרגיל שיש לו שערות לבנות ורוצה לצבוע לשחור, אולם במקרה לא רגיל שנהיה בגיל כזה צעיר,

מקום לאסור... ואע"פ דקי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא מ"מ בדבר שהטעם הוא פשוט דרשינן וכמו שאמרו בגמ' (ב"מ צ.). שטעם הפסוק שהזהיר לא לחסום שור בדישו הוא מפני שנהנית מהאוכל, ולכן אם אוכלת ומתרות יכול לחסום אותה. וכתב בתוס' הרא"ש וז"ל אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפ' המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו' היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער. עכ"ל. הובא בשיטה מקובצת שם. והכא נמי לדעת האוסרים אפילו בזריות ידים פשוט שהוא מטעם שלא ימשכו אחריהם, ומ"ש הרמב"ם והחינוך להדיא, וא"כ במקום דליכא למיחש להכי י"ל דשרי".

ויש להעיר, דשאני דין לא לחסום שור בדישו שפשוט שיי"ל שטעם דין זה הוא לתועלת השור, ולכן כשאין תועלת אלא אדרבה התבואה מזיקה את השור, שמותר לחסום את השור. אולם לגבי לא תעונן, י"ל שהוא דומה לדין אלמנה בין עניה בין עשירה, ולכן י"ל שכוונת לא תעונן היא שלא לעשות מעשה שדומה לחרטומים, בין אם הוא ידוע שאותו מעשה הוא בזריות יד או לא, וכן "פשטיה דקרא" שרק כתוב בפר' קדשים "לא תעוננו", משמע שבכל אופן אין לעשות מעשה שהחרטומים עושים. ולכן בזה אין לדרוש טעמא דקרא.

ג) ולכן אין סברת היבין דעת מוכרחת כלל, וכיון דנראה שמרן פסק כהרמב"ם וכמ"ש כת"ר (סוף אות ו'), "דעת רב האי גאון, רש"י הרשב"ץ הרמב"ם והחינוך, שהאיסור באוחז עינים דמעונן הוא כשאוחז עינים אפילו ללא צד כישוף אלא כמעשים בלבד, ואפילו בזריות ידים, א"כ גם מעשה הקוסמים שבימינו בכלל איסור מעונן הם... וכן נראה גם דעת מרן בשלחנו הטהור שכתב: האוחז את העינים אסור. ע"כ. סתם ולא פירש, ומשמע בכל כה"ג אסור. ולא יהא אלא ספק, הא קי"ל בשל תורה הלך אחר המחמיר, ולכן אין להקל בזה". לכן נראה שאין להתיר אף אם הקוסם אומר לרואים שהוא רק עושה זריות היד. מ"מ ידעתי שיש חולקים על מה שביארתי (עיי' שו"ת דבר חברון י"ד ס"רטו), ולכן כתבתי בח"ה ס"קלג רק "שלתחילה אין לעשות כן".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שמותר ללבוש בגדי אשה כדי להגן מפני החמה או הצנה, כיון שאין כוונתו ליופי. ואעפ"י שהיד הקטנה (הל' ע"ז פ"ו מנחת עני אות פב דף רעט ע"ב) פליג על דעתם וסבר שעדיין יש כאן איסור תורה מפני פ"ר אף כשהוא אינו מתכוין ליופי, מ"מ כבר כתבו המהר"ם שיק י"ד ס"קעג, והערוגת הבושם י"ד ס"קלח אות ד, ליישב דעת הב"ח והט"ז. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ו י"ד ס"יד אות ג ד, ע"ש. ולכן נראה שבשעת הדחק כגון שהאיש מתבייש או שיש חשש שלום בית וכדומה, יש להקל לכתחילה. וזה כמ"ש בלבוש מרדכי (עפשטיין) ס"כד, והאג"מ י"ד ח"א ס"פב, וח"ב ס"סא, וכן ראיתי בספר נשמת אברהם י"ד ס"קפב אות ב, שכתב "וכ"כ לי הגרש"ז אורבאך שליט"א (זצ"ל): הלבנינו שערתיו לא לפי הגיל, יש מתירין לצבוע או ללקט מפני שרק מסיר משום מום ואין כוונתו לסתם יופי" (ועיין במנחת שלמה מה"ת ב' ס"פו). ועיין עוד לרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א באבני דרך ח"ט ס"קיג ד"ה הגמרא, בשם הפוסקים. ואה"נ שיש אחרונים שאסרו (עיין בדרכי תשובה שם ס"ק יז. ובנשמת אברהם הנ"ל), מ"מ נראה שכשהאיש מתבייש ממש שיש לסמוך על המתירין אף לכתחילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלא

שאלה: לברר לנו האם יש מניעה הלכתית ללכת בבגד אדום [מה השיעור? חלק מהבגד? רוב הבגד? שלא יהיה שום צבע אדום? האם יש חילוק בין זכרים לנקבות?] כמו כן האם יש מניעה ללכת עם בגד אדום גם כלפי בגדים תחתונים שבגוף ולא רק כלפי הבגדים העליונים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

(א) כתב הרמ"א בי"ד ס"קעח א, "יהא מובדל מהם במלבושיו ובשאר מעשיו, וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העכו"ם לשם פריצות כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות", ע"ש. וכן הוא בלבוש שם, שכתב "מלבושים אדומים שנהגו בו משום גאוה ומשום פריצות".

אולי לא גזרו באופן כזה, ודו"ק". ויש לדון בזה, שכתב הטור בס"קפב, "כתב הרמב"ם שלא אסרו העברת שער אלא במקום שאין מעבירין אותו אלא הנשים שלא יתקן עצמו בתיקון נשים, אבל במקום שמעבירים האנשים השער אם העבירו אין מכין אותו". וכתב הפרישה שם בס"ק ה, "אבל במקום שמעבירין שער האנשים, דר"ל אנשים עכו"ם דכיון דנהוג נהוג, ולמדין ממנהג העכו"ם. גם י"ל דעל ישראל קאמר דהיכי בהנהיגו כן כולם יחד אין מוחין בידם". וכן הוא בפרח שושן י"ד כלל ו ס"ב, ובחידושי רעק"א בי"ד שם, ובשו"ת בית ישראל ס"נו. ולפי התירון הראשון י"ל דבשלמא באיש זקן שאין לצבוע שערתיו שחור כיון אף בגוים כמה אנשים זקנים אינם צובעים שערתיהם, אלא י"ל שאם יש גוי צעיר והיה לו קצת שערות לבן ודאי הוא מתבייש בזה והוא יצבע אותם שחור. ולכן י"ל שכיון שמנהג אנשי הגוים לצבוע שערתיהם לשחור כשהם צעירים, ממילא שאין זה בכלל "עדה אשה", וכדמצינו לגבי העברת שערות.

אלא אין זה ברור, שנראה שזה שאיש צעיר יש לו קצת שערות לבנות כגון חצי זקנו, הוא דבר דלא שכיח ולא שייך לומר בזה "מנהג". וזה כמ"ש הש"ך בי"ד ס"שצא ס"ק ח, "ואני אומר דבר שאינו מצוי לא שייך בו מנהג". וכן הוא בש"ך ס"קצ ס"ק ג, "והדבר ידוע דדבר שאינו מצוי אין שייך בו מנהג וכמ"ש הרמב"ם והכסף משנה סוף פ"א מהל' מאכלות אסורות". ולכן אין לסמוך על סברה הנ"ל כדי לומר שאין איסור בנד"ד משום שזה מנהג אף באנשי צעירים.

ועוד י"ל, שאם לאשה צעירה קצת שערות לבנות, ודאי היא תרצה לצבוע אותם לשחור, ולכן ממילא אם איש צעיר עושה כן, שזה בכלל האיסור כיון שזה דרך הנשים.

וגם משמע ממ"ש כת"ר, "אולי לא גזרו באופן כזה", שהאיסור כאן הוא רק דרבנן, ובשלמא לדעת הראב"ד על הרמב"ם הנ"ל י"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן, אבל לדעת הרמב"ם האיסור הוא מן התורה. עיין בכסף משנה שם.

(ד) מ"מ נראה שאם איש צעיר יש לו שערות לבנות והוא רוצה לצבוע אותם לשחור מפני שהוא מתבייש ולא מפני היופי, אז נראה שאם יש לו בושה ממש אז מותר לו לצבוע שערתיו. ואין לומר שזה פ"ר ולכן אף כשהוא אינו מתכוין ליופי עדיין יש איסור תורה לדעת הרמב"ם הנ"ל, שזה אינו שכתב הב"ח בס"קפב. והט"ז שם בס"ק ד,

אוכמי דבכל דוכתי היינו רצועות שחורות אבל המנעל ודאי היה שחור". הרי לפי זה אף הגויים לא היו רצועות אדומות. ולכן אין להוכיח מסוגיה זו שיש חשש צניעות בבגדי אדום.

ועוד י"ל שכתב הערוך (ערקא ב') לפרש סוגיה דערקתא דמסאנא הנ"ל, "פי' ישראל קושרין שחורה משום דמאבלי אירושלים כדאמרינן (ב"ק נט:): מאי טעמא סיימת מסאנא אוכמי אמר דמאבלנא אירושלים וגזרו הגויים לשויה לבנה", ע"ש. משמע מזה שהטעם שישראל קושרין שחורה הוא אינו משום שאדום בכלל פריצות וגאוה, ושהוא אינו בכלל צניעות, אלא רק כדי לאבל על ירושלים, אבל אם לא מפני טעם אבלות, נראה שאין קפידה ללבוש בגד אדום.

ואף לפי שיטת הרי"ף הנ"ל יש לדון, שכתב האשכול הנ"ל לדעת הרי"ף "...וישראל שחורות להכירם שהם ישראל". משמע שזה אפשר רק אם כל הגויים בכל יום עושין רצועות אדומות, שאם לא כן אלא גוי זה עושה רצועות אדומות וגוי אחר שחורות, ואין הגויים מקפידים דוקא לעשות רצועות אדומות בכל פעם, אז ממילא שאם הישראל עושה רצועות שחורות, שאין היכר ע"י זה שהוא ישראל כיון שלפעמים אף הגויים עושים רצועות שחורות. ולפי זה י"ל בזה"ז שאם לפעמים הגוי לובש חולצה אדומה ובפעם אחרת חולצה לבנה או צבע אחר, אז אם הישראל לובש חולצה אדומה, אין קפידה כיון שאין זה סימן שהוא גוי כיון שלפעמים אף הגויים אינם לובשים חולצה אדומה. וגם י"ל שהטעם שיש ללבוש בגד בצבע צנוע כגון שחור, הוא רק אם הגויים לובשים דוקא אותו מין בגד בכל פעם בצבע שאינו צנוע כמו אדום, אבל בלאו הכי אין להקפיד ללבוש בגד דוקא בצבע צנוע, שא"כ אנו צריכים ללבוש חלוצה שחורה בכל יום, ודבר זה לא מצינו.

ולפי זה יש לדון במ"ש רש"י בגמ' סנהדרין הנ"ל, וז"ל "ערקתא דמסאנא, שרוך הנעל שאם דרך הנכרים לקשור כך ודרך ישראל בענין אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר ודרך ישראל להיות צנועים, אפילו שנוי זה שאין כאן מצוה אלא מנהג בעלמא יקדש את השם בפני חביריו ישראל, והאי פרהסיא מדבר בישראל". הרי כל זה שייך שאם דרך הגויים ללבוש דוקא "כך" ולא בדרך אחרת, וכך לגבי הישראלים שהם מקפידים ללבוש דוקא "בענין אחר" בכל פעם מטעם צניעות, אז צריך הישראל להקפיד שלא לשנות ממנהגו, ולכן י"ל שאם הגויים לובשים דוקא חולצות

ומבואר בדרכי משה שם שמקורו ממ"ש המהרי"ק ס"פ, ע"ש.

וראיתי במהרי"ק והוא הביא שתי סוגיות להוכיח שאין ללבוש בגד אדום, אחת היא מ"ש בסנהדרין עד. "כי אתא רבין א"ר יוחנן אפי' שלא בשעת גזרת מלכות לא אמרו אלא בצינעא אבל בפרהסיא אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור, מאי מצוה קלה, אמר רבא בר רב יצחק אמר רב אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא". ופירש הרי"ף שם "הגויים שבאותו זמן היו עושים רצועות במנעליהן אדומות, ושל ישראל עושין שלהן שחורות כדי שלא ילבוש מלבוש נכרי". ולפי זה כתב המהרי"ק "דדוקא בכה"ג הוא דיש להקפיד שאין דרך הצנועים להיות אדום ללבושם, וצבע שחור הוא דרך צניעות והכנעה וכדאמרינן מי שיצרו מתגבר עליו ילבש שחורים..." ע"ש.

וסוגיה שניה שהביא המהרי"ק היא מ"ש בברכות כ. "דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה". ופירש הערוך (כרבל) "בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה" (וכן הוא במסורת הש"ס שם). וכתב המהרי"ק על דברי הערוך, "משמע דלבישת אדום פריצות היא, ומשום כך תלה רבינו אלפס האדום בגוים והשחור ביהודים", ע"ש. ולפי זה גם כתב המהרי"ק שם, "ועוד היום מסורת בידינו להקפיד על לבישת האדום לבני עימנו", ע"ש.

ב) ויש לדון בכל זה, לגבי ערקתא דמסאנא יש פירוש אחר ממ"ש הרי"ף הנ"ל. כתוב בשאלתות פ' וארא שאילתא מ"ב, "ערקתא אסור דרבנן הוא כהאי דאמרי נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז (ע"ז יב), לא ישוח ויטלם שנראה כמשתחוה לע"ז, וכן התרת רצועות סנדל אם יאניסו ישראל להשתחוה ואינו רוצה ויעמידוהו לפני ע"ז ויאמרו כפוף עצמך והתר רצועות סנדל שלא תשתחוה לע"ז אלא להתיר רצועות, הואיל ונראה כשוחה לע"ז..." ע"ש. וספר האשכול (הל' ע"ז אות מד). הביא דבריו אחר דברי הרי"ף הנ"ל. וכתב בנחל אשכול שם בס"ק ג, "ומפרשו נראה דל"ג לשנויי ערקתא", ע"ש. ולפי פירוש זה של השאלתות אין להוכיח מסוגיה זו שיש חשש צניעות ללבוש אדום.

וכן נראה ממ"ש התוספות בסנהדרין שם ד"ה אפילו, וז"ל "...ומפרש ר"ת דדוקא רצועות המנעל היו משונות משל עכו"ם דשל עכו"ם שחורות ושל ישראל לבנות, ומסאנא

וגם כמו כסוי על ראשם. ובזה מדקדק רש"י לכתוב "כרבלתא דתרנגולא", דהיינו שהכרבלתא היא כעין כתר על ראש התרנגול.

ולפי זה יש לפרש בערוך הנ"ל, שהטעם שהכרבלתא בכלל "פריצות" הוא מפני שני טעמים, דהיינו שהיא כובע על ראש האשה, וגם מפני שהיא אדומה, שלגבי כובע שייך לומר פירצות וגאווה שהוא במקום רם ונשגב היינו על ראש האשה, ויש פרסום גדול בזה, ואם אף הכובע אדום אז ממילא שזה נראה כפריצות, שכל כוונת האשה להתפאר בפני אחרים, וזה מדת גאווה. וזה כעין דמצינו בכת רבי חנינא תרדיון בע"ז יח. "דאמר ר' יוחנן פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי אמרו כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו מיד דקדקה בפסיעותיה". ופירש"י שם "דקדקה. לפסוע פסיעות נאות וכתוב (תהלים מה) כל כבודה בת מלך פנימה". כמו כן אשה זו כוונתה לדקדק בכרבלתא שלה להתפאר בפני אחרים, וכדי למשוך את תשומת לבם של הגברים, ושפיר כתב הערוך "ומביא לדבר עבירה". וזה שלא כנראה מהמהרי"ק שכתב "משמע דלבישת אדום פריצות היא", שזה אינו, שרק כשבגד עצמו הוא בגד של גאווה ופריצות יש לאסור אם אותו בגד אדום, משא"כ בסתם בגד שאינו בכלל גאווה.

וכן יש לפרש בדעת רש"י בגמ' ברכות שם, וז"ל "כרבלתא, שם לבוש חשוב כמו פטשיהון וכרבלתהון (דניאל ג) ". הרי הוא אינו סובר כהערוך שהיא מלבוש אדום, אבל נראה שהוא הסכים שהוא מלבוש "חשוב", וכבר כתבתי לעיל שנראה מרש"י בדברי הימים שכרבלתא היא מלבוש על הראש כמו כובע או עטיפת הראש. ולכן י"ל שכוונת האשה להתפאר בכרבלתא ולמשוך תשומת לבם של הגברים, ולכן שפיר הוא מ"ש שרב אדא בר אהבה קרע את הכרבלתא. אולם בבגד שאינו חשוב כל כך, אף כשהוא אדום, נראה שאין איסור ללבושו כמבואר לעיל, שרש"י לא הזכיר "אדום" כלל, לא לגבי כרבלתא ולא לגבי ערקתא דמסאנא.

וזה שלא כמ"ש הבנימין זאב ס"רפב לדעת רש"י, שהוא כתב על דברי הרי"ף הנ"ל "דאין דרך בני ישראל ללבוש אדום שהוא לבוש חשוב כדפירש"י פ' מי שמתו, גבי ההיא גויה דהות לבישא כרבלתא שהוא לבוש חשוב" ע"ש. וי"ל שרש"י לא הזכיר "אדום" כלל, ודחוק לומר לדעת רש"י שרק "אדום" חשוב ולא צבע אחר, וצ"ל שהטעם

אדומות והישראלים לובשים דוקא חולצות שחורות מטעם צניעות, אז אין לישראלים ללבוש חולצות אדומות, אבל אם הגויים לובשים חולצות בכל צבעים, אז אם הישראלים רוצים ללבוש מפעם לפעם חולצות אדומות, נראה שאין הקפדה כלל. ואה"נ שמלבוש שחור הוא בכלל צניעות, אבל אין חיוב על האדם ללבוש דוקא מלבוש שחור בכל יום, ועיין בגמ' שבת קיט, שכתוב שם לגבי ערב שבת ש"רב ענן לביש גונדא", ופירש"י שם "כלי שחור להודיע שהיום אינו כדי להתנהג בחשיבות מלהתעסק בתבשילי שבת ולא יטנף בגדיו בבישול קדירות". משמע שבשבת רב ענן לא לבש בגד שחור, וכן בשאר ימי השבוע מלבד ערב שבת, ולכן נראה שאין חיוב כלל ללבוש בכל פעם בגד בצבע צנוע כגון שחור, אלא רק אם דרך הגויים ללבוש אותו מין בגד דוקא כשהוא אדום, והישראלים רוצים להראות צניעותם ולכן נהגו ללבוש אותו מין בגד כשהוא דוקא שחור, אז י"ל שיש לחוש לצניעות, אבל אם לא כיונו הגויים לזה, אז נראה שהוא אינו בכלל פריצות וגאווה לישראל ללבוש בגד אדום.

ג) ועכשיו יש לחקור בסוגיה דכרבלתא בגמ' ברכות הנ"ל. ובתחילה י"ל שאין פירוש המהרי"ק מוכרח בדברי הערוך הנ"ל. מצינו שהפירוש של "כרבלתא" הוא כמ"ש בספר דניאל פ"ג כא, שכתוב שם "וכרבלתהון". ופירש רבינו סעדיה גאון שם "אלו הקסידין שבראשן כמין כובעים. וי"א כרבלתהון הן הטליתות המעוטפים בהן". ויש לפרש שהפירוש של כרבלתא הוא כדמצינו בכרבלתא דתרנגול, דהיינו כעין כתר על ראש התרנגול. ולכן בפירוש ראשון כתב רבינו סעדיה שהוא כמין "כובע" על הראש, וגם לפי פירוש שני י"ל שהפירוש של "מעוטפים" הוא גם על הראש כמ"ש הטור בא"ח ס"ח, "עטיפתו, פירוש הגאונים כעטיפת ישמעאלים שהיא עטיפה גמורה", דהיינו על ראשו כדרך הישמעאלים, ולכן אף בזה הוא כמו כרבלתא על ראש התרנגול.

ולפי זה כשפירש הערוך הנ"ל "בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא", נראה שכוונתו כמו שפירש רבינו סעדיה הנ"ל, דהיינו שכמו התרנגול יש לו כרבלתא על גב ראשו, כמו כן כרבלתא הוא "כמין כובעים" על ראשם. וכן נראה מרש"י בדברי הימים א' פ"טו כז, שכתוב שם "ודוד מכורבל במעיל בוץ". ופירש"י "כמו בדניאל בכרבלתהון דוגמא כרבלתא דתרנגולא". ויש לפרש שדוד הגביה המעיל של בוץ אף על ראשו כעין כסוי וכובע, וזה כמו שעושים כמה אנשים היום בטליות שלהם, שהן על גופם

ככובע על הראש שהוא אדום יש חשש פריצות, משא"כ בשאר בגדים. וכן נראה ממ"ש הערוך לגבי ערקתא דמסאנא כפי שביארתי לעיל, ומ"ש המהרי"ק "ועוד היום מסורת בידינו להקפיד על לבישת האדום לבני עמנו", י"ל שזה דוקא כשהבגד עצמו הוא בגד של גאווה ופריצות כגון כרבלתא, אבל בסתם בגד אין הקפדה אם הוא אדום.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי ממ"ש במשלי פ"לא כא, "לא תירא לבייתה משלג, כי כל ביתה לבוש שנים". ופירש במצודת דוד שם, "לא תפחד בעבור אנשי ביתה מקרירות השלג, כי כל אחד מאנשי ביתה מלובש צבוע תולעת שני, כי צבע השני שהוא אדום טבעו לחמם מאד". משמע שאין הקפדה ללבוש בגד אדום, כשאין הכוונה לגאווה ופריצות כלל, אלא רק כדי לחמם את הגוף. וכן י"ל בסתם בגד שאין להקפיד אם הוא אדום, כיון שאין כוונתו לגאווה, אלא רק ללבוש בגד נאה ויפה.

וראיתי לר' יהושע משה אהרנסון ז"ל בשו"ת ישועת משה שאסר לאשה ללבוש בגד אדום. וכן ראיתי לרה"ג חנן אפללו שליט"א בשו"ת אשר חנן ח"ג-ד ס"סח ד"ה ותמיד, שאסר, וכן הוא בעוד מחברי זמנינו, וכן נהגו כמה נשים שלא ללבוש בגד אדום. מ"מ נראה לענ"ד שלפי הראשונים הנ"ל אין ראיות לאסור משתי סוגיות הנ"ל, וכן נראה לדעת הרמ"א שכתב "מלבוש שרים", שמעיקר הדין אין איסור ללבוש סתם בגד שאינו נעשה לשם גאווה כשהוא אדום, בין לאיש ובין לאשה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלב

שאלה: איך לפרש דברי האור שמח, שנראה שהוא סובר לגבי טהורות שהבדיקה שלפני תשמיש היא כפקידה. והלא כתוב בנדה ה. אמר רב יהודה אמר שמואל עד שלפני תשמיש אינו ממעט כפקידה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמיר שינטופ שליט"א

כתב כתר, "התקשיתי בדברי רבנו האור שמח אור שמח הלכות איסורי ביאה פרק ד שכתב על מטרת הבדיקה לפני

שהבגד הוא חשוב הוא אינו מפני הצבע אלא הוא מפני הבגד עצמו, וכוונת אלו שלובשים בגד זה.

ולכן מצינו שאין צבע אדום בעצמו אסור משום פריצות או גאווה, אלא רק כשגם הבגד הוא נעשה כדי להתפאר בו, ולכן כולם יכולים לראות כמה חשוב בגד זה. ולפי זה י"ל שאם יש לאדם בגד אדום על שאר גופו כגון חולצה וכו', שאין זה בכלל פריצות וגאווה. ולכן מצינו שדין כרבלתא בגמ' ברכות הנ"ל הוא דבר מיוחד, שרק בצירוף שהיא על הראש וגם שהיא אדומה, אז י"ל שזה בכלל פריצות וגאווה. ולכן כשכתב הערוך "בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות", כוונתו שכיון שבגד אדום זה על ראש האשה, והיא מפרסמת אותה לכל הרואים, וכוונתה להתפאר וגם למשוך את תשומת לבם של הגברים, שזה בכלל פריצות. אולם אם יש לה בגד אחר על גופה שאינו לשם גאווה, אז אף כשהוא אדום, אין זה בכלל פריצות וגאווה כלל.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרמ"א הנ"ל, וז"ל "שנהגו ללבוש מלבושים אדומים והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות". וי"ל שהוא כיון למלבושים ככרבלתא הנ"ל בגמ' ברכות, שכוונת הלוש היא להתפאר בהם, ושמלבוש זה הוא סימן לחשיבתו כמ"ש רש"י הנ"ל, ודומה למלבוש "שרים" שרוצים להראות חשיבותם במלבושים חשובים ומיוחדים כאלו. ובזה יש לאסור בגד אדום כדלעיל, משא"כ בסתם בגד שהוא אדום ואינו בכלל מלבושי שרים, שאין הקפדה כלל ללבושם. וכן יש לפרש בלבוש שם שכתב, "מלבושים אדומים שנהגו בו משום גאווה ומשום פריצות", משמע שאם אין כוונתם לגאווה וכדי להתפאר, אלא רק שיהיה לו בגד במראה טוב, שאין בזה הקפדה אם אותו בגד הוא אדום.

ד) ולפי זה יש לדון במ"ש המהרי"ק שם "וניחא השתא שלא יחלוק רבינו אלפס על רש"י שפירש דוקא שיש בו צד יהדות וצניעות, והן דברי רש"י הן דברי רבינו אלפס, וכן כתב הערוך בערך כבל וז"ל בפ' מי שמתו וכו' הך איתתא דלבושה כרבלתא... עכ"ל. משמע דלבישת אדום פריצות היא, ומשום הך תלה רבינו אלפס האדום בגויים והשחור ביהודים". וי"ל שלדעת רש"י יש מנהג צניעות, דוקא כשהגויים כולם אינם עושים כאותו מנהג צניעות, כגון שהם אינם לובשים אותו בגד כשהוא שחור כלל אלא רק כשהוא אדום. וזה לא שייך בימינו. וכן י"ל לדעת הרי"ף כמבואר לעיל. ולדעת הערוך נראה שדוקא

פעמים אין האשה נזהרת לבדוק יפה, אבל אה"נ יש מיעוט פעמים שהיא בודקת יפה בחו"ס. וגם יש לפרש שכשאשה מצאה דם בבדיקה שאחר תשמיש יש אומדנא שהדם בא מחמת התשמיש עצמו כמ"ש רש"י בנדה יא: "מגו דבעיא בדיקה לטהרות – לאחר תשמיש שמא ראתה לאחר תשמיש מחמת תשמיש", וכמ"ש האור שמח הנ"ל "דחיישינן שמא מחמת מגע האצבע בפרוזדור וחמום שלה ראתה דם". ולכן כיון שיש אומדנא כאן שאין הדם כבר שם מעת לעת, יש להקל לצרף אומדנא זו למיעוט פעמים שהיא בודקת בחו"ס לפני תשמיש, ובצירוף זה י"ל שהבדיקה שלפני תשמיש כפקידה. וזה כעין מה דמצינו שיש לסמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא, כמו כן יש לסמוך אומדנא הנ"ל למיעוטא שמא באותה פעם היא בדקה בחורין וסדקין לפני תשמיש, וא"כ הבדיקה שלפני תשמיש היא כפקידה (או אולי י"ל באופן אחר לדעת הטור ומרן בי"ד ס"קכט ס"יא שסברו דעבדינן ס"ס אף כשיש ספק אחד שאינו שקול (ודלא כהש"ך שם), ולכן י"ל ספק אם הדם משום התשמיש, ואת"ל שזה אינו, אז ספק שמא האשה בדקה יפה בחו"ס לפני תשמיש, ולכן הבדיקה שלפני תשמיש כפקידה).

אולם כשאין צירוף של הבדיקה שלאחר תשמיש, אז אין לסמוך כלל על הבדיקה שלפני תשמיש, ויש לאזיל בתר רובא שהיא אינה בודקת בחו"ס. ולכן אם האשה בדקה עצמה לפני תשמיש, ושוב אין הם עושים מעשה התשמיש אלא רק ה' או י' דקות אח"כ, כגון שהם עוסקים בחיבוק ונישוק ה' או י' דקות קודם תשמיש, ואם באותו זמן קודם תשמיש היא ראתה דם, אז אין הבדיקה שלפני תשמיש מועילה כלל והיא אינה כפקידה, ואין זה דומה למה שכתבתי לעיל שכשיש צירוף של הבדיקה שלאחר תשמיש לבדיקה שלפני תשמיש, שהבדיקה שלפני תשמיש נחשבת כפקידה.

ולכן י"ל שמ"ש בנדה ה. "אמר רב יהודה אמר שמואל עד שלפני תשמיש אינו ממעט כפקידה", זה מיירי כשאין צירוף של בדיקה שלאחר תשמיש, אלא האשה ראתה דם אחר הבדיקה אבל קודם התשמיש. אולם אה"נ שאם היא ראתה דם בבדיקה שלאחר תשמיש, אז יש לצרף האומדנא שהיא ראתה מחמת תשמיש ולא קודם כן, לבדיקה שלפני תשמיש אף שרוב פעמים בבדיקה זו היא אינה בחו"ס, ובזה הבדיקה שלפני תשמיש היא כפקידה.

התשמיש וז"ל: "הא דאמר שמואל (שם יא, ב) לא שנא אלא בעסוקה בטהרות, היינו קודם תשמיש, ומש"ה מציין מלתיה על הך דבשעה שעוברת לשמש ביתה, דמיגו דבעי בדיקה לטהרות כו'. פירוש דלאחר תשמיש צריכה בדיקה, דחיישינן שמא מחמת מגע האצבע בפרוזדור וחמום שלה ראתה דם, ותו מוכרחת על כרחך לבדוק קודם תשמיש לטהרות, דשמא תמצא טמאה אחר תשמיש, ותטמא מעת לעת כל הטהרות למפרע, או עד פקידה, לכן צריכה לבדוק קודם תשמיש, ותו בעי בדיקה לבעלה, פירוש אף אם מפקידה ואילך לא נתעסקה בטהרות לא פלוג רבנן, או דאמר, מיגו דבעיא בדיקה לטהרות, פירוש, קודם תשמיש משום טהרות, בעיא בדיקה לבעלה, פירוש אף אם היא מעוברת וזקנה ומניקה שדיין שעתן, ולא יטמאו הטהרות במה שתמצא טמאה אחר תשמיש, בכל זאת לא פלוג רבנן, ובעי בדיקה לבעלה קודם תשמיש, וזה הברור". עכ"ל.

הנה בא ליישב מה שהתקשו העולם במה שביאר רש"י (יא ב) מגו דבעי בדיקה לאחר תשמיש בעי נמי בדיקה לבעלה לפני תשמיש, ועי' במהרש"א ובערוך לנר ועוד אחרונים בביאור המיגו לפי רש"י, והאור שמח מבאר שהמגו אינו מבדיקת טהרות לאחר תשמיש לבדיקה לבעלה לפני תשמיש, אלא יש שלב נוסף מיגו דבעי בדיקה לטהרות לאחר תשמיש, בעי נמי בדיקה לטהרות לפני תשמיש, ומיגו דבודקת לטהרות לפני תשמיש בודקת בדיקה זו נמי לבעלה אף שאינה זקוקה לה הפעם למטרת טהרות.

ולא זכיתי להבין דבריו דהם לכאורה נגד גמ' ערוכה, (נדה ה ע"א) אמר רב יהודה אמר שמואל עד שלפני תשמיש אינו ממעט כפקידה... מתוך שמהומה לביתה אינה מכנסת לחו"ס, וא"כ אין הבדיקה שלפני תשמיש תועיל לנו לטהר את הטהרות, וכיצד כתב האו"ש דבודקת לפני תשמיש בכדי שלא תטמא את הטהרות לחינם מראיה שלאחר התשמיש מחמת מגע האצבע וחימום וכו'. ואציין דאף דברי הגמ' (יא ב) ורש"י שם הם דברי רב יהודה אמר שמואל. וצ"ע. ע"כ דברי כת"ר.

אולי י"ל דאה"נ שמועילה בדיקה שלפני תשמיש כפקידה אלא רק עם צירוף הבדיקה שלאחר תשמיש, ואף שהבדיקה שלפני תשמיש אינה בחורין וסדקין, מ"מ עדיין י"ל שאפשר לצרף בדיקה זו לבדיקה שלאחר תשמיש. וזה מפני שיש לפרש שמ"ש בנדה ה. "מתוך שמהומה לביתה אינה מכנסת לחורין ולסדקין", הוא אינו ודאי, אלא רוב

א) לבשה בגדי נידה ונתנה אמתלא לדבריה

כתב כת"ר, "וכותב הרשב"א (תורת הבית הארוך ב"ז ש"ב דף ה.) לפי הגמ', שאם הוחזקה נדה בשכנותיה ואמרה לו 'לא נטמאתי' אינה נאמנת ואסור לו לבוא עליה, לפי שמשעה שהוחזקה נדה הרי הוא כנדה ודאית, שהרי כתוב בגמרא שבעלה לוקה עליה, משמע שכנידה ודאית משוינן לה.

ומוסיף הרשב"א, שאפילו נתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת, שכן כתוב בגמרא בסתמא ש'הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה', אלמא אפילו באמתלא לא נאמנת שהרי כאמור כודאי נדה משוינן לה. וכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן (פ"ב בכתובות ט: ד"ה לא עבד), שהוחזקה נידה בשכנותיה ואח"כ אומרת 'טהורה אני' אפי' נותנת אמתלא לדבריה שאומרת לא לבשתי בגדים אלו אלא שלא תטרידני עכשיו כי לא הייתי בריאה, אינה נאמנת. וכן הובא גם בבית יוסף. אמנם אין הדבר מוסכם. דהנה הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, אינו מביא דין זה. וגם השאלות (פרשת אחרי מות, שאילתא צו) כתב שאפילו עשתה מעשה ולבשה בגדי נידות, אם נתנה אח"כ אמתלא נאמנת". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד הוא אינו מוכרח שהרמב"ם חולק על הרשב"א. כבר כתב היד מלאכי, בכללי הרמב"ם אות ב בשם הפוסקים, "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמ', ולזה דבר שלא בא בגמ' אלא בקושיא אגב גגרה אין דרכם להעתיקו". וכ"ש אם לא הזכיר הקושיא בגמ' כלל שאין דרך לרמב"ם לבאר דעתו.

ולכן בהל' איסורי ביאה פ"ד הל"ט, כתב הרמב"ם "כל הנשים שיש להן וסת בחזקת טהרה לבעליהן עד שתאמר לו טמאה אני או עד שתחזק נדה בשכנותיה". וזה כמ"ש בכתובות עב. "דאמר רב יהודה הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה". ופירש"י "בשכנותיה, שראוה לובשת בגדי נדות ולבעלה אמרה טהורה אני ושמשה". וכתב הב"י בס"קפה, "אלמא כודאי נדה משוינן לה". וכן כתב הרמב"ם בפ"א הל"כב, "האשה שהוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה". משמע שלא מועילה אמתלא כאן, כיון שמשום ההחזקה היא כודאי נדה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש רש"י בנדה ב: על המשנה, "המשמשת בעדים, שבדקה עצמה בעד דהיינו בסדין קודם תשמיש ולאחר תשמיש". והקשה החתם סופר שם, "וצ"ע שהוא נגד הש"ס לקמן ה' ע"א דאמרינן מתוך שמהומה לביתה לא בדקא שפיר". ולפי הנ"ל י"ל שמ"ש בדף ה. מיירי כשאין צירוף של בדיקה שלאחר תשמיש, ומ"ש רש"י על המשנה הוא מיירי כשיש צירוף של הבדיקה שלאחר תשמיש.

ולפי פירוש זה שפיר הוא מ"ש האור שמח הנ"ל "ותו מוכרחת על כרחך לבדוק קודם תשמיש לטהרות, דשמא תמצא טמאה אחר תשמיש, ותטמא מעת לעת כל הטהרות למפרע, או עד פקידה, לכן צריכה לבדוק קודם תשמיש", שכאן יש צירוף הנ"ל כיון שהיא בדקה אחר תשמיש, ולכן יש לצרף האומדנא הנ"ל לבדיקה שלפני תשמיש והיא כפקידה.

וכן יש לפרש בדברי הרמב"ם בהל' משכב ומושב פ"ג הל"ד, "ועד שלאחר התשמיש הרי הוא כפקידה, ושלפני התשמיש אינו כפקידה מפני שאינה בודקת בו יפה", שזה מיירי רק כשהבדיקה שלפני תשמיש היא לחודה בלי צירוף הנ"ל. ולפי פירוש זה אולי יש ליישב שיטת האור שמח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלג

שאלה: א) האם הרמב"ם מסכים לרשב"א בדין שאם לבשה בגדי נדה שוב אין מועילה אמתלא.

ב) האם הרמב"ן והרשב"א מסכימים בטעם שאין מועילה אמתלא כשהיא לובשת בגדי נדה.

ג) באשה שראתה כתם קודם שהאיר היום והיא אמרה לבעלה שהיא טמאה, ואחר שהאיר היום היא ראתה שהכתם מיץ רמונים והיא טהורה, אם יש להאמין אותה.

ואלו הערות על הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

וראיתי לר' דוב בעריש רפפורט ז"ל בדרך המלך (על הרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ד הל"י), שעשה חילוק בין דעת הרמב"ן והרשב"א, וז"ל "ולולא דמסתפינא הייתי אומר לפי מה שביאר לנו הרה"מ סברת הרמב"ן דאין הטעם משום דמעשה לא עבדי, רק שכיון שע"י שלבשה בגדי נדות הוחזקה אצלינו לנדה משו"ה אינה נאמנת לסתור החזקה שהוחזקה דחשוב חזקה, כעין דאמרינן בש"ס (קדושין דף פ') דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מלקין על החזקות כר' יהודא דא"ר יהודא הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה סוקלין ושורפינן על החזקות כדרבה בר רב הונא דאמר רבה בר"ה איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית נסקלין זה על זה וכו'. מבואר דלבשה בגדי נדות שחשוב שהוחזקה נדה משו"ה אין מועיל אמתלא להגיד נגד החזקה שהוחזקה בפנינו. משו"ה אינו דומה לאמרה טמאה אני דהתם רק ע"י אמירתה אסרנו לה וכיון שנתנה אמתלא על אמירתה מהני. אבל זו שלבשה בגדי נדות חשוב כהוחזקה בפנינו ושוב אינו מועיל אמתלא דאין לה נאמנות נגד החזקה. ועיין תוס' (גיטין דף ב') ד"ה עד אחד נאמן באיסורין שכתבו ילפינן מנדה וכו' דכתיב וספרה לה לעצמה וא"ת א"כ אפי' אתחזק איסורא. י"ל דאינו בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברה שבעה טהורה ממילא. ולא אתחזק איסורא וגם בידה לטבול עיי"ש. כונת התוס' מבוארת דעל הזמן שתראה אין כאן חזקה ועל הטבילה בידה הוא לטבול משו"ה לא חשובה כמעידה נגד החזקה משו"ה נאמנת ומעתה בלבשה בגדי נדות שחשוב אצלינו לחזקה שהוחזקה בפנינו בתורת נדה שוב אינה נאמנת נגד החזקה. זה נראה לענ"ד בכונת הרמב"ן כפי מה שהבין הרה"מ, ודיוקא דש"ס קדושין שהבאתי מורה כן. והרשב"א תירץ משום דמעשה לא עבדה ע"י אמתלא, עי' בש"ך שם סק"ה שתמה מהך בסי' א' בעשה סימן בראש הכבש דמהני אמתלא, ועי' בפר"ח ובנקודות הכסף. ולפי דברינו בסברת הרמב"ן יש מקום לחלק, אם הסימן שיעשה בראש הכבש יהיה סימן הידוע לכל שכל הטבחים עושים סימן כזה לאות שהוא טריפה יחשב כהוחזק שהוא טריפה ושוב לא יועיל אמתלא, אבל אם לא יהיה סימן שידוע לכל רק שהוא עשה סימן לעצמו שהוא טריפה ולא חשיב כהוחזק בכך שוב לא עדיף מאמירה שהוא טריפה דמועיל אמתלא. ולשיטת הרשב"א דע"י מעשה לא מועיל אמתלא אף בכה"ג לא יועיל, שוב מצאתי בתורת שלמים סי' א' אות מ' שהעיר קצת עיי"ש".

אלא שוב כתב הרמב"ם בפ"ד בהל"י, "האשה שאמרה לבעלה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני ודרך שחוק אמרתי לך תחלה אינה נאמנת. ואם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת...". הרי כאן לא כתב הרמב"ם שדין זה מיירי אף "שתחזק נדה בשכנותיה", שמשמע לו שזה אינו כיון שכשיש חזקה כבהל"ט ובפ"א הל"כב, שוב לא מועילה אמתלא. ולכן יותר נראה שהרמב"ם סבר כהרשב"א ולא מועילה אמתלא כשכבר יש חזקה. והטעם שהוא לא כתב כן בפירוש הוא מפני שהוא רק מעתיק דין הגמ' ולא ביאר כל הפרטים כמ"ש היד מלאכי הנ"ל.

ולפי זה כתב הרב המגיד בהל"י, "בכתובות פרק האשה שנתארמלה (דף כ"ב) וכבר נתבאר פ"א שהאשה שהוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה ומפני כן כל שהוחזקה אינה נאמנת לומר טהורה אני ואפילו נתנה אמתלא לדבריה כגון שאמרה לא לבשתי בגדים אלו אלא כדי שלא תטרידני עכשיו שלא הייתי בבריאותי וכיוצא בזה אינה נאמנת למה הדבר דומה למי שידענו שראתה ואמרה לא ראיתי שאינה נאמנת כ"כ הרשב"א ז"ל וזה נראה דעת [רבינו] והרמב"ן ז"ל ועיקר". הרי הרב המגיד כתב בפירוש שדעת הרמב"ם כדעת הרשב"א. וזה שלא כמ"ש כת"ר "אין הדבר מוסכם, דהנה הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, אינו מביא דין זה".

(ב) הטעם שאין מועילה אמתלא כשהיא לובשת בגדי נדה

כתב כת"ר, "וכותב הרשב"א לפי הגמ', שאם הוחזקה נדה בשכנותיה ואמרה לו 'לא נטמאתי' אינה נאמנת ואסור לו לבוא עליה, לפי שמשעה שהוחזקה נדה הרי הוא כנדה ודאית, שהרי כתוב בגמרא שבעלה לוקה עליה, משמע שכנידה ודאית משוינן לה.

ומוסיף הרשב"א, שאפילו נתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת, שכן כתוב בגמרא בסתמא ש'הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה', אלמא אפילו באמתלא לא נאמנת שהרי כאמור כודאי נדה משוינן לה. וכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן, שהוחזקה נידה בשכנותיה ואח"כ אומרת 'טהורה אני' אפי' נתנת אמתלא לדבריה שאומרת לא לבשתי בגדים אלו אלא שלא תטרידני עכשיו כי לא הייתי בריאה, אינה נאמנת. וכן הובא גם בבית יוסף".

בהבדלה זו אלא עד הלילה". וכתב הטהרת הבית על זה, "ועמו הסליחה שאין בזה כדי לדחות האמתלא שלה שהיא ברורה לכל הרואה ומבחיך בין דם למיץ רמון, ודברי אמת ניכרים... ואע"פ שהקדימה להרחיק המטות בבוקר, שאינו זמן שינה, מה בכך, הרי היא כזריזה ונשכרת ועשתה כן לכל תשכח להפרידן לעת ערב, וזאת לפי מחשבתה שהיתה באמת טמאה", ע"ש.

אלא עדיין י"ל שאין הרב פעלים סמך דוקא על הטעם שהאשה הפרידה את המטות מיד ולא לעת ערב. אלא הוא כתב "והיה לה להמתין עד שיאיר היום ויתאמת אצלה מראה הדם". הרי שאין דרך נכונה לראות כתם כשאין אור היום. וזה כמ"ש הרמ"א בס"קצו ד, לגבי בדיקת ז' נקיים, "והבדיקה תהיה לאור היום ולא לאור הנר, ובדיעבד מהני אפילו לאור הנר". ולכן י"ל שכיון שאשה זו אומרת שהיא עשתה דבר שאינו ראוי לעשות, שאין להאמינה. ואה"נ דמצינו בנדה כ: "רבי ראה דם בלילה וטימא ראה ביום וטיהר...". פירש"י "ראה ביום. לאותו דם עצמו", משמע שאין חשש לראות דם כשאין אור היום, ואין צריך לאשה בנד"ד להמתין עד שיאיר היום, מ"מ עדיין י"ל שלגבי אשה שראתה כתם, שהמציאות היא שדרכה לבדוק את הכתם לאור היום. ולכן כיון שאשה זו עשתה דבר כנגד מנהג הנשים, שאין לסמוך על דבריה.

ויש להביא ראיה לסברה זו, שהרי כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ד הל"י, "האשה שאמרה לבעלה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני ודרך שחוק אמרתי לך תחלה אינה נאמנת. ואם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת. כיצד תבעה בעלה ואחותו או אמו עמה בחצר ואמרה טמאה אני ואח"כ חזרה ואמרה טהורה אני ולא אמרתי לך טמאה אלא מפני אחותך ואמך שמא יראו אותנו, הרי זו נאמנת. וכך כל כיוצא בזה". ויש לשאול, הלא אם האשה אומרת "ודרך שחוק אמרתי לך תחלה", אף זה בכלל אמתלא, ולמה אין אנו מאמינים דבריה.

אלא ראיתי במחנה אפרים בחידושו על הרמב"ם, שהוא הביא קושית הרשב"א למה לא מועילה אמתלא לגבי אשה שכבר לבשה בגדי נדה והיא "תוחזק נדה בשכנותיה". וכתב המח"א "נ"ל דהחילוק תלוי בין היכא דאיכא הוכחה לאמתלא כי הכא שתבעה לפני אחותו ורגלים לדבר שמפני הבושה אמרה כן, משא"כ בהחזקה נדה בשכנותיה דליכא רגלים לדבר. וכן נראה מדברי הראב"ד בהשגות פ' י"ח הל' ט". וכן הוא לר' שלמה שלם ז"ל בלב שלם, על

ג) דעת הרב פעלים באשה שראתה כתם קודם שהאיר היום והיא אמרה לבעלה שהיא טמאה, ואחר שהאיר היום היא ראתה שהכתם מיץ רמונים והיא טהרה.

כתב הרב פעלים ח"א י"ד ס"לה, "אחר עלות השחר שעדיין לא האיר היום בטוב, הלכה האשה לבית הכסא וראתה שיש מראה דם במכנסים שלה וחשבה שפרסה נדה, וכאשר חזרה אצל מטתה משכה הכר שלה והרחיקתו מכר בעלה כמנהגה בעת נדתה... ובעלה כשראה מרחוק שהיא מבדלת הכרים שאל אותה על זאת ותאמר שראתה כתם במכנסיים שלה... ואחר שהאיר היום באה להחליף המכנסים וטרא שאין זה דם אלא הוא משקה של רמונים שנשפך ממקום אחד שהיתה יושבת בו באותו יום... ובא בעלה לבית המדרש לשאול אם נאמנת בזה".

ובתשובה כתב הרב פעלים שאין לסמוך על אמתלא זו והאשה נדה, ויש לדמות זה למ"ש הב"י בס"קפה בשם הרשב"א "דמשום בוש או אונס מקרי ואמרה טמאה אני, אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה אינה לובשת, ולפיכך כל שחזרה ואמרה לא נטמאתי הרי היא כמכחשת מה שאמרה ואינה נאמנת". ולכן ה"ה י"ל שיש הפרדת הכרים דומה ללבישת בגדי נדה, ואין להאמינה.

אלא גם נשאל הזבחי צדק בח"ב שו"ת י"ד ס"ט. על שאלה זו, והוא כתב להתיר, וז"ל "דהכא לא דמיא לההיא דלבשה בגדים של ימי נדתה, דהכא מה היה לה לעשות כיון שחושבת היא בדעתה שהיא טמאה". דהיינו בשלמא במ"ש הרשב"א הנ"ל שהאשה אומרת שהיא יודעת אף כשהיא אמרה שהיא היתה טמאה שבאמת היא אינה טמאה, ורק אח"כ היא נותנת אמתלא על זה, אבל בנד"ד בשעה שהאשה אמרה שהיא היתה טמאה היא עצמה חשבה שהיא היתה באמת טמאה, אלא רק אחר כך גלתה מילתא שהכתם היה מיץ רמונים. ובזה אף הרשב"א מודה דמועילה אמתלא אף כשהיא לבשה בגדי נדתה. וכן הוא בטהרת הבית ח"א דף קסט, וביביע אומר ח"י י"ד ס"נח אות כה, ע"ש.

אלא כתב הרב פעלים שם, "דבעת שהפרידה הכרים לא היה לה צורך באותו עת במעשה זאת, כי בעלה הולך לבית הכנסת וגם היא פונה לעסקיה, ולא תשכב אותה שעה במטתה, והיה לה להמתין עד שיאיר היום ויתאמת אצלה מראה הדם ואז תבדיל מטתה כיון שאין לה צורך

כת"ר הביא מה שפסק מרן בסע' ג בשם התה"ד, "אשה שאינה רואה בפחות מי"ד ימים אחר טבילתה אבל לאחר י"ד ימים אין לה קבע, עד י"ד יום דינה כדין אשה שיש לה וסת". ודן כת"ר לגבי אם האשה צריכה בדיקה בתוך י"ד ימים אלו או לא. וכתב כת"ר, "מרן השו"ע פסק את דברי תה"ד דלעיל, שאין האישה נחשבת בי"ד יום כבעלת וסת שאינו קבוע אלא כבעלת וסת קבוע באותו זמן ואינה צריכה בדיקה אז".

אלא כת"ר לא ביאר לנו מהו הדין אחר י"ד ימים אלו, אם האשה מותרת בתשמיש או לא. ונראה ממ"ש התה"ד ס"רמז, "יראה דזו אינה צריכה בדיקה כלל לכל אשר תשמיש קודם י"ד יום לטבילתה...", משמע שאחר יום י"ד היא מותרת בתשמיש ע"י בדיקה.

אלא ראיתי בשלטי הגבורים בפ"ב דשבועות (דף ב. ברי"ף) שאחר שהוא הביא תה"ד הנ"ל הוא כתב, "אולם בזה יש להתיישב בימים שהם אחר הי"ד ימים שהוסת משתנה ג' או ד' או ה' ימים כמו שזכרנו, איך תתנהג כי יש פנים להתירה לשמש בכל פעם אחר הי"ד ע"י בדיקה כדין אשה שאין לה וסת קבועה, ויש פנים לומר שלאחר הי"ד ימים לעולם היא אסורה לשמש כדין אשה שיש לה וסת כי נראה בעיני שאם נחשוב זאת האשה בכלל אשה שיש לה וסת מפני שאינה רואה לעולם בפחות מי"ד ימים אחר הטבילה, א"כ מיד אח"כ היא אסורה לבעלה משום חשש סמוך לוסתה כדין שאר הנשים שיש להן וסת קבוע, וכל הימים שהוסת בא אליה בדילוג הויא אסורה לשמש דאין לומר דעונה אחת אחר אחר הי"ד תסגי לה לפרוש מבעלה ואם לא בא הוסת בעונה הראשונה שלאחר הי"ד יום דתהוי מותרת, כהיא דכתב הרא"ש ס"פ האשה שהיא עושה צרכיה, שהביא דעת הראב"ד ז"ל והרמב"ן ז"ל והר"ז ז"ל דפליגי בחשש הוסת כמה צריך להרחיק, והכריע הרא"ש כמ"ד דסגי להרחיק עונה ראשונה וכ"כ הטור י"ד ס"קפד, דלא דמי דהתם לא פליגי אלא כשהוסת נמשך ב' ימים או שלשה ששופעת או מזלפת תמיד, אם כל יום ויום חשיב כוסת בפני עצמו או לא, אבל הכא בנד"ד שהוסת דילג בכל פעם מיום ליום אחר, נראה דכל אותן הימים שהוא דולג בו הוי וסת בפני עצמו אליבא דכ"ע וצריכה לפרוש בכולם, וראיה יש מתשובת ריצב"א שהביא מיי" פ"ז מהל' איסורי ביאה עש"ב. ואולם שאלתי גם בזה את פי מהר"ן ז"ל דרך משא ומתן א"ל שיש

הרמב"ם הנ"ל (פ"ד הל"י). ולכן י"ל שסבר הרב פעלים שאין לסמוך על האמתלא שהיא ראתה את הכתם קודם אור היום, כיון שאין דרך נשים לעשות כן, אלא דרכן "להמתין עד שיאיר היום ויתאמת אצלה". ולכן הרגלים לדבר כאן הוא כנגד אמתלא שלה, ואין להאמין לה.

אלא יש לחקור, שאם אין להאמין אותה, אז איך לפרש דבריה. האם אמרינן שודאי שהיא ראתה כתם של דם קודם אור היום, ורק אחר כך היא משקרת לומר שהכתם הוא מיץ רמוץ, אז אף זה קשה, שהרי איך היא יודעת מעיקרא שהכתם הוא של דם כיון שאין לה אור לראות את הכתם יפה, ולכן מתחילה אין לנו להאמין אותה שהיא טמאה. ואם תאמר שהיא ראתה דם נדה בהרגשה והיא אמרה שהדם היה רק כתם (בלי הרגשה), אז כל דבריה הם שקר, ולמה לה לומר שהיתה לה כתם של דם, שהרי אף על הכתם היא טמאה. ולכן אה"נ ש"היה לה להמתין עד שיאיר היום ויתאמת אצלה מראה הדם", אלא אף כשהיא לא עשתה כן, עדיין יש להאמינה, שקשה לומר שהיא משקרת שזה לא הגיוני כמבואר לעיל. ולכן נראה שאין כאן טענה כנגד אמתלא שלה, ועדיין י"ל שיש להאמינה וכדעת הזב"צ והטהרת הבית. וכ"ש לפי הטעמים אחרים שכתב הטהרת הבית שם וביביע אומר הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלד

שאלה: (א) האם אשה שאינה רואה בפחות מי"ד ימים אחר טבילתה אבל לאחר י"ד ימים אין לה קבע, מותרת בתשמיש אחר י"ד ימים אלו.

(ב) בחציצה הפסולה מדרבנן, האם הטבילה פסולה מהתורה.

ואלו הערות על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

שו"ע סימן קפו.

וסת חצי קבוע – וסת תרומת הדשן

להקל". הרי לדעת השה"ג יש להחמיר לאסור לשמש אחר י"ד ימים, ולדעת מהר"ן יש להתיר ע"י בדיקה.

ונראה מהמהרי"ל ס"קעג, שיש להקל בדין השה"ג הנ"ל, שכתב המהרי"ל לגבי אשה שיש לה דם בשתן ויש לעשות בדיקה "להכניס מוך על מקום המקור ותשתין, אם המוך נקי הוכח דאינו מן המקור". ואחר זה כתב, "כל זה באשה שיש לה ווסתות ובשלא שעת ווסתות, אבל אם אין לה ווסתות יש להחמיר דאם לא כן וכי לעולם לא תהא טמאה כמו שכתבו רבותינו, אבל אם יש לה עונה כדרך נשים אפילו אין וסת קבוע כגון שפחתה או התירה ג' או ד' ימים או שבוע או פחות או יותר, רק שהיה לה עונה קבוע על שרגילה להמתין לכל הפחות מסוף ראייה עד תחילת ראייה כך וכך ימים, נראה לענ"ד לסמוך על תקנתא דלעיל ועל דברי רבותינו הנ"ל להתירה באותן ימים שאינם בימי עונה, אף כי היה ראוי אפילו בימי עונה להתיר ע"י תקנתא דלעיל הואיל שכתבתי שמאד מצטערות במי רגליה דבכה"ג השיב מהר"ם להרא"ש דאפילו בשעת וסתה טהרינן כרואה דם מחמת מכה אי וסתות דרבנן... מ"מ לא מלאני לבי להקל כיון דאיכא רבנותא דפסקו וסתות דאורייתא...". ע"ש. הרי משמע שפשוט לו בנד"ד שמותר בתשמיש בימים שיש חשש שמא יבוא הדם, אלא משום הדם במי רגליה יש חשש שמא הוא דם נדה, וכתב הש"ך בס"קצא ס"ק ז בענין זה, "ונראה דמהרי"ל ספוקי מספקא ליה אי האי בדיקה חשיבה בדיקה מעליותא, וקאמר דבאשה זו שאין לה וסת יש להחמיר עליה", ע"ש. ולכן י"ל שבאשה אחרת כנדון התה"ד, שאין לה דם במי רגליה היא מותרת בתשמיש ע"י בדיקה בתוך הימים שראויים לראות דם.

וכן נראה דעת הלבוש שכתב בס"קפו בנדון התה"ד הנ"ל, "דינה כדין אשה שיש לה וסת ומשם ואילך עד שתחזור ותראה דינה כדין אשה שאין לה וסת". משמע שהיא מותרת לשמש ע"י בדיקה כאשה שאין וסת קבוע.

אלא ראיתי ברמ"א בס"קפד ב, שכתב, "ואשה שמשנית וסתה להקדים ב' או ג' ימים או לאחר, כשמגיע זמן וסתה צריך לפרוש ממנה ב' או ג' ימים קודם או אחריו". ופירש הגודע ביהודה י"ד ס"עו, "דהיינו שכך הוא קביעת וסתה שבתוך אלו הב' וג' ימים תראה, ובגוף אלו הימים אין לה זמן קבוע אימת, לפעמים בזה ולפעמים בזה, ועכ"פ לא יעברו אלו הג' ימים בלא ראייה, א"כ כל הג' ימים וסת הן וצריך לפרוש בכלם". וכן הוא בפ"ת שם ס"ק ח, ע"ש. ונראה שזה כשיטת השלטי הגבורים הנ"ל. אלא הש"ך

בס"קפט ס"ק לט פירש דברי הרמ"א בס"קפד ב הנ"ל באופן אחר, וז"ל "נראה ליישב דלעיל אין ר"ל שצריך לפרוש כל ג' הימים דא"כ מה ענין שמשניתה וסתה לכאן, אלא ר"ל דהיה לה וסת ואח"כ משניתה וסתה להקדים ב' או ג' ימים, אז צריכה לפרוש גם קודם הוסת כפי מה שרגילה להקדים, כגון שרגילה להקדים ג' ימים צריך לפרוש אותו יום שרגילה להקדים...", ע"ש. הרי נראה שלדעת הש"ך שלפי נדון התה"ד אין צריך לפרוש כל הימים שיש חשש שמא יבא דמה.

ועיין עוד בזה בחכמת אדם כלל קח אות ו, ועיין בחוות דעת ס"קפו דפליג על התה"ד הנ"ל, ועיין בטהרת הבית ח"א ס"ג הערה ח דף קמט, שהביא האחרונים דפליגי על החוות דעת ושהעיקר כדעת התה"ד ומרן. ועיין באג"מ י"ד ח"ב ס"סז, שכתב לגבי נדון התה"ד, "ולענין דינא אין לנו אלא להחשיב ימים אלו כאשה שאין לה וסת והתירה לשמש בבדיקה חוץ מיום שראתה בו באחרונה ויום הוסת כהש"ך וכהכו"פ שכתב שכן נוהגין", ע"ש.

ולכן נראה שהעיקר בזה כדעת המתירין לשמש בימות אלו ע"י בדיקה.

שו"ע סימן קצו.

כתב כת"ר:

בחציצה הפסולה מדרבנן, האם הטבילה פסולה מהתורה?

בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ב ס"קו) נסתפק באישה שטבלה ומצאה דבר חוצץ שאינו אלא מדרבנן כגון מיעוט המקפיד, האם אמרינן דכיון דמהתורה טבילתה טבילה אף שרבנן גזרו בזה הוי ליה רק טומאה מדרבנן או שמא כיון דרבנן אמרו שטבילה זו אינה מועלת שוב אין הטבילה עולה אפי' מהתורה והיא טמאה מהתורה, והביא ראיות להוכיח שגם מהתורה לא עלתה לה טבילה, ועיין"ש.

וכתב בעלי טהרה (ס"קצא א עלה ה) שבפשטות תלוי דין זה במה שנחלקו התוס' (דף ג). והריטב"א (דף כח). בסוכה, בדין ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, אי אמרינן שאם לא קיים המצווה כמו שתיקנו חז"ל גם מה"ת לא יצא וזה שיטת תוס', או שרק מדרבנן לא יצא וזה שיטת הריטב"א.

ועוד כתב השער המלך שם, ד"ה תו, "קשיא לי מהא דגרסינן בפי' כל שעה לח. בעי רשב"ל מהי שיצא אדם ידי חובת מצה בחלה של מעשר שני בירושלים כו', וכתבו התוספות שם בד"ה אבל, וז"ל הך סוגיא כמ"ד מחיצה לקלוט דאורייתא דאי מדרבנן כו' אי נמי כיון דמדרבנן אין להם פדיון לא חשיב נאכל בכל מושבות כו' יע"ש. וקשה דאיך כתבו כן בפשיטות, ומאי שנא מעושה סוכתו ע"ג אילן דכשרה לר"מ מטעמא דמדאורייתא חזי... ע"ש. ועיין במעשה חשב שם. וי"ל שהתוספות בפי' כל שעה סברו כהתוספות בגמ' סוכה ג. "דאפילו מדאורייתא לא קיים".

ועוד ראיתי, שכתב מרן בא"ח ס"קפד א, לגבי ברכת המזון, "ואם יצא ממקומו ולא בירך אם היה במזיד יחזור למקומו ויברך, ואם בירך במקומו שנזכר יצא". וכתב הרמ"א שם "ודוקא לדעת הרמב"ם, אבל לדעת הרא"ש... אף בדיעבד לא יצא". וכתב הט"ז שם בס"ק א, "ולענין הלכה יש לנו לפסוק בזה ספק ברכות להקל, ובדיעבד בכל גונוי א"צ לחזור", ע"ש. וכתב הפר"מ שם בא"א ס"ק ח, "מריש הוה אמינא הא דכתבו התוספות בסוכה ג. דכל מ"ש חז"ל ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא, ועיין תוספות ברכות יא ד"ה תני, כיון דשמעין להא דכתב הט"ז אות א' דמזיד דיעבד יצא... דסובר אף מדרבנן לא יצא, מן התורה יצא", ע"ש. הרי לפי מ"ש הט"ז נראה דאנן לא קי"ל כהתוספות, אלא כהריטב"א והר"ן הנ"ל. מ"מ נראה שהרא"ש שסבר שאף בדיעבד לא יצא, משמע שהוא סבר כהתוספות הנ"ל.

וראיתי בדברי ירמיהו, על הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד הל"א שכתב לגבי ברכת המזון, "ואם היה מזיד חוזר למקומו ואם בירך במקום שנזכר יצא יד"ח. ולא כן דעת הטור בסי' קפ"ד עיי"ש שדעתו דאין יצא 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", ע"ש. הרי משמע שדעת הרמב"ם כדעת הריטב"א והר"ן הנ"ל.

אלא ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ג הל"ב, "אין קורין לא בבית המרחץ, ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה, ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו, ואם הרחיק

אך כתב שם"מ יש מקום לחלק בזה, בין מידי דמדאורייתא להלממ"ס, דדוקא במידי דילפינן מפס' שייך האי כללא אבל לא במידי דהלממ"ס. ועיי"ש". ע"כ דברי כת"ר.

ויש לבאר יותר בזה. כתוב במשנה בסוכה בפי' ישן, 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.

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". וכן הוא בריטב"א שם. הרי שרק הצד מדרבנן לא קיים. ולכן לדעת התוס' אם הוא אינו מקיים הדרבנן הוא אינו יי"ח אפילו מדאורייתא, ולדעת הריטב"א והר"ן בכה"ג הוא יי"ח מדאורייתא.

וראיתי כתוב בסוכה כג. "מתני' מני רבי מאיר היא, דתניא העושה סוכתו על גבי בהמה ר"מ מכשיר ורבי יהודה פוסל, מ"ט דרבי יהודה אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה, ורבי מאיר הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא ורבנן הוא דגזרו בה". משמע מזה שר"י סבר כהתוספות הנ"ל שכשיש גזירה דרבנן שאף מדאורייתא לא "מחזא חזיא", ור"מ סבר כהריטב"א והר"ן דעדיין מחזא חזיא מדאורייתא, ולא אמרינן שמשום הדרבנן הדאורייתא כליתא דמי. ופסק הש"ע בס"תרכח ג כר"מ ע"ש.

וכן ראיתי בשער המלך בהל' לולב פ"ח הל"א ד"ה ומעתה, שכתב "אמאי לא אמרינן שכיון שכן דין תורה ליפסל סוכה שאינה ראויה לז', א"כ כיון שחכמים אסרו לעלות באילן הרי אינה ראויה לז' עכשיו מכח גזירת חז"ל ויהיה פסולה מדין תורה, שזהו סברת ר"י התם כמ"ש הריטב"א שם...". ולפי זה י"ל דכיון דקי"ל כר"מ, ממילא דקי"ל כדעת הריטב"א והר"ן הנ"ל.

ועיין בערוגת הבשם א"ח ס"ב, שפירש דברי הפר"מ הנ"ל, וז"ל "דהפר"מ לא קאמר כ"א היכא דתקנו רבנן משום גזירה, דמשום גזירה איכא למימר העמידו דבריהם במקום מצוה דשב ואל תעשה עדיף, ובכה"ג מיירי הא דמייתא התם מסוכה ומק"ש, אבל היכא דחכמים לא משום גזירה אמרו לה, כגון בציצית הא דאמרו רבנן שיעור ציצית י"ב אגודלין לאו משום גזירה הוא, בכי הא מפשט פשיטא ליה להפר"מ דלא אמרוהו רק משום מצוה ולא לעכב, ע"ש. הרי שרק בגזירה יש מחלוקת בין התוספות ובין הריטב"א והר"ן, אבל לא בשאר דיני חז"ל.

וראיתי שכתב המ"א בס"תרכט ס"ק כב, לגבי איסור דרבנן לסכך בנסרים "ובשעת הדחק שאין להם במה לסכך מסככין בנסרים אפילו יש בהן ד' (ש"ג וכ"מ בגמ'), וה"ה בכל דבר האסור משום גזירה". הרי משמע שהוא י"ח מן התורה, אף שהסוכה פסולה מדרבנן, וכדעת הריטב"א והר"ן הנ"ל.

ולפי זה הקשה הפתח הדביר בס"קפד אות ב. על הפר"מ הנ"ל, וז"ל "ולכאורה קשה איך לא הביא סוגיא סוכה כג. אמאי דתנן העושה סוכתו ע"ג בהמה ר"מ מכשיר ור' יהודה פוסל... וכל הפוסקים ז"ל פסקו כר"מ דכשרה דכיון דמדאורייתא מיחזא חזי... אלא ודאי דשריותא דאורייתא בדוכתיה קאי גם אחר גזרת חז"ל, וזה כדברי הט"ז ז"ל (הנ"ל)... והרמג"א לקמן ס"תרכט ס"ק כב, שהביאו הרב ז"ל שם. ועיין לה"ה בס' שער המלך פ"ח מהל' סוכה הל". מה שהאריך בזה.... אם לא שנאמר דיש לחלק בין כשגזרת חז"ל היא בעשיית המצוה כהיא דאין מסככין באינצי פשתן וכו', לכשהוא גזרה כוללת כהיא דאין עולין באילן וכיוצא דאז מקלין לגבי מצוה לסמוך אדאורייתא, וכבר נשתמשו הפוסקים ז"ל בחילוק זה לכמה עניינים, ע"ש. מ"מ נראה שאין חילוק הפתח"ד עולה יפה בכל מקום, שהרי לגבי דין ברכת המזון לדעת הרמב"ם הוא י"ח אם הוא בירך שלא במקומו, אף שאין כאן גזירה כוללת, וכן לדעת המ"א הנ"ל בשעת הדחק הוא יכול לסכך בכל איסורי דרבנן אף שגזירות אלו הן רק לגבי מצוות סוכה.

וראיתי בתורה לשמה ס"קפז ד"ה והנה, שכתב "דאם נתגרשה אשה בגט כשר מן התורה ופסול מדרבנן והלכה וזינתה, דמותרת לחזור לבעלה לכתחילה דלא קרינן בה ונטמאה, ואע"ג דמדרבנן עדיין אגידה ביה דגיטה פסול הוא, עם כל זה אזלינן בתר תורה ומותרת לחזור לבעלה.

ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות. וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא". וכתב הראב"ד שם, "אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום", ע"ש.

ופירש הכסף משנה שם, "כתב הראב"ד... וטעמו משום דכיון דלא הוי אלא משום לועג לרש אינו בדין שיחזור ויקרא וכ"כ הרמ"ך. ואפשר לומר שאף רבינו לא אמרה אלא איינך ולא אמת. א"נ דכיון דעבר על דברי חכמים קנסוהו לחזור ואפי' אם היה שוגג כדי שיזהר פעם אחרת".

וראיתי בנחל איתן שם שכתב לגבי קנס הנ"ל, "ויש לי להביא ראיה לסברא זו של הכ"מ דהיכא דקרא במקום שאמרו חכמים שלא יקרא צריך לחזור, מדברי התוס' שכתבו בפ"ק דברכות (דף י"א) גבי הא דא"ל לר' טרפון כדאי היית לחוב מפני שקרא בהטייה שאינו כלום לבית הלל, ומשמע דאף דיעבד אינו יוצא י"ח ק"ש אע"ג שלא עבר אדאורייתא קנסוהו רבנן לחזור כיון שעבר על דבריהן. וכ"כ התוס' בריש סוכה (דף ג') והר"ן שם". הרי לפי זה נראה שהרמב"ם סבר כהתוספות ולא כמ"ש הדברי ירמיהו לעיל. אלא יש להעיר על הנחל איתן מה שהוא השוה דעת התוספות לדעת הר"ן, שזה אינו כמבואר לעיל (ולפי זה לכאורה נראה שיש סתירה בדעת הרמב"ם ומרן, שלגבי ק"ש בפני המת, קנסו חז"ל שלא י"ח בדיעבד, וזה שלא כדמצינו לגבי דין סוכה בס"תרכט. ג. וברכת המזון בס"קפד. א. כפי המבואר לעיל, ובמקום אחר כתבתי ליישב סתירה זו).

ועוד מצינו שכתב רבינו יונה בריש ברכות, לגבי ק"ש אחר חצות, "ויש להקשות לרבנן דאמרי דאפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות, אם עבר חצות מה יהא דינו, שאם נאמר שלא יקרא כלל קשה כיון דק"ש חיוב מן התורה, היאך יכולין חכמים לפטרו ממנה...". ולפי זה כתב הפר"מ בפתיחה הכוללת ח"ד אות יא, "ויש להסתפק הדמיון יש סכך פסול בסוכה מדרבנן, והיכא שיש ספק בו כעין פלוגתא דרבנותא וכדומה, אי אמרינן ספק דרבנן לקולא או דלמא דיש בו דררא דאורייתא דכל שאסרו מדרבנן אף מדאורייתא לא יצא, כמו שיראה הרואה בתוס' סוכה ג. ...ובברכות יא. בתוס' ד"ה תני דבי ר' יחזקאל, ובריש ברכות ברבינו יונה כי אמרו חז"ל דמחצות ולהלן לא יקרא ואף דיעבד לא יצא אף מן התורה לית כלל מצוה ולא יצאו, וזו ששאלו בניו של רבן גמליאל", ע"ש. הרי לפי זה נראה שאף רבינו יונה סבר כהתוספות.

וראתה דם נדות" (עיין בנו"ב מה"ק י"ד ס"נה, ובערוך לנר, ועוד פוסקים שפירשו מחלוקת זו).

ויש לפרש שלתוספות הטעם שהחמירו רבנן אף כשהיא לא תהיה טמאה כלל, הוא מטעם לא פלוג. ויש לבאר קצת מזה. כתוב 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 אבון מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין". וכתב על זה הר"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"ב יג, ע"ש. (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"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 גזרו 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. מבואר מזה שכשיש שינוי בגוף החפצא דלא אמרינן לא פלוג, דלא גזרו מין זה אטו מין אחר. ולכן אין לגזור אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב.

ולפי זה י"ל בנד"ד שלדעת רש"י אשה שמרגישה היא "כמין אחר" מאשה שאינה מרגישה, וזה דומה לאדם חשוב שהוא מין אחר מאדם שאינו חשוב. ולכן שפיר הוא לומר לדעתו דלא אמרינן לא פלוג ואשה ששמה לב וודאי אינה מרגישה היא אינה טמאה כלל.

וכמ"ש הרשב"א ז"ל בחידושו סוף פ"ק דמגילה (טו)...". הרי מבואר שעדיין הדאורייתא במקומה עומדת. וזה נראה כדעת הריטב"א והר"ן הנ"ל. ולפי זה כתב התורה לשמה לגבי אם עבדים חייבים בשמיעת פרשת זכור שהרי הם פטורים ממ"ע שזמן גרמא, וקבעו רבנן זמן מצוה זו בפרשת זכור, "הן אמת שקבעו חכמים זמן למצוה זו בשביל צבור, אם מהקביעות הזה נמשך לבטל המצוה מן העבדים לא ניזל בטר תקנתא דרבנן לגבי עבדים, אלא מוקמינן להו אדין תורה", ע"ש. הרי אין לומר דבשביל הדרבנן דין התורה כליתא דמי, אלא עדיין במקומו עומד.

ולפי כל זה נראה שמה שדן השואל ומשיב הנ"ל בחציצה הפסולה מדרבנן, האם הטבילה פסולה מהתורה, דין זה תלוי בדעת הראשונים הנ"ל וכמ"ש בעלי טהרה שהביא כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלה

שאלה: מאיזה טעם החמירו חז"ל לומר שבכתם טמאה מדרבנן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

כתב כת"ר, "הטעם שהחמירו חכמים בכתם נחלקו רש"י ותוס', מדוע רבנן גזרו שהאישה טמאה אע"פ שלא הרגישה? רש"י כתב, שהסיבה שרבנן גזרו עליה, כיון שיתכן שהרגישה אך לא שמה לב, וכלשונו "דילמא ארגשה ולא אדעתיה". תוספות כתבו, שחז"ל גזרו טומאה ללא זיקה אם הרגישה או לאו, הואיל וראתה דם נדות. הנפק"מ בין רש"י לתוס', שלו יצויר במציאות שודאי שלא הרגישה, לרש"י לא תהיה טמאה כלל אפי' מדרבנן, ולתוס' תהיה טמאה מדרבנן. וכתב בסדרי טהרה שמשמע מלשון הפוסקים כדברי התוס', וכן כתבו שבה"ל וחוט השני, שלהלכה קיי"ל כתוס' וכן נראה מדברי מרן לקמן". ע"כ דברי כת"ר.

א) כתבו התוספות בנדה נח. "מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן. פי' הקונטרס דתלינן דלמא ארגשה ולא אדעתה, ואין נראה דאפילו מוחזק לה שלא הרגישה טמאה הואיל

ובזה יש לחוש לבדוק". הרי נראה דמיעוט דמצוי הוא קרוב למחצה, וגם הוא דבר רגיל, והטעם דצריך לבדוק הוא מפני גזירה שמא יבא לרוב איסור או ספק שקול.

וכן נראה לפי מ"ש המשכנ"י, שכתב מרן ב"ד ס"פד ח, "כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהם מחוברים לא יאכל עד שיבדוק הפרי". ופירש בב"י בשם הר"ן, "לפי שהתולעת מצוייה בהם, ולומר דכיון דהדבר מצוי אע"פ שהוא מיעוט, למיעוט המצוי חששו", ע"ש. וכתב המשכנ"י ב"ד ס"יז ד"ה זכיתי, "ולדעת הרבה פוסקים גם המתליעין במחובר אין אסורין עד שירחשו ויהלכו בתוך הפרי והוי כשרץ השורץ על הארץ, וזו דעת רש"י ז"ל והרא"ש והר"מ ז"ל, וא"כ הנמצאים מתולעים לאחר תלישתן אין ידוע אם ריחשו בתוך הפרי בעודן מחובר או שאח"כ ריחשו ומותרות והוי ספק איסור, ואפ"ה מצרכינן לבדוק בתרייהו תוך י"ב חודש, אף דהוי ס"ס, שמא אין בו תולע, ואת"ל יש בו שמא לא ריחש במחובר, וגם איכא רובא" (ועיין עוד שם שכן י"ל לגבי בדיקת הראייה שאף כשיש סירכא הוא ספק שמא יש שם נקב או לא. הרי אף בס"ס יש לבדוק אם הוא מיעוטא דמצוי). הרי מבואר שאף שיש ס"ס להתיר, כיון שספק אחד מיעוטא דמצוי שוב יש חיוב מדרבנן לבדוק.

ולכן הכי י"ל לגבי כתמים שבימי חז"ל הוא היה מיעוט דמצוי, שהנשים לא שמו לב אם הם הרגישו או לא. ולכן גזרו חז"ל שהכתמים טמאים מדרבנן, וזה מ"ש רש"י "דלמא ארגשה ולא אדעתה", וחז"ל גזרו כן אף שיש ס"ס להתיר וכנראה מהמשכנ"י הנ"ל לגבי תולעים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלו

שאלה: האם לדעת מרן יש להקל בשעת הדחק, אם האשה בדקה עצמה רק ביום א' או ביום ז' בימי שבעה נקיים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

א) כתב מרן בס"קצו ד, "בכל יום מז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמיים בכל יום, אחת שחרית

אלא י"ל שהתוספות סברו שיש לאזיל בתר הבעל, וכיון שאצלו אין היכר אם האשתו מרגישה או לא, עדיין י"ל שהיא כ"מין אחד" בין אם היא מרגישה או לא, ואין זה דומה לאדם חשוב או אדם שאינו חשוב, שהכל יודעים מה אדם זה אם הוא חשוב או לא, משא"כ באשה שאין הבעל יכול להכיר מעצמו אם היא מרגישה או לא. ולכן שפיר לומר בזה לא פלוג. ולכן י"ל שלדעת התוספות אה"נ שטעם שגזרו רבנן בכתם הוא כמ"ש רש"י "דלמא ארגשה ולא אדעתה", אלא כיון שי"ל לא פלוג, אז אף כשהוא ברור שהיא שמה לב והיא לא הרגישה, עדיין היא טמאה מדרבנן.

ב) וראיתי בכסף משנה בהל' איסורי ביאה פ"ט הל"א, שהקשה על הטעם שכתם טמאה מדרבנן, וז"ל "קשה לי הא הוי ספק ספיקא הוא והו"ל למישרי ספק מגופה בא ספק שלא מגופה ואת"ל מגופה ספק מן החדר וטמא ספק מן העליה וטהור י"ל דאעפ"כ החמירו בו חכמים משום דאיסור חמור, ועי"ל שמאחר שאין לה דבר לתלות בו החמירו חכמים לומר דהוי כאילו הוא מגופה ודאי ואין כאן אלא ספק אחד ואפשר שלזה נתכוון רבינו". ועיין בט"ז בס"קצ ס"ק ב, ועוד אחרונים שהאריכו לתרץ קושית הכסף משנה.

אלא לפי רש"י הנ"ל י"ל שהטעם שגזרו חז"ל בכתם אף שיש ס"ס להקל, הוא מפני בזמנם היה מיעוט דמצוי שהנשים לא שמו לב אם הן הרגישו או לא. ומצינו שבדרך כלל תיקנו רבותינו בדיקה כשיש מיעוט דמצוי, כמו לגבי בדיקת הראיה ב"ד ס"לט. וכתב הגר"א שם בס"ק ב, "והטעם דמיעוט דשכיח הוא". וכן הוא לגבי שוחט בס"א א, שכתב מרן "אבל אם הוא לפנינו צריך לבדוק". וכתב הגר"א שם ס"ק ד, "והטעם דהוי מיעוט דמצוי טובא וכמו בטרופות הראיה" (אבל ע"ש בדעת הרא"ש בשם ר"ת). וכן הוא לגבי בדיקת תולעים כמ"ש הגר"א בס"פד ס"ק כב, שכתב "דלמיעוט המצוי חוששין כמו בבדיקת הראיה", ע"ש.

וכתב הריב"ש בס"קצא ד"ה ג, "שמעוט המצוי, ר"ל שהוא קרוב למחצה, ורגיל להיות, דומיא דמעוט מצוי המוזכר המפרשים ז"ל בסירכות הריאה", ע"ש. וכתב הבית אפרים ב"ד ס"ו ד"ה תשובה, שהטעם דבעינן בדיקת תולעים בתמרים הוא מפני שהדבר "שכיח טובא עד שהוא כמו ספק שקול", ע"ש. ועוד כתב בד"ה סיומא, "דשמא מינו (של איסור) רבה עליו או יגיע לספק השקול,

כסתם. והגם דכתב אין להקל אין להוכיח מזה דדעתו כן, וכה"ג כתב הישיב משה ס"ל"ה (צ"ל ס"לז) ע"ש, וכיון דדעת מרן כהמתירים, ונלוה לזה דדעת הנו"ב ז"ל בדג"מ... אם כת"ר נר"ו מסכים יש להקל", ע"ש. הרי שעדיין מרן פסק כהסתם אף שהוא עצמו כתב אח"כ ש"אין להקל", והראיה לזה ממ"ש הישיב משה.

וראיתי בישיב משה ס"לז, שדן לגבי מ"ש מרן ב"ד ס"כג ב, לגבי דין שהייה בשחיטה, וכתב מרן "...ובעוף כדי שיגביה בהמה דקה וירביצנה וישחוט. וי"א דשיעור שהיית עוף כדי שחיטת רוב סי' א' בעוף בלי הגבהה והרבעה... ולענין מעשה יש להחמיר כסברא זו א"כ הוא שעת הדחק או הפסד מרובה, שאז יש לסמוך על סברא ראשונה". וכתב הישיב משה, "דעת מרן לדינא אין שהייה כל דהו פוסלת כמו שסתם מתחילה, אלא שאח"כ כתב דלמעשה יש להחמיר בלא הפסד מרובה ושעת הדחק ע"ש. וא"כ כיון דאינו אלא חומרא הו"ל דלא לוסף עלה", ע"ש.

ויש לפרש זה לפי מה שכתב הרמ"א בהקדמת 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". משמע מזה שדבר שהוא מותר רק בהפסד מרובה, הוא מותר לגמרי מצד הדין. ולכן כתב הישיב משה הנ"ל על סברת הי"א "כיון דאינו אלא חומרא הו"ל דלא לוסף עלה".

ולפי זה יש להעיר על השואל ונשאל הנ"ל, שהרי אין לשון מרן בדין בדיקת ז' נקיים דומה כלל לשון מרן בדין שהייה הנ"ל, שהרי לגבי דין שהייה מרן כתב בפירושו שיש להתיר בהפסד מרובה, ולכן ממילא מובן שדין זה רק חומרא בעלמא כמ"ש הישיב משה, אבל לגבי דין בדיקה הנ"ל מרן לא כתב "שאין להקל אלא בשעת הדחק" או "אין להקל לכתחילה" וכדומה, אלא הוא רק סתם דבריו וכתב "אין להקל". משמע שכאן לגבי דין בדיקה מרן לא סבר שדין זה "חומרא בעלמא", אלא כן יש לפסוק לדינא אף בשעת הדחק. ולכן איך כתב השואל הנ"ל שיש להקל בדין בדיקה, "וכה"ג כתב הישיב משה", שאין ראייה כלל מדין שהייה ומ"ש הישיב משה, שאין כאן "וכה"ג".

ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף שז. והוא הביא מ"ש השואל ונשאל הנ"ל, ומ"ש השואל ונשאל בח"ז י"ד

ואחת סמוך לבין השמשות, ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה. אבל אם לא בדקה בכל הז', וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה, אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו. וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל".

ופירש כת"ר, "מרן נקט כדעות שמצריכות לבדוק פעמים בכל יום לכתחילה, אחת שחרית ואחת בין הערביים. אולם בדיעבד פוסק בסתמא כראב"ד הרמב"ם וסיעתיה שפסקו כרב, שתחילתן אע"פ שאין סופן וכן סופן אע"פ שאין תחילתן, ומועילה בדיקת ראשון או שביעי. וכן פסק כראב"ד שמועיל בדיקת אמצע בלבד. אולם הביא כ"א את שיטת הסמ"ג וסיעתיה שפסקו כרב חנינא שצריך ראשון וגם שביעי, וכתב בסוף 'ואין להקל'".

(ב) ויש לחקור בפירושו "אין להקל", אם מרן כיון שאף בשעת הדחק אין להקל, או שמא בזה דעתו להקל. ובתחילה י"ל שמ"ש מרן "ויש להקל" הוא לשון מרן עצמו ולא לשון הסמ"ג שהוא דעת הי"א. וכן הוא, שמבואר בב"י שם שלשון הסמ"ג בדין זה היא רק "ראוי להחמיר", אבל הב"י עצמו כתב בדין זה "אין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת". ולכן נראה שלדעת מרן עצמו אין להקל כלל כדעת הסתם, אלא צריך לפסוק כדעת הי"א בכל פעם, שהוא דעת הסמ"ג.

ונראה שלדעת מרן שכתב "אין להקל", שזה אף בדיעבד או בשעת הדחק, שהלא מה שסבר הסתם במרן שיש להקל, הוא כבר מיירי בדיעבד, דהיינו "ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה". הרי לסתם רק בדיעבד יש לבדוק פעם אחת בז' נקיים. ולכן כשהביא מרן דעת הי"א שצריך לבדוק "ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי" ואין להקל, צ"ל שאף זה מיירי בדיעבד, כדעת הסתם דמיירי בדיעבד. ולכן נראה שאף בדיעבד אין להקל אם היא בדקה רק פעם אחת. ולכן ה"ה ש"ל הכי בשעת הדחק, ששעת הדחק כבדיעבד דמי, כמ"ש בשלחן גבוה, כללי הפוסקים אות עא, ע"ש.

אלא ראיתי בשואל ונשאל ח"ג ס"שלב, שכתב לגבי דעת מרן בדין זה, "לענ"ד דכיון דמרן סתם להיתר, דעתו

בזה, א"כ כי הוי כנ"ד ולא בדקה רק יום א' או יום ז' פעם אחת זה או בזה, אין להתיר גם עשתה מעשה, וכן אין להקל גם בשעת הדחק... ומ"מ נ"ל בבדיקה ביום א' וביום ז' אפילו פעם אחת בזה ופעם אחת בזה, יש להקל ולסמוך על הסוברים דסגי בפעם אחת ביום ולא בעינן שחרית וערבית", ע"ש. משמע מזה שאם בדקה רק פעם אחת או ביום א' או ביום ז' שאין להקל אפילו בשעת הדחק, ודלא כשביארתי בדבריו לעיל שיש לצרף דעת האחרונים כדי להקל. וכן כתב הטהרת הבית שם, שהעיקר כמ"ש השואל ונשאל כאן בח"ב ס"קב, ע"ש.

אלא יש להעיר על השואל ונשאל שכתב שמ"ש מרן "אין להקל" הוא שייך אף על בדיקה שתי פעמים ביום, וזה מ"ש השואל ונשאל "וכיון דמסיק מרן דאין להקל גם בזה", שזה אינו נראה, שאין כוונת מרן כלל לומר "שאין להקל" כולל אף בדיקה שתי פעמים ביום, שהוא כתב בפירושו "וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל". הרי ה"אין להקל" הוא שייך דוקא לגבי בדיקה יום א' ויום ז', ולא לגבי כמה פעמים שצריך לבדוק באותו יום, א' או ב'. וכן נראה מהב"י שם שכתב שהטעם שאין להקל הוא משום שיש חשש כרת. וליכא חשש כרת אם היא בדקה רק פעם אחת ביום, ולכן ודאי שאין ה"אין להקל" שייך לכמה פעמים יש לבדוק ביום.

עכ"פ מצינו שהעיקר בדעת מרן הוא שאין להקל אם היא בדקה רק ביום א' או ביום ז', אפילו בדיעבד או בשעת הדחק. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלז

שאלה: אם יש ליישב דעת הרא"ש, שבמקום אחד נראה שבזה"ז כשבעל אוכל על השלחן עם אשתו נדה, שהם צריכים הפסק ביניהם, ובמקום אחר נראה שהם אינם צריכים הפסק ביניהם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

ס"קסח, וז"ל "ועוד, שכתבו האחרונים דמה שכתב מרן "ואין להקל", היינו לכתחילה, אבל בדיעבד יש לסמוך להקל כדברי הסתם (וכן כתב בויען משה חלק י"ד ס"סד בשם האחרונים). עכת"ד", ע"ש.

והוא כיון בזה למ"ש ר' משה זקן מאזוז ז"ל בספרו שערי משה, בחלק ויען משה, אות סד, וז"ל "עמ"ש בש"ע ס"קצו ד, וי"א שצריך תבדוק מיום ראשון מהז' וביום הז' ואין להקל ע' מ"ש בב"י ע"ש, והאחרונים ז"ל שכתבו דהיינו דלכתחילה אין להקל, אבל בדיעבד וכן בשעת הדחק יש להקל ע"ש. ועיינן עוד מ"ש מרן ז"ל בב"י ס"קצב יע"ש". ולענ"ד אין לפרש בדבריו שמרן עצמו סבר "דלכתחילה אין להקל", שא"כ הו"ל למרן לכתוב כן בפירושו, אלא נראה שהויען משה כיון לומר שהאחרונים כתבו שלדעתם "דלכתחילה אין להקל". הרי שאין להוכיח מזה שאף מרן עצמו סבר שרק לכתחילה אין להקל. ולכן אין להוכיח ממ"ש הישיב משה וגם הויען משה, שאף מרן סבר ש"אין להקל" הוא רק לכתחילה.

ג) מ"מ אולי י"ל שבשעת הדחק יש להקל מטעם אחר, דהיינו דאה"נ שלדעת מרן "אין להקל", אבל עדיין כתב מרן בסתם שיש להקל, דמשמע שכן סבר מרן להלכה אף שאין דעתו כן למעשה. ולכן באופן זה יש לצרף דעת האחרונים שסברו שיש להקל בדיעבד, לדעת מרן בסתם, ושוב אין לחוש למ"ש מרן שלמעשה אין להקל, דהיינו אף בשעת הדחק. ואולי כן סברת הויען משה הנ"ל, דהיינו דאה"נ שכתב מרן שאין להקל, מ"מ כיון שכתבו האחרונים שבדיעבד יש להקל, יש להקל כדעתם. ולכאורה זה אינו מובן, שאם אנן קי"ל כדעת מרן, מה לי סברת האחרונים, אלא י"ל דשאני כאן כיון שאף מרן סבר כן שההלכה כהסתם (אף שהוא לא סבר כן למעשה).

ולפי זה הכי י"ל בשואל ונשאל הנ"ל שכתב בסיפא, "וכיון דדעת מרן כהמתירים, ונלוה לזה דדעת הנ"ב ז"ל בדג"מ... אם כת"ר נר"ו מסכים יש להקל". דהיינו שכיון שסבר מרן שההלכה כהסתם (אף שלמעשה הוא אינו סובר כן), מ"מ כיון שהדג"מ סבר להקל יש לצרף דעתו לדעת מרן בסתם ובדיעבד יש להקל אף למעשה.

מ"מ נראה שאין לסמוך על סברה זו, שהרי כתב השואל ונשאל בח"ב ס"קב, "ומ"מ מתבאר מדברי הסמ"ג שם דבעינן שתהיה הבדיקה ביום א' או ביום ז' שתי פעמים, פעם שחרית ופעם ערבית, וכיון דמסיק מרן דאין להקל גם

הרי"ף אלא ה"ה בשאר ראשונים שבמקום אחד הרא"ש הביא דעתם בשתיקה אף שהוא אינו סובר כן, ובמקום אחר הוא כתב דעת עצמו. וגם כתב החוות יאיר ריש ס'קנט, "כל דברי הרא"ש אינם רק קיצור מדברי התוספות..." וכן הוא ביד מלאכי שם אות ל, ע"ש. ולכן ה"ה י"ל שלפעמים הרא"ש הביא שיטת התוספות במקום אחד ובמקום אחר הוא לא סבר כן.

וראיתי באור זרוע הל' בשר וחלב ס'תסב, שכתב "ונשים נדות שלנו אוכלות עם בעליהן על שלחן אחד ומחלקין בין שניהם אוכלין בקערה אחת לאוכלין על שלחן אחד, ונראה לרבינו יצחק בר שמואל זצ"ל שאין לה לאכול אצלו כ"א רחוק ממנו קצת, ואפילו היה אסור בשלחנות שלהם שמא יש לחלק בין שלחנות שלנו שהן גדולים לשלחנות שלהם שהם קטנות, וגם שמא צריך הפסק ניכר כל דהו", ע"ש. הרי נראה לר"י בעל התוספות, שכבר פשט המנהג לאכול איש ואשתו בשלחן אחד, והוא נתן טעם בדרך ספק שמא הוא מפני שלחנות שלנו הם גדולים, ונראה שאף שיש לו ספק בטעם המנהג מ"מ אין לו ספק שכך היה המנהג אצלם. ושוב כתב בדרך ספק "וגם שמא צריך הפסק ניכר ביניהם. הרי שאף שאין ספק לגבי המנהג לאכול שניהם בשלחן גדול, מ"מ יש ספק לדעת ר"י אם גם בעינין הפסק ניכר ביניהם או לא. ונראה שלזה כיון הרא"ש בהל' שבת הנ"ל שכתב "ויש שעושים היכר ביניהם", דהיינו כדי לצאת י"ח לדעת הר"י שנסתפק אם בעינין היכר גם כן, מלבד מה שהשלחן הוא גדול.

(ב) **אולם** נראה שבהל' נדה הרא"ש כתב דעת עצמו, דהיינו דמדינא בעינין היכר ביניהם, ואין לו ספק בזה. וי"ל שהוא סבר כמ"ש בספר המנהיג, דין היולדת, "וכן משמע בשאלות דרב אחא דכל בשלחן אחד בין קטן בין גדול אסור, דלא משווי חילוק בדבר וכן כתב נידה אסורה למיתב ולמיכל בפתורא בהדי בעלה, כדתנן לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה, אך רבותיי מפרשים דוקא בשלחנות קטנים אבל בגדולות מותר, אך לא נתיישב ללבי מההיא ברייתא דשני אכסנאי דמכירים זה את זה אסור, ואף בשלחן גדול עד מאה מדלא פליג למיתני בדידיה חילוק אף במכירים זה את זה בין שלחן קטן לשלחן גדול", ע"ש. הרי אף בשלחנות גדולים שלנו בעינין הפסק.

וכן הוא בקובץ תשובות בעלי התוספות, הל' נדה עמ' שז שכתבו "ואע"פ שכתב בשאלות דרב אחאי גאון שאסורה לאכול עם בעלה על שלחן אחד, מקובלני

כתב כת"ר, "הנה מפורסמת הקושיא על הטור קצה ג שכתב שבזמנם שהיו אוכלים על שלחן קטן יש שאיסור לאכול באותו שלחן כי יש חיבה, אולם האידנא שאוכלים על שלחן גדול מותר ויעשה היכר, וז"ל: "ולא יאכל עמה על השלחן ואצ"ל בקערה א' ודוקא בימים הראשונים" שהיו להן שלחנות קטנות כל אחד לבד על שלחנו אבל האידנא שרגילין רבים לאכול על שלחן אחד מותר ובלבד שיעשו שום היכר".

והנה הב"י מביא את דברי הרא"ש בפסקים בשבת פ"א סי' לב שכתב: "ומה שרגילין עכשיו לאכול עם אשתו נדה בשלחן אחד לפי שבימיהם היו רגילין לאכול כל אחד לבדו על שלחן קטן וכשאשתו עמו על אותו שלחן קטן נראה דרך חיבה אבל האידנא שכל בני הבית אוכלים על שלחן אחד אינו דרך חיבה, ויש שעושים היכר ביניהם". משמע שיש עושים היכר, אך מעיקר הדין אפשר ללא ומספיק שלחן גדול.

וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש שם פרק א סימן לב "ומותר לאכול בשלחן אחד בשלחנות גדולים שלנו וטוב לעשות היכרא". וא"כ משמע שזה לא עיקר הדין אלא רק טוב לעשות היכרא.

אז מנין הטור? אלא שבקיצור פסקי הרא"ש בהלכות נידה בקיצור סי' ב כתב הרא"ש לשון עיקר הדין שצריך גם היכר בנוסף לשלחן גדול, וז"ל: "אמרו שלא יאכלו על השלחן אחד בימיהם שהיו שלחנות שלהם קטנים ובפני כל אחד היו נותנים שלחן. והאידנא שכל בני הבית אוכלין על שלחן אחד אוכלת עמו על השלחן. אבל יעשה קצת היכרא ישים קנקן על השלחן ביניהם"

וא"כ משמע שדעת הרא"ש שמעיקר הדין יש לעשות היכר גם בשלחן גדול. וא"כ מה פשט דברי הרא"ש שלכא' סותר עצמו בקיצור פסקיו בין נידה לשבת? ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתב** הנקה"כ ב"ד ריש ס"טו, "כידוע למי שיודע דרכו של רבינו אשר, שמעתיק לשון הרי"ף בסתם בכמה דוכתי אע"ג דלא סבירא ליה הכי". וכן כתב הש"ך ח"מ ס"לט ס"ק ב, לגבי הרא"ש "וכן דרכו בכמה מקומות שמעתיק לשון הרי"ף ובמקום אחר אינו סובר כן", ע"ש. וכן הוא ביד מלאכי בכללי הרא"ש אות לא ע"ש. וי"ל שלא דוקא

מ"ה] הביאו יש המפרשים על המשנה 'אל תרבה שיחה עם האשה' שהכוונה היא לאשתו נדה, ומשמע מתוך דבריהם, שהכוונה על כל ריבוי שיחה. משמע בש"ך שפסק כדעה הראשונה [ס"קצה ס"קב].

הנערה:

ויש לבאר קצת בזה. כתב רש"י בפרקי אבות פ"א מ"ה "אל תרבה שיחה עם האשה. ואפילו היא אשתך... ובאבות דרבי נתן של צרפת מוקים באשתו נדה, וכדי שלא יבא עמה לידי עבירה, ונראה דאפילו טהורה לפי שבוטל מדברי תורה". הרי המקור לדברי רש"י הוא אבות דרבי נתן. וגם נראה שפירש באבות דר"נ של צרפת, רק "באשתו נדה, וכדי שלא יבא עמה לידי עבירה", ושוב הוסיף רש"י מעצמו "ונראה דאפילו טהורה לפי שבוטל מדברי תורה".

ולפי זה הכי יש לפרש מ"ש בפרקי אבות לפי מ"ש רש"י הנ"ל (והפירוש בסוגריים) "ואל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו (סתם שיחה שאינו של קלות ראש, וכשהיא נדה יש שני טעמים, א' שמא יבא לידי עבירה, וטעם ב' מפני ביטול תורה, וכשהיא טהורה אז שייך רק טעם ביטול תורה), ק"ו באשת חבירו". הרי שיש לפרש שבפרקי אבות מיירי בסתם שיחה ולא דוקא בשיחה של קלות ראש וכו', ולכן שייך לומר שרק "הרבה" של סתם שיחה אסור, משא"כ במיעוט סתם שיחה שהוא מותר, שאין לומר שהפרקי אבות מיירי בשיחה של קלות ראש כשאשתו נדה, שא"כ אף במיעוט יש לאסור.

אלא יש להקשות על פירוש זה כיון שגם כתוב באבות דרבי נתן ריש פ"ב, "הרי הוא אומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים, ת"ל לא תקרב". ופירוש "דברים בטלים" הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא ד, "אבל לא ישחק ולא יקל ראש עמה שמא ירגיל לעבירה". וכן כתב הרב המגיד שם שהמקור לרמב"ם הוא מאבות דר"נ, ע"ש. וכן כוונת הטור בס"קצה, שכתב "אפילו בדברים אם מרגילים לערוה לא ידבר בהם עמה". וכן כתב הב"י ב"ד ריש ס"קצה, "וכתב הרשב"א דהכי איתא באבות דר' נתן (פ"ב) ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים כלומר דברי הרגל ת"ל לא תקרב", ע"ש. ולכן נראה שלדעת האבות דר"נ רק שיחה של "מרגלים לערוה" אסורה באשתו נדה, ולא סתם שיחה.

מרבתי שזהו דוקא בשלחנות שלהם שהיו קטנים כדמוכח בפסחים ק: וגבי נדה מאחר שהשלחן קטן ומתקרבים זה לזה, יבאו לידי הרגל עבירה, אבל בשלחנות שלנו יש להתיר, ובלבד שלא יהיו קרובים זה לזה, ושיהא שום הפסק ביניהם, ע"ש.

ולפי זה י"ל שבהל' שבת הרא"ש הביא שיטת ר"י הנ"ל, אבל בהל' נדה הוא כתב דעת עצמו שהוא כמבואר בתשובת התוס' וספר המנהיג הנ"ל. וכן הבין הטור בדעתו, ולכן פסק הטור כמ"ש הרא"ש בהל' נדה. וכן דעת הרא"ש בתשובה כלל מזו ע"ש (ועיין בטהרת הבית שהביא שיטת הרא"ש בח"ב דף קיב. ואילך, ועיין מ"ש שם בשם ספר שערי דעה ס"קצה ס"ק ב לתרץ קושיא הנ"ל, והוא עצמו כתב שתירוצו דחוק ע"ש).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלח

שאלה: (א) האם האיסור לדבר עם האשה כשהיא נדה, הוא רק דברי שחוק ושעשוע והרגל עבירה או שהוא כל דברים בטלים שאינם נצרכים.

(ב) האם מותר לבעל להריח הבושם על אשתו כשהיא נדה.

(ג) האם לדעת הרמב"ם אסור לבעל להושיט חפץ לאשתו נדה.

(ד) האם מותר לבעל לחמם ידיו כנגד נר שאשתו נדה אוחזת בידה.

ואלו הערות על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

(א) כתב כת"ר:

נחלקו הראשונים לגבי האיסור לדבר עם האשה, האם הוא רק דברי שחוק ושעשוע והרגל עבירה או שהוא כל דברים בטלים שאינם נצרכים. הרשב"א ביאר [תוה"א ב"ז ריש ש"ב], שהכוונה היא לשיחת שעשוע והרגל עבירה. וכ"כ המאירי [נדה סד]. וכן משמע בפרישה ובטור וכן ברמב"ם לעיל. אמנם רש"י והברטנורא [על משנה פרקי אבות פ"א

ו**כתב** בטה"ב [ח"ב עמ' קעב] שמדברי החיד"א משמע שהוא דרך חומרא בעלמא, וכן דייק מלשונו בספר באר יהודה על ספר החרדים [יז עמ"ב] שאינו איסור גמור מן הדין אלא הרחקה בלבד, ואחרי שמאריך בטה"ב לפלפל ולדון בדברי החיד"א וכו', **כותב** במסקנה בטה"ב, שיש לומר שדין ריח אינו חמור יותר מדין הסתכלות ביופיה של אשתו נידה, ושניהם שווים בשיעוריהם, וכשם שהסתכלות מותרת כך הריח מותר, וכתב שראה בפרי דעה [ס"קצה שפתי לוי ס"ק יב] שגם הוא דייק לנכון מלשון הטוש"ע באבן העזר, שאיסור ריח קל יותר מאיסור הסתכלות ולכן באשתו נידה שמותר להביט ביופיה כמו שכתבו הפוסקים כ"ש שמותר מן הדין להריח בבשמים שעליה, אלא שהשע"ת כתב בשם הברכ"י [כדלעיל] שאף באשתו נידה יש להחמיר. ואכן יש דברים שהחמירו בנידה יותר מבערוה מן העריות, וכמו שכתב הסד"ט [ס"קצה ס"ק טו]. ומביא בטה"ב עוד סוללה של אחרונים שפוסקים להחמיר בזה ולכן מסיים: "ראוי להיזהר בזה לחוש לדברי הברכ"י והאחרונים הנ"ל, וכ"ש כשסכה את גופה בבשמים שיש להחמיר בזה יותר".

הערה:

ולענ"ד נראה שיש לחלק בדעת הט"ז והברכ"י. כתב הב"י בא"ח ס"ריז, "והא דבשמים של ערוה הם דברי הרמב"ם בפ"ט, וכתב הר"ד אבודרהם דבשמים של ערוה היינו כגון קופה של בשמים תלויה בצוארה או שאוחזת בידה או בפיה ואסור להריח באותם הבשמים שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר. והרשב"א כ' בתשובה ומ"ש הרמב"ם דאין מברכין על בשמים של ערוה לא ידעתי מאין לו לרב ז"ל, שלא ידעתי לו מקום, ואולי של ערוה ממש ומפני שעשויין להעביר את הזוהמא א"נ שהן עשויין לעבירה להטיל ארס של יצר", ע"ש. ונראה שאין מחלוקת בין הרשב"א והרד"א, שהרד"א בא לפרש דברי הרמב"ם, והרשב"א רק מוסיף על פירושו.

וגם נראה לומר שמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"ט הל"ח, "כיצד, בשמים של עכו"ם ובשמים של ערוה מן העריות אין מברכין עליהן לפי שאסור להריח בהן", נראה שהוא כיון באופן כשאין הבשמים עדיין על הערוה. וכן נראה, שאף לגבי בשמים של עכו"ם הוא מיירי אף כשאין הבשמים לפני הע"ז, ולכן הכי י"ל לגבי בשמים של ערוה. ונראה שעל זה תימה הרשב"א "לא ידעתי לו מקום",

ולפי זה קשה לומר שמה שפירש רש"י הנ"ל בשם אבות דר"נ לגבי "אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו", הוא פליג על מ"ש באבות דר"נ שרק "דברים בטלים", ש"מרגלים לעבירה" אסורים כשאשתו נדה.

ולכן נראה שלאבות דר"נ יש שני איסורים, אחד הוא ש"הרבה" סתם שיחה אסור כשאשתו נדה, וזה מ"ש בפרקי אבות "אל תרבה שיחה...". הרי רק ריבוי סתם שיחה אסור, שזה מביא לידי עבירה, אבל מיעוט סתם שיחה מותר. ויש איסור אחר כמ"ש בריש פ"ב דאבות דר"נ והוא שיחה של קלות ראש, ובזו אף המיעוט אסור.

עכ"פ נראה דלגבי דיני נדה דאנן קי"ל רק כמ"ש באבות דר"נ בריש פ"ב, וכמ"ש הרמב"ם והרשב"א והטור הנ"ל. וכן פסק מרן בש"ע בס"קצה א, "ולא ישחוק ולא יקל ראש עמה". וזה כפי מ"ש בב"י הנ"ל בשם הרשב"א. ולכן יש להעיר על מ"ש כת"ר, "משמע בש"ך שפסק כדעה הראשונה", וי"ל דלא ילפינן זה רק מהש"ך, שהרי כן דעת מרן עצמו בש"ע. וכן הוא בגר"א שם ס"ק שכתב שהמקור למרן הוא באבות דר"נ בפ"ב הנ"ל, ע"ש.

(ב) כתב כת"ר:

האם מותר להריח מבשמים של אשתו בימי נידתה. מרן באו"ח (ס"שיז ד) פסק על בשמים של ערוה וז"ל "בשמים של ערוה, כגון: קופה של בשמים תלוי בצוארה, או אוחזת בידה, או בפיה אין מברכין עליהם, לפי שאסור להריח בהם שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשק". והנה מלשון הטור והשו"ע באבן העזר [ס"כא א] "שאסור להביט ביופיה של אשה שהיא ערוה מן העריות, ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור", משמע שאיסור הרחה קל מאיסור הסתכלות ביופיה, וא"כ באשתו נידה שההסתכלות בה מותרת [ס"קצה ז] אע"פ שיש לו הנאת לב בראייתו, גם להריח בבשמים שעליה מותר, שהואיל והיא עתידה להיות מותרת לו לא חישנין שמא יבוא למכשול. אולם החיד"א בברכ"י כתב באו"ח הנ"ל, שיש מי שכתב שלא רק בערוה אסור להריח בבשמים, אלא אף בבשמים של אשתו נדה אסור, והגם שעל יחוד אשתו נדה לא גזרו והתורה העידה סוגה בשושנים וכו', מ"מ יש להתרחק, דלבו גס בה, ושמא יבא לידי קרוב ונראין דבריו עכ"ד. וכן פסקו הפת"ש [ס"קצה ס"ק א] הט"ז השע"ת [א"ח ס"ריז סע"ד] ועוד.

ולפי זה יש להבין מ"ש הט"ז בס"ר יז ס"ק ג, שכתב מרן שם בסע' ד, "בשמים של ערוה, כגון קופה של בשמים תלוי בצוארה, או אוחזת בידה, או בפיה אין מברכין עליהם, לפי שאסור להריח בהם שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשק". וכתב הט"ז "תלוי בצוארה. נ"ל דרגילות נקט שהיא רגילה בכך, אבל מ"מ אפילו הסירה משם ומונח אסור לברך עליהם, דהא עשויה לדבר ערוה, ותו ע"י זה יבוא לידי הרהור ביודעה ומכירה". ונראה שמ"ש בתחילה "דהא עשויה לדבר ערוה", הוא כפירש הרשב"א הנ"ל, דהיינו האשה מכוונת "להטיל ארס של יצר", אבל אין בכלל זה סתם אשה שרק כוונת להריח טוב. וגם י"ל שמ"ש הט"ז "ותו ע"י זה יבוא לידי הרהור ביודעה ומכירה", נראה שהוא כיון בזה כעין דמצינו לגבי בגדי צבעונים, כמ"ש מרן באה"ע ס"כא א, "אסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפילו אינם עליה, שמא יבא להרהר בה". אלא נראה שאין זה דומה ממש כיון שהט"ז מיירי רק לגבי בשמים כשכוונת האשה "להטיל ארס של יצר", וכיון שהאיש יודע שכך כוונתה הוא יבוא לידי הרהור.

ולפי זה יש לחקור לגבי אשה נדה ובעלה. ונראה לומר שכשאין הבשמים עליה אלא הם רק מונחים על השלחן וכדומה, שאין איסור להריח את הבשמים. וזה מפני שאין סתם אשה מכוונת "להטיל ארס של יצר" בבעלה כשהיא נדה. וגם ממילא לא שייך החשש השני של הט"ז הנ"ל, כיון שהוא רק מיירי כשהאיש יודע שהאשה מכוונת להטיל ארס של יצר.

וגם נראה שאף הוא מותר לבעל להריח את הבשמים כשהם עדיין על אשתו. וזה מפני שלא שייך לאסור מטעם מ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה הנ"ל "ואפילו להריח בשמים שעליה", כיון שמיד אחר כך כתב הרמב"ם "או להביט ביפיה אסור", וזה מותר לבעל כשאשתו נדה, ולכן ה"ה י"ל שהוא מותר לו להריח הבשמים כשהם עדיין עליה.

וכן נראה ממ"ש בשבת סד: "...אמר עולא כדי שלא תתגנה על בעלה כדתניא והדוה בנדתה זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונים, עד שבא ר"ע ולימד אם כן אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה, אלא מה ת"ל והדוה בנדתה, בנדתה תהא עד שתבא במים". ופירש"י שם "שלא תכחול –

שהרי נראה שאף הרשב"א מודה כשהבשמים הם עדיין על הערוה שהוא אסור לאיש להריח בהם, וכמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"ב, "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור". ולכן נראה שתמיהת הרשב"א היא רק כשאין הבשמים על האשה.

ויש לבאר התירוץ השני ברשב"א. וי"ל שיש שתי כוונות בבשמים באשה, אחת היא כשכוונת האשה רק להריח נחמד, ואין זה כדי "להטיל ארס של יצר", אלא כמו שאשה רוצה שבית שלה ייראה יפה, או הילדים שלה ייראו נחמדים בבגדים יפים וכו' (ואין כוונתה בזה להטיל ארס של יצר) כמו כן היא עצמה רוצה להיראות נחמד, וגם היא רוצה להריח טוב, ואין זה כדי להטיל ארס של היצר. והראיה לזה, שאף אם האשה הולכת רק לבקר נשים אחרים כגון לאיזו שמחה, עדיין היא מקפדת ללבוש בגדים יפים ולשים על עצמה בושם נחמד.

ויש כוונה אחרת בבשמים באשה, והיא כשהיא מכוונת להגדיל תאות האנשים, וזה מ"ש הרשב"א "שהן עשיין לעבירה להטיל ארס של יצר". וזה מ"ש הרמב"ם בשמים של ערוה", דהיינו שכוונתה אינה רק כדי להריח טוב, אלא כוונתה לאיסור "ערוה" דהיינו כדי "להטיל ארס של יצר" (וזה כעין דמצינו לגבי שיחה לעיל, שסתם שיחה מותר, אבל שיחה של קלות ראש וכו' אסורה, וזה כמ"ש הטור בס"קצה, שכתב "אפילו בדברים אם מרגילים לערוה לא ידבר בהם עמה". ולכן ה"ה ש"ל הכי לגבי בושם, שרק אם היא מכוונת ל"ערוה", דהיינו להטיל ארס של יצר הוא אסור).

ולפי זה י"ל שמ"ש הרד"א הנ"ל "שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר", שאף זה מיירי כשאין הבשמים על האשה, שכן נראה כוונת הרמב"ם הנ"ל שמדמה דין זה לבשמים של ע"ז, וזה רק שייך כשכוונת האשה "להטיל ארס של יצר", ש"ל שאף שאין שינוי בבושם עצמו בין אם האשה מכוונת להריח נחמד בלבד ובין אם היא מכוונת להטיל ארס של יצר, מ"מ כשהיא מכוונת להטיל ארס של יצר, והאיש יודע שכך היא כוונתה, אז אף כשהבשמים הם על השלחן, ואף כשהיא אינה שם, עדיין יש לחוש שזה יגרום לאיש לבא "לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר" כמ"ש הרד"א, משא"כ כשהיא מכוונת רק להריח נחמד, אין לחוש כשאין הבשמים עליה.

כמבואר פכ"א דא"ב, ולמה לא נחוש שמא יגע בבשרה, ואולי דאין לחוש כיון שאין האיסור אלא כשהוא בדרך תאוה והנאה כמבואר שם, אף שלקוצר דעתי רבינו דבר בהווה וקאי להמלאכות שהאשה חייבת לבעלה, אבל הה"נ דהכל אסור להושיט מידה לידו או להפך, והכי מסתברא דהכירא מיהא בעי ודו"ק".

(ד) כתב כת"ר:

בשורת יד אליהו דלעיל [ס"סה] הובא גם, שאשה שמחזיקה נר בידה אסור לבעל לחמם עצמו בנר ההוא. וכ"כ בערוה"ש [ס"קצה ה] שאין לאשה להחזיק גחלים בכלי בידה והוא יתחמם בהם [אלא א"כ תעמיד הכלי על הארץ], והטעם שיש בזה מפני חיבה, וכן פסק בט"ה"ב [ח"ב עמ' קז]. אמנם בט"ה"ב [ח"ב ס"קז] ובציוני טהרה [דף כב ע"ב] כתבו, שלצורך רפואה כגון נורה כחולה יש להקל.

הערה:

כתב היד אליהו בסוף ס"סה, "במשנה י"א פ"ה דמכשירין האשה שהיה ידיה טהורות ומגיסה בקדירה, אם הזיעו ידיה טמאות, היה ידיה טמאות ומגיסה בקדירה, אם הזיעו ידיה הקדירה טמאה, ופי' הרע"ב לפי שההבל מחבר כו'. מזה יש להביא ראיה לדין אם רוצה האשה נדה להחזיק נר בידה כדי שישתה בעלה טאבק או לחמם עצמו בנר ההוא", ע"ש. הרי שיש לדמות דין "חום" לדין זיעה, וזה נחשב ל"חיבור" כמ"ש הרע"ב, ולכן ממילא שהוא אסור לבעל לחמם ידיו כנגד נר של אשתו. וכן הוא בפ"ת ס"קצה ס"ק ג, ע"ש. וכן הוא בערה"ש ס"קצה אות ה, שכתב בענין זה "דההבל מחבר".

ונראה שהראיה מדין זיעה הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין פ"ז הל"ב, "ומפני מה אמרו המערה משקין צונן לחמין חיבור, מפני שעשן החמין עולה כתמרות עשן ומתערב בניצוק ובמים שבכלי העליון ומטמא הכלי, שהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשוב".

וכן נראה מתשובת הרא"ש כלל כ ס"כו, "כי הזיעה העולה מן האלפס הוא כמו חלב כמו דתנן בפ"ב דמכשירין מרחץ טמאה (של מים שאובין) זיעתה טמאה, וטהורה (כגון של מי מעין) בכי יותן, בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. ועוד שנינו התם זיעת האדם טהורה שתה מים טמאים והזיע זיעתו טהורה,

עיניה. ולא תפקוס – שרק על פניה טינפאנ"ל בלע"ז והוא אדום". הרי לא אמרינן בזה שכשהאשה תכחול ותפקוס ותתקשט בבגדי צבעונין, שכוונתה "להטיל ארס של יצר" וכל אלו אסורים בימי נדתה. וצ"ל שאם היא רק מכוונת להיראות נחמד אז אין איסור לבעלה ליהנות מראיית אשתו. ולכן ה"ה אם היא מכוונת להריח נחמד, שאין איסור לבעלה ליהנות מהריח של בושם שלה.

אלא עדיין י"ל שהוא רק אסור לבעל להריח הבשמים כשהם עדיין על אשתו כשהיא נדה, אם אשתו מכוונת "להטיל ארס של יצר", כיון שזה "יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר" כמ"ש הרד"א הנ"ל.

ולפי זה נראה שאף לדעת הט"ז והברכ"י אין חשש להריח בושם של אשתו כשהיא נדה אף כשהיא עליה, ושפיר י"ל כמ"ש כת"ר, "והנה מלשון הטור והשו"ע באבן העזר [ס"כא א] "שאסור להביט ביופיה של אשה שהיא ערוה מן העריות, ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור", משמע שאיסור הרחה קל מאיסור הסתכלות ביופיה, וא"כ באשתו נידה שההסתכלות בה מותרת [ס"קצה ז] אע"פ שיש לו הנאת לב בראייתו, גם להריח בבשמים שעליה מותר, שהואיל והיא עתידה להיות מותרת לו לא חישנין שמא יבוא למכשול". וי"ל שאף הט"ז והברכ"י מודים בזה, שרק כשהאשה כוונת "להטיל ארס של יצר" יש לאסור.

(ג) כתב כת"ר:

ודעת הרמב"ם [הל' אישות פ"כא הל"ח] לפי הרב המגיד, שמותר להושיט דבר מידו לידה, וז"ל: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממוזגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו, גזירה משום הרהור שמא יבא לבעול, לפיכך מצעת מטתו כשהיא נדה שלא בפניו ומוזגת את הכוס ואינה נותנת אותו בידו כדרכה תמיד אלא מנחת אותו על הארץ או על הכלי או על השלחן והוא נוטלו". ודקדק הרב המגיד, שממה שכתב הרמב"ם "ואינה נותנת אותו בידו כדרכה תמיד", משמע ששאר הדברים יכולה היא להושיט מידה לידו. ורק במלאכות אלו אסור.

הערה:

כן הוא, אבל ראיתי במעשה רקח שם שרוח אחרת עמו, וז"ל "ובאמת שק"ק לפרש דרבינו יתיר שום הושטה מיד ליד כיון שהוא מהסוברים דנגיעת הנידה הוי מדאוריית'

האש, מ"מ יש לחלק דבשלמא לגבי זיעה שעולה ממשקה בשעת בישול י"ל שההבל הוא כגוף אחד ויש חיבור, אבל כשיש אש וחלקיקי פיה קטנים עולים מן הלהבה, אז אין חיבור בין חלקיקי פיה אלו שכל אחד נפרדים זה מזה, ואין זה בכלל "חיבור", ודלא כדמצינו בהבל של משקה שכל ההבל הוא גוף אחד. ואף את"ל שעדיין זה בכלל "זיעה", אז י"ל שאותה זיעה עולה מן הלהבה רק למעלה, אבל לחמם ידיו מן הצד אין לחוש כלל לזיעה. ולכן אין לאסור בנד"ד.

ונראה שיש טעם אחר לאסור, והוא כמ"ש המהרש"ק בשיירי טהרה ס"קצה תשובה א' דף נד ע"ד, בנד"ד 'ובעל כרחך דנדה שאני שכל התקרבות שגורמת חיבה אסורה'. הרי שיש לאסור בנד"ד מטעם "חיבה". וכן הוא בטהרת הבית ח"ב דף קד ע"ש. אלא י"ל שזה רק כשיש התקרבות כשאחד נותן חפץ לאחר או זורק לאחר או כשיש "חיבור" ביניהם, אבל כשאין "חיבור" כדמצינו כשאין חשש זיעה, ממילא שאין לחוש לחיבה. וזה רק בכלל מ"ש מרן בס"קצה י, "כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לו, חוץ ממזיגת הכוס... להציע מטתו... ליצוק לו מים לרחוץ" ע"ש. וכיון שאין הדלקת נר כדי לחמם ידיו בכלל מלאכות אלו, ממילא שאין לאסור מטעם חיבה, כיון שגם אין "חיבור" משום שאין הבל. ואת"ל שעדיין יש קצת הבל, אז הבל זה עולה למעלה, ועדיין מותר לחמם הידים מן הצד (ולפי זה אף י"ל שאין איסור לאשה להחזיק נר הבדלה בידה כדי שבעלה יברך עליו. עיין בטהרת הבית ח"ב דף קה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קלט

שאלה: האם יש חיוב לנשים לכסות ראשן בשעת ברכת טבילה. והוא הערה על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א בענין זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

תשובה:

בא במים שאובין והזיע זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר, נמצאת זיעת אלפס חולבת היא כחלב, והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ שאוסר הקדרה...".

וכן הוא בריב"ש ס"רנה, שכתב, "ומה שאמרת שאין כאן עצמות היין אלא הזיעה שלו, זה היה בזיעה היוצאת מחמת הלחות שלא ע"י חום... אבל הזיעה היוצאת מן המשקין החמין הרי הוא כמשקין עצמן".

וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"רי, שהביא כת"ר, שכתב לגבי כוסכוס שהונח לבישול מעג קדירה של בשר, "ואת לא נתבשל עם הבשר, שהרי על פי הקדרה היה מונח, לא קשיא כלל, כי מה שקבל מן הבשר לא נקרא טעם אלא ממשו של איסור, שכל זיעה היוצאת על ידי בישול, הוי כעיקרו של דבר. וכן כתב הריב"ש זל בתשובה, דלא אמרינן 'זיעה בעלמא הוא', אלא כגון זיעת הבתים והבורות, אבל זיעה היוצאת על ידי בישול עג האש, הוי ממשו של איסור", ע"ש.

וי"ל שהטעם שהזיעה היא כממש המשקה שהיא יוצאת ממנו, הוא מפני שאותה זיעה ראויה לחזור למשקה כשהיא מתקררת. ולכן י"ל שכיון שיש בזיעה ממשות היא מועילה לחיבור. אולם בדבר שאין בו ממשות כגון חום כשאין באותו חום זיעה, י"ל שאין חום בלבד נחשב כחיבור כלל. והחום דומה למ"ש בפסחים כו. "א"ר שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה". ופירש"י שם "הואיל ואין בהם ממש". וה"ה י"ל לגבי חום בלבד כשאין בתוכו זיעה, "שאיין בו ממש", ואין זה דומה לזיעה כלל. ולכן נראה שאין איסור לבעל לחמם ידיו כנגד נר של אשתו, שבנר שעוה בימינו או בגחלים וכדומה, לא מצינו זיעה.

ועוד י"ל דבשלמא כשיש אש ועשן עולה מן האש, אולי י"ל שהעשן הוא כחיבור, אף שאין העשן יכול לחזור לדבר גוש כשהוא מתקרר. אלא כשאין עשן שעולה מן האש, כגון בנר שעוה וכדומה, י"ל שאין בו דין זיעה כלל. ואף את"ל שיש קצת זיעה, עיין ברכות כח. שכתוב שם "כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן, א"ל מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה". ופירש"י שם "לאשיתא דביתיה דמשחרן – כותלי ביתו של ר' יהושע שהיו שחורות, שפחמי אתה – עושה פחמים וי"א נפח". משמע שממשות של הפחמים משחירה כותלי הבית ע"י

בו בירבעם...". ונראה שהטעם שחליצת תפילין נחשבת לגסות רוח, הוא כמ"ש הב"י בא"ח ס"לח ד"ה אמר רבא, לגבי הטעם לדין שאין לחלוץ תפילין בפני רבו, "וכתב רבינו הגדול מהרי"א ז"ל... מפני שהוא פורק ממנו עול מלכות שמים, ואין ראוי לעשות כן בפני רבו, עד שיראה רבו עושה כן". משמע מזה שהטעם שיש גסות רוח בגלוי הראש הוא מפני שזה נראה כפורק ממנו עול מלכות שמים במה שהוא חולץ התפילין. ויש הוכחה מזה שכמו שהוא אינו מקפיד לפרוק ממנו עול מלכות שמים, כל שכן שהוא אינו מקפיד לפרוק ממנו כבוד רבו, ולכן אין לחלוץ תפילין בפני רבו. וזה כדמצינו בטור א"ח ס"כה, שכתב, "וראיתי לא"א ז"ל שהיה מדקדק להניחם כשהיה מסדר הברכות, והיה מסדרם זה אחר זה עד עוטר ישראל בתפארה, ואז היה מניחם ומברך עוטר ישראל בתפארה, לפי שהתפילין נקראין פאר, שנאמר פארך חבוש עליך, ונקראים תפילין לשון פליליה שהן עדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו, דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ודרשינן אלו תפילין שבראש", ע"ש. נראה מזה שכשהתפילין עליו והן פאר לראשו, יש עדות "שהשכינה שורה עלינו". משמע שכשאין התפילין עליו ויש גלוי הראש, שוב אין עדות שהשכינה שורה עליו, ובשעת חליצת תפילין היא כפורק ממנו עול מלכות שמים כמ"ש מהרי"א ז"ל הנ"ל, וי"ל שזה כגסות רוח שהוא מבטל עדות הנ"ל, ולכן שפיר הוא שאין לחלוץ התפילין בפני רבו או בפני המלך, שיי"ל אם הוא אינו חושש לפרוק עול מלכות שמים מעליו ודוחה השכינה ממנו, ק"ו הוא אינו חושש לדחות כבוד המלך או כבוד רבו.

וי"ל שממה שהוא מגלה ראשו בשעת חליצת תפילין בפני רבו או המלך, התחיל המנהג לומר שכל גלוי ראש נחשב גסות רוח, וכאילו הוא פורק השכינה מעליו. ולפי זה שפיר הוא מ"ש בגמ' קידושין לא הנ"ל "רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי". ויש לפרש שכיון שיש כסוי לראשו, אין זה דומה למי שאין עליו תפילין של ראש, ולכן אין זה דומה למי שדוחה השכינה מעליו, ולכן עדיין הוא בכלל "שכינה למעלה מראשי".

ולכן מובן הדין שצריך לכסות ראשו בשעת שהוא מזכיר השם או נכנס לבית הכנסת, שאלו הם בכלל "בפני המלך", שכשהוא מזכיר השם הוא מזכיר שמו של מלך העולם, וכשהוא נכנס לבית הכנסת הוא כמי שנכנס לבית המלך, ולכן אסור לגלות ראשו בזמנים אלו (ולת"ק במס' סופרים

כתב כת"ר, "כתב בחסד לאלפים (ס"ב אות ח), שהיות ואסור להזכיר שם שמיים בגילוי ראש, צריכות הנשים שטובלות לברך כאשר ראשה מכוסה וגם ביד חברתה מועיל [אך לא בידה]. והובא להלכה בישכיל עבדי (ח"ז בהשמטות לא"ח ס"ס א) וכן ביביע אומר (ח"ו א"ח טו אות יא).

אמנם בכך איש חי (פר' שמיני ש"ב אות יט) כתב לשון שטוב להניח סודר על ראשה בשעת הברכה, וצריך ביאור, שמשמע שאין זה מדינא! וביאר האבני שוהם (ח"ב עמ' תתרלז), שאולי ס"ל לבא"ח, שכיון שהזכרת ש"ש בגילוי ראש שנויה במחלוקת הפוסקים, והפניות נהגו לברך כשראשן מגולה, ורק הזכרים שדרכם ללכת בכיסוי ראש חייבים לברך בכיסוי ראש, ואשה נשואה היות ומה שמכסה את ראשה אין זה אלא מדרכי הצניעות, אין לחלק בינה לבין פנויה לענין זה, ורק מתורת חומרא ראוי שתכסה ראשה בשעה שמברכת". ע"כ דברי כת"ר.

א) ויש להסביר הטעם שאין נשים צריכות לכסות ראשן בשעת ברכה. נראה שהטעם דבעינן כסוי הראש הוא מפני שגלוי ראש נחשב כגסות רוח, וכמבואר בקידושין לג. "רבינא הוה יתיב קמיה דר' ירמיה מדיפתי, חלף ההוא גברא קמיה ולא מיכסי רישא, אמר כמה חציף הא גברא, א"ל דלמא ממתא מחסיא ניהו דגיסי בה רבנן". ופירש"י, "דגיסי בהו ברבנן, תמיד רגילים אצלם ולבם גס בחכמים כאילו הם מהם". הרי גלוי הראש בכלל גסות רוח וחוצפה.

ולפי זה מובן מ"ש בקידושין לא. "רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי". וזה מטעם שהוא גסות רוח לילך בגילוי ראש.

אלא יש לחקור, מאיזה טעם זה נחשב גסות רוח. וי"ל כדמצינו בסנהדרין קא, לגבי ירבעם שמרד כנגד שלמה המלך, "ומאי 'וזה אשר הרים יד במלך', אמר רב נחמן שחלץ תפיליו בפניו". ופירש"י שם "שחלץ תפילין בפניו, שהיה לו לפנות לצד אחר מפני אימת מלכותו ולחלוץ שלא בפניו, ל"א חולץ תפילין בפניו לבא להתריס כנגדו בחזקה. חלץ תפילין, אין נכון להיות בגלוי ראש לפני המלך (והוא התחיל במרד בכך להראות ולומר לו שאינו נוהג כמלך)", ע"ש. וזה מדת גסות רוח, וכנראה ממ"ש בגמרא שם מיד אחר כך, "אמר רב נחמן גסות הרוח שהיה

כתב הש"ך ב"ד ס"קצה ס"ק כ, "אף להרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה כמש"ל ס"קנז ס"ק י, משא"כ הכא, וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או עכו"ם אע"פ שיש רופאים אחרים עכו"ם, וכן עושים שאר מיני שימושים ע"פ דרכי הרפואה". הרי כל "מיני שימושים" מותרים. ועיין בש"ך בס"קנז ס"ק י, שכתב, "דאף הרמב"ם לא קאמר אלא כשעושה חיבוק ונישוק דרך חיבת ביאה, שהרי מצינו בש"ס בכמה דוכתי שהאמוראים היו מחבקים ומנשקים לבנותיהם ואחיותיהם". הרי משמע שאף לגבי חיבוק ונישוק אפשר לומר שהם "שלא לחיבת ביאה". ולכן נראה ש"לחיצות בכל מיני מקומות, ודיקור סיני" מותרים, כיון שאין הם בכלל חיבת ביאה שהרופא כיון למלאכתו. ואף אם הרפואה אינה בדוקה, עדיין הרופא חושב בדעתו שטיפול זה מועיל, והוא אינו מתכוין לחיבת ביאה. מ"מ נראה שהוא ראוי מאד שהאשה מבקשת מלווה או אחות, דהיינו אשה אחרת שתהיה שם עמה בשעת הטיפולים, ואז ודאי שהרופא ישמור על עצמו לעשות כל הטיפולים שלא בדרך חיבת ביאה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמא

שאלה: האם מקוה שנעשה בהשקה לבור מים שנקווים אליו מים נובעים ממי מעין, כשר או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלמה ליפשיץ שליט"א

כתב כת"ר, "שאלוני בדבר מקוה שנעשה בהשקה לבור מים שנקווים אליו מים נובעים ממי מעין. זאת אומרת האוצר של המים לא נעשה ממי גשמים אלא ממים שנובעים ממעין נובע. ואליו משיקים בור אחר שיש בו מים שאובים. השאלה אם זה תלוי בדברי המהרי"ט סימן יח כלפי החשש במי מעיינות שלנו. והשאלה דחופה לקהלה שיש בה מקוה כזה לטבילת כלים".

אף זה מותר מצד הדין כיון שעיקר דין זה רק לגבי חליצת תפילין, ואין להוסוף עליו). וי"א שאף לילך ד' אמות בגלוי הראש אסור כיון שמלא כל הארץ כבודו והוא בפני המלך, וי"א שאין להחמיר כולי האי והוא רק מדת חסידות.

ולפי זה י"ל שכיון שנשים פטורות ממצוות תפילין, ממילא שאין בגלוי ראשן גסות רוח, וממילא שהן יכולות לברך בגלוי הראש. ועיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"יב ס"ג, וביחוד דעת ח"ה ס"ו. ולפי זה שפיר כתב האבני שוהם הנ"ל "ואשה נשואה היות ומה שמכסה את ראשה אין זה אלא מדרכי הצניעות, אין לחלק בינה לבין פנויה לענין זה, ורק מתורת חומרא ראוי שתכסה ראשה בשעה שמברכת", שהרי אין חילוק בין אשה נשואה או פנויה ששתיהן פטורות מתפילין ואין גסות רוח להן לברך בגלוי הראש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמ

שאלה: האם לשיטת הש"ך מותר לאשה לקבל טיפול מרופא גבר, אף ברפואה אלטרנטיבית, כגון לחיצות בכל מיני מקומות, דיקור סיני וכד'.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן לוי שליט"א

כתב כת"ר, "כבר האריכו האחרונים בדין בדיקת אישה אצל רופא, דיש המקילים בכך ע"פ דברי הש"ך ביו"ד סי' קצה, אולם יש המחמירים בזה (טהרת הבית, שבט הלוי, וראיתי בהערות לספר שולחן שלמה על הל' נידה שכן תמה על המנהג שאישה תלך לרופא גבר). והתעוררה שאלה, לדעת המתירים, האם מותר לאישה ללכת לטיפול של רפואה אלטרנטיבית ע"י רופא, שישנן שיטות רפואה בהם עוברים סדרת טיפולים הכוללים מגע ממש, כגון: לחיצות בכל מיני מקומות, דיקור סיני וכד'. דאולי המתירים התירו את הבדיקה אצל רופא, אולם אם מדובר בטיפול מתמשך, יש סברא יותר לאסור. ויש לציין שבין הרופאים והמטופלים עצמם הדעות חלוקות בדבר יעילות הטיפולים האלו". ע"כ דברי כת"ר.

כלומר בעוד המים בתוכה ולא חיישינן שמא חוזרין לתוכה מי תערובות, וגם מטעם זה יש רוב הבארות פסולין למי חטאת שאעפ"י שהיה באר מים חיים יש בו תערובות מי תמציות, שמי גשמים מתמצים לתוכם מתוך שהם בעומק הארץ, ולא אמרו אלא באר אחאב (משנה פרה פ"ח מ"י) וכיוצא בה שהיא כרויה בתוך הסלע שאין שם מי תמציות כלל. ולענין טהרת מקוה, במי כל באר שאינה מושכת ומוציאה מים חיים, אלא שהכותלים בוצצים מעט מכאן ומעט מכאן, אין להם דין מעין שיהא מטהר, אלא דין מי תמציות, ותניא בתוספתא דפ"ק (דמקואות) החופר בצד הים בצד הנהר בצד הביצין הרי הם כמי תמציות, החופר בצד המעיין כל זמן שהם באים מחמת המעיין, אעפ"י שפוסקין וחוזרין ומושכין, הרי הם כמעין, פסקו מלהיות מושכין הרי אלו כמי תמציות. הרי לך שאעפ"י שמתמצה מן הים ומן הנהר נקראין מי תמציות, וצריך שיהיה בהם מ' סאה, אם לא כשמושך מן המעיין שהדבר נראה שהוא המעיין עצמו. ולכך סובר אני להחמיר בבורות הללו שבבתים שרובן פוסקין בימי הקיץ שלא להטביל בהם כלים אא"כ ידוע שיש שם מ' סאה דלא דיינין להו כדין מעין אלא כדין תמציות, דטבילת כלי עכו"ם דאורייתא היא וראוי להחמיר בשל תורה, ודאיתנין עלה במקוה זה שמעיין גמור הוא אין שם בית מיחוש, ולא נחלק אדם בו מעולם דודאי מטהר בכל שהוא, ואם נפסק המעיין בשעה שנפלו בו מים שאובין, כשחוזר המעיין ונמשך חזר ונטהר, ע"ש.

ונראה שסבר המהרי"ט שהמים בבור בצד מעיין הם כמעייין רק כשמי הבור "נמשכים" ממי המעיין, וזה דבר נראה לעינים, ולכן הוא כתב "כשמושך מן המעיין שהדבר נראה שהוא המעיין עצמו", אבל אם אין נראה לעינים אלא רק "שהכותלים בוצצים מעט מכאן ומעט מכאן", אין זה בכלל "נראה שהוא מעין עצמו", ולכן אין לבור זה דין מעיין, אלא דין מי תמציות שלא פסקו, ויש למים אלו דין מקוה רק כשיש בהם מ' סאה.

וכעין סברה זו מצינו בערה"ש בס"רא אות לא לב, לגבי סברת הראב"ה והרמ"א שם סע' נב, שסברו "שמותר לחפור מקוה בצד הנהר ולטבול בה אעפ"י שאין בה מ' סאה, דהא ארעא חלחולי מתחלחלת, והואיל והוא סמוך לנהר ואנו רואין החלחולים שביניהם שהמים באים מן הנהר דרך החלחול, דהיינו הנקבים דקים שבקרקע הוי חבור". ופירש הערה"ש "הרי מפורש דמיירי שיש ממש נקבים קטנים מזה לזה... ואין זה ענין לדברי התוספתא

(א) **כתוב** בתוספתא דמקואות פ"א אות ז, "החופר בצד הים בצד הנהר במקום הביצין, הרי הן כמי תמציות. החופר בצד המעיין כל זמן שהן באין מחמת המעיין אעפ"י שפוסקין וחוזרין ומושכין הרי הן כמעייין, פסקו מלהיות מושכין הרי הן כמי תמציות". וכן הוא ברמב"ם בהל' מקואות פ"ט הל"ב ג ד, "למעלה מהן מי תמציות שלא פסקו אלא עדיין הגשמים יורדין וההרים בוצצין והן נמשכין ונקרין ואינן שאובין, אבל אין בהן מ' סאה, הרי הן כשרין לתרומה וליטול מהן לידים ומטביל בהן את המים שנטמאו. פסקו הגשמים ולא פסקו ההרים מלהזחיל עדיין הן מי תמציות. פסקו ההרים ואינן בוצצין הרי אלו כמי גבאין. החופר בצד הים ובצד הנהר ובמקום הביצין, הרי הן כמי תמציות שלא פסקו. החופר בצד המעיין כל זמן שהיו באין מחמת המעיין אעפ"י שפוסקין וחוזרין ומושכין הרי הן כמי מעיין. פסקו מלהיות מושכין הרי הן כמי גבאין", ע"ש. הרי מבואר שאף שהחופר בור בצד נהר והים המים בבור הם מי תמציות שלא פסקו, מ"מ אם יש במים מ' סאה עדיין יש להם דין מקוה. משא"כ בחופר בור בצד מעיין, שאף שאין מ' סאה מים בבור, עדיין יש למים אלו דין מעיין.

ויש לחקור, מהו החילוק בין מעיין ובין נהר, שהלא מי הנהר באים ממי המעיין, ולכן למה בחופר בצד נהר המים בבור הם כמי תמציות שלא פסקו, משא"כ בחופר בצד מעיין שהמים בבור כמעייין עצמו. ונראה שהחילוק הוא כמ"ש מרן בס"רא ב, "היו זוחלין מן המעיין מתערבים עם הנוטפים שהם מי גשמים הרי הכל כמעייין לכל דבר, ואם רבו הנוטפים על הזוחלין, וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר, אינם מטהרים בזוחלין אלא באשבורן". וכבר ביאר הב"י בס"רא ד"ה וטבילה בנהרות, כל זה ע"ש. הרי בנהר מלבד מי המעיין גם יש רוב מי גשמים, משא"כ במעיין. ועיין במשנה פרה פ"ח מ"י לגבי מי חטאת, שכתוב שם "מי הירדן ומי ירמוך פסולים מפני שהם מי תערובות". ופירש הרע"ב שם "שמים פסולים מתערבים בהם" (עיין לקמן דעת הרמ"א בס"רא ב).

ולפי זה יש לעיין במ"ש המהרי"ט בח"ב בסוף ס"יח ד"ה השתא, בתחילה הוא דן לגבי מי חטאת, ואחר כך לגבי מי מקוה, וז"ל "...דתנן מי ירדן ומי ירמוך שהם מי תערבות, ואמרינן בעלמא ירדן יוצא ממערת פמייס ונכנס אל תוך ימה של טבריא וכו' (עיין בכורות נה:), ולפי שמתערבים בה מימות אחרים תיכף כשיצא ממערת פמייס ונפסלו להכי תנן מערת פמייס כשרה (משנה פרה פ"ח מ"י),

ב) וראיתי במשכנ"י י"ד ס"מה ד"ה וכן, שפירש התוספתא באופן אחר מהמהרי"ט, וז"ל "דהיינו במעיין גמור בתחלת מקורו דשם כל שחופר בצדו ומוציאין מים שם מעיין עליהם, אבל בנהר דאין כאן מקור ומעיין כלל רק מהנהר הן נמשכין מתחלת המעיין, וכל זמן שהן מחוברין כשפה"נ למעיין שם מעיין עליהם, אבל המים הבאין מהם לבאר חפורה דרך הקרקע פסק שם מעיין מהם, שהרי אין חיבורן כשפה"נ, רק דרך חלחול הקרקע נקבים דקים, לכן שם מקוה עליהן ונידונין כמי תמצית", ע"ש. ולפי פירוש זה יש לחקור בנד"ד, אם הבור הוא במקום תחילת מקור המעיין אז יש לו דין מעיין אף כשאין חיבור של כשפה"נ, אבל אם הוא אינו בתחילת מקור המעיין, אז בעיני חיבור של כשפה"נ כדי לומר שהמים בבור יש להם דין מעיין.

אלא ראיתי בעין יצחק ח"א י"ד ס"כ ענף א' אות א', שהקשה על המשכ"י הנ"ל, וז"ל "דהא בחופר מצד המעיין מבורא בתוספתא דכ"ז שהם באים מחמת המעיין אעפ"י שפוסקין וחוזרים ומושכין דינו כמעין. אלמא דמיירי אף בידוע שאין לחפירה זו מקורו מעצמו רק הוא נמשך מן המעיין שאצלו דינו כמעין. א"כ מה לי אם בבא ממעיין או נמשך לחפירה מים מן הנהר, דהא במעיין ג"כ מיירי התוספתא אף דאין בו כשפה"ד, רק דרך נקבים דומיא דחופר בצד הנהר, ע"כ אין טעם לחלק בין נהר ומעיין בזה", ע"ש (ונראה שזה שלא כאלו האחרונים שפירשו שהמים אינם באים מהמעין בצדו, אלא הם נובעים מקרקע הבור, ואף מים אלו נחשבים מעיין. עיין במשיב דבר ח"ב ס"מ, צמח צדק חידושים מקואות פ"א, גדולי טהרה בתשובות בסוף הספר ס"ב, ערוגת הבשם י"ד ס"קצה). ולפי זה אין דברי המשכנ"י מוכרחים.

ג) **אלא** עדיין יש להקל בנד"ד, שאף את"ל שיש למים בבור רק דין מי תמצית שלא פסקו, ואף אם אין מ' סאה של מים בבור, מ"מ עדיין מים אלו יכולים לטהר מים שאובים בבור אחר ע"י השקה כמ"ש מרן בס"רא נג, ע"ש. וזה כמ"ש ברמב"ם הנ"ל (פ"ט הל"ב) לגבי מי תמציות שלא פסקו "ומטביל בהן את המים שנטמאו". וזה כמ"ש במשנה מקואות פ"א מ", "למעלה מהן מי תמצית שלא פסקו, שתה טמא ושתה טהור – טהור... נפלו מים טמאים ושתה טהור – טהור". ופירש הר"ש שם, "דמים טמאים שנפלו שם נטהרו". ולכן ה"ה י"ל שאף מי תמציות שלא פסקו שהם פחות מ' סאה, יכולים לטהר מים שאובים. ואם יש במים שאובים אלו מ' סאה, אז זה מועיל אף

והרמב"ם שיש הפסק גמור אלא שמתחת הארץ הם מתאחדים, אבל רבינו הרמ"א מיירי שהכותל דק מאד שיש ממש נקבים ביניהם", ע"ש. ולכן כעין זה י"ל לגבי דעת המהרי"ט הנ"ל, שאנו רואים המשכת המים שבאים מן המעיין לתוך הבור בצדו דרך כותלי הבור או מהקרקע, ואנו יכולים להכיר שא"א לרובי מים כזה אלא אם הם באים מהמעין עצמו, אבל אם המים רק "בוצצים מעט מכאן ומעט מכאן", זה אפשר בכל בור אף כשאין הבור בצד המעיין, ומים אלו רק באים מהמים הנבלעים בארץ ממי הגשמים וכמ"ש המהרי"ט הנ"ל "שמי גשמים מתמצים לתוכם מתוך שהם בעומק הארץ". ולכן כשיש בור בצד המים בעיני רובי כל כך של מים שבאים מהמעין שכל הרואים יכולים להכיר שמים אלו הם אינם רק ממי גשמים שנבלעו בארץ, אלא ודאי שהם באו ממי המעיין. וזה הפירוש של מ"ש בתוספתא "כל זמן שהן באין מחמת המעיין". כך נראה לפרש דעת המהרי"ט.

וגם כתב המהרי"ט שם, ד"ה והשתא, וז"ל "...שאותם גדולים חששו לכמה מקואות שבקרקע שהם מי תמציות, שחופרים בעומק ומי גשמים הנבלעים בקרקע מתמצית לתוך אותה גומא... ורובם פוסקים מימיהם בימות הקיץ כשיבשה לחלוחית הארץ" ע"ש. הרי שיש לחלק בין אם המים בבור שהוא בצד המעיין, הם באים מהמעין עצמו או ממי גשמים שבארץ, ולכן יש לחלק בין אם המים בכותלי הבור רק "בוצצים מעט", שאז י"ל שהם ממי גשמים, ובין אם יש רובי מים כל כך שבאים לבור שודאי אין לתלות מים אלו רק ממי גשמים שבארץ, אלא שהם באים מהמעין עצמו.

ולפי זה יש לחקור במציאות בנד"ד, אם ה"מעין" הנ"ל הוא בכלל דין "מעין" או בכלל דין "נהר". ואת"ל שיש לו דין מעין, אז עדיין יש לחקור איך נובעים המים לתוך הבור, אם ודאי נראה שמים אלו נמשכים מהמעין, או אם אפשר לומר שמים אלו "בוצצים מעט" ואינם נראים כאילו הם באו מהמעין אלא ממי גשמים הנבלעים בארץ. ואם אין למים בבור דין מעין, אז יש להם דין מי תמציות שלא פסקו, וא"כ יש לחקור אם יש מ' סאה מים בבור, ואז יש למים בבור דין מי מקוה, ואם אין להם מ' סאה אז אין להם דין מקוה. וכבר כתב הר"ש בפ"ק דמקואות, "מי תמציות שלא פסקו שמטבילין בהם את המים, ולא מטבילין בהם אדם וידיים וכלים". וכן הוא ברע"ב שם.

הגשמים אין נחשבים כמי גבאים, ומי הגשמים הנזחלין אח"כ מן ההרים מבטלים הטפה הטמאה...". נראה מזה שכיון שיש זרם של מים, אותם מים יכולים לשטוף מים הטמאים או השאובים. ולכן אף אם מים הטמאים הם רוב, עדיין מועיל זרם המים לשטוף ו"אמרינן נשטפו והלכו להן, ואינן עוד כאן", כמ"ש התפא"י הנ"ל.

וכן נראה מהרמב"ם על משנה ד' שם, שכתוב במשנה "אחד מי גבאים... ומי תמציות שפסקו... בשעת הגשמים הכל טהור". ופירש הר"מ, "כי הגשמים ימשיכם ויוצאי מים ויבוא מים אחרים", ע"ש. וכן י"ל לגבי מי תמציות שלא פסקו, שיש בהם זרימת המים והם יכולים להכשיר מים שאובים אף שהם רבים.

ואין זה דומה לדין מקוה שאין בו מ' סאה שנפסל בג' לוגין של מים שאובים, דשאני התם שמי המקוה נתקבצו במקום אחד, ואין שם זרם של מים שבאים והולכים, לשטף מים השאובים מכאן. וכן נראה ממשנה פ"ק ד, שכתוב שם "מי תמציות שפסקו, ומקואות שאין בהם מ' סאה". הרי שיש לדמות מקוה שאין בו מ' סאה לדין מי תמציות שפסקו, שבשניהם אין זרימת המים שבאים והולכים כדי לטהר את המים, משא"כ במי תמצית שלא פסקו, שיש זרימת המים והם יכולים להכשיר את המקוה אף מרוב מים שאובים.

וראיתי שכתב הרע"ב במ"ו (וכן הוא בר"ש), לגבי מי תמציות שלא פסקו, דהני דלעיל לא עלתה טבילה למים טמאים, ואילו הכא עלתה" (ופירוש "טבילה" הוא השקה כמ"ש התוס' יו"ט שם). וכתב המשנה אחרונה שם, וז"ל "ומיהו קשה, שהר"ב כתב בר"פ שאין השקה מועלת בפחות מארבעים סאה, וכ"כ הר"ש שם, והיכי כתבו כאן שמטבילין בהם המים, והא הכא בדליכא מ' סאה איירי מדתני בסמוך למעלה מהן מים שיש בהן מ' סאה. ונראה דהכא לא מטעם השקה הוא אלא משום ביטול ולשון להטביל לאו דוקא". ולענ"ד אין לדחוק בלשון הר"ש והרע"ב כדי לומר "להטביל" לאו דוקא, והחילוק מבואר, שלעיל במ"א מיירי במי גבאים, שאין בהם זרימת מים, ולכן שפיר י"ל שאין מועילה השקה כדי לטהר מים טמאים, משא"כ כשיש זרימת מים במי תמצית שלא פסקו, שמועילה זרימת המים להכשיר מים שאובים, אף שהם רבים, מטעם ד"אמרינן נשטפו והלכו להן, ואינן עוד כאן".

לטבילת אדם. ואה"נ שכתב הר"ש שם "מי תמציות שלא פסקו שמטבילין בהם את המים, ולא מטבילין בהם אדם וידיים וכלים". וכן הוא ברע"ב שם, מ"מ י"ל שזה רק משום שאין מ' סאה במים אלו, אבל אם יש מ' סאה אז ממילא שיש למי תמציות שלא פסקו דין מקוה כמבואר לעיל. וכן הוא במלאכת שלמה בפ"א דמקואות מ"ו, שכתב לגבי מי תמציות שלא פסקו, "אבל אין כשרין לטבילת אדם וכלים וידיים. אמר המלקט עד שיהיו בהן מ' סאה, וכן מוכח מן התוספתא", ע"ש.

וי"ל שכמו שמועילים מי תמציות שלא פסקו לטהר מים טמאים, ה"ה שהם מועילים להכשיר מים שאובים. וכן ראיתי בשו"ת עונג יו"ט ס"פה, שכתב בד"ה והנך, "...במה שעומדים בצד הנהר דיש להן דין מי תמצית שלא פסקו, שמטהר את השאובין כמ"ש הרמב"ם ז"ל (בהל' מקואות)". וכן הוא כתב לעיל מזה בד"ה וא"כ, "אם המקוה עומדת בצד הנהר, נמי אינה נפסלת בשאיבה, דהא דתניא החופר בצד הנהר ובצד הים הרי הוא כמי תמציות, היינו רק דלא מטהר בכ"ש כמעין, אבל לענין שיפסל ע"י מים שאובין ודאי דאינו נפסל דהא האי כמי תמציות דקאמר היינו מי תמציות שלא פסקו כמ"ש הר"ש שם והרמב"ם (פ"ט מהל' מקואות הל"ג), ובמי תמציות שלא פסקו הא תנן (בפ"א דמקואות מ"ו) שתה טמא ושתה טהור טהור...". ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שאף אם המים בבור הם בכלל מי תמצית שלא פסקו, ולא כמי מעיין, מ"מ עדיין הם יכולים להכשיר מים שאובים בבור אחר. ויש להכשירי מים שאובים ע"י השקה במי תמציות שלא פסקו, כמ"ש בתוספות י"ט שם מ"ו, ע"ש.

ועוד י"ל, שאף אם המים שאובים הם הרוב ומי תמציות שלא פסקו הם מיעוטים י"ל שעדיין יש להכשיר מים השאובים. וכן נראה, שכתוב במשנה פ"ק מ"ו "מי תמציות שלא פסקו... נפלו מים טמאים ושתה טהור – טהור". וכתב בתפא"י שם בס"ק כט, "קמ"ל דאע"ג דהיו כאן ודאי מים טמאים, והן ג"כ רבים, אפ"ה אמרינן נשטפו והלכו להן, ואינן עוד כאן". וכן יש לפרש לדעת הר"ש שם, שכתב "דמים טמאים שנפלו שם נטהרו", וכ"כ הרע"ב שם, ופירש התפא"י שם בס"ק כח, "דהרי הטפה הטמאה נשטפה והלכה, ולהר"ש והר"ב הנ"ל הרי נתבטל", ע"ש. והטעם לזה כמ"ש הר"ש שם בשם התוספתא "ואלו הן מי תמציות, כל זמן שהגשמים יורדין וההרים בוצצין, פסקו הגשמים וההרים בוצצין הרי הם כמי תמציות...". וכתב הרע"ב במ"ה שם, "אע"פ שפסקו

זה י"ל שאף שאין מ' סאה בבור זה, עדיין מועילה השקה כדי להכשיר מים שאובים בבור אחר, אף כשטחו הבור בבטון ואין זרימת מים ממנו. וזה כמ"ש העונג יו"ט הנ"ל בד"ה והנה, "וכמ"ש הרא"ש ז"ל בב"ק בטעמא דאין מקוה שיש בו מ' סאה נפסלת במים שאובין משום שהמים גופא נטהרו מטומאתן ע"י ההשקה במ' סאה, וה"נ במעין נטהרו ע"י המעין... ואף להנך רבנותא דסברי דאדם בעי מ' סאה ולא מהני ליה מעין פחות ממ' סאה, מ"מ כיון שנטהרו השאובין ע"י השקה במעין, יכול האדם לטבול בו אחר שניתוסף עליו עד מ' סאה... אף אם היו רובן שאובין דפוסל מן התורה לרוב ראשונים ז"ל, אפ"ה אמרינן שהמים מן המעין בטלו ממנו דין שאובין ע"י זריעה... כיון שנטהרו השאובין ע"י המעין ואזלו מינייהו דין שאובין, יכול גם אדם לטבול בו", ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמב

שאלה: האם מותר להישבע בלא כוונת שבועה כלל, וכגון שאומר בצחוק לחבירו "אני נשבע" שכך וכך היה, או כגון שרוצה להישבע בעת שמציג הצגה, וידוע לכל שאינו מכוין לשבועה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) **נראה** בשבועה לצחוק שהוא מכוין בלבו לומר המילים שהוא אומר בפיו, ולכן מצד זה לבו ופיו שווים. אלא גם הוא מכוין שאין דעתו לשבועה כלל אלא רק לצחוק, ולכן מצד זה אין לבו ופיו שווים. ולכן יש לחקור איזה צד עדיף מחבירו.

כתוב בירושלמי נזיר פ"א הל"א "מה נן קיימין, אם במתכוין ליזור אפילו אמר שאזכיר פת אהא נזיר – נזיר, אם בשאינו מתכוין ליזור אע"ג שהוציא נזירות מפיו לא יהא נזיר...". ופירש הקרבן העדה שם "אם במתכוין ליזור – שאומר שכוונתו היה ליזור אפילו הזכיר פת שאמר 'הרני פת', ואמר שכוונתו לומר נזיר, ה"נ כשאמר מתחלה כשאזכור פת אהיה נזיר ודאי דהרי זה נזיר. אם בשאין –

ולכן ה"ה בבור מצד נהר, שכתב הרמב"ם בהל' מקואות פ"א הנ"ל "החופר בצד הים ובצד הנהר ובמקום הבצין, הרי הן כמי תמצית שלא פסקו", שאף במים אלו יש זרימת מים, שלאט לאט המים באים מהנהר לתוך הבור ואחר זמן מה לאט לאט הם הולכים משם ונבלעים בתוך הארץ. ולכן אף מים אלו יכולים להכשיר מים שאובים הנמצאים בבור. ועוד נ"ל שאף אם אין מים שאובים בבור זה אלא בבור אחר, ויש השקה ביניהם, עדיין י"ל שכיון שיש ערבוב של המים בשני בורות ע"י השקה, שזרימת המים בבור ראשון לאט לאט יכולה להחליף את מים השאובים בבור שני. אלא יש לבדוק במציאות אם בחור קטן כשפה"ד יש חליפת המים או לא.

ולכן בנד"ד אף אם אין ל"מעין" דין מעיין, אלא דין נהר, ואף שאין מ' סאה מים בבור בצדו, מ"מ כיון שבמים אלו יש דין מי תמציות שלא פסקו כמבואר ברמב"ם בהל"ג הנ"ל "הרי הן כמי תמצית שלא פסקו", אז מועילים מים אלו להכשיר מים שאובים שיש בהם שיעור מ' סאה בבור שני, אלא מ"מ צריך לבדוק את הבור בצד המעיין בנד"ד, שאם המציאות היא שאין זרימת וחליפת המים בבור, כגון שטחו כותלי הבור בבטון וכדומה, ואין אפשרות ליציאת המים מן הבור, אז ממילא דלא מועיל היתר הנ"ל. וכן אם המציאות היא שאין חליפת המים בבור שני כיון שיש רק חור קטן ביניהם, אז אף מטעם זה אין להתיר. וא"כ יש להתיר רק כשיש מ' סאה מים בבור, ואז יש לבור דין מקוה שכשר לטבילת אדם וכלי (כמבואר במלאכת שלמה הנ"ל), וממילא גם מועילה השקה לבור שני שיש בו מים שאובים.

ד) **ויש** לצרף לזה היתר אחר כדי לומר שאף אם "המעין" בנד"ד אין לו דין מעיין ממש כיון ש"רבו הנוטפים על הזוחלין, וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר" כמ"ש מרן בס"רא ב הנ"ל, מ"מ כתב הרמ"א שם, "אבל יש מתירין לטבול בנהרות כל השנה, אף בשעת הגשמים והפשרת שלגים ורבו הנוטפים על הזוחלין, משום דעיקר גידול הנהר הוא ממקום מקורו. וכן נהגו ברוב מקומות...". ע"ש. ולפי זה י"ל שאף נהר יש לו דין מעיין, ולכן אף בבור בצד הנהר עדיין י"ל שהמים בתוכו יש להם דין מעיין ולא רק מים תמציות שלא פסקו. ולכן אף שאין בבור מ' סאה, עדיין יש לו דין מעיין. וכן ראיתי בעין יצחק ח"א י"ד ס"כ ענף ג, שלפי הרמ"א הנ"ל, כתב "דכן יש על מה לסמוך גם במקואות הסמוכות להנהרות דדינן כמעין", ע"ש. ולפי

הוציא בפיו הוא מה שהיה בלבו לומר, שוב אין שייך לומר שאין פיו ולבו שווין. ולכן בנד"ד השואל כיון בלבו לומר מה שהוא אמר בפיו, ולכן אין זה בכלל פיו ולבו אינן שווין, וזה שלא כהירושלמי הנ"ל.

וכן ראיתי בר"ן בקידושין פ"ב. (דף כ: ברי"ף) ד"ה אמר, שכתב "כל שהוא טועה דבורו כי התם לאו כלום הוא דבעינן שיהיו פיו ולבו שווין לדומיא מה שהוא מוציא בשפתיו". הרי כשאין טעות במה שהוא הוציא בשפתיו, אף שהיתה לו כוונה אחרת כגון רק לצחוק, עדיין זה בכלל פיו ולבו שווין.

ב) שוב ראיתי לר' יעקב ניסן רוזנטל ז"ל שכתב במשנת יעקב על הרמב"ם הנ"ל, "ויתכן שבשני מהלכים אלו בהא דצריך שיהא פיו ולבו שווין, אם זה מדין טעות, או משום דיש הלכה של לבטא בשפתים, שהשפתים יבטאו מחשבות לבו, תלויה המחלוקת של התוס' והרמב"ן בדברי הגמ' (שבועות כו:) להלן דאמרינן: גמר בלבו להוציא פת חטיין והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם, דהתוס' הקשו מהא דתנן נודרים להרגין וכו' דמסיק שאומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם, ולא שרי אלא במקום אונס, ואמאי לא נלך שם בטר מחשבות לבו אף בלי אונס וכמו הכא, וברמב"ן תירץ דהכא הוציא דבריו בפיו בטעות, דרצה לומר בפיו פת חטים ואמר פת סתם. אבל התם בנדרים רצה לומר מה שהוציא פיו, אלא דמחשבות לבו הוא אחרת ממה שהוציא בפיו, עי' בחי' הרמב"ן וברא"ש בפסקיו שהביא דבריו, והנה י"ל שהרמב"ן ס"ל דהדין דפיו ולבו שווים, הוא מחמת דין טעות, ואשר ע"כ רק ברצה להוציא אחרת ממה שהוציא למעשה בפיו, הוא דאין הולכים אחר מוצא פיו, אבל בהא דנשבעין להרגין, דהוציא בפיו מה שרצה להוציא, שפיר הולכין אחר מוצא פיו, אילולא דהוי אונס, אבל התוס' יסברו שזה הלכה הנלמדת מקרא דלבטא שפתים, שבפה צריכין לבטא מחשבות לבו. ואשר ע"כ ס"ל דאף שרצה להוציא בפיו מה שהוציא, מ"מ כיון דמחשבתו אינו לזה, דאינו רוצה לאסור רק להיום, אין מוצא פיו ביטוי למחשבותיו. ואולינן בטר דברים שבלב כשאין הפה מכחיש, ונפרש ביטוי שפתיו כמחשבת לבו, [כדברי תוס' הרא"ש] ואשר ע"כ שפיר הקשו דגם בהא דנודרין להרגין וכו', יש ללכת אחר מחשבות לבו, ולא ס"ל תי' הרמב"ן. וראה ברמב"ם כאן בהי"א שכתב: וכן אם גמר בלבו להשבע וטעה והוציא בשפתיו דבר שלא היה בלבו ה"ז מותר, הנה הוסיף: וטעה, מה שאין בגמרא, לומר דהטעם הוא משום

כוונתו להיות נזיר בדבור זה אפילו אמר הרני נזיר לאו כלום הוא, דבעינן שיהא לבו לנזירות דכתיב כל נדיב לב". וכן פירש הפני משה שם, "אם בשאינו מתכוין לזוור – שאומר לא היתה כונתו על נזירות אלא שהוציא כך מפיו דרך דיבור בעלמא, א"כ אע"ג שהוציא לשון נזירות ממש מפיו לאו כלום היא דהא בעינן שיהא פיו ולבו שווין", ע"ש. ולפי זה נראה שאף בשבועה לצחוק, אף שהוא מוציא בפיו מה שהוא כיון לומר בלבו, מ"מ כיון שדעתו רק ל"דרך דיבור בעלמא", והוא אינו מתכוין לנדר או לשבועה כמ"ש הירושלמי הנ"ל, אין כאן כלום.

אלא ראיתי לר' יצחק הוטנר ז"ל בתורת הנזיר בהל' נזירות פ"א הל"ח, שכתב על הירושלמי הנ"ל "ופשוט הוא דהא דלא הזכירו רבינו ושאר הפוסקים הך אוקימתא, היינו משום דש"ס דילן פליג, וא"ל (ואיכא למימר) דאם הוציא נזירות מפיו אע"פ שלא נתכוון הוה נזיר דלכל מילי קיי"ל דדברים שבלב לא הוה דברים, ובהדיא אמרינן בנדרים כ"ח דבאומר יאסרו פירות עלי סתם ומחשב בלבו היום הוה דברים שבלב אילולא האונס יעוי"ש, ומכ"ש היכא דמחשבתו סותרת לגמרי למה שהוציא מפיו. וע"פ מחלוקת זו בין שני התלמודים אי שייכא בנדרים דברים שבלב נראה לבאר מחלוקתם בשמעתתא דנדרים כ"ג, דבירושלמי אמרינן שם כיני מתניתא כל נדר שאני עתיד לידור הרי הוא בטל ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר בשלא התנה, אבל אם התנה אף על פי שאינו זכור. פירוש דאם התנה על נדר ידוע שיהא בטל אז מהניא בכל גווני, משא"כ בלא התנה ואמר סתם כל נדר שאני עומד לידור מכאן ועד עשר שנים הרי הן בטלין, אז קיים תנאו דוקא בזכור, ואילו בש"ס דילן איתא דבזכור לא מהני תנאי דהא עקריה לתנאו וקיים לנדרו יעוי"ש בכל הסוגיא", ע"ש. ולפי זה מצינו שלש"ס דילן שאף מי שנשבע בדרך צחוק, עדיין יש כאן שבועה, שהרי עכ"פ הוא כיון בלבו לומר המילים שהוא מוציא בפיו. ואף שהוא אינו מתכוין לשבועה מ"מ כיון שהוא אמר המילים שהוא מתכוין בלבו, יש כאן שבועה.

ועוד ראיתי, שכתב הרמב"ם בהל' שבועות פ"ב הל"יב, "וכן שאר מיני שבועות אינו חייב עד שיהיה פיו ולבו שווין. לפיכך אם נשבע אחד בפנינו שלא יאכל היום ואכל. והתרו בו ואמר אני לא היה בלבי אלא שלא אצא היום וטעה לשוני והוציא אכילה שלא היתה בלבי הרי זה אינו לוקה". משמע שזה רק כשהוא טעה והוא הוציא מפיו לשון שהיא אינה כלשון שהיתה בלבו, אבל אם הוא לא טעה ומה שהוא

לו השבע לי, היה ר"ע נשבע בשפתיו ומבטל בלבו...", ע"ש. משמע מזה שמועיל לבטל השבועה בלבו בשעת השבועה. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכשהוא צחוק שהוא כיון בלבו לבטל השבועה שהוא נשבע בפיו.

אלא ראיתי בר"ן הנ"ל שהביא מ"ש במס' כלה הנ"ל, ושוב כתב "כתב הרב (ר"ת) ז"ל דשאני התם דאונס הוה שאמרו לו לר"ע האיך אתה מגיס דעתך לחלוק על דברי רבותיך, ומפני כך הוצרך להוכיח את דבריו, וכיון דמתוך אונס הוה הו"ל כאילו פירש, ודמי להא דתניא בפ' ד' דנדרים נודרים לחרמין ולהרגין... ולא הוה דברים שבלב ודר"ע נמי איכא למימר שכיון בלבו שיהא לה איזה חלק לעולם הבא שכל ישראל זוכין בו", ע"ש (וכן הוא בריטב"א שם). הרי מבואר שהיתר זה רק שייך באונס, שרק באונס שייך לומר "דמתוך אונס הוה הו"ל כאילו פירש". ובנד"ד ליכא אונס ולכן איכא שבועה.

וכ"ש לפי מ"ש הר"ן שם בשם הרמב"ן "דכי אמרינן בדר"ע שהיה מבטל בלבו, לאו בלבו ממש קאמר אלא לומר שלא היה משמיע לאזנו, אבל מוציא היה בשפתיו...". ע"ש. ואף זה לא שייך בנד"ד כיון שלא "מוציא היה בשפתיו".

(ד) **אלא** ראיתי בתוספות בנדרים כח ד"ה במוכס, שכתבו "וא"ת הא לעיל (דף כ:): גבי ד' נדרים התירו בלא שום אונס אע"ג דהוה דברים שבלב הוויין דברים, וי"ל דהתם היינו טעמא משום דאנן סהדי שדעתו לכך, וכיון דאנן סהדי הרי כאילו פירש בהדיא, ולא הוי דברים שבלב, אבל הכא ליכא למימר אנן סהדי אי לאו האונס", ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד שאם הוא "מציג הצגה" כמ"ש כת"ר, אז י"ל דאנן סהדי שהוא אינו מתכוין לנדר כלל. ולכן זה דומה למה דמצינו בנדרים כ: וגם למה שפסק הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד הל"ג, "וכן נדרי זרוזין מותרין. כיצד כגון שהדיר חבריו שיאכל אצלו ונדר זה שלא יאכל מפני שאינו רוצה להטריח עליו. בין אכל בין לא אכל שניהן פטורין. וכן המוכר שנדר שלא ימכור חפץ זה אלא בסלע והלוקח נדר שלא יקחנו אלא בשקל ורצו בשלשה דינרין שניהן פטורין וכן כל כיוצא בזה. לפי שכל אחד מהם לא גמר בלבו ולא נדר אלא כדי לזרז את חבריו ולא גמר בלבו". ולכן ה"ה י"ל בנד"ד דאנן סהדי שלא גמר בלבו לשבועה, אלא כל כוונתו רק כדי להציג הצגה. ואין זה דומה למ"ש

דדבריו בשפתיו הם ב"טעות", ולכן לא מתחשבים בזה. [ומזה נראה דדעתו כהרמב"ן, דאם לא טעה בדבורו, וכגון בהא דנודרין להרגין וכו', אין הולכים אחר מחשבת לבו, כיון דלא היה טעות בדיבורו] וראה להלן בהי"ז לגבי חזר בו תוך כדי דיבור, שכתב: ה"ז מותר ונעקרה השבועה שזו דומה לטועה, [ועמש"כ שם] והיינו שיש הלכה דטועה לאו כלום הוא, ומחמת דין טעות אין להתחשב במה שהוציא בפיו. [ועמש"כ להלן הי"ד] וראה בספרנו להלן פ"ג ה"א שכתבנו עוד טעם להא דבעינן פיו ולבו שוים", ע"ש.

ולפי זה י"ל שפשוט להרמב"ם והרמב"ן דלא קי"ל כהירושלמי הנ"ל, דהתם אין טעות, והוא אמר מה שהוא כיון לומר, ולכן יש נדר או שבועה.

וגם נראה שאף לדעת התוספות לא קי"ל כהירושלמי, שכתוב בשבועות כו: "גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם". ופירשו התוספות שם, "גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין. השתא משמע דמקרא קדריש הא דלא מיתסר אלא בפת חטין דאזלינן בתר דברים שבלב בשאין הפה מכחיש והא דקאמר שמואל צריך להוציא בשפתיו היינו שצריך להזכיר פת אבל חטין אין צריך להזכיר...". ע"ש. וי"ל שסברו התוספות שיש לאזיל בתר כוונת לבו, דוקא כשכוונת לבו מפרשת המילים בפיו, ולכן אם הוא אומר "פת" יש לפרש שהוא כיון לפת חטין, וכן בנדרים כת, "יאסרו פירות העולם עליי", יש לפרש שהוא כיון רק ל"היום" כמבואר בגמ' שם, שבאלו אין סתירה בין מה שהוא אומר ובין כוונת לבו, שכוונת לבו רק מפרשת את דבריו. אולם כשיש סתירה בין כוונת לבו והמילים שיוצאים מפיו, אז י"ל שאף התוספות מודים שאין לחוש לכוונת לבו. ולכן בנדון הירושלמי הנ"ל אם הוא אומר "הרני נזיר", וכוונת לבו שהוא אינו נזיר כלל, אז אין לאזיל בתר כוונת לבו כלל, שמה שהוא כיון בלבו סותרת מה שהוא אומר בפיו, ואין כאן רק "פירושו". ולכן נראה שאף אם הוא כיון בלבו רק לצחוק, אין זה מועיל לבטל מה שהוא אומר בפיו, שבזה כוונת לבו אינה רק "מפרשת" המילים בפיו, אלא היא סותרת מה שהוא אומר.

(ג) **אלא** יש לדון לגבי מה דמצינו במס' כלה סוף פ"ג לגבי רבי עקיבא, "...הלך אצל אמו של תינוק וראה שהיתה יושבת ומוכרת קטניות בשוק. אמר לה בתי אם את אומרת לי דבר שאני שואלך אני מביאך לחיי העולם הבא, אמרה

לאסור בנד"ד אף כשיש אנן סהדי שגמר בלבו שלא לישבע. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמג

שאלה: האם שבועת ביטוי באונס נחשבת שבועה או לא.

תשובה:

כתב השואל: "למדתי בתיכון בירושלים לפני 15 שנה. בכיתה היה למישהו נפצים וגם לי היה. והמנהל הצליח לעלות עליי ולחץ עליי לגלות מי השני שיש לו נפצים ובמידה ואני לא אגלה אז יענישו אותי בחומרה. נכנעתי ללחץ וגיליתי מי זה היה. החברים בכיתה לא אהבו את זה בלשון המעטה ורצו לדעת מי הלשין. הם לקחו ספר תנך והתחילו לבקש מכל אחד להישבע שהוא לא הלשין. לצערי הרב הגדול הם לא פסחו עליי. מה עליי לעשות בשביל לתקן? אומנם פי וליבי לא היו שווים בעת שהעדתי שזה לא אני. אע"פ זה מאוד מציק לי ועושה לי רע שנשבעתי לשקר ושוב אע"פ שליבי ופי לא היו שווים וחששתי שיתחילו להכות אותי. ב"ה שבהמשך השנים חזרתי בתשובה ואני מעוניין לתקן זאת".

א) **נראה** שיש כאן שבועת ביטוי כמ"ש מרן בי"ד ס"רלו א, "נפש כי תשבע לבטא בשפתים, היינו שנשבע בין על דבר שעבר כגון שנשבע שאכל ולא אכל, או שלא אכל ואכל... כל אלו שבועות ביטוי הן, ואם שיקר בשבועתו חייב קרבן". ולכן בנד"ד יש שבועת ביטוי, שהשואל נשבע שהוא לא היה הלשין, ובאמת הוא היה הלשין.

ומ"ש השואל שאין לבו ופיהו שווין, נראה שאין זה טעם לומר שאין כאן שבועה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' שבועות פ"ב הל"ב, "זכין שאר מיני שבועות אינו חייב עד שיהיה פיו ולבו שוין. לפיכך אם נשבע אחד בפנינו שלא יאכל היום ואכל. והתרו בו ואמר אני לא היה בלבי אלא שלא אצא היום וטעה לשוני והוציא אכילה שלא היתה בלבי הרי זה אינו לוקה". משמע שזה רק כשהוא טעה והוא הוציא מפיו לשון שהיא אינה כלשון שהיתה בלבו, אבל אם הוא לא טעה ומה שהוא הוציא בפיו הוא מה

בירושלמי הנ"ל דהתם אין הוכחה על כוונתו ואין שייך לומר התם אנן סהדי.

אלא כתב מרן בי"ד ס"רלט א, "ויש אומרים שכשם שנדרי זרוזין והבאי ואונסים ושגגות מותרים, הוא הדין לענין שבועה, והוא שכשנשבע שבועת הבאי, לא יהא מעמיד דבריו לומר שודאי ראה באותו דרך כיוצאי מצרים, דאם כן אסור הוא. וי"א דשבועות הבאי בכל גוונא אסורות. ומדברי הרמב"ם נראה דשבועות זרוזין אסורות, וגם בשאר שבועות נראה מדבריו שאף על פי שפטור מקרבן, איסורא מיהא איכא".

וראיתי בלחם משנה בהל' נדרים פ"ד הל"ג, שכתב "זכין נדרי זרוזין מותרין. רבינו ז"ל לא כתב בהל' שבועות שבועת זרוזין. וכתב הרב כ"מ ז"ל בפ"ג דלא כתבו רבינו ז"ל שם משום שלא אמרו בגמ' כשם שנדרי זרוזין מותרין כך שבועות זרוזין מותרים ע"כ. ואני ראיתי לרבינו ז"ל שכתב בפירושו המשנה בפ"ג דנדרים ודע שאלו הארבעה נדרים כולם אין הפרש בהם בין נדר ושבועה ולכך אין צריכים הפרה אלא נדרי זרוזין ולפיכך אין זה מותר בשבועות ע"כ. ואם דברים אלו דנדרי זרוזין צריך היתר זה אי אפשר דבהדיא אמרו בגמ' דאלו נדרים אין צריך שאלה לחכם כלל, ועוד דשם (דף כ"ד) בעי למפשט דרבנן פליגי עליה דראב"י ממתני' דהאומר לחבירו קונם שאיני נהנה לך וכו' ואמרו שם טעמא דאמר זה הוא כבודי הא לאו הכי נדר הוא וצריך היתר, ואמאי צריך היתר הא נדרי זירוזין היא משמע דנדרי זרוזין א"צ היתר, אלא צ"ל דמאי דקאמר צריך הפרה כלומר יש צד בהם שצריך הפרה כיון שמעמיד דבריו כדאמר בירושלמי ואומר שנתכוון לנדר, וכיון שיש בו צד שהוא נדר לכך החמירו בשבועות החמורות דילמא נתכוון לשבועה, ולפיכך אמר בגמ' דנדרי זרוזין מותרין בשבועות כמ"ש בשגגות ובשאר". וכן הוא במרכבת המשנה שם שכתב, "עי' לח"מ ובכוונת פי' המשנה דבריו נכונים, דבמעמידין צריך היתר ומשו"ה אין זה מותר לכתחלה בשבועות, ותו דלמה יזכיר שבועה לבטלה לזירוזין", ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם אין מועיל "לא גמר בלבו" לגבי שבועות, אף שיש כאן אנן סהדי כמבואר בתוספות הנ"ל.

וכתב כת"ר, לפרש דברי מרן הנ"ל, "ומבואר יוצא, לדעת י"א בתרא ולדעת הרמב"ם ששבועות הבאי וזירוזין אסורות (אא"כ במקום אונס), נראה שה"ה שבועה בצחוק או לשם הצגה. וק"ו הוא לענ"ד". ולכן נראה

פי שהוסיף על מה שבקשו ממנו. וכן אם בקשו ממנו שידור שלא תהנה אשתו לו ונדר שלא תהנה לו אשתו ובניו ואחיו כולן מותרין וכן כל כיוצא בזה. ובכל הנדרים האלו צריך שיתכוין בלבו לדבר המותר. כגון שישים בלבו שיהיו אסורין עליו אותו היום בלבד או אותה שעה וכן כיוצא בזה וסומך על דברים שבלבו הואיל והוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו ונמצא בשעה שידור להן אין פיו ולבו שוין כמו שבארנו בשבועות". וכן הוא במרן בס"ר לב יד, ע"ש.

ולפי זה נראה שאף אם הנודר הוא אנוס ע"י האנסין, מ"מ אין לומר שאין כאן נדר כלל, אלא הוא עדיין צריך לכונן בלבו לפרש נדרו באופן שהוא יכול לקיים נדרו באופן קל, כגון שהבשר אסור עליו רק היום, ולא לעולם. ולכן מצינו שאם הוא לא כיון בלבו "לדבר המותר" (כגון "היום") כמ"ש הרמב"ם, אז אף שיש אנוס בשעת הנדר, עדיין הוא חייב לקיים נדרו. ולכן משמע שאין מועיל אנוס כדי לומר שאין נדר מעיקרא. ולכן ה"ה בנד"ד שאין לומר שכיון שיש אנוס שאין כאן שבועת ביטוי.

אלא יש לדון לגבי מה דמצינו במס' כלה סוף פ"ג לגבי רבי עקיבא, "...הלך אצל אמו של תינוק וראה שהיתה יושבת ומוכרת קטניות בשוק. אמר לה בתי אם את אומרת לי דבר שאני שואלך אני מביאך לחיי העולם הבא, אמרה לו השבע לי, היה ר"ע נשבע בשפתיו ומבטל בלבו..." ע"ש. משמע מזה שמועיל לבטל השבועה בלבו בשעת השבועה. אלא ראיתי בר"ן הנ"ל שהביא מ"ש במס' כלה הנ"ל, ושוב כתב "כתב הרב (ר"ת) ז"ל דשאני התם דאנוס הוה שאמרו לו לר"ע האיך אתה מגיס דעתך לחלוק על דברי רבותיך, ומפני כך הוצרך להוכיח את דבריו, וכיון דמתוך אנוס הוה הו"ל כאילו פירש, ודמי להא דתניא בפ' ד' דנדרים נודרים לחרמין ולהרגין... ולא הוו דברים שבלב ודר"ע נמי איכא למימר שכיון בלבו שיהא לה איזה חלק לעולם הבא שכל ישראל זוכין בו", ע"ש (וכן הוא בריטב"א שם).

ולפי זה י"ל שאין לסמוך על מעשה דר"ע בנד"ד, משני טעמים, אחד הוא שלא מבואר בשאלה שהשואל כיון בפירוש בלבו לבטל את השבועה אף שהשבועה היתה כנגד רצונו, והטעם השני הוא שלא שייך לומר בנד"ד שהוא כיון לקיים שבועתו באופן קל (כגון רק "היום"), כיון שהשבועה היתה על מה שכבר עבר.

שהיה בלבו לומר, שוב אין שייך לומר שאין פיו ולבו שווין. ולכן בנד"ד השואל כיון בלבו לומר שהוא אינו הלשין, וכן הוא אמר בפיו, ולכן אין זה בכלל פיו ולבו אינן שווין.

שוב ראיתי בר"ן בקידושין פ"ב (דף כ: ברי"ף) ד"ה אמר, שכתב "כל שהוא טועה דבורו כי התם לאו כלום הוא דבעינן שיהיו פיו ולבו שוין לדומיא מה שהוא מוציא בשפתיו". הרי כשאין טעות במה שהוא הוציא בשפתיו, אף שזה כנגד רצונו, עדיין זה בכלל פיו ולבו שווין.

(ב) **אלא** י"ל שאין בנד"ד חשש כיון שהשבועה היתה באנוס. וכבר כתוב בנדרים כז, "אנוס רחמנא פטריה". וכתב מרן בס"ר לב יד, "הנודר או הנשבע לאנס לא הוי נדר ולא שבועה", ע"ש. אלא עדיין יש לחקור, שמ"ש בגמ' שם אנוס רחמנא פטריה, זה רק לגבי מי שנשבע בלא שום אנוס אלא רק אח"כ הוא אינו יכול לקיים שבועתו משום אנוס, וזה כמ"ש במשנה שם "נדרי אונסין הדירו חבירו שיאכל אצלו וחלה הוא, או שחלה בנו, או שעכבו נהר, הרי אלו נדרי אונסין", ע"ש. וכן הוא במרן ס"ר לב יב, ע"ש. ולכן אין זה דומה לנד"ד.

אלא גם כתוב במשנה נדרים כז: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך אע"פ שאינן של בית המלך". ופירש"י שם "להרגין, שההורג על עסקי ממון שאם בא להורגו יכול לדור על זה שהוא של תרומה ויאמר נדר זה עלי אם אינו של תרומה, אע"פ שאינו של תרומה כדי שלא יטלם, לפי שיש חיוב מיתה לזו והנדר מותר, והיינו נמי נדרי אונסין. ולחרמין, שהליסטים בעלמא שאינו הורג. ולמוכסין. נוטל מכס המלך ורוצה ליטול פירותיו בע"כ. אף על פי שאינן של תרומה. יכול לידור שהן של תרומה כדי שלא יטלם". ושוב כתוב בגמ' שם כח. "היכי נדר, א"ר עמרם אמר רב באומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך, כיון דאמר יאסרו איתסרו עליה כל פירי עלמא, באומר היום אי דאמר היום לא מקבל מיניה מוכס, באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינן דברים לגבי אונסין שאני", ע"ש.

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד הל"א ב, "הרי שהדירוהו האנסין והמוכסין ואמרו לו נדור לנו שהבשר אסור עליך אם יש עמך דבר שחייב במכס. ונדר ואמר הרי הפת והבשר והייך אסורין עלי הרי זה מותר בכל ואף על

דלא יביאם לא"י ושלא יניעם במדבר קרי ליה אונס ולא מייענשי עלה", ע"ש.

ויש לחקור בזה, שהרי בכפיית הר כגיגית עדיין לא היה עונש אלא יש רק פחד מעונש שמא הוא יבוא, ושמא הם ימותו תחת ההר. ואין זה דומה למ"ש ההגה"מ לעיל בנדון דידיה ד"איכא יסורין והכאות שאין להם קצבה" קודם השבועה. וכן י"ל לגבי ערבות מואב, שהיה שם רק פחד ממה שיעשה להם הקב"ה, אבל בשעת השבועה לא היה שום עונש. ועוד, זה קיל טפי מהר סיני, שבהר סיני עכ"פ ההר היה עליהם כגיגית וזה סימן מובהק שהם ימותו תחת ההר, אבל בערבות מואב לא היה סימן מובהק שהקב"ה לא יביאם לא"י, אלא הם רק היו חוששים לזה, ועדיין אמרינן שזה בכלל אונס ונתבטלה השבועה מעיקרא. ולכן איך כתב ההגה"מ לחלק "לא דמי כלל דהתם ההחרם וההרג אין מיסרין ומכין כלל את האדם אלא רוצה לחטוף מידו את הפירות או את הככר", הלא אף בהר סיני ובערבות מואב עדיין אין "מיסרין ומכין", ואדרבה י"ל שכמו לגבי ההרגין והחרמין והמוכסין לא היה עונש בשעת הנדר אלא רק יש פחד מפני העונש, ה"ה י"ל הכי בהר סיני וערבות מואב. ולכן מה החילוק ביניהם, למה לגבי הר סיני וערבות מואב השבועה נתבטלה מעיקרא, משא"כ לגבי ההרגין והחרמין והמוכסין.

ולכאורה נראה שיש חילוק אחר כאן, שלגבי ההרגין והחרמין והמוכסין מצד עצמם הם לא רצו בנדר כלל אלא הם רק רוצים ליטול נכסיו, אלא רק מפני שהאיש רוצה להציל נכסיו והוא אומר להם שזה תרומה או של בית המלך, אז מפני זה הם אמרו לו "נדור לנו שהבשר אסור עליך אם יש עמך דבר שחייב במכס" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. ולכן כיון שהאיש גורם לעצמו את הנדר אין זה נחשב לאונס גמור אם לא שיש הכאות ויסורין בשעת הנדר. ולכן בזה כתב ההגה"מ "דהתם ההחרם וההרג אין מיסרין ומכין כלל את האדם אלא רוצה לחטוף מידו את הפירות או את הככר". אולם כשעיקר ביקוש הנדר הוא מהאנס, וכדמצינו בהר סיני וערבות מואב שהקב"ה כפה אותם להישבע, אז זה נחשב אונס אף כשיש רק פחד שיבוא עונש עליהם, ולא בעינן הכאות וסורין בשעת השבועה כדי לומר שיש אונס. ולכן בנדון כזה שאנסים ביקשו השבועה ויש פחד מעונש, י"ל שזה בכלל אונס ואין כאן שבועה מעיקרא.

וכ"ש לפי מ"ש הר"ן שם בשם הרמב"ן "דכי אמרינן בדר"ע שהיה מבטל בלבו, לאו בלבו ממש קאמר אלא לומר שלא היה משמיע לאזנו, אבל מוציא היה בשפתיו...". ע"ש. ואף זה לא שייך בנדר"ד כיון שלא אמר השואל שהוא מוציא הביטול בשפתיו בלחש. ולכן עדיין י"ל שיש שבועת ביטוי בנדר"ד (ועיין עוד במעשה דר"ע במרדכי ריש פ' שבועות שתיים ע"ש).

ג) אלא כתב מרן בס"רלב טו, "מי שאנס את חברו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע לתת לו כך וכך מעות, אין באותה שבועה או נדר או חרם ממש". ומבואר בב"י שהמקור לדין זה הוא בתשובת הגה"מ בסוף ספר הפלאה. וכתב שם בשם מהר"ם, "שאינן באותו חרם ממש ואין צריכין לקיימו כיון שאנוסים הם... וא"ת והא אמרינן פ"ד דנדרים נודרים להרגין ולחרמין ולמוכסין... אלמא טעמא דאמר בלבו היום הא לאו הכי לא הוי שרינן, א"כ הכא בנדון זה שהם מודים בעצמו שלא חשבו שום ערמה בלבם ליתסרו, לא דמי כלל דהתם ההחרם וההרג אין מיסרין ומכין כלל את האדם אלא רוצה לחטוף מידו את הפירות או את הככר, ומבקש שיחזירן כי אמר להם שהם תרומה או של בית המלך, אבל היכא באיכא יסורין והכאות שאין להם קצבה בטל נדר ושבועה לגמרי, דאמר האדם בשבועה פרט לאנוס...". ע"ש. וכן הוא במרדכי פ' שבועות שתיים ע"ש.

ולכאורה נראה מזה שלא נחשב אונס כדי לבטל השבועה או הנדר מעיקרא, אלא אם יש הכאות ויסורין בשעת השבועה או הנדר, אבל אם יש רק פחד בעלמא שמא יכהו אין זה נחשב אונס ונדרו נדר ושבועתו שבועה.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי הראיה שהביא ההגה"מ שם, וז"ל "אמרינן פ' ר' עקיבא ויתיצבו בתחתית ההר, מלמד שכפה עליהם הר כגיגית וכו', ואמר רב אחא בר יעקב עלה מודעה רבא לדאורייתא, פירוש אם תבע ממנו למה לא קיימתם את התורה, יש לנו להשיבו אנוסים היינו לקבלה, ואמר רב הדר קבלוה בימי אחשוורוש וכו', והקשה ר"י אמאי לא קאמר כבר קבלוה בערבות מואב מדעתן, ותיירן דהתם נמי היו יראים מהקב"ה שמא לא יביאם לא"י שהיה להם ליכנס בה לאלתר, ורואה אני שהדברים ק"ו אי לאו דהדר קבלוה בימי אחשוורוש מחמת הנס לא מייענשי אשבועתא דערבות... כיון דאנוסים היו ע"פ הדיבור מפחד

אלא כל זה מיירי כשיש "נתינה" איזה דבר מהנאנס להאנס, כגון מטלטלין או קרקע, אז יש לחלק בין אם "מיחסרי גוביינא" או לא, ובין אם יש יסורין בשעת השבועה או לא. אולם לגבי קבלת התורה בהר סיני, אין זה בכלל "נתינה" איזה דבר מישראל להקב"ה, אלא בני ישראל רק קבלו לקיים מצוות התורה, ובזה יש דין אחר לגמרי, ש"ל שאם קבלה זו היא באונס, בין אם יש יסורין בשעת השבועה או לא, אז אין כאן שבועה מעיקרא כלל.

ויש לבאר את זה מסברה, והוא כשיש נתינה מזה לזה, יש מעשה שגלוי לעינים, ויש צד לומר שהוא גמר בלבו ליתן אותו דבר לאנס כדי להציל את עצמו מיסורין או חשש מיתה, שאם הוא אינו נותן אותו דבר מיד ממילא שהאנס יודע מזה והוא יהרג אותו. אלא בדבר שאין גלוי מילתא כגון שהוא נשבע לקבל התורה, אין שום הוכחה מיד אם לעתיד הוא ישמור את התורה או לא, ולכן יש יותר סברה לומר שהוא יכול לשקר ולומר שהוא ירצה לקבל את התורה אף שהוא גמר בלבו שלא לקבל אותה. וכן י"ל לגבי קבלה שלא לגלות איזה דבר, שאין הוכחה מיד אם הוא יגלה אותו דבר או לא, ולכן אף בזה יש סברה לומר שאף שהוא נשבע שלא לגלות אותו, מ"מ עדיין הוא סבר בלבו שהוא יכול לגלות אותו דבר אחר"כ, כיון שאין מה שבלבו גלוי בפני האנס, משא"כ כשיש שבועה ליתן איזה דבר לאנס.

ונראה שכן כוונת הפרח מטה אהרן ח"א ס"ז ד"ה ומ"מ, שכתב "קשה למהר"ם מה שהקשתי דהכא מתרוין ר"י בפ' ר"ע משמע דלפי שהיו יראים שיהרגם ויכפה עליהם ההר כגיגית חשיב להן אנוסים, והתם בשמעתת' דסקריקון משמע דאגב אונסי דשמא יהרגוהו גמר ומקנה, ואמאי וכי יש חילוק בזה בין מיתה בידי אדם למיתה בידי שמים ולא מסתבר כלל. ומיהו במה שחילק מהר"ם ואמר עוד י"ל אגב אונסא גמר ומקני ליה לסקריקון מתיישב שפיר דהתם נמי בקבלת התורה לא היה שם נתינה מעשה רק חיוב ושעבוד לבד לשמור ולעשות כל הכתוב בה ודמי לחיוב שכתב מהר"ם דלא הוי דומיא דסקריקון, ע"ש. הרי מבואר שכשאין "נתינה" כלל מזה לזה מהנאנס להאנס שפיר י"ל שיש אונס, ורק כשיש "נתינה" אז יש לחלק בין מטלטלין ששייך לומר בהם "דמחסרי גוביינא" ואין כאן שבועה, ובין קרקע דלא "מחסרי גוביינא", ש"ל שאין ביטול לשבועתו.

אלא נראה שזה אינו, שהרי בנדון מהר"ם ולפי מ"ש מרן הנ"ל "מי שאנס את חברו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע לתת לו כך וכך מעות, אין באותה שבועה או נדר או חרם ממש", מבואר שביקש השבועה היה מפי האנס ואין זה הרעיון של הנאנס, ולכן עדיין הקושיא הנ"ל עומדת במקומה, הלא אף בהר סיני ובערבות מואב בשעת השבועה עדיין לא היו "מייסרין ומכין".

וראיתי במרדכי פ' הנזיקין שכתב בשם מהר"ם, "מעשה ביהודים שדחקו את חבירהם בתפיסה לקבל עליהם חרם לתת להם כך, ופסק הר"מ דאין באותו חרם ממש כיון דאונסין היו, דאפילו תלוהו ויהיב לא הוי מתנה כ"ש בנדון זה דאכתי לא יהיב מידי אלא קבלו לתת. ולא דמי לגזירה קמייטא ומציעתא דסקריקון דאמרינן הכא דאגב אונסא גמר ומקני, דשאני התם... דלא דמי דודאי גבי מקרקעי דלא מיחסרי גוביינא שייך לומר אגב אונסא גמר ומקני ליה לסקריקון, אבל גבי מטלטלי דמחסרי גוביינא לא קנה הסקריקון... ע"ש.

ונראה שכוונתו לומר שלגבי "נתינה מזה לזה" שיש לחלק בין יסורין בשעת השבועה ובין כשאין יסורין בשעת השבועה אלא שיש רק פחד מיסורין לעתיד. וכשיש יסורין בשעת שבועה יותר נראה שהוא לא כיון לשבועה כלל, אלא הוא רק אומר איזה מילים שרוצה האנס כדי להציל את עצמו מן היסורין, והוא לא כיון בתורת שבועה כלל, אלא המילים רק פורחים מפיו בלי כוונה, ולכן ליכא שבועה מעיקרא. ובזה מיירי המרדכי בפ' הנזיקין הנ"ל, דהיינו כש"חבירהם בתפיסה", זה נחשב יסורין בשעת שבועה, וכן לגבי "תלוהו ויהיב לא הוי מתנה" יש יסורין בשעת השבועה. וכן בסקריקון יש יסורין בשעת שבועה. מ"מ כשיש יסורין בשעת שבועה עדיין יש לחלק בין מחסרי גוביינא או לא, וכשאין מחסרי גוביינא עדיין יש שבועה. אולם לגבי דין "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך אע"פ שאינן של בית המלך", אף שזה בכלל "נתינה מזה לזה" וגם יש מחסרי גוביינא במטלטלין כמ"ש רש"י שם "ורוצה ליטול פירותיו", מ"מ כיון שאין יסורין בשעת שבועה י"ל שאין זה אנוס ממש, ולכן י"ל שהוא כיון לשבועה. ולכן בזה בעינן שהוא כיון לומר בלבו "היום" וכדומה.

השבועה אלא רק יש פחד מיסורין, עדיין נתבטלה השבועה מעיקרא.

ולפי זה ה"ה בנד"ד, אף שאין יסורין בשעת השבועה עצמה, אלא רק פחד מיסורין לעתיד, אז כיון שהקבלה שלא לגלות לאחרים היא אינה בכלל "נתונה מהנאנס לאנס", ממילא שנתבטלה השבועה מעיקרא.

ולכן מ"ש המהרי"ו אח"כ דדוקא אנסו ליתן לו שום דבר, אבל נשבע לו שלא לגלות דבר חל החרם, וכן הוא בש"ך הנ"ל, הוא אינו מוכרח, שיותר נראה לומר שכשאין האנס יכול לידע מה שהנאנס כיון בלבו, שפיר הוא לנאנס לשקר ולומר שהוא אינו יגלה את הדבר, אף שבלבו לא סבר לקבל שבועה זו עליו. וכן נראה מהראיה של קבלת התורה הנ"ל, והמהרי"ו שם לא ביאר דעתו לגבי הראיה מקבלת התורה, וכיון שנראה שמרן בב"י לא סבר כחילוק המהרי"ו לגבי פחד מפני יסורין ופחד משום מיתה, י"ל שמרן פירש הראיה מדין קבלת התורה כפי מה שפירשתי לעיל. ולכן אף לגבי מי שנשבע באונס שלא לגלות איזה דבר, נראה שלא חלה השבועה אם הוא נשבע מחמת פחד מיסורין לעתיד.

ויש לצרף לזה, עוד חילוק שכתב בפרח מטה אהרן שם ד"ה ואני, וז"ל "דבשלמא היכא שמאנסים אותו ע"ד שאינו מתחייב עולמים אלא פעם אחת כהיא דסקריקון שאומר לו תן לי קרקע שלך ואם לא אהרוג אותך, ודאי גמר ומקנה, אמנם היכא דמחייבים אותו בעול תמיד, כמו עול התורה ועול מצוות שהוא מחויב בהם לעולם ועד, לא גמר ומקנה, ואפילו היו עול חיוב פרטי כיון שהוא מתחייב ומשעבד עצמו תמיד ואינו רשאי לעבור עליו כל הימים אשר הם חיים, לא גמר ומקנה", ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שכיון שהוא נשבע באונס שלא לגלות את הדבר לעולם, "לא גמר ומקני", וי"ל שהתבטלה השבועה מעיקרא, וכדמצינו בשבועה לקבלת התורה.

ולפי זה ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאף שהיה רק פחד מעונש כמ"ש השואל "חששתי שיתחילו להכות אותי", עדיין זה בכלל אונס. וזה דומה לדין "הר סיני וערבות מואב" הנ"ל, וממילא השואל א"צ תשובה כיון "אנוס רחמנא פטריה".

ד) עכ"פ כתב הרמ"א בא"ח ס"ש מג א, "וקטן שהכה את אביו או עבר שאר עבירות בקטנותו אע"פ שא"צ תשובה כשיגדל מ"מ טוב לו שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה

ג) אלא ראיתי בשו"ת מהרי"ו ס"נג, שרוח אחרת עמו, והוא כתב שם לפרש דעת מהר"ם בהג' מיימוני ומרדכי הנ"ל, וז"ל "ובאותה תשובה משמע דוקא היכא דאנסו אותו בייסורין שלא היה שם סכנת גופו אז אין ממש בהחרם דלא גמר ומשעבד, וההוא מעשה הוי שיהודים אנסו אותו ברשות השר שיתן להם שום מטלטין, ומש"ה פסק הר"מ שלא היה ממש בהחרם שלא היו רשאים להמיתם מפני השר שהיה דורש דמי מידם, ועוד מפני שהעונש דיני שמים", ע"ש. הרי כשיש חשש סכנת הגוף יש שבועה.

וזה קשה, שבקבלת התורה היה שם פחד ממיתה, ועדיין אמרינן שהשבועה נתבטלה מעיקרא, ולכן איך כתב מהרי"ו שאם יש פחד ממיתה "יש ממש בחרם". ועוד, כתוב בכתובות לג: "ואם תמצא לומר הוי ממאי דמיתה חמורה, דלמא מלקות חמור דאמר רב אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא". ופירש"י שם "נגדוה. יסורין". הרי שיש יותר פחד מיסורין ממיתה. ואם "גמר ומשעבד" כשיש פחד ממיתה, אז ק"ו ש"גמר ומשעבד" כשיש פחד מיסורין. וכן הוא בב"י בח"מ ס"רה אות יב, שהביא סברת הנ"ל של המהרי"ו, ושוב הקשה על הסברה, וז"ל "וקי"ל תלויה זבין זביניה זביני, ומשמע מהכא דע"י אונס דלא דמים נמי גמר ומקני, וי"ל דשאני התם שאונס חמור הוא הימנו, דהיינו שהיו הורגים אותם, וכיון דאונס גדול הוא אגב אונסיה גמר ומקני אף בלא דמים, אבל בשאר אונסים אי איכא זוזי בהדי אונס גמר ומקני, ואי לא לא. וקשה על זה דהא יסורין חשיבי אונס גדול ממיתה כדאיתא בפ' אלו נערות (לג:), וא"כ איכא למימר איפכא דכיון דגבי אונס דמיתה גמר ומקני בלא דמים כ"ש גבי אונס דיסורין, והכא בתלויה זבין קיימינן דהיו יסורין", ע"ש. הכלל העולה מזה הוא שפחד מיסורין חמור מפחד ממיתה. ולכן אם מצינו לגבי קבלת התורה שנתבטלה השבועה מעיקרא, אז ק"ו כשיש פחד מיסורין שנתבטלה השבועה מעיקרא. ולכן דברי המהרי"ו צ"ע. וגם ראיתי בש"ך בס"ר לב ס"ק מ, שאף שהוא הביא דברי המהרי"ו, הוא השמיט חילוק זה בין כשיש חשש מיתה או כשאין חשש מיתה ע"ש.

ולפי זה עדיין צריך לחלק כפי מה שביארתי לעיל, וכדמשמע מהפרח מטה אהרן הנ"ל, דשאני קבלת התורה כיון שיש לה דין אחר לגמרי כיון שאין בזו "נתונה" מנאנס לאנס. ולכן בזה אף כשאין יסורין ממש בשעת

לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו. ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו. ונראה שלא דוקא במצוות בין אדם למקום, אלא אף במצוות בין אדם לחבירו כגון מצוות של חסד הדין כן, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"א, "מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים. ולנחם אבלים. ולהוציא המת. ולהכניס הכלה. וללוות האורחים..." ושוב כתב שם בהל"ט, "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה. במה דברים אמורים בשאין לו כל צרכו. אבל יש לו כל צרכו אין מבטלין. וכל שאין מתעסקין בתורה חייבין להתעסק עמו". ופירוש של יש לו "כל צרכו", הוא שאפשר ע"י אחרים, וזה כמ"ש הלחם משנה שם, "מדברי רבינו דקאמר כל צרכו משמע דאית ליה כדברי הלכות גדולות שכתב הטור בסיומן ש"א דכיון דיש לו מי שיתעסק עמו אין צריך שיתבטל בשבילו אע"ג דליכא עשרה ודלא כרב נטרונאי, או אפשר דאית ליה כרב נטרונאי וקרי כל צרכו שיהיו עשרה דהא איכא קדיש ושורה וברכת אבלים וכדכתב שם הרמב"ן בטעם רב נטרונאי וכיון שכן כל העשרה הם צורך ולא פחות והראשון עיקר בדעת רבינו". הרי בין אם יש עשרה או לא, הפירוש של "כל צרכו" הוא שיש אחרים שם שיכולים לעסוק במצוה. ולפי זה נראה בנד"ד שהוא בכלל "אי אפשר ע"י אחרים", שקשה לו לת"ח למצוא מי שיכול לעזור את אשתו ולתקן את הבית בשבילה. ולכן כיון שמלאכתו בביתו נחשב כחסד לאשתו וכחיוב מצד הכתובה (ועיי' לקמן לגבי "לרפאתה אם חלתה"), ממילא שהוא פטור מת"ת.

ונראה שכשיש מצוה או חסד שא"א לעשות ע"י אחרים, הטעם שהוא פטור מת"ת הוא אינו מפני שהוא "אנוס", אלא מפני שכך היא המצוה של ת"ת שהוא אינו חייב מעיקרא ללמוד כשהוא פטור. וזה מפני דלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה כשהוא עוסק תלמוד תורה. וי"ל שהטעם לזה כמ"ש המאירי במו"ק ט: "הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצות, מבטלין אותה בשביל כל מצוה". וכן הוא בברכ"י בא"ח ס"לח ס"ק ז ד"ה ואפשר, "דיש לחלק בין ת"ת למצוות, דדוקא לגבי מצוה אמרו העוסק המצוה פמ"ה, אמנם בת"ת כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצווה ולא המדרש הוא העיקר, וכל יקר תפארת גדולת ת"ת אינו אלא שמביא לידי מעשה, להכי פוסק מדברי תורה לקיים מצוות. וכן ראיתי בחידושי הר"ן כ"י למ"ק שפירש דכשאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים עוסק

ולכפרה אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין". ונראה שיש לדמות דין אונס לדין קטן, ששניהם אינם בר עונשין. ולכן "טוב לו" לשואל בנד"ד לקבל איזה דבר לכפרה, אף שמצד הדין אין צורך לזה. ולכן י"ל בנד"ד שמה טוב הוא לשואל ללמוד משניות נדרים, או הרמב"ם הל' נדרים או שבועות, או הטור או הש"ע בדיני נדרים ושבועות. ובזכות לימוד זה יכפר לו, וטוב לו. וגם זה כעין מ"ש בערכין טו: "אמר רב חמא ב"ר חנינא מה תקנתם של מספרי לשון הרע, אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה, שנאמר מרפא לשון עץ חיים, ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה". ויש לדקדק בפסוק "מרפא לשון", שזה מיירי לאו דוקא בלשון הרע אלא בכל עבירות שתלויות בלשון, ולכן אף נדרים ושבועות בכלל זה, ולכן התיקון הוא לימוד תורה, ו"מדה כנגד מדה" יש ללמוד דיני נדרים ושבועות כמבואר לעיל. כן נראה לענ"ד (ואם מותר להלשין בנד"ד, עיי' באג"מ ח"ח – י"ד ח"ד ס"ל אות א, שכתב, "מכוער הוא שהמלמד יאמר לתלמידו שישלחו לו מי עשה דבר גנאי". ועיי' בנשמת אברהם ח"ד ח"מ ס"שפה, מ"ש בשם הציץ אליעזר לגבי מוסר שאין איסור כשכוונתו "להציל אותו מלהוציא לפועל זממת רשעתו").

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמד

שאלה: האם ת"ח שלומד בישיבה וחלתה אשתו, צריך לעזור לה במלאכת הבית, כשהוא א"א ע"י אחרים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, "כשאשה לא חשה בטוב ועל הבעל להחסיר בכולל כדי לעזור בבית, האם זה נחשב אונס לענין חשבון "שמירת הסדרים" בכולל? [עי' בספר 'כשחר אורך' (עמ' רפד) שהשיב בזה הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל: כתבו במשנה בנדרים חלה הוא או חלה בנו נחשב נדרי אונסין]".

א) ולענ"ד אין זה נחשב "אונס" אלא הבעל "פטור" מלימוד תורה. כתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ג הל"ד, "היה

יוחנן למשאל שמעתא... אמר לן אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן, והאמר מר גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה, ל"ק הא למיגמר הא לאגמורי. ופירש"י שם, "מביא לידי מעשה – אלמא מעשה עדיף. למיגמר – לעצמו מעשה עדיף, אבל לאגמורי לאחריני עדיף ממעשה, הלכך לימד לא אמרינן". ולפי זה נראה בנד"ד שאם הת"ח מלמד לאחרים בישיבה כגון בשיעור גמרא וכו', אז אין לו היתר של "מעשה עיקר ולא המדרש", וממילא שאין לו לעסוק בחסד עם אשתו אף כשהוא א"א ע"י אחרים, והוא אינו פטור מת"ת. ואם הוא עדיין מוכרח לעשות כן י"ל בזה שהוא אנוס.

וכן ראיתי לר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה, על הרמב"ם בהל' ת"ת הנ"ל שכתב, "מרן ז"ל הראה מקור דין זה מהירושלמי פ' אלו עוברין וכו' עיי"ש. ולענ"ד היה נראה לכאורה להביא סעד לסברת רבינו הלזו מש"ס דידן, שאמרו בב"ק דף י"ז ע"א והדר א"ל קיים אמרינן לימד לא אמרינן, ופריך והאמר מר גדול ת"ת שהתלמוד מביא לידי מעשה, ל"ק הא למיגמר הא לאגמורי, ופירשו רש"י והתוס' לעצמו מעשה עדיף עיי"ש ובקידושין דף מ'... אבל הא קשה לסברת רבינו אמאי לא הביא האי חילוקא דגמ' שאמרו מכח האי פירכא לא קשיא [הא] למיגמר הא לאגמורי, ולפ"ז עולה דלמיגמר לאחריני אע"ג דא"א להעשות המצוה ע"י אחרים לא יבטל הלימוד, והו"ל לפלוגי ולימא דמ"ש לעיל מזה תלמוד גדול היינו לאגמורי. ואי ס"ל כשאלתות דר' אחאי גאון שהביאו התוס' שם דגרסי גירסא אחרת בש"ס ומפרשי לה בהיפך הא למיגמר תלמוד גדול וכו' עיי"ש בד"ה והאמר מר וכו' בסופו. הו"ל ג"כ לבאר ולא למיסתם כיון דסוף סוף מוכרח לעשות שום חילוק כדי לתרץ האי קושיא דש"ס דאיכא בין סוגיא דקידושין לההיא דקמא. וצ"ל בדוחק דסמך רבינו אמאי דמשמע מלשונו דהכא דנקט היה לפניו עשיית מצוה ות"ת וכו' דנראה מזה דמיירי בלמיגמר לנפשיה ותלמודו לעצמו, ונידוק מיניה דלמיגמר לאחריני דאיכא זכות רבים בהדיה לא אמרינן הכי אלא תלמוד גדול בכל גוונא". הרי נראה מזה דקי"ל כמ"ש בגמ' ב"ק הנ"ל. ולכן י"ל בנד"ד שאין הת"ח פטור מלימוד תורה אם הוא מלמד לאחרים בישיבה, ולכן אם עדיין הוא מוכרח לעזור את אשתו צ"ל שהוא אנוס.

ג) אלא נראה שזה אינו, וי"ל שבענין דין ת"ת ומצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, יש ג' מיני מצוות:

בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש עכ"ל, ע"ש. ולפי זה גם י"ל שיש דין מיוחד בלימוד תורה, שכשא"א לקיים איזו מצוה ע"י אחרים, אז הוא פטור מת"ת כיון דמעשה עיקר ולא המדרש". ולכן אין לומר שהטעם שהוא פטור הוא מפני שהוא אנוס, אלא צ"ל שהטעם הוא מפני שכך היא המצוה מעיקרא, שאין חיוב ללמוד כשיש לפניו מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים.

ולכן יש לדמות זה לדין סוכה, שבשעת הגשמים הוא פטור מן הסוכה, ואין לומר שזה מפני שהוא "אנוס", אלא שאני מצוות סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו, ולכן כיון שכך דרכו בביתו לילך למקום אחר אם יש איזה צער בחדרו כגון כשיש חור בגגו והגשם נפל עליו, ה"ה לגבי לימוד תורה שהוא פטור כשיש מצוה לפניו שא"א לקיימה ע"י אחרים, ולא מטעם "אנוס" אלא מטעם "דמעשה עיקר ולא המדרש".

ולכאורה יש להקשות על זה, שאת"ל שהוא פטור מת"ת כשהוא עוסק במצוה שא"א ע"י אחרים, אז י"ל שהוא צריך לחזור ולברך ברכת התורה אחר קיום המצוה כשהוא חוזר ללימודו, וזה לא שמענו, ובשלמא אם אנו אמרינן שהוא אנוס בשעת קיום המצוה, ועדיין מוטל החיוב עליו ללמוד תורה אף כשהוא עוסק במצוה, אז י"ל שהוא א"צ לחזור ולברך ברכת התורה כשהוא חוזר ללימודו אח"כ, שבכל זמן היה החיוב ללמוד תורה מוטל עליו בלי הפסק, משא"כ אם אמרינן שהוא פטור בשעה שהוא עוסק במצוה שאז פקע ממנו החיוב ללמוד תורה באותה שעה, והוא צריך לחזור ולברך ברכת התורה.

אלא י"ל שזה אינו, שאף אם אמרינן שהוא פטור מלימוד תורה בשעת המצוה, עדיין אין לו לחזור לברך ברכת התורה, כיון שאין מייאש דעתו, דכל שעה אדם חייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום ולומד, כמ"ש הט"ז בס"מז ס"ק ו. ועיין במ"א שם ס"ק ז, שמתעם זה "לעולם ליכא היסח הדעת". ולכן י"ל שאף אם הוא פטור מת"ת בשעה שהוא עוסק במצוה שא"א ע"י אחרים, מ"מ עדיין אין היסח הדעת ממצוות לימוד תורה שמצוה זו זמנה יומם ולילה, ואין לו לחזור ולברך על לימודו כשהוא גמר קיום המצוה.

ב) אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, והוא לפי מ"ש בב"ק יז. "אמר רבה בר בר חנה הוה אזילנא בהדיה דר'

וכן יש לדקדק לגבי מצוות מילה כשהאב הוא מוהל, ואפשר למול ע"י שליח, שכתב הרמ"א בדר"מ י"ד ס"רסד ס"ק א, "כתב בא"ז אם אב מוהל אסור ליתן למוהל אחר. וצ"ע מ"ש ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו" (עיין בבית אדם הל' כיסוי הדם שאלה ז, והרב פעלים ח"ב י"ד ס"לה). ולפי דעת הרמ"א שמותר למנות שליח, עדיין י"ל מצוה בו יותר משלוחו, וכ"כ השולחן גבוה בס"רסד ס"ק ה, שיש ללמוד מדין כסוי הדם, "בכסוי הדם אין איסור בדבר אם מחל השוחט בכיסוי לאחר, אלא שמצוה בו יותר משלוחו", ע"ש. וא"כ יש לדון, שהרי לא שמענו שהאב מוהל אומר שהוא רוצה ללמוד תורה, ואפשר לקיים מצוות מילת בנו ע"י אחרים. וכן בכסוי הדם, לא שמענו שהשוחט אומר אחר השחיטה שהוא רוצה ללמוד תורה, ואפשר לקיים מצוות כסוי הדם ע"י אחר. וכן לגבי בדיקת וביטול חמץ שמותרים ע"י שליח, כמ"ש מרן בא"ח ס"תלד ד, לא שמענו שיש לאיש ללמוד תורה, ולא לעסוק במצוה זו כיון שהיא אפשר ע"י אחרים. וי"ל שהטעם בכל אלו הוא מפני שיש אחריות עליו לקיים מצוות אלו כיון שכולם נחשבות כ"שלו", ולכן הוא חייב למול בנו כיון שזה בנו ולא של אחר, ואם הוא שחט העוף, הוא עצמו חייב לכסות את דמו כיון שהוא עצמו הוא השוחט וזה השחיטה "שלו", ואם יש לו חמץ הוא עצמו חייב לבדוק אחריו ולבטלו כיון שהחמץ הוא "שלו". ואה"נ שהוא יכול למנות שליח לאלו, אלא עדיין י"ל מצוה בו יותר משלוחו. אלא לגבי לימוד תורה אין אלו מצוות בכלל "שאפשר ע"י אחרים", כיון שאין מצוות אלו "רשות" כיון שיש אחריות עליו לקיים אותם כיון שהם "שלו", ואין זה דומה לביקור חולים או לשמח החתן והכלה וכו', כשאין החולה וחתן מבני ביתו, שבאלו שפיר י"ל "אפשר ע"י אחרים".

וכן י"ל לגבי שמחת חתן וכלה, שאף בזו אפשר לשלוח שליח לשמח החתן והכלה, ולכן מצוה זו בכלל "אפשר ע"י אחרים". אלא לא שמענו שהאב אינו הולך לחתונה של בנו או בתו כיון שהוא רוצה ללמוד תורה ואפשר לשמח החתן והכלה ע"י אחרים, ויש לדחות מצוה בו יותר משלוחו. והטעם כפי שביארתי לעיל, שיש אחריות על האב להכניס בנו או בתו לחופה שהם "שלו", ולכן אין זה בכלל "אפשר ע"י אחרים", אלא אדרבה מצוה בו יותר משלוחו.

ולפי זה יש לפרש מ"ש בתענית כד. "אלעזר איש בירתא... יומא חד הוה סליק לשוקא למיזבן נדוניא

א. מצוה שעל גוף האדם ממש כגון תפילין, וזו א"א לקיימה ע"י שליח.

ב. מצוה שהחיוב על גוף האדם לקיימה, אבל אפשר לקיימה ע"י שליח, כגון מזוזה בביתו שהוא חייב לקבוע מזוזה בביתו, והאחריות דוקא עליו כיון שזה בית שלו ולא בית של אחר, אבל הוא יכול למנות שליח לקבוע המזוזה בעדו. וכן י"ל לגבי הפרשת תרומה ומעשר במאכלים שלו, שהאחריות עליו להפריש תו"מ כיון שהמאכלים הם שלו ולא של אחר, אלא הוא יכול למנות שליח להפריש בעדו. וי"ל שבכלל זה מצוות של חסד שיש לו אחריות מיוחדת לקיימם, כגון אם אשתו היא חולה בבית חולים, כיון שיש אחריות עליו לטפל באשתו, שאין אשה זו סתם אשה, אלא אשה "שלו", י"ל שהוא חייב במצוות ביקור חולים. אלא אפשר לקיים מצוה זו ע"י אחרים, והוא יכול לשלוח אחר כדי לטפל בצרכיה, כמו שהוא אפשר למנות שליח לקבוע מזוזה בביתו.

ג. מצוה שאין אחריות מיוחדת עליו לקיימה כגון ביקור חולים כשאין החולה ממשפחתו ואין חיוב מיוחד על איש זה לבקר ולטפל בחולה זה, שאין חולה זה חולה "שלו", ואין חיובו עדיף לגבי חולה זה מחיוב של שאר בני אדם לבקר חולה זה. ולכן מצוה זו היא "רשות" לגבי איש זה, והוא תלוי בבחירתו אם הוא רוצה לקיימה או לא. וצ"ל כן, שלא מצינו שיש חיוב על אדם לבקר כל חולה וחולה הנמצא בבית חולים.

ולפי זה י"ל דהא שכתב הרמב"ם בהל' ת"ת 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", י"ל שהוא מיירי רק במין ג' הנ"ל, דהיינו שהרשות בידו, אם הוא רוצה לקיים מצוה זו או לא, ובמין זה אין לומר מצוה בו יותר משלוחו, והוא חייב בת"ת כשאחרים יכולים לקיים את המצוה. אולם במין ב' הנ"ל שיש אחריות מיוחדת עליו לקיימה כיון שהחפצא של המצוה היא "שלו", כגון כשאשתו היא בבית חולים, אף שאפשר לקיים מצוות ביקור חולים ע"י אחרים, מ"מ י"ל מצוה בו יותר משלוחו, והוא פטור מת"ת. וכן י"ל לגבי קביעת מזוזה בביתו, או הפרשת תו"מ ממאכלים שלו, שמצוה בו יותר משלוחו, כיון שאלו "שלו", והוא פטור מת"ת בשעת קיום המצוה.

אמרינן ש"אפשר ע"י אחרים", וזה מ"ש "גדול תלמוד תורה יותר מכבוד או"א".

ג) ולפי כל זה, הכי י"ל בנד"ד שאף אם הת"ח מלמד לאחרים בישיבה, אין לומר "דלמיגמר לאחריני אע"ג דא"א להעשות המצוה ע"י אחרים לא יבטל הלימוד" כמ"ש במשרת משה הנ"ל ע"פ הגמ' בב"ק, דשאני בנד"ד שאשה זו היא אשה "שלו", ויש חיוב עליו לעזור לה כשהיא חלתה, והוא בכלל התנאי בכתובה "לרפאתה אם חלתה" כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"ב הל"ב. ואין זה רק "חסד בעלמא", וכ"ש אם אשתו כבר חלתה והיא עדיין צריכה לעבוד בצרכי הבית שזה יגרום שמחלתה תחמיר עליה, שבעלה צריך לעזור לה בצרכי הבית כדי למנוע שמחלתה תחמיר.

ולכן נראה בנד"ד שאם א"א ע"י אחרים אז הבעל צריך לעזור את אשתו, ומה שהוא אינו יכול ללמוד בישיבה משום זה, י"ל שהוא פטור ולא מטעם אונס אלא מפני שכך היא המצוה של ת"ת ש"מעשה עיקר ולא המדרש", וזה אף אם דרכו ללמד לאחרים בישיבה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמה

שאלה: האם לומדים תורה יכולים להפסיק בלימודם כדי לצרף למנין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל פריץ שליט"א

כתב כת"ר, "שאלה אנחנו משתדלים כל יום להתפלל מנחה מוקדם משום ביטול תורה, אולם לא תמיד קל לנו להשיג מנין ולפעמים חסר אחד או שנים, ויש בבית מדרש הסמוך אנשים לומדים ואנחנו מבקשים מהם שישלימו לנו מנין, וכדי שלא להטריח אותם מתפללים בקול רם עד אתה קדוש וכך אינם צריכים לשהות עמנו הרבה זמן, וכל פעם שאני מבקש מהם להשלים מנין לבי נוקפי שאני מבטל אותם מלימודם, ונפשי בשאלתי האם מותר לי לבקש מהם להשלים מנין או דלמא עדיף לבטל את המנין ולא להפסיקם מלימודם. ויש לי קצת קולא בדבר משום שיש

לברתיה...". וזה קשה, הלא זה אפשר ע"י אחרים, והוא יותר נכון לר' אלעזר ללמוד תורה, ולמנות שליח לקנות הנדוניה בעד בתו. אלא צ"ל שכיון שיש אחריות מוטלת עליו להכניס בתו לחופה ולנישואין, שלא שייך לומר "אפשר ע"י אחרים", אלא מצוה בו יותר משלוחו.

ולפי זה יש לפרש מ"ש במכות יד. "אמר ר"ע שאלתי את רבן גמליאל ורבי יהושע באיטליז של עימאום, שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של ר"ג, הבא על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו, מהו...". ושפיר י"ל שאין לר"ג ללמוד תורה ולשלוח שליח כדי לקיים מצוה זו, שכאן יש אחריות עליו להכניס את בנו לחופה, וזה בן "שלו" ולא של אחרים, ולכן כאן י"ל מצוה בו יותר משלוחו. ואה"נ שרבי יהושע ור"ע אינם צריכים לילך עם ר"ג, והם היו יכולים ללמוד בבית המדרש, אבל שאני כאן כיון שהם הלכו לעסוק בתורה עמו או ללמוד תורה ממנו, ולכן כתוב "שאלתי את רבן גמליאל...", דהיינו שהם היו עוסקים בתורה, ולא שייך לומר כאן "אפשר ע"י אחרים".

וכן יש לדקדק לגבי מצוות כבוד או"א, שכתוב בקידושין לב, "איסי בן יהודה אומר, אם אפשר למצוה ליעשות ע"י אחרים תיעשה על ידי אחרים, וילך הוא בכבוד אביו". ופירש"י שם, "ויש מצוה אחרת לפני לעשות כגון לקבור את המת או לוייה". הרי לא כתב רש"י "לקבור מתו", אלא לקבור את המת, דהיינו שאינו מת "שלו" ולכן אין חיוב מיוחד עליו לקבור מת זה, והוא רק "רשות" (ונראה שמוכרח לומר כן, שאם היה מתו אז י"ל שהבן היה אונן והוא פטור מכבוד אב עד אחר הקבורה). וכן י"ל לגבי מצוות לוייה, י"ל שאין זה מיירי באורח שהוא בביתו והוא אורח "שלו" שיש אחריות עליו להלוותו בדרך, אלא בסתם עוברי דרך כמ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"ג "ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום". ולכן כתב רש"י "או לוייה", ולא כתב לוויית אורח שלו.

ולפי זה יש לפרש מ"ש במגילה טז: "אמר רבה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא, גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם, שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש". וי"ל שיש חידוש כאן, דהיינו שלפי מה שביארתי לעיל, אין לומר כאן "אפשר ע"י אחרים" כיון שיש אחריות מיוחדת על יעקב לכבד אביו ואמו כיון שהם "שלו", ולכן צ"ל מצוה בו יותר משלוחו. אלא החידוש הוא דשאני מצוות כבוד או"א שלגבי לימוד תורה עדיין

משא"כ להחולקים עליו שסברו ש"אינה כל כלך מצוה" (ועיין במ"א ס"תטו ס"ק ב, מ"ש על דברי המהרי"ל).

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 אמנה ועניית איש"ר, עם כל זה אינו מ"ע דרמיא עליה". ולפי זה י"ל שאין הדין שכתב מרן בס"צ יח מוסכם.

ועיין לר' משה פארדו ז"ל בשמו משה ס"ז בד"ה עוד היה נלענ"ד, שכתב, "דאעיקרא דדינא בענין בית הכנסת לית בהו מהא דאין מעבירין דאין המצוה נגמרת בהיותו מתפלל בית הכנסת דהרי יכול להתפלל גם בביתו, ואין בית הכנסת מוכרח כי אם מצוה מן המובחר, ואע"ג דדינא הכי וחייבין ישראל לבנות להם בית הכנסת להתפלל בו, מ"מ לא תליא התפילה בבית הכנסת דוקא דהא באתרא דגרסי עדיף טפי להתפלל ואפילו מ"ד דאפילו ביחיד", ע"ש.

וכן הוא לר"י חזן ז"ל (נכד החק"ל) בכרך של רומי ס"ו, שכתב "הראת לדעת שתפלה בצבור לא נמצא לה שורש מן התורה ומן הנביאים, והיינו לומר שהיא מדרבנן אלביא דכ"ע, וכד דייקנין שפיר גם זו צריכא רבא מאחר דרב נחמן מאריה דתלמודא אמר לרב יצחק כשאמר לו לפחות שיתפלל בשעה שהציבור מתפללין, מאי כולי האי? והשיב לו הא דאמר רשב"י על פסוק בעת רצון עניתך וכו' (ברכות ז:), שהם דברים ניכרים כמו מילי דחסידותא... ואי תפילת צבור הויא מצוה דרבנן, כל כי האי לא נעלם מעיני רב נחמן", ע"ש. ועיין שם בס"ז, שכתב "שמצות תפלה בצבור אינה ריח מצוה אפילו מדרבנן" ע"ש. ולפי זה שפיר הוא מ"ש בשמו משה הנ"ל שתפילת הציבור היא רק "מצוה מן המובחר". ועיין בישכיל עבדי ח"ג ס"יב סע' ה אות ו, שהביא דעת הכרך של רומי, וכתב "דודאי אין להתיר אפילו שבות דשבות מפני תפלה בצבור" ע"ש. ואה"נ שראיתי לרבי שמואל בן משלם ירונדי ז"ל בספרו אהל מועד ח"א דף ל. ביריעות האהל, שהעיר על מ"ש בכרך של רומי הנ"ל, וז"ל "ועם כי אחמה"ר הפריז על המדה לומר כי אין ריח מצוה בדבר, כי חלילה לנו לומר כי אחרי ראותינו כל ספרי מוסר השכל מלאים מאמרים שונים ומפלגים בגודל מצות התפלה בציבור, ואיך כתב כי אין בה ריח מצוה". אלא שוב כתב "אמנם עכ"פ לענין דינא ראויים דבריו לאזן שומעם" ע"ש.

מהאנשים שאם לא יתפללו איתנו יצטרכו להתפלל ביחיד, וגם גורם ביטול תורה לכמה וכמה מאיתנו שבאמצע הסדר יצטרכו לבזבז איזה ארבעים דקות כדי להתפלל מנחה במנין באמצע סדר שני, ואולי חשיב כמצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים שמשום כך אפשר לבטל אחד או שנים מלימודם כדי להשלים לנו מנין, ועוד צירוף חשבתי שיש אנשים שלא מספיקים קדושה וא"כ יש ספק אולי זה הלומד לא יספיק קדושה כשיתפלל מנחה אחר כך ועי"ז שענה קדושה הרי זה צורך גם בשבילו לתיקון נפשו, ועוד אפשר שבשחרית לא הספיק קדושה ועי"ז משלים את הד' קדושות שצריך אדם לומר בכל יום. אם אפשר בבקשה להשיב לי אם נכון הדבר לנהוג כך או עדיף לבטל את המנין".

א) כתב הרמב"ם בהל' ת"ת 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 כ"ש. ויש לחקור אם אף מצוות תפילה בצבור בכלל "מצוה" לענין זה.

כתב מרן בס"צ יח, "יש מי שאומר שמכל שכן שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה בעשרה, אם יכול לבוא למחוז חפצו בעוד היום גדול ושלא יהא צריך ללכת יחידי אחר התפלה". והמקור לדין זה הוא באגודה, כמ"ש הב"י שם. ונראה שטעם האגודה הוא מפני שיש חיוב להתפלל בצבור.

אלא כתב המהרי"ל בהל' עירובי חצרות, "אמר מהרי" סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמתיר 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 להפטרה דרך כרמלית אע"ג דאינה רק שבות מדבריהם דמן התורה מותר לטלטל דרך כרמלית", ע"ש. הרי נראה שהאגודה אזיל לפי שיטתיה שהוא מצוה ממש להתפלל בעשרה,

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 שהרמב"ם סבר שתפילה בעשרה היא בכלל "מצוה של דבריהם", וכיון שמרן פסק כהרמב"ם בש"ע, ממילא שאף הוא סבר כן. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לבטל ת"ת כדי לעזור אחרים לקיים מצוות תפילה בעשרה, כיון שמוכח מהרמב"ם הנ"ל, שאף תפילה בעשרה היא "מצוה".

ולכאורה יש לדחות ראייה זו, שכתב הרשב"א בגיטין לח בד"ה שמואל, בשם הרמב"ן, לגבי העשה של לעולם בהם תעבודו, "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 דחינן 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", ע"ש.

וראיתי בר"ן שם שהוא הביא שני פירושים אלו וכתב, "כל המשחרר עבדו עובר בעשה. משמע דלאו עשה גמור הוא דבגמרא פרכינן מיתבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, ומפרכינן מצוה שאני, ואי עשה גמור הוא היכי דחינן עשה שבתורה משום האי מצוה, ויש מתרצים שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבוד 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", ע"ש (עיין עוד בזה בשואל ומשיב מה"ק ח"ג ס"קנז ד"ה והנה זקני).

ולפי פירושים אלו נראה, שרק מותר לבטל מ"ע של לעולם בהם תעבודו כדי להתפלל בעשרה, כיון שאין כאן עשה גמור, או אין כאן עבירה כלל כיון שאין כאן מתנת חנם, ולכן מטעם זה יש להיחשב תפילה בעשרה כ"מצוה", משא"כ לגבי ביטול ת"ת שהוא מצוה גמורה ואין לבטלו כדי לעזור אחרים לקיים מצוות תפילה בצבור כיון שאין תפילה בצבור מצוה ממש.

ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ו א"ח ס"י אות ה, שהאריך בזה ע"ש. ובדף לא. הביא מ"ש הכרך של רומי וגם מ"ש האהל מועד הנ"ל ע"ש.

וכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"ח, שכשכתב מרן איזה דין בשם "יש מי שאומר" (כדלעיל), שאין דעתו להכריע כן להלכה, אלא אם תמצא שיש חולקים על דין זה עדיין הרשות נותנת לפסוק כהחולקים אם יש טעם טוב להכריע כדעתם, ע"ש. וכן אפשר לומר בנד"ד.

וראיתי בספר צרור החיים (דיני טעויות בתפלה סי' י"ג, עמ' ט"ז מהד' ירושלים תשכ"ו) לתלמיד הרשב"א, וז"ל "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור וכו'. ושמעתי למורי הרשב"א וכו', אבל אם יוצא להתפלל בעזרות שהן חוץ לביה"כ, יתפלל ולא ימתין. הגע עצמך, אם רצה ללכת לביתו בעוד שש"ץ מתפלל הכא נמי דאינו רשאי, הא ליתא. וכשם שאם ירצה לילך לביתו, כך אם יצא לעזרה להתפלל הרשות בידו, וכן אמר שהורה לו הרמב"ן ז"ל". נראה לדעתם שאין חיוב על היחיד להתפלל במנין ולא לשמוע קדיש וקדושה וכו'. ונראה שהרמב"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. ומצינו לגבי קריאת התורה שמותר לצאת בין גברא לגברא כמ"ש הטור ומרן בס"קמו א, "אבל בין גברא לגברא שפיר דמי". וזה אף שכשהוא בצבור מוטל החיוב על הציבור לקרות בס"ת. וכן י"ל לגבי תפילה דבשלמא בשעת הקדושה עצמה שאין לו לצאת באמצע הקדושה, וכן י"ל לגבי קדיש, וזה דומה לשעת קריאת התורה, אבל שלא בשעת הקדושה והקדיש י"ל שמותר לו לצאת.

ולפי הנ"ל נראה, שכיון שתפילה בצבור אינה חיוב גמור, אפילו מדרבנן, אז אין לבטל ת"ת בשבילה, ומ"ש הרמב"ם הנ"ל "היה לפנינו עשיית מצוה ותלמוד תורה", י"ל שזה מיירי במצוה שהיא חיוב גמור.

ב) אלא ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' עבדים פ"ט הל"ו, "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

עכ"ל", ע"ש. ולפי זה גם י"ל שיש דין מיוחד בלימוד תורה, שכשא"א לקיים איזו מצוה ע"י אחרים, אז הוא פטור מת"ת כיון דמעשה עיקר ולא המדרש".

ולפי זה יש לחקור במ"ש בב"ק יז. "אמר רבה בר בר חנה הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא... אמר לן אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן, והאמר מר גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה, ל"ק הא למיגמר הא לאגמורי". ופירש"י שם, "מביא לידי מעשה – אלמא מעשה עדיף. למיגמר – לעצמו מעשה עדיף, אבל לאגמורי לאחריני עדיף ממעשה, הלכך לימד לא אמרינן". ולפי זה נראה בנד"ד שאם בבית המדרש הסמוך הם לומדים בחברותא, וכל אחד מלמד לחבירו, י"ל שזה בכלל "לאגמורי לאחריני" ואין כאן היתר של "מעשה עיקר ולא המדרש", ואין לו היתר לבטל ת"ת כדי להשלים את המנין (ונראה שאף כשהוא מלמד רק איש אחד, עדיין שזה בכלל "לאגמורי לאחריני", שרש"י כתב שהפירוש של "למיגמר" הוא בעצמו, משמע ש"לאחריני" הוא אף באחד, לאפוקי מ"בעצמו". וכן נראה מהתוספות שם בד"ה והאמר, שהביאו פירוש השאלות, ולפי דבריו "לאחריני" הוא רק רבה בר בר חנה, דהיינו איש אחד, ע"ש).

וכן ראיתי לר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה, על הרמב"ם בהל' ת"ת הנ"ל שכתב, "מרן ז"ל הראה מקור דין זה מהירושלמי פ' אלו עוברין וכו' עיי"ש. ולענ"ד היה נראה לכאורה להביא סעד לסברת רבינו הלזו מש"ס דידן, שאמרו בב"ק דף י"ז ע"א והדר א"ל קיים אמרינן לימד לא אמרינן, ופריך והאמר מר גדול ת"ת שהתלמוד מביא לידי מעשה, ל"ק הא למיגמר הא לאגמורי, ופירשו רש"י והתוס' לעצמו מעשה עדיף עיי"ש ובקידושין דף מ'... אבל הא קשה לסברת רבינו אמאי לא הביא האי חילוקא דגמ' שאמרו מכח האי פירכא לא קשיא [הא] למיגמר הא לאגמורי, ולפ"ז עולה דלמיגמר לאחריני אע"ג דא"א להעשות המצוה ע"י אחרים לא יבטל הלימוד, והו"ל לפלוגי ולימא דמ"ש לעיל מזה תלמוד גדול היינו לאגמורי. ואי ס"ל כשאלות דר' אחאי גאון שהביאו התוס' שם דגרסי גירסא אחרת בש"ס ומפרשי לה בהיפך הא למיגמר תלמוד גדול וכו' עיי"ש בד"ה והאמר מר וכו' בסופו. הו"ל ג"כ לבאר ולא למיסתם כיון דסוף סוף מוכרח לעשות שום חילוק כדי לתרץ האי קושיא דש"ס דאיכא בין סוגיא דקידושין להיא דקמא. וצ"ל בדוחק דסמך רבינו אמאי דמשמע מלשונו דהכא דנקט היה לפניו עשיית מצוה ות"ת וכו' דנראה מזה דמיירי בלמיגמר לנפשיה ותלמודו

אלא נראה שהרמב"ם לא סבר כן, וכבר כתב ר' יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק על הרמב"ם בהל' עבדים הנ"ל, "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 דחינן עשה דאורייתא כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמך ליה אקרא ורע"ק דאמר לקמן חובה 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.

וכן נראה מהלחם משנה בהל' עבדים שם שכתב, "בגמרא בפרק שלשה שאכלו, אמרו מצוה דרבים שאני, משמע דדוקא מצוה של דבריהם אבל לא מצוה אחרת, וסמך רבינו ז"ל ולא ביאר זה במ"ש כגון שלא היו עשירה... כלומר מצוה כגון זאת שהיא של רבים". הרי משמע שיש עבירה כשהוא משחרר את העבד או את 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 עדיין י"ל שלדעת הרמב"ם (וגם מרן שפסק כלשונו), יש לבטל ת"ת כדי לצרף למנין של עשירה, וכמו שראינו שיש לבטל עשה דלעולם בהם תעבדו כמ"ש בבית ישחק הנ"ל (ועיין בארחותיך למדני ח"א ס"יא, שכתבתי לתרץ קושית המ"א בס"צ ס"ק ל על שיטת הר"ן הנ"ל, וגם ביארתי שם שיטת הרא"ש בזה).

ג) אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, שהטעם שיש לבטל ת"ת כדי לעשות מצוה שא"א ע"י אחרים הוא כמ"ש המאירי במו"ק ט: "הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצוות, מבטלין אותה בשביל כל מצוה". וכן הוא בברכ"י בא"ח ס"לח ס"ק ז ד"ה ואפשר, "דיש לחלק בין ת"ת למצוות, דדוקא לגבי מצוה אמרו העוסק המצוה פמ"ה, אמנם בת"ת כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצווה ולא המדרש הוא העיקר, וכל יקר תפארת גדולת ת"ת אינו אלא שמביא לידי מעשה, להכי פוסק מדברי תורה לקיים מצוות. וכן ראיתי בחידושי הר"ן כ"י למ"ק שפירש דכשאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים עוסק בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש

לו רשות להפסיק בת"ת כדי לקיימה כיון שסוף כל סוף זה בכלל "דמעשה עיקר ולא המדרש". ולכן איך כתב הרמב"ם שאין לו להפסיק כשיש אחרים שם לקיים את המצוה, הלא אם הוא רוצה לקיימה הרשות בידו.

ולכן נראה לומר שכיון שהוא עדיין יכול לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך ע"י שליח, כגון שהוא יכול למנות שליח לבקר חולה בעדו וכדומה, ואף אם מינוי זה אינו בתורת שליחות, מ"מ כיון שהוא הכין שאחר יבקר את החולה, אז אף מינוי זה בכלל מצוות חסד. ולכן בעצם הוא אינו צריך לבטל ת"ת שלו כדי לקיים מצוות חסד כיון שהוא יכול למנות אחר לקיים מצוות חסד. ולכן בזה י"ל שאין לומר שמותר לו להפסיק ת"ת כדי לקיים מצוות קיומית, שהרי הוא יכול לקיים מצוות קיומית ע"י שליח, ואין טעם לבטל ת"ת שלו. אולם עדיין י"ל שאם יש מצוה קיומית שהוא אינו יכול לקיים ע"י אחר, אז מותר לו להפסיק בת"ת כדי לקיימה, אף שאין כאן מצוה חיובית, שעכ"פ עדיין י"ל "דמעשה עיקר ולא המדרש".

ולכן נראה שמי ששכח ללבוש טלית קטן בבוקר ושוב הוא לומד תורה, מותר לו להפסיק לימודו כדי ללבוש טלית קטן, כיון שמצוה זו א"א לקיימה ע"י אחרים. ואף שאין חיוב מצד הדין ללבוש טלית קטן, כיון שהיא מצוה קיומית, מ"מ נראה מסברה שעדיין מותר לו להפסיק לימודו כדי לקיימה כיון "דמעשה עיקר ולא המדרש" כמבואר לעיל, ומה לי אם "המעשה" מצוה חיובית או קיומית, עדיין כוונת לימוד תורה היא כדי לקיים המצוות, ואף מצוה קיומית בכלל המצוות.

ואם כנים דברים אלו, אז יש לחקור לגבי מצוות השלמת מנין לתפילה, ונראה שיש שני צדדים למצוה זו, מצד אחד היא דומה למצוות חסד שאפשר לקיימה ע"י אחרים שאף אחרים יכולים להשלים את המנין, אבל יש צד שני, דהיינו שיש מצוות "ונקדשתי בתוך בני ישראל" ע"י עניית קדיש או קדושה כמבואר בברכות כא: ע"ש. ולרוב הפוסקים היא מצוה דרבנן כמבואר ברא"ש בברכות מז: וכן בר"ן במגילה כג: ועוד. ולדעת המקובלים היא בכלל מצוה דאורייתא כמבואר בשער הכונות דרוש ג, דחזרת העמידה, וכן הוא ברב פעלים בח"א א"ח ס"כה, שכתב, "לשמוע קדיש וקדושה, שהיא מצות עשה לדעת הזוה"ק". ובבבן איש חי פ' תרומה אות ג, ע"ש. וא"א לצאת י"ח בעניית קדיש או קדושה ע"י שליח כשהמשלח אינו שם. ולכן י"ל שאם אחד רוצה לקיים מצוה זו, אף אם הוא כבר

לעצמו, ונידוק מיניה דלמיגמר לאחריני דאיכא זכות רבים בהדיה לא אמרינן הכי אלא תלמוד גדול בכל גוונא", ע"ש. הרי נראה מזה דקי"ל כמ"ש בגמ' ב"ק הנ"ל. ולכן י"ל בנד"ד שבחברותא שניהם פטורים, כיון שבדרך כלל כל אחד מלמד איזה פירוש או דין לחבירו. ולכן אין להם לבטל ת"ת כדי לצרף למנין של עשרה כדי לקיים מצוות תפילה בצבור.

שוב ראיתי שכעת יצא לאור יביע אומר ח"א, ושם ב"ד ס"כב הוא נשא ונתן בנד"ד, ובסוף כתב, "נראה לפע"ד שאין חיוב להפסיק תלמודו בשביל להשלים מנין", ע"ש.

ד' מ"מ עדיין יש לחקור מצד אחר, והוא הא דאמרינן "אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו", זה לא שייך במצוות שהוא צריך לקיים אותן דוקא בגופו וא"א לקיים אותן ע"י אחרים, כגון תפילין או לולב או קריאת מגילה, שמצוות אלו הן חיוב על גופו דוקא ואין מועילה שליחות או אחרים לקיים אותן. ולכן אין מצוות אלו דומות למ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"ט, "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה. במה דברים אמורים בשאין לו כל צרכו. אבל יש לו כל צרכו אין מבטלין. וכל שאין מתעסקין בתורה חייבין להתעסק עמו", שכאן מצוות אלו הן אפשר ע"י אחרים.

ונראה שהסברה היא, שמצוה שבגופו כגון תפילין כיון שא"א לקיימה ע"י אחרים ממילא שהוא עצמו צריך לקיימה ויש לו להפסיק בת"ת, כיון "דמעשה עיקר ולא המדרש", אבל מצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים כגון מצוות של חסד הנ"ל, אחרים יכולים לקיים "המעשה", ולכן מותר לו להמשיך ב"מדרש". אלא אין זה ברור, שמצוות חסד בכלל מצוות ואהבת לרעך כמוך, כמבואר ברמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"א, ולכן הלא עדיין יש חיוב על גופו לקיים מצוות זו, ואם אחרים מקיימים מצוה זו ולא הוא, אז מצינו שהוא מבטל המצוה שמוטלת על גופו לקיימה. ואה"נ ש"ל שכשיש אחרים שם לקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך, אז אצלו היא מצוות קיומית, שאין חיוב עליו לבקר כל חולה בבית חולים וכו', אלא אם הוא רוצה לקיים המצוה הרשות בידו, ובענין זה היא מצוה קיומית. אולם אף מצוה קיומית היא בכלל "מעשה", ותכלית לימודו לקיים כל המצוות בין אם הן חיובית או קיומית, ולכן עדיין יש לחקור דאה"נ שאחרים יכולים לקיים מצוות חסד, אבל הלא מוטל על גופו החיוב לקיים מצוה קיומית זו אם הוא רוצה, ולכן יותר נראה לומר שיש

לו להמתין עד אחר הדרשה, אבל נראה שאלו שלומדים בחברותא, אף שי"ל שזה בכלל "לאגמורי לאחריני", מ"מ עדיין אין זה בכלל דורש תורה ברבים, ולכן מותר להם להפסיק כדי לקיים מצוה קיומית כמו לבישת טלית קטן, "דמעשה עיקר ולא המדרש".

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאם אלו שלומדים בבית המדרש הסמוך רוצים לבוא כדי לצרף למנין, הרשות בידם, שבזה הם מקיימים ונקדשתי בתוך בני ישראל, וזו מצוה שא"א לעשות ע"י שליח, ואף שהיא מצוה קיומית כגון שאם הוא כבר ענה קדיש וקדושה כמה פעמים באותו יום, מ"מ עדיין מותר להפסיק לימודם כדי לקיימה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמו

שאלה: האם יש המלצות וטיפים בדרך לימוד תורה.

תשובה:

לכבוד יגאל גרוס נר"ו

א) אין לסמוך על הבנת אחרים. לכן אם חבריך אומר לך "ודאי שזה הפשט בסוגיא", אל תקבל דעתו בלי שיקול הדעת האם מה שהוא מפרש נכון או לא.

כתוב בעירובין נג: "אמר רבי יהושע בן חנניה מימי לא נצחני אדם חוץ מאשה תינוק ותינוקת... תינוקת מאי היא פעם אחת הייתי מהלך בדרך, והיתה דרך עוברת בשדה והייתי מהלך בה, אמרה לי תינוקת אחת רבי לא שדה היא זו, אמרתי לה לא דרך כבושה היא, אמרה לי ליסטים כמותך כבשוה". הרי שטעה ריב"ח ואמר לעצמו שאם אחרים הולכים בדרך זו בשדה, מסתמא שמה שהם עושים הוא נכון ויש לסמוך עליהם, ואף אני אלך בו. ואמרה התינוקת שזה אינו, שמה שאחרים עשו הוא שלא כדין והם ליסטים. וכן הוא בלימוד תורה, אף שאחרים אומרים שזה הפשט או זה הדין, אין לסמוך עליהם כדי לומר דמסתמא מה שהם אומרים הוא נכון, אלא האחריות עליך לדרון לעצמך אם הוא נכון או לא.

ענה קדיש וקדושה כמה פעמים באותו יום, מ"מ כיון שבכל פעם שהוא עונה הוא מקיים מצוה זו, י"ל שהיא מצוות קיומית והוא יכול לבטל ת"ת כדי לקיימה, וזה משום "דמעשה עיקר ולא המדרש", אף במצוה קיומית.

ואה"נ לגבי מצוות חסד י"ל ג"כ שיש שני צדדים, דהיינו מצד אחד אחרים אפשר לקיימה, ומצד שני יש מצוה קיומית על גופו לקיים מצוות חסד מטעם ואהבת לרעך כמוך, מ"מ אף הצד שעל גופו אפשר לקיימו ע"י שליח, לכן אפשר לשלוח שליח לקיים מצוות "להוציא את המת ולהכניס הכלה, וללוות האורחים" (רמב"ם הנ"ל), ושאר מצוות חסד, וע"י זה אף המשלח יכול לקיים המצוה, משא"כ אם הוא שולח שליח לצרף למנין, הוא עצמו אינו מקיים מצוות עניית קדיש וקדושה. ולכן מצד זה י"ל שאין צירוף למנין בכלל מצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים. ולכן מותר לו להפסיק ת"ת כדי לקיים מצוה זו (וכמו שמותר למי שלומד בבית המדרש להפסיק כדי לענות קדיש כשהוא שומע את הקדיש מחדר אחר, עיין כה"ח ס"סו אות כ, ובארחותיך למדני ח"ה ס"י).

ונראה שזה אף אם הוא מלמד תורה לאחר, דהיינו "לאגמורי לאחריני", שי"ל שמ"ש המשרת משה הנ"ל שאין לבטל ת"ת בזה, הוא רק כדי לקיים מצוה שמצד עצמה הוא יכול לקיימה ע"י שליח, אבל במצוה שא"א לקיימה ע"י שליח, אז אף הוא מודה שהוא צריך לבטל ת"ת כדי לקיימה. ולכן י"ל שאם היא מצוה קיומית שא"א לעשות ע"י שליח, שהרשות בידו לבטל ת"ת אם הוא רוצה לקיימה.

מ"מ נראה שיש מדרגה שהיא יותר גדולה מ"לאגמורי לאחריני", והיא כשהוא מלמד תורה לרבים (משא"כ ב"לאגמורי לאחריני", שזה כולל אף ללמד לאיש אחד), וזה כמ"ש רבינו יונה בב"י ס"פט (וכן פסק מרן בש"ע) "שכן מצינו ברבינו הקדוש שהיה מלמד לתלמידיו, וכשהיה מגיע זמן ק"ש היה מעביר ידיו ע"ג עיניו וקורא ק"ש וחוזר ללימודו ואח"כ היה מתפלל, ולא היה חושש אע"פ שהגיע התחלת זמן התפלה, ולא חיישינן שמא ישכח ויעבור השעה דכיון שהתפלה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום יתן לבו לדבר ויזכור ויתפלל". הרי שאין לדחות מצוות תפילה לגמרי משום ת"ת דרבים, וזה מפני שא"א לקיים מצוות תפילה ע"י שליח, אבל עדיין אין לו להפסיק ת"ת כדי לקיימה. וכ"ש שאם הוא רוצה לקיים מצוה קיומית, שאין לקיימה כשהוא דורש ברבים, אלא יש

וכבר כתב במנהגי המהרי"ל הל' תפלה עמ' 51 "היה רגיל לשאת עמו ספר ארבעה טורים לב"ה והיה לומד בו כל זמן שמאריך ש"צ בניגונין או בשעת קדושה וקדיש".

וכן הוא בספר יש נוחלין לאביו של השל"ה הקדוש (בפרק ראשון אות ט) שכתב "ברית כרותה, שכל הלומד בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח (ירושלמי ברכות ה, א). על כן יהיה לכם תמיד ספר מוכן בבית הכנסת, כגון טורים או משניות, וכשינגן המנגן קדיש או קדושה או אנא או הודו או שאר דברים שרגילים החזנים להאריך וביוצרות ובניגונים, אז תלמדו באותה שעה מתוך הספר", ע"ש.

ובזה"ז שיש לנו הב"י יש לצרף לימוד הב"י עם הטור.

ה) אל תאריך בהרבה פלפולים, וזה כמ"ש הרמ"א בי"ד ס"דמב ל, "ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה, רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר (מהרי"ק שורש ק"ע), ע"ש.

ו) אל תאבד תקווה אם אתה אינו מבין היטב איזו סוגיא או הלכה. בימי נעורי כמה פעמים לא הבנתי אלא רק קצת מאיזו סוגיא או הלכה, ובשנה אחרת חזרתי על אותו נושא והבנתי קצת יותר, ובעוד שנה אחרת חזרתי עוד פעם על הנושא והבנתי קצת יותר, ובדרך זו למדתי והבנתי יותר ויותר. ויש לדמות זה למ"ש באבות דרבי נתן פ"ו ב, לגבי רבי עקיבא "פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר מי חקק אבן זו, אמרו לא המים שתדיר נופלים עליה בכל יום... מיד היה ר"ע דן ק"ו בעצמו מה רך פסל את הקשה דברי תורה שקשה כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם". וכמו דבעינן טפה אחר טפה כדי לעשות רושם באבן, ה"ה כשאחד אינו מבין איזה נושא דבעינן לימוד אחר לימוד, שנה אחר שנה, באותו נושא כדי להבין היטב.

ז) הוא חשוב לשמוח בלימוד תורה, כמ"ש "אם בא יצרך להשחיקך, שמחהו בדברי תורה" (ב"ר פ' כ"ב). וכך כתוב "אין שמחה כשמחת החכמה" (מדרש משלי, א). ולכן הוא נכון לקיים מ"ש בע"ז יט, "א"ר אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ שנאמר כי אם בתורת ה' חפצו".

וגם אם אתה רואה איזה פירוש בראשונים או האחרונים, אל תקבל אותו מיד, אלא צריך לחקור בו אם יש קושיות בדבריו או לא, או שמא מפרשים אחרים חולקים עליו וכו'. ובדרך זו אתה יכול להגדיל בהבנה.

ב) אם אחד זוכה בוויכוח בין האברכים בישיבה, זה לא אומר שהוא צודק, רק כי יש לו כישורי ויכוח חזקים יותר. ולכן עדיין אתה צריך לחקור אחר האמת. וזה כעין שכתוב בעירובין יג: "א"ר אחא בר חנינא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים על טהור טמא ומראה לו פנים". ופירש"י שם "על סוף דעתו, לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין הלכה כהלכה", ע"ש.

ג) הוא עיקר גדול לכתוב מה שאתה לומד אף שאין חידוש במה שאתה כותב, שהכתיבה מסייעת להבהיר את הנושא ואת הרעיונות. וכמה פעמים חשבתי שאני הבנתי היטב איזו סוגיא, אך כשבאתי לכתוב מה שלמדתי ראיתי שלא הבנתי כלום.

כתוב בבא בתרא י: "ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". וכתב שם המהרש"א וז"ל "יש לפרש כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד, אשר על כן נקראו החכמים סופרים". וכן יש ללמוד ממ"ש רש"י בביצה מ. "אי את תלית. מידי דעבד איניש בידיה לא מנשי ולא מסח דעתיה", ע"ש. לכן י"ל שמעשה הכתיבה מועיל כדי ללמוד תורה וגם לזכרון.

ד) כשאתה לומד איזו מסכתא עם הראשונים, צריך להשתדל גם ללמוד מה שכתבו הטור והב"י. וכבר כתוב בשבט הלוי ח"ב י"ד סוף ס"נז, "וכך היה דרכי הגאונים הקדמונים, הגרעק"א הח"ס וכל הגדולים, וע"כ זה וזה נתקיים בידם והיו מיגיעים עצמם על ההילכתא כמו על הסוגיא, ופעם אמר לי גאון ישראל החזון איש זי"ע באחד משיחותיו אתי, כי בנעורי למד הרבה טור וב"י והיו חבריו מלעיגים עליו ואמרו שיהיה מלמד תינוקות, וסיים ואמר ב"ה כי נעשתי מה שנעשתי". ע"ש עוד דברים ששייכים לנד"ד.

הלכה, ובפעם אחרת חזרתי על אותו נושא והבנתי קצת יותר, ובפעם אחרת חזרתי עוד פעם על הנושא והבנתי קצת יותר, ובדרך זו למדתי והבנתי יותר ויותר. ויש לדמות זה למ"ש באבות דרבי נתן פ"ו ב, לגבי רבי עקיבא "פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר מי חקק אבן זו, אמרו לו המים שתדיר נופלים עליה בכל יום... מיד היה ר"ע דן ק"ו בעצמו מה רך פסל את הקשה דברי תורה שקשה כבדול על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם". וכמו דבעינן טפה אחר טפה כדי לעשות רושם באבן, ה"ה כשאחד אינו מבין איזה נושא דבעינן לימוד אחר לימוד, פעם אחר פעם, באותו נושא כדי להבין היטב.

וראיתי לר' שמעון פירסט ז"ל בספרו תנו כבוד לתורה, דף יז, שכתב "תדעו, וזה צריכין לכפול, שאין צריכין שום כשרונות פרטיות לצמות בגדול בתורה, רק הרצון והתמדה, רוב גאוני ישראל נצמחו רק מהבחורים הפשוטים, מאותן שלמדו הרבה גמרא וחזרו עליהם עד שזכרו הרבה מסכתות... הגאון הנודע רבי מאיר אריק ז"ל בעל מחבר שו"ת אמרי יושר שהיה רבן של ישראל בדור האחרון דיבר פעם אחת מענין זה עם ידידו הגאון רבי אברהם שטיינבערג ז"ל בעל מחבר שו"ת מחזה אברהם, ואמרו שלא נתעלו בתורה על חבריהם שלמדו ביחד, מפני שהיה להם כשרונות יותר מהם, רק מטעם שלמדו הרבה גמרא, וחזרו עליהם פעמים רבות..." ע"ש.

ולכן אף בנד"ד כשאתה לומד פירוש שוטינשטיין, אחר כך צריך לחזור על הסוגיא כמה פעמים כדי שתוכל להבין המילים והפירוש ללא עזרה מהפירוש. וכן יש לעשות בכל סוגיות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמח

שאלה: מה מקור הביטוי 'אגב חורפיה לא דק', וכיצד יש להסבירו? האם ישנם שגיאות שמעידות דווקא על גדלות, ואנשים פשוטים לא היו נכשלים בהן? ואם כן, אז נמצא שאנשים פשוטים עדיפים במובן מסויים על גדולי תורה?

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלום כהן אזוג שליט"א

ח) תברח מן הכבוד. ותרחק מהנאה מן התורה כדמצינו במעשה דרבי טרפון נדרים סב. ע"ש

ט) אפשר לאדם לבזבז רוב זמנו בכמה "סעודות מצוות", ו"קבלת פנים" של מצוות, שברוך השם בכל יום יש חתונה ושבע ברכות וברית מילה ובר מצוה וסיום מסכתא וכו', אבל עדיין יש לשאול כמ"ש בברכות לב: "תורתן היאך משתמרת?", ואין כל אדם במדרגה של מ"ש שם "מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת". ולכן תמיד יש ליהרהר על זה כל מה שאפשר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמז

שאלה: מה לעשות בחור שאינו יכול להבין הסוגיא בגמרא בלי פירוש שוטינשטיין.

תשובה:

לכבוד ידידי,

כתב כתר, "אני בחור בכיתה יב לומד בישיבת... כאשר אני פותח את הגמרא אני מאוד מתקשה להבין אותה על צורת הדף. ואז אני הולך ולומד את הגמרא בפירוש שוטינשטיין על הרצף כי אני אינני מבין את הגמרא לכשעצמה. רציתי לשאול את הרב אם יש לו איזו עצה בשבילי איך ללמוד את הגמרא בצורת הדף ולהבין אותה על בוריה?."

נראה שמה שאתה עושה הוא טוב מאד. יש ללמוד הגמרא בתחילה בלי פירוש שוטינשטיין, ויש לברר מה הבנת ומה שלא הבנת, ואז יש ללמוד את הפירוש. ואז יש לחזור ללמוד הגמ' עוד פעם כדי להבין דברי הגמ' שלא הבנת בתחילה. ויש לחזור ללמוד אותה סוגיא כמה פעמים ללא עזרה מהפירוש, ובדרך זו בכל הסוגיות, ומצינו לאט לאט שאתה יוכל להבין קצת יותר וקצת יותר בכל פעם, עד שאתה יוכל ללמוד את הגמ' בלי פירוש.

ואל תאבד תקווה אם אינך מבין היטב איזו סוגיא. בימי נעורי כמה פעמים לא הבנתי אלא רק קצת מאיזו סוגיא או

הלכה כמותו, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים על טהור טמא ומראה לו פנים. ופירש"י שם "על סוף דעתו, לא יכלו להבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים שהיה נותן דעת מיושב והגון על אין הלכה כהלכה", ע"ש. הרי ע"י פלפול הוא יכול לומר על טמא שהוא טהור ועל טהור שהוא טמא. וזה כמ"ש בסנהדרין יז. "אמר רב יהודה אמר רב אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שידוע לטהר את השרץ מה"ת, אמר רב אני אדון ואטהרנו ומה נחש שממית ומרבה טומאה טהור, שרץ שאינו ממית ומרבה טומאה אינו דין שיהא טהור, ולא היא מידי דהוה אקרוך בעלמא", ע"ש. הרי ע"י פלפול יכול לומר שטמא טהור. וזה כמ"ש רש"י בסנהדרין מב. "מלחמתה של תורה. הוריותיה ולעמוד על בוריה ועל עיקרה, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא ולא למד משניות וברייתות הרבה כי מהיכן יתגלה הסוד, אלא בבעל משניות הרבה שאם יצטרך לו טעם בכאן ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר יבין מתוך משניות הרבה שבידו, הא מני פלוני היא ששמענוהו במקום אחר אומר כך". ונראה שזה הטעם שכתב הרמ"א בי"ד ס"רמב ל, "עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו פלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזה"ז, רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר (מהרי"ק שורש ק"ע) ע"ש.

ולפי זה לכאורה יש לפרש שחכם שהוא חריף בפלפולים "לא עיין בה", כמ"ש בגמ' ב"ב הנ"ל ובעירובין ז. או "שבשתא" כמ"ש וב"מ צו: ונדה לג: ע"ש. ולכן יש להעיר על רבינו גרשום והרשב"ם הנ"ל, למה הם לא פירשו כן. ונראה שבכל סוגיות אלו שכתוב שם "אגב חורפיה...", לא מצינו פלפול גדול בדברי רמי בר חמה אלא הוא רק שאל שאלה, ולכן אין לפרש סוגיות אלו כמ"ש רש"י בגמ' חולין הנ"ל, ואין לומר "משובש הוא מאדם חריף ומפולפל". ולכן צריך לפרש משום חורפיה באופן אחר, ולכן פירשו רבינו גרשום והרשב"ם איך אפשר להיות היסח הדעת משום חורפיה, אף כשאין פלפולים.

ולפי זה י"ל שכשחכם עוסק רק באותה שאלה, והוא לא עוסק בכמה דברים בפעם אחת, שפיר יש לסמוך עליו, ואין לסמוך על אדם פשוט.

ג) מ"מ אם החכם עוסק רק בפלפולים חריפים בש"ס כדי להורות את ההלכה, אז נראה שגם אין לסמוך עליו. וזה כמ"ש בתשובת מהר"י מיגאש ז"ל ס"קיד, וז"ל "דע

(א) כתוב בב"ב קטז. "בעי רמי בר חמא אבי האב ואחי האב כגון אברהם וישמעאל בנכסי עשו איזה מהן קודם, אמר רבא תא שמע האב קודם לכל יוצאי ירכו ורמי בר חמא אגב חורפיה לא עיין בה, בעי רמי בר חמא אבי האב ואחיו כגון אברהם ויעקב בנכסי עשו איזה מהן קודם...". ופירש רבינו גרשום שם, "אגב חורפיה – שהיה מחזיר תלמודו, לא עיין בה – במתני' שלא דקדק בה, לפיכך היה שואל". ופירש הרשב"ם שם, "אגב חורפיה. חריפותו שהיה טרוד בשאלה אחרת דלקמן דעדיפא מינה", ע"ש (וכן פירש הראב"ד בעל ספר האשכול).

משמע מפירושים אלו, שעיקר הטעם שרמי בר חמא לא עיין בה, אינו משום שהיה חכם גדול ובקי בפלפולים, אלא עיקר הטעם הוא מפני שהיה טרוד, או מפני שהיה מחזיר תלמודו כמ"ש ר"ג, או מפני שהיה גם עוסק בשאלה אחרת. ולכן מפני חריפותו הוא היה יכול לעסוק בשני דברים בפעם אחת, דהיינו לחזור תלמודו וגם לשאול שאלה, או בשתי שאלות בפעם אחת, ולכן חריפותו גורמת הטרדה, והטרדה גורמת להיסח הדעת, ולכן הוא לא שם לב כראוי ו"לא עיין בה".

ב) אלא ראיתי בחולין פא. שכתב רש"י שם, "התראת ספק. דלמא לא אתי לידי זריקה והויא ליה שחיטה שאינה ראויה הלכך לר' שמעון איסורא איכא מלקות ליכא, ומ"מ לאו מתקבל בפנים הוא שהראשון שנשחט ונזרק הדם כבר קודם שחיטתו של שני שחיטה ראויה הוה, כך שמעתי וקשיא לי מאי התראת ספק דקאמר הא ודאי שחיטת שני אינה ראויה דכיון דאיסור אותו ואת בנו נהוג בקדשים הוה ליה שני מחוסר זמן ואין שחיטתו ראויה ואין כאן התראה כלל, ונראה בעיני דלא גרסינן ליה להאי מ"ט, אלא אין מלקות אותו ואת בנו נהוג בקדשים ותו לא מידי, וטעמא משום דאין שחיטת השני ראויה מכיון שנשחט ראשון ונזרק דמו הוה לה שחיטת הראשון ראויה, דלית לן הא דלעיל דר' אושעיא ודשני אינה ראויה דהוה ליה מחוסר זמן ואין דמו נזרק, ופי' משובש הוא מאדם חריף ומפולפל", ע"ש.

משמע מזה שאם האדם חריף, אז הוא יכול לעסוק בכמה פלפולים עד שהוא יכול לומר דבר שפשוט אינו נכון, משום רוב פלפולים שלו. וזה כמ"ש בעירובין יג: "א"ר אחא בר חנינא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו

להירגע בסוף היום, הם עוסקים בשתיית בירה ורקודים ושאר דברים של הבל. והלא יש חשש שמא הרופא הדתי ילמד ממעשיהם, או שמא י"ל "תוכו אכל וקליפתו זרק".

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

כתב כת"ר, "קמה וגם ניצבה קבוצה גדולה של רופאים של רפואת חירום שהם מסורים מאוד למקצוע, מכבדים את האתגר הניצב בפניהם ומחזקים זה את זה לשפר יחס לחולים ולתת טיפול מיטבי. הם אנטי-מוסדיים במובן שנלחמים נגד הקשר שבין התעשייה של חברות תרופות, בדיקות בתשלום, חברות כנסים וכו'... לכן מפרסמים חינוך ללא רווח הרצאות ברשת אינטרנט, קבוצות דיון, שאלות ותשובות וכו'. אף הכנסים של החברה הזו על אף שעולים הרבה מאוד כסף הם ללא כל רווח אישי לאף אחד מהמשתתפים והתורמים להצלחתם (שהוא רב מאוד) על חשבונם הפרטי. הצד השני של כל הרוח הרווחת הזו היא שבערב בכנס בין הרצאות יש ענין די בהבל כגון שתיית בירה, שירה וריקודים, הלבוש אפילו בהרצאות זה חולצת טריקו ונעלי ספורט, ובאופן עקבי חלק מההווי זה ניבול פה כצורה של שיח שגרתית. אחת הדוגמאות שאולי הרופא הכי משובח ומפואר אצלם גרם לאבל לאומי בכך שלאחרונה הרג את עצמו בתאונת אופנוע וההפסד כמובן לכל המטופלים ועולם הרופאים.

האם מן הראוי לשמוע את חכמתם ולהצטרף לכנס כזה (לחלקים המותרים כמובן) אשר לרוב מלמדים ומאפשרים קשר פורה עם מטפלים מנוסים בעלי שם ומסירות מבחינת תוכנו אכל וקליפתו זרק או האם עדיף להתנתק מבעלי גסות רוח כזו מכל וכל? ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב 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. ואומר אשרי האיש וגו'. וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה, ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים. ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה

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 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 מסברא 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 מחייבתה והטעהו 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 כדין ושהוא ברור כשמש, והם טעו בהוראתם ותלו הדבר ההוא אל מקום בלתי מקומו ולמדו הדין ממקום שאין ללמוד 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.

ולפי זה י"ל שחכם "פשוט" שפסק דין לפי מ"ש בטור וב"י וש"ע, הוא יותר טוב ממי שפסק דין ב"חורפיה" מ"ש"ס (וכמה פעמים אמרתי בדרך גוזמה, אם אתה רוצה לדעת אם ראוי לסמוך על הוראת איזה חכם, אז תלך לביתו לראות הטור וב"י שלו, ואם אתה רואה שהספרים הם מקולקלים משום רוב שימוש בהם, אז יש לסמוך עליו, אבל אם אתה רואה שהם נראים כחדשים (והם אינם חדשים ממש), אז אין לסמוך עליו).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קמ"ט

שאלה: האם מותר לרופא דתי להשתתף בכנס רופאים חילונים כדי ללמוד רפואה, אם בערב כשהם רוצים

ממי שאינו הגון. ובתירוץ שני שם כתב הש"ך, "משמע ר"מ סבירא ליה הכי, ואנן לא קי"ל כוותיה", ע"ש (וכבר האריכו מפרשי הרמב"ם לבאר דעת הרמב"ם בדין זה, עיין בדבריהם. ועיין באור החיים פר' ראה, פ"ב פסוק כת, שסבר שהדין כר"מ אלא אין זה שייך בזה"ז שרק באדם גדול כר"מ י"ל הכי, וכמ"ש בתירוץ ראשון בש"ך).

אלא יש להעיר על תירוצים אלו של הש"ך ממ"ש הריב"ש סוף ס"מה, שהסביר הטעם שהרמב"ם למד פילוסופיה, וז"ל "כי הוא למד קודם לכן כל התורה כולה בשלמות... וי"ל כמו שאמרו ז"ל על רבי מאיר היכי גמיר תורה מפומיה דאחר... הא בגדול הא בקטן, כלומר כשהתלמיד אדם גדול מותר שיבור הסולת וישליך הפסולת, כמו שאמרו שם ר"מ רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק, ולכן הביא הרמב"ם ז"ל בראש ספר המורה פסוק זה של הט אונן כו", ע"ש. הרי משמע מזה שהרמב"ם סבר דקי"ל כר"מ, וגם נראה שאף בזמנו יש לחלק בין קטן וגדול, ודלא כנראה מהש"ך הנ"ל. אא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת, איך לא הביא הרמב"ם חילוק בין גדול וקטן בהל' ת"ת הנ"ל.

וראיתי בברכ"י בי"ד שם אות ט, שתירץ "ואולי סבר הרמב"ם דהא דאמרו בש"ס הא בגדול הא בקטן לאו דוקא, אלא בעי' שיהיה גדול בחכמה ודעתו רחבו כר"מ... ולאו גדול בשנים וקטן בשנים, ומשו"ה כיון שהרמב"ם סובר שיהיה לו דעת שלם ורחב לבב וזה פנת יקרת הדת, לכן השמיט חילוק זה לסתום הפתח כי לא רבים יחכמו כר"מ... אבל הרמב"ם איהו גופיה ידע נפשיה וכ"ע מודו ליה כי הוא גדול...". הרי רק אדם מיוחד כר"מ או כהרמב"ם יכול לסמוך על היתר זה, ולא סתם אדם, ולכן השמיט הרמב"ם היתר זה מהל' ת"ת. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין ללמוד חכמת רפואה מרופאים אלו.

וראיתי בדברי ירמיהו בהל' ת"ת הנ"ל, שתירץ תירוץ אחר, וז"ל "אמנם יקשה מאוד דרבינו במורה נבוכים נראה שלמד מספרי חכמי עכו"ם, ובראש ספרו שם הביא מקרא זה שמצא ר"מ לדרוש להתיר ללמוד מאחר עיי"ש, ומפי אאמ"ו הגאון ז"ל שמעתי דיש לחלק בין למוד מפיו של רשע ללמוד מתוך ספר ממנו, דמתוך ספר אדם גדול יש לברור הטוב מהרע, אבל מפיו שחיבור עם רשע רע וגורם רעה והשחתה לאדם, ודייק כן אם הרב וכו' יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו, ודיקא מפיהו, ובגמ' מקשה ור"מ היכא למד מפומא דאחר, ודברי פי חכם חן,

שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי, ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום. ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישיב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע, יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר מי יתנני במדבר מלון אורחים", ע"ש.

ונראה שאף אם אין כוונתו ללמוד ממעשים רעים של אלו שהולכים בחשך, עדיין יש להתרחק מהם. וזה כמ"ש בפרקי דר"א פ"כה, "כל מי שהולך עם הצדיקים לוקח מדרכיהם ומעשיהם הטובים, ורועה כסילים ירוע, למה הוא דומה לאדם שנכנס לבית הבורסקי, אע"פ שלא נתן ולא לקח כלום, מ"מ ריח רע קולט והוציא עמו...". הרי שיש לחוש ל"ריח רע קולט", אף כשהוא אינו מתכוין לכך. ולכן לכאורה נראה שה"ה בנד"ד, שאין להתחבר עם אנשים אלו.

ולכאורה נראה שיש היתר לפי מ"ש בחגיגה טו: "ור"מ היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבקות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' צבקות יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו, אמר ר"ל ר"מ קרא אשכח ודרש, הט אונן ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי, לדעתם לא נאמר אלא לדעתי, רב חנינא אמר מהכא, שמעי בת וראי והטי אונן ושכחי עמך ובית אביך וגו', קשו קראי אהדדי, לא קשיא הא בגדול הא בקטן, כי אתא רב דימי אמר אמרי במערבא ר"מ אכל תחלא ושדא שיחלא לברא". ופירש"י שם, "לדעתם לא נאמר – אלמא ברשיעי עסיקין וקאמר הט אונן. הטי אונן – לשמוע ואת מעשיהם שכחי ואל תלמדי אותן. גדול – היודע לזהר [שלא ילמוד] מעשיו יכול ללמוד תורה מפיו. תחלא – פרי החיצון הנאכל בתמרה, שיחלא – גרעינה הנזרקת".

ולפי גמ' זו פסק הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ד הל"א, "אמרו חכמים אם הרב דומה למלאך ה' צבאות תורה יבקשו מפיהו אם לאו אל יבקשו תורה מפיהו". וכן פסק מרן בי"ד ס"רמו ח ע"ש. והעיר הש"ך שם בס"ק ח, שהו"ל לרמב"ם לחלק בין קטן וגדול, שבגדול היודע לזהר "שלא ילמוד מעשיו" יכול ללמוד תורה מפיו של מי שאינו דומה למלאך, כמבואר בגמ' חגיגה הנ"ל. ושוב תירץ הש"ך, "שבזה"ז שכולם נחשבים קטנים כמ"ש אם ראשונים בני אדם אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר כו', וא"כ בזה"ז אין חילוק". הרי אף הגדולים בזה"ז צריך לזהר שלא ללמוד

וכן נראה מסברה, דמצינו שגזרו בשלקות עכו"ם מטעם חתנות כמ"ש רש"י ע"ז לה: או מפני שלא יאכילנו דבר איסור כמ"ש רש"י בע"ז לח (עיין ערה"ש ס"ק"ג אות ב), אבל לא מצינו שגזרו משום שמא ילמד ממעשיו. ונראה שהטעם הוא מפני שאכילה ושתיה אין להם קביעות, שאחר שעה או שתים הישראל חוזר לביתו, משא"כ במי שדר עם עכו"ם בחצרו. ואה"נ שכתב בברכות מג: ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם... ואל יסב בחבורה של עמי הארץ... מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו". משמע שאף לפי שעה אין לת"ח לעשות כן, שמא ילמד ממעשיהם, מ"מ י"ל שאין זה איסור לשאר בני אדם, ולשאר בני אדם רק כשיש קביעות יש לחוש לשמא ילמד ממעשיהם.

וכן ראיתי בנחלת צבי י"ד ס"קנט א, שהקשה מדין ת"ח ברבית לדין עירוב הנ"ל, ותירץ "ניחא בפשיטות דכיון דדר עמו הרי רגיל אצלו וק"ל", ע"ש. הרי שכשיש קביעות זה בכלל "רגיל אצלו", משא"כ במשא ומתן ועסק, שאין זה בכלל "רגיל עמו".

ולפי זה נראה בנד"ד שאין לחוש אם הרופא דתי לומד רפואה בכנס, ושוב הוא חוזר לביתו (או למלון), שכיון שהוא אינו "דר" עמהם, כגון בחצר דלעיל או כמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת הנ"ל, ממילא שאין לחוש לשמא ילמד מהם.

ג) שוב ראיתי בלחם משנה בהל' מלוה ולוה שם שכתב, "קשה, דאי טעמא שמא ילמוד ממעשיו אפילו אבק רבית נמי ליתסר. ואפשר דכיון שלא התירו לו אלא באבק רבית נזכר שלא התירו לו כן אלא כדי שלא ילמוד ממעשיו ולא יבא ללמוד. עוד אפשר, שאבק רבית כיון שהוא דומה קרוב לשכר ורחוק להפסד והוא אינו דבר קצוב מריוח, א"כ לא חשו שמא ילמוד ממעשיו דלא יתערב עם העכו"ם כל היום כיון שאינו דבר שכר הרבה, וזה דוחק", ע"ש.

וי"ל שלפי התירוץ הראשון, שאם יש סימן בין הישראל והגוי בעסק עצמו (כגון שאין היתר אלא באבק רבית) אז מותר לעסוק עם הגוי ואין לחוש לשמא ילמד ממעשיו. מ"מ נראה שאין מועיל בזה סימנים אחרים שאינם בעסק עצמו, כגון שהישראל יש לו ציצית בבגדיו, והם סימן לו שלא לעזוב דרכי התורה, דמשמע דבעינן סימן בגוף העסק, דהיינו שיש רשות לעסוק רק באבק רבית ולא ברבית קצוצה. הרי מצינו שכשהעסק מוגבל רק לדבר אחד (אבק רבית), היכר זה מועיל כדי שלא ילמד ממעשיו.

ובזה יש ליישב דעת ודרך רבינו ז"ל שידע בנפשו וקים ליה לברור האוכל מתוך פסולת מספריהם". ולפי זה עדיין יש לחוש בנד"ד, שזה בכלל "מפיהו", ואין הלימוד רק מספריים.

ב) אלא עדיין נראה להתיר בנד"ד לילך לכנס זה מטעם אחר. כתב הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"ה הל"ב, "אסרו חכמים שיהיה ישראל מלוה את העכו"ם ברבית קצוצה אלא בכדי חייו, גזרו שמא ילמוד ממעשיו ברוב ישיבתו עמו. לפיכך מותר ללוות מן העכו"ם ברבית שהרי הוא בורח מלפניו ואינו רגיל אצלו. ותלמיד חכם שאינו רגיל בו ללמוד ממעשיו מותר להלוות לעכו"ם ברבית אפילו להרויח" (וכן הוא במרן י"ד ס"קנט א עיין לקמן, ועיין בב"מ ע"א). משמע מזה שמותר לעסוק עם גוי ואין לחוש שהישראל ילמד ממעשיו, אם הוא באופן ש"אינו רגיל אצלו". ולכן אם העסק ביניהם הוא באופן שמיד אחר העסק כל אחד הולך לדרכו, אז אין לחוש לשמא ילמד ממעשיו, וגם אם הישראל הוא ת"ח אף בזה אין לחוש שהוא ילמד ממעשיו. ונראה שהטעם שדין רבית נראה יותר קיל ממה שכתב הרמב"ם לגבי דין ת"ת דלעיל, הוא מפני שאין עסקים כאלו בדרך קביעות, אלא רק דרך עראי, משא"כ כשאחד לומד תורה מרבו שאינו הגון, הוא לומד ממנו יום אחר יום בקביעות, ויש חשש גדול בזה, משא"כ במשא ומתן בשוק וכדומה, שאחר שגמר העסק כל אחד הולך לדרכו, ובזמן קצר כזה אין לחוש, ובפרט אם הישראל הוא בן תורה, שהוא יכול ליזהר שלא ללמוד ממעשי הגוי. ולפי זה נראה, שלגבי עסק וכדומה שפיר י"ל דקי"ל כמ"ש רש"י לעיל "גדול – היודע ליזהר [שלא ילמוד] מעשיו יכול ללמוד תורה מפיו". ולכן נראה שהחילוק הוא בין אם הגוי אצל הישראל בקביעות, או בין אם זה רק לכמה שעות ביום.

וכן נראה, שגם כתב הרמב"ם בהל' עירובין פ"ב הל"ט "ישראל הדר עם העובד כוכבים ומזלות או עם גר תושב בחצר אינו אוסר עליו שדירת העובד כוכבים ומזלות אינה דירה אלא כבהמה הוא חשוב. ואם היו שני ישראלים או יתר ועובד כוכבים ומזלות שכן עמהן הרי זה אוסר עליהם. ודבר זה גזירה שלא ישכינו עובד כוכבים ומזלות עמהן שלא ילמדו ממעשיו...". נראה שהחשש כאן הוא רק אם "ישכינו", דהיינו שהגוי דר שם בקביעות, אבל בדרך עראי כגון במשא ומתן ואיזה עסק, נראה שאין לחוש שהישראל ילמד ממעשי הגוי.

(ה) וכל הנ"ל הוא בזמן חז"ל, אבל בימינו הוא קיל טפי, שמרן בס"קנט. א. כתב "דבר תורה מותר להלוות לעכו"ם ברבית, וחכמים אסרוהו אם לא כדי חייו או לת"ח או ברבית דרבנן, והאידינא מותר". וכתב הט"ז שם בס"ק ב, "והאידינא מותר. הטעם בטור לפי שא"א לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא עמהם, א"כ לא שייך שמא ילמד ממעשיו ברבית טפי משאר משא ומתן ע"כ. ואין לומר למה לא גזרו גם בימי חכמי התלמוד על כל משא ומתן שלא יהיה עם עכו"ם שלא ילמוד ממעשיו, ואין לומר דמילתא דלא שכיח היתה ולא גזרו בה רבנן דא"כ אמאי גזרו בלפני אידיהן במשא ומתן, ונראה דבמשא ומתן שהיה ג"כ עם ישראל לא אמרינן שילמוד ממעשה העכו"ם טפי משל ישראל, משא"כ ברבית שלא היה רק דוקא עם עכו"ם, ומ"ה עכשיו שכל משא ומתן הוא עם עכו"ם ושייך ביה שמא ילמוד ממעשיו ואפ"ה לא גזרו, גם ברבית לא גזרו", ע"ש. הרי שלא גזרו במשא ומתן אפילו אם הוא רק בעכו"ם, וכן הוא לגבי רבית בזמנינו, ואין לחוש לשמא ילמד ממעשיו.

ולכן אף בלימוד רפואה (או שאר חכמות), י"ל שהוא דומה לדין משא ומתן, ולא שייך לגזור שמא ילמד ממעשיו רופאים חילונים. ולכן נראה שמותר להשתתף עם כנס כדי ללמוד רפואה, אבל אחר כך יש לחזור לבית ואין להשתתף עמהם בשתיית בירה ורקודים ושאר דברי הבל, ואל לעבור על מ"ש במשלי פ"ג כ, "ורוע כסילים ירוע". ופירש"י שם "המחבר לו כסילים להיות לו רעים ירוע – ירוצץ". ואל תשכח ששלחנך גדול משלחנם, וכתוך מכתרם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנ

שאלה: האם עין הרע שולט גם בדברים הכתובים כגון ספרים וחידושי תורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

א) בתחילה יש לבאר קצת בענין עין הרע, ואחר כך יש לחקור בנד"ד. כתוב בברכות כ. "ר' יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתב אשערי דטבילה, אמר כי סלקן בנות ישראל

ולפי זה בנד"ד ה"עסק" כאן מוגבל רק כדי "ללמוד רפואה", ואין כוונת כנס זה כדי ללמוד שאר דברים של חול. ולכן יש סברה לומר ש"סימן" זה מועיל כדי שרופא דתי יכול להכיר לעצמו שאין ללמוד ממעשיהם.

ולפי התירוץ השני של הלח"מ הנ"ל י"ל שאם הרופא דתי בא לכנס זה רק ללמוד רפואה, ואח"כ הוא יחזור לביתו, והוא אינו משתתף עמהם אחר כך בפעילויות הפנאי, שאף זה בכלל "דלא יתערב עם העכו"ם כל היום". ולפי זה נראה שבין לתירוץ הראשון ובין לתירוץ השני, יש להתיר לרופא דתי להשתתף בכנס.

ואף לפי מ"ש בגמ' ברכות מג: הנ"ל "ואל יסב בחבורה של עמי הארץ... מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו", י"ל בנד"ד שאם הת"ח חוזר לביתו ואינו עוסק בדברי הבל, שאין לחוש.

ד) שוב ראיתי ברמב"ם בהל' גזילה פ"ו הל"יא, שכתב "והמשחק בקוביא עם העכו"ם אין בו איסור גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה וביישובו של עולם". וכתב הראב"ד שם, "וביישובו של עולם. א"א ואם אין לו אומנות אלא הוא אפילו עם עכו"ם פסול לעדות, וכ"ש שהוא למד ממעשיו". משמע שלדעת הרמב"ם אין לחוש כאן לשמא ילמוד ממעשיו, משא"כ לדעת הראב"ד.

וראיתי לר' ישראל חיים יוסף אליקים ז"ל בשמו יוסף, על הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"ה הל"ב הנ"ל, שכתב "יש לדקדק על רבינו דכאן חשש שמא ילמוד ממעשיו ואילו בהלכות גזלה פ"ו הל' י"א כתב דאסור לשחק בקוביא עם העכו"ם משום דמבטל מיישובו של עולם ומדברי חכמה יעו"ש. והראב"ד ז"ל כתב דאסור משום שמא ילמוד ממעשיו יעו"ש. כנראה דרבינו לית ליה האי טעמא והוא היפך מ"ש רבינו כאן בהל' מלוה, וי"ל דהתם איירי רבינו במשחק דרך עראי שאין רוב ישיבתו עם הגויים וק"ל", ע"ש. ונראה שזה כפי מה שביארתי לעיל, שיש לחלק בין קביעות ובין עראי, ולמעשה אין מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, שהרמב"ם מירי בדרך עראי והראב"ד מירי בקביעות שאין לו פרנסה אחרת אלא זו. ולכן ה"ה בנד"ד נראה שמי שמשתתף עם כנס ליום או יומים בלבד, ובשאר ימים הוא עוסק בפרנסתו במקום אחר, שזה נחשב דבר ארעי, ואין לחוש ל"שמא הוא ילמוד ממעשיו", וזה בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הראב"ד.

ולא דוקא בממון, אלא בכל דבר שגורם קנאה כגון אם האיש יש לו מראה טוב וכדומה, אם כוונתו רק להנאת עצמו, כגון שיש לו גסות רוח וגאווה בפני אחרים איך יש לו מראה טוב יותר מהם, או אם הוא כיון שהוא יכול להתחתן עם אשה יפה משום האשה תימשך למראה טוב שלו, אז אם מראה טוב שלו גורם קנאה מאחרים, אז זה יגרום עין הרע, וממילא זה יגרום עונש לאיש זה שיש לו מראה טוב. אלא אם כוונת איש זה להטיב לאחרים, אז ממילא שאין לחוש לעין הרע.

ולפי זה מובן למה לא חש רבי יוחנן בגמ' ברכות הנ"ל לעין הרע. וזה מפני שהיה לו מראה יפה, אלא הוא לא כיון רק להנאת עצמו, אלא להטיב לאחרים, ולכן הוא ישב בשער המקוה, כדי "כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלין בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי". ולכן כיון שהוא לא כיון להנאת עצמו בלבד, אלא אף לאחרים, ממילא שאין לחוש לעין הרע.

וכן יש לפרש בפסוק "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין", שיוסף הצדיק עבודתו היתה להטיב לאחרים. ולכן כתוב "ויוסף הוא השליט על הארץ, הוא המשביר לכל עם הארץ". וזה כמ"ש בזהר פר' מקץ דף קצח, "ת"ח כתיב ויוסף הוא השליט על הארץ, דא שמשא דשליט בסיהרא ונהיר לה וזן לה", ע"ש. הרי הלבנה אין לה אור לעצמה אלא השמש נתן האור לה. וכן הוא ביוסף הוא נתן והטיב לאחרים. וכן הוא ברש"י בתהלים פ"ב. ב, "רועה ישראל. מנהיגם ופרנס שלהם יוסף, וכל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב", ע"ש. ולכן משום מדה זו הוא "עולי עין". וזה כמ"ש בכלי יקר ודבש לפי הנ"ל. ולפי זה סבר רבי יוחנן, שכיון שהוא היה מטיב לאחרים, ממילא שאין עין הרע שולט בו.

ולכן יש לפרש שמה שאמר רבי יוחנן "אנא מזרעא דיוסף קא אתינא", הוא אינו כיון לומר שהוא ממש מזרעו, אלא שהוא עושה כמעשה יוסף הצדיק שהטיב לאחרים, ולכן זה נחשב כאילו הוא תלמידו של יוסף, כעין מ"ש בפרקי אבות "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום". ומצינו שהתלמידים הם נחשבים כבני הרב, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ה הל"ב, "וצריך אדם להזהר בתלמידיו ולאזהבם שהם הבנים המהנים לעולם הזה ולעולם הבא". וכתב בעבודת המלך שם "עי' בירושלמי ברכות פ"ב ה"ח תלמידיה דבר נשא חביב עליו כבדיה,

ואתיין מטבילה מסתכלין בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי, אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא, אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין, רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ, מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם".

ויש לבאר סוגיא זו. וי"ל שעין הרע שולט כשיש קנאה. וזה כמ"ש הרע"ב בפרקי אבות פ"ב ט, "עין טובה... אינו מקנא כשרואה שיש לחבירו יותר ממנו". משמע שאם הוא מקנא, אז זה אינו עין טובה אלא עין הרע. וכן נראה מ"ש המהר"ל בדרך חיים על פרקי אבות פ"ה ט, "כי העין רעה יש להתרחק ממנה ביותר... כי המדה הרעה הזאת מביאה את האדם לקנאה ולשנאה". ופירש במכתב אליהו ח"ג דף שי"ד "זה שמקנא בחברו הרי הוא מתחייב בעצמו בצערו, וזהו מ"ש "ורקב עצמות קנאה", אבל זה שעל ידו היה לחבירו צער של קנאה הוא גם כן נענש, ויכול להפסיד את עשרו", ע"ש. והוא זכה לכיון למה שכבר כתב התשב"ץ במגן אבות (פ"ב טז). "מי שיש לו עין הרע על חבירו יצא מהעולם מהרה, כי כמו שמוציא הכל מעיניו לשרוף את חבירו ונכסיו, כ"ש שהוא נשרף באותו הבל, ותשלוט בו הקנאה וירקבו עצמותיו, שנא' ורקב עצמות קנאה...", ע"ש. הרי מצינו שעין הרע שולט ע"י קנאה, וגם מצינו שהאיש שגורם את הקנאה משום ממונו הוא חייב עונש ע"י עין הרע.

מ"מ נראה שעונש זה על מי שגורם את הקנאה משום ממונו, הוא רק בא אם האיש קיבל אותו ממון רק להנאת עצמו. אולם אם הוא קיבל אותו ממון וכוונתו ליתן כולו או קצתו לאחרים בתורת חסד וצדקה, אז אין הממון רק להנאתו בלבד, אלא להטיב לאחרים, ולכן ע"י זה הוא יכול להגן מעונש (עיי' לקמן גמ' עירובין סד.). לכן מצינו שאם יש לאיש עין טובה והוא כיון להטיב לאחרים, ממילא שהוא מבטל עין הרע של אחרים ממנו. וזה כמ"ש הכלי יקר בפר' חיי שרה פ"כד כב ד"ה ויקח, וז"ל "כי כל בעל עין יפה ניצול מעין הרע, ראייה מיוסף שהיה בעל עין יפה ומשם רועה אבן ישראל, על כן נתברך בכרכת בן פורת עלי עין קרי ביה עולי עין". וכן הוא להחיד"א ז"ל בדבש לפי מע' ע' אות ז, שכתב "מי שהוא נדיב ועין טובה, אין שולט בו עין הרע", ע"ש. הרי כשיש לו עין טובה, והוא מטיב לאחרים, אין שולט בו עין הרע.

אין כוונתו לקבל מאחרים רק להנאת לעצמו, אלא הוא כיון אף ליתן ממה שהוא קיבל לאחרים, ולהטיב לאחרים. ולכן אחר כך, הוא נותן יד שמאל (רמז לאיש לעצמו) לתוך יד ימין, דהיינו הוא חוזר ליתן ממה שהוא כבר קיבל, לאחרים. ולכן כיון שזה מדה של עין טובה, ממילא יש ביטול לעין הרע. וגם הוא אומר הפסוק "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין", כדי לומר שהוא כיון לעשות בממונו כיוסף הצדיק שהטיב לאחרים. ולכן ע"י זה הוא יכול לבטל עין הרע.

וכן יש לפרש במ"ש בגמ' שם "ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה". ופירש"י שם "אטרפא דנחיריה דשמאליה – דופן השמאלי של חוטמו". ובתחילה י"ל שהטעם שהוא מפחד מעין הרע שלו הוא כמ"ש התשב"ץ והמכתב אליהו הנ"ל, שזה גורם ל"רקב עצמות" כמ"ש במשלי. וי"ל שחוטמו הוא סימן לחיים שלו, וזה כמ"ש בפר' בראשית, "ויפח באפיו נשמת חיים". ואם איש זה רוצה להציל את עצמו מקנאה ונתינת עין הרע על אחרים (עינא בישא דיליה), אז יש לו להתבונן על חיים שלו (חוטמו שיש בו נשמת חיים), ויש לו להתבונן על כל מה שהוא "קיבל" בחייו שהוא לא נתן לאחרים (דהיינו צד שמאל שהוא צד קבלה ולא צד נתינה). ולכן יש לו "ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה". וכשהוא הבין שהוא קיבל כמה וכמה דברים בחייו שהוא לא חזר ליתן לאחרים, ממילא שאף הוא יבין שהוא אינו במצב לקנא לאחרים, שהרי אותו פגום נמצא אף בו. ושוב הוא מציל את עצמו מעין הרע דיליה.

ונראה שהטעם שכתוב בגמ' "אטרפא דנחיריה", דהיינו "דופן השמאלי של חוטמו" כמ"ש רש"י, הוא מפני שבדרך כלל כוונת "דופן" הוא להפסיק בין מה שבפנימי בתוך הדופן למה שהוא חוץ לדופן, והדופן מעכב מה שנמצא בתוכו מלצאת לחוצה. ולכן יש בכל אדם צד קבלה (צד שמאל), ויש לו יצר הרע שמעכב האדם לשנות צד שמאל לצד ימין (דהיינו צד נתינה), שהוא אינו רוצה ליתן לאחרים מה שכבר יש לו. ולכן ה"דופן" כאן הוא יצר הרע שלו שהוא מעכב לו "לצאת לחוץ" מצד קבלה שלו. ויש לאדם שרוצה לבטל עין הרע שלו, להתבונן איך יצר הרע שלו מעכב לו לשנות צד הקבלה לצד נתינה. ואם הוא מרגיש בזה, אז איך הוא יכול לקנא באחרים אם הוא עצמו יש מדה רעה זו. ולכן כתוב בגמ' "ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה".

ועי' ויקרא רבה פי"א ופתיחתא דאסתר רבה, ועי' בספרים ואתחנן שהבאנו בריש ההלכה כשם שהתלמידים קרוים בנים כך הרב קרוי אב עי"ש היטב". ולכן יש לפרש "אנא מזרעא דיוסף", שהוא כבנו, דהיינו תלמידו שעושה כמעשה רבו. וכ"ש הוא, שאם רש"י הנ"ל כתב, "וכל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב", אז כל מי שהוא מתלמידיו של יוסף ועושה כמעשיו להטיב לאחרים, אף הוא נקרא "על שם יוסף", והוא יכול לומר "אנא מזרעא דיוסף" (וכן י"ל לגבי וידגו לרוב בקרב הארץ, דמועיל כסוי מן העין, אף בשאר בני אדם, ולא דוקא בזרעו של יוסף, עיין לקמן).

ולכן שפיר הוא מ"ש הכלי יקר והדבש לפי הנ"ל שיכול עין טובה להגן מעין הרע, שנראה מלשונם שזה מועיל בכל אדם אף כשהוא אינו ממש מזרעא של יוסף. וכן הוא, שהכלי יקר מיירי שם לגבי רבקה שהיא היתה בעלת עין טובה, ע"ש. ולפי זה שפיר כתב המהרש"א בברכות נה: "ועי"ל דכל ישראל נקראו על שם יוסף, דכתיב נוהג כצאן יוסף". הרי דלא בעינן מזרעו של יוסף ממש. אלא א"כ יש להעיר על מ"ש בניצוצי הזהר פר' בלק רב: אות ה, וז"ל "ועמ"ש בספר נפש חיה ס"תכט סע' ב, דכל אחד מכל שבטי ישראל יוכל להיות מזרעא דיוסף מצד אם", שי"ל שאף שהוא אינו מצד האב או האם, עדיין יכול להיות מזעא דיוסף אם מעשיו הם כיוסף הצדיק כפי מה שביארתי לעיל.

ב) ולפי זה יש לפרש מ"ש בברכות נה: "פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא, לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה, וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה, ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, שנאמר בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין". ופירש"י שם "זקפא – גודל". ובתחילה י"ל שמבואר מכאן שכל אדם יכול לומר שהוא מזרעא של יוסף, אף שהוא אינו ממש מזרעו, ויש לפרש הטעם לפ מה שכתבתי לעיל.

ויש לפרש כוונת הסוגיא לפי מ"ש באבן עזרא בפר' מצורע פ"ד. טו, "והבהן מקום חבור, והוא עקר כל המעשים, והימיני' בעבור כח הצד הימין". ולכן בתחילה האיש נותן הגודל ביד ימין בתוך יד שמאל. זה רמז למה שהוא מקבל מאחרים, דהיינו שיד ימין (הגודל) של אחרים נותנת, ויד שמאל (שהוא רמז לאיש עצמו) מקבלת. אלא

זרע של יוסף. ולכן סבר יהושע שכיון שכוונת בני יוסף היתה להרחיב חלקם בארץ כדי שהם יכולים לדור ברווח (עיי' יהושע פ"ז), אין כוונתם היתה לשם מצוות ישוב הארץ (שמי שעושה מצוה דומה למי שמטיב לאחרים, שבשניהם אין כוונתו להנאת עצמו), ולכן אין לומר דמועילה מצוות ישוב הארץ להגן עליהם מעין הרע. ולכן הוא אמר להם "לכו והחביאו עצמכם ביערים שלא ישלוט בכם עין הרע". אלא הם אמרו לו "אנן מזרעא דיוסף דלא שלטא ביה עינא בישא", דהיינו שהם כיוונו לשם מצוה ג"כ ואף מעשה לשם מצוה בכלל עין טובה, ולכן ממילא אין לחוש לעין הרע. או י"ל שהם טעו וסברו שאף אם הם לא כיוונו למצוה, מ"מ כיון שהם מזרעו של יוסף ממילא שהם פטורים מעין הרע. ולכן אמר להם יהושע שזה אינו, וכיון שהם כיוונו רק להנאת עצמם לדור במקום ברווח ובנחת, עדיין יש להם לחוש לעין הרע, ולכן הוא אמר להם "לכו והחביאו עצמכם ביערים שלא ישלוט בכם עין הרע".

ויהושע סבר שהפסוק "וידגו לרוב בקרב הארץ", הוא הבטחה רק אם הם נוהגים בצניעות ובשפלות בפני אחרים, ולכן כיון שאחרים לא הרגישו בהם, ממילא שזה בכלל "כסוי" ואין שולט בהם עין הרע. וזה כמ"ש רש"י בפר' מקץ (פ"מ ה) "בתוך הבאים. מטמינין עצמן שלא יכירו (תנחומא ו) לפי שצוה להם אביהם שלא יתראו כולם בפתח א' אלא שיכנסו כל אחד בפתחו כדי שלא תשלוט בהם עין הרע...". וכן הוא ברש"י פר' כי תשא פ"ד ג, "ואיש לא יעלה עמך. הראשונות ע"י שהיו בתשואות וקולות וקהלה שלטה בהן עין הרע, אין לך יפה מן הצניעות (תנחומא לא)". הרי שצניעות היא כ"כסוי". ולכן היה פשוט ליהושע, שמה שאין עין הרע שולט בזרעו של יוסף, הוא רק אם הם נוהגים בשני אופנים הנ"ל, אבל בלא זה עדיין עין הרע יכול לשלוט בהם. אלא סברו בני יוסף שהברכה של "וידגו לרוב בקרב הארץ", מועילה אף כשאין הם נוהגים בצניעות, שהעיקר הוא שהם מזרעו של יוסף. ולכן אמר להם יהושע, שזה אינו ואף הם צריכים לנהוג בצניעות, ולכן "אם עם רב אתה עלה לך היערה" (ויש להעיר על רש"י הנ"ל, שכתב לגבי הלוחות, "ואיש לא יעלה עמך. הראשונות ע"י שהיו בתשואות וקולות וקהלה שלטה בהן עין הרע", הלא קי"ל ברב עם הדרת מלך, ואין מצוה גדולה מקבלת התורה בהר סיני, ואיך יכול עין הרע לשלוט בהן, אם כוונתם למצוה. אלא נראה שכיון שהם עבדו עגל הזהב אחר כך, יש להוכיח מזה למפרע שלא קבלו את התורה לשמה בשלימות, ולכן עדיין יש לחוש לעין הרע. וזה כעין מה שכתבתי לעיל

ג) וגם מצינו דרך אחרת כדי להגן מעין הרע. וזה כמ"ש בגמ' הנ"ל "רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ, מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם". וכאן נראה שהפירוש הוא יותר פשוט, והוא שיש קנאה רק כשאחרים יכול לראות מה שיש לו, אבל אם ממונו מכוסה ואחרים אינם יכולים לראות מה שיש לו אז ממילא שאין קנאה, ואין לחוש לעין הרע.

וכן מצינו בזהר פר' בלק רב: "פתח ר"ש ואמר וישא את עיניו וירא את הנשים... ת"ח ההוא רשע דעשו יהיב עיניו לעיינא על נשים... יוסף כיון דחמא עיניה דההוא רשע מסתכל בנשין דחיל על אימיה, נפיק מאבתרה ופריש דרועוי וגופיה וכסי עלה בגין דלא יתן ההוא רשע עינוי באמיה... כגוונא דא וישא בלעם את עינוי, עינו כתיב ההוא עינא בישא, ויראה את ישראל שוכן לשבטיו, מהו שוכן לשבטיו, אלא שבטא דיוסף... דכתיב בן פורת יוסף דאתסגי לכסאה על אמיה", ע"ש. משמע מכאן שע"י כסוי יש להגן מעין הרע.

וראיתי בפתח עינים בברכות כ. שכתב, "ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין וכו', רבי יוסי בר' חנינא אמר מהכא וידגו וכו'. צריך להבין במאי פליגי". ולפי מה שביארתי אין קושיא, וי"ל שאין מחלוקת אלא כל אחד אמר באיזה אופן יכול להגן מעין הרע, חד אמר אם הוא מטיב לאחרים, וחד אמר אם הוא "מכסה" ממונו.

ולפי זה יש לפרש מה שהקשה הפתח עינים שם, "ועוד צריך להבין, מ"ש פ' יש נוחלין (ק"ח). ויאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה, א"ל לכו והחביאו עצמכם ביערים שלא ישלוט בכם עין הרע, א"ל אנן מזרעא דיוסף דלא שלטא ביה עינא בישא וכו', אל תקרי עלי עין וכו', וריב"ח אמר מהכא וידגו וכו'. ואיכא למידק דיהושע בן נון מאי סבר בהני קראי דרבי אבהו וריב"ח דמינייהו מוכח דאין עה"ר שולט בזרע יוסף", ע"ש.

וי"ל שיהושע סבר כפי מה שפירשתי לעיל, שאין הכוונה בפסוקים אלו דממילא אין עין הרע שולט בכל זרע של יוסף, דזה אינו, אלא אין עין הרע שולט רק אם בניו עושים באחד משני אופנים, אחד הוא אם הם מטיבים לאחרים והשני הוא אם הם מכסים ממונם או עצמם, אבל אין לומר שהם פטורים מעין הרע ממילא למרות מעשיהם כיון שהם

נחשב כ"כסוי". וא"כ ה"ה לגבי עין הרע י"ל הכי שכשהספר סגור הוא נחשב "מכוסה", ואין עין הרע שולט בו.

אלא אין זה מספיק משני טעמים, אחד הוא שיש אחרונים שחולקים וסוברים שאין כריכת הספר נחשבת לכסוי. עיין בכה"ח הנ"ל בשם הפר"מ והאהל יוסף. ועיין עוד בשו"ת מחזה אליהו א"ח ס"ה אות ו (ומ"ש שם "חסד לאברהם", צ"ל חסד לאלפים ע"ש). וטעם שני הוא שנראה שלא סגי בכסוי של כריכת הספר בנד"ד כיון שכתוב שם הספר על הכריכה, ומי שרואה שם הספר על הכריכה עדיין יכול לקנא על מחבר הספר, משא"כ לגבי מה שהתיר רבינו יהודה בן הרא"ש, שהוא רק דן לגבי תשמיש קדושה, ואין זה תלוי בראיית העין כבנד"ד. ולכן עדיין יש לחקור בזה.

(ה) **כתוב** בעירובין סד. "פתח אידך ואמר המחזיק בנכסי הגר מה יעשה ויתקיימו בידו, יקח בהן ספר תורה, אמר רב ששת אפילו בעל בנכסי אשתו, רבא אמר אפילו עבד עיסקא ורווח, רב פפא אמר אפי' מצא מציאה, אמר רב נחמן בר יצחק אפילו כתב בהו תפילין, ואמר רב חנין ואיתימא ר' חנינא מאי קראה דכתיב וידר ישראל נדר וגו'".

ופירש"י שם "המחזיק בנכסי הגר – מידי דתמיהה היא ותוהי בה אינשי לפי שבאו לו בלא יגיעה, לפיכך אין מתקיימין אם לא על ידי מצוה. יקח בהן ס"ת – במקצתם ובשכר אלו יתקיימו האחרים בידו. בעל בנכסי אשתו – בעי למיעבד בהו מצוה דמילתא דתוהו בה אינשי נמי היא, ושלטא בהו עינא בישא. אפילו כותב בהו תפילין – נמי מיקיימו בידיה. מאי קראה – דעל ידי דעבד בהו מצוה מיקיימי בידיה, דכתיב וידר ישראל וגו' והחרמתי לשון הקדש ועל ידי כך נשמעת תפלתם ונפלו בידם", ע"ש.

הרי יש כאן חשש עין הרע. ואם הוא רוצה להציל ממנו, יש לו לעשות איזו מצוה כגון לקנות ס"ת או תפילין. ונראה שהטעם הוא כפי שביארתי לעיל, שאם יש לו עין טובה והוא מבזבז ממונו על מצוות (וזה דומה ל"להטיב לאחרים"), אז ממילא אין לחוש לעין הרע כמ"ש הכלי יקר והדבש לפי הנ"ל. ונראה שזה כמ"ש בסוטה כא. "אמר רבא... מצוה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא, אצולי לא מצלא". וי"ל שאף כשהוא אינו עוסק במצוה, עדיין "אגוני מגנא" מעין הרע.

אלא יש לדקדק, מאיזה טעם כתוב בגמ' הדוגמא של ספר תורה ותפילין, ולמה לא כתוב מצוות ציצית או שופר או

שבני יוסף לא כיונו למצוות ישוב הארץ, אלא לישב בארץ ברווח ובנחת).

ולפי זה י"ל שמא שאמר רבי יוחנן בגמ' ברכות הנ"ל "אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין", הוא אזיל לפי מ"ש רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי, כיון כשרבי יוחנן ישב בשער המקוה הוא לא היה "מכוסה", ולכן אין לומר לגביו שאין יצר הרע שולט בו מפני "וידגו לרוב בקרב הארץ". אלא כיון שכוונתו היתה להטיב לאחרים עדיין י"ל ששייך בו בן פורת יוסף בן פורת עלי עין.

ולפי הנ"ל י"ל שמ"ש "רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ, מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם", אין זה מיוחד לזרעו של יוסף, אלא לכל אדם שאם הוא נוהג בצניעות, ממילא שהוא יכול להגן מעין הרע, וכמבואר ברש"י הנ"ל בפר' מקץ ופר' כי תשא, דשם לא דברו לגבי זרעו של יוסף דוקא. וכן נראה בזהר פר' בלק רב: שכתב "שבטא דבנימין דכתיב ביה 'ובין כתפיו שכן', וכתוב 'ישכון לבטח', מאי לבטח, דלא דחיל מעינא בישא...". וזה כמ"ש רש"י בזבחים נד: "ניתתי ביה קליל. נעשה אותו נמוך מעט ונבנהו בירושלים שהיא למטה כדכתיב כתפיו ולא כתיב ראשו". משמע שיש צניעות בזה, במה שהמקדש היה בין כתפיו ולא בראש. ולכן לא שלט עין הרע בבנימין. הרי לאו דוקא ביוסף, אלא כל מי שנוהג בצניעות אין שולט בו עין הרע. וגם נראה שמה שאמר ריב"ח הוא אינו הבטחה לזרעו של יוסף שבכל אופן לא ישלוט בהם עין הרע, אלא הוא רק אם הם נהגו בצניעות.

(ד) **ולפי** זה יש לדון בנד"ד, ובתחילה יש לחקור כשהספר סגור אם יש חשש עין הרע. כתב הברכ"י בא"ח ס"קנד. בשירי ברכה אות א, לגבי תיבות שיש בהן ספרים, אם הן נחשבות כתשמיש דתשמיש קדושה, וז"ל "מצאתי כתוב משם רבינו יהודה בן הרא"ש... נראה דוקא בימי רבותינו שהיו ספריהם נגללים, ואין להם תיק וכיסוי אחר... אבל בזמן הזה שכל ספרינו מכוסים בקרשים או בעורות או בנייר, א"כ אותו כיסוי הוא תשמיש קדושה, והתיבות תשמיש דתשמיש". וכן הוא בחסד לאלפים ס"רמ אות ח, שכתב, "וספרים שיש להם כריכה חשיב כחד כיסוי", ע"ש. ועיין עוד בכה"ח ס"מ אות יד, ע"ש. הרי הכסוי של הספר

ניתנו. וכן נראה מי"ד ס"רכא יא, ועיין גם ביעב"ץ ח"א ס"סא, ע"ש.

אלא יש להעיר על זה ממ"ש מרן בא"ח ס"קמא ו, לגבי העולים לס"ת, "יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה, והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע", ע"ש. וזה קשה, הלא הם מקיימים מצוה, ואולי אף הם לומדים תורה מהפרשה שהם קוראים. ולכן מאיזה טעם יש לחוש כאן לעין הרע. וי"ל דאה"נ שהמצוה "אגוני מגנא" מעין הרע, אלא אין צורך לקרות אחים זה אחר זה כדי לקיים מצוה זו, שכל אחד יכול לעלות לבדו בהפסק איש אחר. ולכן כיון שאין "זה אחר זה" לצורך המצוה י"ל שעדיין יש לחוש לעין הרע. וכזה י"ל לגבי מ"ש בב"מ פד: "דכי הוו יתבי רבן שמעון בן גמליאל ורבי יהושע בן קרחה אספסלי יתבי קמיהו רבי אלעזר בר' שמעון ורבי ארעא, מקשו ומפרקו, אמרי מימיהן אנו שותים והם יושבים על גבי קרקע עבדו להו ספסלי אסקינהו, אמר להן רבן שמעון בן גמליאל פרידה אחת יש לי ביניכם ואתם מבקשים לאבדה הימני". ופירש"י שם, "רשב"ג – אביו של רבי. ורבי יהושע ב"ק – ורבנן טובא בהדיהו אלא ששניהם גדולי הדור. אמרי רבנן – דבי מדרשא דיתבי אספסלי. פרידה אחת – בן אחד. לאבדה הימני – שמא תשלוט בו עין רעה". וזה קשה, הלא זה מיירי בבית המדרש שהם היו עוסקים בתורה, ואיך יכול עין הרע לשלוט ברבי? אלא צ"ל שאין ישיבה על ספסל לצורך לימוד תורה, ורבי היה יכול ללמוד תורה אף כשהוא היה יושב בקרקע. ולכן עדיין רשב"ג היה חושש לעין הרע.

אלא עדיין יש לדון, מהו השיעור של לימוד תורה שהוא צריך ללמוד כדי להגן מעין הרע, דבשלמא שכתוב בריש משנה פאה שאין שיעור לתלמוד תורה, אבל עדיין יש לברר מה השיעור שמועיל כדי להגן מעין הרע. ולפי זה באה הגמ' לחידוש שאף בשעה כתיבת ד' פרשיות של תפילין יש לימוד תורה, וזה סגי כדי להגן מעין הרע. ולכן אה"נ שהוא מקיים מצוות תפילין כשהוא מניחם ומצוה זו מועילה להגן מעין הרע, אבל מצד לימוד תורה, י"ל שבשעת כתיבת ד' פרשיות יש לימוד תורה, ואף זה מועיל להגן מעין הרע. ולכן כתוב בגמ' "כתב בהו תפילין", שהגמרא מיירי לגבי לימוד תורה בשעת כתיבה, ולא לגבי המצוה עצמה של הנחת תפילין. ולכן החידוש בגמ' הוא, שאף שהוא רק לזמן קצר כדמצינו בכתיבת תפילין, עדיין זה סגי כדי להגן מעין הרע, אף שבס"ת הוא יכול ללמוד בו כל ימיו, מ"מ עדיין יש קצת מצוות לימוד

לולב וכו'. וגם יש לשאול, מאיזה טעם לגבי ס"ת כתוב "יקח", ולגבי תפילין כתוב "כתב", ולמה לא כתוב "כתב ספר תורה", ו"ויקח תפילין". ועוד, מאיזה טעם כתוב בגמ' שיש לכתוב תפילין, ולא כתוב שיש לכתוב מזוזה. ונראה שהגמ' רצתה ללמד דבר אחר. אמרו חז"ל ש"מצות לאו ליהנות ניתנו", ולכן שפיר י"ל שכשהוא קונה חפצא של מצוה, שאין זה להנאת עצמו, ולכן הוא בכלל "עין טובה". אלא יש לדון לגבי לימוד תורה, שכתוב בקידושין לב: "...הכא תורה דיליה היא, הדר אמר רבא אין תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה ולילה". ופירש"י שם "הכא תורה דיליה היא – בתמיה, הכבוד תלוי בתורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקב"ה. ובתורתו יהגה – כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה, בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו". וכן הוא בע"ז יט. ע"ש. הרי כיון שבלימוד תורה התורה נחשבת "דיליה היא", הייתי אומר ששוב לא שייך לומר מצות לאו ליהנות ניתנו, שודאי יש לו הנאה במה ש"תורה דיליה היא". ולכן לכאורה שפיר י"ל דשאני לימוד תורה משאר מצוות ושייך לומר ששולט עין הרע במצוות לימוד תורה.

ולכן באה הגמ' בעירובין הנ"ל לומר שזה אינו, אלא אף במצוות לימוד תורה הוא יכול להגן מעין הרע. וזה כמ"ש בסוטה כא, "אמר רבא תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא, בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא". ולכן אף כשהוא אינו עוסק בלימוד תורה י"ל "אגוני מגנא" מעין הרע, ומ"ש בגמ' עירובין הנ"ל לגבי "יקח בהן ספר תורה", י"ל שזה מיירי במצוות לימוד תורה. וזה כדמצינו שבימי חז"ל מצוות כתיבת ס"ת הוא כדי ללמוד ממנו וכמ"ש הטור בי"ד ס"ער, "מצות עשה על כל אדם מישראל שיכתוב לו ס"ת... דאמר ריב"ל הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק... וכתב א"א הרא"ש ז"ל שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בה, אבל האידנא שכתובין ס"ת ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, מ"ע על כל ישראל אשר ירו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא...". ולכן כתוב בגמ' הנ"ל "יקח בהן ס"ת", שעיקר כוונת המצוה הוא אינה הכתיבה אלא כדי ללמוד ממנו. ולכן החידוש של הגמרא הוא שאף לימוד תורה יכול להגן מעין הרע, אף שנעשה התורה שהוא לומד "דיליה". וכן הוא, דקי"ל שאף לימוד תורה בכלל מצות לאו ליהנות

ולכן למסקנה נראה שאין לחוש לעין הרע בדברים הכתובים כגון ספרים וחידושי תורה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל בענין זה:

ואוסיף לכת"ר עוד יהלום עלום, שראיתי לאחרונה בספר 'קרני אור' (עמ' תפז) וז"ל: אברך צעיר תלמיד חכם שחיבר כמה ספרים היה מסופק אם להמשיך להוציא לאור ספרים שמא יש לחשוש משום עין הרע, ושאל זאת את הג"ר זונדל קרויזר זצ"ל (מח"ס "אור החמה"), וכך השיב לו בכתב: אין חשש של עינא בישא בשעת עסק התורה והחידושים ויהא רעוא שיתקבל ספרו בבתי מדרשים. ע"כ. והוא סיוע קטן למסקנת כת"ר.

סימן קנא

שאלה: מי שנשבע שכשילוד לו בן יקרא שמו פלוני, האם יוכל להתירה לפני הלידה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי מאחד שנשבע אחר נישואיו שכאשר יולד לו בן, יקרא שמו בשם פלוני. ובשעת השבועה אשתו לא הייתה בהריון. ואח"כ נולדה לו בת. ושוב הרתה אשתו, וכעת, לפני הלידה, ניחם על שבועתו מעיקרא, ורוצה להתירה בהקדם.

והשבתי לו, דלענ"ד א"א להתיר השבועה עד שיולד לו בן, ואז, אחר הלידה יבוא להתיר. דקי"ל (יו"ד סי' רכ"ח סע' י"ז) "אין מתירין הנדר, עד שיחול". וחזירתי על כמה צדדים להקל ולהתיר השבועה לפני הלידה, ולא הצלחתי.

ובמקום אחר הארכתי בשאלה דומה, באחד שנשבע שלא ילך ללויה של סבתו, ורוצה להתירה, והיא עדיין חיה, ושם העלנו להקל להתירה אף קודם פטירתה מכמה סברות, ע' שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רצ"ו), ובשו"ת רב פעלים (יו"ד סי' מ"ה), ובהליכות עולם (ח"ח עמ' ע"ח

תורה בזמן כתיבת תפילין, ודי בזה כדי להגן מעין הרע. אלא במזוזה יש רק שתי פרשיות ולא ד' פרשיות, ולכן אין להקל כל כך כדי לומר שלימוד תורה בשתי פרשיות במזוזה יכול להגן מעין הרע (מ"מ כל זה מצד לימוד תורה, אבל אה"נ מצד קיום מצוות מזוזה, שזה מועיל להגן מעין הרע. ועיינן במהרש"א שם פירוש אחר בכל זה).

ולפי זה י"ל שמי שכותב ספר של חידושי תורה וכדומה, ממילא אין שולט בו עין הרע, שהוא מקיים מצוות לימוד תורה בספר זה. ואין זה דומה למעשה דרבי בב"מ פד: הנ"ל שיש חשש עין הרע אעפ"י שהוא היה לומד תורה בבית המדרש, שכאן כתיבת הספר מועילה למצוות לימוד תורה, משא"כ בישיבה על הספסל. ובכתיבת ספר בזמננו יש ג"כ מצוות כתיבת ס"ת וכמ"ש הרא"ש הנ"ל שבוה"ז יש לכתוב ספרים כדי ללמוד מהם. ועוד, אף הוא מקיים להטיב לאחרים, דהיינו שאף אחרים יכולים ללמוד מספר זה והוא מקיים להגדיל תורה ולהאדירה. ולכן ודאי אין לחוש לעין הרע בכתיבת ספר של חידושי תורה.

ו) וכן הוא, דמצינו כתוב בב"ב כב. "אמר רב יוסף ומודי רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב, דאמר מר... קנאת סופרים תרבה חכמה". ופירש"י שם "ומודה רב הונא. דאמר לעיל בר מבואה דאוקי ריחייא כו' דאית ליה כרשב"ג מודי הוא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב לבר מבואה מללמד גם הוא התינוקות, שמתוך כך יזהרו באומנותן שייראו זה מזה, דאמר מר קנאת סופרים תרבה חכמה", ע"ש. ויש לחקור, אם יש קנאה הלא יש לחוש לעין הרע (עיינן לעיל אות א'), ואיך התירו חז"ל שיבוא עוד מלמד תינוקות למבוי. ועוד, חשש עין הרע הוא בכלל חשש סכנת נפש וכמ"ש בב"מ קז: "דרב סליק לבי קברי, עבד מאי דעבד, אמר תשעין ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ". ופירש"י שם, "עבד מה דעבד. יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת, אם מת בזמנו אם בעין רעה". ופירש החזון איש בח"מ ליקוטים ס"כא (ב"ב פ' א-ב) ד"ה שם יהבו, "והיינו כשנגזר עליהן מיתה ביוה"כ הזדמן לפניהן עין רעה שגלגלה מיתתן, וכעין דאמרו מגלה כ"ב הא והא גרמיה ליה", ע"ש. ולכן איך לא חשו חז"ל לעין הרע כשיש קנאת סופרים.

אלא צ"ל שכיון שהמלמד עוסק בתורה (וגם מה שהוא לומד לאחרים נחשב כ"להטיב לאחרים"), ממילא שמצוה זו יכול להגן מעין הרע, וכמבואר בגמ' עירובין הנ"ל.

אוסר על עצמו דבר שלא בא לעולם לכשיבא לעולם", הכא נמי אדם מחייב עצמו על דבר שלא בא לעולם".

כתבו התוספות בכתובות נט. "בשלמא אדם אוסר פירות חבירו עליו, שכן אוסר פירותיו על חבירו. פירוש דהתם אוסר משום דאחד מהן ברשותו, יאסור דבר שלא בא לעולם על חבירו שאין לא זה ולא זה ברשותו, שכן אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו לפי ששניהן אינם ברשותו". וכן הוא בש"ך בס"ד ס"ק ט בשם הג' אשירי "ועל חבירו אינו יכול לאסור אפילו ע"י קונם דבר שלא בא לעולם". הרי "כשאין לא זה ולא זה ברשותו", אין אדם יכול לנדור עליו. ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שאין האיש יכול לישבע ששם הילד יהיה ראובן, שבשעת השבועה לא היה הילד בעולם וגם אין שם ראובן בעולם כיון שהשם רק חל בשעת קריאת השם בברית מילה, ולפני כן אין השם בא לעולם, והוא רק פרח באויר במחשבתו של האב. ולכן מצינו "שאין לא זה ולא זה ברשותו". ולכן אין כאן שבועה כלל, ואף היתרה לא בעינן.

ואין זה דומה למ"ש מרן מרן בס"רכח יז, "אין מתירין הנדר עד שיחול, כיצד הרי שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם, אינו נשאל עד שיכנס אייר, ואפילו במקום שיש לחוש למכשול הנודר אין מתירין עד שיחול...". ע"ש. וכן הוא לגבי שבועה כמ"ש מרן בס"רכט ט, "...שאין מתירין לא נדר ולא שבועה כל זמן שלא חלו", שהרי כאן הנודר או הנשבע עצמו כבר בעולם, ולכן אף אם הבשר מראש חדש אייר עדיין אינו בעולם, עדיין יש כאן נדר. אולם בנד"ד שני דברים אינם בעולם, הילד וגם שמו. ולכן שפיר י"ל "שאין לא זה ולא זה ברשותו". ואם סברה זו נכונה, אז י"ל שאין כאן שבועה מעיקרא.

אלא י"ל שזה אינו, שהרי מה שנשבע האב שהוא יקרא שמו בנו ראובן, חיוב זה על האב עצמו, והאב כבר בעולם, וזה דומא שנשבע שלא לאכול בשר מראש חדש אייר, שאף שחדש אייר עדיין אינו בעולם, מ"מ האיש הנודר הוא בעולם. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי קריאת שם הילד, שכיון שחיוב זה על האב, וכיון שהאב הוא כבר בעולם, אז אף שעדיין לא חל השם על הילד, מ"מ החיוב כבר חל על האב, ולכן שפיר י"ל שיש כאן שבועה ואין להתירה עד שהיא חלה אחר הלידה.

והלאה), ועוד. וכת"ר שליט"א גם הסכים להתיר מטעמו שלו, כמבואר בספרו (ח"ד סי' צ"ד) מש"כ אלי בזה. ואחר העיון, כל הסברות שהעלנו שם להקל, אינם שייכות לנד"ד, דהלידה חשיב "מעשה", וכל שלא נולד הילד, לא חל הנדר דהוי מחוסר מעשה.

ושמחתי שאח"כ ראיתי למרן הראש"ל זצ"ל בהליכות עולם (ח"ח עמ' פ"ב) שכתב כן, וז"ל שם "היה מקום לדון שלא תועיל שום התרה אלא אחר הלידה, כיון שמחוסר מעשה הלידה, וא"כ לא דמי כלל לנידון הבית יהודה שעיקר חילוקו בין נדר למנהג, הוא בנדר התלוי בימים, ולא בנדר התלוי במעשה", וכ"ה ממש בנד"ד, ואכמ"ל.

ואף שהשואל נשבע על דבר שלא בא לעולם, שבשעת השבועה אשתו לא הייתה מעוברת, מ"מ כבר כתב מרן ביו"ד (סי' ר"ד סע' ד') "אדם אוסר על עצמו דבר שלא בא לעולם לכשיבא לעולם", הכא נמי אדם מחייב עצמו על דבר שלא בא לעולם. ולכן לענ"ד פשוט שאין להתיר השבועה עד אחר הלידה, והסכימו עימי חברי שליט"א. ע"כ דברי כת"ר.

(א) **נראה** שדברי כת"ר נכונים, שעדיין אין הלידה בעולם. וזה כמ"ש הזרע אמת ביו"ד ס"צג, וז"ל "אשה אחת מעוברת נשבעה שלא תבא עליה שום אחד מקרובתיה בעת לידתה, ובקשה התרה סמוך לזמן לידתה בעת דכל שעתה ושעתה זמנה הוא, ונסתפקתי אי מיקרי התרה קודם שיחול הנדר. והנה לדעת כת הפוסקים דס"ל דע"כ לא אמרינן הכי אלא בנדר תלוי במעשה כגון אם יהיה כן אני נשבע וכו', אבל בנדר שתלוי בזמן זימנא ממילא אתי, עיין ביו"ד ס"רכח יז, ע"ש בט"ז ס"ק כב, לדידהו נראה לכאורה דשרי להתיר, אבל לכת הפוסקים דס"ל דל"ש אלא בכל גוונא אין להתיר עד שיחול ע"ש, לדידהו ודאי א"א להתיר לה עד שיבואו לה חבלי לידה. ואף למ"ד הא' הנ"ל אפשר בנד"ד לא דמי כ"כ לנדר התלוי בזמן דשמא תפיל, ואיברא דאי מהא לא איריאי די"ל דאזלינן בתר רובא דרוב נשים אינן מפילות כמ"ש בר"פ בתרא דיבמות, אבל מ"מ כיון דאת"ל דנד"ד חשיב כנדר התלוי בזמן מידי מחלוקת לא יצאנו, ודאי מספקא אין להתיר לה נדר זה עד שיחול וקי"ל", ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

(ב) **אלא** יש לדון במ"ש כת"ר, "ואף שהשואל נשבע על דבר שלא בא לעולם, שבשעת השבועה אשתו לא הייתה מעוברת, מ"מ כבר כתב מרן ביו"ד (סי' ר"ד סע' ד') "אדם

מרור בליל פסח, אף שעדיין לא הגיע ליל פסח, שעכ"פ הוא בר חיובא. ולכן י"ל שכיון שכבר חל עליו מקודם פסח החיוב לאכול מרור, אף מותר להתיר השבועה קודם פסח. ואין זה דומה למ"ש מרן בס"רכח יז הנ"ל, "שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם" שאין להתיר הנדר עד אחר הל' יום, דהתם הוא דבר רשות, ו"שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם" אין חיוב עליו בשעת הנדר שלא לאכול בשר אחר ל' ימים מראש חדש אייר. הרי מצינו שאם חלה השבועה במצוה דרבנן, שמותר לשאול על השבועה מיד שזה נחשב כשכבר חלה השבועה, כיון שהחיוב לקיים המצוה כבר עליו". ע"כ כתבתי שם (ועיין בדברי כת"ר שם, וכל השקליא וטריא בענין זה).

וא"כ י"ל בנד"ד שכיון שהאיש חייב במצוות פרו ורבו, וחיוב מצוה זו כבר חל עליו, אז י"ל שאף חלים עליו מעכשיו כל החיובים ששייכים לילדים, ובכלל זה החיוב לקרות שם לבנו. וא"כ אינו צריך להמתין עד שעת הלידה כדי להתיר את השבועה, אלא האיש יכול לשאול על שבועתו מעכשיו.

וכתבתי כל הנ"ל בדרך הערה, ועדיין יש לחקור בכל זה (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף י"ד ס"מח).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנב

שאלה: מי שנשבע שלא ידבר עם אביו או אימו האם השבועה חלה ואם צריך התרה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי על אחת שנשבעה שבועה גמורה מהתורה שלא תדבר יותר עם אמא שלה. וכעת רוצה להתיר שבועתה. והשבתי שלענ"ד אין כאן שבועה כלל, דחשיב נשבע על מה שכתוב בתורה "כבד את אביך ואת אמך", והנשבע לבטל את המצוה, אין זה שבועה כלל, כמבואר בשו"ע (סי' רל"ט סע' ד'), ומקורו בנדרים ט"ז סוף ע"ב, וי"ז ריש ע"א).

ג) מ"מ יש לחקור בזה מצד אחר. נראה שיש "מצוה" על האב ליתן שם לבנו. וזה כמו דמצינו שהאב חייב למול את בנו וגם לפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות להשיאו אשה ולהשיטו בנהר כמבואר בפ"ק דקידושין. וגם מצינו שהוא חייב במזונותו עד שש כמ"ש בי"ד ס"רנא ג, ע"ש. משמע מזה שיש חיוב על האב לספק לבנו כל צרכיו, דהיינו גם לקנות לו בגדים ללבוש, ולטפל בו אם הבן חולה וכו'. ונראה שבכלל זה גם יש חיוב על האב לקרות שם לבנו.

וקריאת שם לבנו הוא ענין גדול כמ"ש בגמ' ברכות ז: "מנא לן דשמא גרים, אמר רבי אליעזר דאמר קרא לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות". וכתב בשער הגלגולים, הקדמה כ"ג ד"ה ובזה יתבאר, "ונמצא כי כאשר נולד האדם, וקוראים לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אינו באקראי ובהזדמן, כי אם הקב"ה משים בפיו השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא, כמש"ה אשר שם שמות בארץ... ולכן ארז"ל שמא גרים. גם זהו טעם אל ר' יהושע ה' קרחה ור"מ דהווי בדקי בשמא", ע"ש. ולכן י"ל שקריאת שם הוא ענין גדול, והאחריות על האב לקרות שם לבנו, וזה בכלל המצוה על האב לספק בנו כל צרכיו כדלעיל.

ולפי זה י"ל שזה דומה למה שכתבתי בח"ד ס"צד אות ג, "כתבו האחרונים שהשבועה חלה במי שנשבע שלא לאכול מרור בליל פסח בזה"ז, כיון שהמצוה היא מדרבנן. לכן כופין אותו שישאל על שבעותו. וכן הוא בכה"ח ס"תפו אות ה, ומ"ב ס"ק ג, וערה"ש שם. ולכאורה י"ל שצריך להמתין עד ליל פסח כדי להתיר השבועה, שהשבועה אינה חלה עד ליל פסח. וזה דומה למי שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם" בי"ד ס"רכח יז הנ"ל, שאף כאן הוא אומר שהוא אינו רוצה לאכול מרור רק כשחל ליל פסח. ולכן אין להתיר השבועה עד ליל פסח (וכבר כתב מרן בא"ח ס"שמא, שיש להתיר נדרים בשבת אם הם לצורך שבת ע"ש). אולם לא מצינו באחרונים שכתבו כן. וכן הכה"ח והמ"ב והערה"ש לא כתבו כן, והו"ל לבאר כל זה.

ולכן נראה שלכ"ע מותר להתיר השבועה שלא לאכול מרור בליל פסח, אף קודם פסח. וי"ל שכשיש מצוה דרבנן, החיוב לקיים המצוה כבר חל על האיש, שהוא בר חיובא לקיים כל המצוות. ולכן אף קודם פסח יש חיוב עליו לאכול

ויש לדמות זה למי שנשבע שלא לאכול מצה שנעשית מחטים בליל ראשון של פסח, הלא הוא עדיין יכול לקיים מצוות מצה ע"י אכילת מצה שנעשית מד' מינים אחרים כגון משעורה וכו'. ולכן בזה י"ל שחלה השבועה שלא לאכול מצה שנעשית מחטים. וכן י"ל לגבי מצוות לימוד תורה, אם הוא נשבע שלא ללמוד תורה אז שפיר י"ל שאין חלה השבועה, אבל אם הוא נשבע שלא ללמוד מס' ברכות, אז הלא עדיין הוא יכול ללמוד מס' שבת וכל שאר המסכתות. ולכן י"ל בזה שחלה השבועה. ויש לדמות זה למ"ש הריב"ש בס"קנט, "שאם נשבע שלא לקדש ביין שבועה חלה עליו, דלאו מושבע מהר סיני הוא לקדש ביין דהא אפשר בפת כמו שפי' ר"ת ז"ל בההיא במס' נזיר מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיון הרשות", ע"ש. (ועיין שם בדין נשבע שלא ליבם ושלא לחלוץ, ועיין ברמ"א ס"קסא ד). ולכן ה"ה לגבי בת שנשבעה שלא לדבר עם אמא שלה, הלא היא עדיין יכולה לקיים מצוות כבוד אם באופנים אחרים. ולכן י"ל שחלה השבועה. ואין זה דומה לתשובת הרשב"א הנ"ל שהביא כת"ר, ששם הוא רוצה לדור במקום אחר, ובזה הוא אינו יכול לקיים מצוות כבוד אב ואם כלל, כיון שהוא אינו אצל הוריו, משא"כ בנד"ד שהבת אצל אמא שלה, והבת יכולה לקיים מצוה זו באופן אחר.

אלא אין זה ברור, שי"ל דשאני נד"ד מדין שנשבע שלא לאכול מצה שנעשית מחטים, או שלא ללמוד מס' ברכות, וזה מפני שאם האם אומרת לבת "תגידי לי מה קרה", אז יש חיוב מדין כבוד אם להגיד לאמא שלה מה קרה, ואם הבת אינה אומרת מה קרה אז היא מבטלת מצוות כבוד אם, ואין לומר שהיא יכולה לקיים מצוות כבוד אם באופן אחר, שמ"מ עכשיו אחר ציוות האם יש חיוב על הבת להגיד לאמא שלה מה קרה, והבת מבטלת מצוות זו. ואין זה דומה למי שנשבע שלא לאכול מצה של חטים בליל פסח, שהרי אין חיוב כלל לאכול דוקא מצה של חטים, וכן אין מצוה כלל ללמוד דוקא מס' ברכות כדי לקיים מצוות לימוד תורה, אבל כשהאם אומרת בפירוש "תגידי לי מה קרה" אז יש חיוב דוקא להגיד, ואם הבת אינה יכולה להגיד אז היא מבטלת מצוות כבוד אם באותה שעה, ולכן אין חלה השבועה.

ב) **אלא** י"ל שחלה השבועה מטעם אחר. כתב מרן בא"ח ס"תפה א, "אמר שבועה שלא לאכול מצה סתם, אסור לאכול מצה בליל פסח". ופירש המ"ב שם בס"ק א, "כיון

וחיילי ידי ממה שכתב הרשב"א בתשובות המיוחסות (סי' רע"ב), ופסקו מרן השו"ע (שם סעי' ח') "אם נשבע לדור במקום שנשא אשה, אף על פי שע"י כך הוא מתבטל מכיבוד אב ואם, לא הוי נשבע לבטל את המצוה, כיון שלא היו נותנין לו אשה עד שישבע כן", והיינו שמצוות נשיאת אישה, דוחה כבוד אב ואם בזה, ולכן חלה שבועה, וכמבואר שם ברשב"א ובב"י. ומוכח מזה, דבלא מצוה, לא היתה חלה השבועה שנשבע שלא לדור עם הוריו, דחשיב מבטל את המצוה דכבוד אב ואם במה שאינו מצוי אצלם (וכת"ר שליט"א כתב אלי בזה בח"ד סי' צ"ז), א"כ ה"ה וק"ו בנד"ד שנשבעת שלא לדבר עימה. ואולי גם חשיב כנשבע לבטל מורא אב ואם, ודו"ק. ולכן נראה שהשבועה לא חלה כלל.

ואעכ"פ, אמרתי שלענ"ד נכון להתיר לה "השבועה" כדין, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים, וכעין מש"כ השו"ע (בסי' ר"ו סע' ה'), שהנודר בלשון שבועה, אף שלא חל, מ"מ יש להתיר כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ושבועות, והפוסקים כתבו כן בכע"ז בכמה דוגמאות, ולכן לענ"ד ה"ה בנד"ד דחמיר, ויזהיר אותה המורה שלא תעשה כן להבא ח"ו". ע"כ דברי כת"ר.

א) **ויש** לפלפל קצת בזה. נראה שאין לדמות שבועה "שלא תדבר יותר עם אמא שלה", לדין נשבע על מה שכתוב בתורה, שהרי כתב מרן בס"רלט ד, "שבועה אינה חלה על דבר מצוה... שבועה שלא אשב בסוכה...". וכן כתב בא"ח ס"תפה א, "שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח...". וכן י"ל לגבי מי שנשבע שלא לשמוע קול שופר בראש השנה. עיין ס"תקפו מ"ב ס"ק כד, ע"ש. וי"ל שבכל אלו, הוא נשבע לבטל המצוה לגמרי, ולכן ודאי אין כאן שבועה, אבל לגבי האשה שנשבעה "שלא תדבר עם אמא שלה", היא אינה נשבעה לבטל מצוות כבוד אם לגמרי, אלא רק שלא תדבר עם אמא שלה. ובזה היא עדיין יכולה לקיים מצוות כבוד אם, אף בלי דיבור, כגון כשהאם אומרת "תביא לי חפץ זה" וכדומה, אז הבת יכולה להביא את החפץ בלי דיבור ועדיין היא מקיימה מצוות כבוד אם. ולכן אין כאן ביטול מצוה לגמרי, משא"כ אם האיש נשבע שלא לישב בסוכה בחג הסוכות, בזה הוא מבטל מצוות סוכה לגמרי, וכן אם הוא אינו אוכל מצה בליל ראשון של פסח הוא מבטל המצוה לגמרי. וכן י"ל לגבי שמיעת קול שופר. ולכן נראה בנד"ד שעדיין חלה השבועה.

הוא גם מבטל מצוות כבוד אב ואם, עדיין י"ל שחלה השבועה. ולכן למה לא הביא הרשב"א טעם זה להתיר.

אלא נראה שלא שייך לומר "כולל דברים אסורים עם דברים המותרים", אלא כשהוא הזכיר החפצא, כגון הוא אומר בלשון סתם שהוא נשבע שלא לאכול מצה, הרי הוא הזכיר "מצה", וכן אם הוא נשבע שלא לישב בסוכה, הוא הזכיר "סוכה", וכן י"ל שאם הוא נשבע שלא ליתן כבוד לשום אדם, י"ל שכיון שהוא הזכיר החפצא, דהיינו "אדם", אז י"ל שאף אביו ואמו בכלל השבועה מטעם שהוא כולל דברים אסורים עם דברים המותרים, אבל כשהוא נשבע לדור בעיר אחרת, אז לגבי מצוות כבוד אב ואם הוא לא הזכיר החפצא, דהיינו "אדם" או "אב ואם", ולכן לא שייך לומר כאן שחלה השבועה כדי לבטל מצוות כבוד אב ואם.

ועדיין יש לפלפל בכל הנ"ל, אבל עכ"פ טוב הוא מ"ש כת"ר שהוא נכון להתיר לה "השבועה" כדין, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף י"ד נא).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנג

שאלה: עשה בנער מעשים מגונים והשביעו לבל יספר ועבר וסיפר האם צריך תשובה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי שאלה מצערת ומבהילה, על בחור שבצעירותו (בין גיל י"ב ל"ג, והוי "מופלא סמוך לאיש") אדם רע ומנובל עשה בו "מעשה מגונה" ר"ל, והשביע אותו שלא יספר המעשה לשום אדם. ולאחר זמן, הרגיש אותו בחור הכרח לגלות המעשה לאדם קרוב, "ועבר על שבועתו" וגילה. וכעת שואל האם הוא צריך ויכול להתיר את שבועתו, והאם הוא צריך לשוב בתשובה על שעבר על שבועתו.

לא אתמר בשבועתו דמשתבע רק אמצת מצוה, כולל בשבועתו כל מצה ולא דוקא מצה של לילה זו, חיילא שבועתו דשבועה חל בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים בשב ואל תעשה", ע"ש (וכן הוא ברמ"א י"ד ס"רלט ד, ע"ש) ולפי זה נראה שכשהבט נשבעה שלא תדבר יותר עם אמא שלה, שזה כולל דיבור של מצוה ודיבור של רשות, דהיינו אם אמא שלה אומרת "תגיד לי מה קרה" אז דיבור הבט הוא מצוה, אבל אם אמא שלה לא ציוותה כלום, אלא הבט מעצמה רוצה להגיד לאמא איזה דבר או לשאול מאמא איזה דבר, אז דיבור זה הוא רשות, והוא אינה בכלל כבוד אם, ולכן מצינו שכיון שהשבועה כוללת דיבור של מצוה וגם דיבור של רשות, ממילא שחלה השבועה והבט צריכה היתרה.

אלא עדיין יש לדון לגבי דיבור של רשות, שהרי אף כשהבט אינה מדברת עם האם בדברים של רשות כדלעיל, אז עדיין האם מרגישה שהבט אינה רוצה ליתן לאם כבוד, ושהבט שלה אינה כבנות אחרות שמדברות עם אמהות שלהן בכמה דברים בכמה פעמים ביום. ולכן י"ל שהרגשה זו גורמת צער לאם איך הבט שלה אינה רוצה לדבר עמה כלל, וממילא בהרגשה זו יש ביטול וזלזול בכבוד אם. ולכן אין לומר שדיבור של רשות הוא "כדברים מותרים", ולכן חלה השבועה, שהרי אף במניעת דיבור של רשות יש איסור. ולכן עדיין י"ל שלא חלה השבועה.

ג **ואגב** יש להעיר על מ"ש כת"ר "כתב הרשב"א בתשובות המיוחסות (סי' רע"ב), ופסקו מרן השו"ע (שם סעי' ח') "אם נשבע לדור במקום שנשא אשה, אף על פי שע"י כך הוא מתבטל מכיבוד אב ואם, לא הוי נשבע לבטל את המצוה, כיון שלא היו נותנין לו אשה עד שישבע כן", והיינו שמצוות נשיאת אישה, דוחה כבוד אב ואם בזה, ולכן חלה שבועה, וכמבואר שם ברשב"א ובב"י. ומוכח מזה, דבלא מצוה, לא היתה חלה השבועה שנשבע שלא לדור עם הוריו, דחשיב מבטל את המצוה דכבוד אב ואם במה שאינו מצוי אצלם".

הלא אף בלא מצוות נישואין, י"ל שחלה השבועה כיון שזה בכלל "דשבועה חל בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים בשב ואל תעשה" כמ"ש המ"ב הנ"ל, שאם הבן רוצה לדור בעיר אחרת כיון שהיא מקום נאה, והוא יכול לקנות בית גדול שם, וגם יש לו חברים שם וכו', אז י"ל שהוא יכול לישבע לדור שם מטעם זה, וזה בכלל חלה השבועה על "דברים מותרים", ולכן אם ממילא

שבועה וכו' (ל). והטעם, דהנה יש לנו דעת הרשב"א, דלצורך מצוה אפשר להורות לנודר שיעבור על נדרו אף קודם שיתירוהו, על סמך שיתירו לו אח"כ. הכא נמי צורך מצוה הוא, למנוע אונס דלהבא, ו"לא תעמוד על דם רעך" כתיב. וק"ו מנידון הרשב"א, שהתיר כן רק לצורך "שלום בית", ונד"ד פשיטא דלא גרע משלום בית לענ"ד. אכן כאמור כל זה אך למותר, דבאמת לא חלה שבועה כלל דהוי מחמת אונס.

ועוד יש לפלפל, דאולי חשיב הנשבע בנד"ד כנשבע לבטל מה שכתוב בתורה "לא תעמוד על דם רעך", ו"ואהבת לרעך כמוך", ואין שבועה חלה בכה"ג (ע' נדרים ט"ז ע"ב וי"ז ע"א, וש"ע יו"ד סי' רל"ח סע' ה', ובסי' רל"ט סע' ד'). אחר שידוע בד"כ, שמי שמזיק בדברים מגונים כאלו ר"ל, בד"כ ממשיך להזיק, והוי כ"שור המועד", ומצווה גדולה למנוע ממנו להזיק ולפגוע, ולפעמים שהוא כמעט בכלל "רודף אחר הזכור" (ע' סנהדרין ע"ג ע"א, ורמב"ם הלכות רוצח פ"א הלכה י"א) ר"ל. ולכן אפשר דהוי בכלל נשבע לבטל את המצווה. ויש לפלפל בזה, אך כאמור, אין בזה צורך לדינא לפענ"ד. ע"כ דברי כת"ר.

א) בתחילה יש להעיר על מ"ש כת"ר "דין זה פשוט במשנה בנדרים (כ' ע"ב) "ארבעה נדרים הותרו חכמים, נדרי זרוזין, ונדרי הבאי, ונדרי שגגות, ונדרי אונסין" ע"כ וכתב שם הר"ן "ומפרש בגמרא שמתירין מאליהן בלא היתר חכם". ועוד אמרו שם במשנה (כ"ז ע"א) "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה, אף על פי שאינו תרומה", הרי דאף לכתחילה יש לנהוג כן במקום אונס.

אלא גם כתוב בגמ' נדרים כח. "היכי נדר, א"ר עמרם אמר רב באומר יאסרו פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך, כיון דאמר יאסרו איתסרו עליה כל פירי עלמא, באומר היום אי דאמר היום לא מקבל מיניה מוכס, באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינן דברים לגבי אונסין שאני", ע"ש.

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד הל"א ב, "הרי שהדירוהו האנסין והמוכסין ואמרו לו נודר לנו שהבשר אסור עליך אם יש עמך דבר שחייב במכס. ונדר ואמר הרי הפת והבשר והיין אסורין עלי הרי זה מותר בכל ואף על פי שהוסיף על מה שבקשו ממנו. וכן אם בקשו ממנו שידור שלא תהנה אשתו לו ונדר שלא תהנה לו אשתו

והשבתי שלענ"ד, אם היה בא השואל לשאול לכתחילה האם מותר לו לגלות את המעשה, הייתי אומר לו שחובה ומצווה, ואין כאן נדרים, אין כאן שבועות. וכפי שאבאר בס"ד.

ומתחילה אומר, שלענ"ד דין זה פשוט במשנה בנדרים (כ' ע"ב) "ארבעה נדרים הותרו חכמים, נדרי זרוזין, ונדרי הבאי, ונדרי שגגות, ונדרי אונסין" ע"כ וכתב שם הר"ן "ומפרש בגמרא שמתירין מאליהן בלא היתר חכם". ועוד אמרו שם במשנה (כ"ז ע"א) "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה, אף על פי שאינו תרומה", הרי דאף לכתחילה יש לנהוג כן במקום אונס (ונחלקו שם ב"ש וב"ה אם ה"ה בשבועה, או רק בנדר, והלכה כב"ה שאף בשבועה). וכ"פ הרמב"ם (הלכות נדרים פ"ד ה"א, והלכות שבועות פ"ג ה"א), ומרן השו"ע (יו"ד סי' רל"ב סע' א' וסע' י"ב וסע' י"ד) ועיי"ש. וע' בט"ז (ס"ק כ"ט), והעולה מדבריו שבנד"ד לא צריך הנשבע באונס לבטל בלבו, עיי"ש.

ועוד כתב שם מרן השו"ע (בסע' ט"ו) "מי שאנס את חברו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע לתת לו כך וכך מעות, אין באותה שבועה או נדר או חרם, ממש" ע"כ. הכא נמי בנד"ד לא שנא, וק"ו הוא, שאיים עליו באונס הגוף שישבע, והוי ממש בכלל "ויסרו במיני יסורים", ולכן אין בשבועה זו ממש, דאנן סהדי דבלא איום והפחדה, לא היה נשבע על זה מעולם (ועיי"ש בפת"ש ס"ק י"ג). אכן בנד"ד, זה שהוחזק כבר לעשות מעשים מגונים לשואל, ודאי יש באיומו ממש, וחשיב אונס לכו"ע).

ואמנם הש"ך (סק"מ) שם כתב "וכתוב בתשובת מהרי"ו (ס"ס נ"ג) דוקא אנסו ליתן לו שום דבר, אבל נשבע לו שלא לגלות דבר, חל החרם, ועיי"ן שם" ע"כ. ועיינתי בדברי מהרי"ו שם, ולענ"ד ברור מסברא דזה לא מיירי כשהאונס שלא לגלות נוגע לצער הגוף כבנד"ד. דבנד"ד ע"י שלא מגלה את מעשי הנבל, הוא עלול לפגוע שוב, וידוע שבד"כ רק פרסום מעשי הנבל יכולים לסיים את מעשיו המושחתים.

ועוד אני אומר, דאף לפי הנחת השואל שחלה השבועה, מ"מ היה לו לעבור על שבועתו ולספור, ואח"כ לילך לחכם שיתיר לו שבועתו (ובאמת החכם היה אומר לו דאין כאן

לומר שלא היה משמיע לאזנו, אבל מוציא היה בשפתיו...". ע"ש. ואף זה לא שייך בנד"ד כיון שלא אמר הבחור שהוא מוציא ביטול בשפתיו בלחש. ולכן עדיין י"ל בנד"ד שיש שבועה.

ב) עו"ד כתב כת"ר, "כתב שם מרן השו"ע (בסע' ט"ו) "מי שאנס את חברו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע לתת לו כך וכך מעות, אין באותה שבועה או נדר או חרם, ממש" ע"כ. הכא נמי בנד"ד לא שנא, וק"ו הוא, שאיים עליו באונס הגוף שישבע, והוי ממש בכלל "ויסרו במיני יסורים", ולכן אין בשבועה זו ממש, דאנן סהדי דבלא איום והפחדה, לא היה נשבע על זה מעולם".

ואינו ברור לי מה היה האונס בנד"ד, שמשמע מהשאלה שבתחילה עשה האיש את "המעשה המגונה", ואחר שהוא גמר את המעשה שוב הוא אמר לבחור לישבע שלא לגלות לשום אדם את הדבר. ואם כן המציאות, אז בשלמא המעשה המגונה עצמו הוא היה באונס, אבל אחר שכבר גמר את האונס ובשעת השבועה, מה היה האונס? שלא מצינו שבאותה שעה שהאיש הכה את הבחור כדי לישבע. אלא משמע שהאונס היה שהבחור היה מפחד שמא האיש יכה אותו או שמא האיש יחזור לעשות המעשה המגונה. ולכן מצינו שלא היה יסורין ממש בשעת השבועה כגון הכאות, אלא הבחור היה רק מפחד שמא הוא יקבל יסורין לעתיד.

ולפי זה יש לדון אם נד"ד דומה למ"ש מרן בסע' ט"ו הנ"ל "מי שאנס את חברו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע לתת לו כך וכך מעות, אין באותה שבועה או נדר או חרם, ממש", שמשמע מזה שרק כשיש יסורין ממש בשעת שבועה אין נדר או שבועה, אבל אם אין יסורין בשעת שבועה אלא האיש רק מפחד שמא יבוא היסורין לעתיד, אז י"ל שאין זה בכלל אונס.

וראיתי בב"י שהמקור לדין זה בסע' ט"ו הנ"ל, הוא בתשובת הגה"מ בסוף ספר הפלאה. וכתב שם בשם מהר"ם, "... שאין באותו חרם ממש ואין צריכין לקיימו כיון שאנוסים הם... וא"ת והא אמרינן פ"ד דנדרים נודרים להרגין ולחרמין ולמוכסין... אלמא טעמא דאמר בלבו היום הא לאו הכי לא הוי שרינן, א"כ הכא בנדון זה שהם מודים בעצמו שלא חשבו שום ערמה בלבם ליתסרו, לא דמי כלל דהתם ההחרם וההרג אין מיסורין ומכין כלל את האדם אלא רוצה לחטוף מידו את הפירות או את הככר,

ובניו ואחיו כולן מותרין וכן כל כיוצא בזה. ובכל הנדרים האלו צריך שיתכוין בלבו לדבר המותר. כגון שישים בלבו שיהיו אסורין עליו אותו היום בלבד או אותה שעה וכן כיוצא בזה וסומך על דברים שבלבו הואיל והוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו ונמצא בשעה שידור להן אין פיו ולבו שוין כמו שבארנו בשבועות". וכן הוא במרן בס"ר לב יד, ע"ש.

ולפי זה נראה שאף אם הנודר הוא אנוס ע"י האנסין, מ"מ אין לומר שאין כאן נדר כלל, אלא הוא עדיין צריך לכוין בלבו לפרש נדרו באופן שהוא יכול לקיים נדרו באופן קל, כגון שהבשר אסור עליו רק היום, ולא לעולם. ולכן מצינו שאם הוא לא כיון בלבו "לדבר המותר" (כגון "היום") כמ"ש הרמב"ם, אז אף שיש אונס בשעת הנדר, עדיין הוא חייב לקיים נדרו. ולכן משמע שאין מועיל אונס כדי לומר שאין נדר מעיקרא. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאם הבחור אמר בלבו בשעת השבועה שאין כוונתו להגיד לאחרים "רק היום", אז שפיר י"ל שאחר אותו יום הוא יכול להגיד לאחרים, אבל אם הוא לא אמר בלבו שום דבר כזה, אז עדיין השבועה חלה.

ועוד י"ל, שכתוב במס' כלה סוף פ"ג לגבי רבי עקיבא, "...הלך אצל אמו של תינוק וראה שהיתה יושבת ומוכרת קטניות בשוק. אמר לה בתי אם את אומרת לי דבר שאני שואלך אני מביאך לחיי העולם הבא, אמרה לו השבע לי, היה ר"ע נשבע בשפתיו ומבטל בלבו...". ע"ש. משמע מזה שמועיל לבטל השבועה בלבו בשעת השבועה. אלא ראיתי בר"ן בקידושין פ"ב (דף כ: ברי"ף) ד"ה אמר, שהוא הביא מ"ש במס' כלה הנ"ל, ושוב כתב "כתב הרב (ר"ת) ז"ל דשאני התם דאונס הוה שאמרו לו לר"ע האיך אתה מגיס דעתך לחלוק על דברי רבותיך, ומפני כך הוצרך להוכיח את דבריו, וכיון דמתוך אונס הוה הו"ל כאילו פירש, ודמי להא דתניא בפ' ד' דנדרים נודרים לחרמין ולהרגין... ולא הוו דברים שבלב ודר"ע נמי איכא למימר שכיון בלבו שיהא לה איזה חלק לעולם הבא שכל ישראל זוכין בו", ע"ש. (וכן הוא בריטב"א שם). הרי רק אם כיון בלבו שהשבועה חלה על דבר אחר כגון "שיהא לה איזה חלק לעולם הבא שכל ישראל זוכין בו", אז יש לסמוך על מה שבלבו, אבל אם הוא לא כיון כלל לפרש השבועה לדבר אחר, אז עדיין השבועה חלה, אף כשיש אונס.

וכ"ש לפי מ"ש הר"ן שם בשם הרמב"ן "דכי אמרינן בדר"ע שהיה מבטל בלבו, לאו בלבו ממש קאמר אלא

לגבי הר סיני וערבות מואב השבועה נתבטלה מעיקרא, משא"כ לגבי ההרגין והחרמין והמוכסין.

ולכאורה נראה שיש חילוק אחר כאן, שלגבי ההרגין והחרמין והמוכסין מצד עצמם הם לא רצו בנדר כלל אלא הם רק רוצים ליטול נכסיו, אלא רק מפני שהאיש רוצה להציל נכסיו והוא אומר להם שזה תרומה או של בית המלך, אז מפני זה הם אמרו לו "נדור לנו שהבשר אסור עליך אם יש עמך דבר שחייב במכס" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. ולכן כיון שהאיש גורם לעצמו את הנדר אין זה נחשב לאונס גמור אם לא שיש הכאות ויסורין בשעת הנדר. ולכן בזה כתב ההגה"מ "דהתם ההחרם וההרג אין מיסרין ומכין כלל את האדם אלא רוצה לחטוף מידו את הפירות או את הככר". אולם כשעיקר ביקוש הנדר הוא מהאנס, וכדמצינו בהר סיני וערבות מואב שהקב"ה כפה אותם להישבע, אז זה נחשב אונס אף כשיש רק פחד שיבוא עונש עליהם, ולא בעיני הכאות וסורין בשעת השבועה כדי לומר שיש אונס. ולכן בנדון כזה שאנסים ביקשו השבועה ויש פחד מעונש, י"ל שזה בכלל אונס ואין כאן שבועה מעיקרא.

אלא נראה שזה אינו, שהרי בנדון מהר"ם ולפי מ"ש מרן הנ"ל "מי שאנס את חברו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע לתת לו כך וכך מעות, אין באותה שבועה או נדר או חרם ממש", מבואר שביקש השבועה היה מפי האנס ואין זה הרעיון של הנאנס, ולכן עדיין הקושיא הנ"ל עומדת במקומה, הלא אף בהר סיני ובערבות מואב בשעת השבועה עדיין לא היו "מיסרין ומכין".

וראיתי במרדכי פ' הניזקין שכתב בשם מהר"ם, "מעשה ביהודים שדחקו את חבריהם בתפיסה לקבל עליהם חרם לתת להם כך, ופסק הר"ם דאין באותו חרם ממש כיון דאונסין היו, דאפילו תלוהו ויהיב לא הוי מתנה כ"ש בנדון זה דאכתי לא יהיב מידי אלא קבלו לתת. ולא דמי לגזירה קמייתא ומציעתא דסקריקון דאמרינן הכא דאגב אונסא גמר ומקני, דשאני התם... דלא דמי דודאי גבי מקרקעי דלא מיחסרי גוביינא שייך לומר אגב אונסא גמר ומקני ליה לסקריקון, אבל גבי מטלטלי דמחסרי גוביינא לא קנה הסקריקון..." ע"ש.

ונראה שכוונתו לומר שלגבי "נתינה מזה לזה" שיש לחלק בין יסורין בשעת השבועה ובין כשאין יסורין בשעת הנדר אלא רק יש פחד מפני העונש, ה"ה י"ל הכי בהר סיני וערבות מואב. ולכן מה החילוק ביניהם, למה

ומבקש שיחזירן כי אמר להם שהם תרומה או של בית המלך, אבל היכא באיכא יסורין והכאות שאין להם קצבה בטל נדר ושבועה לגמרי, דאמר האדם בשבועה פרט לאנוס..." ע"ש. וכן הוא במרדכי פ' שבועות שתיים ע"ש.

ולכאורה נראה מזה שלא נחשב אונס כדי לבטל השבועה או הנדר מעיקרא, אלא אם יש הכאות ויסורין בשעת השבועה או הנדר, אבל אם יש רק פחד בעלמא שמא יכהו אין זה נחשב אונס ונדרו נדר ושבועתו שבועה.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי הראיה שהביא ההגה"מ שם, וז"ל "אמרינן פ' ר' עקיבא ויתיבבו בתחתית ההר, מלמד שכפה עליהם הר כגיגית וכו', ואמר רב אחא בר יעקב עלה מודעה רבא לדאורייתא, פירוש אם תבע ממנו למה לא קיימתם את התורה, יש לנו להשיבו אנוסים היינו לקבלה, ואמר רב הדר קבלוה בימי אחשוורוש וכו', והקשה ר"י אמאי לא קאמר כבר קבלוה בערבות מואב מדעתן, ותירץ דהתם נמי היו יראים מהקב"ה שמא לא יביאם לא"י שהיה להם ליכנס בה לאלתר, ורואה אני שהדברים ק"ו אי לאו דהדר קבלוה בימי אחשוורוש מחמת הנס לא מיענש אשבועתא דערבות... כיון דאנוסים היו ע"פ הדיבור מפחד דלא יביאם לא"י ושלא יניעם במדבר קרי ליה אונס ולא מיענשי עלה" ע"ש.

ויש לחקור בזה, שהרי בכפיית הר כגיגית עדיין לא היה עונש אלא יש רק פחד מעונש שמא הוא יבוא, ושמא הם ימותו תחת ההר. ואין זה דומה למ"ש ההגה"מ לעיל בנדון דידיה ד"איכא יסורין והכאות שאין להם קצבה" קודם השבועה. וכן י"ל לגבי ערבות מואב, שהיה שם רק פחד ממה שיעשה להם הקב"ה, אבל בשעת השבועה לא היה שום עונש. ועוד, זה קיל טפי מהר סיני, שבהר סיני עכ"פ ההר היה עליהם כגיגית וזה סימן מובהק שהם ימותו תחת ההר, אבל בערבות מואב לא היה סימן מובהק שהקב"ה לא יביאם לא"י, אלא הם רק היו חוששים לזה, ועדיין אמרינן שזה בכלל אונס ונתבטלה השבועה מעיקרא. ולכן אין כתב ההגה"מ לחלק "לא דמי כלל דהתם ההחרם וההרג אין מיסרין ומכין כלל את האדם אלא רוצה לחטוף מידו את הפירות או את הככר", הלא אף בהר סיני ובערבות מואב עדיין אין "מיסרין ומכין", ואדרבה י"ל שכמו לגבי ההרגין והחרמין והמוכסין לא היה עונש בשעת הנדר אלא רק יש פחד מפני העונש, ה"ה י"ל הכי בהר סיני וערבות מואב. ולכן מה החילוק ביניהם, למה

ונראה שכן כוונת הפרח מטה אהרן ח"א ס"ז ד"ה ומ"מ, שכתב "קשה למהר"ם מה שהקשתי דהכא מתרוץ ר"י בפ' ר"ע משמע דלפי שהיו יראים שיהרגם ויכפה עליהם ההר כגיגית חשיב להן אנוסים, והתם בשמעתת' דסקריקון משמע דאגב אונסי דשמא יהרגוהו גמר ומקנה, ואמאי וכי יש חילוק בזה בין מיתה בידי אדם למיתה בידי שמים ולא מסתבר כלל. ומיהו במה שחילק מהר"ם ואמר עוד י"ל אגב אונסא גמר ומקני ליה לסקריקון מתיישב שפיר דהתם נמי בקבלת התורה לא היה שם נתינה מעשה רק חיוב ושעבוד לבד לשמור ולעשות כל הכתוב בה ודמי לחיוב שכתב מהר"ם דלא הוי דומיא דסקרירון, ע"ש. הרי מבואר שכשאין "נתינה" כלל מזה לזה מהנאנס להאנס שפיר י"ל שיש אונס, ורק כשיש "נתינה" אז יש לחלק בין מטלטלין ששייך לומר בהם "מחסרי גוביינא" ואין כאן שבועה, ובין קרקע דלא "מחסרי גוביינא", ש"ל שאין ביטול לשבועתו.

ג) אלא ראיתי בשו"ת מהרי"ו ס"נג, שרוח אחרת עמו, והוא כתב שם לפרש דעת מהר"ם בהג' מיימוני ומרדכי הנ"ל, וז"ל "ובאותה תשובה משמע דוקא היכא דאנסו אותו בייסורין שלא היה שם סכנת גופו אז אין ממש בהחרם דלא גמר ומשעבד, וההוא מעשה הוי שיהודים אנסו אותו ברשות השר שיתן להם שום מטלטלין, ומש"ה פסק הר"מ שלא היה ממש בהחרם שלא היו רשאים להמיתם מפני השר שהיה דורש דמי מידם, ועוד מפני שהעונש דיני שמים", ע"ש. הרי כשיש חשש סכנת הגוף יש שבועה.

וזו קשה, שבקבלת התורה היה שם פחד ממיתה, ועדיין אמרינן שהשבועה נתבטלה מעיקרא, ולכן איך כתב מהרי"ו שאם יש פחד ממיתה "יש ממש בחרם". ועוד, כתוב בכתובות לג': "ואם תמצא לומר הוי ממאי דמיתה חמורה, דלמא מלקות חמור דאמר רב אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא". ופירש"י שם "נגדוה. יסורין". הרי שיש יותר פחד מיסורין ממיתה. ואם "גמר ומשעבד" כשיש פחד ממיתה, אז ק"ו ש"גמר ומשעבד" כשיש פחד מיסורין. וכן הוא בב"י בח"מ ס"רה אות יב, שהביא סברת הנ"ל של המהרי"ו, ושוב הקשה על הסברה, וז"ל "וקי"ל תלויה זובין זביניה זביני, ומשמע מהכא דע"י אונס דלא דמים נמי גמר ומקני, וי"ל דשאני התם שאונס חמור הוא הימנו, דהיינו שהיו הורגים אותם, וכיון דאונס גדול הוא אגב אונסיה גמר ומקני אף בלא

וכשיש יסורין בשעת שבועה יותר נראה שהוא לא כיון לשבועה כלל, אלא הוא רק אומר איזה מילים שרוצה האנס כדי להציל את עצמו מן היסורין, והוא לא כיון בתורת שבועה כלל, אלא המילים רק פורחים מפיו בלי כוונה, ולכן ליכא שבועה מעיקרא. ובזה מיירי המרדכי בפ' הניזקין הנ"ל, דהיינו כש"חבירהם בתפיסה", זה נחשב יסורין בשעת שבועה, וכן לגבי "תלויה ויהיב לא הוי מתנה" יש יסורין בשעת השבועה. וכן בסקריקון יש יסורין בשעת שבועה. מ"מ כשיש יסורין בשעת שבועה עדיין יש לחלק בין מחסרי גוביינא או לא, וכשאין מחסרי גוביינא עדיין יש שבועה. אולם לגבי דין "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך אע"פ שאינן של בית המלך", אף שזה בכלל "נתינה מזה לזה" וגם יש מחסרי גוביינא במטלטלין כמ"ש רש"י שם "ורוצה ליטול פירותיו", מ"מ כיון שאין יסורין בשעת שבועה י"ל שאין זה אנוס ממש, ולכן י"ל שהוא כיון לשבועה. ולכן בזה בעינן שהוא כיון לומר בלבו "היום" וכדומה.

אלא כל זה מיירי כשיש "נתינה" איזה דבר מהנאנס להאנס, כגון מטלטלין או קרקע, אז יש לחלק בין אם "מחסרי גוביינא" או לא, ובין אם יש יסורין בשעת השבועה או לא. אולם לגבי קבלת התורה בהר סיני, אין זה בכלל "נתינה" איזה דבר מישראל להקב"ה, אלא בני ישראל רק קבלו לקיים מצוות התורה, ובזה יש דין אחר לגמרי, ש"ל שאם קבלה זו היא באונס, בין אם יש יסורין בשעת השבועה או לא, אז אין כאן שבועה מעיקרא כלל.

ויש לבאר את זה מסברה, והוא כשיש נתינה מזה לזה, יש מעשה שגלוי לעינים, ויש צד לומר שהוא גמר בלבו ליתן אותו דבר לאנס כדי להציל את עצמו מיסורין או חשש מיתה, שאם הוא אינו נותן אותו דבר מיד ממילא שהאנס יודע מזה והוא יהרג אותו. אלא בדבר שאין גלוי מילתא כגון שהוא נשבע לקבל התורה, אין שום הוכחה מיד אם לעתיד הוא ישמור את התורה או לא, ולכן יש יותר סברה לומר שהוא יכול לשקר ולומר שהוא ירצה לקבל את התורה אף שהוא גמר בלבו שלא לקבל אותה. וכן י"ל לגבי קבלה שלא לגלות איזה דבר, שאין הוכחה מיד אם הוא יגלה אותו דבר או לא, ולכן אף בזה יש סברה לומר שאף שהוא נשבע שלא לגלות אותו, מ"מ עדיין הוא סבר בלבו שהוא יכול לגלות אותו דבר אח"כ, כיון שאין מה שבלבו גלוי בפני האנס, משא"כ כשיש שבועה ליתן איזה דבר לאנס.

גמר ומקנה, אמנם היכא דמחייבים אותו בעול תמיד, כמו עול התורה ועול מצוות שהוא מחויב בהם לעולם ועד, לא גמר ומקנה, ואפילו היו עול חיוב פרטי כיון שהוא מתחייב ומשעבד עצמו תמיד ואינו רשאי לעבור עליו כל הימים אשר הם חיים, לא גמר ומקנה, ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שכיון שהוא נשבע באונס שלא לגלות את הדבר לעולם, "לא גמר ומקני", וי"ל שהתבטלה השבועה מעיקרא, וכדמצינו בשבועה לקבלת התורה. כן נראה לענ"ד (ועיינ עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף י"ד ס"ט).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנד

שאלה: מי שנהג שלא לחתוך זקנו ורוצה לחזור בו מפני שהדבר מפריע לו בשידוכים, האם מותר או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי על בחור רווק, שנהג כמה שנים שלא לגעת בזקנו כלל, וכעת הוא רוצה לחזור בו מזה, מחמת שלדעתו הדבר מפריע לו בשידוכים. ולשאל הגיע, האם חשיב כ"נדרי מצווה" ואין להתירו (ע' בריטב"א נדרים כ"ד ע"ב סוד"ה ובמסכת, ובחידושו בפסחים מ"ו ע"ב. וע"ע בערוך השולחן יו"ד סי' רכ"ח סע' קכ"ח קכ"ט), או שמא אפשר להתירו, או יתכן דלא חשיב נדר כלל.

והנה לעניין מה שהחמיר שלא להתגלח במכונת גילוח, בזה ודאי יש חומרא ד"מילתא דאיסורא", אחר שלהרבה פוסקים יש בזה חשש איסור תורה (וע' בשו"ת יביע אומר ח"ט יו"ד סי' י' אות ט"ו), ממילא כשנמנע מלהקל בזה הוי פרשיות וסייג לאיסור, ומצד זה יש ממש בחומרתו, וצריך להתירו. אכן בכה"ג מהני התרה לדעת ה"סתם" שפסקו מרן והרמ"א ביו"ד (סי' רי"ד סע' א'), עיי"ש. ולענ"ד לא חשיב נד"ד נדרי "מצוה", דאין זה "מצוה" אלא "חומרא", ואכמ"ל. ועוד, מה שאין להתיר נדרי מצוה, אין זה מוסכם, ומסתימת הרמב"ם והשו"ע (יו"ד סי' ר"ג סע' ג' אבל נדרי הקדש", ובש"ך שם סק"ב "אם נדר לצדקה או

דמים, אבל בשאר אונסים אי איכא זוזי בהדי אונס גמר ומקני, ואי לא לא. וקשה על זה דהא יסורין חשיבי אונס גדול ממיתה כדאיתא בפ' אלו נערו (לג:), וא"כ איכא למימר איפכא דכיון דגבי אונס דמיתה גמר ומקני בלא דמים כ"ש גבי אונס דיסורין, והכא בתלויה וזבין קיימינן דהיו יסורין, ע"ש. הכלל העולה מזה הוא שפחד מיסורין חמור מפחד ממיתה. ולכן אם מצינו לגבי קבלת התורה שנתבטלה השבועה מעיקרא, אז ק"ו כשיש פחד מיסורין שנתבטלה השבועה מעיקרא. ולכן דברי המהרי"ו צ"ע. וגם ראיתי בש"ך בס"רלב ס"ק מ, שאף שהוא הביא דברי המהרי"ו, הוא השמיט חילוק זה בין כשיש חשש מיתה או כשאין חשש מיתה ע"ש.

ולפי זה עדיין צריך לחלק כפי מה שביארתי לעיל, וכדמשמע מהפירוש מטה אהרן הנ"ל, דשאני קבלת התורה כיון שיש לה דין אחר לגמרי כיון שאין בזו "נתינה" מנאנס לאנס. ולכן בזה אף כשאין יסורין ממש בשעת השבועה אלא רק יש פחד מיסורין, עדיין נתבטלה השבועה מעיקרא.

ולכן ה"ה בנד"ד, אף שאין יסורין בשעת השבועה עצמה, אלא רק פחד מיסורין לעתיד, אז כיון שהקבלה שלא לגלות לאחרים היא אינה בכלל "נתינה מהנאנס לאנס", ממילא שנתבטלה השבועה מעיקרא.

ולכן מ"ש המהרי"ו אח"כ דדוקא אנסו ליתן לו שום דבר, אבל נשבע לו שלא לגלות דבר חל החרם, וכן הוא בש"ך הנ"ל, הוא אינו מוכרח, שיותר נראה לומר שכשאין האנס יכול לידע מה שהנאנס כיון בלבו, שפיר הוא לנאנס לשקר ולומר שהוא אינו יגלה את הדבר, אף שבלבו לא סבר לקבל שבועה זו עליו. וכן נראה מהראיה של קבלת התורה הנ"ל, והמהרי"ו שם לא ביאר דעתו לגבי הראיה מקבלת התורה, וכיון שנראה שמרן בב"י לא סבר כחילוק המהרי"ו לגבי פחד מפני יסורין ופחד משום מיתה, י"ל שמרן פירש הראיה מדין קבלת התורה כפי מה שפירשתי לעיל. ולכן אף לגבי מי שנשבע באונס שלא לגלות איזה דבר, נראה שלא חלה השבועה אם הוא נשבע מחמת פחד מיסורין לעתיד.

ויש לצרף לזה, עוד חילוק שכתב בפרח מטה אהרן שם ד"ה ואני, וז"ל "דבשלמא היכא שמאנסים אותו ע"ד שאינו מתחייב עולמים אלא פעם אחת כההיא דסקריקון שאומר לו תן לי קרקע שלך ואם לא אהרוג אותך, ודאי

ומי שנוהג איזה דבר לסייג שלא יעבור על איסור. ולכן לגבי מנהג שלא לעשות מלאכה בכל יום בחנוכה כתב הב"י בא"ח ס"תרע, "דכיון שאין בו סרך איסור לית לן בה". וכתב הפר"ח בס"תצו. סוף דה"ה הראשון המנהג, "דשאני בדברים הנעשה מחמת סייג לדברים הנעשים מחמת פרישות וחסידות, ואלו בני אדם שנוהגים לאכול מצה שמורה משעת קצירה כל ימי הפסח, מסתברא דלא מיקרי סייג ואינו אלא מילתא יתירתא דעבידי, ואם רוצה לאכול ממצה שאינה שמורה משעת קצירה מסתברא דאפילו התרה לא בעי כלל, וזה פשוט". הרי סייג לחוד ופרישות לחודה.

ולפי זה יש לדון בנד"ד כשאחד נוהג שלא ליגע בזקנו, אם זה מחמת פרישות או אם זה מחמת סייג מאיסור. כתב הספורנו בפר' נשא פ"ו ה, לגבי הנזיר שהגדיל שערו, "תער לא יעבור על ראשו. ובזה ישליך אחרי גוו כל מחשבת יופי ותיקון שער". ולכן אולי י"ל שכוונת בחור זה להגדיל זקנו כדי שזקנו לא יראה מסודר ומתוקן ונאה, וזה בכלל פרישות מיופי. ולפי זה אם הוא רוצה לחזור ממנהג זה, אז הוא צריך התרה.

אלא יותר נראה שאין כוונת בחור זה לפרישות אלא הוא כיון למ"ש בשער המצות פר' קדשים (דף כד) "והיה מורי זלה"ה נזהר מאד שלא לחתוך שער הזקן כלל, לא בתער ולא במספרים... ולא עוד אלא שהיה אומר שאיסור גדול מאד הוא לעקור או לתלוש בידו אפילו שער אחד בלבד בכל מקום זקנו... ולכן צריך האדם ליזהר שלא ישים ידו בזקנו למשמש בה כדי שלא יעקור ויתלוש איזה שער". ולפי זה נראה שלדעת האר"י ז"ל שהמנהג שלא ליגע בזקנו הוא סייג אטו שלא לתלוש בידו שער אחד שהוא "איסור גדול מאד".

ויש לדקדק בדברי הב"י והפר"ח הנ"ל שהם מדברים מצדדים שונים, שהרי יש צד ה"איסור" ויש צד ה"סייג". והב"י מיירי מצד "האיסור", דהיינו שאין איסור לעשות מלאכה בחנוכה, ולכן ממילא שאין שייך לעשות סייג אטו אותו איסור כיון דליכא איסור מעיקרא. והפר"ח מיירי מצד ה"סייג", דהיינו בשלמא שיש צד איסור שהוא אכילת חמץ בפסח, וגם בשלמא שייך לעשות סייג אטו אותו איסור, אבל עדיין אין לעשות סייג שהוא "מילתא יתירתא". ולכן בשלמא כתב מרן בס"תנג ג, "החטים שעושים בהם מצה מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה", אבל כתב המ"ב שם בס"ק כא, "ר"ל

להקדש") והפוסקים, נראה שרק נדרי צדקה אין מתירים, ולא כל נדרי מצוה.

אכן מה שהחמיר שלא לגעת בזקנו כלל, ולא להקל אפילו במספריים, בזה נראה לענ"ד דכיון דלרוב ככל הפוסקים מותר לספר הזקן (וע' טור או"ח תקפ"א "ומגלחין זקנם"), וכמעט אין מי שמחמיר בזה, זולת מי שרוצה לחוש לדברי הזוה"ק (וגם בהבנת דבריו איכא עקולי ופשווי, ואכמ"ל), ממילא לענ"ד אין זה נדר ל"גדר וסייג", אלא הוי בכלל "מילתא יתירתא", דלדעת מרן הב"י (ברייתא הלכות חנוכה), והפר"ח (או"ח סי' תצ"ו סוד"ה הראשון במנהג), והרבה פוסקים (ע' להגר"ח פלאג"י בספרו החפץ החיים סי' ל"ב אות נ"ב, וע"ע בספר כל נדרי עמ' תרע"א), כל דהוי "מילתא יתירתא" א"צ התרה כלל. ואף שיש חולקים ומחמירים (עיי"ש בכל נדרי, ובמקום אחר הארכתי בדין זה), מ"מ בכאן שאין כאן נדר ממש, רק הנהגה טובה (ע' ביו"ד סי' רי"ד) והוי מילתא דרבנן, לכן בזה ודאי שיש לסמוך על דברי הפוסקים דמילתא יתירתא א"צ התרה. ולכן לענ"ד לדינא, אם הוא רוצה עתה לסדר זקנו במספריים, הוא רשאי אף בלא התרה, וטוב שיעשה התרה לחומרא, ויתנחם על שלא אמר בלי נדר. ואם רוצה לגלחו במכונה, צריך לעשות התרה מן הדין.

ומצווה להביא מן החדש, דהנה בס"ד, ממש בעת שנשאלתי בדין זה (בליל ה' תשרי תשע"ח, בעת שהותי בבית חולים עם אשתי הי"ו), הגיע לידי שו"ת יביע אומר החדש, כרך י"א למרן הראש"ל זצ"ל, וצדה עני, שבאו"ח (סי' נ"ג אות ז') התיר לבחור רווק לגלח זקנו במועד, לצורך שידוכים ופגישות, אף שאסר שם דבר זה במועד בד"כ. וכתב שהוא מטעם מצוות פו"ר, עיי"ש. ונראה שה"ה וק"ו שיש להקל בנד"ד לצורך שידוך, ע"י התרה.

ואף שידוע דעת כמה גדולי הפוסקים, דמי שנהג איסור כדעת איזה פוסק, שוב לא יוכל להישאל על זה ולהתיר, דכבר קיבל ע"ע דברי הפוסק וחשיב כאילו אסור מן הדין (ע' שו"ת חת"ס או"ח סי' קכ"ב), מ"מ דעת רוח"פ אינה כן, וכך המנהג להקל בהתרה (ע' ביו"ד סי' רי"ד סע' א', ובספר כל נדרי פרק ע"ד עמ' תרס"ח והלאה, ובטה"ב ח"א ע' נ"ט), ואכמ"ל. ע"כ דברי כת"ד.

מצינו שני מיני מנהגים בענין זה, מי שנוהג איזה דבר משום פרישות כגון שלא לשנות יין וכדומה, והוא צריך התרה אם הוא רוצה לחזור ממנהגו, כמבואר ב"ד ס"ריד.

ולהתיר, דכבר קיבל ע"ע דברי הפוסק וחשיב כאילו אסור מן הדין (ע' שו"ת חת"ס או"ח סי' קכ"ב), מ"מ דעת רזה"פ אינה כן, וכך המנהג להקל בהתרה (ע' ביו"ד סי' רי"ד סע' א', ובספר כל נדרי פרק ע"ד עמ' תרס"ח והלאה, ובטה"ב ח"א ע' נ"ט), ואכמ"ל" (ועיינן עוד לרב השואל בשו"ת דברי יוסף דוד י"ד ס"מה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנה

שאלה: האם צריך לצמצם בכתיבת דברי תורה שבע"פ מפני "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב". והם הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזולאי שליט"א בענין זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "והנה מצאתי להגאון הקדוש רבי אלחנן וסרמן הי"ד, שכתב בספרו דברי סופרים (סי' ג' אות ל"ט) וז"ל "והנה בפרק הניזקין איתא דהתירו לכתוב דברים שבע"פ משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. וקשה למ"ד דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת גם בקו"ע, ל"ל הך קרא דעת לעשות, והרי בסוגיא דיבמות (דף צ') לא מייתי כלל להך קרא דעת לעשות. ונראה מזה דבכל מקום שעקרו דבר מה"ת, לא עקרו את כל הגוף, כגון כשפטרו סדין בציצית, תתקיים מצות ציצית בבגד של צמר, וכן כשאסרו לתקוע שופר בשבת, תתקיים מצות שופר בחול. אבל לעקור את כל הגוף אין כח בידם. ומצאתי ב"ה בשער המלך (ברישי הלכות שופר) שהביא הסברא הזאת בשם הפר"ח עיין שם. ומשו"ה גבי דברים שבכתב אי אתה רשאי וכו' שעקרו את כל האיסור לגמרי, בכה"ג אין כח בידם לעקור דבר מה"ת לכו"ע, וע"כ הוצרכו להביא מקרא דהפרו תורתך דזה הוי הפרת תורה, אבל במקום שיש כח בידם לעקור דבר מה"ת, אין כאן הפרת תורה כלל" עכ"ל.

והנה מדבריו משמע, שבעניין שנצרך הש"ס להביא פסוק ד"הפרו תורתך", היינו מפני שרצו לעקור את האיסור מעיקרו. ולפי"ז ברור שההיתר בנד"ד לכתוב תושב"ע,

המצות שאוכלין בשתי הלילות הראשונות לקיים בהן מצות בערב תאכלו מצות, הם צריכין שמירה יתירה". הרי המצות של שאר ימי הפסח אינן צריכות "שמירה יתירה", ולכן ממילא שמי שנוהר בזה הוא עושה "מילתא יתירתא" כמ"ש הפר"ח. ולכן מצינו שהב"י מיירי לגבי האיסור עצמו, שיש לדון אם מעיקרא יש איסור או לא, והפר"ח מיירי לגבי הסייג דהיינו אה"נ שיש איסור, אבל עדיין יש לדון אם הסייג עצמו הוא מילתא יתירתא או לא.

ולפי זה יש לדון בנד"ד. נראה שבחור זה קיבל עליו לנהוג בדין זה כהאר"י ז"ל, וכיון שהוא קיבל דעת האר"י ז"ל, ממילא יש כאן איסור לתלוש שער זקנו. ואף ש"א שלפי ההלכה אין איסור כלל, מ"מ כיון שבחור זה קיבל עליו דברי האר"י ז"ל בענין זה, ממילא שהוא נוהג איסור בדבר. וזה נחשב כודאי איסור כמו שכל קבלת מנהג הוא כודאי ולא כספק. ולכן במקום שנוהגים כר"א שמתיר לכרות עצים לעשות פחמין לעשות ברזל כמבואר בשבת קל. זה ודאי היתר אצלם ולא ספק, שאם הדין בספק אין מותר להם לחלל שבת כשיש ספק. ומטעם זה אנן קי"ל שאין לומר סב"ל כנגד המנהג, ואין לחוש לספק ברכה לבטלה, וזה מפני שאין המנהג נחשב לספק אלא כודאי. ולכן מי שקיבל לנהוג כהאר"י ז"ל לגבי זקנו ממילא יש ודאי איסור לתלוש שער מזקנו. ולכן אין זה דומה לדין הב"י לעיל, דשאני התם שאף מי שקיבל מנהג שלא לעשות מלאכה בכל יום חנוכה מודה שאין איסור לעשות מלאכה, אבל מי שקיבל דעת האר"י ז"ל מודה שודאי יש איסור לתלוש שער מזקנו.

וגם יש לחקור מצד "הסייג", ודאי שיש חשש שמי שנוגע בזקנו כמה פעמים ביום הוא יכול לתלוש איזה שער ממנו. ולכן אין הסייג שלא ליגע בזקנו "מילתא יתירתא" כלל, והוא אינו דומה לסייג לאכול רק מצה שמורה בכל ימי הפסח, שהוא מילתא יתירתא, וחשש רחוק שמא יש חמץ במצה זו.

ולפי זה בנד"ד בחור זה רוצה לחזור לא רק מהסייג שלא ליגע בזקנו, אלא אף מהאיסור, דהיינו שלא לתלוש שער זקנו. ולכן יש לחקור אם הוא צריך התרה או לא. וי"ל שאם הוא קיבל מנהגו משום שהוא סבר שכן ההלכה אז זה קבלה בטעות, והוא א"צ התרה. אולם אם מעיקרא הוא ידע שהוא קיבל מנהגו מצד חומרא אז יש להתיר מנהגו כמ"ש כת"ר, "ואף שידוע דעת כמה גדולי הפוסקים, דמי שנהג איסור כדעת איזה פוסק, שוב לא יוכל להישאל על זה

שהוא לפי שעה, ואין עקירה לגמרי, הטעם הוא משום "עת לעשות".

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בשו"ת פאר הדור ס"קלב, "ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה, אכן כאשר פסקנו כך מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו, וסמכנו על אומרים ז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך, ויכול לישאנה", ע"ש. הרי אף היתר זה היה רק לפי שעה.

וכן נראה ממ"ש במשנה בכריתות ח. ה' זיבות ודאות וה' לידות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, והשאר עליה חובה, מעשה שעמדו קנין בירושלים בדינר זהב, אמר רבן שמעון בן גמליאל המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהיה בדינרין, בסוף נכנס לב"ד ולמד האשה שיש עליה ה' לידות ודאות ה' זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, ואין השאר עליה חובה, ועמדו קנין ביום ההוא ברבעתים". ופירש"י שם, "נכנס לב"ד ללמוד כו'. אע"פ שהיקל על דברי תורה עת לעשות לה' הוא, שאלמלי לא ימצאו יחדלו מלהביא אפילו אחד ויאכלו בקדשים בטומאת הגוף", ע"ש. הרי מה תיקן רשב"ג "שאינן השאר עליה חובה", היא משום "עת לעשות".

ומצינו שפסק הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה פ"א הל"י, "היו עליה חמש לידות ודאות וחמש זבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, והשאר עליה חובה". הרי מה שתיקן רשב"ג הוא היה רק לפי שעה, ולכן פסק הרמב"ם כעיקר הדין במשנה "והשאר עליה חובה". וכן הוא בכסף משנה שם, שאחר שהוא הביא דברי רש"י הנ"ל שכתב רשב"ג סמך תקנתו על "עת לעשות", כתב הכ"מ "ומה שאמר ואין השאר עליה חובה הוראת שעה היתה כדי שלא יחדלו מלהביא כלל". הרי מצינו שאף בתקנה לפי שעה, שייך לומר "עת לעשות" כמבואר בדברי רש"י הנ"ל, ואף כשלא "עקרו את כל האיסור לגמרי".

ולכן אין להוכיח מהפסוק "עת לעשות", שחז"ל רצו לעקור האיסור לכתוב דברים שבע"פ לגמרי, ודלא כהדברי סופרים הנ"ל. מ"מ עדיין י"ל שאף שהאיסור עדיין עומד במקומו כנראה ממ"ש הרמב"ם והר"ן הנ"ל, מ"מ באלו אופנים שחז"ל אמרו שבזה"ל לא שייך האיסור, אז עדיין י"ל שהאיסור הוא "הותרה" ולא "דחוייה", וכמ"ש כת"ר. ויש לדמות זה לאלו שסברו ששבת הותרה אצל פק"נ, שחז"ל לא בטלו שבת לגמרי! אלא הם אמרו

הוא בגדר "הותרה". והטעם שרצו לעקור את האיסור מיסודו, ביארתי לעיל לענ"ד". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר על זה ממ"ש הר"ן בריש פ' כל כתבי (דף מג. ברי"ף), "וכתב עוד הרז"ה ז"ל דהאידינא דבציר ליבא תרגום והלכות ניתנו לקרות בהן, וראיה לדבר מדאמרינן בפ' הנזיקין (דף ס.). דר' יוחנן הוה מעיין בספרא דאגדתא בשבתא ומסקינן התם דשרי משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, ומן הטעם הזה ג"כ נהגו לכתוב ברכות, הלכך מצילין אותן מפני הדליקה, ואף הרמב"ן ז"ל הודה לו... וזה שכתב הרב אלפסי ז"ל דתרגום אין מצילין אותו, לא תרגום דילן כההוא תרגום אונקלוס ויונתן נתכוין, אלא לשון תרגום בעלמא, שאע"פ שהפרו תורות לכתוב הכל, לא התירו לכתוב ספרי הקדש אלא בלשון הקדש, אבל לא בלעגי שפה ובלשון אחרת, דהפרו תורתך איכא עת לעשות ליכא... אלו דבריו בספר המלחמות, ותמהני עליהן דכיון דמשום עת לעשות לה' הותר לכתוב תרגומו של יונתן בן עוזיאל למה לא יהא מותר ג"כ תרגום של לשון אחר שכתבו אחד מן החכמים... והרב רבינו סעדיה גאון ז"ל כתב ספר שלו בלשון ערבי, ולפיכך איני רואה מקום לאסור אלא לכתבן בלשון שאין אותו העם בקיאים דבכה"ג ודאי ליכא משום עת לעשות לה'...", ע"ש. וכן הוא בב"י ס"שלד ד"ה כל כתבי הקדש, ע"ש.

משמע מזה שעדיין נשאר בזה"ל האיסור לכתוב דברים שבעל פה, ואף לדעת הר"ן אין היתר לכתוב דברים שבע"פ בלשון שאין העם בקיאים. ולכן אין לומר כמ"ש בספר דברי סופרים הנ"ל "שעקרו את כל האיסור לגמרי", שזה אינו, שעדיין האיסור שם אלא שהוא רק לא חל בכל אופן.

ועוד יש להעיר, שנראה ממ"ש בדברי סופרים הנ"ל, שלא שייך לומר "עת לעשות" כשהעקירה היא רק לפי שעה, ולכן לא מצינו ביבמות צ: פסוק זה לגבי אליהו בהר כרמל שעבר על איסור שחוטי חוץ כמבואר שם, שזה היה רק לפי שעה, משא"כ כשחז"ל רצו לעקור איסור לגמרי לכל דורות, שבזה בעינין "עת לעשות", כדמצינו לגבי האיסור לכתוב דברים שבע"פ.

אלא ראיתי בראב"ד בהל' ממרים פ"ב הל"ט, שכתב "ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל, אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך". הרי אף בדבר

שכותב הוא כותב שלא לשמה, אבל כשהוא כותב לשמה ויש לו היתר לכתוב דברים שבע"פ, י"ל שהיתר זה הוא הותרה. ולכן אין לו לצמצם במה שהוא כותב, ויש לו היתר לכתוב בריווח, שאין זה דומה לאלו שסוברים ששבת דחוייה בפק"נ וצריך לצמצם כל מה שאפשר כשהוא עושה איזו מלאכה, אלא לגבי איסור כתיבה בנד"ד הוא הותרה ולכן יש לו היתר לכתוב בריווח, ואין טעם כלל לצמצם בדבריו. מ"מ כשאין היתר לכתוב כגון "בלשון שאין אותו העם בקיאים" כמ"ש הר"ן הנ"ל, או כשהוא אינו מתכוין לשמה כמ"ש החת"ס, אז ודאי שהאיסור נשאר במקומו. ולפי פירושו זה הוא אינו מוכרח לומר שסבר החת"ס שהאיסור הוא בכלל "דחוייה".

ג) ועוד כתב כת"ר, "והנה מפורסמים דברי מרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' ע"ד אות ז') בעניין זה, שכתב להעיר ע"ד החת"ס וז"ל "אולם נראה שהחת"ס סופר לשיטתו (בחלק או"ח סימן ס"ח) שהדרשא הנ"ל היא מן התורה, אבל הר"א ממיץ בספר היראים (סוף סימן קכ"ח) שכתב במפורש שדרשא זו אסמכתא בעלמא היא" וכו'". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר, שאולי יש לחלק בין "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה", ובין "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב", ש"ל שהאיסור ראשון הוא מדרבנן, והאיסור שני הוא מדאורייתא. ולכן אין להביא ראיה מ"ש הרא"ם לגבי איסור הראשון שהוא מדרבנן, לאיסור השני שהוא מדאורייתא.

וכן ראיתי בדברי ירמיהו בהל' תפילה פ"ב הל"ח, לגבי איסור "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה", וז"ל

"...ובכרכי יוסף כתב לצדד שהוא מדרבנן משום דהקילו בעשור לחודש בע"פ משום כבוד ציבור עיי"ש מ"ש ע"ז. והנה מצינו הרבה קולות בזה, שהתירו בדבר השגור עיין במרדכי גיטין דף ס' ובפר"ח בסי' הנ"ל ועי' במרדכי מגילה פ"ב סי' תשצ"ג. ובתוספות תמורה י"ד ע"ב לחלק בין להוציא אחרים י"ח עיי"ש. ברבינו יונה במסכת ברכות פ"א בד"ה לא הפסיד דבדבר של חובה כמו ק"ש מותר בע"פ ועיין בירושלמי פ' בא לו ובמג"א מ"ש ממס' תענית כ"ח ובשו"ת חות יאיר סי' קע"ה.

שאף שצריך לשמור את השבת מ"מ יש אופן שאין לשמור את השבת, דהיינו כשיש פק"נ, וכשיש פק"נ אז שבת היא "הותרה" ולא דחוייה. וכן י"ל בנד"ד שכשחז"ל אמרו שיש אופנים שמותר לכתוב דברים שבע"פ, אותו היתר הוא בכלל "הותרה", אף שהם לא בטלו האיסור לגמרי.

ואה"נ שכת"ר הביא בשם הגר"א ורב נתן אדלר ז"ל רבו של החת"ס, שאף בזה"ז יש לצמצם בכתיבת דברים שבעל פה, אבל גם כתב כת"ר "וישו"ר בשד"ח (ח"ב פאת השדה מערכת ד' כלל כ"ב) שהעיר ע"ד כן, ושלא פלוג רבנן והתירו לגמרי וכו', וסיים וכתב על הנהגת הרנ"א שהיא משנת חסידים וכו'". וכן מסתברא שכל הראשונים והאחרונים האריכו לכתוב דעתם בכמה פירושים ודרשות ובכמה שו"ת, ונראה שפשוט להם שאין צריך לצמצם בדבריהם.

ב) ועוד כתב כת"ר, "ואולם מפורסמים הם דברי החת"ס שכתב בתשובה (או"ח סי' ר"ח) להגאון בעל מהר"ץ חיות וז"ל "כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו, רבצה בו האלה האמורה במילי דאבות (פ"א משנה י"ג) נגיד שמא אבד שמא, ולא תעשה ידיו תושיה להוציא מחשבתו אל הפועל, כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאו, מלבד שהוא עובר איסור דאורייתא, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן, ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' (כגיטין ס' ע"א), ואם איננו עושה לה', הרי איסורו במקומו עומד. ולעומת זה, היודע בעצמו כי כל מגמתו לשם השי"ת להגדיל תורה ולהאדירה, ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין ומלעיגים ומלעיבים במלאכי ה', עבירה היא בידו" עכ"ל (וע"ע בדבריו בהקדמה ליו"ד "ואם ח"ו להגדיל שם, חוששני מקללת חז"ל נגד שמא כו', כאשר אירע לרוב מחברי ספרים, וכ"ש להרויח ממון ליטול חיים מן העולם ח"ו").

הרי דפשיטא ליה שההיתר לכתוב תושב"ע, הוא רק בגדר "דחוייה", ולכן לא ניתן ליכתב אלא כשעושה רק לשם השי"ת, להגדיל תורתו שלא תשכח". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר, שאולי עדיין י"ל שאף החת"ס סבר שהאיסור הוא "הותרה". ולכן י"ל לדעת החת"ס כמו שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ן והר"ן שאף בזה"ז שייך האיסור, אלא באותם אופנים שלא שייך האיסור אז האיסור הוא הותרה. וזה כמו שכתבתי לעיל, לגבי שבת במקום פק"נ לאלו שסברו שהיא הותרה. ולכן י"ל ששייך האיסור כשמי

יש לפרש שדרשה זו היא מן התורה, אבל מה שדרש רבי יהודה בר נחמני כולו מדרבנן הוא. ולכן י"ל דאנן קי"ל כדבי רבי ישמעאל "שאי אתה כותב הלכות" הוא מן התורה, ודלא כדעת רבי יהודה בר נחמני בזה, אבל לגבי "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה", אנן קי"ל כרבי יהודה בר נחמני שהוא רק מדרבנן כיון דלא מצינו דבי רבי ישמעאל חולקים על זה, כיון שהם הביאו רק דין אחד של "שאי אתה כותב הלכות".

ולפי פירוש זה יש לדקדק במ"ש רש"י לגבי מ"ש בגמ' שם בדף ס. "דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא והא לא ניתן ליכתב אלא כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך". פירש"י "והא לא ניתן ליכתב, שום דבר גמרא והלכה ואגדה כדאמרינן לקמן אלה אתה כותב כו". הרי רש"י הביא הדרשה של דבי רבי ישמעאל, ולא הדרשה של רבי יהודה בר נחמני. וי"ל שהדרשה של דבי רבי ישמעאל, היא מן התורה ושייך לומר בזה "עת לעשות לה' הפרו תורתך" כמ"ש הדברי ירמיהו הנ"ל, משא"כ הדרשה של רבי יהודה בר נחמני שסבר שהאיסור הוא רק מדרבנן. ונראה שזה סייעתא לפירוש הדברי ירמיהו הנ"ל.

ולפי פירוש זה יש להשיב על מה שהיחזה דעת הביא ראייה כנגד דעת החת"ס הנ"ל מדברי הרא"ם, שהלא אין ראייה מדברי הרא"ם כיון שהוא מיירי לגבי איסור "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה", והחת"ס מיירי באיסור אחר, דהיינו "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב". אלא המעיין במ"ש החת"ס בא"ח ס"ס, יראה שהוא סבר שאף האיסור של "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה", הוא מן התורה ודלא כהרא"ם, ולכן שפיר הוא מה שהעיר היחזה דעת על מ"ש החת"ס, אבל עדיין י"ל שלפי מ"ש הדברי ירמיהו הנ"ל לחלק בין שני האיסורים הנ"ל שאין להביא ראייה מדברי הרא"ם כדי לדחות מ"ש החת"ס "ואם איננו עושה לה", הרי איסורו במקומו עומד".

אלא היחזה דעת גם הביא מ"ש בתוספות ישנים ביומא ע. וז"ל "והא דאמר בגיטין (דף ס:) דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, אומר רבי דמצוה מן המובחר הוא לקרות אותו שבכתב בכתב ושבועל פה בעל פה, ומשום כבוד הציבור לא הטריחוהו...", ע"ש. הרי לפי זה יש להשוות שני האיסורים הנ"ל, ובשניהם י"ל שהאיסור הוא רק "מצוה מן המובחר". וזה שלא כהחת"ס וגם שלא

בתוס' ב"ק ג' ע"ב בד"ה כדמתרגם דסגי נהור מותר לקרות בע"פ שבכתב עיי"ש. ועיין ברבינו יונה ברכות דרב ששת מהדר אפי' וגריס דהוי סגי נהור ואינו מחויב בקריאה שלא נאמר בע"פ אשר נראה להיפוך מדברי התוספות, ועיין תוס' סוטה ל"ט. עיי"ש. והנה סומא בכל ל"ת מחויב. מכל זה הוי רק מדרבנן דאל"כ לא היה מקילין כ"כ. וראיתי בספר יראים עמוד הזמנים סי' קכ"ח דף מ"ה ע"א וז"ל ואין לתמוה איך נוכל לחלק בין הוצאת עצמו להוצאת אחרים, הלא מהמקרא למדנו בתמורה ובגיטין דברים שבכתב וכו', האי לא קשיא דקראי אסמכתא בעלמא נינהו ומדרבנן נינהו, שאם היינו אומרים דברים שבכתב בע"פ היה מתיאשין מלכתבו. וגם לא היה מאמינין ע"ה בתורה כ"כ כי היה אומרים לא נכתבה וחכמים אומרים רצונם. ואחר שהוא מדרבנן לא גזרו אלא להוציא אחרים יד"ח. אבל כשהוא קורא לעצמו אין נותנין האחרים אוזן ולב ולא אתי לידי תקלה וכו'. ומן הטעם הזה הרגילו רבותינו בביכ"נ וכו' שהן חובה מהתורה ומתקנת החכמים וכו' עכ"ל... ונראה דלשון עת לעשות ומוטב שתעקר וכו' קאי על בע"פ בכתב דהוי ודאי דאורייתא. ע"כ כתב הדברי ירמיהו. הרי שהוא מחלק בין שני איסורים הנ"ל, ואחד מהם מדרבנן ואחד מהם מן התורה.

והטעם שהוא כתב ש"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" הוא מן התורה, הוא מפני שרק לגבי איסור זה כתוב בגיטין ס. "דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא והא לא ניתן ליכתב אלא כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך", ולא מצינו שאמרו "עת לעשות לגבי "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה".

אלא א"כ יש להקשות, שכתוב בגיטין ס: "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש כתיב כתוב לך את הדברים האלה וכתוב כי ע"פ הדברים האלה, הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב". הרי משמע שדרשות אלו הן שוות, וא"כ אם אחת מן התורה צ"ל שאף האחרת מן התורה, ואם תאמר שאחת מדרבנן אז אף האחרת מדרבנן, ולכן איך מחלק הדברי ירמיהו ביניהם.

אלא גם יש שם דרשה אחרת, דהיינו "דבי רבי ישמעאל תנא אלה, אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות". ולכן

כהדברי ירמיהו הנ"ל. אלא עדיין יש לעיין אם שאר הראשונים סברו כן, ועוד חזון למועד.

ויש לפלפל בכל הנ"ל, ובאתי רק להעיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנו

שאלה: מאיזה טעם ראינו מפעם לפעם שמי שנתן מעשר כספים כראוי לא התעשר, אף שכתוב בגמ' תענית ט. "עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר".

תשובה:

לכבוד רה"ג אוריאל טוקר שליט"א

כתב כת"ר, "והנה ידוע מה שאמרו בגמ' תענית (ט) עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר ומותר לנסות את הקב"ה בדבר הזה. והעניין הזה מדבר גם במעשר כספים, כמ"ש מרן הבית יוסף בס' מגיד מישרים (פרשת צו) ובס' חסידים. וכן עולה מפשט דברי, ואמנם דעת הגר"א (בס' מעשה רב) שהבטחת העושר היא רק למי שמפריש חומש. ובס' החינוך כתב, שלא שייך בזה שמא יגרום החטא". ולפי זה הקשה כת"ר, שראיתה שהמציאות אינה כן, שאף בנתינת חומש עדיין אין עושר.

(א) ויש להשיב. כתוב בתענית ט. "עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר, אשכחיה ר' יוחנן לינוקא דריש לקיש אמר ליה אימא לי פסוקיך, א"ל עשר תעשר, א"ל ומאי עשר תעשר, א"ל עשר בשביל שתתעשר, אמר ליה מנא לך, א"ל זיל נסי, אמר ליה ומי שרי לנסוייה להקב"ה והכתיב לא תנסו את ה', א"ל הכי אמר רבי הושעיא חוץ מזו שנאמר הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בכיתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבקות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די, מאי עד בלי די, אמר רמי בר חמא אמר רב עד שיבלו שפתותיכם מלומר די, א"ל אי הות מטי התם להאי פסוקא לא הוית צריכנא לך ולהושעיא רבך".

לכאורה נראה שהפירוש של "תתעשר" הוא "עושר". וכן נראה מגמ' שבת קיט, "בעא מיניה רבי מר' ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבא"י במה הן זוכיך, א"ל בשביל שמעשריך שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר", ע"ש.

אלא גם כתוב בראש השנה ת. "עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן". הרי כאן הפירוש של תתעשר, הוא אינו "עושר" אלא מעשר, ודלא כנראה מגמ' תענית הנ"ל. ולפי זה כתב רבינו בחיי בפר' ראה, פ"ד כג, "ואמרו במס' תענית (ט) עשר תעשר, אמר רבי יוחנן עשר בשביל שתתעשר. והנה אין בלשון הכתוב לשון עושר, כי שני השיניין סבולת הן, אבל רבי יוחנן היה מפרש כן עשר בשביל שתעשר ממנו שנים רבות, וזהו העושר. כן כתב הראב"ד שם בפירושו. והנה זה בודאי נסיון, והתורה אמרה (דברים ו') לא תנסו, אלא כבר דרשו רז"ל חוץ מזו, שנא' (מלאכי ג') הביאו את כל המעשר של בית האוצר ויהי טרף בכיתי ובחנוני נא בזאת כו", ע"ש. הרי שאין הפירוש של "תתעשר" בגמ' תענית הנ"ל "עושר", אלא "מעשר". ולפי זה אין סתירה למ"ש בגמ' ר"ה הנ"ל, שאף התם הפירוש של "תתעשר" הוא מעשר. וכן יש לפרש מ"ש בגמ' שבת הנ"ל "בעא מיניה רבי מר' ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבא"י במה הן זוכיך, א"ל בשביל שמעשריך שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר", שהפירוש של "עשירים" הוא "שתעשר ממנו שנים רבות, וזהו העושר", כמ"ש רבינו בחיי. הרי אין הפירוש של "עושר" שיש לו הרבה ממון, אלא רק שהוא יזכה לקיים מצוות מעשר לשנים רבות.

וכן ראיתי לחיד"א ז"ל בדבש לפי מע' ע' אות טוב, שכתב "עשר תעשר אמרו רז"ל, עשר בשביל שתתעשר, ראיתי בפ"י התורה כ"י להרב הגדול מהר"ר וידאל צרפתי ז"ל שכתב בשם הראב"ד ז"ל בחידושי תעניות שאין הכונה שתקרא תעשר בשין ימנית שהוא לשון עושר, אלא הכונה עשר, ובזה תדיר תוציא מעשרות, וזהו עשר תעשר. וזה מסיבה שתתעשר ולעולם דעשר תעשר שניהם לשון מעשרות עכ"ד. ובהא ניחא, דאילו כדמשמע שדורש תעשר לשון עושר, הו"ל לומר אל תקרי תעשר (שין שמאלית) אלא תעשר (שין ימנית), כמ"ש אל תקרי ושם דרך אלא ושם, וכן אמרו בפסיקתא אל תקרי אחפש את ירושלים בס' אלא בשין אחפש לשון חירות, הרי דכשרוצה לדרוש משין שמאלית לשין ימנית אומר אל תקרי, וכן הו"ל הכא, ומסתם מוכח כפירוש הראב"ד ז"ל

ולפי הנ"ל אין להוכיח מדברי החינוך בס"תכד, שהסבר שהפירוש של תתעשר הוא "עושר", שהוא רק כתב, "ואל יקשה עליך משז"ל במס' תענית עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר, שכבר תירצוה שם ואמרו שבכל מצוה נאמר לא תנסו חוץ מזו...". הרי הוא לא הזכיר "עושר" בדרשה זו, ולכן אפשר לפרש זה כדעת הראב"ד והרשב"א הנ"ל.

וכן י"ל במ"ש הספר חסידים ס"קמד, וז"ל "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר... ובחנוני נא בזאת... גדול הפרשת מעשר שאמר הקב"ה בחנוני מכל דברים אחרים שאסור לנסותו שנא' לא תנסו את ה' אלקיכם, אותו המעשר הוא מעשר עני לתת לעניים מעשר מכל אשר ירויח אדם, הן ברבית הן להשכיר את עצמו...". הרי הוא לא הזכיר כלל "עושר", ולכן אפשר לומר שהוא סבר כדעת הראב"ד ודע' הנ"ל.

וראיתי לר' חיים אבולעפיה ז"ל בנשמת חיים (לאוין ך' דף לב ע"ד) שכתב, "שפיר להביא קרא דובחנוני כו', לאפוקי ממאן דדריש קרא דעשר תעשר דבב' מעשרות הכתוב מדבר כמ"ש בפ"ק דר"ה ובכורות דף ג"ן יע"ש. ואף דדרשא דבב' מעשרות הכתוב מדבר לא אשכחן מי שחולק בה, י"ל דגם ר"י סבור דעיקר קרא לב' מעשרות אתא, אלא דכיון דאשכחן בדברי קבלה דשרי לנסניי במעשר שם בקרא דעשר תעשר, דהיינו בשביל שתתעשר אף דעיקר קרא לב' מעשרות אתא, וברור", ע"ש. אלא לפי מ"ש הראב"ד והרשב"א ורבינו בחיי הנ"ל, הפירוש של "תתעשר" הוא שהוא יזכה לקיים מצוות מעשר לשנים רבות, ומצד זה הוא "עושר".

ב) אלא נראה מטור בס"רמז, שהפירוש תתעשר הוא "עושר" ממש, וז"ל "ועוד, כי הדבר בדוק ומנוסה כי בשביל הצדקה שנותן לא יחסר לו אלא אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד... וכתוב הביאו את כל המעשר אל בית האוצר...". וכן פירש הפרישה שם בס"ק יד, "כי ודאי הקב"ה מעשיר אותו כמ"ש עשר תעשר...". אלא כתב הב"י שם, "ומ"ש ואמרו חכמים בכל דבר אסור לנסות את ה' חוץ מדבר זה כו'. בפ"ק דתענית, ומיהו משמע התם דבמעשר דוקא הוא דשרי לנסויי, אבל בשאר צדקה לא". הרי משמע מהב"י שלא שייך היתר לנסות הקב"ה אלא במעשר מתבואה, אבל לא בצדקה בכסף. וא"כ אם עדיין הוא מנסה הקב"ה הוא עובר על איסור תורה שאין לנסות את ה' (עיי'ן חינוך ס"תכד, ועיי'ן ביראים ס"שסא). וזה

(וכ"כ החיד"א ז"ל במראית העין, בגמ' תענית שם). ועיי'ן עוד בזה למהר"י פלאג'י ז"ל ביפה תלמוד בגמ' תענית הנ"ל, ע"ש.

וכן ראיתי בתקוני זהר, תקונא שיבסר, וז"ל "ותרין עשורין אינון דאמר קרא עשר תעשר אמאי, אלא בגין לקשרא לה בתרין דרועין דאינון כהן לוי דאינון מעשר ראשון ללוי, מעשר מן המעשר לכהן". הרי הפירוש של תתעשר הוא אינו "עושר" אלא מעשר.

וכן ראיתי לר' חיים בן בצלאל ז"ל (אחיו הגדול של מהר"ל מפראג) באגרת הטיוול, חלק הדרוש ד"ה עשר, שכתב "עשר תעשר. פי' רז"ל עשר בשביל שתתעשר, פי' בשביל שתזכה ליתן עוד מעשר הרבה, ואין פירושו לשון עושר, שהרי השי"ן שמאלית. בפי' הרשב"א, ע"ש.

וכן ראיתי במהרש"א בגמ' תענית שם שכתב בפירוש שני, "א"נ מלשון מעשר והכא קאמר, עשר תן מעשר משלך ותזכה בזה לעשר עוד את שלך", ע"ש. הרי הוא כיון בזה לדעת הראב"ד והרשב"א ורבינו בחיי הנ"ל. הרי אין ההבטחה אלא שהוא יכול להמשיך ליתן מעשר, אבל לא שיהיה לו עושר.

וכן נראה מהמעשה במדרש שהביאו התוספות בתענית ט. ד"ה עשר, "ומעשה באדם אחד שהיה עשיר והיה לו שדה שעשתה אלף כור, והיה אותו עשיר נוטל ק' כורין למעשר ומפריש כל שנה ושנה, וכן עשה כל ימיו". ויש לדקדק שבשביל שהוא הפריש מעשר, בכל שנה היה לו אלף כור בין בתחילה כשהוא קנה את השדה ובין בסוף בשעת מיתתו, ולא מצינו שמשום המעשר, התבואה היתה יותר ויותר בכל שנה, ולכן לא מצינו שבשנה ראשונה היה לו אלף כור, ובשנה שניה ב' אלף כור ובשנה השלישית ג' אלף כור, הרי הכנסותיו נותרו כשהיו בתחילה, ואם הוא היה עשיר בתחילה, הוא היה נשאר עשיר כמו קודם, והוא לא הגדיל את הכנסתו משנה לשנה. ולכן מצינו שאין הפירוש של "עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר", שהוא יהיה יותר עושר ממה שהוא היה בתחילה, אלא רק שהוא יזכה להפריש מעשר לכמה שנים (כדעת הראב"ד ודע' הנ"ל), והוא לא יהיה עני. וכן מצינו במעשה בתוס' הנ"ל שהבין של אותו איש לא הפריש מעשר והוא נעשה עני, ע"ש. ונראה שלזה כיון המהרש"א הנ"ל שכתב, "א"נ מלשון מעשר והכא קאמר, עשר תן מעשר משלך ותזכה בזה לעשר עוד את שלך, ולפי המדרש שכתבו התוספות בזה בכאן".

פסוק זה שנסוב על מעשר כספים לפי שבימי מלאכי שהוא עזרא לא נתחייבו שדות מן התורה אפילו כשבאו מקצתם).

וראיתי בסדור הגר"א בארחות חיים הל' צדקה אות קכג, שכתב, "אמר בשם רבו הגר"א ז"ל שכל השומר מעשר... והשומר חומש מובטח שיתעשר (עי' י"ד ס"רמט א). ויורשו בזה מדת הבטחון, והלואי כל ישראל היו שומרים מעשר היו מתקיים הפסוק אפס כי לא יהיה בך אביון". ונראה שכוונת הגר"א ללמוד ממ"ש בכתובות נ. "תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש... אמר רב נחמן ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". ופירש"י שם "עשר אעשרנו, שני עישורין הוו להו חומש". ולכן הגר"א סבר שאף לגבי עשר תעשר בגמ' תענית הנ"ל שיש לפרש "שני עישורין הוו להו חומש". וגם נראה שהגר"א אזיל לפי שיטתיה שמעשר כספים הוא מן התורה, ולכן יש להתיר לנסות ה' במעשר כספים כמו במעשר תבואה. אולם לאלו כמה פוסקים שסברו שמעשר כספים אינו מן התורה, י"ל שאין להתיר לנסות ה' במעשר כספים, ולדעתם מותר לנסות רק במעשר תבואה.

אלא אף לדעת הטור והפרישה והגר"א הנ"ל יש לדון, שכתוב באבקת רוכל ס"ג, "צריך לדקדק בעשיית המצוה הזאת עד דבעידנא דקא מעקר לאו דלא תנסו לותקים עשה בפך זו צדקה כמו שדרשו בפ"ד דראש השנה" (אולי צ"ל "סלע זו צדקה כמו שדרשו בדף ד' דראש השנה"). משמע מזה דבעינן בעידנא, ולכן רק ממש בשעת נתינת כסף לצדקה מותר לנסות ה', אבל אם אח"כ או לפני כן הוא אומר שהוא מנסה ה' והוא רוצה להתעשר, הוא עובר על לאו, והוא מבטל ההבטחה שהוא יתעשר.

וגם ראיתי לר' ברוך בנדיט גליקסמן ז"ל בנחלת ברוך, פירוש אחר בזה, שהוא כתב בתענית ט. "והריקותי לכם ברכה עד בלי די וכו'. ר"ל הרוצה לבחון צריך שיאמר די לי במה שיש לי ובלבד שלא יחסר ע"י הצדקה, אבל אם רוצה להתעשר פוסק הברכה. ומה שאמרו חז"ל (שבת קי"ט) עשר בשביל שתתעשר, ר"ל שיעשר לשם שמים בלא בחינה ונסיון לנסות אז יתעשר, אבל אם ינסה לא יתעשר". הרי ההבטחה היא רק למי שאמר "די ליי" במה שיש לו, ולא למי שסבר שלא די במה שיש לו והוא רוצה להתעשר.

שלא כנראה ממרן באבקת רוכל ס"ג. דמשמע משם שאף בצדקה של כסף יש לנסות את ה'. אולם אנו קי"ל כהב"י כנגד מ"ש מרן בתושבה, כמבואר בכללי פוסקים, עיין ברנה ותפלה בהקדמת בן המחבר הערה י"ב, ע"ש. ועוד, יש ספק אם תשובה זו באבקת רוכל הוא ממרן או לא, עיין ברכ"י י"ד ס"רמט ה, ובשיירי ברכה שם אות ב, ויחזה דעת ח"ג ס"עו אות ד, ע"ש (וגם י"ל דקי"ל כהב"י כנגד מה דמצינו במגיד מישרים, שי"ל "לא בשמים היא").

וכן נראה מהתוספות בפסחים ח: שכתוב בגמ' ת. "והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאחיה בן העוה"ב הרי הרי זה צדיק גמור". ופירשו התוספות, "שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור. והדתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו ככה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט ה"ז צדיק גמור, וכן משמע בריש מסכת ר"ה (דף ד). ובפ"ק דב"ב (דף י:), ע"ש. משמע שאף כשהוא נותן כסף ע"מ שיתעשר, שזה בכלל "הטובה שהוא מצפה", עדיין זה בכלל "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס". ואם מותר לנסות ה' בצדקה, למה אין ראוי להיות כעבדים המשמשין על מנת לקבל פרס. הרי משמע שאין צדקה בכסף בכלל ההיתר לנסות ה' (וכן נראה כוונת המהרש"א בי"ד ס"רמז בדעת התוס' ע"ש).

ולפי זה מובן למה מרן לא הביא דברי הטור בש"ע שם, שי"ל הוא סבר כמ"ש בב"י שדין זה שמותר לנסות הוא לא שייך בצדקה בנתינת כסף, אלא רק במעשר בתבואה. אלא הרמ"א שם כתב, "והיא מעשרת, ואסור לנסות הקב"ה כי אם בדבר זה, שנא' ובחנוני נא בזאת וכו'. וי"א דוקא בנתינת מעשר מותר לנסות הקב"ה אבל לא בשאר צדקה (ב"י)". וכתב הפתחי תשובה שם בס"ק ב, "עיין בשאלת יעב"ץ ח"א ס"ג, שהשיג על הרמ"א דמדבריו משמע דמעשר כספים דנהוג עלמא האידינא קאי, ובאמת זה אינו שלא נאמר זה על מעשר כספים, דלא שרי לנסויי ביה דאינו אלא צדקה ע"ש. וכ"כ הגאון בעל של"ה והוא בדפוס א"ד דף רמ"ב דדוקא במעשר תבואה הוא דשרי לנסות אבל לא במעשר כספים ע"ש. וכן הסכים בספר משנת חכמים הלכות יסודי התורה דף י"ז ע"א ע"ש" (אלא לפי דברי הספר חסידים הנ"ל נראה שהוא סבר שיש לנסות ה' אף במעשר כספים, שהוא כתב "הן ברבית הן להשכיר את עצמו..."), וכן פירש במקור חסד שם, וז"ל "פי' רבינו

אפשר לדרוש אותו ל"עושר", וכמ"ש בשבת ק"ט. "בעא מיניה רבי מר' ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבא"י במה הן זוכין, א"ל בשביל שמעשרין שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר", ע"ש. ולכן כתוב לשון "תתעשר". ונראה שלזה כיון רבינו בחיי בפר' ראה, פ"ד כג, "ואמרו במס' תענית (ט). עשר תעשר, אמר רבי יוחנן עשר בשביל שתתעשר. והנה אין בלשון הכתוב לשון עושר, כי שני השיניין סבולת הן, אבל רבי יוחנן היה מפרש כן עשר בשביל שתתעשר ממנו שנים רבות, וזהו העושר". ונראה ממ"ש "וזהו העושר", שאף שעיקר הדרשה הוא למעשר, מ"מ גם יש צד "עושר" כאן כיון שכתוב "תתעשר" ולא "תעשר", וכדמצינו בגמ' שבת הנ"ל. ולכן פירש רבינו בחיי, שה"עושר" כאן הוא מה שהוא יכול להפריש מעשר לימים רבים.

ומ"ש כת"ר, "ומ"מ זה דברי הראב"ד, ואינם לעניין הלכה". י"ל בזה כמ"ש הרמ"א בחו"מ ס"כה ב בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו". וכן מצינו סברה זו בחיים שאל ח"א ס"נו, לגבי לינה על גב בית הכנסת, שכתב "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו". ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך מה שפסק מרן בש"ע.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שנראה שכמה אחרונים לא ראו דברי הראב"ד והרשב"א ורבינו בחיי, "ואי הוי שמיע להו הדרי בהו" כמ"ש הרמ"א הנ"ל. וכ"ש לפי מ"ש בדבש לפי, "ומסתם מוכח כפירוש הראב"ד ז"ל".

(ב) כתב כת"ר, "ומ"ש כת"ר לפרש דברי הבית יוסף, שרשאי לנסות רק בעניין תרו"מ, במח"ר מכת"ר זה אינו. כי כוונת הבית יוסף, שרק במעשר ממש, רשאי לנסות וכו' אבל בשאר צדקה, כלומר שאינו נותן מעשר ממש – אינו רשאי לנסות. וכ"כ בביאור הבית יוסף בשדי חמד (כללים מערכת נ' אות טז), ע"ש. והאחרונים שדעתם שרשאי לנסות רק במעשר תבואה – לא עלה על דעתם להביא ראייה מדברי הב"י".

כתב הב"י על דברי הטור בס"רמז, "ומ"ש ואמרו חכמים בכל דבר אסור לנסות את ה' חוץ מדבר זה כו'. בפ"ק

(ג) מכל הנ"ל נראה להסביר מה דמצינו שלא כל אדם יזכה להתעשר בנתינת מעשר כספים, שלדעת הראב"ד והרשב"א ורבינו בחיי, אין הפירוש של עשר תתעשר עושר ממש, אלא רק שהוא יזכה לקיים מצוות מעשר לזמן מרובה. ואף את"ל שכוונת ההבטחה היא לעושר ממש, אולי י"ל שזה שייך רק במעשר תבואה ולא במעשר כספים. ואת"ל שהבטחה של עושר שייך במעשר כספים, עדיין י"ל שאולי מותר לנסות ה' רק בעידנא כנראה מהאבקה וכול, ואם לא הוא מבטל ההבטחה שהוא יתעשר. ואת"ל שעדיין לא מצינו בכל פעם שהנותן צדקה יתעשר, אז אולי י"ל שאם הוא מתכוין להתעשר "פוסק הברכה" כמ"ש הנחלת ברוך הנ"ל. ואת"ל שאעפ"כ הוא ראוי להתעשר, י"ל בזה כמ"ש הערוך השלחן ב"ד ס"רמז אות ו, "החוש מעיד מכמה עשירים שכל מה שנותנים יותר מתעשרים, והגם שיש שעשירותם נאבדו, זהו מנסתרות לה' אלקינו, ובודאי טובתם היא". משמע שאף שכתוב שמותר לנסות ה' בזה, מ"מ לפעמים לא ראינו שהאיש מתעשר, וצ"ל שזה בכלל הנסתרות לה' (וזה מה שכיונתי במכתב הראשון, ע"ש) מ"מ נראה שלמעשה הוא אסור לנסות ה' במעשר כספים כשהוא רוצה להיות עשיר, שיש חשש שהוא עובר על לאו שלא לנסות ה', וזה לדעת הראב"ד הרשב"א ורבינו בחיי, וגם לכל הפוסקים הנ"ל שסברו שהבטחה היא רק במעשר תבואה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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

לכבוד רה"ג אוריאל טוקר שליט"א

(א) כתב כת"ר, "דברי הראב"ד, שהביאם ר' בחיי והחיד"א, קשים מאוד. כי לפי דברי הראב"ד, למה אמרו בגמ' עשר בשביל שתתעשר הוי ליה לגמ' לומר, עשר בשביל שתעשר וזה עדיף, כי זה לשון הפסוק. ולשון תתעשר אינו נכון לפרשו כדברי הראב"ד (ואולי גירסא אחרת היתה לו). והחיד"א כ' שם: אלא הכונה עשר ובזה תדיר תוציא מעשרות וזהו עשר תעשר, וזה מסיבה שתתעשר וכו'. ע"ש היטב. וא"כ יש בזה הבטחה לעושר, ומ"מ זה דברי הראב"ד, ואינם לעניין הלכה".

ויש להשיב, שהטעם שכתוב בגמ' תענית ט. "שתתעשר", הוא מפני שאף שעיקר הדרשה הוא למעשר, מ"מ גם

דתענית, ומיהו משמע התם דבמעשר דוקא הוא דשרי לנסויי, אבל בשאר צדקה לא".

ו**כתב** השדי חמד הנ"ל "ראיתי להרב דרכי שלום, בפר' משפטים דף ב"ן ע"ב (בד"ה וראיתי) שכתב שלא זכיתי להבין דבריו, שהרי התוספות שם הביאו דברי הספרי אין לי אלא מעשר דגן רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין, תלמוד לומר את כל... הא קמן דגם צדקה הוי בכלל מעשר ומותר לנסות בה את ה' עכ"ל. ובעניוטי איני מביין מאי קשיא ליה... שה(הב"י) מחלק בין נותן צדקה בתורת מעשר, דהיינו אחד מעשרה ממה שירווח, יהיה מה שיהיה הן דגן הן מעות דבזה מותר לנסות, לבין נותן צדקה כפי רצונו שלא בתורת מעשר דבזה אסור לנסות... ע"ש.

מ"מ אין זה מוכרח כלל בדעת הב"י. הדרישה בס"רמז ס"ק א הביא מ"ש הב"י על דברי טור, ושוב כתב לפרש שיטת הטור, "דס"ל דצדקה היא באה ממעשר וכמ"ש בסמוך בס"רמ"ט דאחד מעשרה מדת בינונית... משום דס"ל דסתם צדקה היא מעשר כספים ודין אחד להם. עי"ל דס"ל לרבינו דהנותן צדקה כדינו דהיינו מעשר מרווח שלו או חומש, אין טעם לחלק בין מעשר כספים למעשר תבואה... ע"ש. הרי שפירש הדרישה שהטור סבר שאין לחלק בין מעשר תבואה ומעשר כספים, ודלא כהב"י. הרי שפשוט לדרישה שכוונת הב"י לומר שיש לחלק בין מעשר תבואה ובין מעשר כספים, ודלא כהשדי חמד הנ"ל.

ו**כן** מסתברא בדעת הב"י, שהרי כתוב בגמ' שבת קיט, "בעא מיניה רבי מר' ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבא"י במה הן זוכין, א"ל בשביל שמעשרין שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר, שבבבל במה הן זוכין, א"ל בשביל שמכבדין את התורה, ושבשאר ארצות במה הן זוכין, א"ל בשביל שמכבדין את השבת...". נראה מזה שההבטחה של תתעשר, היא רק בארץ ישראל, דהיינו שרק בארץ ישראל יש להפריש מעשר מהתבואה, משא"כ בחו"ל שאין מצוות הפרשת מעשר. ואם כדעת הטור שההבטחה של תתעשר היא שייכת אף במעשר כספים, אז אף בחו"ל שייכת הבטחה זו, וא"כ למה כתוב בגמ' שהבטחה זו היא רק בארץ ישראל. וכן ראיתי ביעב"ץ ח"א ס"ג (דף י' ע"ד) שהוא הביא גמ' שבת הנ"ל והוכיח ממנה ד"מוכח בהדיא דבשאר ארצות ליכא לאשכוחי שום מעשר דבר תורה לפי שמעשרות קרקעית אינו נוהג בחו"ל... אלא ודאי מעשר כספים אינו לגמרי מן התורה אלא בכלל צדקה הוא, ע"ש. ולכן מסתבר הוא שכשכתב הב"י "דבמעשר דוקא הוא

דשרי לנסויי, אבל בשאר צדקה לא", שהוא כיון לומר שאף מעשר כספים בכלל צדקה, כיון שההבטחה של "תתעשר" שייכת רק בארץ ישראל כמ"ש בגמ' שבת הנ"ל.

ולפי זה שפיר כתב השל"ה, ענין צדקה ומעשר, ד"ה יש מפזר ונוסף, דף רסב (דפוס אמשטרדם) "... ולא שרי לנסות אלא במעשר תבואה כדאיתי בפ"ק דתענית, אבל בצדקה לא, ונראה אפילו במעשר כספים נמי לא, דהיכא דגלי הפסוק דשרי לנסות זה דינו במעשר תבואה שם מותר...". הרי שמעשר כספים בכלל "צדקה", וי"ל שכן דעת הב"י שכתב "אבל בשאר צדקה לא".

ו**כן** הוא לר' ר' יוסף הוכגלרנטר ז"ל במשנת חכמים הל' יסודי התורה, דף יז ע"ב ד"ה והנה, שכתב "והנה הגוף דברי הטור שכתב ואמרו חכמים דבכל דבר אסור לנסות חוץ מדבר זה דהיינו בנתינת צדקה. וכתב הדרישה על זה והב"י, כתב בפ"ק דתענית משמע דדוקא הנתינת מעשר שרי לנסויי, אבל שאר צדקה לא, אבל נראה וכו'. דלהכי ס"ל להטור דשרי לנסות בצדקה דס"ל דצדקה בא ממעשר כספים וכמ"ש בס"רמ"ט אחד מעשרה לצדקה הוא מדה בינונית, והאריך בזה דאין טעם לחלק בין מעשר כספים למעשר תבואה, מבואר מדבריו דסבר להדרישה להשוותם לגמרי. ואינו כן דעת הגאון החסיד של"ה ז"ל...". הרי אף הוא הבין שהמחלוקת בין הטור והב"י הוא לגבי מעשר כספים וכדמשמע מהדרישה הנ"ל.

ולפי זה שפיר הקשה הדרכי שלום על הב"י מדברי הספרי בתוספות תענית ט. שהרי פשוט לדרכי שלום שכוונת הב"י כמ"ש הדרישה שאין ההבטחה של תתעשר שייכת במעשר כספים. ויש להעיר על השדי חמד הנ"ל מדברי הדרישה ודע'. וגם יש להעיר עליו מגמ' שבת הנ"ל, שלפי פירוש השדי חמד בב"י מצינו שההבטחה של תתעשר שייכת אף בחו"ל, וזה כנגד מ"ש בגמ' שבת.

ויש לתרץ קושית הדרכי שלום על הב"י לפי מ"ש השבות יעקב ח"ב ס"פה, לגבי מעשר כספים, "...דברי התוספות בתענית ט. דמשמע שיש לו ורמז מן התורה, אכן גם בזה אין דבריו מוכרחים כל כך דאפשר דספרי רק אסמכתא בעלמא קאמר כמ"ש שם בתשובה, ולא חש לה הב"ח כיון שאינו מפורש בש"ס שלנו, וכן משמעות גדולי פוסקים ראשונים שהשמיטו דין מעשר עני בזמן הזה לענין כספים", ע"ש. ולפי זה אין לומר מש"ס דילן שאף מעשר כספים בכלל ההבטחה של תתעשר. וכן נראה מגמ' שבת

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן לויין שליט"א

כתב כת"ר, "בלומדי סוגיית חייב אדם ללמד את בנו אומנות בקידושין ל:, ראיתי כי הרמב"ם הטור והשו"ע לא הביאו חיוב זה אלא אגב אורחא, הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ה הל' ה' דאם הכהו על מנת שילמד מלאכה ומת-פטור. ובשו"ע בהל' שבת סי' שו סע' ו דמותר ללמד אומנות בשבת דבכלל חפצי שמים הם.

וחשבתי להסביר בשני אופנים, דהנה איתא בירושלמי קידושין א הל' ז דחיובים אלו של לישא אישה וללמדו אומנות אין כופין עליהם, ומשמע שזהו בגדר מצוה בעלמא. ומבאר בפני משה דזהו לא לימוד גמור אלא אסמכתא, וממילא אין זו חובה אלא מצוה בעלמא, והסברא בזה היא שלא ניתן לצוות את האב דבר שבתחומו של הבן, שלישא אישה תלוי בבן, אם תמצא חן בעיניו וכד' ולגבי מלאכה נמי לא כל המלאכות שוות, ולא כל הכשרונות של הבנים שויים, וממילא אין זו חובה אלא מצוה לעזור לו בכך ותו לא. ולכן לא כתבו הרמב"ם וטושו"ע דבר זה כחובה בפני עצמה.

ואפשר אולי באופן נוסף, דהרמב"ם פסק לא כת"ק שחייב ללמדו אומנות, אלא כר"י שאם אינו מלמדו אומנות כאילו מלמדו ליסטות, ונפ"מ בזה דאגמריה עיסקא, ומפרש רש"י: "לתנא קמא הרי למדו חיים; לרבי יהודה - דאתי לטעמא - אומנות דוקא: דכמה פעמים שאין לו במה לעשות סחורה ועומד ומלסטם". דת"ק מתבונן על הבן, וכאשר לימדו דבר שיכול להתפרנס ממנו - קיים את חובתו. אולם לדעת ר"י אין זה מספיק, אלא צריך להסתכל על טובת הציבור, שלא ילסטם את הבריות, ולכן צריך אומנות דווקא ולא מסחר. ולכן לא כתב הרמב"ם זאת כחובה עצמית, אלא שזה חלק מגמילות חסד כללית עם הבריות.

אודה לכת"ר אם יורני דרך הבנה בסוגיה זו". ע"כ דברי כת"ר.

א) **כתוב** בקידושין כט. "דת"ר האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות וי"א אף להשיטו במים". ומצינו שהרמב"ם כתב בפירוש דין חיוב האב לגבי מילה ופדיון הבן ולימוד תורה, וכן

הנ"ל, שאם ההבטחה היא אף במעשר כספים אז אף בחו"ל י"ל שיש הבטחה זו, אלא הגמ' בשבת לא סברה כן.

ג) **וכתב** כת"ר, "ומצווה להביא מן החדש, ס' חסד לאלפים לר"א פאפו יו"ד, שנדפס עתה מכת"י (יו"ד סי' רמז - רמח אות ג): הצדקה דוחה וכו' והיא מעשרת, ובפרט אם יפריש מעשר, ובענין מעשר מותר לנסות להקב"ה אליבא דכולי עלמא, ע"ש."

ויש להשיב, שנראה שהחסד לאלפים לא ראה דברי הראב"ד הרשב"א ורבינו בחיי, וזה בכלל מה שכתבתי לעיל "ואי הוי שמיע להו הדרי בהו", כמ"ש הרמ"א.

ד) **וכתב** כת"ר, "ומ"ש שצריך לנסות את הקב"ה רק בזמן נתינת המעשר, זה חידוש עבורי, ולא ראיתי שכתבו כן כל הפוסקים שכתבו בזה. וצריך עוד לעיין בזה".

וי"ל דאה"נ שלא מצינו סברה זו בשאר הפוסקים, מ"מ יש לצרף אותה לכל טעמים אחרים שכתבתי במכתב האחרון.

ה) **כתב** כת"ר, "והדבר היחיד להסביר את העניין, הם דברי ערוך השולחן, שכבר ידעתם שנים רבות, שזה מהנסתרות לה' אלקינו וכו'".

ואם כבר ידעת מזה שנים רבות, אז מאיזה טעם שלחת שאלה בענין זה.

ו) **וגם** כתב כת"ר, "ומ"מ גם לפי דברי כת"ר, אם יתעקש על דבריו, אם אדם יתן מעשרות מתבואה, ויכווין בשעת הנתינה לנסות את הקב"ה - ודאי הגמור שיייתן לו הקב"ה עושר".

אין זה ברור, והוא תלוי בפירוש של "עושר", שלפי מ"ש רבינו בחיי "רבי יוחנן היה מפרש כן עשר בשביל שתעשר ממנו שנים רבות, וזהו העושר". הרי הפירוש של "עושר" הוא רק שהוא יזכה להפריש מעשר לשנים רבות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קנז

שאלה: מאיזה טעם הרמב"ם לא הביא במשנה תורה שיש מצוה על האב ללמד בנו אומנות, ולהשיטו במים.

שמותר בשבת "על התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות", אבל מוכרח לומר שאין עיקר לימוד אומנות בשבת, שאיך אפשר לתינוק ללמוד בשבת תפירה או כתיבה או צביעה או שאר מלאכות שהוא צריך ללמוד לאומנתו. ולפי זה מצינו שא"א לאב ללמד בנו אומנות כשבנו קטן.

וזה כדמצינו לגבי דין להשיאו אשה שכתב הרמב"ם הנ"ל "ואסור להשיא אשה לקטן שזה כמו זנות". וראיתי לר' מנשה קליין ז"ל בחדושי משנה – משנה הלכות, בקידושין כט, שכתב בד"ה ומבואר, לגבי מ"ש בקידושין "האב חייב... להשיא אשה", וז"ל "דדעת הרמב"ם דקטן אין משיאין אותו ואין בו דין קידושין כלל, וא"כ לדעתו הא דלא הלכתא כמה שאמרו "ולהשיאו אשה", דקודם י"ג א"א דקטן לא תיקנו לו חכמים קידושין, ולאחר שנתגדל ליכא חיוב להשיאו דכבר הוא נתחייב בחיוב עצמי, וחיוב שלו כבר ליכא עד שנת י"ח וכמ"ש ובן י"ח לחופה. ולכן שפיר לא כתב הרמב"ם חייב להשיאו אשה, אלא כתב רק מצות חכמים שישא אדם בנו ובנותיו... ולדידן מיהו נראה דכיון דלא הביא הרמב"ם הא הלכתא "להשיאו אשה", ס"ל דנדחה מהלכתא, ע"ש. הרי שיש לחלק בין "חיוב" ובין "מצוה" להשיאו אשה, והרמב"ם לא פסק כגמ' קידושין הנ"ל שיש "חיוב" אלא הוא רק כתב שיש "מצוה".

וכן נראה מהירושלמי בפ"ק דקידושין הל"ז, שכתוב שם, "מצוות שהאב חייב לעשות לבנו למול ולפדותו...". ולשון זה אינה ברורה, שהתנא מתחיל ב"מצוה" ושוב אמר "חייב". ולכן שוב כתוב בירושלמי שם "מה למצוה או לעכוב, נשמענה מן הדא בר תרימה אתא לגבי רבי אימי אמר ליה פייס לאבא דיסביני, אתא פייסיה ולא קביל עליו, הדא אמרה למצוה, אין תימר לעיכוב הוה ליה לכופניה". ופירש בקרבן העדה שם "מה למצוה – מבעי ליה אם מצות האב על הבן למצוה לחוד וקרא עצה טובה קמ"ל לאב לעשות כן לבנו, או דלמא אפילו לעכוב וכופין אותו על כך. בר תרימה – כך שמו. א"ל פייסי – לאבי שישאיני אשה. אתא – בא ר"א ופייסי' לאביו ולא קבל דבריו. הדא אמרא – זאת אומרת שאינן אלא למצוה, דא"ת לעכוב הו"ל לר"א לכופו", ע"ש. הרי שיש רק "מצוה ואין "חיוב". וזה אתי שפיר למ"ש בחדושי משנה הנ"ל, שכל זה מייירי אחר שהבן כבר י"ג שנה, "ולאחר שנתגדל ליכא חיוב להשיאו דכבר הוא נתחייב בחיוב עצמי".

לגבי להשיאו אשה כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"כה, "מצות חכמים שישא אדם בנו ובנותיו סמוך לפרקן, שאם יניחן יבואו לידי זנות או לידי הרהור, ועל זה נאמר ופקדת נוך ולא תחטא. ואסור להשיא אשה לקטן שזה כמו זנות היא". אלא לגבי מלמד אומנות הרמב"ם הביא דין זה רק אגב אורחיה בהל' רוצח כמ"ש כת"ר, והוא לא הביא כלל דין להשיטו במים.

וזה קשה, שהרמב"ם בפירוש משניות בקידושין שם, כתב "מצות האב על הבן שש מצות, והם אלו למול ולפדותו ולהשיאו אשה וללמדו אומנות ולהשיטו בנהר...". הרי הרמב"ם פסק ככל אלו, ולכן הוא צריך ביאור מאיזה טעם הרמב"ם לא הביא דין מלמד אומנות ודין להושיטו במים במשנה תורה.

וראיתי בבנין ציון ס"קכה, שנשאל שאלה זו, והוא השיב "...שמצוה על האב ללמד בנו אומנות אף שכעת לא ראיתי להרמב"ם שכתב בפירוש כן, מ"מ לא השמיטה והביאה לפסק הלכה בהל' רוצח פ"ה הל"ה... ואם השמיט הרמב"ם הך דיש אומרים דגם להשיטו בנהר, בזה אין תימה דפסק כת"ק דג"כ לא חשיב הך", ע"ש. ויש להעיר עליו שהוא לא הביא מ"ש הרמב"ם בפירוש משניות הנ"ל שאף יש מצוה להשיטו במים. וגם יש להעיר, למה הביא הרמב"ם דין מלמד אומנות רק דרך אגב אורחיה.

ב) ולכן נראה לפרש דעת הרמב"ם באופן אחר. כתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ב הל"ב "מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע לפי כח הבן ובנין גופו... ויושב ומלמדן כל היום כולו ומקצת מן הלילה כדי לחנכן ללמוד ביום ובלילה. ולא יבטלו התינוקות כלל חוץ מערבי שבתות וימים טובים בסוף הימים ובימים טובים. אבל בשבת אין קורין בתחלה אבל שונין בראשון. ואין מבטלין התינוקות ואפילו לבנין בית המקדש". ולפי זה יש לשאול, איך אפשר לאב ללמד בנו אומנות אם בנו צריך ללמוד תורה "כל היום וקצת מן הלילה", יום אחר יום בלי הפסקה? וראיתי בעבודת המלך שם שהביא מקור לדעת הרמב"ם, וז"ל "ויושב ומלמדן כל היום כולו ומקצת מן הלילה... ועי' מדרש רבה שמות פרשת תשא רבנן אמרי ביום ולילה (למד עמו הקב"ה) שנא' ויהי שם עם ה' וכו' לכך התקינו חכמים שיהיו משנין (מלמדי תינוקות) יושבים בבקר ובערב שנא' לא ימוש ספר התורה הזה וכו' וזהו מקור דברי רבנו וכבר הרגישו בו", ע"ש. ולכן איך אפשר לאב ללמד בנו אומנות. ואה"נ שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כד הל"ה,

ולכן נראה לומר שהטעם שהרמב"ם לא הביא הלכה מפורשת שיש לאב ללמד בנו אומנות, הוא מפני שזה בכלל תורת צדקה שכבר כתב הרמב"ם בהל' מ"ע הנ"ל, וממילא מובן שיש יותר מצוה ללמד בנו מפני "שהקרוב קודם". ולכן י"ל דאח"כ שכתב הרמב"ם בפירושו משניות הנ"ל שיש מצוה לאב ללמד בנו אומנות, אבל הטעם שהוא לא הביא דין זה בפירושו במשנה תורה, הוא מפני שדין זה רק בכלל מצוות צדקה כפי מה שביארתי לעיל. וגם יש לדקדק שבגמ' כתוב "דת"ר האב חייב בבנו...", אלא בפירושו משניות כתב הרמב"ם "מצות האב על הבן", וי"ל "חייב" לחוד ו"מצוה" לחודה, וכפי שביארתי לעיל (ויש לפלפל לגבי מילה ופדיון הבן אם אלו "חייב" על האב שכופין אותו לקיים המצוה, או אם אף אלו רק "מצוה". עיין בשו"ת הרשב"א (תולדת האדם ס"שכא). ובפני משה בירושלמי הנ"ל, ומ"ש רבי דוד אמאדו ז"ל בעיני דוד הל' בכורים פ"א הל"א).

וכן י"ל לגבי מצוות להשיטו במים, שאף בזה י"ל שקשה לאב ללמד בנו הקטן לשוט במים אם בנו עוסק בתורה כל היום, ואחר שבנו בן י"ג שנה, אז כבר פרח החייב ולא נשאר אלא מצוות חסד ללמד בנו הגדול איך לשוט במים. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"א, "ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים. עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות". ואף בזה י"ל "שהקרוב קודם", ויש ללמד בנו לשוט במים.

ואת"ל א"כ למה הביא הרמב"ם בפירושו שיש מצוה לאב להשיטו בנו לאשה כמבואר לעיל, הלא אף זה בכלל מצוות חסד כמבואר בהל' אבל הנ"ל, ולמה לו להביא מצוה זו בפירושו, וי"ל דשאני התם כיון שבאותו פרק הרמב"ם מיירי בדיני איסור הרהור, ולכן כיון שהאב יכול לעזור בנו ולהצילו מאיסור הרהור, הרמב"ם כתב מצוה זו בפירושו, וזה דומה למה שהוא כתב אגב אורחיה בדיני שבת "על התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות", וכן הוא בהל' רוצח שמ"ש הרמב"ם הוא רק אגב אורחיה בדיני גלות. ולכן ה"ה שי"ל הכי לגבי דיני הרהור. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולפי זה הכי י"ל לגבי דין מלמד אומנות, שאף זה מיירי לאחר שבנו כבר הוא י"ג שנה, שאז שוב אין חיוב על האב להביאו לבית ספר כדי ללמדו תורה "כל היום כולו ומקצת מן הלילה כדי לחנכן ללמוד ביום ובלילה". ועל זה י"ל שיש רק מצוה בעלמא ללמד לו אומנות, והמצוה היא רק "עצה טובה" כמ"ש בקרבן העדה הנ"ל.

ונראה שהטעם לזה הוא כמ"ש ר' יצחק עטיה ז"ל ברוב דגן, בקידושין פב ד"ה מניח אני כל אומניות שבעולם, וז"ל "דהכוונה בו דמקודם לא ילמד לבנו שום אומנות, אלא קודם כל דבר ילמדו תורה, ואחר שילמוד התורה כדת וכראוי, ילמדו אז אומנות לפרנסה, אבל אם ילמד האומנות קודם יהיה האומנות עיקר והתורה טפילה", ע"ש. וזה כפי שביארתי לעיל לדעת הרמב"ם, שיש ללמד בנו תורה בתחילה עד שהוא בן י"ג, ורק אח"כ יש ללמדו אומנות.

ג) ויש להסביר החילוק בין "מצוה" ל"חייב" לפי מה דמצינו לגבי מצוות צדקה. כתב הרמב"ם בהל' מ"ע פ"י הל"טז, "הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהן כדי ללמד הזכרים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה ולא יהיו מבוזות. וכן הנותן מזונות לאביו ולאמו, הרי זה בכלל הצדקה. וצדקה גדולה היא שהקרוב קודם". ופירש הכסף משנה שם, "ופירושו הגדולים שהם גדולים יותר משש". וכתב הב"י בי"ד ס"רנא בד"ה הנותן, "דאילו פחותים מבן שש חייב הוא במזונותיהם כדאיתא בסוף פ' אע"פ (סה:). הרי כשפרח ה"חייב" נשאת המצוה בתורת "צדקה". ולכן ה"ה לגבי מצוות האב ללמד בנו אומנות, שכשבנו בן י"ג כבר פרח החייב מעל האב, והוא לא היה יכול ללמד בנו אומנות קודם לכן כיון שהיה חיוב על האב ללמדו מצוות "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה" כמ"ש במדרש רבה הנ"ל וכמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הרמב"ם בהל' מ"ע שם הל"ז וז"ל "שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול". וכיון שאף כתב הרמב"ם שם בהל' טז הנ"ל "שהקרוב קודם", ממילא שיש מצוה גדולה של צדקה ללמד בנו אומנות, וזה בכלל "מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה".

סימן קנח

שאלה: האם מותר לאב לברך ברכת מילה כשהוא במקום רחוק והוא רואה את מילת בנו ע"י סקייפ (מצלמת אינטרנט בשידור ישיר).

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלהנן פריניץ שליט"א

א) כתב כת"ר, "האם אב שלא נמצא בשעת המילה מכל מיני סיבות והוא צופה במילה יכול לברך את ברכות המילה (להכניסו בבריתו... ושהחיינו). כגון: אב הנמצא בטיפולים רפואיים בחו"ל והוא רואה את כל הטקס דרך הסקייפ (מצלמת אינטרנט בשידור ישיר)". ע"כ דברי כת"ר.

בתחילה יש לחקור אם ראייה ע"י סקייפ נחשבת "ראיה" או לא. כבר נהגו לברך בראיה במשקפיים, וזה כמ"ש בהלכות קטנות ח"א ס"צט, שמותר לברך ולקרוא בספר תורה ע"י בתי עינים שראיה דרך זכוכית ראייה מעלייתא היא. וכן הוא במהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול ס"נ, ושבות יעקב ח"א ס"קכו, וכן הוא בברכ"י א"ח ס"רכד וס"תכו, ע"ש. ונראה שזה מפני שבמשקפים עדיין יש ראייה אמיתית, אלא ע"י העדשה במשקפים קרני האור מתעקמים, ולכן מה שהוא רואה הוא יותר ברור, אבל עדיין הוא רואה מה שיש לפניו.

אלא לגבי ראייה בראי יש מחלוקת הפוסקים. כתוב בראש השנה כד. "ת"ר ראינוהו במים ראינוהו בעששית ראינוהו בעבים אין מעידין עליו. חציו במים חציו בעבים חציו בעששית אין מעידין עליו, השתא כולו אמרת לא חציו מבעיא, אלא ה"ק חציו במים חציו ברקיע חציו בעבים חציו ברקיע חציו בעששית חציו ברקיע אין מעידין. ת"ר ראינוהו ושוב לא ראינוהו אין מעידין עליו, כל הכי חזו לה ואזלי, אמר אביי ה"ק ראינוהו מאלינו ושכנו לראותו מדעתנו ולא ראינוהו אין מעידין עליו, מאי טעמא אימור כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי". ופירש"י שם, "ראינוהו במים, תוך נהר או מעין ראינו דמותה של לבנה. כל הכי חזו ואזלי, בתמיה מאחר שראוהו למה לא יעידו וכי לעולם הם צריכים לראותו. מדעתנו, כדי להעיד עליו", ע"ש.

ויש להסתפק אם הטעם שנכתב בסיפא, דהיינו "אימור כוביתא דעיבא", הוא הטעם רק למ"ש בסיפא דהיינו "ת"ר ראינוהו ושוב לא ראינוהו אין מעידין עליו", או אם טעם זה שייך אף ברישא דהיינו שמטעם זה אין מועיל ראייה במים. או שמא טעם זה שייך רק בסיפא, וברישא יש טעם אחר.

כתב הרמב"ם בהל' קדוש החדש פ"ב הל"ה, "אמרו העדים ראינוהו במים או בעבים או בעששית. או שראו מקצתו ברקיע ומקצתו בעבים או במים או בעששית אין זו ראייה ואין מקדשין על ראייה זאת", ע"ש. וכתב הפירוש שם, "כשהסתכלנו במים ראינו בבואה של ירח על פני המים... ראינו אותה בעששית פי' ראינו בבואה שלו בעששית... אין זו ראייה לפי שבכל אלו הפנים נדמה להם דמות לבנה ואינה הלבנה הודאית", ע"ש. הרי הדמות שהוא רואה בתוך הראי אף שזו נבראה ע"י קרני האור מהלבנה, מ"מ הדמות נראית כאילו הלבנה בתוך הראי לפניו כשבאמת הלבנה היא לאחריו ברקיע ולא לפניו. ולכן אין זו ראייה ממש, וגם אין לברך ברכת הלבנה עליה. ולפי זה אין הטעם של כוביתא דעיבא שייך כאן, שאין לומר שזו ראייה ממש אלא שיש רק החשש שמא הוא טועה בראיה והוא רואה כוביתא דעיבא, אלא הטעם הוא מפני שמעיקרא אין זה נקרא "ראיה" כלל. ולכן מ"ש בגמ' הטעם כוביתא דעיבא, הוא רק לפרש הסיפא דהיינו שהעדים ראו הלבנה ברקיע אבל יש חשש שמא טעו מפני כוביתא דעיבא, אבל ברישא אין כאן עדות מפני שאין כאן רק חשש שמא טעו אלא אין זו נקרא ראייה כלל. כך נראה מדברי הפירוש הנ"ל.

אלא ראיתי בדבר שמואל ס"רמב, שפירש סוגיא הנ"ל, וז"ל "שאם העדים הבאים להעיד בראיית הלבנה בפני בית דין לא ראו אותה במקומה ברקיע אלא דמותה מנוגה כנגדה בתוך המים... אין מעידין עליו, והאי טעמא דמסיק בגמ' אימור בוכיתא דעיבא כו' קאי אכולהו בני דבריתא דלעיל", ע"ש. הרי משמע מזה שכיון שיש חשש טעות אין לסמוך על ראייה בראי כדי לברך, אבל גם י"ל שכשהוא ברור לו ואין בזה חשש טעות עדיין יש לברך על ראייה בראי. וכן כתב הדבר שמועל שם בסוף, "אמנם הסברה נותנת שאם באותו פרק באותו מקום שהיה רואה אותה בתוך המראה היו העדים מבחוץ רואים הלבנה עצמה ברקיע ומעידים לו עליה, אז היה כדאי בעדותם לסמוך עליהם הרואה במראה שהיא היא דמות הלבנה ולברך

מאור הלבנה, גם הוא מודה דאין לברך". אולם ברכת להכניסו בבריתו אינה בכלל ברכת ראייה, ולכן י"ל שאף שאין כאן ראייה, מ"מ יש "ידיעה" שהאב יודע ע"י סקייפ שבאותה שעה בנו נמול והוא יכול לברך על ידיעה זו. וכן י"ל שאם האב שומע ברכת המוהל בטלפון, שוב האב יכול לברך ברכת להכניסו בבריתו.

וי"ל שזה כמ"ש הדבר שמואל הנ"ל "אמנם הסברה נותנת שאם באותו פרק באותו מקום שהיה רואה אותה בתוך המראה היו העדים מבחוץ רואים הלבנה עצמה ברקיע ומעידים לו עליה, אז היה כדאי בעדותם לסמוך עליהם הרואה במראה שהיא היא דמות הלבנה ולברך עליה". ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שכדאי עדות הסקייפ לסמוך עליה כדי לברך ברכת להכניסו ושהחיינו.

וגם יש לדמות דין זה לדין עניית אמן. כתב הטור בא"ח ס"קכד, לגבי בית הכנסת באלכסנדריא "שהיו מניפין בסודרין להודיע שסיים ש"צ ברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונין אע"פ שלא שמעו מפיו. וצ"ל שהיו מכוונין בחשבון הברכות לידע איזו ברכה הוא אומר". ופירש הב"י שם ד"ה נמצא, "שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך, אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפ' ג' שאכלו", ע"ש. וא"כ הכי י"ל לגבי ברכת להכניסו וזמן, שאם האב יודע שעכשיו בנו נמול, אז הוא יכול לברך, דלא בעינן "ראייה" אלא רק "ידיעה".

ד) **אלא** עדיין יש לדון בזה, שהרי י"ל שאף שיש לברך על הידיעה בלי הראייה, מ"מ עדיין בעינן שהאב יהיה דוקא במקום המילה. ולכן י"ל שאף אם האב עומד חוץ לבית והוא שומע ברכת המוהל בבית, עדיין אין לאב לברך כיון שהוא אינו ממש במקום המילה.

ויש להסביר את זה, לגבי ברכות השחר י"א שסומא יכול לברך ברכת פוקח עורים, כיון שאין הברכה עליו אלא על רוב האדם שאינם עיוורים (עיין כה"ח ס"מו אות נ), וזה אף שהוא אינו עומד אצל אנשים שאינם עיוורים. ונראה שהטעם שהוא א"צ לעמוד לפני אדם שאינו עיוור בשעת הברכה, הוא מפני שאין הברכה על האנשים שאינם עיוורים, אלא היא רק שבח להקב"ה שכך דרכו לפקח עיוורים בכל יום, והיא אינה תלויה באם הסומא עומד לפני אנשים שאינם עיוורים או לא.

עליה". הרי כשברור לו שאין טעות במה שהוא רואה בראי שפיר י"ל שראייה ממש יש כאן כדי לברך עליו. ולכן נראה שהוא לא סבר כהפירוש הנ"ל אלא אף ראייה בראי היא ראייה ממש.

וכן כתב הקול אליהו בח"ב א"ח ס"יז, לגבי סוגיא הנ"ל, "ובאמת שנייא היא דכיון דאכתי לא ידעי אם נראית הלבנה ולא עברו ימים עליה, אמרינן אימור בוכיאת דעיבא... משא"כ כשכבר עברו עליה שבעה ימים שהיא גדולה והרי היא מאירה... דפשיטא דאין לטעות בזה", ע"ש. הרי בעצם יש ראייה, ולכן כשאין חשש טעות יש לברך על ראייה בראי, ודלא כהפירוש הנ"ל.

ב) מ"מ נראה בנד"ד שאין לברך ברכת הלבנה על ראייה בסקייפ. וזה מפני מה שהוא רואה הוא אינו מקרני האור כלל, אלא פנים חדשות באו לכאן. וזה מפני במכשיר סקייפ שהוא ביד ראובן, קרני האור מהדמות נהפכים לזרם חשמל (האפקט הפוטואלקטרי), ושוב הזרם חשמל הופך לגלגלים באויר עד שהם מגיעים למכשיר סקייפ של שמעון, ושוב הגלגלים נהפכים לדמות. ולכן כיון שהדמות חדשה בסקייפ של שמעון אינה מקרני האור אלא נוצרה מזרם חשמל וגלגלים באויר, אין לברך ברכת הלבנה על דמות כזו.

וזה כעין מ"ש המנחת שלמה ח"א ס"ט ענף א, לגבי שמיעת מגילה במיקרופון שקול האדם נהפך לזרם חשמל ושוב מהחשמל נברא קול חדש, שאין זה נחשב כקול הקורא את המגילה, ולכן הוא אינו י"ח ע"י זה ע"ש. וכן הוא בנד"ד שאין הדמות בסקייפ של שמעון נחשבת כמה שיש לפניו.

ג) מ"מ אף שאין כאן "ראייה" בסקייפ כדי לברך עליה, מ"מ י"ל שזה חשש רק לגבי ברכת ראייה כגון ברכת הלבנה וכו' (ואף לדעת המהרש"ל שסומא יכול לברך ברכת הלבנה, מ"מ י"ל שזה רק מפני אדם אחר שעומד עמו יכול לראות את הלבנה, ואם הסומא נתפא באותה שעה אף הוא יכול לראות את הלבנה, אבל בסקייפ אף אחד אינו יכול לראות את הלבנה. וכן ראיתי בשבות 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

ולכן הכי י"ל שהשומע יכול לברך בשעה שהוא שומע התקיעות, שהרי אף בשעה שהוא מברך בלחש עדיין הוא שומע קול השופר, ואין הברכה הפסק כיון שהוא מענין המצוה. ויש לפלפל).

וכן אין להקשות מדין ברכת הטוב והמטיב כשהוא שומע בשורות טובות, שהוא יכול לברך רק על השמיעה אף כשהוא אינו במקום שנעשה הדבר הטוב, דשאני כאן שהברכה על השמיעה (כגון דין קול שופר הנ"ל), ואין הברכה על החפצא, ולכן המברך א"צ להיות דוקא במקום שנעשה הדבר הטוב.

ה) ולפי סברה זו שהמברך צריך להיות במקום ששם החפצא שהוא מברך עליה, יש לדון במה דמצינו לגבי ברכת בית הקברות וברכת הנס. כתב המהריט"ץ בח"א ס"פז, לגבי איש שנעשה לו נס בעליה על ביתו, אם הוא יכול לברך ברכת שעשה לי נס במקום הזה, כשהוא רואה העליה כשהוא למטה בביתו, וז"ל "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 במקום מרחוק. וי"ל שהטעם הוא מפני דבעינן הרגשת הנס, וזה שייך רק כשהוא קרוב ובאותו מקום שנעשה הנס, משא"כ כשהוא במקום רחוק.

אלא י"ל דשאני ברכת הנס כיון שהוא מברך "שעשה לי נס במקום הזה", משמע שהוא צריך לברך דוקא כשהוא עומד באותו מקום, משא"כ בשאר ברכות שהוא אינו מברך "במקום הזה" שאין קפידה אם הוא ממש שם או לא.

אלא ראיתי מ"ש מהר"י מזרחי ז"ל בפרי הארץ ח"א ס"ז, "אין 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

אלא י"ל שזה רק כיון שאין ברכת השבח על על דבר מיוחד ופרטי, דהיינו שאין הברכה על איש זה שאינו עיוור או איש אחר שאינו עיוור, אבל כשברכת השבח היא על דבר מיוחד ופרטי כגון שהאב מברך ברכת להכניסו רק על בנו, ולא על כל הילדים בעולם שהם נימולים, אז י"ל שהוא צריך לעמוד לפני בנו בשעת הברכה, ואין מועילה רק "ידיעה" על זה.

וכן נראה ממ"ש הבן איש חי לגבי מצוות חנוכה, שהוא כתב בפ' וישב אות ו, "אם בעה"ב חולה ושוכב על מטתו אין מביאין לו נ"ח להדליקה אצל מטתו ויניחו אותה אח"כ במקומה כי צריך להדליקה במקום הנחתה. ולכן אם אינו יכול לקום להדליק במקום הנחתה, יעשה שליח להדליקה במקום הנחתה, ויכול החולה לברך והשליח ידליק בחדר ההוא לפניו תכף ומיד", ע"ש. ויש לחקור, למה בעינן "בחדר ההוא" דוקא. הלא אף אם הבעה"ב החולה הוא בחדר אחר עדיין הוא יכול לברך, והשליח שהוא אצל הפתח או החלון, יכול להדליק כשהוא שומע הברכות מהבע"ב בחדר אחר. אלא נראה שצ"ל דבעינן שמי שמברך צריך להיות ממש באותו מקום של חפצא המצוה, דהיינו הנרות. ואין זה דומה לדין ברכת פוקח עורים הנ"ל, דשאני התם שאין הברכה על דבר מיוחד ופרטי, משא"כ לגבי נ"ח שהברכות הן על נרות אלו דוקא. ולכן ה"ה לגבי ברכת מילה, י"ל שהאב צריך להיות באותו חדר ששם המוהל מל את התינוק, ולא מועיל אם האב הוא בחדר אחר והוא שומע ברכת המוהל, שבזה אין האב יכול לברך.

ואין להקשות על זה ממ"ש במשנה בר"ה כז: "מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא". וי"ל שאם הוא שומע השופר אבל הוא לא שמע את הברכה, ותיכף שהוא שומע תחילת התקיעה הראשונה הוא מברך מהר ברכת השופר, שהוא י"ח של הברכה. ואין לומר שהוא אינו י"ח כיון שהשופר במקום אחד והוא במקום אחר, דשאני דין שופר שהוא אינו מברך על השופר עצמו, אלא על הקול, וכיון שהקול הגיע אליו מצינו שהקול במקומו והוא יכול לברך עליו, משא"כ בברכות נ"ח וברכת להכניסו בכריתו הנ"ל (ואגב אורחיה יש לחקור אם מי שאינו שומע ברכת השופר, אם מותר לו לברך כשכבר מתחיל התקוע לתקוע. וי"ל שזה דומה למי שכבר לבש טלית שהוא יכול לברך עליה כל זמן שהטלית עדיין על גופו כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ה.

החולה בחדר אחר והוא יכול לראות את ההדלקה, עדיין הוא יכול לברך, ואחר כך השליח יכול להדליק. וכן אם האב יכול לראות את המילה מחדר אחר אף הוא יכול לברך, משא"כ לדעת הפרי הארץ שכתב "דצריך לברך דוקא באותו מקום ממש".

מ"מ אף לדעת הצרור הכסף, עדיין בעינין ראייה ממש בדרך הטבע, וי"ל דאין מועיל ראייה ע"י סקיפ כיון שאין זה בכלל "ראייה" בדרך הטבע כפי מה שביארתי לעיל. ולגבי ברכות שאנן ברכות של ראייה, כגון מילה, אולי י"ל שאף הצרור הכסף מודה לפרי הארץ הנ"ל שהוא צריך להיות ממש באותו מקום. ולכן נראה שלפי סברות הנ"ל, אין לאב לברך ברכת להכניסו בכריתו וברכת זמן כשהוא במקום רחוק ורואה את מילת בנו בסקיפ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ואחר זמן מה ראיתי בספר וימל אברהם לרב סודי נמיר שליט"א שהוא כתב "במקרה שהאב לא נוכח במקום אך שותף לברית בדרך תקשורתית כגון בטלפון, נפסק בשם בשם הגר"ע יוסף שלא יברך (מעייין אומר ח"ד פ"ז ס"מב) הרב אלישיב מתיר לברך. (מילה שלמה פ"ב ס"י תשובה יח) ע"ש.

סימן קנט

שאלה: א) מה הטעם שבזה"ז אין רוחצין את התינוק אחר המילה אף שאמרו חז"ל שזה כדי להציל מסכנה.

ב) מאיזה טעם התיר המהרי"ל ללפף את התינוק במפה של ס"ת או אפילו יריעות התורה.

ג) אם קדושת בית הכנסת מן התורה או מדרבנן.

ד) איך כתוב בפדר"א שבלעם ראה עורלות בני ישראל מכוסות בעפר המדבר, אם בני" לא היו מולים במדבר.

ה) האם לדעת החיד"א ז"ל יש להניח תפילין בשעת המילה.

ואלו הערות על מ"ש בספר וימל אברהם לרב סודי נמיר שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

מהריט"ץ שדן את הדין דצריך לברך במקום ממש, א"כ מינה נפקא לן דצריכין לברך כשהולכים על הקברות בעצמם, ולא מפטרי בראיתם מן החלונות, ע"ש.

הרי לדעתו אף לגבי בית הקברות אין לברך מרחוק. משמע שהוא למד מדברי המהריט"ץ שלא דוקא כשהוא מברך "במקום הזה" אלא בכל ברכות המברך צריך להיות שם כדי שהוא יכול לברך, ואם הוא מרחוק אף שהוא עדיין רואה מה שהוא מברך עליו, אין זה מועיל ואין לו לברך. וכן יש לדקדק במהריט"ץ, שהוא לא הביא ראייה מנוסח הברכה עצמו, שכתוב "במקום הזה", אלא רק משום "דבמקום שנעשה לו נס קתני". אלא המעייין בגמ' ברכות נד. יראה שלא כתוב "במקום שנעשה לו נס", אלא רק "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל". ולכאורה משמע שאף אם הוא רואה אותו מקום מרחוק שיש לברך עליו, כיון שעדיין הוא "רואה מקום". אלא נראה שסבר הפרי הארץ שהוא עדיין פשוט למהריט"ץ שהוא צריך להיות באותו מקום שהחפצא שם שהוא מברך עליה. ולכן סבר הפרי הארץ הנ"ל שאף לגבי הקברות הוא צריך להיות ממש במקום הקברות כדי לברך עליהם.

ולפי זה י"ל שאין לאב לברך ברכת מילה כשהוא אינו שם, אף שיש לו ידיעה ברורה שבאותה שעה המוהל מל את בנו.

אלא ראיתי לר' אברהם גטניו ז"ל בצרור הכסף א"ח ס"א, שהחולק על מ"ש בפרי הארץ הנ"ל ועל הראייה 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 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 שפשוט לו שאין המברך צריך להיות דוקא במקום שהוא מברך עליו, אלא אף מרחוק מותר לברך כל זמן שהוא יכול לראות מה שהוא מברך עליו, דהיינו מקום הנס או מקום הקברות. ולפי זה י"ל בנדון הבא"ח הנ"ל, אם

במ"א ס"של ס"ק ג', ע"ש. ולכן שפיר הוא מה שפירש הדעת כהן הנ"ל.

אלא גם מצינו שסבר מרן ששבת דחוייה לגבי פק"נ כמ"ש בכסף משנה הל' שבת פ"ב הל"א, ובב"י ס"שכח ד"ה היה החולה ע"ש. ולכן אין להתיר דברים שאינם ממש לצורך פק"נ, וכגון רחיצת התינוק לגבי מילה לפי סברת הדעת כהן הנ"ל. וא"כ איך כתב מרן כדעת הרמב"ן והרמב"ם "עושים לו כל שרגילים לעשות בחול". וראיתי בביאור הלכה שם ד"ה כל שרגילים, שפירש דברי הרמב"ן וז"ל "מסתברא שאין כוונתו אפילו לדבר שאינו להעביר הסכנה, אלא כיון דמיירי שאין כאן בקי ואינם יודעין מה לעשות להכי אמר שיעשו כל הדברים שעושין בחול להעביר הסכנה לפי הבנתם, אבל אה"נ דגם לפי הבנתם אינם רשאים לעשות לו דברים שאפילו בחול יודעין הם בעצמם שאינה להעביר הסכנה", ע"ש. ולכן נראה דאם אמרינן "דעיקר הרחיצה אצלנו לא נקבעה כלל משום סכנה", אז זה בכלל מ"ש הביאור הלכה הנ"ל שאין לחלל שבת "לדבר שאינו להעביר הסכנה". ולכן כיון שעדיין התירו חז"ל לחלל שבת כדי לרחוץ את התינוק, ממילא צ"ל שהרחיצה עצמה היא כדי להציל מסכנה, ואין לתרץ קושית הדעת כהן כתירוצו הנ"ל.

אלא עיין ביחווה דעת ח"ד ס"ל אות ה – ז שיש אחרונים שסברו שמרן בש"ע חזר ממ"ש בכ"מ ובב"י וסבר ששבת הותרה לגבי פק"נ. וא"כ עדיין י"ל כפירוש הדעת כהן הנ"ל.

מ"מ עדיין י"ל שאין תירוצו נכון, שכתב הרמב"ם בהל' מילה פ"ב הל"ח, "מקום שדרכן להרחיץ את הקטן מרחיצין אותו בשבת... בין בחמין שהוחמו מערב שבת, בין בחמין שהוחמו בשבת, מפני שסכנה היא לו". משמע מלשון זה ש"סכנה היא לו", מיירי ברחיצה עצמה אם לו רוחצים את התינוק. אלא לפי הדעת כהן צ"ל שה"סכנה היא לו", מיירי במילה עצמה ורק אגב אורחיה מותר לרחוץ את התינוק כיון שכן עושין בחול אף שהרחיצה עצמה אינה כדי להציל מסכנה. אלא יותר משמע מלשון הרמב"ם שהרחיצה עצמה מותרת שסכנה היא לו אם אין רוחיצין את התינוק. וכן ראיתי בב"י בס"שלא ד"ה ומ"ש רבינו, שכתב "ודבר פשוט הוא כיון דסכנה לו אם לא ירחוץ". הרי הרחיצה עצמה היא כדי להציל מסכנה. וכן משמע ממרן בש"ע שם סע"ט, שכתב "אם לא רוחצים את הולד... היו מסוכן". הרי הרחיצה עצמה כדי להציל

א) כת"ר הביא מ"ש הדעת כהן (ענייני יורה דעה) ס"קמ, וז"ל "ענין הרחיצה, שמדברי חז"ל נראה שמרחיצין את הקטן מטעם סכנה, וכבר נהגנו במדינות שלנו שלא להרחיץ, וכתבו הפוסקים מפני שלא הורגלו אצלנו כ"כ ברחיצה. והנה בדבר זה כבר תמה בדרכי משה, וכ' בדבר של סכנה מה חילוק יש בין זמנינו לזמנם עיין שם, וע' בהגהות הטור שם ס"י של"ב, ובאמת הדבר יפלא איך יתכן לשנות דברי חז"ל במקום שאמרו שהדבר סכנה, ומי זה יוכל להיות הראשון לשנות ממה שהנהיגו הם ז"ל.

אמנם בדברי הרמב"ם, פ"ב מה' מילה, מצינו שבמקום שדרכן להרחיץ את הקטן מרחיצין אפי' בשבת, הרי היה כבר ידוע לו ז"ל שלא בכל המקומות הונהגו והורגלו ברחיצה, וא"כ יש לומר שבאותם מקומות לא הוחזקו בזה מעולם שיהי' בדבר זה סכנה, ואין כאן חזקת סכנה כיון שחז"ל לא דברו על אותם המקומות, ומ"מ עדיין הדבר צריך ביאור, דכיון שדברי חז"ל סתומים מאן ספין לחלק במקומות...

אמנם לע"ד הדברים מבוארים, שהנה נחלקו הפוסקים, מהם רש"י והרמב"ן ז"ל, בהא דנתנו איסורין לדחות אצל חולה שי"ב סכנה. דרש"י ס"ל שדוקא אם במניעת זה הדבר יש סכנה, והרמב"ן בת"ה ס"ל דכ"מ שהוא רגיל וכל צרכיו נעשים לו כיון שעצם החולי הוא חולי של סכנה, והוא חולה שי"ב סכנה.

ולפ"ז לפי מ"ש בשו"ע ס"י שכ"ח, דכל שרגילין עושין, א"כ י"ל דעיקר הרחיצה אצלנו לא נקבעה כלל משום סכנה, אפי' במקום שהורגלו בה, אלא מפני שהוא בכלל צרכי חולה, ובכחאי גונא פשיטא דבעי' שיהי' רגיל בה, וכיון שאינו רגיל בה אצלנו יצתה מכלל צרכיו, ואין בדבר מניעתה שום סכנה כלל. ע"כ שפיר כתב הרמב"ם שדוקא במקום שנהגו להרחיץ מרחיצין בשבת". עכ"ד.

ויש להעיר. ולכאורה מרן פסק כהרמב"ן בס"שכח ד, שכתב "עושים לו כל שרגילים לעשות בחול". ע"ש בב"י. אלא נראה שמרן מקיל יותר משיטת הרמב"ן ופסק כהרמב"ם, שלדעת הרמב"ן עדיין צריך לשנות אם אפשר וכדמצינו לגבי יולדת, אבל לדעת הרמב"ם אין צריך לשנות ואין ילפינן שאר פק"נ מדין יולדת. ונראה שמרן סבר כהרמב"ם כיון שהוא לא כתב בס"שכח יב, דבעינן שינוי בחולה שיש בו סכנה, ודלא כהרמ"א שם. ועיין

ושוב מסביר כת"ר דברי המהרי"ל, "אולי אפשר להבין שיטה זו של מהרי"ל לפי פסקו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל אשר בזמן מבצע סיני (קדש) אשר הופעלו הוראות האפלה בבית מדרש בו למדו לא היה במה לכסות את החלונות בשעת לילה, הורה לסיר את הפרוכת מעל ארון הקודש על מנת שיוכלו להמשיך ללמוד. וכששאלוהו לבסיס ההלכה, הוא השיב שכלה שלא מוצאים לה חופה נפסק שמסירים את הפרוכת לשם כך, שהרי לב בית דין מתנה עליהם שודאי ללימוד תורה ולקידושין ולצורך מצוות הדבר מותר".

ולענ"ד בשלמא יש להסביר דברי המהרי"ל הנ"ל לגבי המפה של ס"ת לפי הטעם של בית דין מתנה עליהם. אולם אין לפרש כן לגבי יריעה של ס"ת שהוא התיר ללפף בה. וכתב מרן בא"ח ס"קנד ה, "הארון לכל מה שעושים לס"ת מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו חול". הרי רק מה שעושים לס"ת מועיל תנאי, אבל הס"ת עצמו לא מועיל תנאי. וכ"כ הכה"ח שם באות סח בשם המש"ז אות ז, "ותנאי מועיל לכל תשמיש קדושה להוציאן לחולין ממש אח"כ רק ספרים בקדושתיהו קיימה", ע"ש. וכן י"ל לגבי לב בית דין מתנה עליהם, שאין זה מועיל לגבי ס"ת, אף להשתמש בו לצורך איזו מצוה. ולכן כתב המהרי"ל שהטעם שיש להתיר אף ביריעה של ס"ת הוא רק מפני סכנת נפשות.

ומ"ש המהרי"ל "דלא נפגם קדושת המפה בכך", י"ל שזה מפני לב בית דין מתנה עליהם, ולכן אין נפגמת כלל. אלא יש לדון אם גם ביריעה של ס"ת י"ל דלא נפגמת בכך. ונראה שזה תלוי באם אמרינן שפגימת ס"ת הותרה או דחוויה לגבי פק"נ, ואם היא דחוויה י"ל שהיא נפגמת אלא עדיין מותר לפגום אותו מפני פק"נ, אבל אם היא הותרה אז אין כאן פגימה כלל. וזה כמ"ש ביומא ו: "איכא דאמרי אפי' היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב פליג רב נחמן ואמר עבדי נמי טמאין דכל טומאת מת בציבור רחמנא שרייה". הרי אם אמרינן שהטומאה הותרה אז אף דאיכא טהורין עדיין מותר לכתחילה לעבוד בבית המקדש בטמאים, וצ"ל שאין בזה שום פגום בבית המקדש או בעבודת המקדש. ולכן מצינו שכתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ד הל"טו, "שהטומאה לא הותרה בצבור אלא באיסורה עומדת ודחוויה היא עתה מפני הדחק, ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שא"א, ומפני זה צריכה ציץ לרצות עליה" (ועיין בפסחים ע. וכסף משנה הל' שבת פ"ב

מסכנה. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"שכת הנ"ל שכתב "דגם ברחיצה איכא פק"נ, וכן הוא דעת כמה ראשונים", ע"ש. ולכן קשה לומר כמ"ש הדעת כהן "דעיקר הרחיצה אצלנו לא נקבעה כלל משום סכנה".

ולכן י"ל שהטעם שאין אנו רוחצין את התינוק בזה"ז הוא מפני משנה הטבע. וזה כמ"ש המ"א בס"קעג ס"ק א, לגבי אכילת בשר עם דגים, "ואפשר בזמן הזה אין סכנה כל כך דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים והאידינא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות, וגם הכל לפי טבע הארצות... וכ"ה הב"ח בשם הרמב"ם", ע"ש. ובשלמא שאף בימינו נזהרים שלא לאכול בשר עם דגים, וי"ל שזה מפני שעדיין הדבר רפוי בידינו אם יש סכנה או לא, וגם י"ל שאף אם אין אנו רואים שזה גורם צרעת מ"מ אולי זה יגרום איזו סכנה אחרת לאחר זמן מה שאינה ניכרת לעין. אולם י"ל לגבי מילה ורחיצת התינוק לא היו להם שום ספק, וזה מפני שבזמן הש"ס אם לא רוחצין את התינוק זה יגרום סכנה מיד לתינוק אחר יום או יומים, וא"כ י"ל שאחר זמן הש"ס הם ראו שכשהיה איזה אונס והם לא רחצו את התינוק, עדיין לא היתה סכנה לתינוק, וזה היה דבר ברור להם כיון שהם היו יכולים להכיר אחר יום או יומים אם יש סכנה או לא, ולכן אחר זמן רב שאירע כמה פעמים איזה אונס לכמה תינוקות ולא רחצו אותם, אז היה ברור להם דמשתנה הטבע ואין שום סכנה בזה ודלא כבזמן ההש"ס, ולכן הם התחילו לנהוג שלא לרחוץ את התינוק כלל (ולכאורה הכי י"ל לגבי מציצה שלדעת הרופאים אין שום סכנה בזה"ז אם אין עושים המציצה, אלא י"ל דשאני מציצה שכך תקנו חז"ל "שידיעותיהם נשגבות ומופלאות על פי קבלה" כמ"ש הדעת כהן שם, משא"כ ברחיצת התינוק שאין זו בכלל "תקנות" חז"ל אלא הם היו רוחצים את התינוק רק מצד רפואה ודעת הרופאים בזמנם, ואם עכשיו משתנה הטבע שוב אין צריך לרחוץ. ועיין עוד ביביע אומר ח"ז א"ח ס"נג אות ו). כן נראה לענ"ד.

(ב) כת"ר הביא מ"ש המהרי"ל (מנהגים) הל' מילה ס"כד, "פעם אחת היה מהר"י סגל סנדיק ולא היה שם מפה ללף בה רגלי הילד אחר המילה שלא יתקלקל המילה. וצוה הרב הנ"ל להוציא מפה שגוללין בה ספר תורה וללף בה רגל הילד, ואמר גם יריעה של ס"ת מותר ללפף בה בכה"ג משום סכנת נפשות. ואמר דלא נפגם קדושת המפה בכך, אך יטהרנו אח"כ מן הדם ויחזירנה לספר תורה ויתן דבר לצדקה שלא ליהנות מן ההקדש בחנם".

כתב ביראים ס"שכד במ"ע של ומקדשי תיראו, "ויראת מאלקיך צוה בהכנס אדם למקדש או לבית הכנסת או לבית המדרש שינהוג בהן מורה וכבוד דכתיב בפר' בהר סיני את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו... ומצינו בבית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש דתניא בתורת כהנים והשימותי את מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי המדרשות". הרי משמע שהרא"ם סבר שיש מ"ע מדאורייתא אף בבית הכנסת. וכן נראה מסמ"ג במ"ע קסד, שאף הוא הביא מ"ש בתורת כהנים, וכמ"ש בבאר מים חיים הנ"ל.

וכן נראה דעת הספורנו שכתב בסוף פר' בהר פ"כו.ב, "ומקדשי תיראו. המקומות המקודשים אחר חורבן הבית והם בתי כנסיות ובתי מדרשות אע"פ שחרב בית המקדש כאמרו ואהי להם למקדש מעט, ואמרו ז"ל (מגילה פ' בני העיר) אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות". וכן הוא כתב בפר' קדושים פ"ט ל, "ומקדשי תיראו. הוא כל מקום מקודש לתורה ולתפלה ולעבודה". משמע שהוא סובר שיש מ"ע דאורייתא אף בבתי כנסיות.

אלא לא משמע כן מדברי הרמב"ם שכתב בהל' תפילה פ"א הל"ה, "בתי כנסיות ובתי מדרשות נוהגין בהן כבוד...". והוא לא הזכיר הפסוק של ומקדשי תיראו ולא מ"ש בתורת כהנים. ובהל' בית הבחירה פ"ז הל"א לגבי יראת המקדש הוא לא הזכיר שאף בתי כנסיות בכלל מצוה זו. וכן ראיתי בספר המצות, מ"ע כא, שהלא הביא מ"ש בתורת כהנים כלל, ומשמע שהמצוה מן התורה היא רק במקדש. ולכן נראה לדעת הרמב"ם שיראת בהכנס"ס היא מדרבנן.

וכן נראה מהחינוך ס"רנד, שהלא הביא שאף בתי כנסיות בכלל מצוות ומקדשי תיראו. ולכן משמע שהוא סבר שבבתי כנסיות המצוה היא רק מדרבנן.

וכן נראה מהר"ן בפ' בני העיר, ד"ה ומאן, וז"ל "דבית הכנסת ודכוותיה כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם...". ע"ש. וכן הוא בשו"ת מהר"י בי רב ס"ה, שכתב, "שמאחר שלדעת כ"ע אין איסור קדושת בית הכנסת אלא מדרבנן, כל ספק שיסתפק בזה הענין ראוי להקל בו, שכ"כ הר"ן בפ' בני העיר בשם הרמב"ן ז"ל וז"ל דבית הכנסת עשו אותו כתשמישי מצוה כסוכה ולולב כו', א"כ נראה מכאן

הל"א). הרי רק מפני שטומאה דחוויה צריכה ציץ לרצות, אבל אם טומאה הותרה אין עבירה ופגום כלל למקדש ולעבודה ואין צריכה ציץ לרצות. ולכן י"ל הכי לגבי יריעת ס"ת בנדון המהרי"ל שאם הביזוי לס"ת נחשב כהותרה אז אין צריך לרצות ולכפרה, משא"כ אם הוא רק דחוויה.

אלא עדיין יש לחקור במ"ש המהרי"ל בסוף דבריו לגבי המפה, "ויתן דבר לצדקה שלא ליהנות מן ההקדש בחנם". ויש לשאול, אם אמרינן לגבי המפה לב בית דין מתנה עליהם, ממילא שאין זה בכלל "שלא ליהנות מן ההקדש", שהרי זה מותר לגמרי. וכן נראה מהתה"ד ס"רעג, שכתב, "מתנה שלא יחול קדושה עליהו כלל... שלא יחול עליהם קדושת הגוף". הרי מעיקרא אין קדושה, ולכן לא שייך לומר "שלא ליהנות מן ההקדש" כיון שהוא אינו הקדש. ולא מצינו ברמ"א בס"קנד ח, שכתב שאף דאמרינן לב ב"ד מתנה עליהם שעדיין יש ליתן דבר לצדקה.

ולכן נראה שהמהרי"ל לא סבר לגבי תשמישי קדושה שיש להתיר תשמיש חול כשאין תנאי בפירוש, שהרי אף התה"ד שהוא המקור לסברה זו, כתב "נראה ליישב בדוחק... נדחקתי ליישב קצת מה שאין העולם נזהרין" ע"ש. ולכן י"ל שהמהרי"ל מיירי כשאין תנאי בפירוש על המפה, ומ"מ עדיין יש להתיר שימוש במפה מפני פק"נ, וגם אין ביזוי המפה (או יריעות ס"ת) הותרה לגבי פק"נ אלא דחוויה, ולכן מטעם זה הוא צריך ליתן "דבר לצדקה שלא ליהנות מן ההקדש בחנם". כך נראה כעת, ויש לפלפל עוד.

ג) כתב כת"ר, שכתב "החפץ חיים על חומרת שיחת חולין בבית הכנסת אשר יש בה צד של איסור דאורייתא של "ומקדשי תיראו".

וכת"ר כיון למ"ש החפץ חיים בפתיחה עשין אות ז, "אם מדבר לשון הרע ורכילות בבית המדרש או בבית הכנסת, עובר עוד על מצות עשה". וכתב שם בבאר מים חיים "עיינן בס' יראים ס"שכד. ובסמ"ג ובסמ"ק שמשמע מדבריהם שהוא מדאורייתא אף בזמן הזה בבית הכנסת שלנו כמו שהביאו ראייה על זה מן התורה כהנים ע"ש. ואפילו לאיזה מהפוסקים שסוברים שעיקרו קאי דוקא למקדש עיין פר"מ בס"קנא, מ"מ כולם מודים דאיסור גדול הוא", ע"ש.

בישראל משום ששם מת משה, כסבור ששם תחול עליהם הקללה וזו היא הפרצה שאני רואה". אלא יש לדקדק ממ"ש רש"י "כ"בלק, שאף בלעם היה קוסם אלא רק אינו קוסם כמו בלק, וזה כמ"ש רש"י בפ"כ כב ז, "וקסמים בידם. כל מיני קסמים שלא יאמר אין כלי תשמישי עמי". הרי אף בלעם היה משמש בקסמים. ולכן י"ל שמ"ש בפרד"א "ראה את כל המדבר מלא מערלתן של ישראל", שזה היה ע"י קסמים, ולכן בלעם היה יכול לראות מה שהיה תחת העפר. וזה דומה למ"ש רש"י הנ"ל לגבי בלק שהוא ראה שעתידה פרצה להפרץ... וזו היא הפרצה שאני רואה. ולפי זה הכי י"ל לגבי מה שכתוב בפרד"א לגבי בלעם, שהוא "ראה את כל המדבר מלא מערלתן של ישראל", שאין זה ראייה טבעית אלא רק ע"י קסמים. ולכן מדקדק לכתוב בפרד"א "בלעם הקוסם", שמה שהוא ראה הוא היה ע"י קסמים.

ולפי זה י"ל שמה שראה בלעם ע"י קסמים, הוא מה שכבר מלו בני ישראל את בניהם, דהיינו כמ"ש החתם סופר א"ח ס"רח ד"ה עור, "מיציאת מצרים עד שניזופו למקום בעגל או במרגלים כל זמן שנשב להם רוח צפונית אשר יש בו תרופה לחבולה מלו כולם, כמבואר בריש פ' הערל, אך מנזיפה ואילך שלא נשב רוח צפונית וגם היו בדרך אסורים היו למול עצמם". ע"ש שאר דבריו. ועיין ביבמות עב. שרש"י סבר שבנזיפה היתה משעת העגל ותוס' סברו משעת המרגלים. ולכן י"ל שמה שראה בלעם ע"י קסמים, היו העורלות שכבר היו תחת עפר המדבר מקודם הנזיפה.

ה) כתב כת"ר, "אמנם החיד"א בספר מראית העין (ליקוטים ב) הביא דברי היד נאמן שהרעיש הרעשה גדולה בכך שיש בהנחת תפילין זלזול במילה".

ויש להדגיש שהחיד"א עצמו לא סבר כן, אלא אדרבה הוא כתב שם לדחות סברת היד נאמן (לר' חיים אברהם מירנדה ז"ל בחידושו לחולין דף לד. בספר), ושוב כתב "דמנהג ותיקין נאה ויאה למול ולהיות סנדק בתפילין, ואין להאריך בדברים פשוטים". ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ג א"ח ס"ה אות ד ה, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שכשיחרבו הם כתשמישי מצוה שנזרקין. ואף לדעת הר"ן עצמו שחלק על הרמב"ן, כתב למטה וז"ל לפיכך נראה לי דבית הכנסת... קדושה מדבריהם. א"כ יראה בפירוש שלדעת כולם אין בכאן קדושה מן התורה, ואם כן בכל ספק ידידה אזלינן לקולא", ע"ש. וכן הוא בחקרי לב י"ד ח"ב בשירי א"ח ס"י דף ז ע"ב שכתב, "... ועוד קשה, קדושת בכה"נ מן מד"ת איך יתכן, והרי עיקר חיוב בנין בהכ"נ מד"ת אינו מוצא לו מקום, שהרי תפלה אי היא מד"ת הוא מחלוקת ראשונים כידוע, כ"ש שיהיה חיוב בבנין בהכ"נ להתפלל בו, שהרי אפשר להתפלל כל יחיד בביתו", ע"ש. וכן הוא במש"ז ריש ס"קנג, שכתב, "דע כי קדושת בית הכנסת ומדרש מדרבנן הוא ולא מן התורה, עיין ר"ן...". ע"ש. ולכן נראה שאם הקדושה בבתי כנסיות היא רק מדרבנן, ממילא שמצוות ומקדשי תיראו היא רק מדרבנן.

ולכן מ"ש בבאר מים חיים הנ"ל "לאיזה מהפוסקים שסוברים שעיקרו קאי דוקא למקדש עיין פר"מ בס"קנא", אין זה רק "איזה מהפוסקים", אלא גדולי ראשונים סברו כן. ולכן נראה שהיא מחלוקת ראשונים אם יש איסור דאורייתא בזה או לא.

ד) כתב כת"ר, "ובפרקי דרבי אליעזר נאמר (פכ"ט) ... והיו ישראל לוקחין את הערלה ואת הדם ומכסין אותן בעפר המדבר, וכשבא בלעם הקוסם, ראה את כל המדבר מלא מערלתן של ישראל, אמר מי יכול לעמוד בזכות ברית דם המילה שהוא מכוסה בעפר שנאמר (במדבר כג י) מי מנה עפר יעקב. מכאן אמרו חכמים מכסין את ערלת הדם בעפר הארץ". וכתב כת"ר בהערה שם, "ותימה שהרי ארבעים שנה של מסעות במדבר לא מלו מפני הסכנה שהרי לא נשבה רוח צפונית, ואולי מדובר על ערלת שבט לוי שמלו וכמבואר בספורנו (בדברים לג ט). וזה לגבי ברכת לוי, שכתוב הספורנו, "ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך, לא הקפיד על חיי בניו במדבר כדי לשמור אמרתך, והוא מצות מילת הבנים אע"פ שהיו מתים רבים מהם כאמרם ז"ל מפני שלא נשבה להם רוח צפונית". ע"ש וגם כתב כת"ר בענין זה בפ"ח הערה 58, ע"ש.

ויש לשאול, שאם כל העורלות מכוסות בעפר המדבר, אז איך בלעם ראה אותן, שהרי אין העין שולטת על מה שתחת העפר. וגם יש לשאול למה כתוב בפרד"א "בלעם הקוסם", הלא כתב רש"י בפ"כג יד, "ראש הפסגה. בלעם לא היה קוסם כבלק, ראה בלק שעתידה פרצה להפרץ

סימן קס

שאלה: מה לעשות במקום תיקון "קשירה" מחמת מראית עין, כשיש ילד בעל בשר ונראה כערל רק כשאינו לו קישוי, אבל כשיש לו קישוי הוא נראה מהול.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

א) **כתב הרמב"ם** בהלכות מילה פ"ב הל' ה' "קטן שבשרו רך ומדולדל ביותר או שהיה בעל בשר עד שיראה כאילו אינו מהול רואין אותו בעת שיתקשה אם נראה שהוא מהול אינו צריך כלום, וצריך לתקן את הבשר מכאן ומכאן מפני מראית העין, ואם בעת שיתקשה לא נראה מהול חוזרין וקוצצין את הבשר המדולדל מכאן ומכאן עד שתראה העטרה גלויה בעת קישוי". וכן פסק מרן בש"ע בי"ד ס"קסד ו, ועיין בתה"ד ס"רסד, שביאר דברי הרמב"ם. וכן כתבו האחרונים כמבואר בדברי כת"ר.

ולכן נראה שאם אף בשעת קישוי הוא נראה כערל, אז יש לתקן את זה באיזמל.

אלא יש לחקור כשהוא בעל בשר ונראה כערל רק כשאינו לו קישוי, אבל כשיש לו קישוי הוא נראה מהול. ובזה התיקון הוא "קשירה" כמו שפירש התה"ד, "שיש לטרוח עם הקטן לדחוק העור לאחוריה ולקשור אותן שם סביב הגיד שלמעלה מן העטרה אם אפשר שתעמוד שם ולא תחזור למטה, אבל אם א"א בדרך זה אין לחתוך ולקצץ כלום מן העור הואיל ונראה מהול כשמתקשה", ע"ש. וכ"כ הש"ך בס"רסד ס"ק יא, ע"ש. ובזה מיירי במשנה בשבת קלז. "ואם היה בעל בשר מתקנו מפני מראית העין", דהיינו ע"י קשירה ולא ע"י איזמל.

אלא כתב כת"ר שבזמנינו אין אנו בקיאים בקשירה זו, וז"ל "כל אפשרויות התיקון הנ"ל: 'דחיקת העור', סמרטוטים נקובים וכדו'. (כמובא לעיל בשם הר"י הגוזר בעמוד הקודם), מוכח שאינם מצליחים לשנות במאומה את המראה של העור ולשנות את מראית העין. אכן מצאנו שכתבו שכיום איננו בקיאים כיצד לדחוק את העור ולקשורו לאחור – בזוכר הברית (סימן טו סעיף יד) כתב "דקדק רמ"א בלשונו לומר 'אם אפשר' דצריך לזה אומנות יתירה ואנן השתא לא בקיאינן בזה". גם בתשובת הרב שלמה שפירא שהובאה בסוף תשובת מהרש"ם (ח"ה סימן

נג) כתב: "הפעולה שכתב שם הש"ך לקשור אין ביכלתינו לעשות זאת דיש סכנה לקשור שלא יעכב השתן ורק פעולה זו לחזור העור בידינו כמ"פ אולי יפעול שישאר כן".

אך יש שכתבו שגם כיום עושים כך למרות הקושי להבין כיצד זה מצליח – באות שלום (רסד ס"ק יט) כתב שהוא עשה גם תיקון זה בלא להזיק (וראה באות שלום רסד ס"ק יא בסופו שכותב את האומנות כיצד עושים דבר זה, ובשו"ת משנה הלכות חלק טז סימן פג כתב גם הוא כיצד יש לדחוק את העור לאחור, אך שם מיירי בלי קשירה אלא רק להפריד את הידבקות העור אל העטרה, ודבר זה מצוי מאד).

בכ"י האי גוונא נשארת פתוחה השאלה האם כעת אנו שוב מחוייבים לתקן, קרי לעשות כל דאפשר, ואם אין ברירה אפילו לחתוך את העור המיותר ואפילו בשל מראית העין שהרי נימול פעם אחת כראוי או שמא בגלל שצער וחבלה כרוך בתיקון שכזה שמא אנו פטורים? הנה הוראה מפורשת של הגר"ע יוסף להחמיר ולבצע את התיקון על ידי חיתוך! אך ישנן שיטות רבות שחלקו עליו וסברו שבמקום שאי אפשר לתקן על ידי שידחקו את העור, אין צורך לחתוך. ע"כ דברי כת"ר.

ב) **ולענ"ד** כיון שהוא קשה מאד לקיים התיקון של "קשירה", י"ל שאין צורך לשום תיקון אחר, כיון שכל החשש כאן הוא רק מפני מראית העין, ולכן אין להחמיר לחתוך בשר התינוק כשא"א לקיים תיקון הקשירה, ובפרט לפי מ"ש התה"ד שם "לא מצערינן לתנוק ולקצוץ כלום מעורו, דשמא יבא לידי סכנה".

ועוד נראה לומר, שכתב הרמב"ם "אשה שמלה בנה ראשון ומת מחמת מילה שהכשילה את כחו. וכן מלה את השני ומת מחמת מילה בין מבעלה הראשון בין מבעלה השני, הרי זה לא ימול את השלישי בזמנו. אלא ממתנין לו עד שיגדיל ויתחזק כחו", ע"ש. משמע שאין לחוש למראית העין כאן, ואין צריך לעשות תיקון של "קשירה" הנ"ל. ועיין ביבמות סו. שכתוב שם "והרי ערל וכל הטמאים שאינן אוכלין ומאכילין, התם פומייהו כאיב להו". ופירש הרשב"א ביבמות ע. ריש פ' הערל, "כלומר עומדין הן לאכול לכשיבראו". ולא מצינו מי שכתב דבעינן תיקון של "קשירה" כל זמן שהוא עדיין חולה. ויש לחקור בזה, מאיזה טעם לגבי חולה לא מצינו תיקון

סימן קסא

שאלה: מהו המקור למנהג שאין לקרות שם הנולד אלא בשעת מילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמעון צור שדי שליט"א

כתב כת"ר, "האם יש מקור למנהג שההורים לא אומרים את השם של הרך הנולד עד הברית מילה? נראה לי מפני חשש של המזיקין, והבנתי שזה כתוב בגר"א אבל אני לא יודע איפה. והבנתי שזה קשור למה שכותב אור החיים הקדוש בפרשת השבוע תזריע על הפסוק וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ששם כותב ביום הברית הרך הנולד מקבל נשמה חדשה מה שלא היה קודם לכן שהרי היה ערל". ע"כ דברי כת"ר.

כתוב בפרקי דרבי אליעזר (פרק מח) "כשנולד משה מלו אותו לשמונה ימים וקראו שמו יקותיאל". הרי משמע שיש לקרות שם הנולד רק משעת המילה.

וכתוב בזוהר פר' לך לך דף צג. "וכתיב זה השער לה' צדיקים יבאו בו. אינן דאתגזרו ואקרון צדיקים... תא חזי קב"ה לא קרא לאברהם אברהם עד השתא, מאי טעמא, אלא הכי אוקימנא דעד השתא לא אתגזר, וכד אתגזר אתחבר ביה האי ה"א ושכינתא שריא ביה, וכדין איקרי אברהם, והיינו דכתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ותאנא בה' בראם, ותאנא באברהם, מאי ראמרי, אלא דא חסד ודא שכינתא וכלא נחית כחדא, ולא קשיא מלה והאי והאי הוי". הרי שאין ראוי לקרות בשם אברהם עד שעת מילה. ולכן נראה שה"ה כל הנולדים אין נכון לקרותם בשמם עד שעת מילה.

ולכאורה יש לדחות ראייה זו, שי"ל דשאני אברהם משום מ"ש בזוהר שם דף פט. בסתרי תורה, וז"ל ר' יהודה אמר בגין כך את ה' לא אתייב ליה עד דאתגזר, מ"ט דאיהי ממש ברית אקרי, וע"ד כיון דעאל בברית כדין אתייבית ליה את ה"א, דכתיב אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים ולא יקרא עוד שמך אברם". הרי משמע שרק משום שהקב"ה הוסיף לשם אברם אות ה' שיש בה רמז למילה "דאיהי ממש ברית אקרי", מפני זה צריך לקרות שם אברהם רק בשעת מילה, אבל איש אחר שאין רמז למילה

קשירה משום מראית העין, אבל לגבי מי שבעל בשר בעיני תיקון קשירה.

ונראה לומר שלגבי חולה כבר יש פרסום שהוא חולה, וכ"ש לגבי אשה שכבר מתו בניה בשעת מילה שיש פרסום גדול לזה, ולכן אין צורך לתיקון קשירה כיון שהכל כבר יודעים למה בנה ערל, משא"כ בבעל בשר שאין מעשה נורא בזה כמו לגבי האשה ומיתת בניה, שאין בבעל בשר פרסום למה הוא ערל, ולכן בעיני תיקון קשירה.

ולפי זה יש לדמות נד"ד בזה"ז למ"ש מרן בי"ד ס"רצח א, לגבי כלאים, וז"ל "וחכמים אסרו מפני מראית העין משי עם צמר לפי שדומה לפשתים... והאידינא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין". וכתב הרמ"א בסע' ב, שם, "ואסור לתפור בגד קנבוס תחת בגד צמר במקום דלא שכיח קנבוס משום מראית העין (טור בשם הרא"ש), ובמקום דשכיח שרי". ופירש הערה"ש שם באות ד ה, "דאחרי שמצוי אין כאן מראית העין שיתלו בקנבוס ולמה יתלו באיסור... לא שייך כלל מראית העין אלא העדר ידיעה, אבל הרואה למה לו לתלות באיסור, והרא"ש לא קאמר רק לענין משי בימיו שהיה מצוי והכל מכירים בו", ע"ש. ולכן י"ל שבזמן הש"ס כיון שהכל יודעים איך לעשות תיקון של "קשירה", יש לחוש למראית העין כשאין עושין את הקשירה, כיון שאם הם אינם רואים תיקון קשירה הם יאמרו שהוא ממש ערל, שאם הוא אינו ממש ערל הו"ל לעשות תיקון קשירה. אולם בזה"ז כיון שהכל יודעים שאין אנו בקיאים בתיקון קשירה, זה בכלל "יש פרסום", וממילא שאין הרואים חוששים שמא הוא ממש ערל כשהם אינם רואים קשירה, אלא הם יאמרו שיש טעם אחר למה הוא נראה כערל, דהיינו שהוא בעל בשר, ש"למה יתלו באיסור" כמ"ש הערה"ש הנ"ל.

ולכן נראה שכשהוא בעל בשר ונראה כערל רק כשאין לו קישוי, אבל כשיש לו קישוי הוא נראה מהול, שבזה"ז הוא פטור מתיקון "קשירה", וגם אין צריך למולו פעם שנית כמ"ש התה"ד הנ"ל "לא מצערינן לתנוק ולקצוץ כלום מעורו, דשמא יבא לידי סכנה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

בשמו, ממילא שאין צורך לקרות שמו דוקא בשעת מילה (עייני בנצוצי אורות בדף צג הנ"ל).

אלא ראיתי בסדור התפלה לרוקח (בברכות המילה) שכתב "למה אין קוראים לנער שם כי אם ביום המילה. לפי שלא נקרא אברם אברהם כי אם בשעת מילתו. וכתיב ויקרא את שמם אדם ביום הבראם, מה לי אם ביום הבראם קראם, אלא קודם שנבראת חוה לא היה אדם שלם, וכשנבראת חוה קראו אדם". נראה מזה שלא כמו שפירשתי לעיל, אלא לאו דוקא אברהם אלא כל "נער" יש לקרותו בשמו רק בשעת מילה.

וי"ל שהטעם הוא מפני כמ"ש בזוהר פר' לך לך פט. "תא חזי עד לא אתגזר בר נש לא אתאחיד בשמא דקב"ה, כיון דאתגזר עאל בשמיה ואתאחיד ביה". וזה בכל בר נש ולא דוקא אברהם, ולכן י"ל כמו שבשעת מילה חל עליו שמו של הקב"ה, ה"ה שהוא ראוי שיחול עליו באותה שעה שם הילד. כן נראה לדעת הרוקח.

ויש לפרש מ"ש הרוקח, דהיינו "וכתיב ויקרא את שמם אדם ביום הבראם" (בראשית פ"ה ב). וי"ל שיש רמז באותיות של "הבראם" שהם האותיות של "אברהם" (וזה כמו שכתוב בזוהר דף צג. דלעיל "ותאנא בה' בראם, ותאנא באברהם"). ולכן י"ל שיש לקרות שם ה"אדם" ביום שאברם נקרא בשם "אברהם", דהיינו ביום המילה. ולכן שפיר הוא מה שהרוקח הביא פסוק זה כדי להוכיח ששעת קריאת שם לכל אדם ילפינן משעת קריאת שם לאברהם. וכן נראה מפרקי דרבי אליעזר הנ"ל שלא דוקא באברהם, אלא ה"ה במשה רבינו שקראו שמו ביום מילתו.

ומ"ש הרוקח אח"כ "מה לי אם ביום הבראם קראם, אלא קודם שנבראת חוה לא היה אדם שלם, וכשנבראת חוה קראו אדם". משמע שרק כשאדם שלם יש לקרות לו שם. ולכן ה"ה שאין האדם שלם עד שיש לו מילה, כמבואר בזוהר דף פט הנ"ל שרק בשעת מילה חל עליו שמו של הקב"ה ואז הוא שלם, ולכן אין לקרות שמו עד שעת המילה. וגם נראה יש רמז בדברי הרוקח, ש"חוה" היא רמז ל"מילה", שאות ח' היא רמז למילה ביום ח', ואותיות ו' ה' הן רמז למ"ש בזוהר דף צג הנ"ל "דא חסד ודא שכינתא", דהיינו אות ו' היא חסד ואות ה' היא שכינתא. ולכן יש לפרש מ"ש הרוקח "קודם שנבראת חוה לא היה אדם שלם", דהיינו קודם המילה לא היה אדם שלם, וכשנבראת חוה קראו אדם", דהיינו אחר המילה קראו שם "אדם".

ב) וכן ראיתי לר' יעקב הגוזר ז"ל (אחד הראשונים, ובנו רבי גרשום היה תלמיד הראב"ה) בספר זכרון ברית לראשונים, כללי המילה דף 94 וז"ל "מפני שהוא עוסק בברכת הקטן צריך לקרותו בשמו. ד"א מפני מה תקנו לקרות לו שם הנער תיכף למילה, משום דעד עתה לפני המילה היה שם טומאה לפניו, וחרפה שם ערלות, ועכשיו שנמול וקיימו בו מצות מילה צריך לשנות שמו לשבח שם טהור וקדוש כשם אבותיו אברהם ויצחק ויעקב... ומנ"ל שצריך לשנות שמו בשעת המילה, נלמוד מאברהם אבינו שעד שלא מל בשר ערלתו היה שמו אברם דכתיב ויהי אברם בן צ' שנה, והיה חסר עדיין אות אחת, ומיד כשנמול נשתנה שמו לשבח...". ע"ש. הרי דילפינן מאברהם שיש לקרות שם התינוק בשעת מילה דוקא, שקודם המילה הוא אינו שלם כיון שהוא עדיין ערל.

וכן ראיתי למהר"א אזולאי ז"ל, שכתב בחדס לאברהם (עין הקורא נהר נ"ב) "דע שהאדם לא יקרא בשם אדם רק ע"י מצות מילה ופריעה ובלעדה ייקרא שד... ולזה נהגו שלא יקרא לו שם רק אחר המילה, שמאחר שכבר נסתלקה הערלה והטומאה, אז ודאי תחול עליו סוד הנשמה, ובזה ייקרא בשם אדם ישראלי", ע"ש.

וראיתי במדרש שכל טוב, פר' לך לך אות יד (דף יז) שכתוב לגבי תינוק שכבר נולד מהול, "ובשעה שמכירין בו שהוא מהול קוראין לו שם בפני עשרה, ואם אין שם עדה קוראין בפני שנים", ע"ש. משמע שאם הוא נולד מהול, הוא כבר שלם, וראוי לקרותו בשמו. ונראה שהוא אזיל לפי שיטתו שכתוב לעיל מזה "והיכא דנולד מהול אין צריך להטיף ממנו דם ברית". ונראה שזה כשיטת הבה"ג בתוספות בשבת קלה ד"ה לא, ע"ש. משמע שכיון דאנן קי"ל שצריך להטיף ממנו דם ברית, שעדיין הוא אינו שלם, ולכן עדיין צריך לקרות שמו בשעת הטפת דם ברית.

ולפי הנ"ל שפיר י"ל שיש מקור לקרות שם הנולד רק בשעת מילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסב

שאלה: האם מותר לקרוא שם בנו "אבי".

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "אחד נולד לו בן וקרה לו "אבי". ואחר כך ניגש אליו רב גדול ואמר שאין שם כזה "אבי" וצריך לשנות את שמו לאברהם. ולכאורה יש להעיר מהא דמובא בגמ' במסכת סופרים פרק יב הלכה ו: "אמר רבי אבי אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת הדברות", הרי מבואר מהגמ' שהיה תנא שקראו לו אבי".

ויש להשיב, דאה"נ שכן כתוב במס' סופרים שלפנינו, אלא גם כתוב בירושלמי מגילה פ"ג הל"ז, "אמר ר' אבהו אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת הדברות". ולכן י"ל שכיון דמצינו שמו של ר' אבהו בכמה מקומות בש"ס ולא מצינו השם של ר' אבי במקום אחר, מסתברא שהעיקר כגירסת הירושלמי, וי"ל שיש טעות בגירסת מס' סופרים שלפנינו, וצ"ל ר' אבהו במקום ר' אבי.

וכן ראיתי בנוסחת הגר"א שם בס"ק מ, שכתב "אבהו (וכ"ה בס"א ובירושלמי)". וכן ראיתי כתוב מס' סופרים, מהדורת מיכאל היגער, פ"יב הלכה ג, "אמר ר' אבהו אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת הדברות". וכן ראיתי במסכת סופרים, עם פירוש מקרא סופרים לרבי יצחק אליהו לנדא ז"ל דפוס סובאלק שנת תרכ"ב בהלכה ו, ע"ש. וכן ראיתי מסכת סופרים – לר' יואל הכהן מילער, דפוס לייפציג וינה שנה תרל"ח בפ"יב הלכה ו, שכתב, "א"ר אבהו (אבי) אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת הדברות", ע"ש.

ולפי זה אין להקשות ממ"ש במס' סופרים שלפנינו, על אותו רב גדול שאמר שאין לקרות הילד "אבי".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסג

שאלה: האם אליהו הנביא מגיע גם בעת קריאת שם לבת שנולדה וכמו שמגיע לברית מילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתוב במלאכים א' פ"ט י, "קנא קנאתי לה' אלקי צבקות כי עזבו בריתך בני ישראל". ולפי זה כתוב בפרקי דר"א, סוף פ"כט, "ואמר לו מה לך פה אליהו, אמר לו קנא קנאתי, אמר לו (הקב"ה) לעולם אתה מקנא, קנאת בשטים על גלוי עריות שנא' פנחס בן אלעזר (...בקנאו קנאתי), וכאן (אתה מקנא), חייך שאין (ישראל) עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך, מכאן התקינו חכמים שיהיו עושים מושב כבוד למלאך הברית...". וכן הוא בזוהר פר' לך דף צג. "חייך בכל אתר דהאי רשימא קדישא ירשמון ליה בבשרהון אנת תזדמן תמן, ופומא דאסהיד דישראל עזבו, הוא יסהיד דישראל מקיימין האי קיימא", ע"ש.

ולפי זה לא שייך לומר שאליהו הנביא מגיע גם בעת קריאת שם לבת שנולדה, שאין בבת ברית מילה כדי לומר "רשימא קדישא ירשמון ליה בבשרהון". ואה"נ דבע"ז כז. יש מ"ד דאשה "כמאן דמהילא דמיא", אבל אין בה מ"ע למול בשרה כדמצינו באיש, ולא שייך לומר באשה "ופומא דאסהיד דישראל עזבו, הוא יסהיד דישראל מקיימין האי קיימא", שלא שייך להעיד באשה אם היא מקיימה המצוה או לא, כיון דליכא מצוה למול אשה, וגם כך היא נולדה "כמאן דמהילא", ואין זה תלוי ברצונה כדי לומר שצריך אליהו להעיד אם היא "מהילא" או לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסד

שאלה: גר שנתגייר, האם צריך לחזור בתשובה על מה שעבר בהיותו בן נח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי מגר צדק האם אחר שהתגייר, הוא צריך לחזור בתשובה כעת על מה שבהיותו גוי עבר על ז' מצוות בני נח. והשבתי, שלענ"ד מה שהתגייר וקיבל על עצמו כל המצוות, ובכלל זה כמובן גם ז' מצוות בני נח (אלא שכעת מחוייב להם מהיותו ישראלי, ולא מצד היותו בן נח), חשיב חזרה בתשובה על מעשיו. ווידוי נראה שאין צורך, דגר שנתגייר כקטן שנולד. וכן הסכים עימי מו"ר הגאון הרב אשר וייס שליט"א."

א **כתוב** ביבמות מח: "תניא רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר מפני מה גרים בזמן הזה מעוניין ויסורין באין עליהן, מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נח, רבי יוסי אומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא מפני מה מעוניין לפי שאין בקיאיין בדקדוקי מצות כ"שאל"א. ופירש"י שם, "שלא קיימו ז' מצות – בעודן עובדי כוכבים ועד השתא לא איפרעו מינייהו דפורענות גנוזה להם לעתיד לבא, אבל כשמתגיירין נפרעין מהם כדי למרק חובתן. כקטן שנולד – ואינו נענש על שעבר". וכיון דאנן קי"ל שגר כקטן שנולד דמי, ממילא י"ל שהוא אינו צריך תשובה על מה שהוא עבר כשהוא היה גוי.

אלא כתוב בסנהדרין עא. "אמר ר' חנינא בן נח שבירך את השם ואחר כך נתגייר פטור, הואיל ונשתנה דינו (נשתנה) מיתתו". ופירש"י שם, "הואיל ונשתנה דינו (נשתנה מיתתו) – דאילו מעיקרא נידון בעד אחד ובדיין אחד ובלא התראה, ואילו עביד השתא בעינן התראה וסנהדרין של כ"ג ועדים. ונשתנית מיתתו – דכל מיתת בני נח סייף, ואילו עביד השתא בעו למדייניה בסקילה, והוא לא איחייב בהא מיתה הלכך פטור". וכל זה קשה, למה בעינן טעמים אלו, הלא י"ל שכיון שהוא כקטן הנולד, ממילא שהוא פטור. וכן כתוב שם, "תא שמע בן נח שהכה את חברו ובא על אשת חברו ונתגייר פטור, עשה כן בישראל ונתגייר חייב". וגם כאן יש לשאול, למה הוא חייב אם עשה כן בישראל, הלא כיון שהוא כקטן שנולד צ"ל שהוא פטור.

וכן הקשו התוספות שם, וז"ל "בן נח שבירך את השם ונתגייר כו'. תימה אי הוה מילתיה דרבי חנינא כתנאי דפליגי בהחולץ (יבמות דף מח:): מפני מה גרים מעוניין בזמן הזה מפני שלא קיימו ז' מצות שקבלו עליהן בני נח אלמא מיענשי ורבי יוסי פליג התם ואמר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולא מיענשי כלל, ועוד קשה דסוגיא דהכא דלא כחד דאמרינן עשה כן בישראל חייב ואי כו' יוסי כקטן שנולד דמי, ונראה שיש לחלק דכולה שמעתין בדיני אדם והתם בדיני שמים". הרי שיש לחלק בין דיני אדם ובין דיני שמים, ומה שהוא כקטן שנולד, זה רק לגבי דיני שמים. ולפי זה י"ל בנד"ד שהגר בזה"ז א"צ לעשות תשובה כלל כיון שתשובה זו היא מצד דיני שמים, וכיון שהוא כקטן שנולד ממילא שהוא א"צ תשובה.

ב **אלא** ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"י הל"ד, "בן נח שבירך את השם. או שעבד ע"ז. או שבא על אשת חברו. או שהרג חברו. ונתגייר פטור. הרג בן ישראל או שבא על אשת ישראל ונתגייר חייב והורגין אותו על בן ישראל. וחונקין אותו על אשת ישראל שבעל שהרי נשתנה דינו". ופירש הרדב"ז שם, "ב"נ שבירך וכו'. הכי אמרינן בכמה דוכתי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי: הרג בן ישראל וכו'. דלגבי דידהו אמרינן כקטן שנולד דמי. אבל לגבי מה שעשה לישראל לא אמרינן, וכן לגבי עבירות שבינו לבין המקום אמרינן כקטן שנולד דמי, ומ"ש שהרי נשתנה דינו דבתחלה היה דינו בסייף ועתה נשתנה דינו כיון שנתגייר להיות דינו בחנק כאלו בא עתה על א"א". ויש להעיר עליו, למה לו להביא דין גר כקטן שנולד כדי לבאר למה הוא פטור, הלא כאן מיירי בדיני אדם, והטעם שהוא פטור הוא משום "הואיל ונשתנה דינו (נשתנה) מיתתו", כמבואר בגמ' הנ"ל.

ויש ליישב. בתחילה י"ל שהקשה הכסף משנה שם על הרמב"ם הנ"ל שסיים "שהרי נשתנה דינו", הלא אם הוא חייב צ"ל שהטעם הוא מפני שלא נשתנה דינו כמבואר בגמ' הנ"ל. והוא הניח דברי הרמב"ם בצ"ע, ע"ש.

וראיתי לר' משה רוטמן ז"ל בספרו ברוך השם (חלק השו"ת) על הרמב"ם הנ"ל, שכתב לתרץ קושית הכסף משנה, וז"ל "וכל הרואה ישתומם ע"ז שסיים שהרי נשתנה דינו, הא אדרבה מבואר בש"ס (כתובות דף מ"ה ע"א) דלהכי חייב משום שלא נשתנה דין המיתה עיי"ש. וכן הקשה הכ"מ ונשאר בצ"ע. אך לפענ"ד נראה לומר

נוחים דברי התוספות כמו שפירשו הרבנים הנז' ופסקי הרמב"ם... שוב ראיתי להתוספות ישנים ביומא דף פ"ב שכתבו בתוך דבריהם וז"ל מיהו אומר רבי צ"ע אי מהני כאן טעמא דגר שנתגייר כקש"ד, ואין זה הבוטל שנתרצית לו אעפ"י שאינו מועיל לפוטרו ממיטה כשכא על אשת ישראל ונתגייר כדאמרינן פ' בן סורר עכ"ל. ונראה דכוונתם דכי אמרינן גר שנתגייר כקש"ד, היינו לכל מילי דלאו חיוב מיטה ניהו, אבל לפוטרו ממיטה לא אמרינן כקש"ד...". ע"ש שאר דבריו. ולפי זה עדיין י"ל שגר שנתגייר צריך תשובה על מה שהוא עבר כשהוא היה גוי והוא היה חייב מיתה.

וראיתי שכתב המנ"ח בסוף ס"שסד, "ואם תשובה נוהג בכני נח ראיתי בספר דרושים שהאריכו בזה, ויש שכתבו שאין מועיל תשובה ועל תשובת ניוה תירצו ואכ"מ. ובדרוש לשבת שובה פלפתי בזה", ע"ש.

ויש להביא ראיה שמועילה תשובה לגויים, ממ"ש בפר' בשלח פ"ד, שכתוב שם "ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבאו אחריהם, ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו. וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו". ופירש הספורנו שם, "וידעו מצרים. הנשארים במצרים וישבו אלי, כי לא אחפוץ במות המת". הרי שהקב"ה רצה בתשובה של המצריים, וכמ"ש ביחזקאל פ"ח לב, "כי לא אחפוץ במות המת נאם אדקי ה', והשיבו וחיו". הרי הספורנו הביא הפסוק ביחזקאל הנ"ל דמיירי בתשובה. משמע מזה שיש תשובה לגויים.

ולפי אלו שסברו דמועילה תשובה לבני נח, למה לא תקנו לגר להתודות בשעת קבלת המצות, קודם הטבילה. ועוד, אף אחר שהוא טבל והוא כקטן שנולד, אפילו הכי הו"ל לתקן וידוי כיון שאין לומר בענין זה שהוא כקטן שנולד, כמבואר לעיל. ולכן עדיין הדבר צריך ביאור, מאיזה טעם לא תקנו חז"ל וידוי בשעת גרות.

ד) כתב 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 להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". וגם כתב שם בהל"ג, "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו

דבר נכון. כי כוונה גדולה היה לו להר"מ באלה השלש תיבות. דהנה לכאורה יש להקשות על דין הש"ס דגר שנתגייר פטור על הריגת חברו בן נח והוצרכו לטעמא דמשום שנשתנה דינו נשתנה מיתתו, הא בלא"ה יש טעם לפטור דהא זהו ידוע דקטן שלא הגיע לגדלות כל מעשיו שעשה פטור עליהן משום דלאו בר עונשין הוא. ואפילו כשהגדיל אח"כ פטור ג"כ על כל מעשיו שעשה בקטנותו. כמ"ש בשו"ע (או"ח סוף סי' שמ"ג) ברמ"א שם. וא"כ הרי קשה ע"ז, הא הלכה פסוקה היא בר"מ (פרק י"ד מהלכות איסורי ביאה) ובשו"ע (יו"ד סי' רס"ט סעיף א') והוא מש"ס מפורש בכמה דוכתי דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי עיי"ש. דלהכי הוא מותר מדין התורה לישא את אמו לו לאשה עיי"ש, וא"כ ה"נ נימא הטעם בפשיטות דלהכי פטור כשהרג את חברו או בעל אשת חברו משום דקטן שנולד דמי והיה אז קטן. אך א"כ יוקשה למה חייב אם הרג את ישראל או בעל אשת ישראל דהא נימא נמי גם בזה דקטן שנולד דמי. אלא על כרחך אנו צריכין לחלק דעד כאן לא אמרינן דקטן הוא אלא לגבי מי ששוה דינו אליו, דאז אמרינן דשניהם קטנים הם ולהכי פטור אם הרג בן נח חברו או בעל אשת חברו ב"נ. אבל לגבי מי שמשונה דינו ממנו לא אמרינן סברא זאת, וזהו שסיים הר"מ ז"ל "שהרי נשתנה דינו" פי' שהרי נשתנה דין הישראל מדין הבן נח כידוע. וכיון שאין שוה דין ישראל עם דין ב"נ הרי ככה"ג לא אמרינן דקטן שנולד דמי ודו"ק", ע"ש. עוד תירוק.

ולפי זה יש לפרש דברי הרדב"ז הנ"ל, דהיינו דאה"נ שלדעת הרמב"ם הטעם שאין עונש לגר כשהוא חטא לגוי או למקום, הוא משום כקטן שנולד, אבל זה לא שייך כשהוא חטא לישראל.

עכ"פ מצינו שלפי פירוש זה בדעת הרמב"ם, לא אמרינן שגר כקטן שנולד לגבי חטא שהוא עשה לישראל, ולכן עדיין י"ל שהוא צריך תשובה, וגם וידוי בפה.

ג) שוב ראיתי בחיים שאל ח"א ס"צו ס"ק א, שהאריך לבאר דעת התוספות והרמב"ם הנ"ל, וכתב "דכי אמרינן בעלמא והלכה רווחת דגר שנתגייר כקש"ד, היינו דוקא לענין קורבה דמשפחת גיות, בהא קי"ל כקש"ד ולית ביה משום אקרובי בעריות דמשפחתו... והיינו הנך סוגיות דנחלות ועריות, אבל לענין שעשה עבירה כגון שכא על אשת ישראל ונתגייר לא אמרינן כקש"ד, אלא בדיני שמים ובדיני אדם בפרט זה חמיר לרבי יוסי דקי"ל כותיה. ובהכי

נבדקו במים. ואם כי עוד נשאר הרבה עובדי העגל שמתו אח"כ במגפה, מ"מ לא היה יכול משה להוכיח את העם על זה, אבל הוכיחן על השגגה שיצא מהם וגם חילול השם. ואין נ"מ בין שוגג למזיד בחילול השם". הרי בקשת משה היתה על רוב העם שלא עבדו את העגל, אלא רק ראו את החטא ולא עשו כלום, ובזה יש חילול השם גדול. ועל אלו ביקש משה כפרה. ויש להעיר, שראיתי בספורנו שם בפסוק כז, שכתב "עברו ושובו משער לשער. לכפר על הבלתי חוטאים שלא מיחו בחוטאים. וזה שכמו שלא מיחו בחוטאים כן לא מיחו בהורגיהם". הרי לספורנו כבר יש כפרה לאלו שלא עבדו את העגל, וא"כ מאיזה טעם שוב אמר משה "ועתה אעלה אל ה', אולי אכפרה בעד חטאתכם". אלא נראה שאין כפרה זו חשובה כל כך, כיון שהיא בשב ואל תעשה, ואין הוכחה בקום עשה שהם חזרו בתשובה. ולכן עדיין צריך משה להתפלל לה' ולהתודות בעדם, והוא צריך "לפרוט את החטא". ולפי זה י"ל דהא דאמר ריב"ב שצריך לפרוט את החטא, זה רק כשאין הוכחה גמורה בקום עשה שהם חזרו בתשובה, שהוא למד דין זה מחטא העגל, אבל אם "מעשיו הוכיח עליו", שהוא שב בתשובה ויש לו חרטה גדולה, אז י"ל שבזה לא בעינן וידיי בפה לפרוט את החטא, דאנן סהדי שהוא כבר חזר בתשובה שלימה.

ולכן לגבי הקלצטונירי יש מעשה רבה, שהוא חזר בתשובה במה שעזר לרבי חנינא בן תרדיון, ובמה שקפץ ונפל לתוך האור. וכן במעשה דר"א בן דורדיא, יש הוכחה גדולה שהוא שב בתשובה, במה שהוא בכה בכיה גדולה עד שהוא מת. ולכן לאלו אין צורך לוידיי דברים כדי לפרוט את החטא, כיון שכבר נודע שהם חזרו בתשובה שלימה, ומיד זכו לעולם הבא.

ולפי זה הכי י"ל בגוי שנתגייר, שהגרות עצמה וקבלת המצוות, הן עדות ברורה על החרטה בלב, ושהוא רוצה לחזור ממעשיו הרעים כשהוא היה גוי. וא"כ לא בעינן וידיי בפה, וגם לא תקנו חז"ל להתודות, אלא רק לקבל את המצוות, ודי בזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ. וכן הוא אומר ומודה ועוזב ירוחם. וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב". הרי בעינן וידיי, ואף צריך לפרוט את החטא.

ולפי זה יש לחקור במ"ש בע"ז יח. "אמר לו קלצטונירי רבי אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העולם הבא, אמר לו הן, השבע לי, נשבע לו, מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה, אף הוא קפץ ונפל לתוך האור, יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא". וכתב המהרש"א שם "והענין קלצטונירי ודאי דעובד כוכבים היה". ויש לשאול, איך היה לגוי זה חלק בעולם הבא, דבשלמא י"ל שיש לו חרטה וכו', אבל איפה הוידיי בפה, ואיפה מצינו שהוא פירט את החטא.

וכן יש לשאול במעשה דר"א בן דורדיא, שכתוב בע"ז יז. "והתניא אמרו עליו על ר"א בן דורדיא שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה... אמר אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו, יצתה בת קול ואמרה ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא". הרי שמצינו כאן חרטה וכו', וגם בכיה גדולה, אבל לא מצינו וידיי בפה ולא מצינו שהוא פירט את החטא. ולכן איך מועילה תשובה זו עד שיצתה בת קול ואמרה שהוא מזומן לחיי העולם הבא.

וי"ל שהמקור לחיוב וידיי הוא ממ"ש ביומא פו: "וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב דברי ר' יהודה בן בבא, רבי עקיבא אומר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה". ואנן קי"ל כריב"ב כמבואר בכסף משנה על הרמב"ם הנ"ל. והפסוק שהוא הביא הוא לגבי חטא העגל בפר' כי תשא פ"לב, ומשה אמר לבני "ויאמר משה אל העם אתם חטאתם חטאה גדולה, ויעשו להם אלהי זהב. ועתה אעלה אל ה', אולי אכפרה בעד חטאתכם. וישב משה אל ה', ויאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב". ויש לשאול על מי רצה משה להתפלל ולבקש כפרה, שהרי כתב העמק דבר בפסוק כו, "רוב ישראל לא עבדו עבודת כוכבים". וכתב העמק דבר שם בפסוק ל, "אתם חטאתם חטאת גדולה, לא הוכיחן עוד על עבודת כוכבים שהוא פשע ומרידה, שהרי כבר נהרגו שלשת אלפי איש, והרבה

סימן קסה

שאלה: מה הדין של גירות שאחר קצת שנים מן הגירות היא אומרת שהיא היתה זכר כשהיא נולדה ושהיא עברה ניתוח לשינוי מין. האם הגירות הייתה כשרה או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א ורה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "אשר שאלוני אתמול, אישה בת 36 אשר התגיירה לפני שנתיים (לערך), והיא חייה כיום כאישה יראת שמים לגמרי, באחת החסידויות הגדולות בירושלים ת"ו.

וכעת נפשה בשאלה שרוצה להתחתן, דא עקא, היא מספרת, (מה שלא סיפרה לבי"ד שגיירו אותה), שהיא עברה ניתוח לשינוי מין בגיל 21 וכעת שאלה, מה דינה, ומה יכולה לעשות.

אשמח לחוות דעתו הגדולה בשאלה קשה זו. האם היא איש או אישה, האם הגיור בטל או לא (בי"ד שטעה, קיבלה מצוות חוץ מדבר אחד), האם ראוי לגיירה ולהכניס מכשול לעמ"י, וגם אם יהודיה, האם יכולה להתחתן? ומה ביחס לשאלה הפסיכולוגית, ואולי חשש פק"נ של ממש"ע"כ דברי כת"ר.

א) מצינו שכתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ב הל"כה, "וכל מי שאין לו לא זכרות ולא נקבות אלא אטום הוא הנקרא טומטום, וגם הוא ספק. ואם נקרע הטומטום ונמצא זכר הרי הוא כזכר ודאי. ואם נמצא נקבה הרי הוא נקבה". הרי שהכל תלוי באברי הרבייה. ולכן אם "אשה" זו בנד"ד היתה זכר כשהיא נולדה עם גיד וביצים, אז היא ודאי היתה זכר, וא"א לשנות אותה לנקבה ע"י סירוס ועשיית נרתיק ובליעת טבליות הורמון (אסטרוגן). ולכן עדיין "היא" זכר. ועיין בציץ אליעזר ח"א ס"עח, שלפי דיני התורה אף כרומוזומים בתאים אינם קובעים אם הנולד זכר או נקבה, אלא רק אברי הרבייה ע"ש. ולכן אם "אשה" זו בנד"ד היתה ודאי זכר כשהיא נולדה, אז אף עכשיו אחר הסירוס וכו', "היא" נשארת זכר.

ולפי זה יש לדון לגבי קבלת המצוות בשעת גירות. ונראה שיש כאן קבלה בטעות, שיש אומדנא גדולה לומר שהיא

חשבה בטעות שהיא אשה אף לפי דיני התורה, והיא תהיה חייבת רק במצוות של אשה, והיא פטורה ממצוות האיש. והיא תוכל ללבוש בגדי אשה ואין חשש של "לא ילבש גבר שמלת אשה", וגם היא יכולה להתחתן עם איש, ועל פי סברות אלו היא קיבלה את המצוות (וכן הוא, שעכשיו היא אומרת שהיא רוצה להתחתן לפי דין התורה, וזה גלוי מילתא שהיא טעתה בשעת קבלת המצוות, והיא סברה שיש לה רק דין אשה). ונראה שאם בשעת הגיור היא סיפרה לנו האמת שהיא היתה זכר כשהיא נולדה, ושוב אילו סיפרנו לה שעכשיו היא צריכה לנהוג כגבר, ללבוש בגדי איש ולקיים מצוות האיש, וא"א לה להתחתן עם איש, אז ודאי שהיא היתה מסרבת להתגייר. ולכן נראה שיש כאן קבלת הגירות בטעות, ולכן "היא" עדיין גויה.

וכן מצינו שכתב הסמ"ג ל"ת ס"קטז, סוף ד"ה תנו רבנן בפ' החולץ, "ומ"מ מזכירין לו מקצת עונשין כדי שלא יאמר אחר מכאן אילו הייתי יודע כן לא הייתי מתגייר". משמע שאם הוא באמת אומר "אילו הייתי יודע כן לא הייתי מתגייר", ויש אומדנא גדולה שהוא אומר האמת, אז לא חלה הגירות כלל מעיקרא.

ויש לדמות זה למ"ש הביאור הלכה בס"ד ש"ג, "בודאי אין גירות לחצאיין, ומאי מהני קבלתו למצות הנהוגות בעבד, הלא קי"ל בבכורות בפ' עד כמה (דף ל') א"י שבא לקבל עליו ד"ת חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו", ע"ש. וכן הוא ב"אשה" זו בנד"ד, שבאמת היא איש והיא רק קיבלה עליה "גירות לחצאיין", דהיינו רק המצוות הנהוגות באשה, ולא המצוות הנהוגות באיש, ולכן אין כאן קבלת המצוות.

ב) אלא עדיין יש לדון אם אמרינן שכשיש קבלה בטעות, שהוא אינו גר. כתוב ביבמות מה: "עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לההיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה...". ופירש"י שם, "לאכשורי בה. להיות גיורת גמורה... ובברתה. ואע"ג דבת עבד הבא על בת ישראל היא דהא נתגיירה זו וכבת ישראל היא אפ"ה כשרה בתה". ופירש בספר ההשלמה שם, "עבדיה דר' חייא בר אמי אטבלה לההיא עכו"ם לשום אנתתא וקבלה עליה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות...". והקשה הדברות משה, ביבמות פ"ד ס"לה ד"ה ואין לומר, "כיון שכל מה שנתגיירה היתה רק כדי לינשא לעבד זה, ואם היתה יודעת שתהא אסורה לו לא היתה מתגיירת כלל, הרי היתה קבלה בטעות" (עיין

מבואר שיש שני מיני באומדנא דמוכח, יש אומדנא דמוכח ודאי ובוזה 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, ובוזה בעינן גילוי דעת בשעת מעשה.

ולפי זה י"ל שהאומדנא באשה בגמ' יבמות הנ"ל שרוצה להנשא לעבד דומה לאומדנא "דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל", שכתב הרא"ש הנ"ל "דהרבה פעמים אדם מוכר קרקעותיו ואין ידוע למה הוא מוכרן", שהוא אינו ברור כל כך שיש חרטה על הגירות, שאולי היא סוברת שאם היא אינה יכולה להתחתן עם איש זה שהוא רק עבד, אז אולי היא יכולה להתחתן עם ישראל שאינו עבד, וזה יותר נוח לה. או שמא היא סברה שאף אם היא אינה יכולה להתחתן עם עבד זה, עדיין היא רוצה להיות גיורת משום "מעלת קדושת ישראל וקדושת המצות" כמ"ש האג"מ בי"ד ח"ב ס"קכד ד"ה ואם נימא, ע"ש. ולכן עדיין י"ל שאין בזה טעות בגרות, והגרות כשרה. ועיין באג"מ שם בד"ה בדבר גיורת, שכתב "שיש לדמות זה לההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל" ע"ש.

מ"מ בנד"ד נראה לומר שהאומדנא היא יותר חזקה, והיא דומה לשאר אומדנא דמוכח שהביא הרא"ש הנ"ל, והיא בכלל מ"ש הרא"ש בתחילת דבריו "ויש דברים שאפילו גילוי דעת א"צ משום דאיכא אומדנא דמוכח דאפילו לא גילה דעתו בשעת מעשה לא הוו דברים שבלב, משום דבלאו גילוי דעת אנן סהדי דלהכי איכוין". וכן הוא, שהוא קשה מאד ל"אשה" זו לשנות את הטבע שלה ולנהוג כאיש בכל דרכיה. ולכן נראה שאין כאן גירות מעיקרא, שיש בנד"ד קבלת המצוות בטעות, שהיא לא קבלה כל המצוות של איש, וגם היא לא קבלה "לא ילבש גבר שמלת אשה". ולכן "אשה" זו יכולה להמשיך להיות אשה כרצונה, אבל רק כגויה. מ"מ למעשה יש לב"ד לחקור ולברר כוונתה בשעת הגיור, והכל לפי מה שנראה בעיני הדיינים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

באונקלוס פר' כי תצא פ"כג. יח). וכן הוא הקשה באג"מ י"ד ח"ב ס"קכד, "שמפורש ברש"י שטבילתה היתה להנשא לעבד זה, וכיון דנימא לה דהעבד אסור בה הרי נמצא שטבילתה וגירותה היה בטעות, וא"כ אינה בת ישראל והולד הוא נכרי וצריך לגרות ורק כשירצה להתגייר, אלמא דלא נבטל בזה הגרות", ע"ש. ועיין עוד באג"מ י"ד ח"ג ס"קו, ואג"מ אה"ע ח"ב ס"ד, ע"ש.

ונראה לתרץ שיש שני מיני אומדנא. כתוב 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 שבלב 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 נראה 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 הוו 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 (נדריים כ:)) ... כל אלו אומדנא דמוכח אינון, הלכך אפילו גילוי דעת לא בעי בשעת מעשה ולא קודם לכן, אבל זבין ולא איצטרכו ליה זווי, וההוא גברא דזבין נכסי אדעתא למיסק לארעא דישראל, 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

סימן קסו

שאלה: כשיש גוי שיש לו מזוזות בפתחי ביתו, האם יש חיוב לקנותם ממנו כדי להצילם מחשש ביזוי, כשאנו רואים שכוונת הגוי לשומרם כראוי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אברהם משה קראוס שליט"א

כתב כת"ר, "הנה המשרד שלי נמצא באיזור גוי מלפנים היה דרים שם הרבה יהודים, אבל היום אין שם שום יהודי. יום אחד עברתי על יד בית שהיה על הפתח הדלת הראשי מזוזה, והייתי חוקר של מי הבית הזה ולא קבלתי שום מענה, יום אחד אני עובר על הבית והבעה"ב יוצא ואני שואל אותו מה זאת על הדלת, והשיב אתה יהודי אתה לא יודע, אמרתי אני יודע אני רוצה לדעת האם אתה יודע, אמר כן שזאת תפלה נכתב על נייר ומונח בפתח, ושאלתי אתה יהודי, השיב לי לא רק אני קניתי הבית מאחד שקנה הבית מיהודי, ודע לך שיש מזוזות בכל הפתחים בבית ואני לא הורדתי אותם כי זאת חלק מההיסטוריה של הבית, והגוי שאל אותי האם עשיתי דבר כנגד הדת היהודית על זה שהם מונחים בביתי, ולא היה לי מה לענות רק אמרתי כשאתה פעם רוצה להוריד אותם תשום את כולם יחד "בזעקעל", ותביא את השקית לאיזור היהודי ותמצא היהודי החרדי הראשון שהולך עם כובע על ראשו ובגדים ארוכים ופאות ארוכות ותן לו אותם, והוא כבר ידע מה לעשות אתם. עד כאן המעשה. ונפשי בשאלתי מה צריכים לעשות בכהאי גוונא עפ"י הלכה". ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתב** מרן א"ח ס"שא מב, "המוציא תפילין בשבת בבזיון במקום שאין משתמרים, אם יש סכנה שגזרו שלא להניח תפילין מכסין והולך לו, ואם אין סכנה... מכניסין זוג זוג דרך לבישה...". ובסע' מג כתב "המוציא ס"ת בשדה, אם אינה שעת סכנה יושב ומשמרו ומחשיך עלין, ואם היו גשמים יורדים מתעטף בעור וחוזר ומכסה אותו ונכנס בו". הרי מבואר שכשיש חשש בזיון לתפילין או ס"ת, ונראה ה"ה במזוזה, שיש להשתדל בכל כחו להצילם.

וגם נראה מזה שאף אם כתבי הקדש הם אינם שלו אלא של אחרים, עדיין הוא צריך להצילם מבזיון. וכן נראה ממ"ש מהתוספות בשבת קטו. וז"ל "כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה כו'. אומר ר"ת דכולא האי פירקא איירי

כשנפלה דליקה באותו בית או באותו חצר דכיון שהאש שם ודאי בהול הוא, ואי שרית ליה אתי לכבוויי כדמפרש בגמרא, אבל נפלה דליקה בבית אחר מותר להציל הכל". הרי משמע שאף כשהבית אינו שלו ואין כתבי הקודש שלו, עדיין יש לו להצילם מבזיון.

וגם נראה שאף שאין הבזיון בידיים אלא גרמא בעלמא כגון שהתפילין והס"ת בשדה וחשש הוא דממילא הם יאבדו שם, וכן כשיש דליקה שצריך להציל כתבי הקודש אף שהאש בא ממילא אחר זמן מה, וזה גרמא בעלמא, עדיין יש לחוש לבזיון. וכן הוא בנו"ב מה"ת א"ח ס"יז, שכתב, "י"ל דלא שרי גרמא אלא לטבילה של מצוה, אבל לדבר רשות אפילו גרמא אסור, ואף דליכא לאו דלא תעשון מ"מ אסור משום בזיון השם, דאין בזיון גדול יותר מגרם מחיקת השם", ע"ש.

ולפי זה נראה בנד"ד, שיש להשתדל לקנות את המזוזות מהגוי כדי להציל אותם מחשש בזיון. ויש לדמות את זה למ"ש מרן בי"ד ס"רנב ד, "אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם מפני תיקון העולם שלא יהיו האויבים מוסרים עצמם עליהם לשבותם, אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה, וכן לת"ח או אפילו אינו ת"ח אלא שהוא תלמיד חריף ואפשר שיהיה אדם גדול פודים אותו בדמים מרובים". הרי שצריך לפדות ת"ח בדמים מרובים, ונראה שהטעם הוא מפני התורה שיש בו.

וגם מצינו כתוב בקידושין לג: "איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה, ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי קל וחומר מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן". ולפי זה י"ל ק"ו, דהיינו שאם צריך לפדות ת"ח בדמים מרובים משום התורה שיש בו, ק"ו שיש לפדות ס"ת או תפילין או מזוזה מפני התורה שיש בהם כדי להצילם מבזיון.

אלא יש להעיר, דבשלמא לגבי ס"ת מצינו שצריך לעמוד בפני ס"ת משום ק"ו הנ"ל בגמ' קידושין, אבל לא מצינו שצריך לעמוד בפני תפילין או מזוזה, אף שיש בהם פרשיות התורה. ולכן אין ללמוד מכאן שצריך לפדות תפילין או מזוזה בדמים מרובים כשיש חשש בזיון. ועוד י"ל, שנראה שהטעם שהוא צריך לפדות ת"ח בדמים מרובים, הוא אינו מפני "כבוד" של ת"ח, אלא רק מפני שהוא יכול להגדיל תורה בישראל. וזה שאני מס"ת שאין הס"ת בפני עצמו יכול להגדיל תורה בישראל, שאין הס"ת אדם, ורק אדם ראוי להגדיל תורה ללמוד וללמד לאחרים.

מרן ב"ד ס"רפא א, "ס"ת... נמצא ביד כנעני ואינו יודע מי כתבו, יש מי שמכשיר, וי"א יגנו וחייבין הציבור לקנותו ממנו בכדי דמיו או יותר מעט ולגנוזו כדי שלא יזלזל בו, ואם רצה להעלות בדמיו יותר מכדי דמיו הרבה מניחין אותו בידו". וזה לפי מ"ש הרא"ש בגיטין שם אות מו, וכן הוא בטור שם. ואף שכתב במים חיים בגמ' גיטין שם שכתב, "הרא"ש דקדק מכאן שמחוייבין ליקח ספרים בכדי דמיהן אף לגנוז. ולדידי ליכא ראייה, דדילמא הכי קאמר הא בכדי דמיהן לוקחין, כלומר יכולין ליקח, ורשות שמענו חיובא לא שמענו ודוק". מ"מ נראה פשוט שאין לזוז מדעת הרא"ש והטור והש"ע.

ולפי זה נראה, שאף לגבי מזוזה ביד גוי צריך לקנותה ממנו כדי דמיה. ואם הוא אינו רוצה למכור את המזוזה אז "מניחין אותה בידו" כמ"ש מרן לעיל. אלא עדיין יש לדון בזה, שכתב מרן "וחייבין הציבור לקנותו", וכן לשון הרא"ש והטור. משמע שאין כאן חיוב על היחיד לקנות הס"ת, או המזוזה בנד"ד. והדבר צריך ביאור, הלא החיוב להציל כתבי קדש מזלזול ובזיון הוא חיוב על כל יחיד ויחיד וכנראה מדין יחיד שמצא תפילין או ס"ת בשדה בשבת הנ"ל, ולכן למה כתבו הרא"ש והטור ומרן שהחיוב הוא רק על הציבור.

וכשאני לעצמי נראה שהרא"ש כיון למ"ש בגמ' גיטין שם, "ההיא טייעתא דאייתי חיייתא דתפילי לקמיה דאביי, אמר לה יהבת לי ריש ריש בתמרי, אימליא זיהרא שקלא שדתינהו בנהרא, אמר לא אבעי לי לזלזלינהו באפה כולי האי". ופירש"י שם "טייעתא – ישמעאלית. חיייתא – שק קטן. ריש ריש – זוג זוג של ראש ושל זרוע. אימליא זיהרא – נתמלאת ארס מרוב כעס". ולפי גמ' זו כתב הב"י ב"ד ס"רפא, "אין לומר לנכרי שיתנם לו בזול יותר מדאי פן יכעוס וישליכם למקום האבוד". ולכן נראה שסבר הרא"ש, שאין ליחיד לקנות ס"ת מגוי כדי לגנוזו ולהציל אותו מבזיון, שיש חשש שהיחיד ירצה לקנות אותו בזול כדי שלא יפסיד ממונו, וכדמצינו במעשה דאביי, ולכן כתב הרא"ש שרק הציבור צריך לקנות את הס"ת, זה כמ"ש רש"י בשבת קמז, "אבל עשרה בני אדם. הואיל ומרובין הן מדכרי אהדדי". וכן הוא בצבור שקונים ס"ת מגוי, הם לא יבואו לידי תקלה, ודלא כמעשה דאביי הנ"ל. וגם י"ל שאם אין שם צבור, כגון שהישראל הולך למקום שאין שם ישראלים, עדיין אין לו לקנות הס"ת מהגוי מטעם חשש הנ"ל, ובזה י"ל "מניחין אותו בידו" כמ"ש בש"ע הנ"ל. ואם כנים דברים אלו, מצינו שאין חיוב על

ולכן אין ללמוד מדין פדיון ת"ח בדמים מרובים, שיש חיוב לפדות ס"ת מבזיון בדמים מרובים, שדין "כבוד" לחוד, ודין להגדיל תורה וללמד לאחרים לחוד. לכן עדיין צריך לחקור, האם יש ראייה שיש חיוב לקנות מזוזות אלו כדי להצילם מבזיון.

ב) וראיתי במחנה אפרים הל' ס"ת ד"ה ולכאורה, שאיסור בזיון הוא מדרבנן, והוא כתב כן לגבי הטעם שיש לגנוז ס"ת שכתב עכו"ם כמבואר ברמב"ם הל' יסה"ת פ"ו הל"ח, ע"ש. וכתב המח"א, "אבל עכו"ם שכתב את השם גונזין אותו אע"פ שסתם עכו"ם אינו כותבו לשם קדושת השם, ואפ"ה גונזין אותו, יראה דאינו אלא מדרבנן ומשום בזיון, ולא גרע משאר כתבי הקדש שכתב אחר כך דגונזין אותם". ולכאורה נראה מזה שאיסור בזיון מדרבנן, אף שיש חשש בזיון בידים ע"י עכו"ם עדיין החיוב לגנוז הס"ת הוא רק מדרבנן משום בזיון. ויש להעיר עליו, הרי כתב הרמב"ם בהל' ס"ת פ"י הל"י, "מצוה לייחד ס"ת מקום ולכבוד ולהדרו יותר מדאי... לא ירוק אדם כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו כנגדו...". ולעיל מזה בהל' ה הוא כתב, "וכל כתבי הקודש אפילו הלכות ואגדות אסור לזרקן" (ופירש הכ"מ בשם רבינו מנוח "כשיתנם לחבירו לא יתן לו בזריקה"). וראיתי למבי"ט בקרית ספר, שכתב שם, "אין זורקין כתבי הקדש דהוא מנהג בזיון, ומדאורייתא צריך לנהוג כבוד בתורה בכל מה שהוא כבוד לה". הרי שבזיון איסור תורה, דממילא הוא מבטל המצוה לכבודה. ולכן נראה שיש כוונה אחרת בדברי המח"א, דהיינו שכיון שסתם עכו"ם אינו מתכוין לקדש את השם אין כאן בזיון מן התורה, אבל כשישראל מתכוין לקדש את השם, ממילא שאיסור בזיון הוא מן התורה, וכמ"ש המבי"ט בקרית ספר הנ"ל. וגם נראה שאין זה מצוות ל"ת אלא הוא בכלל עשה של נתינת כבוד לתורה, כמ"ש בקרית ספר "ומדאורייתא צריך לנהוג כבוד בתורה בכל מה שהוא כבוד לה".

ולפי זה נראה שיש לאדם לבזבו עד חומש ממונו כדי להציל כתבי הקדש מבזיון, וכדמצינו בכל מ"ע וכמ"ש הרמ"א בא"ח ס"תרנו א, ע"ש.

ג) אלא נראה שזה אינו, שכתוב במשנה בגיטין מה, "ואין לוקחין ספרים תפילין ומזוזות מן העובדי כוכבים יותר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם". וכתוב בגמ' שם, "אמר ליה רב בודיא לרב אשי יתר על כדי דמיהן הוא דאין לוקחין הא בכדי דמיהן לוקחין, שמע מינה ס"ת שנמצא ביד עובד כוכבים קורין בו, דילמא לגנוז". ולפי זה פסק

ידע שהוא דבר חשוב מאד, דהיינו "מחמד בעיניך", מסתמא שהוא ישמור הס"ת כראוי ככל דברים חשובים, ואין חשש בזיון לס"ת. אלא נראה שיש חשש אחר כאן, והוא מ"ש בירושלמי סנהדרין פ"ג סוף הל"ט, "ספרים שזכת בהן ארץ ישראל אין מוציאין אותם חוץ לארץ, רבי ניסי בשם ר' לעזר אם כתב על מנת להוציא מוציא", ע"ש. ולפי זה י"ל שהטעם שאחאב לא רצה לשלוח ס"ת לבן הדרד הוא מפני איסור זה, שיש ביזוי לס"ת להוציא מא"י לחו"ל. וי"ל שאם לא מטעם זה אין חשש, ולכן סבר רבי שכ"ש במזוזה שאין חשש בזיון לשלוח אותה לגוי, וכ"ש אם הוא דר בא"י כארטבון.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכיון שאמר הגוי שהטעם שהוא רוצה במזוזות ביתו, הוא מפני "כי זאת חלק מההיסטוריה של הבית", ממילא מובן שכונתו שלא לבזות אותם אלא רק לשומרם כראוי, ובדרך כבוד. ולכן כיון שאין חשש בזיון, ממילא שאין צורך לקנותם ממנו.

מ"מ ראיתי בפני משה בירושלמי שם שפירש, "ארטבן, שם יהודי חשוב אחד". הרי לפי זה אין ראייה כלל ממעשה דרבי וארטבן, כיון שארטבן היה יהודי ואין חשש בזיון אצלו, אבל בגוי י"ל שיש חשש בזיון, ואין ליתן מזוזה לגוי כלל, וגם יש חיוב לקנותה ממנו.

אלא ראיתי בשו"ת באר שבע ס"לו, שהביא ירושלמי הנ"ל, וכתב "משמע שארטבן היה ע"א, ואפילו הכי שלח לו רבינו הקדוש מזוזה", ע"ש. וזה שלא כמ"ש בפני משה הנ"ל. ולכן עדיין יש להביא ראייה מכאן שאין חיוב לקנות את המזוזות בנד"ד.

מ"מ גם כתב הבאר שבע שם "אפשר לדחות ולומר דרבינו הקדוש היה לאחשובינהו לישראל בעיניו המאמינים ביחוד השם כדי להמשיך לבו להאמין ביחוד השם וגייר עצמו". וגם כתב שם, "ועוד אפשר לומר דרבינו הקדוש ידע בארטבן דלא פלח לע"א משום הכי שלח לו מזוזה, כדאשכחן בע"א פרק השוכר את הפועל רב יהודה שדר ליה קרבנא לאבדרכן ביום אידם, אמר ידענא ביה דלא פלח לע"א", ע"ש. ויש להעיר על שני פירושים אלו, שאם החשש שלא לשלוח מזוזה לגוי הוא מטעם בזיון, אז אם יש אומדנא דמוכח שהגוי רוצה לשמור את המזוזה כראוי, ממילא שהוא מותר, ואין צורך לומר שזה דוקא אם הישראל רוצה להתקרב הגוי כדי לגיירו. וכן י"ל בפירוש שני, שאף אם הגוי עובד ע"ז, הלא אין זה מעלה או ומוריד

כת"ר, לקנות את המזוזות מהגוי, אבל עדיין יש חיוב על הציבור לקנותם.

אלא נראה שמה שפירשתי הוא אינו נכון, שכתב מרן בא"ח ס"לט ז, "אין לוקחין תפילין ומזוזות וספרים מן העכו"ם יותר מכדי דמיהן הרבה, כדי שלא להרגיל לגנבן ולגזולין". וכתב הט"ז שם בס"ק ה, "אבל מעט יותר חייבין לקנות כמ"ש ב"ד ס"רפא". וכן כתב המ"א בס"ק י, "אבל מחוייבים לקנותן מהן מעט יותר מכווין שלא יזלזלו בהם". וכן הוא במ"ב שם ס"ק יז, "חייבין לקנות מהם", וכן הוא בכה"ח בקול יעקב שם ס"ק כח, ע"ש. הרי הט"ז והמ"א לא הזכירו שחיוב זה לקנותן הוא רק על הציבור, ודלא כדמשמע ממ"ש מרן ב"ד ס"רפא הנ"ל. ולכן נראה שצ"ל שהם סברו שמ"ש מרן שהחיוב על הציבור, לאו דוקא הוא, שבדרך כלל אין לאדם יחיד ממון הרבה כדי לקנות ס"ת, ולכן כתב מרן בשם הרא"ש שהחיוב על הציבור, אבל אה"נ שאם יש לעשיר ממון הרבה אף הוא צריך לקנות את הס"ת מהגוי. וכ"ש לגבי תפילין או מזוזות שאין דמיהן כל כך כס"ת, שיש חיוב על היחיד לקנותן מהגוי כדי להצילם מחשש זלזול.

ד) אלא נראה בנד"ד יש טעם אחר שאין חיוב לקנות המזוזות מהגוי. כתוב בירושלמי פ"ק דפאה (דף ג:) שרבי שלח מזוזה לארטבון הגוי ואמר לו "ואנא שלחי לך מילה דאת דמך לך והיא מנטרא לך דכתיב בהתהלךך תנחה אותך וכו'". ויש להעיר על רבי, הלא יש כאן חשש ביזוי מזוזה ע"י גוי. אלא צ"ל שכיון שהגוי ראה שמזוזה היא דבר חשוב מאד אצל רבי מסתמא הוא ישמור את המזוזה כראוי ואין לחוש לבזיון.

ויש לפרש שרבי למד כן מאחאב המלך, וזה כמ"ש בסנהדרין קב: שהיתה זכות גדולה לאחאב במה שהוא לא שלח ספר תורה לבן הדרד מלך ארם, כמ"ש שם "א"ר יוחנן מפני מה זכה אחאב למלכות כ"ב שנה, מפני שכיבד את התורה שניתנה בכ"ב אותיות, שנאמר וישלח מלאכים אל אחאב מלך ישראל העירה, ויאמר לו כה אמר בן הדרד כספך וזהבך לי הוא, ונשיך ובניך הטובים לי הם, כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו, ויאמר למלאכי בן הדרד אמרו לאדוני המלך כל אשר שלחת (לעבדך) [אל עבדך] בראשונה אעשה והדבר הזה לא אוכל לעשות, מאי מחמד עיניך לאו ס"ת...". ויש לשאול, מה חשש יש כאן לשלוח ס"ת לבן הדרד, הלא כיון שבן הדרד

ולפי זה נראה שאין לחוש בנד"ד לחשש בזיון של המזוזות, שכוונת הגוי היא לשומרם כראוי. וגם יש לצרף שכמה גויים בזמנינו הם אינם בכלל ע"ז, וא"כ אף לדעת הבאר שבע והשיירי כנה"ג אין לחוש. ועוד י"ל, דבשלמא שאין לשלוח בקום עשה מזוזה לגוי, אבל אם היא כבר ביד הגוי, י"ל שאף לדעת הבאר שבע והשיירי כנה"ג הנ"ל אין חיוב לקנותה ממנו כשיש אומדנא דמוכח שכוונתו לשומרה כראוי.

ולכן נראה בנד"ד דשפיר אמר כת"ר לגוי, "כשאתה פעם רוצה להוריד אותם תשום את כולם יחד בזעקעל", ותביא את השקית לאיזור היהודי...". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסז

שאלה: ספרים שקודחים בהם כדי לכרוך אותם, האם פירורי הספר הנושרים צריכים גניזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

א) מצינו לגבי ס"ת שאף היריעות יש להן קדושה. אלא זה רק מפני שהוא אמר בשעת עיבוד העורות "עורות אלו אני מעבד לשם ספר תורה", כמ"ש מרן בי"ד ס"רעא א, ע"ש. ולכן מצינו שאף אם הוא אינו כותב על היריעות עדיין יש להן קדושה והן צריכות גניזה. וזה כמ"ש בשו"ת רעק"א ס"ב, "שאלתי להסופרים... איך נוהגים ליקח לכתיבת גיטין מהקלפים המעובדים לס"ת, דהוי הורדה מקדושה לחול, וזהו אסור אפילו בהזמנה דבגוף הקדושה הזמנה מילתא היא כדאיתא ס"פ נגמר דיין (דף מ"ח.)" ע"ש.

ולפי זה י"ל לגבי סתם ספר שאין קדושה בדרך עצמו, אלא רק בכתיבה ולא בגליון. ולכן אין נושרים אלו צריכים גניזה.

ולכן אף שכתוב במשנה שבת פ"ט מ"ו, "מאבני המזבח ומעפר המזבח, מקק ספרים ומקק מטפחותיהם, כל שהן, שמצניעין אותן לגונזין". ופירש הרע"ב שם, "מקק – רקב

כיון שהעיקר הוא אם יש חשש בזיון או לא, ואם הגוי ע"ז אלא יש אומדנא דמוכח שהוא ישמור את המזוזה כראוי, אז אין חשש. ואין זה דומה למה שרוב יהודה שלח קרבנא לאבדרוכן, ששם החשש הוא שמא הגוי יקריב אותה בהמה לע"ז שלו, אבל במזוזה אין חשש שהגוי ישתמש במזוזה לע"ז שלו. וגם נראה שהבאר שבע עצמו סבר שאין פירושים אלו מוכרחים כלל, ולכן הוא הביאם רק בלשון "אפשר".

מ"מ ראיתי בשיירי כנה"ג בי"ד ס"רעא בהג' הטור אות ג, "ואם שכרו מגוי ע"א נוטלה כשיוצא כו". אמר המאסף נ"ל דכתב ע"א לומר דאם אינו ע"א מותר כההיא דארטבן ששלח לו רבינו הקדוש מזוזה, כמו שמצדד בעל באר שבע...". ע"ש. הרי שאף השיירי כנה"ג סבר שאין היתר אא"כ אנו יודעים שאין הגוי ע"ז.

שוב ראיתי שכתב היעב"ץ ח"ב ס"קכב, "ולא שאני חושש למ"ש בלקוטי מהרי"ל שאין רשאים למכור מזוזה לגוי, ואפילו שבקש אותה לכבוד ולשמירת מבצרו, והחמיר בדבר אפילו להכניס עצמו בסכנה בשביל כך, להשיב פני המושל ריקם ולהוציא או בפ"נ. כי זה כמה כתבתי לתמוה עליו שהפריז על המדה כל כך, ונעלם ממנו תלמוד ירושלמי ערוך גדולה מזו, שרבי שלח לארטבן מזוזה (אף בלי ששאל אותה ממנו) תמורות דורון מרגלית שקבל ממנו, וארטבן ערל היה, ואם אמנם ודאי יודע היה רבי שינהוג בה כבוד, כמו שנהג כבוד ברבי, אכן הלא ההגמון ששאל אותה מיהודי יפה כחו ממנו, שהרי בקש אותה לשמירת המבצר... אבל לסתם נכרי ודאי יש לחוש שלא למסרה בידו וברשותו". הרי שפשוט ליעב"ץ שארטבן היה גוי, וכדעת הבאר שבע, ודלא כהפני משה הנ"ל (ועיין שיירי כנה"ג הנ"ל באות ד, שהביא דעת מהרי"ל וכתב, "אבל הרב המפ"ה ובאר שבע... התירו).

וכן ראיתי בגנת ורדים א"ח כלל ב ס" כח, תשובת מהר"י הלוי ז"ל, שכתב "ארטבן גוי היה וממלכי פרס היה כמ"ש בספר יוחסין", ע"ש. ונראה שהוא כיון למ"ש בספר יוחסין דף ע"ט "ויהי היום ואנשי פרס מרדו בקיסר שלהם, נקרא שמו ארטבן מלך פרס...". ע"ש (ומה שהוא הקשה שם על הגו"ר שכתב שארטבן קבע המזוזה על פתח ביתו, שלא מצינו זה בירושלמי, כבר מצינו זה בשאלתות פר' עקב, "שנטל ארטבן את המזוזה ושם לה על הפתח", ע"ש).

קדוש הכל, ולא כלישנא קמא". הרי ללשנא קמא אין חילוק בין אם נכתב השם על ידות כלים או בנייר בספר, ורק מקום השם בנייר קדוש, ולא שאר הנייר שאין לומר "קדוש הכל".

וראיתי שפירשו התוספות שם ד"ה יגוד, "יגוד וישתמש במותר. משמע ע"י שיחתוך הקורה ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם דבמקומו מיהא קידש השם, ויש ליהזר כשכותבין ס"ת או תפילין וגררו מקום השם שאין לכתוב במקומו". משמע מזה שהם סברו כלישנא קמא ברש"י, שהם השוו ס"ת ותפילין לידות כלים, ורק מקום הכתיבה יש קדושה.

ופירש האור שמח בהל' יסוה"ת פ"ו הל"ו, סברת התוספות הנ"ל, וז"ל "ופירשו בתוספות דיחתוך הקורה ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם כו' יעו"ש. ומוכרח הוא לשיטתם בפרק כל הצלמים בדה"מ דבסייד וכייד בגופו של אבן נוקב כל האבן מעבר לעבר כנגד החידוש ונוטל, תו גם לא תעשון כן לד' קאי גם על מה שכנגד השם כמו בעו"ג. דקאי אבד תאבדון גם במה שכנגד החידוש לעו"ג, כן להיפך בקדושה ודוק". הרי הקדושה רק במקום הכתיבה על העור אלא מעבר לעבר, אבל שאר העור אין בו קדושה משום כתיבת השם, אם לא מטעם שקדשו העור בשעת עיבוד כמבואר לעיל, אבל זה ענין אחר מהקדושה שבאה מחמת כתיבת השם.

ג) אלא נראה שהיראים בס"ט, סבר כל"א ברש"י הנ"ל, וז"ל "ואם כתב שם במקומו פי' במקום שדרכו ליכתב כגון על הקלף, כשם שאסור למחוק ולשרוף כתיבת השם כך אסור לשרוף הגויל כדאמרינן במועד קטן אמר רב הונא הרואה ס"ת שנשרף חייב לקרוע ב' קריעות אחד על הגויל ואחד על הכתב וכו', והא דתניא היה שם כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה ה"ז יגוד ויגנוז, בערכין מפרש טעמא משום דשם שלא במקומו לא קדיש, פי' שנכתב במקום שאין דרכו ליכתב פי' שלא על הקלף אינו מקדש אלא מקומו, פי' מקום השם בלבד ופי' זה עיקר כאשר הבאתי ראיה ממועד קטן, הלכך אם כתב שם בס"ת או תפילין או מזוזה אף בטעות אינו רשאי לחתוך כתיבת השם ולשרוף השאר דשם במקומו מקדש שלא במקומו...". הרי משמע שזה כל"א ברש"י, אלא רש"י סבר שאין זה עיקר הפירוש, והרא"ם סבר שהוא העיקר.

הנופל מספרים או ממטפחות שבלו, לשון המק בשרו (זכריה יד), שמצניעים אותו לגנוזו – שכל דבר קדש טעון גניזה". מ"מ י"ל שזה רק לגבי ס"ת שבשעת עיבוד העורות האדם אומר "עורות אלו אני מעבד לשם ספר תורה". וכן נראה שהמטנה מדמה ספרים אלו לאבני המזבח, משא"כ בסתם ספרים בימינו שאין חשש קדושה בנושרים אלו.

ב) אלא אין זה ברור. כתוב בערכין ו. "עובד כוכבים שהתנדב קורה ושם כתוב עליה, בודקין אותו אם אמר בדעת ישראל הפרשתיה יגוד וישתמש במותר, ואם לאו טעונה גניזה חיישינן שמא בלבו לשמים, טעמא דשם כתוב עליה דבעיא גניזה הא אין שם כתוב עליה לא בעיא גניזה, הוא הדין דאע"ג דאין שם כתוב עליה נמי בעיא גניזה והא קמ"ל דאע"ג דשם כתוב עליה יגוד וישתמש במותר, דשם שלא במקומו לאו קדוש דתנן היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה הרי זה יגוד ויגנוז". ופירש"י שם, "שם שלא במקומו אינו קדוש. כלומר אינו קדוש אלא מקום השם ואותה חתיכה תיגנוז והשאר יבנה בבית הכנסת, כי אמר בדעת ישראל הפרשתיה. ל"א שם שלא במקומו כגון על גבי קורות וכלים לא קדיש דלא הוי מקומו אלא על הנייר ושיכתוב המקרא עם השם כנתינתו אבל שם לבדו הוי שלא במקומו ולא קדיש, וראשון שמעתי והוא עיקר", ע"ש.

לפי הפירוש הראשון ברש"י (ולדעת רש"י הוא העיקר), נראה שאין לחלק, ובין אם נכתב השם ע"ג ידות כלי, ובין ע"ג נייר, רק מקום השם הוא קדוש ולא שאר הכלי או הנייר. ולפי זה בנד"ד אין הנושרים צריכים גניזה.

אלא משמע לפי הל"א ברש"י הנ"ל, כשאין כתיבת השם במקומו כגון ע"ג ידות כלי, אז סגי לחתוך את השם ושאר הכלי אינו צריך גניזה שאין שום קדושה עליו, וזה כמ"ש הפנים מאירות ח"ב ס"קלג ד"ה ומ"מ, "מש"ס דערכין דאין השם מקדש הכלי שיהיה כל הכלי קדוש", ע"ש. אולם כשהשם נכתב במקומו על "הנייר" עם פסוקים, אז משמע שאף כל הנייר יש לו קדושה, ואף חלק הנייר שאין עליו כתיבה עדיין צריך גניזה אם הוא אינו רוצה בו עוד.

וכן ראיתי לר' יעקב ניסן רוזנטל ז"ל במשנת יעקב, על הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ו הל"ו, שכתב "אלא דל"א מפרש דמה דאמרי' שלא במקומו, היינו שלא נכתב על מקומו, דמקומו הוי על הנייר וכו', אבל אם נכתב על מקומו,

במקומו פי' במקום שאינו ראוי ליכתב לא קדיש כוליה גליון כדתניא בערכין וכו' מכלל זה אתה למד שאם כתב שם על יריעה בס"ת אף בטעות... והביא הרא"ם ראייה ע"ז מדתניא במועד קטן, ע"ש. הרי דעת הבה"ג ול"א ברש"י והסמ"ג כדעת הרא"ם, וכן נראה מהסמ"ק בס"ק, שכתב, "ואם היו כותבים על ידות כלים יגוד ויגנוז, ואם היו כותבים בקלף כל הירעה צריכה גניזה", ע"ש. ולכן יש להעיר על רעק"א והאור שמח הנ"ל שכתבו שכל הפוסקים חולקים על הרא"ם, שזה אינו כפי המבואר לעיל.

ולפי זה נראה בנד"ד שליטת הרא"ם ודע' אף ה"נושרים" צריכים גניזה. וכן נראה ממה שפירש הווי עמודים על היראים שם ס"ק ז, שכתב על שיטת הרא"ם "וכן כתב הסמ"ג... ועיין בשו"ת משאת בנימין ס"ק, שכתב דשיעור גליון הצריך לס"ת הוא דחלה קדושה עליו, אבל על העודף לא ע"ש. ואין נראה כן מדברי רבינו שכתב והא דתניא היה שם כתוב על ידות כלים וכו', והא התם א"צ לשם אלא מקומו ואפ"ה משמע דבכה"ג בקלף כל הגליון קדוש, אפילו מה שאינו צריך, וכן משמע מדברי הסמ"ג והסמ"ק ס"ק ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאף ה"נושרים" בנד"ד צריכים גניזה.

ואף שכתב הרא"ם הנ"ל פי' במקום שדרכו ליכתב כגון על הקלף... הלכך אם כתב שם בס"ת או תפילין או מזוזה. ולכאורה י"ל שדוקא בס"ת תפילין ומזוזות י"ל הכי אבל לא בכתיבת ספר על נייר, זה אינו שהלא הפוסקים הנ"ל השוו דעתו לל"א ברש"י, ושם כתוב "על הנייר". ועוד אף היראים כתב "כגון על הקלף", משמע לאו דוקא, אלא ה"ה על הנייר כמ"ש רש"י. ולכן אף בנד"ד י"ל שכתובת ספר על הנייר נחשבת לכתיבה "על מקומו", ויש לגנוז ה"נושרים".

ולגבי דעת הרמב"ם, הוא כתב בהל' יסוה"ת פ"ו הל"ו, "כלי שהיה שם כתוב עליו קוצץ את מקום השם וגנוזו". ואין להוכיח מזה אם הוא מיירי דוקא בכלי או אף ביריעות. וכן מצינו במרן בס"רעו יג, שהכתב כלשון הרמב"ם. ולכן לכאורה נראה שאין להכריע מחלוקת הנ"ל מדעת מרן בש"ע.

ד) אלא זה אינו, שכתב הרא"ם בס"ט, "והא דתניא בפ' שבועות העדות כל הטפל לשם בין לפניו בין לאחריו נמחק כגון לה' ל' נמחק, אלקיכם 'כס' נמחק, אחרים

וראיתי לר' יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק, על הרמב"ם שם שפירש שיטת הרא"ם וז"ל, "והנה פי' דבריו שרצה להכריח פי' זה שהוא עיקר מההיא דמועד קטן ומבואר הוא שרצה לדחות פירוש א' דרש"י דבכל מקום שכתוב השם אינו מקדש אלא מקום השם בלבד, וזה אי אפשר שהרי אמרו דקורעין גם על שרפת הגויל, אלא ודאי דפי' שלא במקומו היינו על ידות כלים וכרעי המטה, אבל על הגויל חשיב מקומו ומקדש כל הגויל, אלא שהוסיף עוד וכתב דאף אם כתב שם בס"ת אף בטעות דחשיב מקומו, אף דמההיא דמועד קטן אין ראייה דשם לא היה טעות, מ"מ שפיר מוכח הכי מההיא דערכין דכיון דהרי הוכיח מההיא דמועד קטן דלא כפירוש א' דרש"י א"כ מינה נמי מוכח דאף כשנכתב בטעות דמקדש, דאי לא לישמועין ריביותא בס"ת כשנכתב בטעות דיגוד ויגנוז והגליון נשרף דשלא במקומו לא קדיש ואמאי נקט ידות הכלים וכרעי המטה, אלא ודאי דדוקא הני הוא דחשיב שלא במקומו, אבל כשנכתב בטעות בס"ת חשיב מקומו". הרי הרא"ם לא סבר כפירוש הראשון ברש"י אלא כל"א.

וכן ראיתי בהג' רעק"א בי"ד ס"רעו ס"ק יג בש"ך, שהוא הביא שיטת הרא"ם, ושוב כתב "והיינו כפי פי' השני שבפרש"י ערכין ו. אבל משמעות דעת כל הפוסקים כפירוש הראשון בפירוש רש"י שם, ואין חילוק בין קלף לקורה". הרי הרא"ם סבר כל"א ברש"י, אלא שכל הפוסקים חלקו עליו.

וכן ראיתי באור שמח בהל' יסוה"ת פ"ו הל"ג, שכתב על שיטת הרא"ם הנ"ל, "ופירוש כפירוש שני דרש"י פ"ק דערכין יגוד וישתמש במותר דשם שכתוב שלא במקומו פי' על האבנים ועל העצים לא קדוש הא על הנייר אסור להשתמש במותר כן מוכח שם. והנה כל הקדמונים חלוקים עליו, אבל ראייה מוכרחת מהא דאתמר בירושלמי פרק לולב הגזול הלכה י"ד, דאמר רב שמעתי מן חביבי אם יתן לי אדם ספר תילים של ר"מ מוחק אני כל הלולים שבו שלא נתכוין לקדשו, הרי דאע"ג שכתוב כמה שמות אצל הללוקה רשאי למחוק, ומוכח דהשם אינו אוסר למחוק את כל היריעה, אף ע"ג שכתוב במקומו...". ע"ש. הרי אף הוא סבר שכל הפוסקים חולקים על הרא"ם ול"א ברש"י וכן משמע מהירושלמי..

אלא אין זה ברור, שנראה שאף הסמ"ג סבר כהרא"ם, שכתב הסמ"ג בלאוין ג', "כתוב בה"ג כתב שם שלא

את עצמם בשביל אחרים, ובעיקר אולי בשביל עצמם כדי לעודד את רוחם בינם לבין עצמם שיעשו חיל בעבודתם ובמעשיהם, מקשטים את הדפים שהם מוציאים ב'סמל' שלהם, ולפעמים תחת הסמל כותבים לשון איזו פסוק או חצי פסוק, כדי לתת איזו שהיא משמעות, או כדי שיהיה איזה פתגם שיחבר את כולם ביחד וכד' (דוגמאות: סמל של יחידה בצה"ל שמתחתיו כתבו 'ארדוף אויבי ואשיגם'. או חולצה של יחידה בצה"ל שכתבו שם 'אחוזי חרב מלומדי מלחמה'. וכדומה דברים כאלה לסוגיהם). דפים אלו יכולים להיות הוראות כיצד לאכול בחדר אוכל או כללים כיצד להתנהג בספרייה של ספרי חול, וכדו' ולאודוקא דברי תורה. אלא שזהו ה'לוגו' המודפס על כל המסמכים שהם מוציאים. והשאלה באה – האם דף כזה שמודפס עליו 'לוגו' טעון גניזה אף אם אין בשאר תוכן הדף דברי תורה".

ושוב הביא כת"ר סברה למה שאין להקפיד על גניזה, דהיינו מ"ש בשו"ת שבט הלוי (חלק ז סימן קסז) וז"ל "...בענייני דברי השו"ע יו"ד סי' רפ"ד דבאיגרת שלומים מותר הלכה הם כיון דכ"ה דעת התוס' והרא"ש והטור שו"ע ורמ"א וכ"פ הלבוש, וכמה פוסקים אחרים וקושית הש"ך י"ל כמש"כ בס' עה"ש שם והטעם דלא נתכוין כלל לפסוק רק לצחות הלשון [ואפילו א"ת להחמיר] מכ"מ קדושה בודאי לית ליה כיון דכותב רק לצחות ורוצה להשתמש בלשון הפסוק, ולעיל שם סי' רפ"ג ס"ד אוסר לרקום פסוקים בטלית דיבא לידי בזיון, וכאן לא חששו לידי בזיון זה באיגרת שלומים בעלמא דגם כן דרכו לזרוק באשפה, אלא דההיתר פשוט דלא כתב פסוקים אלא צחות הלשון – ולמעשה לא שמענו ולא ראינו מי שיגנוז איגרת שלומים בשביל שכ' בה תיבות אפי' הרבה מפסוקים דרך צחות הלשון...".

ועל זה כתב כת"ר, "ועפ"ד חשבתי שגם בשאלה שלנו, העיקר ב'לוגו' הוא שמחפשים איזה פתגם וכד', ורק רוצים שיהיה מלשון התורה. כמו שבכרכות משתמש דוקא בלשון הפס' לברכה ואעפ"כ לא הצריך בשבט הלוי גניזה בזה, כי הוא לצחות בעלמא... אמנם מה שיש להבין, מה החילוק בין זה לבין הזמנות שעליהם הזהירו לא לכתוב, והא גם שם הוא לכא' לצחות בעלמא? ואולי מפני שם כותבים פסוק שלם וזה יותר בעיה. או שמא משום שם כותבים בדרך כלל פסוקים הקשורים לחתונה כגון – קול ששון וכו'. וא"כ מכיון שהפסוקים מדברים ממש על

אומרים כו', התם בכותב שלא במקומו מיירי, פי' שאינו ראוי ליכתב שאינו איסור קדושה בגויל אלא במקומו, כגון כותב על כרעי המטה וידות הכלים, הילכך לא מיתסר מטעם תשמישי קדושה אלא מטעם גופו של שם הילכך נמחק לפניו ואחריו. אחרים אומרים לאחריו אינו נמחק שכבר קידשו השם וחשוב בשם עצמו", ע"ש. הרי לפי פירוש הרא"ם כשנכתב השם בספר אסור למחוק בין לפניו ובין לאחריו מטעם שכל היריעה יש קדושה.

אלא כתב הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ו הל"ג, "כל הנטפל לשם מלפניו מותר למחוקו...". משמע מסתימת לשונו שהוא מיירי אף בס"ת. וכ"ש לדעת מרן שכתב דין זה ב"ד ס"רעו ט בהלכות ס"ת. ופירש הש"ך שם בס"ק יג, "אבל לפניו כגון ל' מלה... מותר למחוק". וכן הוא בב"י שם. א"כ מצינו שמרן פסק שלא כדעת הרא"ם. וכן הוא ברעק"א שם, שמ"ש הש"ך הוא שלא כהרא"ם ע"ש. ולכן ממילא שלדעת מרן שאין צריך לגנוז ה"נושרים" בנד"ד.

ועוד י"ל, שנראה שאף לדעת הרא"ם יש סברה לומר שאם הוא יודע קודם הכתיבה שהוא רוצה לחתוך קצת מן היריעה אחר כך, אז אותו חלק שהוא רוצה לחתוך נחשב "שלא במקומו" ודומה לידות כלים, משא"כ כשהוא כותב על היריעה ורק אחר כך הוא רוצה לחתוך קצת הגליון, שבזה לדעת הרא"ם יש קדושה אף בגליון ואין לחתוך אותו (כמבואר בווי עמודים הנ"ל). ולכן נראה בנד"ד כיון שכבר ידוע בשעת כתיבת הספר שהם רוצים לכרוך אותו והם צריכים לקדוח את הספר ושיהיו "נושרים", ממילא שאלו נושרים נחשבים כ"שלא במקומו" וכידות כלים, ואין הם צריכים גניזה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסח

שאלה: האם מותר למחוק 'לוגו' שיש בו פסוק מן התורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליה כ"לף שליט"א

(א) כתב כת"ר, "ישנם מקומות עבודה כגון: צבא, חברות מסחר וכד' או תנועות נוער של ילדים, אשר כדי 'לשווק'

לומדים ודורשים רק מחומשים עם הפירושים. ואם אפשר לומר שמותר למחוק ס"ת כיוון שהלשון בספר תורה בזמנינו אינה לדרשה? אלא ודאי שזה אינו, שאין קדושת הכתיבה תלויה באם הכתיבה לדרשה או לא. ולכן נראה שאין לסמוך על היתר השבט הלוי הנ"ל.

וכתוב בשבת קטו: "ת"ר הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפים במקומן, [הן ואזכרותיהן] מכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה". ופירש"י שם, "ומעניינות הרבה. מפרשיות שהיו כותבין בקמיעין פסוקים ללחש כגון כל המחלה וכגון לא תירא מפחד לילה". הרי אלו אינם כדי לדרוש מהם, ועדיין מי ששורף אותם נחשב כמי ששורף את התורה.

וכן נראה ממ"ש רבינו ירוחם נת' ב ח"ב, "מעשה במי שרקם בטליתו פרשת ויאמר וכתב השם ג' יודין, והוכיחו גדול העיר ולא קבל ממנו, כתב הרמב"ם על זה, וז"ל בתושבה, מעשה זה חטא הוא ואינו נכון כלל, ואסור משני טעמים, האחד שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים אבל יכתוב ג' תיבות לא יותר... וטעם השני לאסור מעשה זה, והוא נכון וחזק מן הראשון, לפי שהעושה כן מבוא פסוקי תורה לידי זלזול, כי הציצית תשמיש מצוה ואין בו קדושת גוף, ולכן יכול לבוא בטלית מצוייצת לבית הכסא ולבית טבילה ולהשתמש בו ולכסות בו את הערוה, ואין יביא כתבי התורה שנאמרו ונכתבו מפי הגבורה במקום הטנופות וזלזול, וזה בזוי תורה בלי ספק", ע"ש. וכן פסק מרן ב"ד ס"רפג ד, ע"ש.

הרי אף כאן מי שרוקם פר' ויאמר בטלית, הוא עושה כן לא לדרשה אלא לנוי בעלמא "בלשון צח", ועדיין כתב הרמב"ם שאין לזלזל בפסוקי תורה, ומ"ש השבט הלוי לחלק ביניהם אינו מובן, שמה לי פסוק מרוקם בטלית, ומה לי פסוק באיגרת שלום, שניהם אינם ללמוד מהם, אלא הם רק לנוי בעלמא.

(ב) ולכן נראה שי"ל טעם אחר שאין ה"לוגו" צריך גניזה. והוא כמ"ש כת"ר, "מה עוד שהמדפיס כאשר לוחץ על הוראת ההדפסה במחשב, כלל אינו כותב את ה'לוגו' ברגע זו, אלא הדבר כתוב על הדף תמיד באופן קבוע".

וי"ל שהספרים בזמנינו הם נעשים ע"י דפוס חשמלי, ולכן כשאישי ישראל דופק על הכפתור להתחיל ההדפסה ע"י

הענין של ההזמנה, נחשב כדברי תורה. ועדיין צריך לי ביאור". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד נראה שחילוק השבט הלוי הוא דחוק, שהרי ההיתר של "צחות הלשון", הוא רק לגבי אם בעינין שרטוט או לא. ולכן כתבו התוספות בגיטין ו: ד"ה א"ר יצחק, "ואומר ר"ת וכן פי' ריב"א בשם רבינו אליהו, דדוקא שמתכוין לכתוב הפסוק לדרשה כי הכא, אבל כשאדם שולח איגרת לחבירו מותר שיכתוב לשון המקרא כדי לכתוב לשון צח בלא שירטוט" (וכן הוא בתוס' מנחות לב: ד"ה הא, ע"ש. ובעוד מקומות). נראה מזה שלא דוקא "לשון צח", אלא כל שהוא אינו כותב את הפסוק כדי ללמוד ולדרוש ממנו א"צ שרטוט. וכן נראה מהראיה, שכתבו התוספות במנחות לב: ד"ה הא, "שנוהגין לכתוב באגרות שלומים ארבע וחמש תיבות מן הפסוק בלא שרטוט משום דלא אסרו אלא דוקא שכותב הפסוק לדרשא, כי ההוא עובדא דרבי אביתר דגיטין". וזה כמ"ש בגיטין שם לגבי ר' אביתר, "איהו דשלח ליה לרב יהודה בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן ויתנו (את) הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו". הרי יש כאן דרשה מהפסוק, ולכן כל שאינו לדרשה א"צ שרטוט, בין אם כוונת כתיבת הפסוק ללשון צח או לא.

וי"ל שהטעם לחילוק זה של ר"ת, הוא לפי מה שפירש הנ"י במגילה ו: טעם השרטוט לר"ת, "פי' ר"ת בין כל שיטה ושיטה, אבל שאר ספרים כגון תורה נביאים כתובים לא צריך כל שיטה ושיטה, אלא אחת למעלה ובצדדין אחת מכאן ואחת מכאן, דבהכי איכא נוי דאפשר ליישר הכתב". הרי לפי דעת ר"ת טעם השרטוט הוא מפני נוי. ולכן י"ל שהוא סבר שכל כוונת התורה היא כדי ללמוד ממנו, דהיינו "לדרשה" וכמ"ש "וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד..." (עיין בטור לקמן), אז בזה יש להקפיד על נוי, אבל כשאין כוונתו ללמוד מהפסוק, והפסוק הוא עצמו רק "לנוי" בעלמא, דהיינו "לשון צח", אז בכה"ג אין צריך שרטוט, שאין זה כוונת התורה.

אולם קדושת הכתיבה אינה תלויה ב"צחות הלשון" כלל, שהרי עדיין האיש כיון לכתוב פסוק מן התורה, ואסור למחוקו. והלא בזמנינו אין אנו לומדים מספר תורה כלל שהוא רק לקריאה בעלמא בבית הכנסת, וזה כמ"ש הטור ב"ד ס"ער בשם הרא"ש "לדורות הראשונים שהיו כותבין ס"ת ולומדים בה, אבל האינדא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים", ע"ש. אלא אנו

שבט הלוי בפירוש, אך לכא' כן כתוב מפורש בספר בחידושי הרמב"ן (גיטין ו,ב): "...והורו מקצת חכמי הצרפתים ז"ל דכי אמרי' דשלש אין כותבין ה"מ כי ההוא דאמרן הם קיימו בעצמם ויתנו הילד בזונה דקרא גופיה מייתי, א"נ כגון דאמרי בתלמוד שנאמר, אבל במקום שכותב אגרות הרשות ומדבר בלשון נקיה ונקיט לישנא דקרא אין צריך שרטוט שאין זה קדוש שלא נתכוון לפסוק אלא ללשון צח...". אע"פ שלמעשה הרמב"ן עצמו שם חולק על סברא זו, אך כך הבינה לפי דברי תוס'.

ובספר גנזי הקודש הביא משם הגרי"ש אלישיב זצ"ל ויבדל"א הגר"נ קרליץ והגר"ח קניבסקי, כדברי השבט הלוי שאם כתב לצחות או מליצה אין בזה קדושה. [עמ' קטז– קיז, וביאר בהערה שם בשם הגר"נ קרליץ: שכשכותב לצחות לשון, אין כאן "פסוק" אלא לשון חול שהוא כמו פסוק. ולכן אמר, שפסוק כגון "ברכה לראש משביר" שבמודעת ברכה, או מודעה שכתוב בראשה "והיה מחניך קדוש", אינם טעונים גניזה מהטעם הנ"ל. עוד הביא דוגמא מהגרי"ש אלישיב "שכותב בהזמנה לשמחה "והחוט המשולש לא במהרה ינתק" שכוונתו למליצה" ועוד הביא שם כמה אופנים בהם לא יהיה צריך לגנוז פסוקים. כגון אם מתכוון לברך את חבירו וכד' (וכ"כ בכרוז שפרסמו הובא שם בעמ' שז, הגר"ע יוסף והגר"ב צ"אבא שאול ועוד חכמים)].

וכן ראיתי בס' מקראי קודש (הררי) בשם הגר"מ אליהו זצ"ל (סוכות מהד' תשע"א עמ' תר) "...אמנם לדבר צחות התיר הדבר. ומשום טעם זה הסביר לי מדוע בהזמנת לחתונת אחד מבניו כתב: לסדר "בהעלותך את הנרות" וכד'".

עוד הביא בס' גנזי הקודש שם הע' כב בשם הרבנים הגדולים הנ"ל שאם כותב פס' לסיפור דברים, שאינו צריך גניזה. והוכיח מדברי רש"י ביבמות קו: ד"ה והלכתא כמר זוטרא, שפירש היתר הגמ' שמר זוטרא היה כותב פסוקים שנוגעים לחליצה על שטר החליצה, וכתב רש"י: "אבל האי ספירת דברים הוא ולא בקדושתיה הוא, הלכך הלכתא כמר זוטרא דבמקום מצוה שרי".

אמנם לכא' יש לפקפק בדין זה מדברי המגן אברהם בס"ס תרלח שהזהיר שלא לכתוב על דלעת 'בסכות תשבו' וכו' גם מטעם שאין לכתוב פסוקים נפרדים מן התורה, וגם

החשמל, י"ל שמה שנעשה מיד ע"י החשמל נחשב כוח והוא כח ראשון, אלא מה שנעשה אחר כך ע"י החשמל אינו נחשב ככחו ואינו מתיחס אצלו, וזה כמו שנראה מסנהדרין עז: לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא, וכן הוא בחולין טז, לגבי שחיטה. ועיין באחיעזר ח"ג ס"ס ועוד אחרונים. ולכן אם הוא מדפיס מאה הזמניות וכדומה, מצינו ש99% מהם אינם באים מכוחו, ואין זה מעשיו כלל. ואף אם הוא מתכוין לקדש את השם אין זה מועיל כיון שאין כאן מעשיו. ומצינו שכל ההדפסה נחשבת כמעשה קוף בעלמא.

ובשלמא לפני חמש מאות שנה ההדפסה נעשית ע"י אדם שהם דוחקים בידיהם הדפוס על הנייר, אבל בזה"ז שהיא נעשית ע"י חשמל והאיש שלוחץ על הכפתור חשמלי בתחילה הוא הולך לדרכו, יש סברה לומר שההדפסה שנעשית ע"י החשמל היא רק מעשה קוף בעלמא. וזה דומה למ"ש הנודע ביהודה מה"ת ס"קפ, וז"ל "ואני אומר שיפה כיון הט"ז, שזה ברור שאף אם המושל שתיקן מטבע זו היה לכו לשמים, ואף אם גם האמין שחקק צורת המטבע על החותם היה כוונתו לשמים, מ"מ זה המכה בקורנס שהחותם יוטבע על המטבע זה עושה מעשה קוף בעלמא, ואין לו שום כוונה, ועיקר האותיות שנטבעים על הכסף הוא ע"י זה". ולכן י"ל שאין לחוש למחיקת השם בזה, ואין צורך לגניזה. וכבר כתבתי בענין זה באורחותיך למדני ח"ג ס"צב, לגבי המחלוקת העין יצחק א"ח ס"ה, והצין אליעזר ח"ג ס"א, ע"ש. וכן י"ל לגבי "לוגו" וכדומה בנד"ד.

ועיין עוד בזה, לגבי השלכת הזמניות לחתונה באשפה, ברב פעלים ח"ד י"ד ס"לב. וביביע אומר ח"ט י"ד ס"כד, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וז"ל:

כבוד תורתו שליט"א הקשה על דברי ס' שבט הלוי שאין לומר שאם אין צריך שירטוט ממילא אין בזה קדושה. אמנם גם אם מדברי התוס' עצמם אין להוכיח כדברי ס'

מטעם שלא יבוא לידי זלזול. והביאורו הפוסקים אחריו כדבר מוסכם.

פסוק היה מוצא איזה פתגם אחר, רק איידי דחביבה עליו התורה או ששגורה בלשונו, משתמש בלשון התורה.

ולי העני בדעת תמיהה מילתא טובא מה שבספר הליכות שלמה מועדים סוכות (עמ' קיח) כתב הגרש"ז אורבך זצ"ל, וז"ל: "נויי סוכה שכתובין עליהן מליצות בלשונות הפסוקים, כגון "ברוך אתה בבואך" וכדו', אין עליהם קדושת דברי תורה ואינם טעונים גניזה", ובמקורות הוסיפו משמו דהגרש"ז "ואם נכתבו לשם כתיבת הפסוק ולא למליצה גרידא ודאי טעונים גניזה, אלא שאם אין זה פסוק שלם או ענין שלם יש להקל דא"צ גניזה, ולמדקדקים ראוי לחוש אף בזה". ובטעם הדבר מדוע אין עליהם קדושת דברי תורה כתב שם "דאין הכוונה בהם לדברי תורה אלא למליצה גרידא". והנה לא העירו מאומה מדברי המגן אברהם הנ"ל.

בשני האופנים הראשונים מוסכם לרוה"פ שיש בזה קדושה ויהיה טעון גניזה. מטעם שמכוין לכתוב פסוק קדוש מן התורה לענינים של תורה ומצוה. ולכן גם אם נאמר ששירטוט לא יהיה צריך לדעת התוס' באופן השני כאשר אינו לדרשה, על כל פנים קדושה מיהא יש בזה.

גם תמוה לענ"ד דברי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בס' חזון עובדיה סוכות, בעמוד צב כתב שלכתחילה אין לכתוב פסוקים כדי לקשט הסוכה וכו'. והיינו כדברי המגן אברהם והאחרונים. ובהערה שם הקשה על התפילה למשה שחלק עליו בדין כתיבת פיטום הקטורת מה שהביא ראייה מדברי מר זוטרא ביבמות קו: (שהובא לעיל) והקשה עליו שלא זכר מדברי רש"י ש'האי שטרא לספירת דברים הוא ולא בקדושתה קיימה'. ומשמע שסובר שהפסוקים העשויים לקישוט, אינם לסיפור דברים אלא בקדושתם עומדים. ואילו בעמ' קלא כתב "זקן או חולה שישן בסוכה ונצרך להשתין ... מותר ... ואף על פי שתלויים בסוכה קישוטים שכתוב בהם פסוקים של תורה, אף על פי כן מותר". ובסוף ההערה בעמ' קלב הביא המקור לזה מהליכות שלמה הנ"ל. ולכא' סותר עצמו בזה.

אך באופן השלישי שכוונתו למליצה או צחות, בזה כתבו הפוסקים שלא יהיה בזה קדושה. ולכן יעמיד לכא' הגרש"ז את דברי המגן אברהם במי שכיון לכתוב לשם כתיבת הפסוק ולא למליצה גרידא. מכיון שהמג"א הביא הפס' של 'בסכות תשבו וכו' שהוא מענין המצוה ממש, שמא אפשר לומר שסובר הגרש"ז שרק בזה אמרינן שיש בזה קדושה, אך חלקי פסוקים אחרים שאין בהם הענין של המצוה בה אנו עסוקים כרגע, אינם אלא למליצה, ואין בהם קדושה.

[אמנם ממ"ש בהליכות שלמה תפילה (ח"א עמ' רמז הע' 72) משמע שכל דבריו להקל אמורים רק כאשר אין כותבים פס' שלם או ענין שלם. וכ"ז ק"ק ממה שהובא בס' שלמי מועד (עמ' קז) בשם הגרש"ז "קישוטי סוכה שמודפסים עליהם פסוקים ונפלו ממקומם בשבת או ביו"ט... ויזיו אותם ע"י שינוי למקום שלא יבואו לידי בזיון..."].

לפי מיעוט הבנתי נראה לומר דיש בנידוננו שלושה אופנים: א. יש הכותב פסוק ומכוין לשם לימוד לדורשו שבזה ודאי יש בו קדושה. ב. ויש הכותב פסוק ואינו מכוין לדורשו כרגע, אלא מכוין לסימן טוב וכד', אך מכוין שזהו פסוק מן התורה ויודע שהוא קדוש, ורוצה לכתוב דוקא פסוק מן התורה השייך למעשה אשר הוא עושה, וזה כגון הכותב פסוקים מפרשת 'ויאמר' על טלית כבתשובת הרמב"ם, ששם זהו מענין המצוה, אע"פ שאין מתכוון שילמדו וידרשו את הפס' הכתובים על הטלית. ג. ויש הכותב פסוקים ועיקר מטרתו הינה הפתגם או הצחות שיש בזה, והפסוק רק משמש אותו למטרה זו. ואם לא היה

ועל פי הנ"ל לכא' אפשר ליישב מה שהקשה כבוד תורתו שליט"א שספרי תורה שלנו אינם נתונים לדרשה. אך הרי נתונים הם לקריאה בתורה בהם בשבתות, וגם כתבו אותם לשם דברי תורה, ולכן ודאי שהם בקדושת התורה לגמרי.

וגם מה שכתב כבוד מעלתו שליט"א להביא ראיה מהגמרא בשבת קטו. לענין קמיעין, הנה שם נכתבו לשם קדושת הפס', כדי שיגיין עליו וכו'. ולכן אינו דומה למליצה ששם לוקח הפס' ומשתמש בו לדבר אחר, אלא בקמיעין רוצה הפס' דוקא.

ויש לדון כל דבר לגופו, האם כתב לשם פסוק או לא. וכך הם דברי הרב שבט הלוי, שבאיגרת שלומים אשר כותב בה פסוקים או חלקי פסוקים, אחד הנה ואחד הנה בתוך שאר גיבורי דבריו באיגרת, מוכח שאין כוונתו לשם פסוק אלא לשם דיבור של צחות.

קו: "מר זוטרא משרטט וכתיב לכולא פרשה, מתקיף לה מר בר אידי והא לא ניתן ליכתב, והלכתא כוותיה דמר זוטרא". ופירש"י שם, "והא לא נתנו ליכתב. פרשה בפני עצמה במסכת גיטין בפרק הניזקין (דף ס). דקתני אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה. והלכתא כמר זוטרא. דכותבין דלא דמי לכותב מגילה לתינוק להתלמד בה, דהתם אדעתא דפרשתא כתיב ליה דתיהוי כמגילה קטנה וקים לך (שם) תורה חתומה ניתנה, אבל האי ספירת דברים הוא ולא בקדושתיה הוא, הלכך הלכתא כמר זוטרא דבמקום מצוה שרי", ע"ש.

ונראה שכוונת רש"י לומר, שכל מה שכתוב בגט חליצה הוא בדרך ספירת המעשה איך היבום בא לפני הב"ד ומה עשתה האשה וכו'. ולכן כתוב בנוסח גט חליצה, (רמב"ם הל' יבום וחליצה פ"ד הל"ל). "...ואף להאי פלוני אקרינוהו ליה לא חפצתי לקחתה, ואטלע לה רגליה דימינא ושרת סיניה מעל רגליה ורקת באנפוהי, רוקא דאיתחזי לנא מפומה על ארעא. ותוב אקרינוהו לפלונית דא ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל. ואנחנא דייני וכל דהוו יתבין קדמנא ענינן בתריה חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ תלת זימנין", ע"ש. הרי יש כאן ספירת דברים איך האשה אמרה ליבום "ככה יעשה לאיש...". ולכן כיון שעיקר כוונת כתיבת גט חליצה הוא אינו להביא את הפסוק, אלא רק כדי לבאר מה שהאשה אמרה ליבום, ממילא שאין בכתיבה זו קדושה. כן נראה כוונת רש"י, והכי י"ל לדעת הרמב"ם. ולכן י"ל שכתבת הפסוק בטלית, היא אינה בכלל "ספירת דברים" שאחד אומר לחבירו, אלא כל כוונת הכתיבה היא רק להביא הפסוק משום שהוא פסוק בתורה דמיירי במצוות ציצית. ואף שאין כוונת הפסוק כדי ללמוד ממנו ואין זה בכלל "להגות בו", עדיין יש בו קדושה כיון שאין כתיבת הפסוק בכלל מה שאחד אומר לחבירו, וממילא אין כאן "ספירת דברים". ולכן שייך לחוש לבזיון והטלית צריכה גניזה.

ב) וגם הביא התשב"ץ הנ"ל ראייה כנגד הרמב"ם, והיא משום "רבותינו ז"ל היו כותבין פסוקים באגרותיהם כדאיתא בפ"ק דגיטין (ו): ולא היו אוסרין אלא היכא דכתבי בלי שרטוט". והטעם שמותר לכתוב פסוקים באגרות שלום הוא כמ"ש התוספות שם ד"ה א"ר יצחק, "ואומר ר"ת וכן פי' ריב"א בשם רבינו אליהו, דדוקא שמתכוין לכתוב הפסוק לדרשה כי הכא, אבל כשאדם שולח איגרת לחבירו מותר שיכתוב לשון המקרא כדי לכתוב לשון צח בלא שירטוט" (וכן הוא בתוס' מנחות

ואף לגבי האופן השני שכתב פסוקים ונתכוון לשם דברי תורה אך אינו מתכוון לדורשם העיר התשב"ץ על דברי הרמב"ם לגבי טלית בתשובה (שו"ת תשב"ץ ח"א סי' ב) שכל מה שלא נכתב כדי להגות בו אינו צריך גניזה. ואע"פ שהמנח"י (ח"א סי' יז-ח) נראה שלא סמך עליו למעשה, הציץ אליעזר (חלק טז סימן לא וח"ג סי' א סוף אות טו) הביאו ונראה שסמך עליו. ובנדו"ד בצירוף הנאמר לעיל, יש לכא' לסמוך עליו לגבי חצאי פסוקים.

[ודברי הרב פעלים צריכים לי עיון קצת, ששאלוהו לענין כתיבת הזמנות בכתב אשורי, וגם שכותבים בהם פסוקים, ולכל אורך התשובה דן מצד כתב אשורי ואסר בזה. ולא דיבר כלל מענין הפסוקים.]

וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג אליה כ'לף שליט"א

א) בתחילה י"ל דאה"נ שסברת התשב"ץ בח"א ס"ב, הוא שכל פסוק (שאיין בו אזכרה) שאינו כתוב ללמוד ממנו א"צ גניזה. אלא בד"ה דע, הוא כתב שהרמב"ם לא סבר כן, וז"ל "וראיתי בתשובה להרמב"ם ז"ל שאסור לרקם בטלית של ציצית פסוקי של תורה והטעין גניזה אם רקמן. ואינו נראה כן מטעמא דכתבין שלא נכתבו להגות בהם. וגט חליצה יוכית, ורבותינו ז"ל היו כותבין פסוקים באגרותיהם כדאיתא בפ"ק דגיטין (ו): ולא היו אוסרין אלא היכא דכתבי בלי שרטוט". הרי התשב"ץ חולק על הרמב"ם.

אלא אנו קי"ל כהרמב"ם, וכן פסק מרן בי"ד ס"רפג ד, "אסור לרקם פסוקים בטלית". ופירש הט"ז שם בס"ק ג, "מהטעם דלעיל שאסור לכתוב פסוק אחד, ועוד לפי שהטלית אע"פ שיש בו ציצית הם תשמישי מצוה ולא קדושת הגוף, וע"כ יכול לבא בטלית מצוייצת לבית הכסא ולבית הטבילה ולהשתמש בו לכסות בו את הערוה, ואיך יביא כתבי הקדש במקום הטינופת ולזלזל ע"כ לשון הרמב"ם בתשובה, מביאה ב"י, ע"ש. הרי שיש שני טעמים לאסור, אחד הוא "לא יכתוב מגילה בפני עצמה..." כמ"ש מרן שם סע' ב, וטעם שני הוא מפני זלזול כתבי הקודש.

ולפי זה יש לעיין איך פירש הרמב"ם הראיות שהתשב"ץ הנ"ל הביא כנגדו. מצינו כתוב לגבי גט חליצה ביבמות

צריך שרטוט שאין זה קדוש שלא נתכוון לפסוק אלא ללשון צח... וי"ל שזה כשכוונת הכותב רק לכתוב לשון צחה, ומה שלשון זו באה מהתנ"ך אינו מעלה או מוריד.

וגם י"ל שכשכתבו התוספות בגיטין שם, "ואומר ר"ת וכן פי' ריב"א בשם רבינו אליהו, דדוקא שמתכוין לכתוב הפסוק לדרשה כי הכא, אבל כשאדם שולח איגרת לחבירו מותר שיכתוב לשון המקרא כדי לכתוב לשון צח בלא שירטוט". וי"ל שאף כשאין הפסוק לדרשה, ואף כשכוונתו ללשון צחה, מ"מ אם הוא כיון לבחור פסוק דוקא מהתנ"ך עדיין יש קדושה בפסוק זה והוא צריך גניזה. אולם לגבי דין שרטוט, י"ל שכל פסוק שאינו לדרוש ממנו, הוא א"צ שרטוט, אף שעדיין יש בו קדושה. וזה מה שכבר כתבתי במכתב הראשון "אולם קדושת הכתיבה אינה תלויה בצחות הלשון כלל, שהרי עדיין האיש כיון לכתוב פסוק מן התורה, ואסור למחוקו", דהיינו אף שהוא כיון ללשון צחה, מ"מ כיון שהוא עדיין בוחר בפסוק זה כיון שהוא מן התורה, עדיין יש בו קדושה.

ולכן שפיר הוא מ"ש המ"א בסוף ס"ת רלח, שלא לכתוב על דלעת 'בסכות תשב... גם מטעם שאין לכתוב פסוקים נפרדים מן התורה, וגם מטעם שלא יבוא לידי זלזול (עיין כה"ח שם אות נג).. שכאן הכותב רוצה בפסוק מן התורה דוקא, ואין זה רק צחות הלשון.

ולפי זה יש לחזור לדין 'לוגו', או פסוקים שנכתבים בהזמניות לחתונה וכדומה. י"ל שכוונת כתיבה זו, היא לבחור פסוק מהתנ"ך דוקא, ואף אם אין כוונת הכתיבה לדרוש, ואף אם לשון הפסוק היא לשון צחה, מ"מ כיון שהכותב בוחר מפסוק זה דוקא משום שהוא מהתנ"ך, ממילא שעדיין יש קדושה בכתיבה זו והפסוק צריך גניזה.

וכל זה לפי דעת הרמב"ם בדין פסוק שנרקם בטלית, ודלא כדעת התשב"ץ הנ"ל.

ד) ולפי זה שפיר כתב כת"ר הכללים בזה, "א. יש הכותב פסוק ומכוין לשם לימוד לדורשו שבזה ודאי יש בו קדושה. ב. ויש הכותב פסוק ואינו מכוין לדורשו כרגע, אלא מכוין לסימן טוב וכד', אך מכוין שזהו פסוק מן התורה ויודע שהוא קדוש, ורוצה לכתוב דוקא פסוק מן התורה השייך למעשה אשר הוא עושה, וזה כגון הכותב פסוקים מפרשת 'ויאמר' על טלית כבתשובת הרמב"ם,

לב: ד"ה הא, ע"ש. ובעוד מקומות). ויש להבין מהו הפירוש של "כדי לכתוב בלשון צח".

ויש לפרש זה ע"י דוגמא. ראובן רוצה לכתוב אגרת לשמעון, וראובן רוצה לכתוב דברי ברכה לשמעון. אלא הוא אינו יודע לכתוב דברי ברכה בלשון צחה ונאה, ולכן הוא רוצה להשתמש בדברי ברכה ממקום אחר שהם יפים צחים ונאים. ויש לפני ראובן דברי ברכה שהוא ראה בפזמון, כגון דמצינו ב"אמת אתה חתננו", שכתוב שם "יהי זרעך בישראל, וחכמתך כגבריאל, וטובתך לכל שואל, וסימן טוב לכלנו". וגם לפני ראובן הפסוקים בתהלים קכת, "יגיע כפיך כי תאכל אשרך וטוב לך. אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך". וראובן בוחר במ"ש בפזמון כיון שהוא חושב לעצמו שלשון זו היא יותר צחה ונאה. הרי שלראובן אין מעלה או מוריד, אם הפסוק מפזמון או מתנ"ך, שהוא אינו מקפיד על קדושת פסוקי התנ"ך, אלא כל כוונתו לכתוב מילים שהוא חושב שהן יותר יפות וצחות. ולכן ה"ה י"ל הכי אם ראובן בוחר לכתוב הפסוקים מתהלים הנ"ל, אין זה משום שהוא רוצה לכתוב מילים מהתנ"ך דוקא, אלא רק שהוא חושב לעצמו שלשון הפסוקים היא יותר יפה וצחה, ממה שיש בפזמון הנ"ל. ולכן הוא לא בוחר בפסוקי התנ"ך מפני שהם חשובים כיון שהם מהתנ"ך, אלא הוא רק בוחר בהם כיון שהוא אוהב את הלשון יותר מהלשון של פזמון, ואה"נ אם הוא ימצא לשון יותר יפה בדברי חול, הוא יבחר בדברי חול. ולכן כשראובן כותב איזה פסוק רק משום שהוא אוהב את הלשון הצחה, אז י"ל שאין קדושה בפסוק זה והוא א"צ גניזה, משא"כ אם כוונתו לכתוב את הפסוק משום שהוא דוקא מהתנ"ך, אז פסוק זה, אף שהוא באגרת שלום עדיין צריך גניזה. ועוד י"ל, שאף אם ראובן בוחר בפסוק בתנ"ך משום שהוא מהתנ"ך דוקא וגם משום שהוא לשון צחה, עדיין י"ל שפסוק זה צריך גניזה כיון שעכ"פ הוא רוצה דוקא פסוק שהוא מהתנ"ך. ולכן י"ל שלא שווים כל הפסוקים שנכתבים באגרת שלום, והכל תלוי בכוונת הכותב.

ולפי זה י"ל שהפסוק שנרקם בטלית, זה לא משום דבעינן לשון צחה, אלא הוא דוקא משום שהוא מהתנ"ך. ולכן ממילא שאין לבזות פסוק זה, והוא צריך גניזה.

ג) ולפי זה יש להסביר מ"ש כת"ר בשם הרמב"ן בגיטין ו: שכתב לפרש דעת ר"ת, "וז"ל "אבל במקום שכותב אגרות הרשות ומדבר בלשון נקיה ונקיט לישנא דקרא אין

ונשרפין במקומן. אלא לענין גניזה. ת"ש היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה, יגוד ויגנזנו... (שבת סא:). מגמרא זו הוכיח הגר"נ רבינוביץ שליט"א (תחומין ל) שפסוקים אינם צריכים גניזה, שהרי הראיה שהביאו להצריך בקמיעין גניזה, הוא מפני שם ה' ולא מפני הפסוקים, ואם כן אין לנו מקור שפסוקים בלי שם ה' צריכים גניזה.

אמנם, ביחס להוכחה מכך שכתוב אותיות של שם, כתב התשב"ץ (ח"א סי' ב), שאין הכוונה שכתב שם ה' ממש, אלא שכתב שלושה יודי"ן וכד'. וכן כתב האגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' קלה): "...ועוד נראה לע"ד שאף אם ידפיסו נוסח ברכת המזון ושאר ברכות בלא השמות נמי אסור, מהא דשבת דף קטו דתניא מכאן אמרו כשורפי תורה, ומשמע סתם אף שכתבו בלא השמות ממש אלא בסימנים על השמות נמי הוא כשורפי תורה, משום דנוסח הברכות הוא ג"כ תורה ככל תורה שבעל פה...". והוכיח עוד והביא שכן פי' הר"ן בחד פירושא. וגם התשב"ץ הרחיב בזה. וכן הוכיח בשו"ת עין יצחק (סי' ו אות ב).

אך הריטב"א (בדף סא:) דחה דעה זו מפני שהגמרא פושטת את ספקה האם יש לגנוז קמיעין, מהא דשם ה' טעון גניזה, ואם בברכות וקמיעין אין שם ה', הרי שאין זה פושט את הספק.

ולכא' יש כאן סתירת הגמרות, דלפי מהלך הסוגיא והראשונים בדף קטו. שהשוו דין ברכות וקמיעין לשאר כתבי הקודש האמורים שם, ובעי גניזה ביום חול אע"פ שאין מצילין אותם מן השריפה, והיינו אפי' אין בהם שם ה' לדעת הרבה מפרשים. ולפי המפורש בדף סא. אינם צריכים גניזה אלא אם כן יש בהם שם.

לכא' אפשר לומר שהסוגיא בדף סא. דיברה בעיקר לגבי קמיעין, שכן כך נאמר בשאלה: 'קמיעין יש בהן קדושה' ולא הזכרו ברכות. ולכן גם בתשובה ענו מצד שיש שם ה' בקמיעין, ולא דנו מצד הפסוקים, כי הפסוקים בקמיעין לא דיים שלא ניתנו ליכתב אלא שגם אין לומדים בהם, שהרי בשו"ע (שלד, יד) כתב: "הקמיעין שיש בהם פסוקים, אין מצילים אותם מפני הדליקה; ויש אומרים שמצילים". כלומר אפילו בזמננו שתורה ניתנה להיכתב, על קמיעין לא ברור שניתנו להיכתב. כמ"ש הט"ז שם – "הקמיעין. – טעם דיעה הראשונה דבקמיעין אין שייך בהם טעם דעת לעשות לה' כו' דאין בזה תורה ללמוד או

ששם זהו מענין המצוה, אע"פ שאין מתכוון שילמדו וידרשו את הפס' הכתובים על הטלית. ג. ויש הכותב פסוקים ועיקר מטרתו הינה הפתגם או הצחות שיש בזה, והפסוק רק משמש אותו למטרה זו. ואם לא היה פסוק היה מוצא איזה פתגם אחר, רק אידיי דחביבה עליו התורה או שגורה בלשונו, משתמש בלשון התורה.

בשני האופנים הראשונים מוסכם לרוה"פ שיש בזה קדושה ויהיה טעון גניזה. מטעם שמכוין לכתוב פסוק קדוש מן התורה לענינים של תורה ומצוה. ולכן גם אם נאמר ששירטוט לא יהיה צריך לדעת התוס' באופן השני כאשר אינו לדרשה, על כל פנים קדושה מיהא יש בזה. אך באופן השלישי שכוונתו למליצה או צחות, בזה כתבו הפוסקים שלא יהיה בזה קדושה". ע"כ דברי כת"ר. ונראה שזה כמו שפירשתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שלישי

עוד כתב הרב הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג אליה כ'לף שליט"א

כתבתי במכתב הראשון, "כתוב בשבת קטו: ת"ר הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפים במקומן, [הן ואזכרותיהן] מכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה". ופירש"י שם, "ומעניינות הרבה. מפרשיות שהיו כותבין בקמיעין פסוקים ללחש כגון כל המחלה וכגון לא תירא מפחד לילה". הרי אלו אינם כדי לדרוש מהם, ועדיין מי ששורף אותם נחשב כמי ששורף את התורה".

ועל זה כתב כת"ר, "יש לי עוד לשאול לגבי הראיה שהביא כבוד תורתו שליט"א מהגמ' לגבי קמיעין (שבת קטו:), הנה הרי ישנה סוגיא נוספת: "איבעיא להו קמיעין יש בהן משום קדושה או דילמא אין בהן משום קדושה. למאי הלכתא? אילימא לאצולינהו מפי הדליקה, ת"ש הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות [של שם] ומעניינות הרבה שבתורה, אין מצילין אותן מפני הדליקה

להתפלל ע"כ אסור לכתוב אותם וי"א ס"ל כיון דאתיהב רשות למכתב ברכות יש נמי רשות לכתוב קמיעין".

ודרך זו היא על פי דברי התשב"ץ (שם) במה שתמה על הרמב"ם מדוע הצריך גניזה לפסוקים בטלית, והרי לא ניתנו כדי להגות בהם. ולפי דבריו מיושב שפיר שהרי גם בקמיעין לא ניתנו כדי להגות בהם, וז"ל: "...אבל במה שלא נכתב כדי להגות בו מותר בכל ענין אפי' היכא דליכא עת לעשות. וראיתי בתשו' להרמב"ם ז"ל שאסור לרקם בטלית של ציצית פסוקי של תורה והטעין גניזה אם רקמן. ואינו נראה כן מטעמא / מטעמא / דכתבין שלא נכתבו להגות בהם וגט חליצה יוכיח ורבותי ז"ל היו כותבין פסוקים באגרותיהם כדאיתא בפ"ק דגיטין (ו' ע"ב) ולא היו אוסרין אלא היכא דכתבי בלי שרטוט. אלא דההיא דמגלת סוטה שאם אמרה איני שותה דנגזת יסייע לזה וזו צריכה עיון ושמא מגלת סוטה משום דנכתבה להגות בה טעונה גניזה שאחר שנכתבה המגילה היה קורא אל האשה וכיון שנכתבה כדי להגות בה ולא ניתנה לקרות בה דאין כותבין מגלה להתלמד בה מש"ה טעונה גניזה אבל מה שלא נכתב כדי להגות בו אין טעון גניזה" (ובמנח"י ח"א סי' יז-ח) נראה שלא סמך עליו למעשה, אך הצי"א (חט"ז סי' לא. ח"ג סי' א סוף אות טו) הביאו ונראה שסמך עליו).

[ובזה גם תתיישב קו' הריטב"א שהקשה דאם אין כתוב שם ה' ממש לא היה לתרצן בגמ' בדף סא לפשוט את השאלה האם צריך גניזה, מהא דהיה כתוב שם ה' על ידות הכלים. ולפי הנ"ל מבואר, משום דעיקר הראיה של התשב"ץ והאגרו"מ היא מה' ברכות' שהוזכרו בדף קטו ולא מקמיעין. ולכן גם אם בדף סא מדובר על שם ה' ממש, אין זה קשה לשיטתם, דבברכות אין שם ה', ובדף סא לא דנו מצד זה אלא מצד קמיעין].

עוד אפשר לומר לכא' עפ"י דברי התשב"ץ שהעלה אפשרות לומר שרק פסוקים שיש בהם פ"ה אותיות יהיה דינם ככתבי הקודש. וא"כ שמא אפשר לומר שהגמרא בדף סא, דיברה על קמיעין שאין בהם פ"ה אותיות, ואפ"ה יהיו חייבים בגניזה, משום שכתוב בהם שם (ובעיקר ד' התשב"ץ לגבי פ"ה אותיות דן בעין יצחק ס"ה אות י ושם נוטה לומר שאפילו בפחות מפ"ה אותיות טעון גניזה, ורק לענין הצלה מן הדליקה אמרו שצריך פ"ה אותיות).

עוד אפשר לומר לכא' על פי דברי השפת אמת (שבת סא) בכיורו איזה שם ה' היה כתוב על ידות הכלים, וז"ל:

"איבעיא להו קמיעין יש בהן משום קדושה כו' נראה הפי' הגם שכתוב בהם שמות ג"כ מ"מ כיון שלא נכתבו לשם קדושת השם י"ל דאין בהן קדושה, וכמ"ש הב"י בבדה"ב ביו"ד (סי' רע"ו) בשם הרשב"ץ דאין איסור במחיקתו ג"כ ע"ש...". ולפי"ז יתכן לומר שהגמרא שם באה רק לברר האם שם ה' הנכתב בצורה כזו יהיה טעון גניזה, וזאת פשוטו מידות הכלים. אך אין ראיה שפסוקים בלי שם ה' אינם צריכים גניזה.

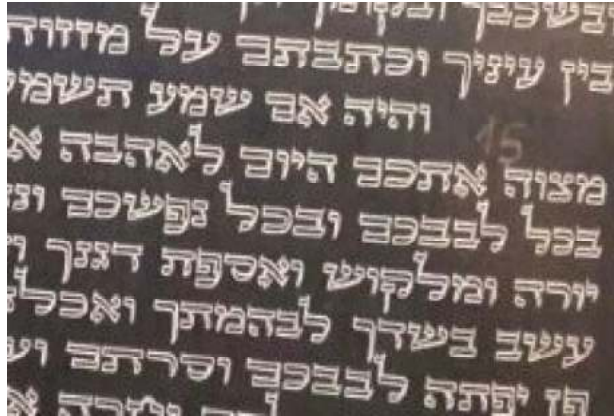
[לפי השפת אמת הנ"ל גם אפשר ליישב קו' הריטב"א מדף סא, ולומר ששם על ידות הכלים שלא נכתב לשם קדושת ה', הוא שווה לאותיות של שם, וכמ"ש הפת"ש (סי' רע"ו ס"ק י"א) בשם החו"י דאם כתב ג - ט בכתב אשורית אפשר דאסור למוחקו מפני הכוונה בעת כתבו עם תמונה הקדושה עיין שם, וסיים על זה הפת"ש דיש להחמיר וכמו שכתב הבני יונה דאותן שמות שכותבין בסידורין ב' יודין או וכו' לסימן ששייך שם השם לא ימחקם אלא לצורך גדול וזה מכיבוד השם ויראתו]. ע"כ דברי כת"ד.

ולענ"ד אין סתירה מסוגיא בשבת קטו: לסוגיא בשבת סא: שכתוב בדף סא: "איבעיא להו קמיעין יש בהן משום קדושה או דילמא אין בהן משום קדושה, למאי הילכתא אילימא לאצולינהו מפני הדליקה, ת"ש הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות [של שם] ומענינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה ונשרפים במקומן, אלא לענין גניזה, ת"ש היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה יגוד ויגנזנו". ופירש"י שם "מענינות. מפרשיות הרבה שכותבין בהן את מקראות של רפואה". ויש לשאול אם יש אזכרות ב"מענינות הרבה שבתורה", אז אין צורך להביא קטע זה אלא רק יש לומר "אותיות של שם", אלא צ"ל שה"מענינות הרבה שבתורה" מירי באופן שאף כשאין אזכרות בתוכם. ולכן י"ל שהברייתא דברה ב"אין צריך לומר", דהיינו "ת"ש הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות [של שם] ואין צריך לומר" ומענינות הרבה שבתורה, אין מצילין אותן מפני הדליקה ונשרפים במקומן", דהיינו שאם אין להציל מהדליקה כשיש אזכרות, אצ"ל שאין להציל כשיש רק עניני של תורה שאין בהם אזכרות.

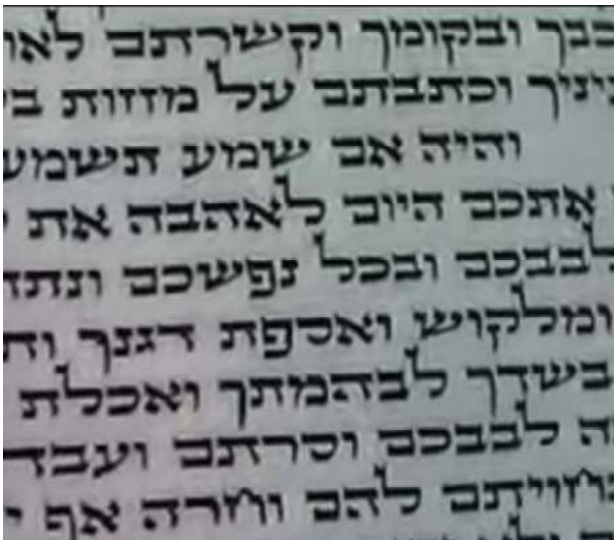
ולפי זה יש להבין הראיה של ידות הכלים לגבי גניזה, שהרי הראיה היא רק לגבי כשיש אזכרה כתוב על יד הכלי, ולא בפסוק שאין בו אזכרה. ולכן איך הביאה הגמרא ראיה מידות הכלים. אלא צ"ל שהוא פשוט לגמ'

ותפילין, א"א לחזור לתקן את הפסק בכתבת ידו כיון שזה בכלל "שלא כסדרן".

תמונה: שבלונה. חלק השבלונה בתוך המ' סופית מחובר לחלק שהוא חוץ לאות – עיין "וכתבתם" "אתכם היום"



תמונה: הכתיבה שנעשית ע"י השבלונה. יש הפסק בצד השמאלי של מ' סופית – עיין "אם" "היום" "לבבכם" "להם". ועיין ב"ואספתה" שיש הפסק בס', וב"וסרתם" שיש קצת הפסק בס', וגם במ' סופית.



ולכאורה י"ל שאין חשש לחזור ולתקן אותיות מ' סופית וס' מפני מ"ש מרן בס"ל כה, "שאם לא היו מקצת היודיין שעל האלפיין והשיניין ורגלי התויין נוגעין בגוף האות, ותינוק דלא חכים ולא טיפש מכירם שאע"פ שכתב לפניהם, יכול לחזור ולתקנם דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן". וכתב המ"ב שם בס"ק קכב, "לכן אפילו אם פרידתן ניכר להדיא יכול לתקנם

שאין חילוק בין פסוקי התורה שיש בהם אזכרה או לא, ולכן אם מצינו שצריך גניזה באזכרה בידות הכלים, ה"ה שצריך גניזה בפסוקי התורה בידות הכלים שאין בהם האזכרה, שכולם שווים.

וכן יש לפרש המאירי שם ד"ה קמיעין, וז"ל "קמיעין אלו אעפ"י שיש בהם צד קדושה כמו שביארנו אין מצילין אותן בשבת מפני הדליקה... ואפילו היו בהם שמות ופרשיות של תורה, וכן הדין במיני התפלות והברכות אעפ"י שהועתקו שם הרבה פרשיות של תורה אין דינן ככתבי קדש לחלל שבת עליהן בהצלת דליקה, ומ"מ אסור לנהוג בהם מנהג חול ולהשליכם, אלא אם ראה שהם בלים יגנזם אפילו היה כתוב לו שם על ידות הכלים...". משמע שפרשיות של תורה, הן אף כשאין אזכרות באותן פרשיות. וכן במיני תפלות אין בכולם אזכרות, אלא כמה פעמים יש בהם רק כינויים, אלא כיון שיש בהם איזו פרשה, אף שאין באותה פרשה אזכרה, עדיין צריך לגנוז אותה.

ולכן לפי זה לא ראיתי סתירה בין הסוגיא בדף סא: לסוגיא בדף קטו: כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קסט

שאלה: האם יש בעיה לכתוב סת"ם ע"י שבלונה? והאם אדם שכבר כתב מזוזה כשרה ואח"כ העבה את הכתב ע"י שבלונה האם יש בכך פסול? או שמא נחשבת למהודרת?

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנוך ווסרמן שליט"א

א) נראה שסת"ם שנכתבים ע"י שבלונה, הם פסולים. וזה מפני שיש הפסק באותיות מ' סופית ואות ס', שיש "גשר" דק בין חלק השבלונה שהוא חוץ לאותיות אלו, לחלק השבלונה שיש בתוך אותיות אלו, שאם לא מפני ה"גשר" החלק בתוך האותיות א"א לעמוד והוא יפול. ולכן מצינו שאותיות אלו יש להם הפסק במקום ה"גשר". ולגבי מזוזה

לכתוב האותיות. ולכן אין כאן כתיבת איש אלא כתיבת שבלונה, והכתיבה פסולה.

אלא זה אינו, דבנדון הרמב"ם הנ"ל מי שהוא חייב הוא אינו מפני שהוא רק מדריך את מי שיש הקולמוס בידו, אלא כל כח הכתיבה בא ממנו, ואם לא מפני כחו אין כתיבה. משא"כ בשבלונה שאין שום כח כתיבה בא ממנה אלא היא רק בגדר של "שב ואל תעשה". ולכן ודאי שהכתיבה היא רק מהאיש. ולכן אף בשבת י"ל שמי שכותב בשבלונה הוא חייב.

וכן הוא בתבואות שור בי"ד סוף ס"ב, שכתב לגבי שחיטה "ואם הפסול סכין בידו ואחז הכשר ושחט נ"ל דפסולה מספק דדילמא כח הפסול נמי שחטה...". וכתב שם בס"ק נה, "דאם הכשר שוחט ע"י שאוחז ביד הפסול שאוחז הסכין צ"ע, דדילמא התם (הרמב"ם הל' שבת הנ"ל) ה"ט דמחייבין גדול אוחז ביד הקטן כו' דממ"נ אי גדול כולה קעביד חייב ואי כח הקטן מעורב בו ה"ל שנים שעשאו והגדול יכול והקטן מסתמא אינו יכול...". ע"ש כל דבריו. הרי בעינן כח האיש בשעת כתיבה. ולכן י"ל שמה שעושה השבלונה הוא רק מסייע שאין בו ממש, ומה שעושה האיש הוא ה"כתיבה" (ועיין עוד בזה בגט פשוט ס"ק כג ס"ק ט, ובגט מקושר דף נה: וברב פעלים ח"א א"ח ס"ג). ולכן אף בנד"ד י"ל שמה שהאיש רוצה לעבות האותיות ע"י שבלונה נחשב ככתיבת ידו.

ונראה שאם הכתב כשר והוא רק בא אח"כ לעבות האותיות, שאין חשש של שלא כסדרן כמ"ש מרן בס"ל כו, "אותיות ותיבות שנמחקו קצת אם רישומן ניכר כל כך שתינוק דלא חכים ולא טיפש יכול לקרותם, מותר להעביר קולמוס עליהם להטיב הכתב ולחדשו ולא הוי שלא כסדרן". ופירש המ"ב בס"ק קכח, "כיון שגם עכשיו בכתב הוא כשר ומה שמוסיף עליו אינו אלא משמרו שלא יתמחק יותר".

ואין זה דומה למ"ש מרן בס"ל ב, ג, "אם זרק עפרות זהב על האותיות מעביר הזהב וישאר הכתב התחתון וכשר" ופירש המ"ב שם בס"ק יא, "דכל זמן שאין מעביר פסול דכתב העליון מבטל כתב התחתון". ולכאורה אף בסע' כו הנ"ל י"ל הכי, שמה שהוא מעביר הקולמוס על האותיות הוא שלא כסדרן כיון שהכתב העליון מבטל הכתב התחתון. אלא זה אינו, כיון שלגבי זריקת הזהב, הזהב עצמו הוא דיו פסול ולכן הוא מבטל הכתב התחתון,

דהרי לא הפסיד עדיין האות עיקר צורתה מדקראה התינוק לאות". ודין זה לאו דוקא לגבי היודי"ן אם נוגעין בגוף האות, אלא הוא שייך אף כשיש הפסק דק בגוף האות. וזה כמ"ש המ"ב שם בס"ק קיד אות ב, "אם ע"י קלקולו וחסרונו לא נפסד מצורתו לגמרי כגון שיש הפסק דק באיזה אות באמצעו ועדיין עיקר צורתו עליו... אם תינוק דלא חו"ט מכירם אף דלא מתכשר האות ע"י זה משום דאין צורתו עליו בשלימות, עכ"פ מהני זה דנשאר עליו עיקר צורתו לענין שיהא מותר לתקנו, ולא יקרא שלא כסדרן". ולכן אם ההפסק באותיות מ' סופית וס' הוא רק הפסק דק, עדיין מותר לחזור ולתקן את ההפסק.

אלא אף כתב המ"ב שם באות א, "אם נראה לעין כן שאין צורתו עליו יו"ד שחסר לו רגלו הימיני או ש"ן שחסר לו יו"ד אחד, וכל כי האי גונא שחסר באות איזה דבר שע"י"ז אין תמונתו עליו, אפילו אין נדמה משום זה לאות אחר וכתב לפניו לא מהני שום תיקון, ואפילו אם אירע שהתינוק קראו לאות אפ"ה פסול משום שלא כסדרן". ולכן אולי י"ל שההפסק בנד"ד הוא אינו רק "הפסק דק", אלא הוא יותר מזה והוא בכלל "שאינן צורתו עליו".

ונראה שהמציאות בנד"ד היא שאין ההפסק במ' סופית רק "הפסק דק", אלא הוא בכלל הפסק גדול כנראה בתמונה הנ"ל (עיין "לבבכם"), ולכן זה בכלל "שאינן צורתו עליו" ולא מועיל תיקון.

(ב) **אלא** עדיין יש לרדן במ"ש כת"ר, "והאם אדם שכבר כתב מזוזה כשרה ואח"כ העבה את הכתב ע"י שבלונה האם יש בכך פסול? או שמא נחשבת למהודרת".

נראה שאדם זה רוצה לעבות את האות ע"י כתיבת ידו עם קולמוס בתוך השבלונה. ונראה שהכתיבה נעשית ע"י האדם עם עזרת השבלונה. וגם נראה שהאיש עושה רק מעשה הכתיבה אלא השבלונה מדריכה את ידו. ויש לחקור אם דבר אחר מדריך את ידו, אם זה נחשב "כתיבה" או לא.

כתב הרמב"ם בהל' שבת בפ"א הל"ד, "קטן אוחז בקולמוס וגדול אוחז בידו וכותב חייב. גדול אוחז בקולמוס וקטן אוחז בידו וכותב פטור". נראה מזה שאין אחיזת הקולמוס העיקר אלא מי שמדריך את הקולמוס לכתוב האותיות. ולכן לכאורה נראה שה"ה שאין אחיזת הקולמוס העיקר אלא השבלונה שהיא מדריכה את ידו

שמטפחות של ס"ת אין בהם קדושה מצד עצמם אלא מפני הס"ת, עדיין אין להשתמש בהם לצורך נביאים וכתובים, אף שהנ"ך יש קדושה מצד עצמם. וכן נראה ממ"ש המרדכי בריש פ' בני העיר, "צריך להתנות בזמן הזה על כורסיא (בימה) שהוא תשמיש לספר תורה, שאל"כ אסור להשען עליו להנאתו, ואפילו ספרים אסור להניח עליו כדמשמע הכא גוללים תורה במטפחת ספר אבל לא ספר במטפחת תורה, ואפילו נביאים וכתובים אסור". הרי שאין להניח ספר (כגון נביאים וכתובים) על הבימה אף שהבימה מצד עצמה אין בה קדושה, אלא רק מפני שהס"ת שהם מניחים עליה.

וגם נראה ממ"ש הגמ' הנ"ל "אבל לא נביאים וכתובים במטפחות חומשין, ולא חומשין במטפחות ס"ת", שכל הטעם שזה אסור הוא רק מפני שאין יורדין מקדושה חמורה לקדושה קלה במה שהוא משתמש במטפחות ס"ת לצורך הנ"ך, וזה כמ"ש רש"י שם "שמוריד המטפחות מקדושתן", אבל משמע שאם הוא אינו משתמש במטפחות ס"ת לצורך הנ"ך אלא הוא רק מניח המטפחות על הנ"ך לפי שעה, שאין חשש כלל, ואין זה נחשב בזיון לנ"ך.

(ב) ולפי זה י"ל שה"ה שמותר להניח נרתיק של תפילין שהוא תשמיש קדושה לתפילין (שיש בהם פרשיות של תורה), על ספרי נ"ך, וק"ו על ספר של תורה בע"פ. ועוד, מצינו שסברו התוספות ד"ה רבי, "דלא אשכחן שיהא אסור להניח אלא נביאים וכתובים על גבי תורה, אבל נביאים על גבי כתובים או איפכא לא". וכן פסק הרמ"א ב"ד ס"רפב יט, וכן הוא במ"א בס"כ ס"ק ד, וז"ל "... ואפשר דלא קפדינן אלא בתורה ובנביאים שתורה קדושתה חמורה ביותר, אבל בדבר אחר לא קפדי דהא מותר להניח כתובים ע"ג נביאים ונביאים ע"ג כתובים, עא"ג דאין קדושתן שוה וכמ"ש ס"קנג", ע"ש. ופירש המחצית השקל שם, "אבל בד"א לא קפדינן אע"ג דאחד קדוש קצת יותר מחבירו כיון דאין קדושתו מרובה הרבה מחבירו דאין קדושתן שוה, וכמ"ש בר"ס קנג ע"ש במ"א בשם הר"ן דדברי נביאים מקרי דברי קבלה שקבלו מפי הגבורה ע"י נבואה, וכתובים מקרי דברי קדושה הואיל ונאמרו ברוח הקודש, לכן דברי הנביאים יותר קדושים מכתובים". ולכן ק"ו בספר של תורה בע"פ, שאין לחוש להניח תשמיש קדושה עליו, שהחשש הוא רק לגבי החומש ולא לגבי נ"ך או תורה שבע"פ.

משא"כ כשהוא בא להוסיף על הכתב התחתון באותו דיו כשר, שעדיין י"ל שהכתב התחתון קיים ואין חשש של שלא כסדרן. וגם י"ל שכשהוא זורק הזהב כוונתו לבטל הכתב התחתון שהוא רק רוצה לראות הכתב של זהב, משא"כ כשהוא "העביר קולמוס עליהם להטיב הכתב ולחדשו", שכוונתו רק להוסיף ולהדר הכתב התחתון ולא לבטלו.

וראיתי בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קפא ד"ה אמנם, שכתב "כשזרק עליו זהב קא מבטל הכתב התחתון שהיה בדיו... דהא הלכה היא לכתוב בדיו דוקא". אולם כשהוא מוסיף בדיו כשר אז י"ל כמ"ש הנו"ב שם שאין כאן מחיקה כיון שהכתב התחתון "גם עתה הוא נכתב ונקרא". ולכן ה"ה בנר"ד שאין הוספה זו בכלל שלא כסדרן.

ולכן למסקנה נראה שאין להכשיר סת"ם שנכתבו ע"י שבלונה. מ"מ אם בתחילה הוא כותב בידו והכל כשר, והוא רק בא לעבות את האותיות בעזרת שבלונה, שאין כאן חשש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר בספר ארחותיך למדני

סימן קע

שאלה: האם מותר להניח תשמישי קדושה (כגון קופסאות של תפילין) ע"ג ספר קודש מתורה שבע"פ או לא?

תשובה:

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א

(א) ולכאורה י"ל שקדושת תשמישי קדושה אינה חמורה כל כך כקדושת ספרים, שהספרים עצמם יש בהם קדושה משום התורה שכתוב בהם, משא"כ בתשמישי קדושה שאין בהם קדושה מצד עצמם, אלא רק מפני שהם תשמיש לקדושה אחרת. ולכן אין להניח קופסאות של תפילין על תורה שבע"פ.

אלא אין זה סברה נכונה, שכתוב במגילה כז. "ת"ש גוללין ס"ת במטפחות חומשין, וחומשין במטפחות נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים במטפחות חומשין, ולא חומשין במטפחות ס"ת". הרי שאף

בספר ורוצה להגביה הספר שלומד, פושט ידו ולקוח ספר אחר ומניח תחת זה שלומד, איסורא איכא משום בזיון... דמעשה עץ בעלמא שימש בספר והוי בזיון גדול כל שהוא מביאו ממקום למקום אפילו בשלחן אחד, אם לא שהספר התחתון מונח כבר ודאי שרי להניח השני עליו, ע"ש. מ"ש בסוף שאם מונח כבר אין לחוש, נראה שהוא כדי להסביר הדין בש"ע שם שמותר להניח ספר תורה על ס"ת, שזה מיירי כשכבר מונח שם ס"ת, אבל להביא ס"ת ממקום אחר כדי להניח עליו ס"ת אחר, ודאי שזה בזיון לס"ת התחתון. אלא יש להסתפק לדעת הט"ז שאפשר לומר לדעתו שאף כשהספר כבר מונח שם, עדיין בעיני שיש צורך להניח ספר אחר עליו, כגון להגביה הספר כדי שהוא יכול ללמוד ממנו, אבל כשאינן צורך כלל אולי אף כשכבר מונח שם הספר אין להניח ספר אחר עליו, שזה בזיון לספר התחתון שהוא משמש בו "כעץ בעלמא" שלא לצורך. או שמא י"ל שעיקר הבזיון הוא רק כשהוא מביא ספר ממקום אחר, אבל אם הספר כבר מונח שם, אז מותר להניח ספר אחר עליו אף כשאינן צורך לזה.

ולפי הפירוש הראשון הנ"ל בדעת הט"ז, י"ל שאף שהנרתיק של תפילין יש בו יותר קדושה מספר של תורה בע"פ, עדיין אין להניח הנרתיק עליו כיון דמסתמא הוא יכול להניח הנרתיק על השלחן שהספר מונח שם, ואין צורך כלל להניח הנרתיק על הספר. אלא לפירוש השני י"ל שאין קפידה בזה, וכיון שהספר כבר מונח שם, ממילא שמותר להניח הנרתיק עליו.

אלא ראיתי במ"א ס"קנד ס"ק יד, שהביא דברי הט"ז הנ"ל ופליג עליו וז"ל "וממ"ש לעיל משמע דשרי, וכ"ש כשעושה ללמוד ממנו". ופירשו המחצית השקל והלבושי שרד שם, שהמ"א כיון למ"ש בגמ' מגילה כו: דס"ד דרבא שמותר להניח תיבה של ס"ת בחלון כדי לסתומו כדי שלא יכנס הטומאה בבית הכנסת. וכתב המ"א שהטעם הוא מפני דמיה לי שמונח כאן או כאן, ע"ש. ולכן ה"ה בספר י"ל שמה לי אם מונח במקום אחר או כאן, ואין זלזול להביא ספר ממקום אחר כדי להניח ספר אחר עליו. אלא יש להעיר על ראייה זו, שהרי לגבי התיבה אין שום תשמיש בגופה, אלא היא רק סותמת הטומאה שאינה נראית לעין ואינן ממשות לטומאה, אבל בנדון הט"ז הוא מניח ספר אחר שיש בו ממשות עליו, ויש שימוש ממש בגוף הספר התחתון, וזה נראה לעין, ולכן ודאי שזה בזיון כמה שהוא הביא הספר התחתון ממקום אחר כדי להניח הספר העליון עליו.

ועוד, כתב הערוך השולחן בי"ד ס"רפב אות כב, "ויראה לי דזהו בחומשים הכתובים בקלף לשם קדושת ס"ת... אבל כשלא נכתבו לשם קדושת ס"ת וכ"ש כשכותבין על נייר וק"ו בחומשין הנדפסין, קדושתן שוה עם נביאים ועם כל כתיבי הקודש, וסייע מצאתי לדבריי ממקור הדין במגילה כז. "... ע"ש כל דבריו. ולכן לפי זה גם יש להתיר להניח נרתיק של תפילין על תנ"ך וכ"ש על תורה שבע"פ.

ג) אלא ולכאורה י"ל שמצד אחר יש יותר קדושה בתורה שבע"פ כיון שהוא פירוש וביאור לתורה עצמה, משא"כ נ"ך שאין ביאור בהם לדיני התורה. אלא זה אינו, שראיתי כתוב בשו"ת מהר"י מיגאש ס"צב, "וששאלת על אמרם מניחין תורה ע"ג נביאים, אם דין ספרי התלמוד בזה כדין התורה אם לאו. תשובה: אין כוונתם באמרם אין מניחין תורה ע"ג נביאים אלא על התורה עצמה, אבל התלמוד הוא ביאור התורה ופירושה לא אמתה של תורה, הלא תראה שאינו צריך שרטוט כאמתה של תורה, וזה תדע שאין קדושתו מגעת לקדושת התורה ולא עוד אלא אפילו לקדושת שאר כתיבי הקדש אינו מגיע, והואיל ואנחנו רואים שאינו מטמא את הידים מצורף עם היותו בלתי צריך שרטוט, א"כ אפילו על גבי כתובים אין מניחים אותו כ"ש ע"ג נביאים וכ"ש ע"ג תורה", ע"ש.

נראה שמהר"י מיגאש לא סבר כתוספות הנ"ל, ולדעתו אין להניח כתובים ע"ג נביאים, שהוא כתב "...כ"ש ע"ג נביאים", משמע שאין כתובים שוים לנביאים כדינים אלו, וגם אין להניח התלמוד וכ"ש ספרי הראשונים והאחרונים ע"ג נ"ך. וכן נראה בזוהר פר' נח בסוף עא: וז"ל "...מכאן דתורה שבכתב ישוון יתה על תורה שבעל פה...". וכתוב שם בנצוצי אורות, "יזהר להניח ספרי הכ"ד למעלה על ספרי הש"ס ולא ינחם להפך, כי רומז לזו"נ". הרי שבכל תורה שבכתב, דהיינו אף הנ"ך יש לחוש להניח הספר ע"ג תורה בע"פ ולא להיפך, זה כמ"ש מהר"י מיגש הנ"ל.

מ"מ ילפינן מדברי מהר"י מיגאש הנ"ל, שאין להניח תורה בע"פ על נ"ך. ולכן אם אמרינן שמותר להניח נרתיק של תפילין על נ"ך, ק"ו שהוא מותר להניח הנרתיק על תורה שבע"פ.

ד) אלא עדיין לדון בזה מצד אחר. כתב הט"ז בי"ד רפב ס"ק יב, "נראה לי שאותן אנשים שנוהגים בשעת לימודם

כתב כת"ר, "מצורפת תמונה של עבודה שעשה אחד המתפללים בהפתעה. הספרים בתא הזכוכית אינם פסולים, רק כתובים בצורה מיושנת ולא נוחה לקריאה. כבר שנים שהם אינם בשימוש פעיל. הארון בתמונה ממוקם בעזרת הנשים של בית הכנסת. הדבר נעשה שלא על דעת, אך רצייתי לשאול האם זה מותר?".



ואחר שכת"ר הביא דעת הפוסקים באם מותר להראות יופי ס"ת ולהרבות כבודו בעיני הבריות (שרידי אש ח"ב י"ד ס"עט, שד"ח כללים א' אות עא' בשם שו"ת ישועות יעקב, אג"מ א"ח ח"ד ס"לח), כתב כת"ר "יש להדגיש שגם בשו"ת ישועות יעקב וגם באגרות משה לא פירשו באופן שהספר נשאר פתוח, וייתכן שיש בזה זלזול. והלא מקפידים שלא להשאיר ספר פתוח אפילו לזמן מועט, כל שכן בקביעות. ואף על פי שהוא סגור בתא, סוף סוף אינו סגור ממש".

א) בתחילה יש להביא מ"ש בספר חסידים ס"תקלג, "נכרי אחד שר ביקש ליהודים לפתוח הארון שיראה ס"ת, א"ל זקן אחד אל תפתחו אל תראו לו, כי חזקיהו חטא בזה שהראה את הארון לשרי מלך בבל, ומי שמראה ס"ת לנכרי ראוי לחפש אחריו לאחר מותו", ע"ש. משמע שדוקא לנכרי אסור אבל להראות יופי ס"ת לישראל אין איסור.

ואה"נ שכתוב ביומא ע. "ואח"כ כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים". ופירש"י שם "להראות חזותו לרבים. להראות נוי של ספר תורה ותפארת בעליה שטרם להתנאות במצוה, שנאמר (שמות טו) זה ק"לי ואנוהו...". ע"ש. וכתב כת"ר, "כי אם לא היה קורא לא היה רשאי להביא אותו רק לתצוגה. המצוות הן –

שוב ראיתי שיש לפשוט ספק הנ"ל בכוונת הט"ז ממה שגם כתב הט"ז שם, "ולכאורה היה נראה להביא ראייה להתיר ממ"ש בטור וש"ע בא"ח ס"שט"ו דמותר להניח בשבת ספר אחד מכאן וספר אחד מכאן וספר אחד על גביהן ולא חשיב אהל כיון שא"צ לאויר שתחתיו עכ"ל. נ"ל דהתם מיירי שצריך לכל הג' ספרים וללמוד מכולן שיהיו מוכנים לפניו", ע"ש. משמע שכאן הוא לא הביא הספרים לשלחן משום שהוא צריך אותם ל"עץ בעלמא", אלא כוונת הבאה זו היא גם משום שהוא צריך ללמוד מספרים אלו, ולכן אין ההבאה בזיון. וגם י"ל שאם הם כבר מונחים על השלחן, שאין חשש בזיון אף כשהוא אינו רוצה ללמוד מכולם, כיון שרק ההבאה היא הבזיון. ולכן מסתמא נראה שאף שיש מקום להניח על שלחן כל ספר לבדו, שעדיין אין לחוש לבזיון אם הוא מניח אחד על חבירו. ועוד, למה לו להניח ספר העליון על גב שני ספרים, הלא הוא יותר טוב למעט הבזיון ולהניח הספר העליון רק על ספר אחד ולא על שניהם. אלא צ"ל שאין הקפדה כלל בזה, ואין בזיון אלא אם הוא מביא את הספר ממקום אחר להניח ספר אחר עליו, אבל אם כבר מונח הספר על השלחן, שוב אין לחוש לבזיון אף אם יש מקום על השלחן להניח ספר אחר ועדיין הוא מניח אותו ספר על התחתון.

ולכן נראה שבין לדעת הט"ז ובין לדעת המ"א הנ"ל, שה"ה אם יש מקום על השלחן להניח הנרתיק, אבל עדיין הוא רוצה להניחו על הספר של תורה שבע"פ שכבר היה שם, שאין זה בכלל בזיון ועדיין הוא מותר. וגם נראה שה"ה שמותר להניח הנרתיק על ספר נ"ך, כיון שהנרתיק תשמיש קדושה לתפילין שיש בהם פרשיות התורה, וקדושתו חמורה מקדושת הנ"ך. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעא

שאלה: האם מותר להשים ספרי תורה פתוחים בתא זכוכית כדי להראות לרבים את היופי שלהם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנן שוקרון שליט"א

אלא יש להעיר על טעם זה של אבק, שכתוב במגילה לב. "ת"ר פותח ורואה גולל ומברך וחוזר ופותח וקורא דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר פותח ורואה ומברך וקורא, מאי טעמא דרבי מאיר כדעולא דאמר עולא מפני מה אמרו הקורא בתורה לא יסייע למתורגמן כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה הכא נמי כדי שלא יאמרו ברכות כתובין בתורה, ורבי יהודה תרגום איכא למיטעי ברכות ליכא למיטעי". ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"יב הל"ה, "כל אחד ואחד מן הקורין פותח ספר תורה ומביט למקום שהוא קורא בו. ואח"כ אומר ברכו.... ואחר כך קורא עד שישלים לקרות וגולל הספר ומברך". וכתב הכסף משנה "שם ואיפסיקא בגמרא הלכה כר' יהודה, ואף על פי כן כתב רבינו שבסוף גולל ואחר כך מברך משום דס"ל ז"ל דע"כ לא פליג רבי יהודה אלא בתחלה דצריך למטרח לגלול והדר לפתוח ולקרות, אבל בסוף דאין שם טורח יותר גולל ואחר כך מברך...". וכתב הלחם יהודה שם הטעם שצריך לגלול את הס"ת קודם הברכה האחרונה, וז"ל "דהטעם דצריך לכסותו בין גברא לגברא הוא משום זלזול ס"ת שישאר פתוח, ה"נ צריך לגלול קודם הברכה מהך טעמא, ולא שייכא לפלוגתא דר"מ ור' יהודה כלל, ולא תיקשי כיון דאפי' בשעת הברכה יש גנאי בהשארות הס"ת פתוח א"כ בתחלה נמי, דליתא דהתם כיון דהוא רוצה לקרות אין בזה גנאי דהא דעתו לקרות אח"כ והו"ל הכל מצרכי הקריאה, משא"כ לבסוף דסיים ואין בדעתו לקרות, ועוד דאם תמצא לומר דגם בברכה ראשונה איכא גנאי מ"מ משום טרחא לא חשו לגנאי אבל בסוף דליכא טרחא חשו לגנאי", ע"ש.

הרי נראה שאף לזמן מועט בין גברא לגברא, וכן אף בקצת רגעים בשעת ברכה אחרונה, עדיין יש חשש בזיון. וקשה לומר שזה מפני חשש אבק או טינוף, ובפרט שהקריאה היא בבית הכנסת שהוא מקום נקי. ולכן נראה שאין עיקר הטעם משום חשש טינוף, אלא בעצם מה שהוא מגלה את הכתב בס"ת זה עצמו הבזיון, ולכן אף לקצת רגעים כשהוא שלא לצורך הס"ת, יש בזיון.

ויש להסביר את זה ע"פ דוגמא. יש מלך בארמון שלו, ובני העיר הזמינו את המלך לפגוש אותם בעיר כדי להדרו (ברוב עם הדרת מלך), וכן הסכים המלך, אלא כשהוא בא לעיר לפגוש בני העיר, הם לא יצאו מביתם לפגוש את המלך, והמלך נשאר לבדו בעיר, והוא התבייש מאד שבני העיר לא באו לפגוש אותו ליתן לו כבוד ולהדרו, והם

יפות בקיומן, ולא כשהן בארון תצוגה. לכאורה מכאן ראייה שההצגה לבדה אסורה". אלא י"ל שדוקא התם צריך לקרות בס"ת כיון שכל אחד הוציא אותו ממקום למקום, אבל כשהס"ת נשאר במקומו כמו בנד"ד אז לא בעינן שיקרא בו, ומותר לישראל לראות ניוו, וכדמשמע מהספר חסידים הנ"ל.

ב) מ"מ כל זה אם אח"כ הם סוגרים את הס"ת, אבל להשאיר ס"ת פתוח זה בכלל בזיון. וכן מצינו בגמ' עירובין צח. "והתניא כותבי ספרים תפילין ומזוזות לא התיירו להן להפך יריעה על פניה, אלא פורס עליה את הבגד". וכן הוא בירושלמי במגילה פ"א הל"ט, שכתוב שם "רב אחא בשם ר' שמואל בר נחמן ספר שאין עליו מפה הופכו על הכתב שלא יתבזה". וכן הוא במס' סופרים פ"ג יד, "והכותב בספרים לא יהפוך מגלה עליה שנוהגין בהן דרך בזיון". וכתב ראב"ן עירובין צח. "ושמענין מהכא דאסור להניח ספר פתוח אא"כ מניח עליו בגד שלא יהא מוטל בבזיון". וכן הוא בפסקי ריא"ז שם וז"ל "ויש ללמוד מכאן שאסור להניח ספר תורה פתוח כשאין לומד בו ואינו צריך לו". וכתב המאירי שם, "ואעפ"י שהלכה אמרו כותבי ספרים ותפילין ומזוזות לא התיירו להם להפוך יריעה על פניה, וכל שכן להניחם פתוחים אלא פורס עליהם את הבגד, בזו ענינה שאין לו בגד מוטב לו להפוך יריעה...". וכתב הש"ך בי"ד ס"רעז ס"ק א, "וכתב הב"ח דמירושלמי דמגילה יש ללמוד שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה, דלאו דוקא ס"ת דה"ה שאר ספרים עכ"ל. ולא היה צריך ללמוד כן מהירושלמי דהכי מוכח נמי מש"ס דילן בעירובין במשנה וש"ס שם (צ"ח ע"א) ע"ש".

הרי הטעם לדין זה הוא מפני בזיון, אבל לא ביארו הראשונים מאיזה טעם זה נחשב בזיון להשאיר ס"ת פתוח. וראיתי בירושלמי הנ"ל שפירש הקרבן העדה הטעם, וז"ל "הופכו על פניה להגין עליה שלא יעלה האבק על האותיות אם אין לו בגד או שאינו יכול לכפלה". וכן הוא בפני משה שם שכתב "שלא יפול עליו האבק", ע"ש. משמע מזה שהטעם שיש בזיון הוא משום חשש אבק או שום טינוף אחר. ולפי זה י"ל דבנד"ד כיון שהס"ת הוא בתא הזכוכית, שאין חשש כאן של אבק או טינוף אחר, ולכן ממילא שאין איסור להשאיר הס"ת פתוח.

לאו טעונה גניזה חיישינן שמא בלבו לשמים, טעמא דשם כתוב עליה דבעיא גניזה הא אין שם כתוב עליה לא בעיא גניזה, הוא הדין דאע"ג דאין שם כתוב עליה נמי בעיא גניזה והא קמ"ל דאע"ג דשם כתוב עליה יגוד וישתמש במותר, דשם שלא במקומו לאו קדוש דתנן היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה הרי זה יגוד ויגנוז. ופירש"י שם, "שם שלא במקומו אינו קדוש. כלומר אינו קדוש אלא מקום השם ואותה חתיכה תיגנוז והשאר יבנה בבית הכנסת, כי אמר בדעת ישראל הפרשתיה. ל"א שם שלא במקומו כגון על גבי קורות וכלים לא קדיש דלא הוי מקומו אלא על הנייר ושיכתוב המקרא עם השם כנתינתו, אבל שם לבדו הוי שלא במקומו ולא קדיש, וראשון שמעתי והוא עיקר", ע"ש.

ונראה בנד"ד שלפירוש ראשון ברש"י, שכתבת ה' ב"מגנטים", היא בכלל "שם שלא במקומו", כיון שרק בכתבת ה' ע"ג קלף או נייר כגון בס"ת או סידור היא בכלל "במקומו" כמ"ש רש"י הנ"ל, משא"כ בכתבת שם על כלים או כרעי המטה או "מגנטים". ואף לפירוש שני, נראה שאם השם נכתב עם שאר תיבות של הפסוק, אבל עדיין הוא אינו על נייר אלא על כלי, אז עדיין אין קדושה לכל הכלי, וכן י"ל במגנטים בנד"ד.

וכן הוא ביראים בס"ט, שכתב "ואם כתב שם במקומו פי' במקום שדרכו ליכתב כגון על הקלף, כשם שאסור למחוק ולשרוף כתיבת השם כך אסור לשרוף הגויל כדאמרין במועד קטן אמר רב הונא הרואה ס"ת שנשרף חייב לקרוע ב' קריעות אחד על הגויל ואחד על הכתב וכו', והא דתניא היה שם כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה ה"ז יגוד ויגנוז, בערכין מפרש טעמא משום דשם שלא במקומו לא קדיש, פי' שנכתב במקום שאין דרכו ליכתב פי' שלא על הקלף אינו מקדש אלא מקומו, פי' מקום השם בלבד ופי' זה עיקר כאשר הבאתי ראיה ממועד קטן, הלכך אם כתב שם בס"ת או תפילין או מזוזה אף בטעות אינו רשאי לחתוך כתיבת השם ולשרוף השאר דשם במקומו מקדש שלא במקומו...". הרי רק כתיבה ע"ג קלף כגון בס"ת תפילין ומזוזה, בכלל "במקומו", או נייר כמ"ש רש"י לעיל, ונראה שאף ליראים שכתב "כגון על הקלף", משמע לאו דוקא קלף אלא ה"ה על הנייר, משא"כ כתיבה ע"ג "מגנטים" וכדומה.

וכל זה לגבי הכלי, אבל לגבי השם עצמו אסור למחוק, וזה אף לפירוש שני ברש"י, וכמ"ש במים חיים בהל'

התעלמו ממנו. וכן י"ל לגבי ס"ת שכשאנו פותחים את הס"ת, זה דומה למלך שיצא מארמון שלו (עיין בשער הכונות מח ע"ד, שכתב "זו היא פתיחת תיק הס"ת עצמו שיתגלה הארת התורה הכתוב בתוכו לחוץ אל כל הקהל"), ואם אין אנו קוראים מהס"ת (זה כפגישת המלך), אלא הס"ת נשאר לבדו, גלוי לכל ואף אחד לא רוצה לקרות ממנו, ודאי שזה בזיון לס"ת. הרי מצינו שהגלוי עצמו הוא הבזיון, ולא רק החשש של אבק וטינוף. ולכן אף בבית הכנסת כשהס"ת על הבימה, שאין שם חשש אבק וטינוף, עדיין יש חשש בזיון אם הס"ת מגולה שלא לצורך הקריאה. ולכן אף בזמן מועט של הברכה האחרונה עדיין צריך לגלול את הס"ת מחשש בזיון.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שיש בזיון לס"ת לגלות אותו, אף כשאין חשש טינוף. וגם נראה שאין הזכוכית נחשבת לכסוי, כיון שהיא אינה ממש על הס"ת, וגם היא שקופה.

ואה"נ שיש לחלק, דשאני נד"ד שמה שהס"ת פתוח הוא לכבודו, דהיינו שהוא כדי להראות לכל נוי משא"כ בסוגיא דעירובין הנ"ל. אולם אין זה מספיק כדי להתיר, דבשלמא כשאחד רואה את נוי של ס"ת שיש להתיר, אבל אחר שהוא כבר הלך לדרכו הלא הס"ת נשאר פתוח בתא הזכוכית, ושוב אין היתר שזה לכבודו. ולכן נראה שאין להתיר בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעב

שאלה: כיום מצוי לרוב "מגנטים" עם ברכות שונות כגון ברכת מעין שלוש ברכת אשר יצר וכדומה, והשאלה נשאלת האם מותר להשתמש עם המגנט הזה לצורך תלית דפים של חול, או יהיה מותר רק לתלות דברי תורה וכדומה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

(א) נראה שיש לדמות דין זה למ"ש בערכין ו. "עובד כוכבים שהתנדב קורה ושם כתוב עליה, בודקין אותו אם אמר בדעת ישראל הפרשתיה יגוד וישתמש במותר, ואם

מטתו ערום... אמר רבא לא אמרן אלא דמהדר אפיה לפורייה אבל לבראי לית לן בה, ומהדר אפיה לפורייה נמי לא אמרן אלא לארעא אבל במנא לית לן בה". ולכן נראה שאם הוא משתין במנא לפני מטתו יש חשש בזיון לשם ה' שנכתב על כרעי המטה. וכן נראה מברכות כה: שכתוב שם, "ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן... בין לפני המטה בין לאחר המטה, רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא". הרי דרכם לעשות צרכיהם בחדר שינה שהמטה שם. ולכן ודאי יש חשש בזיון לשם הנכתב בכרעי המטה. וכן י"ל בדין מי שהתנדב קורה להקדש הוא אסור בהנאה אף כשאין חשש בזיון, וכמ"ש רש"י שם "טעונה גניזה. ואסורה בהנאה דחיישינן שמא בלבו לשמים לשם הקדש הילכך יגנו, ובזמן הזה עסקינן דהקדש אסור בהנאה כדתניא בכורות (דף נג.) אין מקדישים ואין מעריכינן בזמן הזה, ואם הקדיש בהמה תיעקר פירות כסות וכלים ירקבו". אולם כשאין חשש הקדש, וכשהמציאות היא שאין חשש בזיון לשם שנכתב בכלי, שאין איסור להשתמש באותו כלי, כיון שהשם נכתב שלא במקומו ואין שום קדושה בכלי עצמו.

שוב ראיתי בפנים מאירות ח"ב ס"קלג ד"ה ובדבר, שכתב, "אבל איכא למידק על הרב הב"י שמביא בסוף ס"רע"ו הש"ס בפ' במה האשה היה שם כתוב על ידות כלים, ובש"ע כתוב כלים שהיה כתוב עליהם שם קוצץ השם וגונזו, מנ"ל לומר אם היה כתוב על הכלי, דילמא בידות הכלים מיירי שהוא מקום בזיון שיד הכל ממשמשים בו ויבא לידי מחיקה, ובכרעי המטה שהוא במקום בזיון, אבל על הכלי מכובד מנ"ל לומר דצריך לקצוץ, די"ל דמותר להשתמש בו כיון שהשם שלא במקומו אינו מקדש כל הכלי, ואיסור שימוש הוא בשביל בזיון השם, אבל היכי שאינו משום בזיון השם מותר להשתמש בו. ובאמת גם על הרמב"ם יש לדקדק כן, דכתב בפ"ו דהל' יסוה"ת וז"ל כלי שהיה השם כתוב עליו... ע"ש.

ונראה ליישב, שכשאין יד לכלי והשם נכתב על גוף הכלי, הוא אוחז הכלי בידו, כגון כשהוא שותה מכוס או כשהוא אוחז בגוף קדירה או בקערה בשעת שימושם, ומסתמא שמפעם לפעם ידו אוחז על אותו חלק של הכלי ששם כתוב השם. ולכן אף בזה יש בזיון. ועוד, אף אם יש יד לכלי והשם נכתב רק בגוף הכלי, הלא עדיין מפעם לפעם הוא אוחז בידו בגוף הכלי, ועדיין יש בזיון, וכ"ש אם ידיו מלוכלכות. וכ"ש שיש בזיון בשעת שטיפת הכלי

יסוה"ת פ"ו הל"ו, שכתב על דברי הרש"י הנ"ל, "דלפירוש קמא ליכא חילוק בין כתוב השם בנייר לכתוב בכלי, ובכל גוונא מקום השם קדיש והשאר לא קדיש, ולפירוש תניינא לא קדיש אלא דוקא בנייר ושיכתוב המקרא עם השם. וקשה לי דא"כ שם כתוב על הכלים למה יגוד ויגנו, והא לא קדיש. וניחא לי דנהי דלא קדיש מדאורייתא מדרבנן מיהא קדיש ומשו"ה יגוד ויגנו". הרי אף לפירוש שני של רש"י אין למחוק השם עצמו, אבל לכ"ע אין קדושה בכלי.

ולכן נראה שבמגנטים אלו, דאה"נ שאין למחוק ה' שכתוב עליהם, אבל אין איסור בשימוש המגנט עצמו לדבר חול כיון שאין קדושה במגנט עצמו. וכן נראה ממ"ש רבינו ירוחם נת' ב ח"ב, "מעשה במי שרקם בטליתו פרשת ויאמר וכתב השם ג' יודין, והוכיחו גדול העיר ולא קבל ממנו, כתב הרמב"ם על זה, וז"ל בתשובה, מעשה זה חטא הוא ואינו נכון כלל, ואסור משני טעמים, האחד שאין לכתוב מן התורה פסוקים אלא יכתוב ג' תיבות לא יותר... וטעם השני לאסור מעשה זה, והוא נכון וחזק מן הראשון, לפי שהעושה כן מבוא פסוקי תורה לידי זלזול, כי הציצית תשמיש מצוה ואין בו קדושת גוף, ולכן יכול לבוא בטלית מצוייצת לבית הכסא ולבית טבילה ולהשתמש בו ולכסות בו את הערוה, ואיך יביא כתבי התורה שנאמרו ונכתבו מפני הגבורה במקום הטנופות וזלזול, וזה בזוי תורה בלי ספק", ע"ש. וכן פסק מרן בי"ד ס"רפג ד, וכתב הש"ך שם בס"ק ו, "ואע"ג דרבינו ירוחם שם כתב עוד טעם לאסור, והיינו משום שאסור לכתוב מן התורה פסוקים, כבר נתבאר דיתפשט המנהג להקל בזה". הרי שעדיין יש לאסור את זה מטעם בזיון, וכתב הרמב"ם הנ"ל שטעם זה "הוא נכון וחזק מן הראשון". הרי נראה שמצד עצמו אין איסור להשתמש בטלית אף שיש הנאה בחימום גופו וכו' מהטלית, אף שכתוב עליה פסוקי תורה, אלא כל החשש הוא שמא הוא מביא את הטלית למקום בזיון, אבל אה"נ שאם אין חשש זה, אז ממילא שאין איסור כלל.

ולפי זה יש לפרש לגבי ידות הכלים, שהטעם שאין להשתמש בכלי כשהשם נכתב על יד הכלי, הוא מפני כיון שהוא אוחז בידו יד הכלי, ממילא שהוא משפשף על השם, וזה בכלל בזיון. וכן בכרעי המטה, יש חשש שהוא הוא משמש במטתו עם אשתו בפני ה' שנכתב על כרעי המטה, ואף זה בזיון. ועוד, כתוב בשבת סב: "תנא ג' דברים מביאין את האדם לידי עניות, ואלו הן המשתין מים בפני

מבחוץ. ולכן אסור ליתן משקה בכוס זה, שאף אותו חלק בפנים שנוגע במים יש קדושה.

וראיתי בחות יאיר ס"טז, שדן לגבי טבעת שכתוב בה שם ה', וז"ל "והיה אפשר לומר, דמנקט ידות הכלים וכרעי המטה, י"ל דדוקא בכה"ג אסור להשתמש בהם, אב"א משום גנאי דודאי כרעי המטה הם בכלל מבוזים, ואפילו כלים גופייהו ה"ל מבוזים כמבואר בגמ' ע"ז דף מ"ג והוא בש"ע י"ד ס"קמא, כ"ש ידות דידהו, משא"כ טבעת כמבואר שם... ע"ש. הרי משמע מזה כשאין חשש בזיון בכלי כגון בטבעת שמותר להשתמש בו, וזה כפי שביארתי לעיל.

אלא שוב כתב החות יאיר שם, "ומ"מ ממקום אחר מצינו למידין מברייתא הנ"ל גופה דאסור הטבעת הנ"ל בהנאה... גוי שהתנדב קורה ושם כתוב עליה... פירש"י וז"ל טעונה גניזה ואסור בהנאה דחיישינן שמא בלבו לשמים לשם הקדש, ומסיק בש"ס דה"ה אע"ג דאין שם כתוב עליה טעון גניזה... וכתבו התוספות יגוד ולא יהנה מאותו חתיכה דמקומו מיהא קודש השם ויש ליזהר וכו', וגם מדברי רש"י מבואר כן, וש"מ משום אסור הנאה נגעו בה דאסור להשתמש בו בעוד השם חקוק עליו כקדוש הוא וכקידש יחשב דאסור בהנאה, וא"כ ודאי דאפילו להניח הטבעת בידו אסור, דכיון שע"י זה מתנאה אסור". וכן ראיתי ביעב"ץ ח"ב ס"קמ, שהביא דעת החות יאיר, וכתב "דמ"מ אסור לכתחילה מאחר שאסור בהנאה". אלא כתב העב"ץ שזה רק "בהנאת החושים אבל לסגולת השמירה שרי", ע"ש.

ויש להעיר, שרק לגבי קורה יש לחוש להקדש אף כשאין השם נכתב עליה, וכמבואר ברש"י בערכין שם, "טעונה גניזה. ואסורה בהנאה דחיישינן שמא בלבו לשמים לשם הקדש הילכך יגנו, ובזמן הזה עסקינן דהקדש אסור בהנאה כדנתיא בכורות (דף נג). אין מקדישים ואין מעריכין בזמן הזה, ואם הקדיש בהמה תיעקר פירות כסות וכלים ירקבו". אולם זה רק מפני שהגוי התנדב את הקורה להקדש, אבל כשאין חשש הקדש כגון בידות כלים וכרעי המטה, שהוא אינו התנדב אותם להקדש, ממילא שאין אסור להשתמש בהם אלא מחשש בזיון, ואם אין חשש בזיון כגון כשהוא כלי מכובד, ממילא שאין אסור כלל.

אלא זה אינו, שנראה שהחות יאיר הביא דברי התוספות הנ"ל והוא פירש דברי התוספות כמ"ש האור שמח הנ"ל,

עם שאר כלים מלוכלים בכיור, והמים נעשים מלוכלים, והכלי בתוך מים אלו, וכן יש בזיון אם הוא משפשף את הכלי עם מים אלו בסמרטוט על השם. ולכן נראה שאף הרמב"ם ומרן מודים לפנ"מ הנ"ל, שכתב "אבל היכי שאינו משום בזיון השם מותר להשתמש בו". וכן הוא כתב שם, "אבל על הכלי יקר שלא בדרך בזיון, מנ"ל דצריך לקצוץ השם", ע"ש.

ולפי זה כיון שאין דרך בני אדם להשתמש במגנטים אלו בדרך בזיון והם דומים למ"ש הפנ"מ הנ"ל "אבל על הכלי יקר שלא בדרך בזיון, מנ"ל דצריך לקצוץ השם", אין חשש להשתמש בהם, וגם גוף המגנט אין בו קדושה ומותר להשתמש בו לצורך חול כגון לצורך תלית דפים של חול, וזה דומה למ"ש הפנ"מ הנ"ל "אבל היכי שאינו משום בזיון השם מותר להשתמש בו".

שוב ראיתי לר' יעקב רוזנטל ז"ל במשנת יעקב הל' יסוה"ת פ"ו הל"ו, שכתב "ובאמת מפשטות הדברים, מהרמב"ם, וכפי שהעתיק כן גם בשו"ע, משמע לכאורה דליכא אסור להשתמש בכלי ששם חקוק עליו כל זמן שאין חשש מחיקה, ומה דאמרי' שם שלא במקומו לא קדוש, היינו אפי' לפני הקציצה, וצ"ע". ולפי הנ"ל אין צ"ע בזה, אלא שבעצם אין אסור להשתמש בכלי, אלא החשש הוא רק מפני בזיון, ואם אין חשש בזיון, ממילא שמותר להשתמש בכלי.

(ב) **אלא** חזרתי לאחרי לפי מ"ש התוספות בערכין ד"ה יגוד, "יגוד וישתמש במותר. משמע ע"י שיחתוך הקורה ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם דבמקומו מיהא קידש השם, ויש ליזהר כשכותבין ס"ת או תפילין וגררו מקום השם שאין לכתוב במקומו". ופירש האור שמח בהל' יסוה"ת פ"ו הל"ו, וז"ל "ופירשו בתוספות דיחתוך הקורה ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם כו' יעוי"ש. ומוכרח הוא לשיטתם בפרק כל הצלמים בדף מ"ז דבסייד וכייד בגופו של אבן נוקב כל האבן מעבר לעבר כנגד החידוש ונוטל, תו גם לא תעשון כן לד' קאי גם על מה שכנגד השם כמו בעו"ג. דקאי אבד תאבדון גם במה שכנגד החידוש לעו"ג, כן להיפך בקדושה ודוק". הרי הקדושה, אף שהיא רק במקום הכתיבה על העור, מ"מ היא מעבר לעבר. א"כ י"ל שאף כהשם נכתב בכלי, שהקדושה היא "מעבר לעבר", ולפי זה אם השם נכתב בכוס בחוץ, עדיין יש קדושה בפנים כנגד אותו מקום שנכתב השם

לפלסטיק, ואין הפלסטיק נהפך למגנט, ולכן עדיין אין דומה לכתיבה על נייר או קלף שיש קדושה מעבר לעבר, שהנייר או הקלף רק נעשה מדבר אחד, משא"כ בפלסטיק והמגנט שהם נעשים מדברים שונים. ולכן עדיין י"ל שמותר להשתמש במגנט.

ועוד י"ל, שאולי הרמב"ם לא סבר כהתוספות, ולכן י"ל שלרמב"ם לא אמרינן שיש קדושת השם "מעבר לעבר", ולכן אין איסור להשתמש בתוך הכלי, שאין שם קדושה אפילו כנגד השם מבחוץ. וכן נוטה דעת המשנת יעקב הנ"ל, שכתב "ובאמת מפשטות הדברים, מהרמב"ם, וכפי שהעתיק כן גם בשו"ע, משמע לכאורה דליכא איסור להשתמש בכלי ששם חקוק עליו", משמע שאין קדושה בתוך הכלי. וכן נראה לפי פירוש הפנים מאירות הנ"ל. ואם כנים דברים אלו, י"ל שלדעת הרמב"ם אין איסור להשתמש במגנטים אלו לשימוש של חול, כשאין חשש בזיון.

ד) ויש להוסיף על זה, שכל הנ"ל מיירי בכתיבת השם ע"י יד האדם ככוונת כתיבה, אבל בכתיבה ע"י דפוס חשמלי שאין בזה כוונת האדם י"ל שאין קדושה כלל במגנטים אלו. וזה דומה למ"ש הנודע ביהודה מה"ת ס"קפ, וז"ל "ואני אומר שיפה כיון הט"ז, שזה ברור שאף אם המושל שתיקן מטבע זו היה לבו לשמים, ואף אם גם האמין שחקק צורת המטבע על החותם היה כוונתו לשמים, מ"מ זה המכה בקורנס שהחותם יוטבע על המטבע זה עושה מעשה קוף בעלמא, ואין לו שום כוונה, ועיקר האותיות שנטבעים על הכסף הוא ע"י זה". וכל י"ל בהדפסת הכתב על המגנטים בנד"ד. ולכן נראה שאין לחוש אם הוא תולה דפים של חול במגנטים אלו.

וכל זה אם נכתב השם עצמו או אחד מז' שמות, אבל אם רק כתוב שם פסוקי התורה בלי כתיבת אחד מז' שמות, אז נראה שיש להתיר בשופי, שנראה שאין קדושה בפסוקי התורה כשאין בהם אזכרות, אלא מדרבנן, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה הל"ח, "כתבי קדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות". הרי האיסור רק מדרבנן (עיינן מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"פא). ולכן אין לחוש לגבי פסוקים, שאין בהם אחד מז' שמות, כדי לומר שאף מעבר לעבר יש קדושה. וכן נראה ממ"ש רבינו ירוחם הנ"ל לגבי טלית, וז"ל "מעשה במי שרקם בטליתו פרשת ויאמר וכתב השם ג' יודין...", הרי שאין

שיש קדושה מעבר לעבר, ולכן אף בחותם גם יש קדושה בצד שבפנים שהוא על אצבעו, באותו חלק שהוא כנגד השם, ולכן אין ליהנות מהחותם.

ג) מ"מ נראה שדין המגנטים בנד"ד שאני, דבשלמא לגבי קורה או כלי וכו' יש קדושה "מעבר לעבר" כמ"ש האור שמח הנ"ל, אבל י"ל שזה מפני שמעבר לעבר הוא כל גוף אחד מאותו דבר שנכתב השם עליו, ולכן כולו נייר או קלף או עץ או מתכת, אבל בנד"ד השם נכתב על נייר או פלסטיק ושוב הם מדבקים המגנט לאחור. ולכן מצינו שהמגנט עצמו אינו חלק ממה שנכתב השם עליו. ולפי זה נראה שאין לומר לגבי המגנט שיש קדושה "מעבר לעבר", כיון שהמגנט הוא דבר אחר מהנייר או הפלסטיק. ולכן הוא דומה לחלק של הכלי שאינו כנגד השם, ואין חשש להשתמש בו לצורך חול.

ואה"נ שראיתי שכתב בעל הפלאה בשו"ת גבעת פנחס ס"נו, "אך כל הנ"ל בביטלו לשעתו אבל בביטלו עולמית נ"ל הדבר פשוט דאין בו חשש חציצה וכדקי"ל בכ"מ דביטלו עולמית הוי כחד, וראיה מפורשת מעירובין (דף ק"ד) בבזוקין מלח ע"ג כבש דקאמר אי דמבטל ליה קמוסיף אבנין אי דלא מבטל ליה הוי חציצה, הרי מפורש דהיכא דמבטל ליה ליכא חציצה אע"ג דמלח לא חזי למזבח... וכהנהו דברים דחשיב במתני' פרק יו"ד דמקוואות אלו שאין צריך שיבואו בהן מים כסת עגולה וכדור וכו' כיון דמבטל עולמית הוי כחד, וראיה עוד מכלים המצופין באבר דצריכין טבילה ואין בהם משום חציצה משום דממ"נ אם הצפוי עיקר הוי כחד וסלקא ליה טבילה שפיר דלא חייץ, ואי גוף הכלי עיקר בטל הצפוי ולא בעי טבילה כלל...", ע"ש. הרי כשיש ביטול עולמי ליכא חציצה והוי כחד. וכן הוא ביד שאול י"ד ס"רעא אות ה, שכתב "דכן הוא באו"ח ס"שנח וס"שעב וס"תרלג ג, דכל שביטל לעולם מקרי ביטול, וגם לענין טומאה מיקרי ביטול בזה, ועיינן עירובין דף ע"ח וברמב"ם פ"ז מטומאת מת ה"ו, ותוי"ט פט"ז מאהלות", ע"ש. הרי אף בדבר שהוא אינו מעורב, אלא הוא על גב דבר אחר, הוא נחשב כדבר אחד וכחיבור, אם דעתו לבטל אותו שם לעולמי. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהמגנט נתבטל לפלסטיק, והכל נחשב כגוף אחד כיון שכוונתם שלא להפריד את הפלסטיק מהמגנט לעולם, ולכן עדיין י"ל שיש קדושה "מעבר לעבר", ואין ליהנות מהמגנט באותו חלק שהוא כנגד השם שנכתב על הפלסטיק. אלא עדיין י"ל שזה אינו, דאה"נ שהמגנט והפלסטיק הם כגוף אחד, מ"מ אין המגנט נהפך

ב) ויש לדמות זה למ"ש במנחות לז. "בעא מיניה פלימו מרבי מי שיש לו שני ראשים באיזה מהן מניח תפילין, א"ל או קום גלי או קבל עלך שמתא, אדהכי אתא ההוא גברא א"ל איתיליד לי ינוקא דאית ליה תרי רישי כמה בעינן למיתב לכהן, אתא ההוא סבא תנא ליה חייב ליתן לו י' סלעים, איני והתני רמי בר חמא מתוך שנאמר פדה תפדה את בכור האדם שומע אני אפילו נטרף בתוך ל' ת"ל אך חלק, שאני הכא דבגולגולת תלא רחמנא".

ופירש"י שם "או קום גלי – או עמוד וצא בגלות או קבל עליך שמתא דאחוכי חייכת בי. עשר סלעים – דחד בכור הוא ואית ליה תרי רישי וחשיב כתרין ואע"ג דיולדת תאומים לא יהיב אלא ה' סלעים כדאמרין בפ' יש בכור לנחלה (בכורות מח). אפ"ה התם הוא משום דאי אפשר לצמצם, אבל הכא חד הוא ואפשר לצמצם שיצאו כאחד והוי שניהם פטר רחם, שומע אני אפי' נטרף – נהרג בתוך ל' יום נמי חייב, דאף על גב דכתיב (במדבר יח) ופדויו מבן חדש תפדה, אפ"ה הכא איכא למימר אם לא נהרג הוי חי ל' ובכור מעליא הוא. אך חלק – אך פדה תפדה (במדבר יח) והאי נמי כנטרף דמי, שהרי לא יחיה. בגולגולת תלא רחמנא – לפדיון בכור דכתיב (שם ג) חמש שקלים לגולגולת והאי אית ליה תרי, ואי משום אך חלק השתא מיהא לא מית".

הרי כיון שיש לבן זה שני ראשים, האב חייב לפדות שניהם, דהיינו ליתן י' סלע לכהן, ואין לחוש שבן זה טרפה כיון שעכ"פ עכשיו הוא חי כמ"ש רש"י.

וכן ראיתי באסיפת זקנים החדש במנחות שם שכתב "מפרש"י ד"ה בגולגולת, ואי משום אך חלק השתא מיהא לא מית, הרי בהדיא דאך חלק לא אתי כלל למעט שום טרפה, אבל לפירוש התוספות דאך חלק אתי למעט טרפה, כל שאר הטריפות פטורין, ורק בן שני ראשים חייב י' סלעים דבגולגולת תלא רחמנא, ע"ש. וכן פסק הטור בריש ס"שה, "ואם יש לו שני ראשים, צריך לפדותו בעשר סלעים", ע"ש.

אלא לא מצינו דין שני ראשים ברמב"ם. מ"מ כתב הרמב"ם בהל' בכורים פ"א הל"ז, "מת הבן בתוך ל' ואפילו ביום ל'. וכן אם נעשה טריפה אינו חייב בחמשה סלעים". וכתב המעשה רקח שם "וכן אם נעשה טריפה. מימרא דעולא בב"ק דף י"א ומנחות דף ל"ז, ושם הביאו

כתיבת השם בפסוקים אלו, ולכן ממילא שאין חשש הנאה או בזיון בחימום הגוף מצד אחר של הטלית כשהוא לובשה, שלא אמרין שיש קדושה מעבר לעבר כשאין נכתב אחד מז' שמות. או י"ל שהרבינו ירוחם בשם תשובת הרמב"ם הנ"ל סברו שאף בז' שמות אין קדושה מעבר לעבר, אלא רק במקום הכתיבה ממש, ודלא כהתוספות.

ולכן מכל טעמים הנ"ל נראה, שאין לחוש אם הוא תולה דפים של חול במגנטים אלו, בין אם כתוב בהם רק פסוקי התורה, או בין אם כתוב בהם אחד מז' שמות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעג

שאלה: אשה שיש לה שתי רחמים, וברחם אחד הביאה שבעה ילדים עם ניתוח ועתה נולד לה ילד שמיני ללא ניתוח והרופאים אומרים שהילד השמיני נולד מהרחם השני בפעם הראשונה. והשאלה אם צריכה לעשות פדיון הבן?

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

א) בתחילה י"ל שכשיש לאשה שתי רחמים לפעמים עדיין יש לה רק צוואר הרחם אחד, ששתי רחמים אלו פותחות לתוך צוואר הרחם אחד. ונראה ש"פטר רחם", שהוא לשון "פתיחת" רחם, (כמ"ש אונקלוס ורש"י ואבן עזרא והרשב"ם בפר' בא פ"ג). הוא שייך לפתיחת צוואר הרחם, ולכן מטעם זה אם הבן הוא יוצא דופן ואין פתיחת צוואר הרחם הוא פטור מפדיון. ולכן כנודן כזה הבן שנולד בסוף מרחם שני הוא אינו בכור כיון שכבר יש פתיחת צוואר הרחם מבן שכבר נולד מרחם הראשון.

מ"מ לפעמים מצינו שכמו שיש שתי רחמים כמו כן יש שני צוואר הרחם גם כן, ובזה יש מקום לחקור אם הבן שנולד פעם הראשונה מכל רחם חייב בפדיון, כיון שיש כאן פתיחת רחם ראשונה בכל רחם באותה אשה.

מ"מ אם אשה יש לה שתי רחמים אין לה חשש טרפה כלל, שאף את"ל דכל יתר כנטול דמי כמ"ש התוספות לגבי שני ראשים במנחות שם, מ"מ אף אם אשה אין לה שום רחם, עדיין היא אינה טרפה. ולכן נראה לומר שאם יש לאשה כזו שני בנים כל אחד מרחם אחד, אז צריך לפדות שני בנים אלו

ג) אלא כל זה מצד הרחם, אבל עדיין יש לדון מצד האשה. כתב מרן בס"ש כד, "יוצא דופן והנולד אחריו כדרכו שניהם פטורין הראשון מפני שלא יצא מהרחם והשני מפני שקדמו אחר". ופירש הט"ז שם ס"ק כ, "מפני שקדמו אחר. אע"ג דאותו אחר לא פטר רחם, מ"מ כיון שזה הנולד אחריו לא הוה בכור לנחלה, דהא לאו ראשית אונו הוא, לא הוי נמי בכור לכהן, דבכור לדבר אחד דהיינו לרחם ולא לולדות לא הוה בכור, הכי אמרינן בפ' יש בכור דף מ"ז, ע"ש.

ויש להעיר על דברי הט"ז, דלכאורה נראה ממ"ש "ראשית אונו" שהדבר גם תלוי בנחלה והאב. אלא זה קשה, שהרי כתב מרן בס"ש א, "מצות עשה לפדות כל איש מישראל בנו שהוא בכור לאמו". ופירש הערה"ש שם באות ב, "ולכן מצות עשה על כל איש מישראל הנולד לו בן בכור מאשתו הישראלית, אף שאינו בכור לאביו, כיון שהוא בכור לאמו חייב לפדותו בחמש סלעים מכהו. ולהיפך אם אינו בכור לאמו, אף שהוא בכור לאביו אינו חייב לפדותו, דהתורה תלתה ב"פטר רחם", כשזה הולד פתח רחם אמו חייב בבכורה. וזהו היפך מבכור לנחלה, דתלוי רק בבכור האב ולא בבכור האם, שכן גזרה תורה בפדיון הבן. ולכן אפילו היו לו כמה נשים וילדו בכור זכר חייב לפדות את כולם", ע"ש. הרי שאין הדבר תלוי באב וראשית אונו, אלא באם זה "בכור לאמו" וכמ"ש מרן הנ"ל. ולכן צ"ל שהיוצא דופן כבר נחשב בכור לאמו, וכן נראה כוונת הדרישה בס"ק מא, שכתב שהטעם שהפטר רחם פטור מפדיון הוא מפני "קדמו אחר, ובעינן בכור", דהיינו "בכור לאמו" כמ"ש מרן בסע' א הנ"ל. וכן נראה מהערה"ש באות ס"ג שכתב "מפני שאינו בכור", דהיינו לאמו, ע"ש. ולכן נראה שמ"ש הט"ז בסוף דבריו הוא העיקר, דהיינו "דבכור לדבר אחד דהיינו לרחם ולא לולדות לא הוה בכור", ויש לפרש "לולדות" דהיינו של האם, ולכן כיון שכבר יש לה וולדות, אף שאח"כ יש פטר רחם, אותו פטר רחם פטור מפדיון הבן.

מעשה דמי שנולד בשני ראשין וחי יותר משלשים יום, ורבינו לא חש להזכירו מפני שנכלל בנעשה טרפה דכל יתר כנטול דמי וכמ"ש התוס' שם...". משמע שלדעת הרמב"ם אם יש שני ראשים האב פטור מפדיון. וכן הוא בערה"ש ס"שה אות לה, שכתב "והרמב"ם השמיט דין זה משום דאמרינן שם שהוא טרפה ולא יחיה, וטרפה פטור", ע"ש.

מ"מ ראיתי לרבי חיים יצחק קורב ז"ל בנתיבות חיים ה'ל בכורות פ"א הל"א, שכתב "עוד אפשר לומר דהרמב"ם סובר כהמאירי שכתב השיטה מקובצת בשמו בב"ק י"א וז"ל שפירשו גדולי קדמוננו דדוקא שנתחדש לו טרפות זה מעתה, אבל אם נולד בסימני טרפות חייב לפדותו אחר שלשים, שהרי שני ראשים טרפות הוא שכל יתר כנטול דמי, ופירשו עלה במסכת מנחות שנותן עשר סלעים לכהן מפני שהכתוב תלאן בגולגולת עכ"ל. ובזה מדוייקין דברי הרמב"ם בהלכות ביכורים הנ"ל שכתב אם נעשה טרפה אינו חייב בחמשה סלעים עכ"ל, הלשון אם נעשה טרפה משמע שנעשה אחר כך". הרי לפי זה אף הרמב"ם סבר כרש"י והתוספות והמאירי והטור שבן שיש לו שני ראשים חייב בפדיון.

וכן נראה בדין תפילין שמי שיש לו שני ראשים חייב להניח תפילין בשני ראשים, שכתוב "ולטוטפות בין עיניך", ובן זה יש שני "בין עיניך", ולכן הוא חייב להניח תפילין בשני ראשים. וזה דומה למ"ש רש"י הנ"ל "חמש שקלים לגולגולת, והאי אית ליה תרי". אלא נראה שהגמרא לא חזרה לבאר את זה כיון שכבר כתוב בגמ' שבן כזה הוא טרפה, וממילא הוא לא יגיע לבן י"ג ולא מצינו למעשה שאלה כזו. ולכן עדיין שפיר הוא מה שאמר רבי לפלימו "או קום גלי או קבל עלך שמתא".

ואה"נ שכתב השבות יעקב ח"א ס"ד בשאלה "תאומים זכרים שדבוקים זה בזה קדקד ראשיהם וכל אחד מהם היה לו כל אברים". ובתשובה, אחר שהוא הביא גמ' מנחות הנ"ל, הוא כתב "וכל זה בשאלת הש"ס שהוא רק גוף אחד ונולד בשני ראשים, להכי מבעיא ליה, משא"כ במעשה שלפנינו שגופים מחולקים, דודאי תרי גופי ניהו, גם הפרצופים והראשים הם שנים רק שהם דבוקים בקדקדם... וא"כ כיון דשני בריאות ושני גופים ניהו, פשיטא דלענין תפילין צריך לכל אחד להניח תפילין", ע"ש. ולכן עדיין י"ל שרק כשיש שני גופים הם אינם טרפים, משא"כ בנדון הש"ס שיש רק גוף אחד ושני ראשים, שהוא טרפה ואינו יגיע לבן י"ג כדי לחייבו בתפילין.

חייבים רק מדרבנן. ולכן יש טעמים לומר שהחיוב בנד"ד להפריש תו"מ הוא רק מדרבנן או תרי דרבנן כל מר כדאית ליה.

וכבר כתוב בנדה ט: שבשעת דחק יש לסמוך על דעת יחיד, ואף שכתב הנקודת הכסף ב"ד ס"רצג, שאין לסמוך על דעת יחיד אלא כשיש איסור דרבנן, מ"מ בנד"ד י"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן או אפילו תרי דרבנן. ולכן כשא"א באופן אחר י"ל ששפיר הוא לסמוך על סברת החז"א הנ"ל (ואין לומר בנד"ד שתו"מ הם בכלל דבר שיש לו מתירין כמ"ש הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"טו הל"ו. עיין בכ"מ ורדב"ז שם בשם הירושלמי, ולכן אין לסמוך על דעת יחיד, שהרי אף לגבי תרומה בזה"ז י"ל ספק דרבנן לקולא, כפי מה שביארתי באורחותיך למדני ח"ג ס"צג וצד ע"ש. ולכן ה"ה י"ל שיש לסמוך על דעת יחיד כשיש שעת הדחק).

הפרשה במחשבה

כתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"ג הל"טז, "הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה, שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן, במחשבה בלבד תהיה תרומה". וכן פסק מרן ב"ד ס"שלא מו, ע"ש.

ולכאורה אף תרומה מעשר בכלל זה כמ"ש בגיטין ל: "דתניא אבא אלעזר בן גמלא אומר ונחשב לכם תרומתכם, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר, כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה". אלא יש מחלוקת ראשונים אם החכמים מודים לאבא אלעזר בן גמלא, י"א שהם מודים (התוס' שם ד"ה כך, והריטב"א בגיטין שם בשם רבינו נר"ו, וכן בחידושי הר"ן שם, והרשב"א בקידושין מא: בשם מי שפירש, הראשון) וי"א שאין הם מודים (עיין רמב"ן שם והרטב"א שם בשם התוספות, ורשב"א בקידושין מא: בשם יש מי שפירש (השני), תוספות בכורות נט ד"ה אף, לדעת רש"י).

ואף שפירש רש"י שם בכורות נט. "במחשבה, שמחשב [ואומר] שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה כדאמרין (דמאי פ"ז מ"ד) לגבי לוקח יין מבין הכותים, ולהכי קרי ליה מחשבה משום דאינו מונה אותן, אי נמי נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ותרוייהו אומד ומחשבה נפקא לן מונחשב". הרי בפירוש ראשון מצינו

ולכן י"ל בנד"ד שכיון שהאשה כבר ילדה בכור והוא "בכור לאמו" כמ"ש מרן הנ"ל, ממילא שאם היא ילדה בן מרחם השני שאותו פטר רחם פטור מפדיון כיון שכבר יש לאשה זו "בכור לאמו" מרחם הראשון.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעד

שאלה: (א) אשה זקנה שיש לה גינה שיש בה לימונים, פלפלים, עגבניות, תפוזים, ליצי וכו', אלא שאינה יודעת לומר הנוסח של הפרשת תו"מ כראוי, האם מותר לה לסמוך על החז"א דמועיל לומר "על דעת נוסח פלוני".

(ב) ואם היא אינה אומרת כל הנוסח בדיבור אלא רק חושבת בשעת הפרשה שזה תו"מ אם זה מועיל.

(ג) מי שאומר הנוסח כראוי אבל אינו מבין כלל פירושו אם זה מועיל.

(ד) מי שהפריש מעשר שני ואינו יודע שצריך לעשות חילול על הכסף, אם זה מועיל.

(ה) ואם הכסף אינו לפניו אלא במקום אחר, אם זה מועיל.

(ו) בספק מעשר ראשון וספק מעשר עני אם אמרינן המוציא מחבירו עליו להביא ראיה.

(ז) מה לעשות כשיש תבשיל שיש בו טבל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף עמר שליט"א.

האם מועיל לומר על דעת נוסח פלוני

כן סברת החז"א, דמאי ס"טו אות ו, ע"ש. אלא ההר צבי בזרעים ס"מח. חולק עליו ע"ש. וכן שמעתי בשם הראש"ל רע"י זצ"ל שאין לסמוך על החז"א בזה, וכן שמעתי בשם עוד חכמי זמנינו. ולכן נראה שאין לסמוך על החז"א אלא אם אי אפשר באופן אחר. וכן נראה, שלדעת הרמב"ם ומרן חיוב תו"מ בזה"ז הוא רק מדרבנן. ולדעת רש"י והתוספות (ברכות לו. ובשבת פ"ז, ובכורות נד.) והראב"ד (הל' מעשרות פ"א הל"ט) פירות אילן וירקות חייבים רק מדרבנן. ולדעת הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הל"ו) ירקות

דיבור. ולכן בנד"ד שיש הפרשה בלי דיבור, י"ל שזה מועיל.

מפריש תו"מ אבל בלא קריאת שם בתחילה, אפילו במחשבה

י"ל שמה שכתבתי לעיל דמועיל מחשבה, זה רק כשהוא חושב בתחילה שהתרומה "בצפוננו או בדרומו", כמ"ש במשנה תרומות פ"ג מ"ה, "וחכמים אומרים עד שיאמר בצפוננו או בדרומו", אבל אם הוא אינו חושב כן בתחילה אלא רק בא להפריש מאיזה מקום שירצה, אין זה כלום. וזה מפני שכתוב בסוף פר' קרח "ונחשב לכם תרומתכם". ובפסוק שלפני זה כתוב "והרמתם ממנו תרומת ה'". דהיינו שכשאתה מפריש תרומתכם צריך בתחילה לחשוב על מאיזה מקום אתה רוצה להפריש תרומה ממנו. ולכן צריך לייחד הצפון או הדרום וכו' בתחילה, אפילו במחשבתו.

וכן כתוב בירושלמי דתרומות פ"ג הל"ג, "רבי זעירא בשם רבי אבדומי דחיפה בשם ר"ש בן לקיש 'ונחשב לכם תרומתכם', 'והרמתם', מה מחשבה במסויים אף התורם במסויים". ופירש הפני משה שם, "כשהוא מחשב לתרום ודאי מסיים הוא דמחשבתו כך וכך ראוי לתרום מן הכרי הזה ובמקום פלוני, דאי לאו הכי לא כלום הוא, דהרי כשגילתה לנו התורה דתרומה ניטלת במחשבה היינו לומר שיחשב ששם או שם תהיה התרומה, ובזה הוי כקורא לה שם, דאי במחשב בעלמא לתרום מה מחשבה היא זו, ומאי ניטלת במחשבה דקאמר, אלא ע"כ דמשמע דהמחשבה שלו חלה במקום שחישב שתהיה תרומה וניטלת משם במחשבה זו, אף כשהוא תורם אח"כ וקורא שם יהא במסויים שיהא ניכר המקום שקורא שם לתרומה כפי אשר חישב במחשבתו לתרום, דכל זמן שלא סיים המקום לאו כלום הוא", ע"ש.

ואף שכתב החז"א בדמאי ס"יא אות י, "אף בדבר שא"א לסמן יכול להתנות שיחול בתערובות חולין..". מ"מ הוא גם כתב שם, "וא"ת א"כ אין כאן שירים ניכרין י"ל דכל שמקצת שיריה ניכרין סגי בכך, וכיון שהמעשר חייל על הניכרין ועל בלתי ניכרין בב"א שפיר חייל מעשר". ולכן מ"ש שם ס"טו אות ב, "כשאנו מפרישין תרומה אנו מיחדים ת"ג בצפנו, ונראה דאם לא אמר בצפוננו נמי חייל תרומה ואין כאן משום שיריה ניכרין כיון דמקצת שיריה ניכרין וכמ"ש לעיל ס"יא אות י". מ"מ נראה שאף כשהוא אינו חושב "בצפוננו", מ"מ אם הוא כיון למסיים המקום

שמחשבה היא דיבור. וכן הוא בתוס' שם ד"ה במחשבה ע"ש. מ"מ אנן קי"ל כמ"ש הרמב"ם הנ"ל שבמחשבה ממש מועילה, וכן הוא בראשונים הנ"ל בגיטין שם.

ולגבי מעשר כתבו התוספות בגיטין שם ד"ה כשם, שאף מעשר בכלל תרומה, ועיין עוד בתוס' שם ד"ה ובמחשבה ע"ש. אלא עיין במאירי בשבת סוף קכז: שכתב "ויש אומרים... ותרומה ניטלת באומד ומחשבה ונותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, אבל מעשר שאינו ניטל במחשבה אא"כ הפרישן אינו יכול לישאל עליו". אלא כתב החז"א בדמאי ס"טו אות ה, שדעת הרמב"ם שאף במעשר מועילה מחשבה, ע"ש.

אלא כתב הרש"ש שם ד"ה במחשבה, דאין מועילה מחשבה בבמעשר שני ומעשר עני ע"ש.

וגם ראיתי שכתב הערה"ש העתיד הל' תרומות ס"ס אות לב, שכתב בדין מחשבה לדעת הרמב"ם, "ויש להסתפק בכוונתו איך הדין כשאינו נוטל התרומה כלל מהכרי אלא שמייחד התרומה בצפוננו או בדרומו... אי גם בזה מהני מחשבה, או דילמא דדוקא במקום שיש מעשה כגון שנוטל התרומה בידיו מהכרי מהני מחשבה, אבל בלא מעשה צריך דוקא דיבור. וברש"י ספ"ג דגיטין ובמנחות (נה). מבואר דמהני אפילו בלא מעשה ובלא דיבור, ורש"י דימה זה למדומע דאמרין בשבת (קמב). נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, וה"נ כן. והסכימו התוס' על ידו", ע"ש.

ולכן נראה בנד"ד שיש הפרשה במעשה אבל רק אין דיבור, שזה מועיל לגבי תרומה ומעשר (ואף למאירי הנ"ל, הלא יש הפרשה בנד"ד). אלא לכאורה לדעת הרש"ש הנ"ל אין זה מועיל לגבי מעשר שני ומעשר עני. אלא נראה שאף הרש"ש מודה בנד"ד כיון שהוא מיירי רק כשיש מחשבה בלבדה, דהיינו נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, אבל כשיש מעשה הפרשה כבנד"ד שיש הפרשה בלי דיבור, אז אף הרש"ש מודה שזה מועיל. וכן נראה, שכתב הרש"ש שם "אבל מע"ש ומ"ע אינה מועלת בהם מחשבה. ולזה א"ש הא דמוכח בכ"ד דאין תקנה לטבל בשבת והוא מפני המע"ש או המ"ע". הרי החשש בשבת הוא מפני שיש מעשה שבזה יש תיקון, משא"כ במחשבה לבדה שאין תיקון ניכר. ולכן י"ל לגבי מע"ש ומ"ע בעינן מעשה הפרשה אבל עדיין י"ל דלא בעינן

יכול ליטול הכסף משם. ולכן כתב הר"ש שם "היה עומד בגורן ואין בידו מעות... אומר הרי הן מחוללין על מעות שבבית, היינו ברשותו כיון שהם במקום משתמרת". וכן הוא ברמב"ם בהל' מע"ש פ"ד הל"א, שכתב "אינו פודה במעות שאינן ברשותו שנאמר וצרת הכסף בידך. נפל כיסו לבור והוא יכול להוציאו פודה בו מפני שהוא ברשותו". ופירש הרדב"ז שם "נפל כיסו לבור וכו'. תוספתא פ"ק נפל כיסו לבור אע"פ שידוע שהוא שם אין מחללין אותו עליהם ואם חילל לא קנה מעשר, ואיירי בשלא היה יכול להוציאו אבל אם יכול להוציאו הרי הוא ברשותו. ואמרי' בירושלמי פ"ק נפל כיסו לבור וכו' מאה רבוא והיה יכול להוציא חמשים ריבוא להעלותם אותם חמשים ריבוא כמו שהם ברשותו". ולכן לא בעינן שיהיה הכסף לפניו דוקא. וכ"ש לפי מ"ש מרן בס"שלא קלח, "ואפשר שאין דברים אלו אמורים אלא בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו שאין מעשר שני נאכל אין להקפיד בכך, ומ"מ יש לחוש בדבר ואף בזמן הזה לא יפדה מעשר שני אלא על כסף... והוא ברשותו". הרי בזה"ז הוא אינו ברור דבעינן ברשותו כלל. ולכן ודאי שאף שאין הכסף ממש לפניו שמותר להפריש מע"ש עליו.

ספק מעשר עני וספק במעשר ראשון

לגבי מעשר ראשון כשיש ספק אם כבר הפריש אותו או לא, א"צ ליתן אותו ללוי שי"ל המוציא מחבירו עליו להביא ראיה. אלא לגבי מעשר עני נראה שאף כשיש ספק עדיין צריך להפריש וליתן אותו לעני. וזה כדמצינו בחולין קלד. "דתניא ר' יהודה בן אגרא אומר משום רבי מאיר ספק לקט לקט ספק שכחה שכחה ספק פאה פאה, אמר לו אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל, והא טעמא קאמר דאמר ר"ש בן לקיש מאי דכתיב עני ורש הצדיקו מאי הצדיקו אילמא בדינים, והא כתיב ודל לא תהדר בריבו אלא צדק משלך ותן לו, אמר רבא הכא פרה בחזקת פטורה קיימא קמה בחזקת חיובא קיימא". ופירש"י שם "קמה. כשנולד לך ספק בלקט ואתה מעמידה על חזקתה חזקת חיוב הוא דמעולם היא עומדת לכך דשל ישראל היא". וכן פסק הרמב"ם בפ"ד דהל" מתנות עניים הל"ט, ע"ש (ועיין בש"ך ס"רנט ס"ק יד והגר"א שם, אם הדין כן כשיש ספק במזון צדקה).

ועיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"עד וח"ג ס"פט אות ה, שאף רבא מודה לריש לקיש שהטעם הוא משום "צדק משלך ותן לו". ולכן לגבי עני כשיש חזקה

קודם הפרשת התו"מ שפיר דמי, וזה מועיל "שהמעשר חייל על הניכרין ועל בלתי ניכרין", אבל אם הוא רק מפריש קצת מהמאכל כמעשה קוף בעלמא, אין זה נקרא מסיים המקום בתחילה. עיין בירושלמי הנ"ל שאר הדינים שם ומה שפירש הפנ"מ. וכ"ש אם הוא נוטל יותר מאחד ממאה, שכתב החז"א שם "אבל אם יש בת"ג יותר מאחד ממאה א"כ נתבטל שבידו...". ולמעשה זה קשה למדוד.

ולפי זה, מי שבא להפריש ולא חושב בתחילה שהוא רוצה להפריש תרומה מן הצפון או הדרום, כמ"ש במשנה שם "וחכמים אומרים עד שיאמר בצפוני או בדרומי" – "לאו כלום הוא".

מי שאומר הנוסח הנכון אבל אינו מבין כלום מה שהוא אומר

נראה שהוא צריך להבין הפירוש של מה שהוא אומר. וזה כמ"ש במשנה תרומות פ"א מ"א, "חמשה לא יתרמו, ואם תרמו אין תרומתן תרומה, החרש והשוטה והקטן...". וכתוב בירושלמי שם, "ויוכיח מעשה שלהן על מחשבתן... רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוחנן, רבי זעירא בשם רבנן, ונחשב לכם תרומתכם, את שכתוב בו מחשבה אין מעשה שלו מוכיח". משמע מזה דבעינן מחשבה, דהיינו שהוא יודע מה שהוא עושה, והוא אינו כחרש או שוטה שאינם מבינים כלל מה שהם אומרים. ולפי זה גם י"ל שמי שבא מחו"ל ואינו מבין עברית, הוא צריך לומר הנוסח בלשון שהוא מבין ולא בעברית. וכן אף מי שיודע עברית אלא הוא אינו יכול לפרש מה שהוא אומר, לא עשה כלום כיון דליכא כאן "ונחשב לכם תרומתכם".

מי שמפריש תו"מ וגם מעשר שני אלא לא יודע שצריך לעשות חלול על מטבע

נראה שאף שהוא עושה עבירה כיון שהוא פירש מעשר שני ולא חילל אותו על הכסף, מ"מ המאכל הנשאר אינו טבל כיון שהוא כבר פירש המעשר שני ממנו.

הפרשת מעשר שני כשאין המטבע לפניו

כתוב במשנה מעשר שני פ"א מ"ב, "אין מחללין מעשר שני... לא על המעות שאינן ברשותו". אלא אין הפירוש של "רשותו" שהכסף ממש לפניו, אלא רק בעינין שהכסף הוא באיזה מקום ברשותו אף שהוא אינו לפניו, ושהוא

סימן קעה

שאלה: מתי יש חיוב להפריש תו"מ מההפקר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי בדבר ילדים האוספים צנוברים מתחת עצי הפקר הפזורים בעיר, וממלאים מהם שקיות ומביאים לביתם ואוכלים מהם מעט מעט, האם חובה להפריש מהם תרומות ומעשרות".

ואחר שכת"ר האריך לבאר כל זה לנכון, כתב כת"ר במסקנה "העולה מכל זה, שיש לנו כמה ספקות לפטור מלעשר בנד"ד שאוספים כמות מפירות הפקר, והיינו ספק אם הלכה כדעת מ"ד דבהפקר בכלל לא גזרו משום מראית עין בהעמיד גורן, לא בשדה ולא בעיר (פשטות דעת הרמב"ם והרשב"א כמבואר לעיל, וכ"כ האבן ישראל בדעת הרמב"ם). ועוד יש לצרף גם דעת מ"ד דבעיר לעולם פטור אף בהפקר, וכמו בלקט שו"פ (וכ"ד הרא"ש כפי שכתב החזו"א). ועוד יש לצרף שיטת מ"ד דהעני אפילו אם עשה כרי בשדה, לא הוקבע למעשר. ועוד אפשר שיש לצרף, שבכל מקרה שאוסף פירות, לא ברור דהוי בכלל "גורן", הן מצד הכמות, והן מצד דרך האיסוף (ע' לעיל).

ונראה שיש עוד סברא להקל בזה, דהנה אף שכיום צנובר הוא מין חשוב, ויש שמגדלים אותו למכירה ושיווק, מ"מ מלבד שנראה שרוב מינו הפקר, ודאי שרוב מי שיאסוף אותו, הוא מן ההפקר, כנודע, ולכן אפשר שאין סברא כ"כ לחוש למראית עין. אך יל"ע בסברא זו, דהא למ"ד תמרי דזיקא, מפורש דחייב בעשה ממנו גורן, ופשוט שתמרי דזיקא כולו הפקר (ע' ב"מ כ"ב ע"ב), ואפ"ה חייב למ"ד זה. ויש לחלק, דתמרי דזיקא הוו ממין תמרים, ומין תמר אינו הפקר, משא"כ מין צנובר, רובו ממין הפקר, ויש לפלפל.

ואף שצ"ע לדינא, וקשה לסמוך על סברות אלו לפטור לגמרי, מ"מ נראה לענ"ד שבכמות קטנה כנ"ל כגון כוס מלאה בצנוברים וכיוצ"ב, אפשר להקל בשופי ולאכול בלי לעשר כלל, ועח"ל. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להוסיף על דברי כת"ר ג' סברות להקל. ואלו הן:

ברורה שיש חיוב להפריש תו"מ אז אם אח"כ יש ספק יש לאזיל לחומרא כיון שיש דרשה מיוחדת לזה, משא"כ לגבי מעשר ראשון.

ולכן קשה לומר כמ"ש כת"ר לגבי מעשר עני, "האם מותר לי לאכול או שבכל אכילה אני אומר לעני המוציא מחבירו עליו הראיה?", שאף בספק יש להפריש מעשר עני כיון שידוע בתחילה שפירות אלו היו חייבים בתו"מ.

ולפי זה י"ל שאם אחד מפריש תו"מ לפי החזו"א ואמר על דעת נוסח פלוני, ובא אחר שאינו סומך על שיטת החזו"א כיון שיש חולקים עליו, י"ל שהוא אינו צריך להפריש מעשר ראשון כיון שהוא יכול לומר ללוי שמא העיקר כדעת החזו"א ואתה צריך להביא ראיה אם אתה רוצה ליטול מעשר ראשון, אבל לגבי מעשר עני י"ל שעדיין הוא צריך להפריש אותו מטעם ספק.

הפרשת תו"מ בתערובת שיש בו טבל

כתב כת"ר, "אם מדובר בלימון או פלפל שטעמו מתפשט בכל המאכל, איך לעשות, האם אפשר לקחת מקצת המאכל שאני יודע שיש בו טעם דלימון ופלפל ולהפריש הטעם הזה על מציאות חומרי הלימון והפלפל שבמאכל, האם מועיל, או שמא צריך לקחת דווקא חתיכת לימון או פלפל גופית ולהפריש אותה? ומה הדין אם אין לי חתיכה גופית רק יש פה טעם פלפל ולימון האם אפריש טעם על טעם ויועיל?".

כתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"ב הל"ג, "נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב. כגון זיתי ניקוף שנתערבו בזיתי מסיק וענבי עוללות בענבי בציר, אם יש לו פירות אחרות מוציא על החייב לפי חשבון. ואם אין לו אלא אלו מפריש תרומה ותרומת מעשר על הכל וכאילו הכל חייב בתרומה. ומפריש מעשר ראשון ושני לפי חשבון דבר החייב". ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"טו הל"ו, "...וחוץ מטבל שהרי אפשר לתקנו. ומפני זה אוסרין במינן בכל שהן. ושלא במינן בנותן טעם כשאר כל האיסורין". ולפי זה י"ל בנד"ד שיש להפריש מחתיכת לימון וכו' ממקום אחר, ואם אין לו אז יש לו להפריש "תרומה ותרומת מעשר על הכל וכאילו הכל חייב בתרומה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולכן נראה לומר שבסתם גורן, בעל השדה הפריש תו"מ מיד והוא נותן התו"מ במקום מיוחד אצל הגורן עד שיבאו הכהן והלוי ליטול התו"מ שלהם. ולכן אם אחר רואה סתם גורן, בדרך כלל הוא גם רואה את התו"מ אצלו במקום מיוחד, ולכן ממילא הוא יודע שבעל השדה כבר הפריש התו"מ והבעל רק מחכה עד שיבוא הכהן והלוי ליטול חלקם. ועיין בגיטין ל. שכתוב לגבי תו"מ "ואף על גב דלא אתו לדידיה", משמע שהכהן אינו שם בשעת הפרשת תו"מ, ולכן הקשה שם ברש"י "מאן זכי ליה להאי כהן הך תרומה" כיון שהכהן אינו שם בשעת הפרשה. ולכן צ"ל שבדרך כלל הבעל הפריש תו"מ מיד מהגורן והוא מניח אותם במקום מיוחד אצל הגורן עד שיבואו הכהן והלוי. ולפי זה י"ל שבדרך כלל אין לחוש למראית העין בסתם גורן כיון שהוא אינו מצוי כל כך שאין התו"מ במקום מיוחד אצל הגורן. אלא לגבי גורן של לקט וכו', מי שעובר שם יראה שאין מקום מיוחד אצל הגורן שיש בו תו"מ. ולכן הרואה יחשוב לעצמו שבעל הגורן לא הפריש תו"מ, ושפיר הוא לחוש למראית העין בכה"ג. אלא לגבי גורן של לקט וכו' בעיר, אה"נ שהרואה יראה שאין מקום מיוחד אצל הגורן לתו"מ, מ"מ כיון שכל השכנים כבר רואים שעני זה הביא הלקט וכו' לביתו "מעט מעט", ממילא שהם יודעים שגורן זה הוא של לקט וכו', ואין חשש של מראית העין.

ולפי זה י"ל שכל דין מראית העין הנ"ל הוא רק באופן שיש גורן על הקרקע, וכשדרכם להפריש ולהניח התו"מ במקום מיוחד על קרקע אצל הגורן. ולכן צ"ל שחשש זה הוא רק לגבי תבואה של חמשת מינים וכדומה שדרכם לעשות מהם גורן על קרקע, אבל לגבי פירות שדרכם ליטול אותם בשקית לביתו ואין מקום מיוחד לקבצם כולם ביחד על הקרקע כמו בגורן, ואין מקום מיוחד להניח תו"מ אצלם, ממילא שאין לחוש למראית העין, שמי יכול להבין כשהוא רואה פירות אלו אם כבר הפריש תו"מ מהם או לא. ולכן נראה שאין לחוש למראית העין בנד"ד.

(ב) י"ל שהטעם שיש לחוש למראית העין לגבי לקט וכו' בגמרא הנ"ל, הוא מפני שכל השדות באותו מקום יש להם בעל. ולכן הרואה יחשוב דמסתמא שגורן זה הוא בא מאחד השדות שהם שם. אולם בנד"ד כיון שיש אילנות של הפקר שם, ממילא שהרואה יכול לתלות דמסתמא שפירות אלו באו מאלו אילנות של הפקר. וא"כ ממילא שאין לחוש למראית העין.

(א) כתוב בסוטה מג: "ואמר רבי יצחק אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב לקט שכחה ופאה שעשאן בגורן הוקבעו למעשר, אמר עולא לא אמרן אלא בשדה אבל בעיר קלא אית ליה למלתא". ופירש"י שם, "לקט שכחה ופאה שעשאן – העני גורן שכינס הרבה כאחד ועשה מהן כרי. הוקבעו למעשר – מדרבנן דמאן דחזי סבור שגדל בשדהו. וה"מ בשדה – שלא ידעו הכל שנכנסו מעט מעט וסבורין שגדל שם, אבל בעיר כל שכיניו ראו שכינס על יד על יד ויודעין שהן של לקט שכחה ופאה ופטור מן המעשר, כדתניא בספרי ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, בדבר שאין לו בו חלק ונחלה עמך הוא בא ונוטל מעשר ראשון שלו, יצא לקט שכחה ופאה שיש לו חלק ונחלה עמך שאף לעניים ליום הם מופקדים כשאר עניי ישראל".

ולפי זה פסק הרמב"ם בהל' תרומות פ"ב הל"ט, "ואלו פטורין מן התרומה ומן המעשרות. הלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות. אפילו העמיד מהן כרי. ואם עשה מהן גורן בשדה הוקבעו למעשרות ומפריש מהן תרומה ומעשרות. אבל אם עשה הגורן בעיר פטורין, שהרי קול יש להן שהכל יודעין שהן לקט או שכחה או פאה".

ויש לחקור במציאות, איך אמרו חז"ל שיש כאן מראית העין בשדה. משמע שאם אחד מהעוברים והשבים רואה שיש גורן של לקט שכחה ופאה, והוא לא יודע שגורן זה מלקט וכו', הוא יחשוב שבעל גורן זה לא הפריש תו"מ. ויש לשאול, איך גורן זה משונה מסתם גורן שאינו של לקט וכו', והלא אף בראיית סתם גורן של בעל השדה יש לחוש שבעל לא הפריש תו"מ. ואל תאמר שבסתם גורן הרואה אם הוא שם בשעת הפרשת תו"מ הוא יכול לידע שבעל הגורן הפריש תו"מ, משא"כ בגורן של לקט וכו', שזה אינו דמסתמא אם הרואה אינו רואה ההפרשה עצמה בסתם גורן הוא יאמר שבעל הגורן כבר הפריש תו"מ, או שבעל הגורן יפריש תו"מ לאחר זמן מה, וא"כ ה"ה אם הוא רואה גורן של לקט י"ל הכי ואין לחוש שבעל הגורן של לקט וכו' לא הפריש כלל. ולכן למה יש חשש מראית העין בראיית גורן של לקט וכו', משא"כ בראיית סתם גורן של בעל הבית. ואיך הגורן של לקט וכו' משונה מסתם גורן כדי לומר שיש חשש מראית העין בגורן של לקט וכו', משא"כ בסתם גורן.

בב"מ כב: "הני תמרי דזיקא היכי אכלינן להו, אמר ליה כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו מעיקרא יאושי מיאש מנייהו, יתמי דלאו בני מחילה נינהו מאי, אמר ליה באגא בארעא דיתמי לא מחזקינן, מוחזק ועומד מאי, כרכתא מאי, אמר ליה אסירן". ופירש"י שם "יאושי מיאש – דידוע הוא שהרוח משיר מהן והשקצים מזומנים לאוכלן. באגא בארעא דיתמי לא מחזקינן. אין עלינו להחזיק כל הבקעה בחזקת הקרקע של יתומין ולאסור כל התמרים משום ספק קרקע של יתומים, אלא הולכין אחר הרוב. מוחזק ועומד מאי – קרקע עצמה של יתומין מאי. כרכתא מאי – דקלים הכרוכין ומוקפין בגדר של אבנים סביב שאין שקצים ורמשים נכנסין שם". ולפי זה משמע שאף שרוב תמרי דזיקא הם הפקר, עדיין יש לחוש למראת העין כמבואר בגמ' ברכות הנ"ל.

אלא ראיתי שכתב מרן בח"מ ס"רס ו, "ותמרים שמשירים הרוח מותרים, שחזקתן שהבעלים מחלום לכל אדם מפני שהבהמות והחיות אוכלים אותם מחמת מתיקותם, ואם היו של יתומים שאינם בני מחילה אסורים, וכן אם הקפיד בעל השדה והקיף מקום האילנות או תיקן מקום שיפלו בו הנובלות עד שילקטם, הרי אלו אסורים, שהרי גילה דעתו דלא מחל", ע"ש. הרי כשיש הוכחה דלא מחל ממילא שאין לילך אחר רוב בני אדם שמחלו. ולכן י"ל שאם הבעל מקבץ תמרי דזיקא שנפלו מאילנות שלו בגורן כמ"ש בגמ' "במאי עסקינן שעשאן גורן", ממילא שזה מוכח שהוא לא מחל ושהוא רוצה בתמרים אלו לעצמו. ולכן כשאחד רואה גורן של תמרי דזיקא אין לתלות שהם הפקר, שהגורן עצמו הוא הוכחה שהם אינם הפקר. ולכן עדיין יש לחוש למראית העין אם בעל הגורן לא הפריש תו"מ.

אלא כל זה כשיש בעל לאילנות, שי"ל שכשיש גורן שהבעל לא מחל מעיקרא. אולם כשאין בעל לאילנות, והאילנות באותו מקום הם עצמם הפקר, אז אין הוכחה כלל לתמרי דזיקא הם אינם הפקר, שאין שם בעל כדי לומר שהוא מקפיד ושהוא אינו מחל על התמרים שלו, ולכן כשהאילנות עצמם הם הפקר אין לחוש למראית העין כלל, ואין צריך להפריש תו"מ מתמרים אלו, וה"ה בנד"ד שאין צורך להפריש תו"מ מהצנוברים, וזה דומה לדין קנבוס הנ"ל וכמ"ש הערה"ש.

ג) **כתב** הרמב"ם בהל' תרומות פ"ה הל"ה, "מאימתי תורמין את הגורן משיברור". וגם כתב הרמב"ם בהל'

ויש לדמות זה למ"ש מרן בי"ד ס"רצח א, לגבי כלאים "וחכמים אסרו מפני מראית העין משי עם צמר לפי שדומה לפשתים... והאידנא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין". וכתב הרמ"א בסע' ב, שם, "ואסור לתפור בגד קנבוס תחת בגד צמר במקום דלא שכיח קנבוס משום מראית העין (טור בשם הרא"ש), ובמקום דשכיח שרי". ופירש הערה"ש שם באות ד ה, "דאחרי שמצוי אין כאן מראית העין שיתלו בקנבוס ולמה יתלו באיסור... לא שייך כלל מראית העין אלא העדר ידיעה, אבל הרואה למה לו לתלות באיסור, והרא"ש לא קאמר רק לענין משי בימיו שהיה מצוי והכל מכירים בו, ואין ההיתר תלוי מפני ההכרה דא"כ למה אסרוה מקודם, אלא ודאי שיש לטעות, אך זהו ממילא כיון שמצוי הכל מכירים בו, כלומר בכלליות המין ולא בפרטיות בבגד זה...". ע"ש. הרי דלא בעינן הכרת העין באותו בגד שזה קנבוס, אלא רק הידיעה בדרך כלל יש הרבה בגדים בעולם שיש בהם קנבוס, ולכן הוא יכול לתלות דמסתמא אף בבגד זה יש קנבוס, אף שאין לו הבקיות לידע באותו בגד עצמו אם יש בו קנבוס או לא.

ולכן ה"ה לגבי האילנות בנד"ד, אם כבר נודע שבאותו מקום יש אילנות של הפקר, ממילא שאין לחוש למראית העין, אף כשהרואה אינו יכול להכיר בגוף הצנוברים אם הם הפקר או לא, כמו מי שאינו יכול להכיר בגוף הבגד אם יש בו קנבוס או לא.

וזה כמ"ש כת"ר "ונראה שיש עוד סברא להקל בזה, דהנה אף שכיום צנובר הוא מין חשוב, ויש שמגדלים אותו למכירה ושיווק, מ"מ מלבד שנראה שרוב מינו הפקר, ודאי שרוב מי שיאסוף אותו, הוא מן ההפקר, כנודע, ולכן אפשר שאין סברא כ"כ לחוש למראית עין".

אלא שוב כת"ר הקשה על זה, וז"ל "אך יל"ע בסברא זו, דהא למ"ד תמרי דזיקא, מפורש דחייב בעשה ממנו גורן, ופשוט שתמרי דזיקא כולו הפקר (ע' ב"מ כ"ב ע"ב), ואפ"ה חייב למ"ד זה...".

וזה כמ"ש בברכות מ: "...אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו, הכא במאי עסקינן שעשאן גורן דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר". הרי ששייך מראית העין אף בגורן תמרי דזיקא. אלא כתוב

לִקְבֹץ כְּמָה וְכֵמָה תִּמְרִים בְּגוֹרֵן, וְהַגּוֹרֵן דָּבָר קְבוּעַ עַל הַקִּרְקַע שֶׁהִכֵּל רוֹאִים, שְׁעֵדִיִּין יֵשׁ בִּזְהָ אֹוּשָׁא מִלְתָּא, וְעֵדִיִּין יֵשׁ לְחוּשׁ לְמֵרְאִית הָעֵינַן. וְכֵן נִרְאָה, שֶׁהֲלֹא מְצִינּוּ לְגַבֵּי גַמֵּר מְלֹאכְתָן בְּפִירוֹת שֶׁכָּתַב הַרְמַב"ם בְּהַל' מְעַשֵּׂר פ"ג הַל"י, "כִּלְכֵּלָה מְשִׁיחָפָה הַפִּירוֹת שֶׁבָה בְּעֵלִים וּבְהוֹצִיָן וְכִיּוֹצֵא בְהֵן, אִם אֵינּוּ מַחְפָּה מְשִׁימְלָא אֶת הַכִּלִּי, אִם אֵינּוּ מְמַלָּא עַד שִׁילְקֵט כֹּל צוֹרְכּוֹ". וְלִכֵּן לָמָּה לֹא כָּתוּב בְּגַמ' בְּרִכּוֹת הַנ"ל לְגַבֵּי תִמְרֵי דְזִיקָא שִׁישׁ לְהַפְרִישׁ תו"מ כְּשֶׁהוּא מְשִׁים אֹוֹתָם בְּכִלִּי, וְלָמָּה כָּתוּב דּוּקָא "שְׁעַשְׂאָן גּוֹרֵן". אֲלֵא י"ל שֶׁלֹּא גִזְרוּ חַז"ל עַל כִּלֵּי כִּיּוֹן דְּלִיכָא אֹוּשָׁא מִלְתָּא בְּכִלֵּי וְאֵינּוּ לְחוּשׁ לְמֵרְאִית הָעֵינַן, מִשְׁא"כ כְּשִׁישׁ גּוֹרֵן שִׁישׁ אֹוּשָׁא מִלְתָּא, דְּשִׁפִּיר הוּא לְגִזְרוֹ לְהַפְרִישׁ תו"מ מִטַּעַם מֵרְאִית הָעֵינַן (עֵיִן בְּא"ח ס"רמ"ד, שִׁישׁ יוֹתֵר חֲשֵׁשׁ מֵרְאִית הָעֵינַן בְּמִלְאכְתָּ קִרְקַע מִשּׁוּם הַפְּרָסוּם שִׁישׁ בָּהּ, מִמְלֹאכְתָּ מְטַלְטְלִין).

וְלִכֵּן בְּפִירוֹת שֶׁל הַפִּקָּר שֶׁכָּבֵר נִפְלוּ מֵהַאֵילָן וְהוּא רֵק צִרִיךְ לִיטוֹל אֶת הַפִּירוֹת בְּשִׁקִּית וְלִהְיוֹלֵיכֶם לְבֵיתוֹ, וְאֵינּוּ בִּזְהָ יוֹצֵא וְנִכְנַס כְּמָה פְּעָמִים, וְאֵינּוּ בִּזְהָ גּוֹרֵן קְבוּעַ עַל הַקִּרְקַע, אֵינּוּ כֹּאֵן אֹוּשָׁא מִלְתָּא, וּבְכַה"ג חַז"ל לֹא גִזְרוּ שְׁצִרִיךְ לְהַפְרִישׁ תו"מ.

וְנִרְאָה שִׁישׁ לְצִרְף ג' סְבָרוֹת הַנ"ל לָמָּה שֶׁכָּבֵר כָּתַב כַּת"ר לְהַקְלֵ בְּנִדּוּן זֶה (וְעֵיִן עוֹד לְרַב הַשּׁוֹאֵל בְּשו"ת דְּבָרֵי דוֹד יוֹסֵף י"ד ס"עו).

וְאִסִּים בְּכַבּוֹד רַב

מִחֲבֵר הַסֵּפֶר אֹרְחוֹתֶיךָ לְמַדְנִי

סימן קעו

שאלה: (א) אִם מוֹתֵר לְעַבּוֹר עַל אִיסוּרִים בְּשַׁעַת כִּיבוּשׁ הָאָרֶץ מִשּׁוּם עֲשֵׂה דוּחָה לֹא תַעֲשֶׂה, אִם רֵק כְּשִׁישׁ סְכַנַּת נַפְשׁוֹת.

(ב) הָאֵם מוֹתֵר לְמַפְקֵד לְשַׁלּוּחַ בְּשַׁבַּת חֵייל לְעֲשׂוֹת פְּעוּלָה שִׁישׁ בָּהּ מִשּׁוּם כִּיבוּשׁ, אִךְ בּוֹדָאֵי שְׁזֵה יִגְרוּם לְחֵייל לְחַלֵּל שַׁבַּת שֶׁלֹּא לְצוֹרֵךְ. וְאִם מוֹתֵר לְמַפְקֵד לְשַׁלּוּחַ לְהַר הַבַּיִת חֵיילִים אִם שׁוֹטְרִים שִׁיּוּדַע שִׁיעֲלוּ בְּלֹא טְבִילָה, בְּמָקוֹם שֶׁאֵינּוּ בִּזְהָ חֲשֵׁשׁ לְפִיקוּ"נ.

מְעַשֵּׂר פ"ג הַל"י, לְגַבֵּי שַׁעַת הַפְּרִשַׁת תו"מ, "הַתְּבוּאָה מְשִׁימְרַח. וְאִי זֶהוּ מְמַרַח זֶה הַמִּיפָּה פְּנֵי הַכְּרִי שֶׁל תְּבוּאָה בְּרַחַת בְּסוּף כֹּל דָּבָר כְּדֶרֶךְ שְׁעוֹשִׂין כְּשִׁגּוֹמְרִין כֹּל מְעַשְׂיָה". וְזֶה כְּמ"ש הַרְע"ב בְּמַעֲשֵׂרוֹת פ"א מ"ו "אַחַר שֶׁמִּנְקִין הַתְּבוּאָה מִמוּץ שֶׁלָּהּ צוֹבְרִים אֹוֹתָם בְּמָקוֹם אֶחָד בְּגוֹרֵן וְמִיפָּה פְּנֵי הַכְּרִי וּמַחְלִקִין אֹוֹתוֹ, וְהוּא הַנִּקְרָא מִירוּח". וְלִפִּי זֶה מְצִינּוּ שֶׁהֵם כָּבֵר דְּשִׁין בְּשַׁבְּלִים וְגַם כָּבֵר זוֹרִין, וְזֶה כְּמ"ש הַרְמַב"ם בְּהַל' בְּרִכּוֹת פ"ג הַל"א, "...וְחִמְשָׁה מִיָּנִין הָאֵלוֹ כְּשֶׁהֵן שַׁבְּלִים נִקְרָאִים תְּבוּאָה בְּכֹל מָקוֹם. וְאַחַר שֶׁדְּשִׁין וְזוֹרִין אֹוֹתָן נִקְרָאִין דְּגָן". וְזֶה כְּמ"ש בְּמַצּוֹדֵת דוֹד בְּמִיכָה פ"ד יב, "שֶׁמִּקְבִּצִין עַמִּירֵי הַתְּבוּאָה אֶל הַגּוֹרֵן לְחַבְּטֵם בְּמַקְל וְלִדְשׁוּם". וְלִכֵּן מְצִינּוּ שְׁכִיּוֹן שִׁישׁ דְּגָן בְּגוֹרֵן וְלֹא שַׁבְּלִים, שֶׁהֵם כָּבֵר עֲסָקוּ בְּמִלְאכָה מְרוּבָה קוֹדֵם שֶׁהַגּוֹרֵן הוּא חַיִּיב בְּתו"מ.

וְלִכֵּן י"ל שֶׁכָּבֵר יֵשׁ אֹוּשָׁא מִלְתָּא טוֹבָא, וְזֶה כְּעֵין מ"ש בְּמו"ק יב: "וְאִם אֵינּוּ לוֹ מָה יֹאכֵל קוֹצֵר וּמְעַמֵּר וּדְשׁ וְזוֹרָה וּבּוֹרֵר וְטוֹחֵן וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יִדּוּשׁ בְּפִירוֹת". וְפִירֵשׁ"י "וְהָא דְאַסֵּר בְּפִירוֹת מִשּׁוּם דְּאֹוּשָׁא מִלְתָּא הִיא". וְי"ל שֶׁהַטַּעַם שֶׁאֵינּוּ אֹוּשָׁא מִלְתָּא כְּשֶׁהוּא אֵינּוּ דֵשׁ בְּפִירוֹת הוּא מְפָנִי שֶׁהוּא עוֹסֵק רֵק בְּדָבָר מוֹעֵט עַד שִׁישׁ לוֹ מָה לְאֹכּוֹל בְּמוֹעֵד, אֲבָל כְּשֶׁהוּא עוֹסֵק בְּכֹל שֶׁדָּהוּ בְּמִלְאכּוֹת הַנ"ל אֵפֶי בְּלֵי דִישָׁה בְּפִירוֹת וְדָאֵי יֵשׁ אֹוּשָׁא מִלְתָּא טוֹבָא עַד שֶׁהַתְּבוּאָה הִיא רְאוּיָה לְגוֹרֵן. וְלִכֵּן י"ל שֶׁמִּטַּעַם זֶה יֵשׁ לְחוּשׁ לְמֵרְאִית הָעֵינַן כְּשֶׁהַעֲנִי מְבִיא לְקֵט וְכו', לְגוֹרֵן, וְזֶה מְפָנִי שֶׁבְּדֶרֶךְ כֹּלֵל בְּגוֹרֵן יֵשׁ הַרְבֵּה דְּגָן, וְכֵן מִשְׁמַע מֵהִירוֹשְׁלַמִּי בְּשַׁבַּת פ"ה הַל"ד "וְאִיזוֹ הִיא הָאֵלֶּה, מִן מָה דְּתַנִּי רַבִּי יַעֲקֹב בַּר סִיסִי ר' יוֹסֵה מְאִימְתֵי תוֹרְמִין אֶת הַגּוֹרֵן מִשְׁתִּיעֵקֵר הָאֵלֶּה". וְפִירֵשׁ הַקְּרָבֵן הַעֲדָה, "הָאֵלֶּה הַנִּשְׁנִית כֹּאֵן הִיא כְּמִין רֵתֵת הַנִּקְרָא דְקָר וְיֵשׁ בְּרֵאשׁוֹ יִתְדוֹת שֶׁמֵּהַפְּכִין בּוֹ הַתְּבוּאָה". הִרִי אִם הֵם הִיוּ מִשְׁתַּמְשִׁים בְּכִלֵּי כֹּזֵה בְּגוֹרֵן, מִסְתַּמָּא שֶׁהִיוּ שֵׁם הַרְבֵּה דְּגָן בְּגוֹרֵן, וְכִיּוֹן שֶׁהַעֲנִי גַם צִרִיךְ לְתַקֵּן אֶת כֹּל תְּבוּאָה זֹו בְּמִלְאכְתָּ דִישָׁה וְזוֹרָה וְכו', וְדָאֵי שִׁישׁ אֹוּשָׁא מִלְתָּא טוֹבָא.

וְלִכֵּן יֵשׁ סְבָרָה לֹוֹמֵר שֶׁחַז"ל גִּזְרוּ לְהַפְרִישׁ תו"מ מִלְקֵט וְכו', רֵק מְפָנִי שֶׁכְּשִׁישׁ גּוֹרֵן שֶׁל אֵלוֹ מְמִילָא שִׁישׁ אֹוּשָׁא מִלְתָּא כְּמַבּוּאֵר לְעֵיל, וְיֵשׁ לְחוּשׁ לְמֵרְאִית הָעֵינַן. וְאֵפֶי לְגַבֵּי תִמְרֵי דְזִיקָא בְּגַמ' בְּרִכּוֹת הַנ"ל, י"ל שֶׁהַטַּעַם שֶׁהֵם חַיִּיבִים בְּתו"מ הוּא רֵק מְפָנִי שֶׁהוּא מְקַבְּצֵם יַחַד בְּגוֹרֵן, וְזֶה מְפָנִי בְּגַמ' שֵׁם "בְּמֵאֵי עֲסָקִינָן שְׁעַשְׂאָן גּוֹרֵן". וְאֵה"נ שֶׁאֵינּוּ אֹוּשָׁא מִלְתָּא כֹּל כֵּךְ כִּיּוֹן שֶׁלֹּא דְשׁוֹ וְזוֹרִין אֶת הַתְּמָרִים, מ"מ עֵדִיִּין י"ל שְׁכִיּוֹן שֶׁהָאִישׁ יוֹצֵא וְנִכְנַס כְּמָה פְּעָמִים כְּדִי

של שבת, אז הלא עדיין אין לחלל שבת משום זה כיון ששבת היא עשה וגם ל"ת, ואין עשה דוחה עשה ול"ת.

אלא עדיין י"ל דבשלמא שאין מועיל טעם עשה דוחה ל"ת כדי לחלל שבת משום כיבוש, מ"מ לכאורה י"ל שבשאר איסורים שהם רק ל"ת שפיר י"ל שיש לדחות הל"ת משום העשה של כיבוש, אף כשאין חשש פק"נ. ועוד נראה, שאף כשאין "בעידנא" עדיין יש לדחות הל"ת כיון שמ"ע של כיבוש הוא עשה דרבים, וכתב המ"א בס"תמו ס"ק ב בשם שבלי הלקט בשם ר"ת דבמצוה דרבים לא בעינן בעידנא ע"ש (אלא יש חולקים עיין בדברי ירמיהו בהל' שופר פ"א הל"ד, שכתב 'לדעת הר"ן אף בעשה דרבים אין דוחה', ועיין דברי יואל ח"א ס"ו אות ג, סוף ספר דבר שמואל על פסחים, קה"י ביצה ה).

אלא נראה שלא בכל אופן יש לדחות ל"ת. ולדוגמא יש לחקור אם יש כהן בצבא ובשעת מלחמה ובשעת כיבוש הוא צריך להיכנס בבית שיש שם מת ישראל או מת גוי (למ"ד שמת גוי מטמא באהל), האם זה מותר מטעם מ"ע של כיבוש דוחה ל"ת שאין לכהן ליטמא.

מצינו שיש מחלוקת בין רבינו ירוחם ובין הב"י, כמבואר בב"י בא"ח ס"יא בד"ה ועתה, שכתוב שם, "וכתב רבינו ירוחם חוטי פשטן פטורים בבגד של צמר, וכן בהיפוך דכלאים בציצית מותר, ודוקא כשאינו מוצא ממינו אבל אם מוצא ממינו לא יטול בו כלאים כדאמר ריש לקיש כ"מ שאתה מוצא עשה ולא תעשה וכו'. ואינו נראה לי אלא אע"פ שאין מצוי לו ממינו מאחר שאפשר לקיים את שניהם אילו היה מצוי לו, לא דחינן את לא תעשה", ע"ש.

ולפי זה י"ל שאפשר לכהן לגרש את הגויים מהבית הנ"ל בלי להיכנס לבית, כגון ע"י שימוש בגז מדמיע, והכהן יכול לירות גז מדמיע מבחוץ דרך דלת או חלון, ובזה אין חשש טומאת מת. ולכן נראה שלדעת הב"י הנ"ל "אע"פ שאין מצוי לו (גז מדמיע) מאחר שאפשר לקיים את שניהם אילו היה מצוי לו, לא דחינן את לא תעשה". ולכן בזה אין לומר מ"ע דוחה ל"ת (אלא יש מאחרונים שפקפקו בדעת הב"י. וראיתי למהר"ש קלוגר ז"ל בבנין שלמה על הרמב"ם הל' שופר פ"א הל"ד שפירש דעת הב"י, וז"ל "והנה האחרונים הקשו על דעת הב"י הנ"ל ממה דמשני בש"ס פ"א דמילה גבי בשר אפי' יש שם בהרת יקוץ, דפריך אי איכא אחר לעביד אחר ומשני דליכא אחר, וקשה הרי עכ"פ כיון דאפשר בשום פעם באחר לא ידחה, וכבר

ג) אם קיי"ל שמותר להתחיל במלחמת מצוה (שאינ בה משום פיקו"נ) בשבת או לא, ומה הדין כשא"א להתחיל אלא ביום שבת.

ד) האם מותר לחלל שבת ע"מ למנוע פינוי של יישוב, במקרה שאין ברירה אלא לעשותו בשבת.

ה) האם יש לצרף סברא להקל בעליה להר הבית בטומאה, מצד הדין שהותר ליכנס ע"מ לפנות את הטומאה ולעשות תיקונים בביהמ"ק, כמבואר בסוף עירובין, ע"מ לחזק את שליטת ישראל וגם מצד שהעליה תביא לדחוק את רגלי הערבים משם, ויביא בסופו של דבר לידי בניית ביהמ"ק.

ו) במידה ואם לא יעלו יהודים להר הבית הדבר עלול לגרום למסירת הר הבית לשלטון הגויים האם במצב כזה יהיה מותר לעלות אף בטומאה להר מצד דין כיבוש.

תשובה:

לכבוד הרב יצחק אורלן שליט"א

מכתב ראשון של כת"ר

כתב כת"ר, "רצייתי לשאול כמה שאלות בנוגע לדין כיבוש בדחיית איסורים, (וכמעט לא מצאתי שדברו בזה, ורק בספר "משיב מלחמה" להגר"ש גורן האריך בחקירה בגדרי דין כיבוש).

א. ביסוד דין כיבוש, אם הוא דומה לדין עשה דוחה ל"ת, או שהוא דומה בסגנונו להיתר פיקו"נ, ונפ"מ להיכא דיש לנו ספק אם שייך דין כיבוש אם יש להתיר איסורים. ע"כ דברי כת"ר (וזה כמ"ש ר' דוד חסאן ז"ל במכתם לדוד על הרמב"ם הל' ברכות פ"א הל"טו, "דקי"ל אתי עשה ודחי לא תעשה ה"מ ודאי עשה דוחה אפי' ודאי ל"ת, משא"כ ספק עשה לא דחי אפי' ספק ל"ת").

א) נראה שיש לדחות איסורים משום כיבוש רק מטעם פיקוח נפש. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל"כה, "צרין על עיירות העובדי כוכבים ומזלות שלשה ימים קודם לשבת. ועושיין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואע"פ שהיא מלחמת הרשות...". הרי שיש לחלל שבת משום כיבוש. אלא אם הטעם הוא מפני עשה דוחה לא תעשה, דהיינו העשה של כיבוש דוחה הל"ת

אדם, ומייתי ראייה מדהתירה תורה בשבעה עממים כל מאכל אסור אפילו בלא צורך במלחמות, שאר העמים נחתינן להו דמא תרי דרגי שלא יותר להם אלא ע"י צורך שאין להם מה לאכול ובגבול העכו"ם, ומ"ש "ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב", הוא כמ"ש הכסף משנה שם על דעת הרמב"ם, "ואין כוונתו במי שהוא מסוכן מחמת רעבון, דהא פשיטא ואפילו אינו מחלוצי צבא נמי, אלא כשתאב לאכול ולא שכיח ליה היתרא", ע"ש.

משמע מהרדב"ז שכל טעם שמותר להם לאכול מאכלות אסורות הוא מפני חשש סכנה מפני הגויים (ולא מפני הרעב), דהיינו שמא "יקומו עליהם העמים". וכן ראיתי לר' דוד יצחק מן ז"ל בבאר מרים בהל' מלכים פ"ו הל"א, שכתב על רדב"ז הנ"ל "דין פיקו"נ במלחמה גם על צד רחוק שאינו בכלל פיקו"נ בעלמא... ומפורש כנ"ל שהוא הרחבה בהיתר של פיקו"נ, וס"ל לרדב"ז שאסור להכניס עצמו לפיקו"נ", ע"ש. וכן נראה מהרמב"ן בפר' ואתחנן פ"ו י, שכתב, "שלא בשביל פקוח נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה אלא לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות וישבו בהן התיר להם" ע"ש. ולזה תירץ הרדב"ז הנ"ל שאף אחר שישבו יש חשש פק"נ "שמא יקומו עליהם". עכ"פ מצינו שההיתר לאכול נבילה וטרפה הוא משום פק"נ.

ויש לשאול, למה לא אמרינן שמ"ע של כיבוש דוחה ל"ת שלא לאכול נבילה וטרפה. ויש לדמות זה למ"ש ר"ה לב: "שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן, ולא רוכבין ע"ג בהמה, ולא שטיין על פני המים, ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה...". וכתוב בגמ' שם "מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה". וכתב הר"ן שם (דף ט: ברי"ף), "לא צריכין להכי דאפילו הוי יו"ט לא תעשה גרידא לא אתי מכשירי שופר ודחי לה, דהא בעידנא דקא מעקר לאו לא מקיים עשה". אלא לפי מ"ש המ"א בשם ר"ת הנ"ל, שפיר ילפינן מכאן דבמצוה דרבים לא בעינן בעידנא, וא"כ י"ל שאם יו"ט היה רק לא ל"ת בלבד, אז הוא יהיה מותר לחלל יו"ט משום הכשר מצוה כגון לפקח את הגל, כדי לקיים מצוות שופר אח"כ, דלא בעינן בעידנא. וא"כ ה"ה י"ל הכי לגבי כיבוש, שמותר לאכול נבילה וטרפה קודם הכיבוש עצמו כיון שאכילה זו היא הכשר לקיום מצוות כיבוש שא"א להם לקיים מצוות כיבוש כשהם חלשים משום רעב, וכיון

כתבנו ליישב קושיא זאת בכמה דוכתא, וכעת נראה לישב כך דע"כ לא כתב הב"י כן רק כגון כלאים בציצית דהמעשה גופו הוי בעברה, ומן המעשה גופו ניכר העברה בזה לא אזלינן בתר השתא מה דא"א בע"א, רק כיון דהוי אפשר בשום פעם דרך היתר ולא דחה, אבל התם גוף המעשה אינו עברה כיון דהוי דבר שאינו מתכוין ומותר, רק במה שהוא אומר לקוץ בהרת בנו מכוין והרי אמירתו אינו ניכר מתוכו רק הוא ענין בפ"ע ממילא בזה אמרינן ממ"נ גוף המעשה אינו עברה, ומה שהוא אומר עתה לקוץ בהרת בנו הרי עתה ליכא אחר, ולפ"ז העולה מזה היכא דמגוף המעשה ניכר שהוא עברה אז אף דעתה א"א לקיים שתיהן כיון דהוי אפשר בשום פעם לקיים שתיהן אינו דוחה, אבל אם אין הדבר ניכר מגוף המעשה שהוא עברה, אז כל דעתה אי אפשר לקיים שתיהן דוחה". וא"כ ה"ה י"ל שאין לכהן להיכנס לבית שיש שם מת כדי לקיים מצוות כיבוש, שהרי העבירה ניכרת).

(ב) **אלא** עדיין יש לדון אם שייך לומר עשה דוחה ל"ת לגבי כיבוש, שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח הל"א "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן. מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו. אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים. וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן".

וכתב הרדב"ז שם "איכא למידק בדברי רבינו דמשמע דאיירי במלחמת הרשות שאינה משבעה עממים וקרא דמייתי ראייה מיניה איירי בשבעה עממין ותו דאם אין להם מה שיאכלו מאי איריא חלוצי צבא כולי עלמא נמי מותר, ותו דקרא דבתים מלאים כל טוב אפילו בזמן שהם במחנה משמע כדאיתא פ"ק דחולין, דבעי ר' ירמיה איברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהם לארץ מהו אימת אילימא בשבע שכבשו השתא דבר טמא הותר להם דא"ר ירמיה בר אבא אמר רב כותלי דחזירי בשר נחירה מבעיא וכתוב ואכלת ושבעת, משמע שהכל היה מותר להם בכל זמן והיינו דלא חששו לגיעולי נכרים ולא הצריכו הגעלה לכליהם כאשר הצריכו לכלי מדין לפי שלא היו משבעה עממים. ונראה לי ליישב דברי רבינו דלעולם במלחמת שאר העמים איירי, ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים, ודמיא להא דאמרינן צרין על עיירות של העמים ואפי' בשבת, אבל קודם שיכנסו לגבול הרי הם כשאר כל

שמיעת שופר ע"י עצמו, מ"ע זו היא אלימה כל כך כדי לדחות הל"ת של יו"ט, אבל לגבי מצוות כיבוש כיון דקי"ל דכיבוש דיחיד אינו כיבוש, היחיד בעצמו אינו מקיים את המצוה אלא הוא צריך צירוף של אחרים, ולכן כיון שהוא עצמו אינו מקיים כל המ"ע אין החלק שהוא מקיים אלים כל כך כדי לדחות ל"ת שהוא עובר כולו ע"י עצמו ולא בצירוף ע"י אחרים.

ולפי סברה זו שפיר הוא מה שהרדב"ז כתב שהטעם שהוא מותר לאכול נבילה וטרפה הוא רק מפני פק"נ, והוא לא הזכיר כלל הענין של מ"ע דוחה ל"ת. וכן שפיר הוא דבעינן הפסוק "ובתים מלאים כל טוב" כדי להתיר אכילת מאכ"א כיון שאין טעם להתיר משום עשה דוחה ל"ת, וכבר פירש הרדב"ז הנ"ל דבעינן פסוק זה כדי להתיר אכילת מאכ"א אף כשאין פק"נ ממש לפנינו אלא רק חשש "כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים", ופירש הבאר מרים הנ"ל שזה "גם על צד רחוק שאינו בכלל פיקו"נ בעלמא".

ולפי זה י"ל שאף לדעת הר"ן הנ"ל, שנראה שהוא סבר שאף במצוה דרבים בעינן בעידנא כמ"ש בדברי ירמיהו הנ"ל, אף כשהוא עובר בלאו בשעת כיבוש ויש בעידנא, מ"מ אין לומר מ"ע דוחה ל"ת, כיון שיחיד אינו יכול לקיים מצוות כיבוש מן התורה בעצמו.

ולכן נראה מכל זה, שאין לומר לגבי מצוות כיבוש שמ"ע דוחה ל"ת. אלא י"ל שמותר לעבור על איסורים בשעת כיבוש רק משום חשש סכנה. כך נראה כעת.

ב. כתב כת"ר, "אם ההיתר בדין כיבוש הוא גם במקום שבגלל הכיבוש בודאי יגרם עבירה (באיסור) שאינה לצורך הכיבוש, וכגון שמפקד שולח בשבת חייל לעשות פעולה שיש בה משום כיבוש אך בודאי שזה יגרום לחייל לחלל שבת שלא לצורך (כיון שהוא אינו שומר שבת ויעשה בדרך איסור), וגם נפ"מ לענין הר הבית, אם מותר למפקד לשלוח לשם חיילים או שוטרים שיודע שיעלו בלא טבילה, במקום שאין בזה חשש לפיקו"נ". ע"כ דברי כת"ר.

א) ולכאורה יש כאן איסור של לפני עור. ואף שהמפקד לא אמר בפירוש לעבור על איסור, מ"מ עדיין נעשה האיסור משום צווי המפקד. וזה דומה למי שנותן יין לנזיר אף שהוא אינו אומר לנזיר בפירוש לשתות את היין, שעדיין הוא עובר על לפ"ע אם הוא יודע דמסתמא הנזיר

שכיבוש הוא מצוה דרבים י"ל אתי מ"ע דוחה ל"ת כיון דלא בעינן בעידנא. וכן אחר הכיבוש כל זמן שהישראלים שם ויש חשש שמא יחזרו הגויים עוד פעם להלחם עמהם והישראלים צריכים לגרשם עוד פעם ממקום שהם כבר כבשו, שיש להתיר אכילת נבילה וטרפה משום מ"ע דוחה ל"ת, וכמ"ש הרדב"ז הנ"ל "שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים", שכל זה בכלל מצוות כיבוש. ולכן מאיזה טעם כתב הרדב"ז הנ"ל שההיתר לאכול נבילה וטרפה הוא מפני פק"נ, ולא כתב שיש להתיר מטעם מ"ע דוחה ל"ת.

ועוד יש להעיר, למה בעינן הפסוק בפר' ואתחנן "ובתים מלאים כל טוב" כדי להתיר אכילת נבילה וטרפה ושאר איסורים, הלא י"ל שמ"ע דכיבוש דוחה הל"ת של אכילת מאכלות אסורות, אף שלא בעידנא כיון שכיבוש הוא מצוה דרבים.

ג) ונראה לתרץ דלא אמרינן מ"ע דוחה ל"ת אלא במ"ע של יחיד, שבזה היחיד הוא עצמו מקיים את העשה כולו ע"י עצמו, והוא אינו צריך לצרף עם אחרים כדי לקיים את המצוה. ולכן לגבי כלאים בציצית היחיד עצמו מקיים מצוות ציצית כולה בלי צירוף עם אחרים, ולכן י"ל שהמ"ע היא אלימה כל כך כדי לדחות את הל"ת שהאיש עצמו עובר, וכן י"ל לגבי צרעת במילה שהמצוה על האב ולא בעינן צירוף עם אחרים כדי לקיים מצוות מילה, וכן הוא בשאר דוגמאות של מ"ע דוחה ל"ת, אבל כשהיחיד רוצה לדחות ל"ת שהוא עצמו עובר כולו כשהוא יחיד, כגון אכילת נבילה וטרפה כדלעיל, אבל הוא אינו יכול לקיים המ"ע כולה בעצמו כגון בכיבוש, כיון דקי"ל דכיבוש דיחיד אינו כיבוש מן התורה, כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ה הל"ו וברדב"ז שם, ובכמה מקומות אחרים, וכן הוא במ"א ס"ש ס"ק כ', אז י"ל שאין רק החלק הקטן של המ"ע שהיחיד מקיים, כל כך אלים כדי לדחות הל"ת שהוא עובר כולו בעצמו.

ובשלמא לגבי שופר לדעת ר"ת הנ"ל שסבר שמצוות שופר היא מצוה דרבים ולא בעינן בעידנא, י"ל לו יהיה שיו"ט הוא רק ל"ת היחיד יכול לעבור על ל"ת כדי לקיים מצוות שופר אחר כך, שזה אתי שפיר כיון שהיחיד מקיים כל מצוות שופר ע"י שמיעה בעצמו והוא א"צ לצירוף של אחרים כדי לשמוע קול שופר. ולכן יש מקום לומר שאילו יו"ט היה רק ל"ת אז כיון שהיחיד מקיים כל מצוות

מ"מ י"ל שלא שייך חשש דיבור בנד"ד כיון שהמפקד לא אמר כלום כדי להחזיק את העבירה, אלא הוא רק אמר לילך למקום פלוני, והחייל אדעתא בנפשיה עובר על איסור מרצונו ולא משום צווי המפקד.

ג) ועוד נראה, שהמפקד אינו מוסיף כלל על חילול שבת, שחייל זה הוא מחלל שבת בכל מקום שהוא שם, בין במקום שאמר לו המפקד לילך שם, ובין במקום אחר כשלא אמר המפקד כלום. ולכן נראה שאין המפקד גורם יותר חילול שבת. ולכן אין חשש של לפ"ע או מסייע.

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 מוסיפין 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 ב"ד ס"קפא, וז"ל "אשה אסורה להקיף פאת ראש האישה. 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 ממעט האיסורא ליכא לפני עור. וכן י"ל שאם המפקד אינו מוסיף על האיסור כמבואר בריטב"א הנ"ל, שאין חשש.

וכן ראיתי סברה זו באג"מ ח"ד 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

ישתה את היין. וכן הוא בתוספות בע"ז ו: ד"ה מנין, שכתבו "נראה דה"ה בכל שאר איסורין אלא להכי נקט כוס יין לנזיר משום דמסתמא למישתי קא בעי ליה כיון דכ"ע חמרא שתו ושמא שכח נזירתו, אבל ישראל שאמר הושיט לי נבלה או חזיר או שום איסור אין לחושדו מלהושיט לו, אבל אם ידוע לו שרוצה לאכול אסור להושיט לו...". הרי אף כשאין הנזיר אומר בפירוש שהוא רוצה לעבור על איסור אלא יש רק אומדנא "דמסתמא" הוא יעבור, יש איסור של לפ"ע. וכן משמע מ"ש התוספות "ידוע", דהיינו שהוא ידוע אבל הוא לא אומר בפירוש שהוא רוצה לעבור על איסור. ולכן לכאורה י"ל בנד"ד שיש איסור של לפ"ע אם ידוע שהחייל יעבור על איסור.

ב) אלא נראה דשאני נד"ד כיון שהמפקד לא נותן לחייל שום חפצא של איסור כדי לעזור לחייל כדי לעבור על איסור, ולכן אין זה דומה למי שנותן כוס יין לנזיר שהוא נותן החפצא של איסור, דהיינו היין.

מ"מ מצינו שאף בדיבור בעלמא בלי נתינת חפצא של איסור, שייך לומר איסור של מסייע כמ"ש במשנה שביעית פ"ד מ"ג, "ומחזיקין ידי נכרים בשביעית אבל לא ידי ישראל". ופירש הר"מ שם, "בדבור ולא במעשה כגון שיראה אותם עובדין בשביעית ויאמר להם ה' עמכם או כדומה לזה". הרי אף בדיבור יש איסור. וכן הוא ברמב"ם בפירוש משניות, תרומות פ"ו מ"ג, "והמתעה אותו או מכשילו או מצוה עליו או המסייעו לדבר עבירה בשום פנים מיני הסיוע ואפילו בדבורו הקל הוא נענש מהשם יתברך... הוא עובר על הנכתוב שאמר ולפני עור לא תתן מכשול", ע"ש.

אלא נראה שבדברי חיזוק יש רק איסור דרבנן, שהרי יש איסור תורה רק כשהוא בתרי עברי נהרא, כמ"ש בע"ז ו: ופירש"י "דאי לא יהיב ליה לא מצי שקיל". וא"כ הלא בדיבור בלבד כשהוא מחזיק העובר לעשות עבירה, עדיין הרשות ביד העובר לעשות אותה עבירה או לא, ולכן אין העבירה תלויה בדיבור כלל, שאף בלי הדיבור יכול העובר לעשות את העבירה, ולכן נראה שאין בדיבור איסור תורה אלא רק איסור של מסייע שהוא רק מדרבנן. ורק באופן שא"א לעובר על האיסור בלי דיבורו כגון שהנזיר רוצה לשתות היין אבל הוא אינו יודע איפה הוא, ואיש אחר אומר לו שהיין במקום פלוני, ובלי ידיעה זו א"א לנזיר לעבור על איסור, בזה אמרינן שיש איסור תורה של לפני עור.

לכורא העולם ח"ו, ע"ש. וגם הוא העיר על אג"מ הנ"ל ממדרש זה, ע"ש.

וגם ראיתי לרה"ג גימל ליפשיץ שליט"א בפלגי מים ח"א ס"נ אות ז, שכתב על האג"מ הנ"ל, "והנה מה שנקיט שיש איסור מסית בכל איסורי תורה ומביא ראיה מנחש, דבריו צ"ע, דבפירוש הגר"י פערלא לספר המצות לרס"ג ח"ג עונש כ"ד כ"ה מביא, שהר"מ מקוצי והחזקוני ובפי' הרע"ב על רש"י ועוד ראשונים הקשו, מה ענין מסית לנחש הקדמוני, דהרי ידוע שאין תורת מסית אלא במסית לע"ז, וכולם תירצו דגם הנחש הסיתם לע"ז, דבזה שאמר והייתם כאלהים, הסיתם לע"ז, ע"ש שהאריך בזה. עכ"פ מבואר בפירוש בראשונים, שהסתת הנחש היתה הסתה לע"ז, ואין איסור מסית אלא לע"ז, וצ"ע שנקיט בפשיטות כנגד הראשונים, ע"ש.

ועוד י"ל, שאף את"ל ששייך איסור מסית בשאר איסורים, עדיין י"ל שזה רק כשהאיש מסית לחבירו בענין האיסור עצמו, וכדמצינו בנחש, שהאיסור היה לאכול מהאילן, והוא היה מסית להם על ענין אכילה מהאילן, וזה כמ"ש רש"י בראשית פ"ג ד, "כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה". אלא לגבי הזמנה לבית הכנסת הוא אינו אומר שהוא טוב לבוא ברכב, והוא לא הזכיר הרכב כלל, אלא הוא רק מזמין מי שאינו שומר המצוות לבוא לבית הכנסת, וכשהוא בא ברכב אדעתא דנפשיה קעביד, ואעפ"י שזה כעין פ"ר כיון שהוא בא מרחוק וא"א לילך ברגל לבית הכנסת, מ"מ אין זה בכלל מסית כיון שאין דיבור בענין העבירה.

וכעין חילוק זה מצינו לגבי אמירה לעכו"ם מקודם שבת. כתב המ"א ס"שז ס"ק יא, שאין ליתן ממון לגוי לקנות איזה חפץ, כשהישראל יודע שהשוק הוא יהיה דוקא בשבת, אף כשהישראל אינו אומר בפירוש לקנות אותו חפץ בשבת, וזה מפני שכיון שהוא א"א באופן אחר לקנות אותו חפץ, זה נחשב כאילו הישראל אמר לגוי בפירוש לקנות את החפץ בשבת, ע"ש. אלא מצינו שלדעת הר"ן בשבת יט. עדיין זה מותר כיון שהישראל לא אמר בפירוש לקנות את החפץ בשבת. וכן הוא במנחת כהן (משמרת השבת, שער א' ח"ד) ובבית יהודה ח"א א"ח ס"מד, ובמטה יהודה ס"רנב ס"ק א, והרב ברכות דף קנד ע"א. והרב פעלים ח"ב א"ח ס"מג. והיחודה דעת ח"ג ס"יז, ע"ש. ולכן כעין זה י"ל בנד"ד, שכיון שהבעל לא אמר בפירוש לבוא לביתו ברכב וגם הוא לא דיבר באותו ענין כגון

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.

אלא ראיתי באגרות משה או"ח ח"א סי' צ"ט, לגבי אם מותר להזמין לבית הכנסת מי שאינו שומר תורה ומצוות (כדי לקרבו), וידוע שיסע ברכב בשבת כדי להגיע, "דלהזמין את הרחוקים באופן שא"א שיבואו בלא חלול שבת ודאי אסור, והוא גרוע מאיסור לפנ"ע, שהרי הוא עוד באיסור מסית. ואף שאיסור מסית לחיוב סקילה הוא רק מסית לעבוד עכו"ם, מ"מ לענין האיסור ועונש כלפי שמיא בכל החומר שאין טעונו למסית, יש בכלל האיסורים כדורש בסנהדרין כ"ט שיליף ר"ש בר נחמן א"ר יוחנן מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני, אף שלא היה חטא ע"ז אלא האיסור אכילה מעץ הדעת. חזינן שאיסור מסית יש לכל עבירה, אך שאין עונשין בדיני אדם רק על מסית לע"ז, אבל בדיני שמים יענש, ולא ילמדו עליו סנגוריה. ואיסור לפנ"ע יש אף באינם רחוקים כשידוע שיתעצלו לילך ברגלים ויסעו במשינעס (רכבים), אבל איסור מסית ליכא באינם רחוקים", ע"ש.

ויש להעיר על דבריו, שלא מצינו בראשונים או באחרונים שכתבו שיש איסור מסית בשאר איסורים מלבד ע"ז, ובפרט כשהם דנו באיסור לפנ"ע, הם לא כתבו שגם יש איסור מסית. ומה שהביא ראיה מנחש הקדמוני יש לדחות, שהרי כתוב במדרש רבה, בראשית פ"יט אות ד, "ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אמר התחיל דלטוריא על בוראו, אמר מאילן זה אכל וברא העולם, והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו שלא תבראו ממנו עולמות אחרים". נראה מזה שאם הם היו אוכלים מהאילן, אז אף הם יהיו כאלוה, וי"ל שזה בכלל ע"ז. וכן ראיתי באור החיים בראשית פ"ג ד, שכתב, "לפי הדברים ההם אחר שיאכלו אין פחד אלקים כי יהיו כמותו, ולא ישלוט בהם להמיתם, ובזה נעץ ציפורן עבודה זרה, והלא לך לדעת כי עבודה זרה דנים בה גם על המחשבה", ע"ש.

וכן ראיתי לרה"ג גדליהו אקסלרוד שליט"א, במגדל צופים ח"ו ס"ל (דף צו), שכתב על מדרש זה, "וזה לכאורה בחינת מסית לע"ז שהסיתם לאכול כדי להיות שווים

נראה שמצד אחד דין זה חמור טפי, שלא שייך לומר שאם החייל לא יעלה להר הבית כשכתבתי לעיל לגבי שבת. ולכן שלא במקום הר הבית כשכתבתי לעיל לגבי שבת. ולכן מצינו שצווי המפקד גורם את האיסור. אלא עדיין י"ל כמ"ש הציץ אליעזר בח"ו ס"ג אות ה, לגבי אם המוהל יכול לימול בשבת אם זה יגרום שההורים והאורחים יבאו למקום המילה ברכב, "דליכא בנדונינו לאו דלפ"ע או מסייע ידי עוברי עבירה, והיינו מכויין שאין פעולת המילה זוקקת כלל לחילול השבת ע"י העבריינים, ולא היא הגורמת באופן ישיר לחילול, ואין כאן שום הושטת דבר איסור לעבריינים... וגם לא ברור שיבואו לחילול, ובשעת העבירה אין שום סיוע, והאיסור גם לא נעשה בגוף דבר המסייע, ועיין שם בחידושי הריטב"א בע"ז ו: במ"ש דכל היכא דמצי עביד איסורא שלא על ידינו ליתא משום לפני עור לא יתן וכו', ואע"פ שהוא מרבה באיסורא על ידינו לא חיישינן ע"ש...". ע"ש. ונראה שטעמים אלו שייכים אף כשמפקד צוה לחייל לעלות להר הבית, שאין בזה משום לפ"ע או אפילו מסייע.

ה) מ"מ נראה לענ"ד שיש טעם אחר לאסור לומר לחייל לעלות להר הבית, שיש לחלק בין כשהגברא עובר על איסור ובין כשיש בזיון או חילול בחפצא של קדושה, שהרי י"ל שאם הגברא עובר על איסור כגון שהוא אוכל נבילה או הוא מחלל שבת, אז כשאין חשש לפ"ע או מסייע, שוב אין אחריות עלינו אם הפושע אוכל נבילה או אם הוא מחלל שבת.

אולם כשיש חילול או בזיון בחפצא של קדושה, כגון שהפושע מבזה ספר תורה או שאר דבר קדושה, אז יש לנו אחריות להציל את הס"ת מבזיון אף כשאין אנו גורמים כלל את הבזיון. ואף שאולי י"ל שאם יש לפושע ס"ת שלו בביתו והוא רוצה לבזותו, שאין חיוב עלינו להיכנס לביתו כדי להציל את הס"ת מבזיון כיון שאין זה ס"ת שלנו ואין אחריות עלינו להציל ס"ת זה מבזיון בבית הפושע. מ"מ כשהפושע רוצה לבזות ס"ת שלנו, ודאי שיש חיוב עלינו להציל את ספר תורה שלנו, אף שאין אנו גורמים את הבזיון כלל.

ולפי זה יש לדון לגבי המקדש, שאף הוא חפצא של קדושה" כמו ס"ת, וגם י"ל שהוא בכלל קנין של הציבור, ויש חיוב על הציבור לשמור אותו מבזיון, ואין לומר בזה שאם פושע רוצה לבזות אותו שאין אחריות עלינו, שזה

שהוא לא אמר שאין חשש פקק תנועה לרכבים בשבת וכדומה, אף שהוא יודע שא"א באופן אחר להגיע לביתו בשבת, אז עדיין זה נחשב כאילו הוא לא אמר בפירוש לבוא לביתו, ולכן אין זה בכלל מסית.

וגם יש להעיר על האג"מ ממה שהוא עצמו כתב באג"מ ח"ד א"ח ס"עט הנ"ל לגבי רופא דתי שרוצה להחליף עבודתו בבית חולים בשבת עם רופא ישראל חילוני. והלא גם כאן הוא א"א שהרופא חילוני לא יחלל שבת בבית חולים, ולכן למה לא אמרינן כאן שהרופא דתי הוא עובר על לפ"ע. ועוד, אף כאן י"ל שהרופא חילוני הוא יבוא ברכב לעבוד בבית חולים ביום שבת, ולכן איך אפשר להזמין אותו לעבוד בשבת. ולכן נראה שהטעם שאין בזה לפ"ע הוא מפני מ"ש האג"מ שהישראל דתי רק מחליף מלאכות זו בזו, ותו לא. ולכן נראה שמ"ש האג"מ לגבי רופא הוא יותר נכון ממ"ש לגבי אם מותר להזמין לבית הכנסת מי שאינו שומר תורה.

ומה כתבתי שאין איסור לפחות את העבירה, כן ראיתי במחצית השקל בס"קסג, שכתב, "להאכיל מי שלא נטל ידיו והוא נותן לתוך פי האוכל ואין האוכל נוגע בו אלא דאעפ"כ הצריכו חז"ל נטילה... מ"מ עכ"פ איסורו קיל מאלו אוכל הוא עצמו בלי נט"י דודאי נוגע, וא"כ יש סברא להתיר להאכילו בדליכא תרי עברי דנהרא, די"ל דזה לא מקרי מסייע ידי ע"ע, אדרבה מצילו מן האיסור שאם לא יאכלנו הוא יאכל הוא בעצמו ויעשה איסור יותר חמור", ע"ש. וכן ראיתי באבני נזר י"ד ס"קכו אות ז, שכתב לגבי אם מותר למכור למומר בשר נבילה שאל"כ הוא יקנה בשר חזיר ממקום אחר, וז"ל "כיון דמ"מ חזיר חמיר איסורא טפי דאית ביה תרתי, איסור חזיר ואיסור נבילה, אף דאין איסור חל על איסור, מ"מ בכריתות כה"ג קוברין אותו בין רשעים גמורים כדאיתא פרק ד' אחין. א"כ מה מכשול הוא נותן, אדרבה מיקל איסור ממנו", ע"ש. ועיין עוד בחלקת יעקב אה"ע ס"עה אות ד, ע"ש. וכן י"ל שאין איסור אף כשהוא אינו מוסיף על האיסור כנראה מהריטב"א הנ"ל. ולכן נראה שאין חשש בנד"ד (ועיין בציץ אליעזר ח"טו ס"יח).

ד) אלא עדיין יש לחקור במ"ש כת"ר אם מותר למפקד לשלוח להר הבית חיילים או שוטרים שיעלו בלא טבילה, במקום שאין בזה חשש לפיקו"נ.

לדבר קדושה", דאה"נ שהם היו עוברים על איסור אבל אין אכילה בחוץ לירושלים נחשבת ל"בזיון" כיון שהאכילה עצמה אינה נחשבת בזיון כיון שהיא נעשית בדרך כבוד, אלא האכילה היא רק בחוץ מירושלים. וכן הוא, שהמקור שצריך לאכול קדשים קלים בתוך ירושלים הוא מפסוק "תאכלו במקום טהור" (פר' שמיני פ"י יד). ופירש"י שם "צריכים הם להאכל תוך מחנה ישראל שהוא טהור מליכנס שם מצורעים. מכאן שקדשים קלים נאכלין בכל העיר (ת"כ שם ט, זבחים נה.). וזה כמ"ש במשנה בכלים פ"א ז, "עירות המקופות חומה מקודשות ממנה, שמשלחים מתוכן את המצורעים". הרי אין חוץ לעיר נחשב כמקום של "טומאה" כדי לומר שהוא מקום בזיון לאכול קדשים קלים שם, אלא יש שם רק חסרון במדרגת קדושה. ובשלמא אם האיש עצמו טמא והוא אוכל הקדשים קלים, י"ל שזה בזיון וכמ"ש הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פ"יח הל"ג, "כל אדם שנטמא טומאה שחייבין עליה כרת על ביאת המקדש ואכל כזית מן הקדשים בין בקדש טהור בין בקדש טמא. במזיד הרי זה נתחייב כרת שנאמר והנפש אשר תאכל מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה". אלא כשאיש טהור אוכל קדשים קלים חוץ לירושלים אין לומר שזה בכלל "בזיון", אלא הוא בכלל "חסרון קדושה". משא"כ כשטמא נכנס להר הבית י"ל שזה כמי שמביא דבר מטונף להר הבית, וזה נחשב לבזיון ממש. ולכן בשלמא שרז"ל לא חשו לתקלה בגמ' שבועות הנ"ל, וזה מפני שאין חשש בזיון, אבל עדיין י"ל שאין להתיר בזיון לדבר קדושה מפני חשש "ונוחה היא ליכבש משם", שהיא סכנה שאינה "לפנינו".

ועוד, מי שאכל קדשים קלים חוץ לירושלים הוא אכל משלו, ואין לנו אחריות כל כך למנוע אותו מעבירה זו כיון שהוא עושה כן מעצמו ובמה שהוא שלו, אבל המקדש הוא הקנין של הציבור, ויש אחריות על הציבור לשמור אותו מבזיון. ולכן אין ללמוד ממה שלא חשו רז"ל לתקלה לגבי קדשים קלים כדלעיל, כדי לומר שאף אין לחוש לתקלה בבזיון למקדש.

ובשלמא כשיש סכנת נפשות "לפנינו" כגון שהגוים מלמעלה בהר הבית זורקים אבנים על המתפללים בכותל המערבי למטה, שפיר הוא לחיילים טמאים לעלות שם כדי להציל הישראלים מהסכנה. וכן י"ל לשירותי הביטחון יודעים מראש שתהיה התקפה. אולם כשאין סכנה "לפנינו", נראה שאין לחיילים טמאים לעלות שם, שיש בזה בזיון להר הבית. והכל לפי הענין (ויש להאריך במה

אינו, כיון שהמקדש הוא שלנו, ואין זה עבירה שהפושע עושה רק בקנינו ובביתו, אלא הבזיון בקנין הציבור ויש חיוב על הציבור לשמור מבזיון זה. ולכן אין לנו לומר לפושע לעלות להר הבית כשאנו יודעים שהוא לא יטבול או שהוא ילך למקום איסור במקדש, אף כשאין חשש לפ"ע או מסייע, כיון שיש חיוב על כל אחד להציל את המקדש מבזיון זה.

ואין להביא ראיה להתיר למפקד לשלוח להר הבית חיילים או שוטרים שיודע שיעלו בלא טבילה כשאין חשש פק"נ, לפי מ"ש בשבועות טז. "תא שמע אבא שאול אומר שני ביצעין היו בהר המשחה תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים, תחתונה שהיתה קדושה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אוכלין שם קדשים קלים ומעשר שני, עליונה שלא היתה קדושה גמורה עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחברים אין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני, ומפני מה לא קידשוה שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של ע"א ובשתי תודות ובשיר, ולמה קידשוה, למה קידשוה הא אמרת לא קידשוה, אלא למה הכניסוה מפני שתורפה של ירושלים היתה ונוחה היא ליכבש משם". ופירש"י "שתורפה של ירושלים. גלויה וערותה מקום שהיא נוחה ליכבש". ופירשו התוספות שם, "אלא בבני גולה. אע"פ שהיה הדבר בא לידי תקלה הכניסוה כדי שימסרו עצמם עליהם יותר כשיש בה שם קדושה". ופירש המהרש"א שם, "לא היה להם לעשות שאר דברים שמקדשין בו שזה היה מביא ע"ה לידי תקלה שיסברו ויאמרו שהיא מקודשת בכך, ואהא כתבו שעשו כן כדי שימסרו וכו'", ע"ש. הרי משמע שכדי להגן מהאויבים אין לחוש אם ע"ה עוברים על איזה איסור על ידינו.

נראה מזה שאין לנו לאסור עלייה להר הבית מפני חשש שאחד לא טבל כראוי, כיון שאף שזה גורם תקלה מ"מ אין לחוש כיון שע"י עלייה להר הבית יש למנוע סכנה מהגוים. וגם נראה שרז"ל לא חשו לע"ה שעוברים על איסור, אף כשאין סכנה "לפנינו", דהיינו אף שעדיין לא חשבו או יצאו האויבים ממקומם להלחם.

ויש להשיב דשאני מעשה בגמ' שבועות הנ"ל, שמה שהע"ה אוכלים בעליונה קדשים קלים אין זה בכלל "בזיון

השמועה למדו עד רדתה ואפילו בשבת, ואין צריך לומר במלחמת מצוה. ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת." ע"ש.

וראיתי ברדב"ז בהל' מלכים שם שכתב, "...ומ"ש רבינו בכך על עיירות של עכו"ם, לאו למימרא דמתחילין בשבת אלא שאם התחילו אין מפסיקין, וכן כתב פ"ב מהל' שבת צריך על עיירות של עכו"ם שלשה ימים קודם השבת וכו' הילכך האי דקאמר צריך על עיירות בשבת היינו דעומדין על המצור בשבת ועושין מלחמה אפילו בשבת". הרי אף בלי תיקון הלשון של הכסף משנה הנ"ל יש לפרש בדעת הרמב"ם שאין להתחיל מלחמת מצוה בשבת, ודלא כהירושלמי.

(ב) אלא כתב הלחם משנה בהל' שבת שם שאין לתקן דברי הרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל ודלא כהכסף משנה, וז"ל "ואין צ"ל במלחמת מצוה. כלומר דשם אפי' בשבת עצמו מתחילין וכדקאמר בירושלמי, ובפ"ו מהל' מלכים שכתב צריך על עיירות בשבת היינו במלחמת מצוה דוקא, ומה שאמר בסוף דבריו בין במלחמת מצוה בין רשות קאי אמאי דקאמר עד רדתה אפי' בשבת דאירי אפי' ברשות, אבל לעולם דברשות בעינן ג' ימים קודם וסמך על מה שאמר כאן. ועם זה נתיישב מה שאמר כאן עם מ"ש שם, ולא נצטרך לומר דט"ס יש שם כמ"ש שם הרב הגדול בעל כ"מ". הרי לפי זה אף הרמב"ם פסק כהירושלמי וכמו שפסק הטור הנ"ל.

ועוד י"ל, שכתב הכסף משנה על הרמב"ם בהל' שבת הנ"ל "צריך על עיירות וכו'. בפ"ק דשבת (דף י"ט) ת"ר אין צריך על עיירות של עובדי כוכבים ומזלות פחות מג' ימים קודם השבת, ואם התחילו אין מפסיקין וכן היה שמאי אומר עד רדתה אפי' בשבת. ובירושלמי שם אין מקיפין על עיר של עובדי כוכבים ומזלות פחות מג' ימים קודם לשבת הדא דתימר במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפי' בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב כה תעשה ששת ימים וכתוב וביום השביעי תסובו וכו' וכתוב עד רדתה אפילו בשבת, ואיתא נמי בפ"ב דמ"ק ירושלמי". הרי כאן הוא לא כתב בפירוש שהרמב"ם חולק על הירושלמי, אלא אדרבה נראה שהוא הביא את הירושלמי כדי לפרש דעת הרמב"ם, וא"כ י"ל שכאן סבר כסף משנה כמו שפירש הלחם משנה הנ"ל. אלא בהל' מלכים נראה שהכסף משנה חזר ממה שנראה דעתו בהל' שבת הנ"ל.

נחשב "לפנינו". ועוד, החיילים יכולים לבדוק את הגויים בחוץ אם יש להם נשק וכו' קודם שהם יכנסו להר הבית. ולכן לא ראיתי כאן היתר ברורה לחייל טמא לעלות להר הבית כדבר רגיל בלי חשש, וכאילו הוא דבר "הותרה", אלא הכל לפי הענין, בהתאם למודיעין ששירותי הביטחון מקבלים.

ג. כתב כת"ר, "אם קיי"ל שמותר להתחיל במלחמת מצוה (שאינן בה משום פיקו"נ) בשבת או לא, ואם הותרו איסורים במלחמה שאין בה משום הצלת נפשות (במשיב מלחמה שם הביא בשם הגאונים שנראה שאין היתר במקום שלא נוגע לפיקו"נ)".

(א) כתב הטור בא"ח בריש ס"רמט, "אין צריך במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אא"כ התחילה ג' ימים קודם השבת, ואם התחילו אין מפסיקין, אבל מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת". ופירש הב"י שם, "ומ"ש אבל מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת, נלמד ממה שנתבאר בסימן שקודם זה דאע"ג דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת משום ביטול עונג שבת, לדבר מצוה מותר, ומפורש הוא בירושלמי ספ"ק דשבת אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם השבת, הדא דתימא במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת", ע"ש.

אלא נראה שלדעת הרמב"ם הוא אינו ברור אם מותר להתחיל מלחמת מצוה בשבת, שהוא כתב בהל' מלכים פ"ו הל"יא, "צריך על עיירות של עכו"ם (שלשה ימים קודם השבת) ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת, שנאמר עד רדתה ואפילו בשבת בין מלחמת מצוה בין מלחמת רשות". ומה שהוא בסוגריים הוא מה שתיקן הכסף משנה שם, וז"ל "בפ"ק דשבת (דף י"ט) ת"ר אין צריך על עיירות של עכו"ם פחות מג' ימים קודם השבת, ואם התחילו אין מפסיקין, וכן היה שמאי אומר עד רדתה אפילו בשבת, ועכ"פ יש כאן טעות סופר וכן צריך להגיה כמו שכתב הוא עצמו ז"ל בספ"ב מהלכות שבת צריך על עיירות של עכו"ם שלשה ימים קודם לשבת ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת", ע"ש.

וזה לפי מ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל"כה, "צריך על עיירות העובדי כוכבים ומזלות שלשה ימים קודם לשבת. ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואע"פ שהיא מלחמת הרשות. מפי

ג) ולא מצינו שמרן בש"ע פסק דין אם מותר להתחיל מלחמת מצוה בשבת. ולכן לכאורה נראה שיש להתיר מטעם ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהטור שפסק כהירושלמי שמותר להתחיל, ואת"ל שזה אינו אלא אנן קי"ל כשיטת הרמב"ם, אז שמא י"ל שהעיקר בדעת הרמב"ם כמו שפירש הליחם משנה ודע', ואף הרמב"ם מודה שמותר להתחיל מלחמת מצוה בשבת.

אלא י"ל שהוא דחוק לסמוך על ס"ס הנ"ל כיון שהוא קשה לסמוך על פירוש הלחם משנה הנ"ל בדעת הרמב"ם, וזה משום מ"ש הכנה"ג בס"רמט בהג' הטור שהשיג על הלחם משנה הנ"ל, וכן הוא השיג בדינא דחיי על הסמ"ג עשין קי"ח, ע"ש. וראיתי בבאר מרים בהל' מלכים פ"ו הל"א, שהביא בקיצור קושיות של הדינא דחיי, וז"ל "שדברי הרמב"ם (בהל' מלכים) על הסתם נאמרו ומשמע בין רשות ובין מצוה, וכן דמ"ש"כ למטה מזה ולמעלה מזה ברשות מיירי, ודין קמא אינו אלא במצוה, וכן שאם שאני בזה רשות ממצוה איך מיייתי מקרא דעד רדתה דשרי להתחיל בשבת מלחמת מצוה, והרי קרא ברשות ובצרו ג' ימים קודם השבת מיירי, וכן מש"כ הלח"מ דמ"ש"כ הרמב"ם בפ"ב משבת הנ"ל ואצ"ל במלחמת מצוה דהכונה היא דאצ"ל משום שבה מתחילין גם בשבת, מ"ט הביאו הרמב"ם ברמז ולא כתבו להדיא, עיי"ש, ובגוף דברי הירושלמי תמה שם בד"ד ובפ"מ שם במה דמיייתי הירושלמי ראי' דמלחמת מצוה מתחילין אפי' בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת וכו', וכתב עד רדתה אפי' בשבת, עיי"ש, דמאי ראי' מיריחו שהתחילו במצור ו' ימים קודם לכן, ומנ"ל דשרי לכתחילה בשבת, וכן תמוה מש"כ בירושלמי מקרא דעד רדתה דהרי האי קרא במלחמת רשות מיירי, ובהתחילו ג' ימים קודם השבת, ומאי מיייתי מינה דשרי להתחיל בשבת במלחמת מצוה. עיי"ש". ולכן נראה שכיון שיש כמה קושיות על שיטת הלחם משנה, לכן אין לסמוך על הס"ס הנ"ל.

ד) אלא עדיין יש לחקור לפי אלו שסברו שלדעת הרמב"ם אין להתחיל מלחמת מצוה בשבת, מהו הטעם. אם זה משום חשש מלאכה בשבת או אם הוא מפני טעם אחר.

כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ג, "אין צריך על עיירות של עובדי כוכבים ומזלות פחות משלשה ימים קודם השבת, כדי שתתישב דעת אנשי המלחמה עליהן ולא יהיו מבוהלים וטרודים בשבת", ע"ש. ונראה שהוא אזיל בזה

וכן ראיתי לר' אליהו תאומים רבינוביץ ז"ל בבני בנימין על הרמב"ם בהל' שבת שם שכתב, "ואצ"ל במלחמת מצוה. עי' כ"מ מד' הירושלמי, ומדברי רבינו ל"מ כן דאפילו לכתחלה מותר. ובאמת צ"ע דכיון דאלקיי"ש מהי תיתי יותר להתחיל בשבת והרי פק"נ עצמה אינה רק דחוי אצל שבת כמש"ל". ואף שהוא סבר ש"לא משמע כן" שהרמב"ם סבר כהירושלמי, מ"מ נראה שהוא סבר שלכסף משנה כאן הרמב"ם אינו חולק הירושלמי.

וראיתי ר' אליקים גאטיניו ז"ל ביצחק ירנן בהל' שבת הנ"ל, שנראה שהוא סבר כהלחם משנה, וז"ל "ואין צ"ל במלחמת מצוה וכו'. וכתב מרן דאיתא בירושלמי דבמלחמת מצוה אפי' בשבת מתחילין וכו'. וראיתי להרב פרי חדש ז"ל במים חיים בליקוטי או"ח דף ל"ט כתב וז"ל וקשה דהא התם ביריחו לא התחילו כי אם באחד בשבת שהרי ז' ימים סבבוה ובז' נכבשה שמע מינה שביום א' הקיפוח עכ"ל. ואני תמיה עליו וכי נעלם מהירושלמי הפסוקים אלו, והא משם הוא ראית הירושלמי, ואם כן ודאי אין זו קושיא דהא כבישת יריחו היה בשבת והששה ימים שסבבוה לא היה מלחמה, ויודעים היו שביום ה' יפול המלחמה והיה להם להתחיל ביום ב' כדי שלא יתחילו בשבת אלא בא' בשבת, אלא וודאי דבמלחמת חובה מתחילין אפילו בשבת וק"ל", ע"ש. הרי הוא סבר כהירושלמי, ומשמע שכן דעתו ברמב"ם הנ"ל, וכדעת הלחם משנה.

וראיתי ליד איתן, על הרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל, שכתב "צריך על עיירות של עכו"ם שלשה ימים קודם השבת ועושין עמהם מלחמה בכל יום ויום אפילו בשבת שנאמר עד רדתה ואפילו בשבת בין במלחמת מצוה בין במלחמת רשות. עי' במ"ש הלח"מ בסוף פ"ב ד"ה שבת דהך בין לא קאי אלא לדסמך ליה דעושין עמהן מלחמה אפילו בשבת בין במלחמת מצוה ובין במלחמת רשות אבל לא קאי לענין שלשה ימים קודם לשבת דזה לא בעינן רק במלחמת רשות אבל במלחמת מצוה מותר אף בתוך שלשה ימים לשבת. וכדאיתא בירושלמי פ"ק דשבת". הרי הוא קיבל פירוש הלחם משנה הנ"ל.

וכן נראה מהאבני נזר א"ח ס"מד אות ב, שכתב, "ויודוע דמלחמת מצוה דוחה שבת אפילו להתחיל לצור בשבת עצמה, כמבואר בלחם משנה בשם הירושלמי סוף פ"ב מהל' שבת...". הרי אף האב"נ סבר כהלחם משנה.

וראיתי בב"ח בס"רמט, שפירש דברי הטור, וז"ל "וכן למלחמת מצוה כגון שנשבו עכו"ם וישראלים מותר לילך עליהם עם העכו"ם אפילו בשבת דמלחמת מצוה היא להציל אחיהם". משמע שהבין הב"ח שהטור מיירי רק כשיש חשש פקוח נפש "להציל אחיהם" או שיש חשש שמא ימירו מדת ישראל (עיין א"ח ס"ש יד). אלא יש להעיר על פירושו הב"ח, שהרי מצוות כיבוש הארץ היא מלחמת מצוה אף כשאין ישראלים שכבר נשבו בידי הגויים. וזה כדמצינו 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... נצטוונו אנו לבוא בארץ ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטינו", ע"ש. וכן הוא בסוטה מד: "אמר רבא מלחמות יהושע לכבש דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה דברי הכל רשות". ופירש"י "מלחמות יהושע דלכבש. בהא ליכא למאן דקרי רשות, דאפילו חובה נמי איתא... ומלחמת בית דוד, שנלחם בארם צובה להוסיפה על ארץ ישראל ובשאר סביבותיה להעלות לו מנחה ומס עובד". הרי לכבוש ארץ ישראל הוא בכלל מלחמת מצוה, אף כשהוא אינו כדי להציל ישראלים שנשבו. ולכן כשכתב הטור שמותר להתחיל מלחמת מצוה בשבת, משמע שזה אף כשאין צורך "להציל אחיהם", ודלא כנראה מהב"ח הנ"ל (ועיין במאמ"ר שם ס"ק א, שהשיג על הב"ח).

ועוד יש להעיר על הב"ח, שנראה שהירושלמי למד דין זה ממלחמת יריחו, ושם הוא אינו כדי "להציל אחיהם" שנשבו, אלא רק כדי לכבוש את הארץ. ולכן י"ל שלדעת הירושלמי והטור מותר להתחיל בכל מלחמת מצוה בשבת, אף כשהיא רק לכבוש את הארץ.

ולכן עדיין דברי הירושלמי והטור צריכים ביאור, מאיזה טעם מותר להתחיל מלחמת מצוה בשבת. ונראה שהטעם הוא מפני שכיבוש הארץ מצוה דרבים, ומצוה זו דוחה מצוות יחיד של עונג שבת. וזה כמ"ש בברכות מז: "אמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין, מיתבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחררו עבדו והשלימו לעשרה, שחרר אין לא שחרר לא, תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד, והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה

כמ"ש הרי"ף בשבת יט. (דף ז: ברי"ף) ד"טעמא דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם שבת משום בטול מצות עונג שבת... והיינו טעמא דלדבר מצוה שרי משום דפטרי ממצות עונג דאמר מר העוסק במצוה פטור מן המצוה... וה"ה שאין צריך על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת משום דלא מיתהני להו מיכלא ומשתיא תוך ג' ימים משום טרדא ופחדא דליבא, ולבתר תלתא יומי פרח פחדיהו ומקיימי ליה לעונג שבת", ע"ש. הרי מבואר שהטעם הוא מפני ביטול עונג שבת וכמו דמצינו לגבי דאין מפליגין בספינה.

אלא עדיין י"ל שכל זה מיירי כשהם מתחילים קודם שבת, שיש לחוש לביטול עונג שבת, אבל כשהם רוצים להתחיל מלחמת מצוה בשבת עצמה אולי גם יש טעם של חילול שבת. וזה לפי מ"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 דממילא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול", ע"ש. משמע שאם הוא מתחיל לצאת מע"ש שזה נראה כגרמא בעלמא, אבל אם הוא מתחיל לצאת בשבת עצמה, ממילא שאין זה נראה כגרמא בעלמא ויש לאסור. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי מלחמת מצוה שאין להתחיל אותה בשבת כיון שאין החילול שבת נראה כגרמא בעלמא והוא אינו בכלל "דממילא נסבב הדבר".

וגם נראה שיש לאסור מטעם עונג שבת, שכל הטעם שיש להתיר לנסוע בספינה מע"ש הוא מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה כמ"ש הרי"ף הנ"ל, ולכן אם הוא מתחיל לצאת בשבת עצמה אז כבר הוא התחיל בעונג שבת ושוב אין היתר של עוסק במצוה פטור מן המצוה. וה"ה י"ל הכי לגבי מלחמת מצוה, שכיון שהוא כבר עסק בעונג שבת, ממילא שאין היתר לבטל עונג שבת מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה.

אלא לפי זה יש להעיר על הירושלמי והטור הנ"ל, מאיזה טעם מותר לדעתם להתחיל מלחמת מצוה בשבת, הלא זה אינו נראה כגרמא בעלמא, וגם יש ביטול עונג שבת.

שביארתי לעיל לדעת הטור, שי"ל שסבר הרמב"ם שלא שייך לומר כאן מצוה דרבים דוחה עונג שבת, כיון שאפשר להתחיל המלחמה בחול, ולכן אין צורך כלל לדחות עונג שבת, ולכן אין לסמוך על דחייה זו כאן, משא"כ כשהוא א"א באופן אחר, כגון כשהוא א"א לצרף למנין אלא ע"י ביטול מ"ע של לעולם בהם תעבודו כמ"ש בברכות מז: הנ"ל. ולכן בנד"ד אם הוא א"א להתחיל מלחמת מצוה אלא בשבת, אז שפיר י"ל שאף הרמב"ם מודה שמותר להתחיל מטעם שעשה דרבים של כיבוש דוחה עשה דיחיד של עונג שבת.

וגם יש לצרף לזה דעת אלו שאומרים שאף הרמב"ם סבר ששבת הותרה אצל פק"נ. וזה כמ"ש הרמ"א בתשובה ס"עו, "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 דהל' שבת, 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 ב"טו. וכ"כ הרגאצ'ובי גאון בצפנת פענח על הרמב"ם הנ"ל. ולפי זה י"ל שכל טעם הרמב"ם שלא להתחיל מלחמת מצוה בשבת הוא רק מפני ביטול עונג שבת, ולא משום שזה נראה שהוא מחלל שבת בידים. ולכן כיון שאין לחוש לביטול עונג שבת כמבואר לעיל כשא"א באופן אחר, ממילא שאף הרמב"ם מודה להתחיל מלחמת מצוה בשבת כשא"א להתחיל ביום אחר.

וכיון שכבר יש טעמים להתיר כשא"א להתחיל ביום אחר, אז אף יש לצרף כאן דעת הלחם משנה ודע' דלעיל, שאף הרמב"ם מודה לירושלמי הנ"ל שמותר להתחיל מלחמת מצוה בשבת. ובזה יש לסמוך על הס"ס שכתבתי לעיל. כן נראה לענ"ד.

כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני". ולכן ה"ה דמצוה דרבים של כיבוש דוחה מצוות דיחיד של עונג שבת.

ולגבי חשש שזה נראה כחילול שבת בידיים ואינו נראה כגרמא, י"ל שסבר הטור ששבת הותרה אצל פק"נ, וזה כמ"ש בס"שכח בשם מהר"ם ש"חולה שצריך לברר שוחטין לו ולא יתנו לו בשר נבילה... כי שבת הוא אצלו כחול", ע"ש. וכן הוא בירושלמי בע"ז פ"ב הל"ב, "שאין מתרפאין מגילוי עריות דתני שבת הותרה, מכללה נערה המאורסה לא הותרה". וכתב האבני נזר ח"א ס"תנה אות ה, על ירושלמי זה, "ובתורת כהנים הובא בירושלמי ע"ז פ"ב הל"ב שבת הותרה מכללה להתרפאות. ומלשון כזה דייק הש"ס יומא ז: דטומאה הותרה בצבור, א"כ מפורש בת"כ שבת הותרה", ע"ש. ולכן י"ל שכיון שסברו הירושלמי והטור ששבת הותרה אצל פק"נ, ממילא דלא בעינן "דממליא נסבב הדבר" כמ"ש המ"ב הנ"ל ואין לחוש אם זה נראה כשהם מחללים שבת בידיים, ומותר להתחיל מלחמת מצוה אף בשבת עצמה.

מ"מ יותר נראה שיש לחוש לדעת הכסף משנה בהל' מלכים והרדב"ז והדינא דחיי הנ"ל שסברו שלדעת הרמב"ם אין להתחיל מלחמת מצוה בשבת, אף שיש ס"ס הנ"ל ואף שיש מאחרונים סברו כהלחם משנה בדעת הרמב"ם, ואף שמלחמת מצוה היא מצוה דרבים. וכן ראיתי בציץ אליעזר ח"ג ס"ט שכתב במסקנה אות יא, "במלחמת התקפה על הנכרים אין מתחילים פחות משלשה ימים קודם לשבת" ע"ש. ועיין עוד בזה לר' יהודה עמיטל ז"ל ברסיסי טל ס"ג.

ה) עוד כתב כת"ר (במכתב שני), "לגבי מה דקיי"ל דאין להתחיל מלחמה בשבת (במלחמת רשות, ולדברי הרמב"ם נראה שגם במלחמת מצוה), האם דין זה הוא גם במקום שאין אפשרות להתחיל אלא בשבת, ונפ"מ ג"כ לענין הר הבית, כי אם נבוא לאסור מצד שהוא התחלה הלא יתבטל הדבר לגמרי".

נראה שכשא"א להתחיל מלחמת מצוה אלא בשבת, אז יש להתיר. וי"ל שטעם הרמב"ם שלא להתחיל מלחמת מצוה בשבת (לאילו שחולקים על הלח"מ) הוא מפני ביטול עונג שבת כמבואר לעיל, וזה אף שי"ל שמצוה דרבים של כיבוש יכולה לדחות מצוה דיחיד של עונג שבת כפי מה

מונע הגויים מאחיזת 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 אחיזת הגויים בארץ ישראל, 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"ח. 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 את הגויים מאחיזת מקום בארץ ישראל, הוא מקיים הל"ת של לא תחנם, ורק אם הגויים כבר היו להם חלק באותו מקום, ושוב הישראלים מגרשים אותם משם, אז י"ל שהישראלים מקיימים המ"ע של כיבוש. ולכן בנד"ד מה שהם מונעים הגויים מאחיזת מקום בארץ ישראל, הוא בכלל ל"ת שלא לא תחנם, ואינו בכלל מ"ע דכיבוש. ולכן אין להתיר לחלל שבת מטעם זה.

ב) ויש עוד טעם שאין כאן כיבוש, והוא מפני שאין זה בכלל כיבוש דרבים, ואנן קי"ל דכיבוש היחיד אינו כיבוש מן התורה כשכתבתי לעיל (שאלה א אות ג). וכן נראה ממ"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 לעצמם... 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 דיחיד 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

ו) ומ"ש כת"ר, "ואם הותרו איסורים במלחמה שאין בה משום הצלת נפשות (במשיב מלחמה שם הביא בשם הגאונים שנראה שאין היתר במקום שלא נוגע לפיקו"נ)".

נראה ממה שכבר כתבתי לעיל (שאלה א), לגבי מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח הל"א "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן. מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו. אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים. וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן", שאין להתיר איסורים אלא כשיש חשש סכנה, וכמ"ש הרדב"ז שם "שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים".

ז) ומ"ש כת"ר, "ונפ"מ ג"כ לענין הר הבית, כי אם נבוא לאסור מצד שהוא התחלה הלא יתבטל הדבר לגמרי". אינו ברור לי שעליית להר הבית דומה ל"כיבוש דרבים" ודין מלחמת מצוה (עיין לקמן שאלה ד, ובמכתב השני של כת"ר שאלה ד).

ד. כתב כת"ר, "אם מותר לחלל שבת ע"מ למנוע פינוי של יישוב, במקרה שאין ברירה אלא לעשותו בשבת, (ראיתי בשו"ת "דבר חברון" שנראה מדבריו שמתיר באופן כזה)".

א) לא ראיתי כאן טעם לחלל שבת (אם לא שיש חשש סכנה, עיין לקמן). נראה שאין זה בכלל מצוות כיבוש, שמצוות כיבוש הוא רק כשאנו גורשים הגויים ממקום שהם כבר שם, כמ"ש בפר' מסעי, "והורשתם את הארץ וישבתם בה...". ופירש "והורשתם" הוא "וגרשתם", כמ"ש רש"י שם, אבל כשאנו רק מונעים הגויים לבא לארץ נראה שאין זה בכלל כיבוש ו"גרשתם".

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. 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

ואה"נ ש"ל שהם מקיימים מצוות לא תחנם במה שהם מונעים הגויים לבא כדי לישב באותו מקום. אלא לא מצינו שמותר לחלל שבת כדי לקיים מצוות לא תחנם (משא"כ במצוות כיבוש הארץ).

ג) מ"מ עדיין יש לחקור אם זה דומה למ"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 לכבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר שלא יבואו דאין מדקדקין בפק"נ (או"ז)..." ע"ש. ולכן נראה שהכל תלוי באומדנא, ואם יש חשש שפינוי אותו יישוב יגרום סכנה ליישובים אחרים וכדומה, אז נראה שמותר לחלל שבת ע"מ למנוע פינוי של יישוב.

מכתב שני של כת"ר:

א. כתב כת"ר, "האם יש לאסור העליה להר הבית מפני שמתלויים אל העולים אנשי בטחון שאינם טובלים, ונמצא לכאור' שיש בזה ב' אסורים: א' מצד לפני עור, ב' מצד ביטול מצות עשה של "וישלחו מן המחנה".

נראה שאין להתיר כפי מה שכבר ביארתי לעיל, שמקום המקדש הוא כמו ספר תורה של צבור, וכמו שיש אחריות על הציבור להציל ס"ת שלהם מבזיון, ה"ה שיש אחריות על הציבור להציל את המקדש מבזיון, אף כשאין טעם לאסור משום לפ"ע או מסייע.

ב (ע"י לעיל שאלה ג אות ה)

ג. כתב כת"ר, "האם יש לצרף סברא להקל בעליה להר הבית בטומאה, מצד הדין שהותר ליכנס ע"מ לפנות את הטומאה ולעשות תיקונים בביהמ"ק, כמבואר בסוף עירובין, ע"מ לחזק את שליטת ישראל וגם מצד שהעליה תביא לדחוק את רגלי הערבים משם, ויביא בסופו של דבר לידי בניית ביהמ"ק".

א) כתוב בעירובין קה. "תנו רבנן הכל נכנסין בהיכל לבנות לתקן ולהוציא את הטומאה, ומצוה בכהנים, אם אין שם כהנים נכנסין לויים, אין שם לויים נכנסין ישראלים, ואידי ואידי טהורין אין טמאין לא, אמר רב הונא רב כהנא מסייע כהני, דתני רב כהנא מתוך שנאמר אך אל הפרוכת

כל ישראל. אלא עדיין מצינו שאין סתם סברה כזו מועילה, 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 המצייג 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 מצינו שכתב מרן בס"שו 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 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 מציל בית זה מיד העכו"ם הוא אינו בכלל כיבוש שהוא מצוות עשה. ויש 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 בפר' מסעי 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.

ולכן נראה שאם הישראלים באיזה ישוב רוצים למנוע מסירת אותו ישוב לגויים, שאין זה בכלל מצוות כיבוש הארץ, כיון שהם רק יחידים, ואין להם רשות מהממשלה לכבוש אותו ישוב, ולכן מה שהם עושים הוא אינו בכלל "מדעת רוב ישראל", ויש כאן רק כיבוש דיחיד.

אז אין זה מועיל כלל כדי לגרש את הגויים ממקום המקדש, ואדרבה הגויים יחזיקו לבוא למקדש כדי להראות שזה מקום שלהם. ועוד, אין להתיר לילך שם בלי טבילה כיון שאפשר לכל אדם לטבול מטומאתו, וההיתר ה"ל בגמ' עירובין וכו', הוא רק כשא"א באופן אחר.

ואת"ל שיש להתיר לישראלים שהם טמאי מתים להיכנס באמצע ההר במקום הכיפה כדי לגרש את הגויים משם, אף זה אינו מועיל כלל בגלל המצב הפוליטי של היום, כי הממשלה תתנגד בתוקף, שזה יגרום סכנת נפשות לישראלים ע"י פעולות טרור ואולי אף מלחמה בין עם ישראל והגויים, ולכן מבחינה מעשית זה לא יעזור, שאין לנו רשות הממשלה לגרש את הגויים משם.

ואת"ל שעכ"פ יש להתיר לישראלים טמאים לילך אף באמצע בלי גרישת את הגויים משם, כדי להראות שיש לנו שליטה במקום הזה, אז אף זה אין מועיל לגרש אותם משם כפי מה שביארתי לעיל.

ולכן נראה שאין נד"ד דומה לדין שמותר לטמא להיכנס למקדש כשא"א באופן אחר כדי לפנות את הטומאה משם.

ד. **כתב** כת"ר, "במידה ואם לא יעלו יהודים להר הבית הדבר עלול לגרום למסירת הר הבית לשלטון הגויים האם יש במצב כזה יהיה מותר לעלות אף בטומאה להר מצד דין כיבוש".

הר הבית כבר היה תחת שלטון של גויים, דהיינו ה"וואקף", ואם הישראלים עולים להר הבית סמוך לכותלים אין זה מועיל כדי לבטל את הוואקף, אלא אדרבה הם יחזיקו עצמם כדי להראות שיש להם שליטה שם. וגם נראה שעלייה לשם אינה בכלל "כיבוש" שאין אנו יכולים לגרש את הגויים משם, וגם אין לנו רשות הממשלה "לכבוש" את המקום, ולכן אין זה בכלל 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", כמו שכבר ביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לא יבא, יכול לא יהו כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח לעשות ריקועי פחים, תלמוד לומר אך חלק, מצוה בתמימים אין שם תמימים נכנסין בעלי מומין, מצוה בטהורין אין שם טהורין נכנסין טמאין...". ופירש"י שם "ריקועין. טסין של זהב שמחפין בהן בית קדשי הקדשים מתוכו".

וכן מצינו דרשה הנ"ל בתורת כהנים כמבואר בספר יראים ס"שלו (כעת לא ראיתי נוסח זה בתורת כהנים שתחת ידי), וז"ל "צוה יוצרנו שלא יכנסו בעלי מומין אפילו שלא עבודה לפרוכת ולמזבח, דכתיב בפ' אמור אך אל הפרוכת לא יבא ואל המזבח לא יגש כי מום בו, ותניא בתורת כהנים... יכול ולא יכנס לעשות ריקועין, ת"ל אך, כך הוא מצוותן כהנים נכנסים, אם אין כהנים ליום נכנסים, אם אין ליום ישראל נכנסים, אין טהורים טמאים, אין טמאים נכנסים בעלי מומין...". ע"ש.

ולפי זה כתוב בתוספתא דכלים ב"ק פ"א אות ט, "הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה, מצוה בכהנים אין כהנים נכנסים ליום... אין טהורים נכנסין טמאין... וכן הוא אומר (דה"ב כט) ויבאו הכהנים לפנימה בית ה' לטהר ויוציאו את כל הטומאה וגו'", ע"ש.

וכן פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז הל"כג, "מקום שהיה בעלייה מכוון על קדש הקדשים אין נכנסין לו אלא פעם אחת בשבוע לידע מה הוא צריך לחזק בדקו. בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה. מצוה שיהיו הנכנסין כהנים תמימים, לא מצאו תמימים יכנסו בעלי מומין. ואם אין שם כהנים יכנסו ליום, לא מצאו ליום יכנסו ישראל. מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים. טמא ובעל מום יכנס בעל מום ואל יכנס טמא שהטומאה דחוויה בציבור. וכל הנכנסין להיכל לתקן יכנסו בתיבות. אם אין שם תיבות או א"א להם שיעשו בתיבות יכנסו דרך פתחים", ע"ש.

(ב) מ"מ נראה שכל לימוד זה להתיר טמא להיכנס למקדש הוא רק כשהוא יכול לתקן את הדבר, כגון שהוא יכול לסלק את הטומאה מהמקדש וכו', וכדמצינו בימי חזקיהו המלך בדברי הימים ב' פ"כט, או שהוא יכול לבנות ולתקן מה שצריך תיקון, אבל אם יש רק סיכוי קטן להצליח או שיש חשש שהוא יחמיר את המצב, אז אין להתיר. ולכן יש לדון, אם אדם עולה להר הבית, והוא הולך שם רק סמוך לכותלים כנהוג קצת חכמים היום, הם ותלמידיהם,

סימן קעז

שאלה: אדם שהולך לקברי צדיקים בצפון, האם עדיף לו ללכת להתפלל בקברי צדיקים לא ידועים שהמבקרים בהם מועטים, או עדיף לו ללכת לקברי צדיקים מוכרים שהולכים לשם רבים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

(ב) **עכ"פ** יש סברה לומר שהוא יותר טוב לבקר לקבר של צדיק שהוא יותר מפורסם, דבסתמא מועילה בקשתו יותר מצדיק שהוא אינו מפורסם כל כך. אלא נראה שזה אינו, כיון שאין אנו יודעים מי הוא יותר צדיק מחבירו, ומי יכול לבקש בעדנו יותר מחבירו. וזה כעין דמצינו לגבי נח ואברהם שי"א שנח היה יותר צדיק מאברהם, וי"א שאברהם היה יותר צדיק מנח, כמבואר ברש"י בריש פר' נח ע"ש. ולכן גם י"ל שהוא אינו ידוע איזה צדיק יכול לבקש בעד ישראל יותר מחבירו.

וזה כמ"ש בב"ב י: "הא דיוסף בריה דר' יהושע חלש אינגיד, א"ל אבוה מאי חזית, א"ל עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה, א"ל עולם ברור ראית ואנן היכי חזיתין, [א"ל] כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם, ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ושמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, מאן נינהו אילימא ר"ע וחבריו משום הרוגי מלכות ותו לא, פשיטא בלאו הכי נמי, אלא הרוגי לוד". ופירש"י שם, "עליונים למטה – אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה – ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתם חשובים. ואנן – בעלי תורה היאך אתינן היאך יש חשיבותינו. כי היכי – דאיתינן הכא חשובים ונכבדים הכי איתינן התם". הרי שהחכמים חשובים ונכבדים בעולם הבא, אבל עדיין אין פתרון למי יותר חשוב ממי, ומי יותר צדיק ממי. ולכן מצד זה עדיין י"ל שהוא עולם הפוך, דהיינו מי שאנו חושבים שהוא צדיק יותר חשוב, הוא אינו חשוב כל כך כצדיק אחר שאנו חושבים שהוא אינו כל כך חשוב. וי"ל בזה הנסתרות לה'. וכבר אמר בשמואל א' פ"ט ז, "כי אדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב". ולכן הוא אינו מוכרח כלל שהוא מועיל יותר לילך לקבר של צדיק שהוא יותר מפורסם, מללכת לקבר של צדיק שאינו מפורסם כל כך.

(ג) **אולם** את"ל שאעפ"י כן, מ"מ יש צדיקים מפורסמים שאין כמותם, וודאי הוא מועיל מאד לבקר קברותם, והם יכולים לבקש רחמים בעדנו, עדיין י"ל שאין זה ברור כל כך. וזה כעין כדמצינו בירושלמי נדרים פ"ד הל"ב, "לא מכל אדם זוכה להתרפות". וכן הוא במרן בי"ד ס"שלו א, "שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות". וכן הוא בי"ד ס"רכא ד, וט"ז ס"ק כ, וש"ך ס"ק כ, ע"ש. וא"כ הוא ברפואת הגוף, נראה דהכי י"ל ברפואת הנפש, שלא מכל

(א) **כתוב** בתענית טז. "למה יוצאין לבית הקברות... כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים". וכן מצינו בסוטה לד: "ויעלו בנגב ויבא עד חברון, ויבאו מבעי ליה, אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים".

וכן הוא בזוהר פר' אחרי מות דף ע: "וכד אצטריך עלמא רחמין ואינן חייך יתבין בצערא אינן מצלו צלותא עליהו ואזלין ומודעין מלה לאינן דמיכין דחברון ומתערין ועאלין לגן עדן... וקב"ה עביד רעותא דלהון וחס על עלמא". הרי כוונת המבקרים היא כדי שהצדיקים הנקברים יכולים לבקש רחמים בשבילם. 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"סח 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".

ולכן יש לפרש שמה שאמר הקב"ה בפר' בשלח, "מה תצעק אלי", הטעם הוא שבעת צרה כזו תפילה לחודה לא סגי אלא גם בעינן מעשה זכות. והזכות כאן היא מעשה אמונה שלימה במה שמסרו בני ישראל את נפשם כשהם הלכו במי הים, ובראשם נחשון בן עמינדב, ובשביל זכות זו שהם מאמינים בכל כחם בהקב"ה נעשה הנס של קריעת ים סוף. וזה מה שאמר להם הקב"ה, "מה תצעק עלי, דבר אל בני ישראל ויסעו", דהיינו שהם צריך לנסוע בתוך המים כדי להראות את אמונתם, וע"ז זכות זו יעשה הנס של קריעת ים סוף.

וכן הוא בנפש החיים שער א סוף פרק ט, וז"ל "ולכן בעת קריעת ים סוף, אמר הוא יתברך למשה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו, ר"ל דבדידו תליא מלתא, שאם המה יהיו בתוקף האמונה והבטחון ויסעו הלוך ונסוע אל הים סמוך לבם לא יירא, מעוצם בטוחנם שודאי יקרע לפניהם, אז יגרמו ע"ז זה התעוררות למעלה שיעשה להם הנס ויקרע הים", ע"ש. הרי ע"ז זכות אמותנם נקרע הים.

וכן הוא במשך חכמה שם, וז"ל "במכילתא ר"י אמר, אמר הקב"ה למשה, משה אין להם לישראל אלא ליסע... בים צוה הקב"ה למשה שיסע אחרי העם והמה באמונתם בו ילכו בתוך הים, ובזכות הנסיעה שיבואו תוך המים בים יבקע להם הים...", ע"ש. וזה כפי שפירשתי לעיל.

הרי אף כצדיק גדול כמשה רבינו התפלל בעד עם ישראל, עדיין אין זה מועיל, אלא גם בעינן זכות מצד עם ישראל. וגם יש לדקדק שלגבי קריעת ים סוף יש "בעידנא", דהיינו שבשעה שבני ישראל היו מבשקים מהקב"ה להצילם, באותה שעה הם עשו מעשה הזכות, דהיינו שהם הראו את אמונתם כשהם נכנסו לים. ואולי זכות זו עדיפה ממעשה דאילפא ואותו מיקרי דרדקי הנ"ל שמעשה זכותם לא היה בשעת בקשת מטר.

ד) ונחזור לנר"ד, ולפי הנ"ל י"ל שמלבד בקשת הצדיק בקבר, ג"כ בעינן זכות האדם שמבקר את הקבר. ובשתיהן הוא יזכה שהקב"ה ישמע בקשתו. ולפי זה נראה שיש לאדם להגדיל זכותו בשעה שהוא מבקר קברי הצדיקים, וע"ז זה אולי הוא יזכה שהקב"ה ישמע בקשתו ע"ז אותו צדיק שבקבר. ולכן יש לחקור, איך האדם יכול להגדיל זכותו כשהוא מבקר קברי צדיקים.

צדיק יזכה אדם שהקב"ה ישמע בקשתו, שאין זה תלוי בצדקות הצדיק בלבדה אלא אף במזל של האדם וזכותו, ושמה מזלו וזכותו שהוא לא יזכה שהקב"ה ישמע בקשתו ע"ז צדיק זה אלא ע"ז צדיק אחר, ואין זה תלוי רק באיזה צדיק יותר מפורסם.

וגם יש לדמות זה למה דמצינו בפר' בשלח, "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם, וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'". ושוב כתוב "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי...". ופירש"י שם, "מה תצעק אלי. למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפילה שישראל נותנים בצרה...". הרי למדנו מכאן שבעת צרה אין זה הזמן להאריך בתפילה.

והדבר צריך ביאור, שהלא כתוב בברכות י. "...אל כבר נגזרה עליך גזירה, א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים". ולכן מאיזה טעם אמרינן "לא עת עתה להאריך בתפילה שישראל נותנים בצרה".

ויש לפרש את זה לפי מה דמצינו בתענית כד. "רבי גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, נחית קמיה אילפא ואמרי לה רבי אילפי אמר משיב הרוח ונשא זיקא מוריד הגשם ואתא מיטרא, אמר ליה מאי עובדך אמר ליה דיירנא בקוסטא דחיקא דלית ביה חמרא לקידושא ואבדלתא, טרחנא ואתינא חמרא לקידושא ואבדלתא ומפיקנא להו ידי חובתייהו".

וגם כתוב שם, "רב איקלע להווא 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 משחדינא ליה מינייהו ומסדרינן ליה ומפייסינן ליה עד דאתי וקרי". ע"ש.

הרי ילפינן מזה שבעת צרה לא סגי בתפילה לבדה, אלא גם בעינן זכות כדי שהקב"ה יענה תפילתנו. ולכן בשביל זכות "טרחנא ואתינא חמרא לקידושא ואבדלתא" הקב"ה ענה את תפילתם. וכן בשביל הזכות של אותו "מיקרי דרדקי", שמע הקב"ה תפילתם.

תפילת שחרית וגם תפילת מנחה בקבר רשב"י, שכן איתא בצוואת רבי יהודה החסיד (אות יב): "לא ילך על קבר אחד שני פעמים ביום אחד, אלא יבקש כל רצונו ולא ישוב עד למחר". והובאו הדברים באליה רבה (רכד, סק"ז), במגן אברהם (תקפא, סקט"ז), במשנה ברורה (תקפא, סקכ"ז), בכף החיים (תקפא, סקצ"ו), בקיצור שולחן ערוך (קכח, יג), בנטעי גבריאל (אבלות פח, א) ועוד, דאין לילך על קבר אחד שני פעמים ביום אחד". ע"כ דברי כת"ר.

א) מ"ש בצוואת רבי יהודה החסיד הוא לפי מ"ש בספר חסידים בס"תנ. וס"תשי, "ברזילי הגלעדי אמר (ש"ב פ"יט לח) אמר אמית בעירי, כי הנייה יש למתים שאוהבים הולכים על קבריהם ומבקשין על נשמתן טובה ומביטין להם באותו עולם, וגם כשמבקשים מהם הם מתפללים על החיים, וכלב בן יפונה נשתטח על קברי אבות", ע"ש.

וזה כמ"ש בחמדת ימים (ח"ב ראש חדש פ"א סדר ראש חדש אות קו), "קבלה זו בידינו מן הראשונים וגם האר"י המופלא ז"ל מסרה לנו שטוב ללכת להשתטח על קברי הצדיקים בערב ראש חדש וגם בט"ו לחדש, להתפלל ולהתחנן על קברם בתענית שיעתירו בעד החיים כמו שאמרו בזוהר פרשת שמות (טז): אי לאו בעותא דילן על חיי לא יתקיימון פלגות יומא. ובפרשת אחרי מות אמרו בשעתא דאצטריך עלמא רחמי וחיי אזלין ומודעין להו לנפשיהו דצדיקי, ובכאן על קברייהו כו', כדין אתערין נפשיהו דצדיקא ומתכנפא ואזלין ושאטין לדמיכי חברון, ומודעי להו צערא דעלמא, וכולהו אעלן בפתחא דגן עדן ומודיע לרוח, ואינון רוחין דמעטרין בגן עדן מלאכי עילאי אזלי בינייהו וכולהו מודיעין לנשמה, והנשמה מודיעה לקודשא בריך הוא ובעאן רחמי על חייא...". ע"ש.

וראיתי בילקוט יוסף הל' אבלות, (עמ' תרי"ב בהערה) שהביא בשם פירוש דמשק אליעזר על צוואת ר"י החסיד, שאפשר שהטעם שאסור לילך לבקש מהמת בקברו שני פעמים ביום הוא שזה בזיון למת, שזה נראה כאילו המבקש אינו מאמין שהמת התפלל בעדו בפעם ראשונה, וכאילו המת אכזר. ולפי זה דייק באבן יעקב ס"מד אות ד, שכשהתחדש לו איזה עניין לבקש, אז אין חשש זלזול למת, שהוא אינו חוזר לבקש מה שהוא כבר ביקש.

ולפי זה מותר להתפלל שחרית אצל קבר רשב"י ולבקש ממנו בקשתו, ואח"כ מותר להתפלל מנחה שם, אבל אין

כתוב בספר חסידים ס"קה, "כל מצוה שאין לה דורש, ואין מי שיבקש אותה – תדרשנה, לפי שהיא כמת מצוה שאין לה רודפים, רדוף אחריה לעשותה, שהמצוה מקטרגת ואומרת כמה גרוע אנכי שנתעלמתי מכל וכל". ועיין במקור חסד שם שכתב, "עיינן תנחומא שמות פסוק וילך משה וישב אל יתר חותנו, מכאן אתה למד כל מי שקבל על עצמו לעשות מצוה, ואין עושה אותה (ר"ל בלעדו) אין אותה מצוה פוסקת מזרעו". וזה לגבי יתרו "שקיבל לתוך ביתו גואל (משה) שברח מפני שונא", דהיינו שאין אחר שרצה לקיים מצוה זו, ע"ש. ועיין בחיי אדם כלל סח אות כ, שפסק כהספר חסידים הנ"ל.

וכן י"ל לגבי ביקור קברי צדיקים, שכתב המנחת אלעזר הנ"ל "וזהו כבוד הצדיקים וכבוד אבותינו הטובים", ואם יש קבר צדיק שאין אחרים מבקרים אותו, אז אותו קבר דומה למת מצוה שאין לו דורש, ויש חשש שהצדיק מקטרג ואומר "כמה גרוע אנכי שנתעלמתי מכל וכל". ולכן אם איש אחד מבקר קבר זה, אז ודאי יש לו זכות גדולה, וזה כאילו הוא מקיים מצוות מת מצוה כמ"ש הספר חסידים הנ"ל. וי"ל שבשביל זכות זו, הוא יזכה שישמע הקב"ה בקשתו ע"י אותו צדיק, "שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות". ועוד זכות זו היא בכלל "בעידנא", דהיינו בעידנא שהוא מבקש מהצדיק בקשתו, הוא גם מקיים מצוות כבוד חכמים.

ולכן נראה בנד"ד עדיף לו ללכת להתפלל בקברי צדיקים לא ידועים שהמבקרים בהם מועטים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעח

שאלה: באיזה אופן אמרינן שאין לבקש על קבר של צדיק שתי פעמים ביום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "אנו יוצאים לחופשה ומתארחים סמוך ליישוב מירון וברצוננו לברר האם מותר להתפלל גם

שיש חילוקים בין דין פאה ונד"ד, שלא מצינו שיש זמן קבוע ביום לכל המבקשים לבקש ביחד בקבר של צדיק כמו בפאה, אבל עדיין נראה שהצד השווה שבהם הוא שכמו שאין לטרוח את בעל השדה יותר מדי, כמו כן אין לטרוח את המת בקבר יותר מדי, כיון שהמת צריך להודיע ולהעלות בקשת החי למעלה ולמעלה כמ"ש בזהר פר' אחרי מות הנ"ל.

ולפי זה נראה שאין חשש להתפלל שחרית וגם מנחה אצל קבר רשב"י בלא "בקשה", אבל אם המתפלל רוצה גם לבקש בקשה אז יש לו לעשות כן רק פעם אחת, או בשחרית או במנחה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קעט

שאלה: האם יש טעם שלא לקבור בלילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "הנה, בתחילת החודש נפטר הגאון הגדול הרב שריה דבילצקי שליט"א והלוותו היתה היום ביום א', למרות שנפטר בחצות שבין שישי לשבת. ושמענו שביקש שההלווייה לא תהיה במוצאי שבת. וכיוון שהיה בקי גדול בחכמת הנסתר, יתכן ויש בכך טעם קבלי. וחשקה נפשינו לשמוע מה טעמו בדבר, ויהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה".

אולי הגאון הנ"ל סבר כהאשל אברהם (בוטשאטש) בס"שמב, שכתב "דמנהג רוב תפוצות גולת עם בני ישראל שאין קוברין בלילה, גם קטנים וגם נפלים דלא שייך בהם כבוד דלויה, מ"מ יש כבוד ע"י מה שיוצא מעולם הזה לקבורתו בכי טוב, דהיינו באור יום כי טוב, שאין בו רשות לחיצונים וניצול מפחד בלילות אז, מבחינת בו תרמוש כו', וכמ"ש במק"א בזה", ע"ש. והוא כיון לפסוק בתהלים קד, "תשת חשך ויהי לילה, בו תרמוש כל חיתו יער", משמע שהוא פירש ש"חיתו יער" הם החיצונים מצד הטומאה שבאים בלילה, ויש לחוש שהם יתפסו במת, ולכן אין לקבור אותו בלילה.

לו לבקש מה שהוא כבר ביקש בפעם ראשונה, אלא יש לו לבקש דבר חדש, או שלא לבקש כלל.

אלא יש להעיר על פירוש זה בדעת ר"י החסיד ז"ל, שהלא הוא כתב "ביקש כל רצונו" בפעם אחת. משמע שאין לבקש חצי בקשתו בפעם אחת ושוב בפעם שניה לבקש שאר בקשתו, אף שהוא אינו חוזר לבקש על מה שהוא כבר ביקש בפעם ראשונה, דבעינן "כל" בקשתו בפעם אחת באותו יום.

ב) ולכן כשאני לעצמי י"ל טעם אחר למ"ש ר"י החסיד ז"ל. כתב הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ב הל"יז, "בשלה עתות ביום מחלקין את הפאה לעניים בשדה, או מניחין אותם לבזו. בשחר. ובחצי היום, ובמנחה. ועני שבא שלא בזמן זה אין מניחין אותו ליטול, כדי שיהיה עת קבוע לעניים שיתקבצו בו כולן ליטול. ולמה לא קבעו לה עת אחת ביום מפני שיש שם עניות מניקות שצריכות לאכול בתחלת היום. ויש שם עניים קטנים שאין נעורין בבקר ולא יגיעו לשדה עד חצי היום. ויש שם זקנים שאינם מגיעין עד המנחה". וזה לפי המשנה בפאה פ"ד מ"ה, ע"ש. משמע שאם לא מטעם "מניקות קטנים וזקנים", מצד הדין הוא ראוי לעני לבא לשדה ליטול "בקשתו" (הפאה) מ"בעל השדה" רק פעם אחת ביום. והטעם הוא שהבעל צריך לעמוד בשדה כשבאים העניים, וזה כמ"ש הרא"ש במשנה שם, "דכל זמן שאין בעל הבית בשדה אין העניים רשאים ליכנסו וליטול" (ועיין עוד במראה הפנים בירושלמי שם). ולכן כיון שזה טירחה מרובה לבעל לעמוד בשדה כל היום, שהלא צריך הבעל לעסוק בכמה דברים אחרים ביום לצורך פרנסתו, הוא ראוי מצד הדין לקבוע "עת אחת ביום", לעני לבא ליטול מתנתו מהשדה, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

ולפי זה הכי י"ל לגבי מת בקבר, שהמת הוא דומה ל"בעל השדה" הנ"ל, והאדם החי שביקש ממנו דומה ל"עני" הנ"ל. וגם י"ל שהמת צריך להתפלל על החיים, שאל"כ "חיי לא יתקיימון פלגות יומא", כמ"ש בחמדת ימים בשם הזוהר הנ"ל. ואם אדם חי בא לבקש מהמת פעם אחר פעם ביום, אז אין זמן למת להתפלל בעדו, שנראה שאין המת יכול להתפלל וגם לשמוע הבקשה של החי בבת אחת. ולכן נכון הוא לאדם החי לבקש רק פעם אחת ביום כדי שהמת יכול להתפלל בעדו (וגם בעד שאר בני אדם) בשאר היום, ואין מטריחין המת לשמוע בקשת האדם יותר מפעם אחת ביום, וזה כעין דין פאה ברמב"ם הנ"ל. ואה"נ

אך דא עקא כשהוקמה המועצה האיזורית משגב לא היה "מנהג המקום", וזכינו אנו לייסד כאן את "מנהג המקום" שלנו. ובעזר השם התחלנו להנהיג מנהגים למקום והם נקראים "מנהג המקום" (ומה שראית במקומות אחרים שלא קוברים בארון זה גם מפני שכך היה מנהגם מקדמא דנא ואי אפשר לשנות וגם מפני שאין להם שטח רחב שאפשר "לכבזו" וגם מפני שהעץ היה יקר ומעוד סיבות).

למנהג מקומנו יש תוקף לתחום ישובי המוא"ז משגב בלבד, וכל מקום ומקום יש לו את מנהגיו ולא הרי מנהגי ירושלים כמנהגי פתח תקווה ותל אביב וחיפה, וכן כל עיר ועיר יש לה את מנהגי מקומה.

כבוד החיים – כיוון שתושבי המועצה הם צעירים יחסית הרי שרוב ככל הפטריות הם שלא כדרך הטבע, ואז ילדים קטנים צריכים להשתתף בלוויה. על מנת לחסוך לילדים אלו מראות קשים וזיכרון אחרון קשה, הנהגנו את זה כמנהג המקום. וכלל פשוט נאמר בתלמוד במסכת סנהדרין דף מז. "כל העושה לכבודו של חי – אין בו בזיון למת".

כבוד המתים – פעם אחת קרה מקרה שחלק מהגוף התגלה תוך כדי קבורה ובדבר כזה פעם אחת זה יותר מידי... ולכן הנהגנו את זה כמנהג המקום. ואמרו חכמים "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". ע"כ דברי כת"ר.

א) עדיין יש לחקור בזה, שנראה שאלו שבאו לדור כמשגב בגליל, הם באו ממקומות אחרים בארץ ישראל שכבר היו נוהגים לקבור בלי ארון, וא"כ יש לדון אם הם חייבים להמשיך במנהגם, או כיון שאלו הם ישובים חדשים (המועצה מורכבת מ-35 יישובים), שהרשות נתונה לשנות מנהגם.

וראיתי בירושלמי בפ' מקום שנהגו הל"א, "גלו ממקום למקום ובקשו לחזור בהן...". דהיינו אם קהל גלו ממקום שלהם למקום אחר, האם יוכלו לחזור ממנהגם. ומשמע מהמסקנה של הירושלמי שם שיוכלו לחזור, וכ"כ המראה הפנים שם, ולא דומה למעשה דבני ביישן שלא יוכלו לחזור מפני שהם לא גלו ממקום למקום כמבואר במראה הפנים. ולגבי בני ביישן יש מחלוקת בין הפוסקים אם יוכלו לחזור ממנהגם ע"י התרה או לא, שלדעת הרא"ש

ונראה שהא"א כיון לפרש הטעם שאין קוברין בלילה כמ"ש הט"ז בי"ד ס"ש מא ס"ק ג, והמ"א בס"ת תקמח ס"ק ח, עיין לב"ש שם, ובמ"ב ס"ק יט, ע"ש. אלא נראה שזה אינו, שלפי הדין יש לקבור בלילה אם אפשר. עיין ברדב"ז ס"קז, שהאריך לבאר שלפי הקבלה שאין לדחות הקבורה כלל, והוא מיירי לגבי דחיית הקבורה עד קודם כניסת שבת כדי להציל המת מחבוט הקבר ע"ש. ועיין עוד בשבות יעקב ח"ב ס"כו שהביא בשם המדרש "שרבקה הוציאו מטתה בלילה", ע"ש. וראיתי בספר ישראל והזמנים ח"א ס"סט. פ"א בכותרת "קבורה בלילה כדי שלא ילין מתו", שהביא בשם שו"ת עבודת הגרשוני ס"עז, "כי יש כמה חששות על פי נגלה ועל פי נסתר לקבור בלילה, ע"ש. הנה מ"ש העבודת הגרשוני מצד הנסתר אין אתנו יודע עד מה, אבל מ"ש מצד הנגלה לא נמצא קפידה בזה בשום פוסק", ע"ש. ועיינתי בעבודת הגרשוני שם, ולא מצאתי שום הוכחה מדבריו שאין לקבור בלילה בין לפי הנגלה ובין לפי הנסתר, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קפ

שאלה: א) בבית העלמין של מועצה אזורית משגב קוברים בארון אף שזה כנגד מנהג ארץ ישראל. ויש לחקור איך מותר להם לבטל מנהג ארץ ישראל.

ב) האם יש חיוב להפסיק בין קבר של רשע ובין קבר של צדיק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עוזיאל אליהו שליט"א

בבית העלמין של מועצה אזורית משגב קוברים בארון אף שזה כנגד מנהג ארץ ישראל

כתב כת"ר, "זכינו לחזור לנחלת אבותינו כאן בגליל וליישב חבל ארץ שלא היה מיושב ביהודים מזה כ-2000 שנה!

ב) ויש לרזן באופן שלא גלו כל העיר, אלא שיצאו קצתם לעיר חדשה ונשארז בעיר של חומרא כמה אנשים, שי"ל דבשלמא אמרינן שאם גלו כל הישראליים מהעיר אז ממילא נתבטלו מנהגי העיר ומה שהם נהגו אחר כך הוי פנים חדשות וכמ"ש החק יעקב בס"תסח ס"ק ט. אבל אם קצת יצאו מן העיר ועדיין נשארז בעיר ישראליים והם המשיכו במנהגם, אז אלו שיצאו צריך לנהוג כמו העיר שהם יצאו משם ולא יוכלו לשנות מנהגם. ויש לרזן מסברה, שמצינו שהיחיד שהולך ממקום של חומרא למקום של קולא עדיין צריך לנהוג החומרא עד שהוא בא לעיר של קולא. ולכן אף שהוא במדבר קודם שהוא הגיע לעיר של קולא עדיין הוא חייב להמשיך בחומרא, ולא אמרינן שפקע המנהג מיד כשהוא יצא מן העיר של חומרא. וכן הוא בכנה"ג בס"תסח, בהגה"ט בשם המהרי"ט, וכן הוא בפר"ח שם באות ד, וכן הוא בכה"ח שם אות מא. ולפי זה י"ל דבשלמא ביחיד שאף שעדיין שייכת החומרא אצלו כשהוא יצא מן העיר של חומרא, מ"מ כשהוא כנס לעיר של קולא הוא נתבטל אצלם, אבל אם כמה אנשים יצאו מעיר של חומרא ועשו קהל שלהם בעיר של קולא, י"ל שיש להם להמשיך בחומרא שזו לא פקעה מהם כשהם עזבו העיר של חומרא, וגם לא נתבטלה כשהם נכנסו לעיר של קולא כיון שהם קהל בפני עצמם וכמ"ש הפר"ח בס"תצו אות יט, ולפי זה כן הוא בנד"ד, שבני משגב צריכים להמשיך במנהגם כמו האנשים שנשארז במקומות שהם יצאו משם, שלא חל הביטול על זה.

אמנם לענ"ד זה אינו, שי"ל על פי סברה שדין יחיד שונה מדין קהל בענין זה. וי"ל ביחיד כיון שאין לו חשיבות בפני עצמו עדיין הוא צריך לנהוג כהעיר של חומרא שהוא יצא משם אף במדבר קודם שהוא הגיע לעיר של קולא, אבל אם קהל יצאו הרי הם דבר חשוב בפני עצמם, ולכן כשהם יצאו מעיר של חומרא הם קהל בפני עצמם אף קודם שהם הגיעו לעיר של קולא, ולכן י"ל שמזמן שהם יצאו מהעיר של חומרא הם יוכלו לשנות מנהגם לקולא. וכן מצאתי באבקת רוכל בס"ריב הנ"ל בשם ההגהות אשרי בשם האור זרוע שכתב "והיכא שיצאו חוץ לעיר לדור במקום אחד יש להם לילך במזמן אחר המנהג של העיר שיצאו משם כל זמן שלא ישבו וקבעו להם מנהג אחר מעצמו, דוקא שלא באו לדור בעיר אחרת שיש להם מנהג אחר אלא מעצמן רוצים להתיישב במקום אחד, אבל אם באו לעיר שיש בו מנהג אחר נוהגים כמנהג העיר שבאו

מועילה התרה ולדעת הרמב"ן אין מועילה התרה כמבואר כל זה בב"י ב"ד ס"ריד. וכן בכפי אהרן ב"ד ס"א בד"ה הנה, והרב פעלים ח"ב. ס"כג. והיחזו דעת ח"א ס"יב. ודעת מרן בש"ע ריד. א. בסתם היא כהרא"ש, וכן הסכים הרמ"א ע"ש.

ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ן ודעימיה אם לא מועילה התרה לבני ביישן, מ"מ מועילה התרה לעדה שגלו ממקום למקום שדינה קיל טפי. ולדעת הרא"ש כיון שמועילה התרה לבני ביישן אז צ"ל שהעדה שגלו א"צ התרה כלל, ומאחר דאנן קי"ל כהרא"ש צ"ל שה"ה בנד"ד שא"צ התרה והם יכולים לשנות מנהגם. וזה דומה למי שהולך ממקום למקום שא"צ התרה שמנהג המקום שיצא משם הוא דוקא באותו מקום, ובתחילה הוא אינו מקבל המנהג אלא באותו מקום.

וראיתי באבקת רוכל ס"ריב, שהביא הירושלמי הנ"ל, ובד"ה ואע"פ, כתב מרן שני פירושים. הראשון הוא שאף המעשה דבני ביישן בגמרא דידן איירי בגלו ממקום למקום ואע"פ שלא נתפרש בתלמודא דידן, הכי הוי עובדא כדקאמר בירושלמי ולא חש תלמודא דידן להאריך בכך. ולפירוש זה הטעם שר' יוחנן לא התיר לבני ביישן בתלמודא דידן הוא מפני שסבר שהדין הכי ולא הוי מנהג של חומרא בלבד, הא לאו הכי הוי שרי להו. ולפי פירוש זה צ"ל שהתרה מועילה רק אם גלו, ולדעת הרא"ש שכתב שהתרה מועילה לבני ביישן זה דוקא אם גלו ממקום למקום. וזה דבר קשה, ודוחק הוא לומר כן, שהרא"ש לא כתב כן, וכן מרן בב"י לא פירש כן, וכן בש"ע הוא לא כתב כן, ואף מרן באבקת רוכל שם כתב דפשטא דגמרא דידן הוא דלא גלו ועומדים על אדמתם ע"ש. ולכן נראה שמרן כתב פירוש זה רק בדרך שקליא וטריא, אבל הוא לא סבר כן מצד הדין.

ובפירוש שני שם כתב מרן דתלמודא דידן דעומדין על אדמתם מיירי כפשטא דגמרא, הא אם גלו ממקום למקום ובקשו לחזור בהן מתירין להם, ע"ש. ונראה מזה שרק אם גלו מועילה התרה, אבל אם לא אין להתיר להם, וזה שלא כדעת הרא"ש שסבר שאף לבני ביישן מועילה התרה, ומאחר שמרן בש"ע פסק כהרא"ש צ"ל שאם לא גלו מועילה התרה, ואם גלו אף התרה לא צריך כמו שכתבתי לעיל.

יצאנו משם וקבענו דירתינו דירת קבע בעיר במביי (בהודו) בודאי שיכולים אנחנו לשנות ממנהג בגדאד. והרי זה דומה למ"ש הבאר היטב ב"ד ס"ריד ס"ק ה, וז"ל 'ק"ק שנחרב ונתפזרו הבע"ב אם עדיין עליהם כל חומרות מקום ההוא... ופסקו שהותר הנדר. אם כן כ"ש בנ"ד שאעיקרא דמילתא כבר יצאו מעיקר מקום הנדר ופנים חדשות ומקום חדש בא כאן'. והסכים הכפי אהרן לשואל שם בד"ה ובכ"ז בנ"ד, וכתב "ובכ"ז בנ"ד שיחידי בומבאי מזה שנים שכבר נפרדו מק"ק בבל יע"א והלכו לעיר בומבאי הא ודאי תו ליכא משום לא תתגודדו, ושפיר יכולין לבטל מנהג זה ע"י התרה", ע"ש. הרי שפשוט לו שאין להם חיוב להמשיך במנהגם, וכמו שכתבתי לעיל. אלא מ"ש שצריך התרה לענ"ד אף זה אינו מצד הדין כמו שכבר ביארתי. ועוד מה שכתב הרב השואל שיש לדמות דין זה למ"ש בבאר היטב זה אינו, שהמקור לבאר היטב הוא החק יעקב הנ"ל, ושם הוא איירי בנשמדה העיר, ולכן י"ל בטלה לגמרי המנהג על פי זה, אבל בנדון השאלה העיר בגדאד והישראלים שם במקומם עמדו. אלא מ"מ דבריו נכונים כמו שכתבתי לעיל בשם האבקה וכול וההגהות אשרי.

ולכן למסקנה נראה שבני משגב א"צ להמשיך במנהג שאר מקומות בארץ ישראל שהם יצאו משם.

(ד) ויש לצרף לזה מ"ש מהר"י אירגאס ז"ל בדברי יוסף בס"א ואילך. ויצא מדבריו שאם הקהל עצמם רוצים לשנות או אם רבם רוצה לשנות, אז זה מותר אם זה לא מביא לידי מחלוקת. וכמו כן מצינו בכמה ראשונים שרצו לשנות כמה מנהגים. ועיין בתוספות במגילה לא בד"ה למחר, שרב האי גאון שנה סדר הש"ס לגבי ההפטרה של וזאת הברכה. ועיין בתשובות הרא"ש כלל ד אות י, שהרצה לשנות המנהג בענין שאלת טל ומטר. וכתב הדברי יוסף שכל זה באופן שאין מקילין בדבר שהוא משום גדר וסייג, וכן הוא ברשד"ם א"ח ס"לד, ע"ש. וכן ילפינן מבני ביישן בפסחים נ: ע"ש. אמנם אם אין חשש של גדר וסייג והם רוצים לשנות למנהג שהוא יותר הגון אז זה מותר, ובאופן זה איירי רב האי גאון, וגם הרא"ש הנ"ל. וכן הוא בכה"ח בס"תקפב אות לח. דיכולין לשנות את המנהג אם המנהג האחר הגון ויפה מן הראשון, אם אין מחלוקת ע"ש. וכן הסכימו כמה פוסקים למ"ש הדברי יוסף כמ"ש הברכ"י בס"תקפב אות ו, ע"ש. ולפי זה כיון שכת"ר הביא שני טעמים טובים לשנות את המנהג (כמבואר בדברי כת"ר

שם". וכתב שם האבקה וכול שאין לחלק בין ממון לאיסורא ע"ש. הרי שכשיצאו קהל מן עירם הם יוכלו לשנות מנהגם ולא אמרו שחיוב עליהם להמשיך במנהגם עד שהגיעו לעיר אחרת, ואין זה דומה לדין יחיד לעיל (ומ"ש שאם באו לעיר אחרת שיש להם לנהוג כמותם, י"ל שזה דוקא שאין להם קהל או בית דין מיוחד להם, ולכן נתבטלו לגבי העיר החדשה, עיין בפר"ח בס"תצו אות יט. ויש להאריך בזה להשוות סברת מרן כאן לתשובה בס"לב. ואין כאן מקומו).

(ג) ולפי כל הנ"ל נראה שאין חיוב על בני משגב שיצאו מכמה מקומות להמשיך במנהגם, ואף התרה לא בעינן לשנות מנהגם. וכן יש לדקדק מהחיות יאיר ס"קכו, שכתב לגבי עירו שהיתה נחרמה ונשמדה, שהקהל שגרשו משם עדיין חייבים לקיים מנהגם שהם נחשבו כדעתם לחזור שהם צופים שאחר זמן יבנה העיר ואז חזרה העטרה לראשונה, ע"ש. משמע מזה שאם אין דעתם לחזור א"צ להמשיך במנהגם אף אם ישבו כולם כאחד במקום אחר. וכן הוא בחק יעקב בס"תסח ס"ק ט בתשובה שם. ולכן ה"ה בנ"ד שאין חיוב עליהם להמשיך במנהגם. אלא שראיות אלו הן באופן שנתבטלה העיר לגמרי ולא נשארו ישראלים בעיר להמשיך המנהג, אבל י"ל שאם נשארו ישראלים במקומות שהם יצאו משם כבנ"ד, אז אין ראייה מהחור"י והחק יעקב, אלא עדיין יש להתיר כמו שכתבתי לעיל בשם האבקה וכול, אף שיצאו כמה אנשים ועשו קהל בפני עצמם.

אלא ראיתי ברב פעלים ח"ג א"ח ס"כט, שכתב לגבי אנשי עמארה שהיו כולם מאנשי בגדאד, והם הלכו ונתיישבו בעמארה, כי היא עיר שנתיישבה מחדש, והרי הם חייבין לעשות כמנהג אבותם ואין לנהוג היתר הפך מנהג אבותם, ע"ש. ולענ"ד אין זה נכון לדינא כמו שכתבתי לעיל בשם האור זרוע והגהות אשרי והאבקה וכול. וכן קשה בעיני מ"ש שם שאף ע"י התרה אין להתיר להם, ואף לדעתו שיש לחוש לדעת הרשד"ם מ"מ בנידון זה הוא קיל טפי, מאחר שהם גלו ממקומם, ולכן א"צ לחוש לדעת הרשד"ם כלל, ובפרט שמרן חולק עליו. ומאחר שכל דין זה הוא רק איסור דרבנן, ולא נדר גמור לעשות כמנהג אבותם כמבואר בב"ח בס"ריד. ועוד אחרונים, ודאי דאזלינן לקולא ואף התרה אינם צריכים.

ועוד ראיתי בכפי אהרן הנ"ל שכתב שם בשאלה, "שעיקר מנהג הזה לא נשתרש אלא כבגדאד ולא כן אנחנו שכבר

נגיעת העצמות, אלא כדי להציל מבזיון לאלישע (עיינין ברבינו יונתן בגמ' סנהדרין שם, שטעם האיסור הוא מפני בזיון לצדיק), ולכן גזר הקב"ה שיתגלגל העצמות עד שהם נוגעים בעצמות של אלישע, ובזה הוא היה יכול לחיות כדי שהוא היה יכול לילך לדרכו, ובזה יש הצלה מבזיון, עדיין י"ל שהאיסור הוא רק באותו קבר, כגון באותה מערה, וכך הוא בתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם ס"לט, שכתב, "שלא היה ראוי שגיותו תשאר בקבר אלישע ע"ה", אבל אם הוא נקבר בקבר אחר בהפרדתו ו' טפחים שאין איסור כלל. וראיתי במהר"ם שיק י"ד ס"שנב ד"ה ומה, שכתב לגבי מעשה אלישע הנ"ל, "דבודאי הקוברין הרחיקו שיעורו ו' טפחים אלא משום דאין קוברין רשע אצל צדיק אפילו בהרחקה הראוי, לא ניחא ליה לאלישע בשכינתו". ונראה שזה אינו, שכל המערה היא כקבר כמבואר בדברי רבינו אברהם הנ"ל, ולא מועיל ו' טפחים בתוך הקבר, אלא צריך להרחיק מחוץ המערה. ולכן למה כתוב במשנה דבעינן בית קברות אחר, ואיך כתב רש"י שדין בית קברות אחר הוא הלכה למשה מסיני. ועיינין בשו"ת דבר המשפט (לבעל הלב שומע) ס"מב ד"ה ומ"ש עוד, שכתב לגבי הרוגי ב"ד "למה לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו בריחוק מקום קצת, אלא ע"כ שסובר הגמ' שאינו אלא מתקנתא דסנהדרין... ואינו אלא מדרבנן לחוש לכבוד הצדיקים שלא יהיה אצלם מאדם רשע", ע"ש.

ולכן נראה לפרש, שההלכה למשה מסיני היא רק לגבי שאין קוברין רשע אצל צדיק באותו קבר, (או מערה כבמעשה דאלישע הנ"ל), וגם ההלכה למשה מסיני שיש להשוות נהרגין לנחנקין, ונסקלין לנשרפין, אבל אה"נ דהא דבעינן בית קברות אחר, הוא רק תקנת דרבנן. ולכן מ"ש רש"י הנ"ל "וליתיקין ארבע – דהא נשרפין אצל נסקלין קלים הם. גמרא גמירי לה – הלכה למשה מסיני", זה רק כדי להשוות נהרגין לנחנקין, ונסקלין לנשרפין, אבל אין הלכה למשה מסיני דבעינן בית קברות אחר. וכן נראה כוונת רש"י על המשנה הנ"ל שכתב "שתי קברות – בגמ' מפרש טעמא דהלכה למשה מסיני שנים ולא ארבעה".

אלא לפי זה עדיין יש לשאול, למה לא תקנו לקבור הרשע חוץ מו' טפחים של קברי אבותיו (כיון שזה כמערה אחרת במעשה אלישע הנ"ל), ולמה תקנו לקבורו בבית קברות אחר לגמרי. וי"ל שזה כדי לעשות חילוק, בין רשע לשאר בני אדם, שבשאר אדם אסור לקבורו בתוך ו' טפחים של

לעיל), ממילא שאין חשש לשנות את המנהג. כן נראה לענ"ד.

האם יש חיוב להפסיק בין קבר של רשע ובין קבר של צדיק

(א) פסק מרן בס"שסב ה, "אין קוברין רשע אצל צדיק, אפילו רשע חמור אצל רשע קל. וכן אין קוברין צדיק וכל שכן בינוני, אצל חסיד מופלג (אבל קוברים בעל תשובה אצל צדיק גמור) (ב"י)".

ויש לדון אם דין זה נוהג כשאין עדות ברורה שהאדם הוא רשע. כתוב במשנה בסנהדרין מו. "ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו, אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין, אחת לנהרגין ולנחנקין ואחת לנסקלין ולנשרפין. נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן". וכתוב בגמ' שם דף מו, "וכל כך למה, לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק, דאמר ר' אחא בר חנינא מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק, שנאמר ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו... וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל, וליתיקין ארבע קברות, שני קברות גמרא גמירי". ופירש"י שם "וליתיקין ארבע – דהא נשרפין אצל נסקלין קלים הם. גמרא גמירי לה – הלכה למשה מסיני", ע"ש.

ויש להעיר. משמע שהדין דבעינן שתי בתי קברות ולא ארבע, הוא הלכה למשה מסיני. ולכאורה משמע מזה שאין לקבור רשע בבית קברות של שאר בני ישראל כלל, אפילו ברחוק ו' טפחים, אלא בעינן בית קברות אחר לגמרי, שאל"כ למה לא קברו את הרשע בבית קברות של אבותיו אלא רק ברחוק ו' טפחים, ואחר העיכול הם היו יכולים לקבור אותו עם אבותיו.

ועוד יש להעיר, דמשמע מהראיה לדין זה, דהיינו מעשה של אלישע הנ"ל, שאין איסור א"כ "ויגע האיש בעצמות אלישע". וכן הוא ברד"ק במלכים ב' פ"ג כא, "וכיון שפתחו פי המערה השליכוהו שם ונתגלגל האיש עד שנגע בעצמות אלישע". הרי שיש נגיעה ממש. משמע שאם אין נגיעות העצמות שאין איסור. ולכן למה בעינן בית קברות אחר, ואיך כתב רש"י שדין בית קברות אחר הוא הלכה למשה מסיני, שלא משמע כן ממעשה דאלישע. ואת"ל שהאיסור היה אף בהשלכת המת בכניסה למערה, אף בלי

אלא ראיתי בחתם סופר י"ד ס"ש מא ד"ה אך, שדן לגבי מי שמת ויש ספק אם הוא המיר דתו או לא, שכתב "ופשוט דהלכה למשה מסיני הולכים בספיקו להחמיר כמו בכל איסורא דאורייתא". וזה כנגד מה שביארתי לעיל, שכיון שהם היו נוהגים לקבור בהפסק ו' טפחים בין הקברות, נראה שראוי לומר בזה ספק דרבנן לקולא. ואף לדעת החת"ס שנראה שאף בחוץ מו' טפחים יש הלכה למשה מסיני, ויש לאזיל בספק לחומרא, עדיין יש לדון כיון שאין זה ברור, שכתב 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.

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. כפי' הרמב"ם ובפי' 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 הלכה למשה מסיני כשאין עיקרו מן התורה.

ובנד"ד נראה שאין בהלכה למשה מסיני זו "עיקרו מן התורה", שלא מצינו רמז בתורה להלכה זו, אלא רק

חבירו, כמבואר בי"ד ס"שסב ג (י"א ג' טפחים וי"א ו' טפחים כמבואר בערה"ש שם), ואם זה הדין בשאר אדם, אז יש לעשות היכר יותר גדול לרשע, ולכן תקנו חז"ל לקבורו בבית קברות אחר.

ולפי פירוש הנ"ל, מובן דברי הש"ע בס"שסב, שכתב מרן סע' ג, "אין קוברין ב' מתים זה בצד זה אא"כ היה דופן הקבר מפסיק ביניהם" (ו' או ג' טפחים), ואחר כך בסע' ה כתב "אין קוברין רשע אצל צדיק...". ויש לדקדק, למה לנו דין זה כיון שכבר כתב מרן שצריך לעשות הפסק של דופן הקבר לכל אדם, אלא צ"ל שדין רשע הוא יותר חמור ובעינין הפסק יותר גדול מהפסק דופן הקבר. ולכן לגבי ד' מיתות ב"ד תקנו לקבורם בבית קברות אחר.

אלא עדיין יש לחקור בתקנות חז"ל לקבור רשעים בבית קברות אחר, שהרי כתב המהריק"ש בי"ד ס"שסב, שצריך להרחיק מקבר מנודה ומאבד עצמו לדעת ח' אמות משאר הקברות שלא יגע תפיסת קבר אחר, והיא ד' אמות בתפיסה קברו של זה. וכן הוא במנחת אלעזר ח"ב ס"מא ד"ה אולם. וגם כתב שם לפי הספר חסידים (ס"תשה) דמועיל "אבנים בין קבר הצדיק לקבר הרשע", ופירש המנ"א "היינו מבפנים בין הקברים שמו אבנים למחיצה", ע"ש. ולכן עדיין צריך ביאור מאיזה טעם תקנו חז"ל במשנה הנ"ל לקבור הרשעים בבית קברות אחר, ולא רק ח' אמות מקברי אבות. ונראה לומר שזה קשה כיון שבדרך כלל כבר יש קברות אחרים בתוך ח' אמות, ואין מקום לקבור הרשע שם, או י"ל שכיון שרשע זה נהרג על פי עדות וב"ד, ויש פרסום גדול לדבר, ראוי לעשות הרחקה טפי ולקבור אותו בבית קברות אחר לגמרי.

ולפי זה נראה שהאיסור מן התורה לקבור רשע אצל צדיק הוא דוקא באותו קבר וכדמצינו באלישע, אבל עדיין יש איסור דרבנן להרחיק הרשע ח' אמות מהצדיק, או לבנות מחיצת אבנים בתוך הקבר מאבנים.

ב) ונראה שכל זה כשהאדם רשע מפורסם ואנן סהדי שהוא רשע, אבל כשיש רק חשש או ספק שהוא רשע, עדיין יש לדון. ונראה שאם אנו קוברים אותו בהפסק ו' טפחים מאדם אחר, אז י"ל בזה ספק דרבנן לקולא, דהיינו שהחיוב להרחיק רשע יותר מו' טפחים הוא רק מדרבנן, ולכן כיון שיש ספק אם איש זה רשע או לא, יש לאזיל לקולא.

אחד אף כשהוא אינו שקול. ואת"ל שהש"ך שם בס"ק כח, סבר דבעינן ספק שקול בכל ספק בס"ס, אז י"ל דשאני ספק במחלוקת הראשונים, שיש מאחרונים שכתבו שעושים ס"ס במחלוקת הפוסקים אף ברוב כנגד המיועט, וכן כדעת הב"ד בי"ד ס"ו, והשולחן גבוה בכללים בריש א"ח אות קב, והמשאת משה בח"ב ס"ה ובח"א ס"ו. ועיין בפתה"ד בס"שלא אות ב, שהאריך בזה. וי"ל שהטעם הוא מפני כי אפשר שאילו היו נושאים ונותנים זה עם זה היו הרבים מודים למעטים, וכמ"ש הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א, וז"ל "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, בכה"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 בכה"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 דהמרובים היו מודים לדברי היחידים". ולפי זה שפיר יש לצרף דעת הרמב"ם לס"ס, אף שהיא דעת יחיד ואף שמרן לא הזכירה בב"י ובש"ע.

ולכן נראה שמטעם זה אין נוהגים היום לחוש שלא לקבור רשע אצל צדיק כיון שבדרך כלל יש ספק מי נחשב רשע וגם מי נחשב צדיק. וזה כמ"ש כת"ר, שכתב "הרב הראשי לישראל והרשל"צ הרב בקשי דורון שליט"א בקובץ תחומין כרך י"ז (בעניין קבורת נוכרים) ואני מצטט "ידוע שכיום כמעט ואין מקפידים לקבור רשע אצל צדיק. רק בחברות קדישא מועטות מקפידים להפריד בין שומרי מצוות לבין אלה שאינם שומרי מצוות. הטעם הוא, לפי שאין בידינו אמות מידה לידע מי צדיק ומי רשע וכן, כל עוד אין הקפדה ודרישה מיוחדת מסתמא מוחלין. אין אפוא ביכולתנו לקבוע, להחליט ולהבדיל בין הצדיק לרשע, בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו רק בין נוכרי לישראל שההבדל הוא ברור והקדושה מובדלת מבטן נהגו להקפיד ולשמור על ההלכה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ממעשה דאלישע הנביא. ולכן נראה שלדעת הרמב"ם אם יש ספק אם איזה איש הוא רשע או לא, אז מותר לקבורו אצל צדיק, ודלא כנראה ממ"ש החת"ס הנ"ל.

ועוד י"ל שכתב בדבר המשפט שם ד"ה וכן יש להוכיח, שמה שפירש רש"י שיש בדין זה הלכה למשה מסיני, "צ"ל דהרוגי ב"ד שאני שכך נתקבלה הלכה למשה מסיני, אבל בעלמא בכל גוונא אין קוברין", דהיינו בבית קברות אחר. הרי ההלכה למשה מסיני, היא רק לגבי הרוגי ב"ד ולא בשאר רשעים. ולכן י"ל שהאיסור בשאר רשעים הוא רק מדרבנן.

ג) ועוד מצינו, והוא שהרמב"ם השמיט דין זה שאין לקבור רשע אצל צדיק, וכתב החת"ס שם "אמנם הרמב"ם השמיט הך דאין קוברין רשע אצל צדיק... נראה דס"ל דגזרת הכתוב הוא דוקא בהרוגי ב"ד... וס"ל לרמב"ם דהא דמייתי הש"ס מויחי ויקם על רגליו אין ללמוד שאין קוברין רשע אצל צדיק... התם בתפוסה אחד הוה, ואפילו לשני כשרים אין קוברין בכה"ג... אבל יחיד הוא, וכל הפוסקים ס"ל אין קוברין רשע אצל צדיק", ע"ש.

ולפי זה נראה שכשיש ספק אם איזה אדם הוא רשע או לא, כגון שאין עדות ברורה על זה (עיין בשו"ת יהודה יעלה י"ד ס"נ דבעינן עדות בפניו ובפני ב"ד, וכן הוא באבני צדק י"ד ס"ס, ופרי השדה ח"א ס"סב וס"עא, ומלמד להועיל א"ח ס"כט, ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"א י"ד ס"יא אות טו ע"ש), ודלא כדמצינו בהרוגי ב"ד שיש עדות ברורה, יש לנו כמה ספיקות לקבורו אצל צדיק. א) שמא הוא אינו רשע, ב) שמא ההלכה כהרמב"ם שמותר לקבור רשע אצל צדיק, ג) שמא אף רש"י סבר שההלכה למשה מסיני היא רק אם הם קוברים רשע בתוך קבר של צדיק כפי מה שפירשתי לעיל, אבל בהפסק ו' טפחים האיסור הוא רק מדרבנן, ולכן כשיש ספק אם הוא רשע יש לאזיל לקולא, ד) או שמא סבר רש"י שההלכה למשה מסיני היא רק לגבי הרוגי ב"ד כמ"ש הדבר המשפט הנ"ל, ה) ואף את"ל שלדעת רש"י שיש הלכה למשה מסיני אפילו בהפסק ו' טפחים וגם ברשעים שאינם הרוגי ב"ד, אז שמא יש לאזיל לקולא בספק שמא הוא אינו רשע, בהלכה למשה מסיני שאין עיקרו בתורה כבנ"ד, וכמבואר ברמב"ם.

ואת"ל שכיון שהראשונים חולקים על הרמב"ם שאין לצרף דעתו לס"ס, י"ל שלדעת הטור ומרן בס"קכט יא, לא בעינן ספק שקול לשני ספיקות בס"ס, אלא יש לצרף ספק

סימן קפא

שאלה: האם מותר לנשים לעשות "שורה" אחר הקבורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה שהיה שלאחר הלוייה רצו המלוות של הנשים לעשות לנשים שורה אחר הקבורה ולנחמם, וכמו שנוהגים לעשות שורה לגברים. והיתה באותו זמן תרעומת וכו'. וברצוננו לברר דעת ההלכה בזה, האם יש מניעה הלכתית לעשות כן, וכמו כן אם אותו דין יהיה ככהאי גוונא שלא השאיר המנוח בנים אלא בנות אם יוכלו הנשים לעשות שורה לנשים".

א) כתוב במשנה במגילה כג: "אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים, ותנחומי אבלים, וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם, פחות מעשרה, ובקרקעות תשעה וכהן ואדם כיוצא בהן". וכתוב בגמ' שם "ואין עושין מעמד ומושב פחות מעשרה: כיון דבעי למימר עמדו יקרים עמודו, שבו יקרים שבו, בציר מעשרה לאו אורח ארעא".

ופירש"י שם "אין עושין מעמד ומושב. למת כשנושאין את המת לקבורו היו יושבין ז' פעמים לבכות את המת והרוצה לסופדו יספוד, והכי תניא (ב"ב דף ק:; אין פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת, כגון עמדו יקרים עמודו שבו יקרים שבו". משמע שהם היו עושים כן כשהם היו הולכים לקבור את המת. אלא כתב הרשב"ם בב"ב ק: "משבעה מעמדות ומושבות. בחזירתן מן הקבר הולכין מעט ויושבין לנחם האבל או להרבות צער על המת שמת ולהרבות בבכיה...". ע"ש. משמע שהם היו עושים כן בחזרתם מהקבורה. וכן ראיתי במאירי שם שכתב, "ויש מפרשין שכשהיו מוליכין את המת לקבורו היו יושבין עם המטה שבעה פעמים להספיד ולקונן שם מי שירצה... ועיקר הפירוש בענין מעמדות ומושבות שבשעה שחוזרין מבית הקברות הוא...". ע"ש.

ונראה שאין לפרש "לאו אורח ארעא", שהוא תלוי במנהג המקום, ואם באיזה מקום "אורח ארעא" אף בבציר מעשרה הם אומרים עמדו יקרים וכו', שאין חשש, שזה אינו, אלא נראה שזה בכלל תקנת חז"ל ואין לשנות

התקנה. וזה כעין דמצינו בכרכות מה: לגבי זימון בהזכרת השם, "והלכתא כמר זוטרא, מ"ט כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא" (וכן הוא בגמ' מגילה שם). הרי זה מצד הדין, ואין לומר שדין זה תלוי בדעת בני אדם ובמנהג המקום. וכן נראה ממ"ש בע"ז נב: גבי אבני מזבח ששקצום מלכי יון, "גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון... כיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא". ואף זה מצד הדין ולא תלוי במנהג המקום. ולכן ה"ה לגבי דין מעמד ומושב י"ל דבעינן עשרה דוקא, ואין זה תלוי באורח ארעא באותו מקום.

ונראה שהטעם ש"בציר מעשרה לאו אורח ארעא", הוא כמ"ש רש"י במגילה שם "לאו אורח ארעא. להטריח שליח לכך ולקרותן יקרים, דא"כ מה הנחת למרובין". וכן הוא בספר מאורות שם, "לאו אורח ארעא להטריח שליח צבור בפחות מעשרה ולקרותן יקרים, דא"כ מה הנחת למרובים". וכן הוא בנמוקי יוסף שם. משמע שזה זלוול למרובים. ולכן בעינן עשרה כיון שיש חשיבות בעשרה, וכמ"ש בדברי ירמיהו בהל' ברכות פ"ה הל"ז, לגבי זימון "...משום חשיבות דעשרה הוסיפו בשם, ובמשנה מצינו הוספה למספרים הגדולים שם, ולענין זה מהני הקטן לצרוף כדאי' קטן היודע וכו' משא"כ נשים לעצמם דאינן בכלל חשיבות לעשרה", ע"ש. ולכן נראה שאין אשה יכולה לצרף למנין של "מעמד ומושב".

ב) וכל זה לגבי מעמד ומושב, אלא יש לחקור לגבי מ"ש במשנה "ותנחומי אבלים". ופירש הרע"ב שם "עומדים בשורה כשחוזרין מן הקבר ומנחמין את האבלים, ואין שורה פחותה מעשרה". וזה כמ"ש בסנהדרין יט. "אין שורה פחותה מעשרה בני אדם...". ע"ש. וכן ראיתי בטור י"ד ס"שעו, שכתב "שהיא רגילין לעמוד שורות שורות זו לפנים מזו. אין שורה פחות מי'...". ופירש הפרישה שם בס"ק ד, "אין שורה פחות מי' דכיון דבעי למימר עמדו יקרים עמודו בבציר מי' לאו אורח ארעא". ולכאורה יש להעיר על הפרישה, דהא דאמרינן "עמדו יקרים עמודו", זה רק לגבי "מעמד ומושב" במשנה הנ"ל, ולא מצינו לגבי "תנחומי אבלים" שאמרו "עמדו יקרים עמודו", ולכן עדיין יש לחקור מאיזה טעם בעינן מנין ל"תנחומי אבלים".

אלא נראה שאף שהמשנה הביאה "מעמד ומושב" וגם "תנחומי אבלים" כשני דברים נפרדים, מ"מ כולם בכלל מנהג אחד שהם היו עושים בחזרה מהקבורה, וכמ"ש

בציר מעשרה לאו אורח ארעא, ע"ש. הרי משמע שאף בדין מעמד ומושב בעינין קדושה וי' גברים, וכן י"ל בדין השורה כיון ששניהם שווים כמבואר בפרישה הנ"ל. ולכן נראה מזה שאין לנשים לעמוד בשורה כיון שזה דבר של קדושה, ובעינין י' גברים דוקא.

אלא נראה שמ"ש המלבי"ם הוא שלא כטעם רש"י ודע' הנ"ל, שלדעת רש"י אין הטעם משום דבעינין קדושה, אלא משום שלא לזלזל המרובים, ולכן הוא כתב "ולקרותן יקרים, דא"כ מה הנחת למרובין". ואם אין האשה מכריזה "יקרים", ממילא שאין חשש.

ועוד, אף לפירוש המלבי"ם הנ"ל נראה שאם יש רק תנחומי אבלים, בלי "עמדו יקרים עמודו (להספיד אדם כשר זה)", אז לא בעינין מנין של י' גברים לזה. וכן נראה ממ"ש מרן בי"ד ס"שמה א, "המאבד עצמו לדעת אין מתעסקים עמו לכל דבר, ואין מתאבלים עליו ואין מספידין אותו... אבל עומדין עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים וכל דבר שהוא כבוד לחיים". הרי ההספד הוא "לכבוד המת", אבל עמידה בשורה שהיא תנחומי אבלים היא רק "כבוד לחיים". ולכן י"ל לדעת המלבי"ם הנ"ל שאם יש עמידה בשורה בלי הספד, שזה רק כבוד לחיים והיא אינה בכלל דבר קדושה לכבוד המת. ולא בעינין י' גברים לזה. וכן הוא בנד"ד, שאם יש רק עמידה בשורה שהיא כבוד לחיים, ולא הכרזת "עמדו יקרים עמודו", אז אין לחוש אם הנשים רוצות לעמוד בשורה כדי לנחם האבלה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

הערוך (ערך ברך א) "אחרי הקבורה יש להם מקום קבוע מוכן ברחבה ומכריזין ואומרין שבו יקרים שבו ויושבין וממתינין כמעט ומכריזין עמדו יקרים עמודו, ועומדין למקום אחר ומכריזין שבו יקרים שבו, ובאותה עמידה ובאותה ישיבה מנחמין את האבל בין שהאבלין עוברין וכל העם עומדים ובין שהאבלין עומדין וכל העם עוברין במקום שהיו רגילין בשורה...". הרי שתנחומי האבלים ועמידה בשורה הם בכלל המנהג של אמירת "שבו יקרים שבו". ולכן שפיר פירש הפרישה שבכולם הטעם דבעינין י' גברים הוא מפני ד"בבציר מי' לאו אורח ארעא".

ולכן נראה שהטעם דבעינין י' גברים לעמוד בשורה, הוא מפני שכל מעשה זה הוי בכלל מה שהשליח צבור אמר להם

"עמדו יקרים עמודו", שרק כשהוא מכריז זה יש חשש לזלזל למרובין כנראה מרש"י ודע' הנ"ל, אבל י"ל שאם אין מכריזין "עמדו יקרים עמודו", ממילא שאין חשש לזלזל למרובים, ולא בעינין י' גברים. ולכן בנד"ד אם אחת מהנשים אינה מכריזה "עמדו...", ממילא שהן מותרות לעמוד בשורה.

ג) **אלא** ראיתי בחידושי המלבי"ם בגמ' מגילה שם, שכתב "דהלא מדבר כאן מכל דבר שבקדושה, מקום שמקדשין השם, ולמד לה מן והקדשתי בתוך בני ישראל, וכ"ש מיתת צדיקים כמ"ש על מיתת נדב ואביהו בקרובי אקדש, לכן מביא גם כן הדין אין עושין מעמד ומושב בפחות מעשרה, וקידוש השם דפה הוא... מפני שהגוף היה תשמיש לקדושה, כי היה בית ולבוש לנשמה, והיא יצאה ממנו ביסורי הגוף, צריך לנהוג בו כבוד ולהספד אותו כפי מדרגות הנשמה שהיתה בו, ובזה שאמר כיון דבעי למימר עמדו יקרים עמודו (להספיד אדם כשר כזה), איך שהוא מרמז במיתתו על קידוש השם וישתדל שם למהר הגאולה זאת בימינו אלה, הרי זה דבר שבקדושה על קידוש השם,

אבן העזר

סימן קפב

שאלה: על מה סמכו כמה בחורים שאינם מתחתנים עד שהם יותר מכ' שנה, הלא הם עוברים ומבטלים מ"ע של פו"ר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

א) כתב הרמב"ם הל' אישות פ"טו הל"ב, שכתב הרמב"ם שם, "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. ואימתי האיש נתחייב במצוה זו מבין שבע עשרה. וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה 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".

וכתב המעשה רקח שם, "וכיון שעברו כ' שנה וכו'. בקידושין דף כ"ט אמר רבא וכן תנא דבי רבי ישמעאל עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו ע"כ. ורבינו העתיק הרי זה עובר ומבטל מצות עשה נראה שהוציאו ממ"ש שם רב הונא לטעמיה דאמר בין עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה, בעבירה ס"ד אלא אימא כל ימיו בהרהור עבירה ע"כ. וקשה דמשנכנס ל"ג שנים והלאה שנתחייב בכל המצות נתחייב גם במצוה זו, ולמה לא נייחס לו עון ההרהור עד זמן זה ומאי איריא מעשרים והלאה, אלא ודאי דלענין מצוה זו לא נחשב ביטולה עד זמן שמענישים מבי"ד של מעלה, דהיינו בין עשרים דרכיה דרכי נועם כתיב, אף דלענין ההרהור עכ"פ חיישינן ליה, אלא שעד עשרים אין שולטים בו כל כך ודו"ק".

ועדיין יש לשאול, כיון שהוא חייב במצוות כשהוא בין י"ג שנה, הלא יש חיוב עליו לשאת אשה כשהוא י"ג כמו שהוא חייב להניח תפילין ושאר מצוות כשהוא בין י"ג. וזה מצד מ"ע של פו"ר, אבל אף מצד חשש הרהור איך מותר

להתיר עבירה זו עד שהוא בין כ' שנה, ומה לי שהוא זמן שמענישים מבי"ד של מעלה, הלא כשהוא בין י"ג יש עבירה, ומ"ש המעשה רקח "דלענין ההרהור עכ"פ חיישינן ליה, אלא שעד עשרים אין שולטים בו כל כך", אין זה מוכרח, שודאי בבחור בין י"ז או י"ח או י"ט הרהורים "שולטים בו", ומאי נפ"מ אם זה "כל כך" או לא, סוף כל סוף עדיין יש איסור.

אלא נראה שהטעם שהוא מותר לדחות מצוה פו"ר כשהוא בין י"ג, הוא מפני שהוא צריך להיות ראוי לפרנסת ביתו כמ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ה הל"א, "דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה. ואחר כך יקנה בית דירה. ואחר כך ישא אשה, שנאמר... אבל הטפשיין מתחילין לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה. וכן הוא אומר בקללות אשה תארש בית תבנה כרם תטע. כלומר יהיו מעשיך הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך...". ע"ש. ולכן כיון שהוא קשה לבין י"ג לפרנס ביתו כיון שהוא עדיין צעיר, יש להמתין עד שהוא בין י"ח וכדומה שאז הוא ראוי לעבודה ולפרנסה. וכן הוא, שכתב הרמב"ם בהל' אישות פ"יב א ב, "כשנושא אדם אשה... יתחייב לה בעשרה דברים... שלשה מהן מן התורה ואלו הן, שארה. כסותה. ועונתה, שארה אלו מזונותיה. כסותה כמשמעו...". הרי הוא חייב מן התורה לפרנס את אשתו. ולכן נראה שהוא אינו חייב לקיים מצוות פו"ר עד שהוא עצמו ראוי לעסוק בפרנסה, שאין לו לקיים מצוות פו"ר בלי נישואין, ואין לו לישא אשה כשאינו לו פרנסה, ולכן ממילא שמצוות פו"ר תלויה בפרנסה ובשארה וכסותה. ולכן הוא אינו חייב לישא אשה מיד כשהוא בין י"ג, ואין זה דומה למצוות תפילין וכדומה, שאין מצוות אלו תלויות בפרנסה, משא"כ במצוות פו"ר שהיא תלויה ב"שארה וכסותה" מן התורה.

וגם מצד הרהורים י"ל שאם הוא בין ט"ו ויש לו הרהורים, הוא אינו רשאי להציל את עצמו ע"י נישואין, שהרי הוא אינו יכול לשאת אשה כיון שהוא אינו יכול לפרנס אותה בשארה וכסותה.

ג) **אלא** לפי הנ"ל יש לדון לגבי מי שהיה חולה לכמה שנים כשהוא היה צעיר, והוא לא היה יכול להכין את עצמו לפרנסתו, ולכן כשהוא הגיע לבן כ' עדיין אין לו פרנסה והוא אינו יכול לפרנס אשה. וי"ל דעדיין אין לו לשאת אשה עד שהוא יכול לפרנס אותה שהרי הוא חייב בשארה וכסותה, ואף שעד שיש לו פרנסה והוא יכול לשאת אשה הוא מבטל מ"ע של פו"ר כיון שהוא כבר בן כ', מ"מ הוא היה אנוס כיון שהוא היה חולה כמה שנים, ואנוס רחמנא פטריה.

ולפי זה יש לדון בזמנינו, דבשלמא בימי חז"ל האיש יכול לפרנס את אשתו במלאכות שאינן צריכות הכנה גדולה, וגם היה אפשר להם לחיות בעוני, עיין בריב"ש ס"קנג, ע"ש. ולכן רבי יהושע היה פחמי, והלל היה משתכר בזוה אחד להביא מן היער חבילות עצים, ורב כהנא היה מוכר סלים לנשים. אולם בזמנינו א"א לאיש לפרנס ביתו במלאכות כאלו, שיש הוצאות ענק, וכדי לקבל הכנסה סבירה כדי לשלם ההוצאות המרובות, האיש צריך ללמוד מלאכתו בכמה שנים (ב' או ג' שנים או יותר), הכל לפי המקצוע, וגם אם הוא מוכרח לילך לצבא לג' שנים, אז מצינו שא"א לו לישא אשה ולפרנס אותה עד שהוא כמעט כג' או כד' שנים. ואף בזה י"ל שאנוס רחמנא פטריה, שמה לו לעשות כדי לפרנס אשתו כשהוא רק כ' שנים. בשלמא אם ההורים יכולים לעזור אותו, או אם הוא יכול ללוות כסף הרבה, אבל אם זה א"א אז ממילא הוא בכלל אנוס, אף שהוא מבטל מ"ע של פו"ר.

ובשלמא לגבי אלו שזוכים ללמוד בישיבה, י"ל כמ"ש ר"ח פלאג"י ז"ל בחיים ומלך, על הרמב"ם בהל' דעות הנ"ל, "אבל הטפשים וכו'. ולענ"ד נראה לומר דרבינו ז"ל לשיטתיה אזיל דס"ל דאסור לת"ח ליהנות מן הבריות אבל למאי דקי"ל דלא כותיה הרי ע"י שיש מחזיקים ביד רבנן ותלמידיהוון להיות עוסקים בתורה כאשר עינינו הרואות כמה ישיבות מרבנן ותלמידיהוון שנותנים להם המחזיקים בידם די סיפוקם ועוסקים בתורה פעמים בריוח פעמים בדוחק דאי לאו הכי היתה התורה משתכח וכל כה"ג נאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך וגם הרמב"ם מודה בזה", ע"ש. אלא לאלו שאינם זוכים ללמוד בישיבה, ואינם יכולים לפרנס אשה עד שהם יותר מכ' שנים, נראה שי"ל אנוס רחמנא פטריה.

ואה"נ דמצינו שכתב הטור באה"ע ס"א, "אבל המקדים לישא כשהוא בן י"ג מצוה מן המובחר, ת"ר המשיא בניו ובנותיו סמוך לפרקן עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך". וכתב הפרישה שם בס"ק י, "סמוך לפרקן בזכר כשיגיע לשנת י"ג שלימים ונקבה לשנת י"ב שלימים, הוא פרקן". אלא צ"ל שזה אפשר רק אם הבן י"ג יכול לפרנס את אשתו כדלעיל. ולכן כיון שהוא אינו מצוי שבן י"ג יכול לפרנס את אשתו, צ"ל שזה מיירי באופן שההורים יכולים לפרנס אותם.

ולפי הנ"ל מצינו שמצוות פו"ר היא תלויה בפרנסה, משא"כ שאר מצוות כמו תפילין ק"ש ותפילה וכו'. ונסתלקה קושית המעשה רקח הנ"ל שכתב "וקשה דמשכנס לי"ג שנים והלאה שנתחייב בכל המצוות נתחייב גם במצוה זו".

ב) **אלא** לפי זה יש לחקור במ"ש הרמב"ם "וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצוות עשה". ויש לפרש שאם הוא בן כ' ועדיין אין לו פרנסה ומשום זה הוא אינו יכול לשאת אשה כיון שהוא אינו יכול לקיים "שארה וכסותה", אז בזה הוא נחשב כפושע, שהיה לו להכין את עצמו לפרנסה כשהוא היה צעיר, וכיון שהוא לא עשה כן אף שהיה אפשר לו, ועכשיו הוא בן כ', הוא נחשב פושע ושוב אין לו היתר שאין לו פרנסה, והוא בכלל "מבטל מצוות עשה".

ולפי זה יש לפרש ההיתר של "עונה", שכתב הרמב"ם בהל' אישות פ"יד הל"א, "עונה האמורה בתורה. לכל איש ואיש כפי כחו וכפי מלאכתו. כיצד בני אדם הבריאים והרכים והענוגים שאין להם מלאכה שמכשלת כחן אלא אוכלין ושותין ויושבין בבתיהן עונתן בכל לילה. הפועלין כגון החייטין והאורגין והבונים וכיוצא בהן, אם היתה מלאכתן בעיר עונתן פעמים בשבת. ואם היתה מלאכתן בעיר אחרת, עונתן פעם אחת בשבת. החמרים פעם אחת בשבת. והגמלים אחת לשלשים יום. והמלחין אחת לששה חדשים". ויש לשאול, איך מותר לדחות מצוות פו"ר משום מלאכתו, וכי מותר לדחות מצוות תפילין או ק"ש משום שהוא עוסק במלאכתו. אלא נראה לומר כפי מה שפירשתי לעיל, שכיון שמצוות פו"ר תלויה במצוה לשאת אשה, ומצוה לשאת אשה תלויה ב"שארה וכסותה", ממילא שיש לו לבטל לזמן מה עסק בפו"ר משום פרנסתו.

מכתב שני

שוב ראיתי מ"ש הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א בענין הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג יוחנן סלאם שליט"א

א) כתוב בקידושין כט: "רב הונא לטעמיה דאמר בן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה, בעבירה סלקא דעתך אלא אימא כל ימיו בהרהור עבירה. אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו".

וכתב הרמב"ם הל' אישות פ"טו הל"ב, "וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה". וכתבו הרב המגיד והמעשה רקח שם שמקור הרמב"ם הוא מגמ' קידושין הנ"ל.

וכת"ר כתב, "ממה שאמרו דבי ר' ישמעאל שיושב הקדוש ברוך הוא ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר תיפח עצמותיו (קידושין שם), ומכאן היה נראה לומר שכל יום ויום מעל גיל עשרים נחשב כמבטל מצווה, כל זה ליתא. חדא כי סיבת החומרה עליו היא בגלל הרהורי עבירה כמבואר שם בגמרא, ממה שרב הונא אמר בן עשרים שנה ולא נשא אשה כל ימיו בהרהורי עבירה, ועלה אמר רבא, "וכן" תנא דבי ר' ישמעאל עד כ' שנה, יושב הקדוש ברוך הוא ומצפה לאדם מתי ישא אשה וכו'. ... אמנם כל זה לא יאות לפי המ"מ (שם סוף ס"ק ב), ומעשה רקח (שם ד"ה כיון שאמרו) שהראו מקור לדברי הרמב"ם, מהגמרא דקידושין דלעיל ממרא דבי רבי ישמעאל (ושוב הראו לי שהסמ"ג עשה מט כ"כ מדיליה, דכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצווה כדיאתא בפ' קמא דקידושין כט וכו'). וצריך עיון גדול על דבריהם, כי מפשט הגמרא עולה שסיבת החומרה על מי שעברו עליו עשרים שנה היא מפני הרהורי עבירה כדכתבנו לעיל. ועוד דיש להקשות שאם מפני ביטול מצוות עשה הקב"ה אומר תיפח עצמותיו, יש לומר כך על גם על שאר העשין, ולא מצאנו לאחד מרבתינו שיאמר כך. ועיין במעשה רקח (שם) שהתקשה בזה ונדחק לומר שהרמב"ם הוציא את המימרא של דבי רבי ישמעאל ממ"ש שם רב הונא, ע"ש. ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר על מה שהקשה כת"ר, "דיש להקשות שאם מפני ביטול מצוות עשה הקב"ה אומר תיפח עצמותיו, יש

וראיתי שכתב כת"ר, "...דא"כ למה הרמב"ם והשו"ע לא כתבו בהלכות אלו שמי שאין לו דירה ופרנסה יתאחר ולא ישא אישה אפילו לאחר גיל כ', והרי פרט זה היה מצוי מאד גם בזמננו". וי"ל שכן הוא שאין לו להתאחר, אבל אם הוא היה אנוס כגון שהוא היה חולה כמה שנים עד שהוא בן כ"א או בן כ"ב, אז מה לו לעשות, ואף הרמב"ם מודה שאנוס רחמנה פטריה. ועוד, בזמן הרמב"ם ומרן עדיין הם היו יכולים לפרנס נשיהם במלאכות שאינן צריכות הכשרה במשך כמה שנים, ולכן מסתברא שהרמב"ם ומרן לא כתבו שמי שאין לו דירה ופרנסה יתאחר ולא ישא אישה אפילו לאחר גיל כ', שהרי אף בזמננו עדיין כל איש יכול לפרנס אשה בהבאת חבילות עצים מן היער כמו בהלל, משא"כ בזמנינו כנודע.

וגם נכון מ"ש כת"ר, "ומה שכתב הרמב"ם בהלכות דעות שצייץ (פ"ה הלכה י"א) "דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה", ופשוט וברור לענ"ד שאינו עניין לדינא, וברור שאין בכוח טענה זו לפטור עצמו מחיוב התורה שמחוייב בעשה גמור למצוא אישה בהקדם, ורק לכתחילה כתב הרמב"ם שכך דרך בעלי דעה למי שיכול ולמי שמסוגל, ולא על חשבון ביטול העשה להינשא עד גיל כ'. וכן מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רס"ד) שכתב ע"ד הרמב"ם הנ"ל "ורמב"ם איירי דוקא קודם שהגיע לפרק נישואין, אבל אחר שהגיע לפרק נישואין יעשה דוקא היפך סדר התורה ע"כ". וי"ל שכל זה נכון לדעת הרמב"ם, אבל לפי המציאות בזמנינו שכדי לקבל הכנסה סבירה כדי לשלם ההוצאות המרובות, האיש צריך ללמוד מלאכתו לפעמים כמה שנים כדי לקבל הכשרה מקצועית, שבלי זה אין לא פרנסה שראויה לקבל כסף מספיק כדי לשלם כל ההוצאות.

ולכן זה מצער מאד שבזמנינו כמה בחורים, אף שהם אנוסים כדלעיל, מ"מ הם אינם יכולים לשאת אשה אלא עד שהם יותר מכ' שנים. וזה גורם לביטול מ"ע של פו"ר, וגם להרהורים רעים. וה' ירחם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולפי זה שפיר י"ל שכוונת רבא היתה על מצוות פו"ר ולא על איסור הרהורים. ולכן מטעם זה לא מצינו לשון "תיפח עצמותיו" בשאר בטול מ"ע, שיש טעם מיוחד למה שלשון זו שייכת רק לגבי מצוות פו"ר, כמבואר לעיל. ולכן שפיר למד הרמב"ם מדברי רבא שאחר כ' שנים האיטל מבטל מצוות פו"ר. ושפיר הוא מה שפירשו הרב המגיד והמעשה רקח בדעת הרמב"ם.

(ב) מ"מ עדיין יש לחקור בגדר ביטול מ"ע זו אחר כ' שנים. מצינו שכתב הרמב"ם בהל' מילה פ"א הל"ב, "וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה". ונראה שיש לפרש זה לפי מ"ש הרמב"ם בפירושו משניות בפ' ר"א דמילה, לגבי מילת עצמו וז"ל "וכשימול אפילו באחרית ימיו אז עשה מצוה וסר ממנו העון". הרי ע"י המילה הוא "סר ממנו העון". ופירש ר' ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בבן ידיד על הרמב"ם בהל' מילה פ"א הל"ב, "דסר ממנו העון דקאמר, היינו לומר דלא נימא דכשימול באחרית הימים עשה מצוה, אבל מה שלא מל עצמו כל הימים הראשונים עון ביטול מצות עשה יש לו וענוש יענוש. אלא סר ממנו העון דהעבירה העשה, ונקח האיש מעון". וכן הוא לגבי האב ומילת בנו, שכתב הרמב"ם שם, "וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ויעשה מצוה", ע"ש. וכתב הבן ידיד, "ודאי בהעבירה היא ביטול המצוה, וזהו נמי מ"ש בנמול עצמו דסר ממנו העון דביטול העשה". וכן ראיתי בעין יצחק י"ד ס"כה אות ח, שכתב לגבי מילת עצמו, "ואף דהראב"ד ס"ל דבכל יום ויום שביטל מצות מילה הוא בעונש כרת, אפ"ה כשמל א"ע אף לאח"ז פקע ממנו עונש כרת למפרע". וכן י"ל לגבי האב ומילת בנו, שכשהוא מל בנו פקע הביטול עשה למפרע, וזה מ"ש הרמב"ם "סר ממנו העון".

וכן ראיתי סברה זו לגבי קרבן ראיה, שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה פ"א הל"א, "ומי שבא לעזרה ביום הראשון ולא הביא עולה, לא דיו שלא עשה מצות עשה, אלא עובר על לא תעשה שנאמר...". ע"ש. וכתב הלחם משנה שם, "בסמ"ג לאוין ש"ס כתב מי שלא הביא עולת ראיה ביום ראשון וגם לא הביא בתשלומין ביטל מצות עשה... ועבר על מצות לא תעשה". ונראה דכוונת רבינו ג"כ היא כך במ"ש שמי שלא הביא ביום הראשון שעובר, היינו היכא שלא הביא בתשלומין, דאם הביא בשאר ימות החג ודאי

לומר כך על גם על שאר העשין, ולא מצאנו לאחד מרבתינו שיאמר כך". ונראה שהטעם שאמר רבא לשון זו, הוא כמ"ש המהרש"א שם "כדאמרינן ביבמות כל שאינו מקיים פו"ר כאלו ממצע הדמות, ואמר תיפח עצמותיו לפי שג' שותפין באדם, ומאביו נבראו העצמות כדאמרינן במס' נדה, וזה שאינו מקיים פו"ר וממצע הדמות מהעצמות במדה זו תיפח עצמותיו". הרי שלשון "תיפח עצמותיו" היא שייכת רק לגבי מ"ע של פו"ר.

וכן ראיתי בדרישה אה"ע ס"א ס"ק ו, שכתב בפירוש שני "משום דכתיב אצל אשה (בראשית ב' כ"ג) זאת הפעם עצם מעצמי, והוא אינו רוצה אותה להחזיק בעצם שלו, ע"כ אמר הקב"ה תפחנה עצמותיו מדה כנגד מדה". ונראה שהוא כיון במ"ש בפסוק שאחר זה "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ופירש רש"י "לבשר אחד. הולד הנוצר ע"י שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי זה מייירי במצוות פו"ר, דהיינו כל טעם "עצם מעצמי" הוא כדי להוליד ולד, שהוא הפירוש של "בשר אחד", ולכן שפיר יש לפרש שכוונת רבא כשהוא אמר "תיפח עצמותיו", שהוא כיון למצוות פו"ר (ועיין בפירוש הראשון בדרישה שם).

וראיתי בפתח עינים בגמ' קידושין הנ"ל שכתב כמו הדרישה הנ"ל, וז"ל "אפשר לפי פשוטו דתחילת הבריאה האשה נבראת מצלעותיו עצם מעצמיו, וזה שלא נשא תפח עצמותיו שמשם נבראת האשה. ואחר זמן רב ראיתי שקרוב לזה יצא מפי המלך רבינו האר"י זצ"ל כמ"ש מהרח"ו בריש שער המצות ע"ש". והוא כיון למ"ש בשער המצות בריש פר' בראשית, "מצוה פ"ו ארז"ל (בקידושין כ"ט): עד עשרים שנה... אומר לו תפח עצמותיו. וענין או' עצמותיו ולא גופו או רוחו וכיוצא, הטעם הוא כי תחלת בנין הנקבה היתה מן הצלע של אדה"ר, והאיש הנושא אשה משלים עצמותיו ומוצא אבידתו, ומי שאינו נושא אשה נמצאו עצמותיו חסרים ומתפזרים ואינם מתקבצים יחד כמי שנופח העפר ומפזרו לכל רוח". הרי אף מכאן לשון "תיפח עצמותיו" שייכת לפסוק "עצם מעצמי", וממילא שכוונת פסוק זה היא כדי שהאדם יכול לקיים מצוות פו"ר, דהיינו "לבשר אחד" כמו שפירש רש"י הנ"ל (שוב ראיתי לרה"ג מרדכי חיים שליט"א בשבט הכהונה, כסלו תשס"ח, שהביא כמה פירושים ל"תיפח עצמותיו" ע"ש).

סימן קפג

שאלה: האם יש ליישב קושית הב"ש בס"ו ס"ק טז. על הרמב"ם לגבי זונה, שאיך סבר הרמב"ם שיש מלקות מטעם זונה בחייבי לאוין, שהלא לדעת רבא אין מזהירין מן הדין, אף כשיש גלוי מילתא בעלמא.

לכבוד הרה"ג יוסף נגר הלוי שליט"א

א) כת"ר הביא המחלוקת בין הרמב"ם ובין התוספות והראב"ד לגבי מהו הפירוש של "זונה", שלדעת הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ח הל"א, "הזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל. או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל...". הרי אף חייבי לאוין בכלל זונה, ויש מלקות. אלא לדעת הראב"ד שם "שאינן זונה אלא מחייבי כריתות או מעכו"ם ועבד שאין בהן קידושין...", אין חייבי לאוין בכלל זונה, וזה כדעת התוספות ביבמות סא. ד"ה שנבעלה. ופירש הב"ח באה"ע ס"ו, שלכ"ע אף חייבי לאוין בכלל זונה, אלא לדעת הרמב"ם יש מלקות, ולדעת התוספות והראב"ד אין מלקות. ורש"י ביבמות סא, סבר כהרמב"ם, וכן פסק מרן באה"ע ס"ו ה, ע"ש.

וכתב הרב המגיד על הרמב"ם שם, שמקור לרמב"ם הוא "מן הברייתא המפורשת בפרק אלמנה לכ"ג (דף ס"ח) בן ט' שנים ויום אחד גר עמוני ומואבי מצרי ואדומי כותי נתין חלל וממזר שבאו על הכהנת על הלוייה [ועל] הישראלית פסלן, ואמרו שם מנא ה"מ אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ובת כהן כי תהיה לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה וכו', אשכחן כהנת, לוייה וישראלית מנא לן וכו' מבת ובת וכו', אשכחן לתרומה לכהונה מנא לן וכו', ק"ו מגרושה ומה גרושה שמתרת בתרומה אסורה לכהונה זו שאסורה בתרומה אינו דין שפסולה לכהונה, והקשו וכי מזהירין מן הדין, ותירצו גלויי מילתא בעלמא היא, ומפורש בקידושין פרק עשרה יוחסין שהוא זונה מחייבי כריתות וכן נתבאר בהרבה מקומות בחייבי לאוין כגון פצוע דכא וכרות שפכה ונתבארו דברי רבינו". וכן הוא בב"י באה"ע ס"ו, ע"ש.

וכת"ר הביא קושית הב"ש שם בס"ק טז על שיטת הרמב"ם, ובתחילה כתב הב"ש על שיטת התוספות וראב"ד "לכ"ע נעשית זונה אלא אין לוקין אותו, וליישב הסוגיא י"ל דשם בסוגיא זו (יבמות סח:) למד איסור כהונה מתרומה מק"ו והקשה וכי מזהירין מן הדין,

דכיון דיש לו תשלומין כמ"ש לקמן, אינו עובר". הרי אף בזה אם הוא מקיים המצוה "שלא בזמנה" דהיינו אחר היום הראשון, שוב פקע ממנו הביטול עשה (ואף שיש מפרשים שכתבו שהרמב"ם לא סבר כהסמ"ג, מ"מ לגבי מילה ודאי כן היא כוונתו).

ולפי זה הכי י"ל לגבי מצוות פו"ר, שאם האדם נושא אשה כשהוא בן ל' או בן מ' ושוב יש לו בן ובת, אז מה שהוא ביטל מצוות עשה זו אחר שהוא היה בן כ' שנים, הוא פקע ממנו ושוב "סר ממנו העוון" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל לגבי מילה. מ"מ נראה שאם כוונתו היתה לשאת אשה כשהוא היה בן ל' אלא הוא מת כשהוא היה בן כ"ט, י"ל שהוא ביטל את העשה, אף שכוונתו לשאת. וזה כמ"ש החקרי לב באה"ע ס"א על דברי הרמב"ם "והדבר קשה איך ביטל העשה כיון דבידו לקיים העשה עד שימות, נמצא שאין ביטול העשה כי אם בשעת מיתתו, וכדקי"ל בלאו הניתק לעשה כגון אונס שגירש דאינו לוקה כי אם כשמת דאין בידו לקיים כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' נערה בתולה (הל"ז). ע"ש" (עיינן שם מה שהוא כתב על דברי המהרי"ט בענין זה. ועיינן שם שהוא העיר ממה דמצינו לגבי מילה).

וראיתי שכת"ר פירש בדעת הרמב"ם "ולכן נראה לומר שכוונת הרמב"ם על מי שאין ברצונו להינשא כלל, ועליו נאמר שעובר ומבטל מצווה". וגם כתב כת"ר, "לרווק שעברו עליו עשרים שנה, שהכוונה על מי שאינו רוצה לישא אישה כלל". וי"ל שאף אם רצונו לשאת אלא הוא מת קודם שהוא יכול לשאת, שעדיין הוא ביטל מ"ע. ולכן י"ל שמי שאינו יכול לשאת אחר שהוא בן כ' משום אונס, כגון שאין לו פרנסה או הוא חולה וכדומה, שהוא ביטל מ"ע אם הוא מת קודם שהוא יכול לשאת אשה, אבל עדיין י"ל לגבינו "אנוס רחמנא פטריה".

ולפי זה כתבתי במכתב הראשון "ולכן זה מצער מאד שבזמנינו כמה בחורים, אף שהם אנוסים כדלעיל, מ"מ הם אינם יכולים לשאת אשה אלא עד שהם יותר מכ' שנים. וזה גורם לביטול מ"ע של פו"ר, וגם להרהורים רעים. וה' ירחם". ומה שכתבתי "זוה גורם לביטול מ"ע של פו"ר", זה רק אם הם מתים קודם שהם יכולים לקיים המצוה, כפי שביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא ככל תאכל, א"נ דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול, ובמת משמע דגילוי מילתא בעלמא הוא שמאחר שמתמא במגע ובאהל ממילא משמע שמתמא במשא והתוס' בריש ב"ק גמגמו בהא דאין עונשין מן הדין". משמע דאנן קי"ל שיש עונשין מן הדין כשיש רק גילוי מילתא.

וכן נראה ממ"ש בהליכות עולם שער ד' (דף כה ע"ב) וז"ל "ולפעמים ולומדים עונש בקל וחומר בדרך גילוי העלמא, והעיקר כתוב כגון בפ' שבועת העדות מפי אחרים חייב מפי עצמו לא כל שכן". וכתב מרן שם, "וכן בדוכתי אחרוני בפ' הנשרפין", ע"ש. משמע לדעת מרן דקי"ל כאביי שם, וזה כמו שנראה ממ"ש בכסף משנה הנ"ל.

וכן נראה מהלחם משנה הל' מאכ"א פ"ט הל"ב, שכתב "הוי כמו בת הבת דהכי כתב רבינו במנין המצות (סימן של"ז) שכתב שם ולמה לא נתפרשה בתורה מפני שאסר בת הבת שתק מן הבת ומפי השמועה למדו שאיסור הבת מגופי תורה כשאר עריות שנאמר ערותך היא לא תגלה ערותה ע"כ. הרי מבואר שם דכיון דאית לך יתורא דערוותך היא אהני לך לגלויי כדי לחייב מלקות על הבת כיון דהוי כ"ש מבת הבת", ע"ש. הרי דמועיל גלוי מילתא למלקות.

וראיתי ברב המגיד הל' מאכ"א פ"ב הל"א, שכתב "ודע שאין לתמוה על מה שאמרו שלא מיני בהמה וחיה טמאין בא ק"ו מחזיר שפן וארנבת ממ"ש אין מזהירין מדין ק"ו, לפי שאלו כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה מן התורה בביאור, וכיון שכן אפשר ללאו שלהן לבא מק"ו", ע"ש.

וכתב המשנה למלך שם "ודע שראיתי לרבינו במנין המצות מל"ת סי' קע"ב שכתב דמה שלוקה על אכילת בהמה שיש לה שני סימני טומאה אף שהוא מק"ו משום דק"ו זה הוא גילוי מלתא בעלמא דומיא דבתו מאנוסתו יע"ש. וזה סותר דברי ה"ה הללו מדאצטריך להאי טעמא. ודע שהתוס' בפרק כל שעה (דף מ"א.) ד"ה איכא הם חולקים על כלל זה של ה"ה ז"ל שהקשו שם וא"ת היכי יליף שאר משקין מק"ו והא אין מזהירין מן הדין כו'. והם עצמם כתבו באותו דבור דבלאו ק"ו איכא עשה דכי אם צלי אש ואפ"ה קשיא להו משום דאין מזהירין מן הדין". הרי המשנה למלך פירש מ"ש הרמב"ם בספר המצות שיש מלקות "משום דק"ו זה הוא גילוי מלתא בעלמא".

ותירץ גילוי מילתא בעלמא הוא ולוקין, ובדבר זה פליגי אביי ורבא בפ' ד' מיתות (נד.). ובפ' הנשרפין (עו.), לאביי לוקין על גילוי מילתא ולרבא אין לוקין והלכתא כרבא נגד אביי בכל מקום חוץ ביע"ל קג"ם, מש"ה לפוסקים אלו דאין לוקין אלו... והסוגיא יבמות שם אתיא ע"כ אליבא דאביי דס"ל בגילוי מלתא עונשים משום דהוי נכתב בהדיא בו תו אין לחלק בין עונשין לאזהרה, ולכאורה תימה על הרמב"ם דס"ל דלוקין אותו".

והב"ש כיון למ"ש ביבמות סח: (שהביא הרב המגיד הנ"ל), "אלא לכהונה ק"ו מגרושה ומה גרושה שמותרת בתרומה אסורה לכהונה זו שאסורה בתרומה אינו דין שפסולה לכהונה, וכי מזהירין מן הדין, גלוי מילתא בעלמא הוא". וכתב הב"ש שסוגיא זו היא רק אליבא דאביי, ולכן כיון דלא קי"ל כהאי סוגיא ממילא שאין מלקות מטעם זונה בחייבי לאוין, ודלא כהרמב"ם. וזה מפני מ"ש בסנהדרין עו. "בתו מאנוסתו מנין, האמר אביי ק"ו על בת בתו ענוש על בתו לא כל שכן, וכי עונשין מן הדין גלויי מילתא בעלמא הוא, רבא אמר אמר לי ר' יצחק בר אבדימי אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה...". הרי הא דעונשין מן הדין כשיש גלויי מילתא, הוא רק לשיטת אביי, ולא לרבא.

וכת"ר הביא תירוצים לדעת הרמב"ם, וז"ל "אבני מילואים (אה"ע סי' ו סק"ג) משיב על קושיות הבית שמואל על הרמב"ם. כאן גם רבא מודה שלוקה, שאינו לימוד כלל, אלא שבתרומה היינו בקדושת כהונה כל שנפסלה מתרומה ממילא נפסלה גם לכהונה, ובסנהדרין המחלוקת היא היכן שצריך ללמוד בק"ו ולכן אינו דומה לכאן. ומנחת חינוך (מצוה רס"ו) תירץ, להרמב"ם נבעלה לחייבי לאוין היא בכלל לאו דזונה האמורה בתורה, ומה שכתבה הגמ' (שם) דילפינן לה מכי תהיה אינה אליבא דהלכתא".

ב) ויש להרחיב קצת על שיטת הרמב"ם לגבי אם יש עונשין מן הדין כשיש גלויי מילתא בעלמא. ונראה שהפוסקים סברו שלדעת הרמב"ם דאה"נ עונשין מן הדין כשיש גלויי מילתא בעלמא. וכן נראה מהכסף משנה בהל' טומאת מת פ"א הל"ב, שכתב לפרש דברי הרמב"ם שם, "וי"ל שמאחר שבת הבת אינה אסורה אלא מחמת הבת שהיא אמה ממילא משמע שהיא אסורה ואין כאן עונשין מן הדין, וכך אמרו בפרק הנשרפין (דף ע"ו) גבי איסור הבת וכי עונשין מן הדין גילוי מילתא בעלמא הוא ופירש"י כמ"ש, ובשר בחלב מכיון שאסר בישולו הוי בכלל לא

רבה לק"מ, דהלא גם לרבא דיליף ג"ש דזמה זמה יש צורך לקל וחומר וכמ"ש הרמב"ם בס' המצות (ל"ת ס"שלו), וכן כתב איהו גופיה שם לעיל יעו"ש. וגם לאביי אית ליה הג"ש כמ"ש התוס' שם, אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. וכן יש להוכיח מדברי התוס' בפ' הנחנקין דף פ"ה ע"א ד"ה הא בכנו הא באחר וכו', שכתבו ומיהו קשה היכי אתא בנו בק"ו מאחר וכו', ושמה גלוי מלתא בעלמא הוא דפן יוסיף מיירי אפי' בכנו וכו'. והשתא תיקשי לן לדעת התוס' דהא ניחא לאביי אבל לרבא דס"ל דאפי' בגלוי מלתא אין עונשין מן הדין מאי אית לך למימר ומה גם דקי"ל כוותיה, אלא ש"מ דס"ל להתוס' דגם רבא ס"ל דבגלוי מלתא עונשין, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ולכך תירצו תירוצם לכו"ע ודוק... אכן יש להביא ראיה ממ"ש התוס' בפ' כל שעה דף מ"א ע"א ד"ה איכא בנייהו, שהקשו וא"ת והיכי יליף שאר משקין מק"ו והא אין מזהירין מן הדין, ותירצו וי"ל דהאי ק"ו אינו אלא מגלה דבישול דקרא מיירי אף בשאר משקין וכו', והשתא אם איתא דרבא אפילו בגילוי מלתא אין מזהירין איך תפשו במושלם הכי דלא כרבא דקי"ל כוותיה. אלא ודאי דגם לרבא בדרך גילוי מלתא מזהירין ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי וכדכתיבנא ודוק. ואחר זמן רב מצאתי למהרש"א גופיה בס' הליכות אלי באות ג' כלל גילוי מלתא שפי' כוונת התוס' דהנחנקין כמו דכתיבנא יעו"ש".

וכן כתב הרב הנ"ל בהל' איסורי מזבח פ"ה הל"ו, "אבל קשה בדברי רבינו ז"ל שם בס' המצות (ל"ת ס"קעב), שתלה הדבר דהאי ק"ו הוא לגילוי מלתא כמו בתו מאנוסתו וכלומר דבכה"ג מזהירין מן הדין וכו' דהרי זה אינו אלא לדעת אביי אבל לדעת רבא אפילו בגילוי מלתא אין מזהירין מן הדין דלכך הוצרך רבא להביא הגז"ש דהנה הנה זמה זמה וקי"ל כרבא לגבי אביי. ומה גם קשה דרבינו ז"ל שם בס' המצות מצות ל"ת של"ו גבי בתו מאנוסתו הביא דעת שניהם דהיינו הק"ו והגז"ש. וזה לכאורה תימה דמזכה שטרא לבי תרי. אלא דמוכרחים אנו לומר לתרץ לדעת רבינו דס"ל דכמו דאביי אית ליה הגז"ש דזמה זמה אלא דקאמר דהכא לא צריך וכמ"ש התוספות שם בפ' הנשרפין דף ע"ו ע"א כך נמי אית לן למימר לדעת רבא דודאי לא פליגי עם אביי בהכי וס"ל דבעלמא בגילוי מלתא עונשין מן הדין אלא דהכא לא צריך משום דלית לן גז"ש ומאי דנקט רבינו טעם הגילוי מלתא הוא לאשמועין זה דבין לאביי ובין לרבא בגילוי

וכן ראיתי בחינוך ס"קנד, שהכתב כדעת הרמב"ם בספר המצות הנ"ל, וז"ל "...אין לי אלא אלו בלבד שאר בהמה טמאה מנין, ודין הוא ומה אלו שיש בהם סי' טהרה הרי הן בל"ת על אכילתן, נמצאו הגמל והארנבת והחזיר והשפן מן הכתוב ושאר בהמה טמאין מק"ו, אמנם הוא לגילוי מילתא בעלמא כלומר מק"ו הזה הענין מבואר בכתוב הוא שאם הזהיר על אותן שיש בהם סי' א' של טהרה כ"ש על שאין להם סי' טהרה כלל, ולא שייך בכאן כלל לומר אין עונשין מן הדין, ולפיכך כל מי שאכל כזית מבהמה טמאה מאיזה שיהיה לוקה מדאורייתא", ע"ש.

וכן ראיתי במוצל מאש ס"כ, שכתב "והרמב"ם ז"ל ס"ל דלענין מלקות עונשין מן הדין, שכתב בהל' עדות פ"כ. דעדים זוממין שהעידו על אחד והלקוהו מלקין אותם, דמשמע ליה דלא אמרו כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא במיתווצווחו עליה קמאי ובתראי הרב בעל כסף משנה והרב בעל תוספות יום טוב במכות. ונראה לומר דמשמע ליה דכשם שמזהירין מן הדין היכא דאיתי לאו הבא בכלל עשה כמ"ש הרב המגיד, הכי נמי היכא דאיכא לאו בפני עצמו עונשין מן הדין לענין מלקות, אבל לענין מיתה לאו", ע"ש.

ג) וראיתי לכנה"ג ב"ד ס"פז. הג' הטור ס"ק ו, שהקשה על הרמב"ם, שכתב הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ט הל"ב, "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבשול כלומר ואפילו בשולו אסור ואין צריך לומר אכילתו. כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת". וכתב הכנה"ג "דהדמיון שהביא ממה שאסר שם הכתוב בת הבת ושתק לאסור הבת, אין טעם זה אלא לאביי דאמר במס' סנהדרין בפר' הנשרפין דבתו מאנוסתו אתיא מק"ו דבתו משום דס"ל דעונשין מן הדין, אבל לרבא דס"ל התם דבתו אתיא מג"ש דהנה הנה זמה זמה משום דס"ל דאין עונשין מן הדין דאיתא במכות מאי איכא למימר". וכן הקשה הכנה"ג שם על הכסף משנה הנ"ל בהל' טומאת המת, וז"ל "ותו קשה בדברי הרב שתירץ דטומאת משא ובתו ובשר בחלב הוי גלוי מלתא כמו שאמרו בפ' הנשרפין, והלא מה שאמרו במס' סנהדרין פ' הנשרפין אינו אלא אליבא דאביי אבל לרבא דקי"ל כותיה אין עונשין מן הדין אפילו בגלוי מלתא", ע"ש. וזה כקושיית הב"ש הנ"ל.

וראיתי לר' חיים יעקב ז"ל צרור החיים הל' מאכ"א פ"ט הל"ב, שהביא קושיית הכנה"ג הנ"ל וכתב, "ואחר המחילה

וכן ראיתי במרגניתא טבא בספר המצות שרש שני אות כו ד"ה וכיון, שתירץ הקושיא וז"ל "וכיון דסתמא דתלמודא דכריתות (ד:) נקיט סוגיא דאביי ש"מ שהעיקר כשיטת אביי. וכן צ"ל לשיטת סוגיא דחולין פ' ג"ה דף ק"ב... דלא חשיב בהדי יע"ל קג"ם אלא הני הלכתא דלא מצינו אמוראי קדמאי דקיימי בשיטתיה, אבל היכא דקיימי אמוראי קדמאי בשיטתיה דאביי לא שייך למימר הלכתא כאביי דהא לא אביי לחוד חידש זה.", ע"ש.

גם ראיתי לר"א יצחקי ז"ל בשו"ת זרע אברהם ח"מ ס"יב, שהקשה על דעת הרמב"ם שנראה שהוא סבר כדעת אביי בפ' הנשרפין הנ"ל. ואחר שהוא הביא ראייה מגזיר דף נ"ב הוא כתב "העולה מכל אלה דאע"ג דקי"ל כרבא דאמר אין עונשין מן הדין ואפילו בגלוי מילתא, אמנם היכא דאיכא ילפותא אחרינא עבדינן שפיר ק"ו ולא שייך בזה אין עונשין מן הדין", ע"ש.

ולגבי דעת רש"י, מצינו שכתוב בפר' אמור פ"כב ג, "וכל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מפני אני ה'". ופירש"י שם "אין קריבה זו אלא אכילה, וכן מצינו שנאמרה אזהרת אכילת קדשים בטומאה בלשון נגיעה בכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל... ואם על הנגיעה חייב לא הוצרך לחייבו על האכילה...". ופירש הרא"ם שם, "ואם קריבה זו שחייב עליה כרת היא נגיעה לא היה צריך לחייב כרת באכילתה דק"ו הוא אם על הנגיעה חייב על אכילה המחזרה לא כ"ש, וליכא למימר דאפילו הכי אצטרך לכתוב גם האכילה משום דאין עונשין מן הדין, דלא אמרינן אין עונשין מן הדין אלא בעונש דיני אדם אבל בעונש דיני שמים לא, אי נמי האי ק"ו גלוי מילתא בעלמא הוא דלא גרע מנגיעה דאי אפשר לאכילה בלא נגיעה", ע"ש. ועיין בשער המלך הל' תרומות פ"יב הל"א, שהביא הרא"ם הנ"ל, ופלפל בתירוץ שני ולא דחה אותו מטעם דלא קי"ל הכי כיון שזה רק אליבא דאביי. הרי מצינו שאף רש"י סבר כהרמב"ם שעונשין מן הדין כשיש גלוי מילתא.

ולפי כל התירוצים הנ"ל נסתלקה קושיית הב"ש על הרמב"ם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מלתא עונשין מן הדין. מכאן יצא לנו תשובה אחת למאז דהוה קשיא לן בדברי הכ"מ בריש פ"א מהל' טומאת מת... והשתא קשה בדברי מרן ז"ל במה שתירץ דהוי מטעם גילוי מלתא, דהרי זה אינו אלא לאביי דס"ל דבגילוי מלתא עונשין מן הדין, אבל לרבא דקי"ל כוותיה אפילו בגילוי מלתא אין עונשין מן הדין. אלא במאי דכתיבנא לדעת רבינו בס' המצוות עלו גם דברי מרן ז"ל כהוגן דמוכרח לפרש כן בדברי רבינו כדפרישנא ודוק", ע"ש.

וכן ראיתי תירוץ הנ"ל בשו"ת מהר"ם די בוטון דף ק"ל ע"א שכתב "דאע"ג דרבא יליף לה מג"ש דהנה הנה, מ"מ אי לאו ק"ו בת הבת כ"ש הבת לא הוי יליף לה מג"ש לחוד דאפשר דהג"ש דהנה הנה אתיא למ"ש הגמ' לעיל לעשות שאר ידידיה בשרפה כשאר ידידיה, אבל איסור הבת שלא הוזכרה בתורה לא הוי ילפינן לה לולא הק"ו". ע"ש שאר דבריו. וזה נראה כדעת הצרור החיים הנ"ל.

ד) וראיתי תירוץ אחד בנחל איתן הל' איסורי ביאה פ"ב הל"ו, "והבית שמואל באה"ע סי' ו' הקשה דזהו דברי אביי בסנהדרין (דף ע"ו) דחשיב לה גלוי מילתא בעלמא ולא אזהרה מן הדין אבל רבא התם משמע דפליג וס"ל דהוי אזהרה מן הדין ולא מהני. והנה כבר הקשה כהאי גוונא ג"כ הרא"ם על פרש"י בחומש פרשה בחוקותי גבי תמורת טוב בטוב שפירש ג"כ כאביי דחשיב ליה גלוי מילתא מטוב ברע דעלויי קא מעלי ליה וחייב טוב בטוב דכי הדדי נינהו וכו' מי גרע. אבל רבא חשיב ליה דינא ואין עונשין מן הדין. ואמאי כתב כאביי נגד רבא. אך י"ל דעת רבינו ורש"י דכאן קיי"ל כאביי משום דמצינו דכוותיה אזלא סוגיא דשמעתתא ביבמות (דף ס"ח ע"ב) גבי הא דקאמר ומה גרושה שמותרת בתרומה אסורה לכהונה נבעלה לפסול שאסורה בתרומה אינו דין שאסורה לכהונה ופריך וכי מזהירין מן הדין ומשני גלוי מילתא בעלמא הוא. והא לא אזלא רק אליבא דאביי דאילו לרבא דלא חשב גילוי מילתא בתו מבת בתו שבאה מכחה ודאי דלא חשיב גילוי מילתא בעילת פסול מגרושה שאינה באה מכחה. ועוד מצינו דכאביי בתמורה דמשום מי גרע חשב לה נמי גילוי מילתא. אזלא הכי הסוגיא בגמרא פ"ב דבכורות (דף י"ד ע"ב) וכמ"ש התוס' שם. וא"כ כל שכן דבתו מבת בתו הוי גילוי מילתא דבאה מכחה ואי אפשר לבת בתו בלאו בתו". הרי לפי זה אף אם אמרינן שלרבא לא בעינן ק"ו כלל ודלא כמהר"ם בוטון והצרור חיים הנ"ל, עדיין י"ל דאנו קי"ל כאביי ולא כרבא משום דמצינו דכוותיה דאביי אזלא סוגיא

סימן קפד

שאלה: כשמרן כתב בדיני הרחקה מאשה באה"ע ס"כא, אם הוא מיירי דוקא באשת איש או אף בפנויה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג משה לוי שליט"א

כתב כת"ר, "מרן באבן העזר סימן כ"א מביא מספר הלכות של הרחקה מעריות. בסוף סעיף א' כותב מרן שזה אמור גם בחייבי לאוין. ובסעיף ב' כותב מרן דין שנכון גם בפנויה (אע"פ שכתבו אחרונים שמדובר על גרושה). לכאורה נראה בפשטות שכל מה שאמור בסעיף א' מדבר רק על עריות האסורות ואיסורי לאוין. על פי זה לכאורה כל הדינים אינם אמורים לגבי אישה פנויה, וכמו שכותב שם ה'בית שמואל' לגבי 'לשמוע קול ערוה': "אבל קול פנויה או קול אשתו מותר אלא בעת תפלה אסור". אך עדיין יש לדון בימינו, שאסור לפנויות לטבול, וכל פנויה גדולה בחזקת טמאה, אולי כן יחולו דינים אלו מפאת איסור נידה שזהו איסור כרת. וכמו שראיתי שכותב הרה"ג הרב עובדיה זצוק"ל (יביע אומר ח"ד יו"ד סימן ט"ו) כשמצטט את ה'בית שמואל' הנ"ל: "והרי דעת הבית שמואל (סי' כא סק"ד) שמוותר לשמוע קול שיר של פנויה שאינה נדה". וכן לא ידוע לי שיש מי שמתיר בקול אישה לשמוע אשה פנויה, וכך ראיתי שמביא הרב עובדיה זצ"ל מספר אחרונים הכותבים שבאמת אפילו באשתו נידה יהיה אסור (אע"פ שהוא עצמו חלק עליהם). אך לכאורה יש לתמוה על כך; ראשית, בסעיף א' כותב שאסור לראות שערה ולא מצינו פנויות היום המכסות ראשן, שנית, שהרי ראיתי שהרב כתב בספרו (ארחותיך למדני ב' סימן ק"ב, אות י"ג) להוכיח שפנויה אף כשהיא נידה אין איסור לשמוע קולה. כמו כן, הרב עובדיה זצוק"ל כותב לגבי אשתו נידה ש"אין בזה איסור כלל, הואיל ועתידה להיות מותרת אליו", ולא כאותם אחרונים שהביא. וכסברת הרב שכתב בספרו בהוכחה הקודמת שהבאתי. ובנוסף, אם דין פנויה נידה שונה מדין פנויה סתם, והיום כל הפנויות נידות, איך כותב ה'בית שמואל' שבפנויה הדין שונה ולא פירט, הרי היא נידה.

לפי דברים אלו, רציתי לשאול, גם לגבי כל סימן כ"א (למעט סעיף ז'), האם הדין באותם הלכות יהיה גם בפנויה נידה. ושאלה נוספת, באופן כללי, כשכתוב בסימן לשון 'אישה' (להתרחק מהנשים מאוד מאוד, 'פגע אשה בשוק'

וכדומה) האם פירושו לשון אשת איש או לאו דווקא (וכמו שכותב הגר"א על סעיף ב' שם: "אחד פנויה – מדקאמר לבנות ישראל ול"ק לאשה:", ולפי הגר"א הזה נראה שכלל זה שאשה הכוונה לאשת איש נכון לא רק כאן). ע"כ דברי כת"ר.

א) נראה בדרך כלל שאם האיסור הוא מפני הרהור, אז אין חילוק בין אשת איש ופנויה. אלא כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קב, שמשמע מדברי הרמב"ם שכתב בהל' איסורי ביאה פ"כא, "ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין...". שטעם איסור קול אשה הוא אינו מפני הרהור (ודלא כשאר ראשונים) אלא מפני ש"נאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גלוי ערוה". ולכן הוא כתב שדין זה שייך רק בחייבי לאוין ע"ש. אולם בשאר דברים שאמרו חז"ל שהם אסורים מפני הרהור, אז אין לחלק בין אשת איש לפנויה ובין שהיא נדה או לא. ולכן בדינים באה"ע ס"כא, שהם מפני הרהור, אף בפנויה יש לחוש.

אלא יש להעיר על זה ממ"ש רש"י בברכות סא. שכתוב בגמ' שם "דתניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' אשתו, נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין, וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא". ונראה שטעם האיסור לכל אלו הוא מפני הרהור וכמ"ש הרדב"ז ח"ב ס"תשע, וז"ל "תדע שהרי אפילו אחרי אשתו אסור לילך, ואי משום דלא יראה דבר מגולה, מה בכך, אלא ודאי עיקר טעמא מפני הרהור, ובאשתו נמי הרהור". אלא לפי זה יש לדון בדברי רש"י שם שכתב, "אפי' היא אשתו – גנאי הדבר. נזדמנה לו על הגשר – אשת איש והיא לפניו. יסלקנה לצדדין – עד שיעבור לפניה. אחורי אשה בנהר – אחורי אשת איש מגבהת בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה". וכן הוא ברש"י בעירובין יח: שכתב "בנהר – דמדליא למנא ומסתכל בבשרה ובאשת איש קאמר". הרי הוא פירש "אשה" היא "אשת איש", אלא זה קשה, שהלא אם טעם האיסור הוא מפני הרהור (וזה מ"ש "מסתכל בה"), הלא אף כשאשה פנויה עדיין יש לחוש. ובאמת כבר הרגיש בהג' היעב"ץ בזה, ולכן הוא כתב על דברי רש"י, "דלאו דוקא אלא ה"ה לפנויה דקמגרי יצר הרע בנפשיה ומסלק הבושה מעל פניו...". ואולי י"ל שסבר רש"י שיש יותר חשש הרהור באשת איש, שהאיש שהולך אחריה יודע שהיא כבר נבעלה ויש לה טעם ביאה, משא"כ בפנויה, ולכן יש לגזור יותר באשת איש. ולפי זה הפירוש של "אשה" הוא לאו דוקא אשת איש, אלא אף פנויה. אלא

להוכיח ממנו שהפירוש של "אשה" הוא אשת איש, אז שפיר י"ל שהוא כולל אף פנויה.

ולכן נראה שהדינים באה"ע ס"כא, שהם משום חשש הרהור, הם כוללים אף פנויה, בין אם היא נדה או לא (וכמ"ש היעב"ץ הנ"ל). ולכן לדוגמא כתוב בסע' א, "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה...", או בסע' ה כתוב "ואסור להשתמש באשה כלל... שמא יבוא לידי הרהור". בכל אלו אין לחלק בין אשת איש ופנויה בין פנויה נדה או לא (עיין במכתב השני שביארתי זה)

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שני

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

לכבוד הרה"ג משה לוי שליט"א, והרה"ג יהודה לוי שליט"א

כתב כת"ר, "הרב ענה לנו לשאלתנו שכל דינים אלו בשו"ע בסימן כ"א נוהגים אף בפנויה ונימק זאת בכך שטעם איסורים אלו הוא משום הרהור ובכך אין לחלק בין פנויה לאשת איש. וכן הוסיף ואמר שכל מה שהסביר שקול באשה ערוה (לענין שמיעה שלא בשעת התפילה) זה לא שייך בפנויה ואפילו אם הינה נידה, זה רק לדעת הרמב"ם שכתב "ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין", שאומר שזה משום לא תקרבו לגלות ערוה, וכתב שזה דלא כשאר הראשונים.

אלא שהרב לא התייחס בתשובתו לנימוקינו, שאף אם כל הראשונים אינם סוברים כהרמב"ם הנ"ל, נראה שכך פסק לנו מרן, שכן העתיק את לשון הרמב"ם ממש בכל הלכות אלו וכן כתב כהרמב"ם "קול ערוה או לראות שערה". וכן מדויק מסוף דבריו (שגם הם מדברי הרמב"ם ז"ל) שכתב: "ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין" שמוכח שמדבר דווקא באסורות עליו ולא בפנויה (אלא אם נאמר שסובר כהרמב"ם שיש איסור לבוא על פנויה מה שלא פסק בשו"ע אלא רק הביא את המחלוקת כשציטט דברי הטור בב"י בסימן כ"ו וכשהביא את דברי הטור בשו"ע

מ"ש היעב"ץ הוא דחוק, שהלא יותר משמע מרש"י שהוא כיון לאשת איש דוקא. ולכן נראה לומר שרש"י סבר כמ"ש התוספות שם, "וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב. פי' אם רגיל בכך לפי שיבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנם", דהיינו שכיון שכתוב בגמ' "אין לו חלק לעולם הבא", משמע שזה מיירי בחשש איסור חמור מאד, ולכן אין החשש מפני הרהור בלבד אלא משום נאוף באשת איש, ולכן פירש רש"י שדין זה מיירי באשת איש דוקא, אבל אה"נ שסבר רש"י שאף בפנויה יש חשש הרהור, אבל מ"ש "אין לו חלק לעולם הבא" זה מיירי דוקא באשת איש. ואולי כן יש לדקדק בגמ' שם, שלגבי אחורי אשה בנהר כתוב "אין לו חלק לעולם הבא", אבל אח"כ כתוב "תנו רבנן המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גיהנם". וי"ל שזה מיירי בהרהור, והעונש הוא "לא ינקה מדינה של גיהנם", ומשמע שאחר עונש זה יש לו חלק לעולם הבא, משא"כ בדין אחורי אשה בנהר שאין לו חלק לעולם הבא כלל. ולכן צ"ל שדין אחורי אשה בנהר הוא חמור טפי, והוא מיירי באשת איש ויש חשש נאוף, משא"כ כשיש רק חשש הרהור. ולכן אף לגבי דין הגשר י"ל שפירש"י אשה היא "אשת איש" והחשש הוא מפני שיבוא לידי נאוף, וזה מפני שכולל הברייתא דין גשר עם דין אחורי אשה בנהר. ולפי כל זה י"ל שמ"ש בגמ' "אשה", בדרך כלל הוא כולל אף פנויה, ולכן בא רש"י לפרש שאעפ"כ מ"מ שאני כאן, והוא מיירי דוקא באשת איש (ומה שפירש רש"י לגבי אשתו הוא מפני טעם גנאי, עיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קג).

(ב) ומ"ש הגר"א בס"כא ס"ק יא. הוא לגבי מ"ש מרן שם, "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש". וכתב הגר"א, "מדקאמר לבנות ישראל ול"ק לאשה". וי"ל דשאני כאן, שכיון שכתוב בכתובות עב. "ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש". והייתי אומר שהפירוש של "האשה" בפסוק הנ"ל הוא דוקא באשת איש שפסוק זה מיירי בדין סוטה שהיא אשת איש, ולכן דקדק רבי ישמעאל לומר "בנות ישראל" כדי לכלול אף פנויה. ולכן מצינו דאה"נ שהפירוש של "אשה" הוא אף פנויה, אלא כאן שאני כיון שהפסוק מיירי דוקא באשת איש, אבל כשאין מקום

אלא מצינו שהטור בס"כ הביא דברי הרמב"ם הנ"ל, אלא הוא צירף הדינים של "לא תקרבו לגלות ערוה", עם הדינים של הרהור. וכן הוא במרן בס"כ א, שם וז"ל "צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד, ואסור לקרוץ בידי או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות, ואסור לקרוץ בידי או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות, ואסור לשחק עמה להקל ראשה כנגדה, או להביט ביופיה, ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור (הל"ב ברמב"ם). ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה, ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה אפילו אינם עליה שמא יבא להרהר בה. פגע אשה בשוק אסור להלך אחרינה אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחריה. ולא יעבור בפתח אשה זונה אפילו ברחוק ד' אמות (הל"ב כב ברמב"ם). והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנו כאלו נסתכל בבית התורף שלה. ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה, והמתכוין לאחד מאלו הדברים מכין אותו מכת מרדות, ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין (הל"ב ג ברמב"ם)", ע"ש.

ב) ויש לשאול, מה כוונת הטור ומרן בצירוף זה בין דיני "לא תקרבו לגלות ערוה", ובין דיני הרהור. ולמה הם לא הפרידו דינים אלו כמו שהפריד הרמב"ם.

ונראה שכוונת הטור ומרן לומר שאף בדינים שהם אסורים משום "לא תקרבו לגלות ערוה", אם הוא כיון ליהנות מהם אז גם יש איסור הרהור. אלא עדיין צריך לבאר מה הפירוש של "מתכוין ליהנות". ובתחילה יש לבאר שמצינו שלש מדרגות ברמב"ם בענין זה לגבי ראייה באשה, בהל"ב כתב לגבי ערוה "להביט ביפיה אסור... והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף". ומיד בהל"ג כתב "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין. ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדוק בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה, ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות...". ובהל"ד. כתב, "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". נראה מכל זה שיש שלש מדרגות בהנאה בראייה, אחת היא ראייה בעלמא ואין כוונתו ליהנות והראיה היא במקום שראוי להיות גלוי כגון באצבע, ונראה שזה מותר, שהרמב"ם כתב שהראייה אסורה רק אם

(המצוטטים מהרמב"ם) שינה. ונראה שסובר כהראב"ד)... וכן מרן חוזר ומדגיש זאת במשך הסימן. וכן גם כתב הבית שמואל שהבאנו בשאלתנו לגבי קול אשה (אלא שאיני יודע מדוע כתב זאת רק לגבי קול ערוה ולא לגבי שאר פרטי הדינים המבוארים בסימן). וכן לפי דברי הרב, האם יש איסור לראות שיער פנויה? שכן הרב הסביר שסעיף א' מדבר אף בפנויה. וכן מה חילוק יש בין ס"א לס"ב שכתבו עליו האחרונים שמדובר בפנויה בעולה דוקא. ולפי דברי הרב, מדוע? הרי אף בפנויה בתולה אסור לראות שערה וממילא חייבת לכסותו". ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"א – ג, "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. העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות. ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין...". הרי כאן הרמב"ם לא הזכיר איסור הרהור כלל. ונראה שכל כוונת איסורים הנ"ל הוא משום "לא תקרבו לגלות ערוה", יש מהם מן התורה ויש מהם מדרבנן. וכתב הרמב"ם שאיסורים אלו שייכים אף בחייבי לאוין.

אלא רק אחר כך בהל"כ ואילך הרמב"ם הזכיר איסור שמא יבוא להרהור. ולכן הוא כתב בהל' כ – כב, "ולא יסתכל בבהמה ובחיה ועוף בשעה שמזדקקין זכר לנקבה. ומותר למרביעי בהמה להכניס כמכחול בשפופרת מפני שהן עסוקין במלאכתן לא יבואו לידי הרהור. וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה. אפילו להסתכל בבגדי צמר של אשה שהוא מכירה אסור, שלא יבוא לידי הרהור. מי שפגע באשה בשוק אסור לו להלך אחריה אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחריה. וכל המהלך בשוק אחרי אשה הרי זה מקלי עמי הארץ. ואסור לעבור על פתח אשה זונה עד שירחיק ד' אמות שנאמר ואל תקרב אל פתח ביתה". הרי כאן הזכיר הרמב"ם איסור הרהור, וכאן לא כתב שזה רק בחייבי לאוין, אלא משמע שהוא בכל אשה, אפילו בפנויה.

להרהר) ולכן לדוגמא כתוב בסע' א, "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה..." (אם הוא כיון להרהור זנות, ואז יש לאסור אף בפנויה), או בסע' ה כתוב "ואסור להשתמש באשה כלל...", שמא יבוא לידי הרהור". בכל אלו אין לחלק בין אשת איש ופנויה, בין פנויה נדה או לא".

ולפי זה נראה שאין איסור לשמוע קול פנויה, כיון שהיא אינה בכלל עריות וחייבי לאוין. וזה כמ"ש הב"ש שם בס"ק ד, "אבל קול פנויה או קול אשתו מותר", ע"ש. מ"מ אם בשעת שמיעה הוא מהרהר בהרהורי זנות משום קולה, אז ודאי זה אסור. אולם אין לגזור שאין לשמוע קול פנויה אטו שמא האיש יבוא להרהורי זנות.

ג) ולפי זה אף אין איסור לראות שיער פנויה כיון שהיא אינה בכלל עריות וחייבי לאוין (עיין לקמן). ולכן כתב הרמב"ם "לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין...". וכן הוא בטור ומרן הנ"ל. מ"מ אם האיש רואה שערה והוא מתכוין בהרהורי זנות, אז ודאי יש איסור, אבל אין כאן גזירה שאין לראות בשיער פנויה שמא הוא יבוא לידי הרהור.

אא"כ לכאורה הוא אינו מובן, שכתב הרמב"ם שם בהל' יז, "לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש". וכן הוא במרן בסע' ב ואף שכתבו האחרונים שזה מיירי רק בפנויה בעולה, דהיינו אלמנה וגרושה, מ"מ זה דחוק וכמ"ש המ"א בס"ע ס"ק ג, "ודוחק לומר דפנויות דקתני היינו אלמנה". וכן הוא בשבות יעקב ח"א ס"ק ג, שכתב, "אך באמת דבריהם דחוקים דלשון הרמב"ם והטור שכתבו סתם פנויה, משמע דהכל בכלל כל שהיא פנויה, וגם מקור הדין שבש"ס דקאמר בנות ישראל גם בבתולות בכלל" ע"ש. וכן הוא במור וקציעה בס"ע, שכתב, "ודאי לדעת ר"מ אמת שאין חלוק באסור פריעת ראש, שגם הבתולות בכלל" ע"ש. וכן מצינו שבתמין נהגו הבתולות לכסות ראשן כמ"ש בספר אבן ספיר, חדרי תימן ס"כז דף ס"ע"א, הובא דבריו ביביע אומר ח"ו א"ח ס"טו אות יא ע"ש. וכן היה המנהג בג'רבא שמגיל י"ב מכסות את שער ראשן, עיין באיש מצליח ח"א ס"ע. ועיין שירי קרבן בפ' המדיר שכתב, "לכך נראה לי דבשוק בין פנויות בין נשואות אסורות לצאת בראש פרוע", וכונתו אף בבתולות כמבואר שם. ולכן נראה שכן סברת הרמב"ם שאף בתולה צריכה לכסות ראשה (והוא היה דר בין הישמעאלים, וכן מנהגם כנודע).

הוא מתכוין ליהנות. המדרגה השניה היא ראייה באופן שהוא מתכוין ליהנות, אבל אין כוונה כאן להרהור זנות, אלא הוא כיון ליהנות מהיופי כמו שאיש יכול ליהנות מהיופי של אילן נאה או פרי נאה או פרחים יפים וכדומה, וראייה כזו אסורה, אבל נראה שזה רק בערוה או חייבי לאוין, אבל בפנויה אין איסור, וזה מ"ש הרמב"ם "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין". ולכן מותר לבדוק פנויה, ואף שכתב הרמב"ם "כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה", אין ללמוד מזה שמשום טעם אחר יש איסור, שזה אינו אלא שאם הוא אינו מתכוין לישאנה אין ראייה כזו מדה נכונה ודרך ישרה להביט ביופיה בלי טעם, אבל איסור ליכא. וכן כתב הרמב"ם בפירוש משניות בסנהדרין פ"ז דף נד, לגבי הסתכלות, "ואשה הפנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות בהסתכל ביופיה ואין בזה איסור אלא על דרך צניעות והפרישות, והוא מן הדברים המותרים כדי שלא יגע באיסור". הרי שזה כמו שביארתי. ולכן מ"ש הרמב"ם שאסור ליהנות אפילו בראיית אצבע של אשה, צ"ל שזה דוקא בערוה או חייבי לאוין, אבל לא בפנויה. והמדרגה השלישית, היא ראייה בכונת זנות, וזה בכלל הרהור עבירה והיא אסורה.

ולכן נראה שכוונת הטור ומרן היא לבאר שאעפ"י שדברים אלו ברמב"ם הל"ב אסורים משום "לא תקרבו לגלות ערוה", מ"מ אם הוא מתכוין ליהנות מהם בהרהורי זנות, אז אף הם אסורים גם מטעם הרהור. ולכן בפנויה שאינה בכלל חייבי לאוין, אף הרהורי זנות אסורים אף שאין איסור של "לא תקרבו לגלות ערוה". מ"מ אין לגזור בשמיעת קול פנויה אטו הרהורי זנות, אלא רק אם הוא כיון בהרהורי זנות יש איסור. ולכן הביאו הטור ומרן מ"ש הרמב"ם בהל' כא, "ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה...", שהוא מטעם חשש הרהור זנות, כדי לומר שבכל דיני סע' א, יש לדון אם הוא גם עובר על איסור הרהור, וזה אם הוא מהרהר בהרהורי זנות. מ"מ רק באלו שגזרו שמא יבוא להרהור יש איסור מטעם גזירה כגון אלו הלכות שהביא הרמב"ם בהל' כא וכב. אבל בשאר דברים אם אין גזירה מיוחדת, אין איסור אלא אם הוא ממש מהרהר.

וזה מה שכיונתי לומר (אף שלא פירשתי יפה) במכתב הראשון, "ולכן נראה שהדינים באה"ע ס"כא, שהם משום חשש הרהור (שמא יבוא להרהור כבהל' כא ברמב"ם), הם כוללים אף פנויה, בין אם היא נדה או לא (וכמ"ש היעב"ץ הנ"ל) (מ"מ בשאר דינים במרן יש איסור רק אם הוא מכין

ולפי זה אין סתירה בין מ"ש מרן באה"ע ס"כא א, שהאיסור לראות שערה, הוא בעריות וחייבי לאוין, ומשמע שאין איסור לראות שיער פנויה, ובין מ"ש שם בסע' ב, שאף הפנויה צריכה לכסות ראשה. וזה מפני דאה"נ שאין איסור לראות שיער פנויה, אבל הפנויה מצד עצמה צריכה לכסות שיערה מטעם צניעות.

ד) **שוב** כתב כת"ר, "ולכאורה אולי נראה שיש לחלק את הסימן בין דינים שנאמרו על נשים באופן כללי (כמו המשפט הראשון ודיני הסתכלות והליכה) לבין אלו שנאמרו לגבי ערוה בדווקא, שכך נראה לנו באמת. וא"כ חזרה שאלתנו לדוכתא מה יהיה הדין בפנויה נידה".

ולגבי פנויה נדה, כבר כתבתי בח"ב ס"קב אות יג בענין זה ע"ש.

ה) **וגם** כתב כת"ר, "ומה שהביא הרב שליט"א בשם הרדב"ז שדברים שמדין הרהור אסורים גם באשתו, לא זכיתי להבין, שא"כ כל סימן כ"א יהיה אסור אף באשתו? האם יש מי מהפוסקים הסובר כך? אולם ראינו שהביא הרה"ג הרב עובדיה זצוק"ל שיש פוסקים האוסרים לשמוע קול אשתו כשהיא נידה, אך כשהיא טהורה האם יש מי שיסבור כך?".

אה"נ שהבאתי במכתב הראשון מ"ש הרדב"ז, שאף באשתו יש איסור הרהור. מ"מ בח"ב ס"קג כתבתי שאין נראה כן מדעת הרמב"ם והטור ומרן, ולדעתם מצד הדין אין איסור לילך אחר אשתו, ואין חשש הרהור באשתו, ע"ש.

ו) **ועוד** כתב כת"ר, "איך אפשר לומר את דברי הרב שפנויה נידה מותר לשמוע קולה לדברי הרמב"ם? הרי לשיטת הרמב"ם יש איסור על בעילת פנויה (כמו שכתב בפרק א' מהלכות אישות הלכה ד'), האם מפני כך פנויה לא נכנסת ממילא לגדר של "ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין?".

כבר כתבתי על זה בח"ב ס"קב אות יב, לגבי נכרית וגם פנויה, וז"ל, "כתב הרמב"ם שהאיסור של קול אשה הוא דוקא בערוה או בחייבי לאוין. לפי זה יש לדון בקול אשה נכרית אם היא בכלל חייבי לאוין או לא. וראיתי בהל' אישות פ"א הל"ז, שכתוב שם, "כל שאסר ביאתו בתורה ולא חייב עליו כרת הן נקראין איסורי לאוין. ועוד נקראין איסורי קדושה ותשעה הן. ואלו הן...". הרי החייבי לאוין

אלא נראה שאין הטעם שפנויה צריכה לכסות את ראשה הוא מפני חשש "לא תקרבו לגלות ערוה" או חשש שמא יהרהר האישי. אלא הוא מפני צניעות. וי"ל שיש כאן שני דינים נפרדים, האיסור של פריעת הראש באשה הוא אינו משום ערוה כלל, אלא הוא בגדר של פריצות ונוול, ולכן היא צריכה לכסות את ראשה מפני צניעות. ויש לדמות זה לאשה שאומרת דברים רעים ומכוערים בפה בעזות 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 באשת איש (אלא עיין בתה"ד לדעת הרמב"ם), ובשיעור אשה ערוה יש רק איסור דרבנן (עיין מ"ש בזה בארחותיך למדני ח"ב ס"קב, לגבי קול אשה, וה"ה בשיעור אשה), משמע שמן התורה אין איסור ערוה כלל בשיעור אשה. ולכן מצינו שרש"י בכתובות עב, לא הזכיר הלשון של "ערוה" כלל לגבי האיסור של פריעת הראש. אלא מ"ש בברכות ששיעור באשה ערוה, י"ל שזה לגבי ק"ש. אולם שלא בשעת ק"ש אין איסור לראות שערה מטעם ערוה או חשש הרהור, אבל עדיין יש חיוב מצד האשה לכסות שערה מטעם צניעות (ויש כמה פרטים בזה, עיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ה ס"רה).

ולכן כיון שהטעם שאשת איש צריכה לכסות את ראשה הוא מפני צניעות, ה"ה שיש לכתולות לכסות ראשם מטעם צניעות. אף שאין שייך לחוש ל"לא תקרבו לגלות ערוה" או שמא יהרהר האישי. אלא אף דמצינו שמרן באה"ע ס"כא הביא מ"ש הרמב"ם שהפנויה צריכה לכסות את ראשה, מ"מ כתב מרן בא"ח ס"עה ב, "שער של אשה שדרכה לכסות אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר". והקשו האחרונים על סתירה זו בין א"ח לאה"ע. אלא לענ"ד אין סתירה כאן, שיי"ל שסבר הרמב"ם שלגבי פנויה, הכל תלוי במנהג, ומה המנהג באותו מקום ובאותו זמן, וגם בזמן הגמרא המנהג היה לכתולה לכסות את ראשה מלבד בשעת חופה, וכמ"ש במשנה בכתובות טו: "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע", ע"ש. ולכן כתב הרמב"ם שאין לה לגלות שערה, וזה מ"ש באה"ע ס"כא. אבל בזמן מרן המנהג היה להתיר לכתולות לגלות שערן, ולכן הוא כתב בא"ח "שדרכן לילך פרועות ראש", דהיינו שהכל תלוי ב"דרכן", דהיינו מנהגן באותו מקום ובאותו זמן.

כאן בהל' אישות". ודין קדשה, דהיינו פנויה כמ"ש הרמב"ם בפ"א. דאישות הל"ד, "הבועל פנויה עובר על לאו של "לא תהיה קדשה מבנות ישראל".

ולכן נראה שכיון שכתב הרמב"ם בקול אשה ושערת אשה אסורים בחייבי לאוין. נראה שהוא כיון לתשעה חייבי לאוין הנ"ל בהל' אישות פ"א הל"ז, ולא לשאר לאוין כגון בנכריות ופנויה. ולכן שפיר כתב הב"ש הנ"ל בס"ק ד, "אבל קול פנויה או קול אשתו מותר", ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שלישי

שוב כתבו הרבנים הנ"ל עוד פעם, וזה מה שהשבתי להם: לכבוד הרה"ג משה לוי שליט"א, והרה"ג יהודה לוזון שליט"א

א) כתב כת"ר, "אע"פ שהרב הראה את הדחקים המאלצים אותו לפרש כך את הרמב"ם, האם דוחק הלשון בחילוק הסעיף לשניים באמצע המשפט אינו גדול מדי?".

כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"א כ"א בהל' ב, "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור". וכבר פירשתי שיש חילוק בין הרישא (עד "להריח בשמים" ועד בכלל) לסיפא ("להביט ביפיה"), ושהדין יותר חמור ברישא כיון שניכר שהוא עושה מעשה חיבה שמביא לידי קירוב ממש, משא"כ בסיפא שבעצם אין היכר שזה מעשה חיבה. וגם כתבתי שהפירוש של "מתכוין ליהנות" הוא כמו שאיש יכול ליהנות מהיופי של אילן נאה או פרי נאה או פרחים יפים וכדומה בלי הרהורי זנות ותאוה וחיבת ביאה, ו"מתכוין ליהנות" אסור בערוה וחיבי לאוין (ולא בפנויה אף שהיא נדה).

ונראה מלשון הרמב"ם שיש לחלק סעיף זה לשנים, שהרי ברישא הוא כתב "להביט ביפיה" בסוף הרשימה, ואח"כ נראה שהוא כיון לפרש רק דין "להביט ביפיה", כיון ששוב

הם תשעה, ובכלל התשעה שם הרמב"ם לא מנה נכרית לישראל. ונראה הטעם הוא שאף שיש לאו של לא תתחנן בס, מ"מ בביאה עראי אין כאן לאו כמבואר בהל' איסורי ביאה פ"ב הל"ב, שרק בדרך חתנות יש לאו. ולפי זה נראה דהא דכתב הרמב"ם בפ"א הל"ג, "והדברים אלו אסורין בחייבי לאוין", נראה שהוא כיון לתשעה שהוא מנה בהל' אישות ואין נכרית בכלל זה כיון שבביאה עצמה בדרך עראי אין איסור תורה, ולכן לא שייך לגזור קול אשה אטו ביאת נכרית. ולכן יש לדמות קול אשה נכרית לקול פנויה שמותר.

וכן הוא, שהלא לדעת הרמב"ם בפ"א. דאישות הל"ד. הבועל פנויה עובר על לאו של "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". ואעפ"כ לא מנה הרמב"ם לאו זה בכלל התשעה בהל"ז, וכן כתב הלחם משנה בפ"א בסוף הל"ז, ע"ש. ולכן מבואר שאף שבפנויה יש לאו, מ"מ עדיין מותר לשמוע לקולה, ולכן הכי י"ל בנכרית שהיא קיל טפי מצד שהביאה עצמה בדרך עראי מותרת מן התורה, ולכן ק"ו שאין לגזור על קולה". ע"כ כתבתי שם.

וכן הוא בלחם משנה שם לגבי פנויה, שכתב "וא"ת למה לא מנה הבא על הפנויה שהוא איסור לאו לדעת רבינו ז"ל מלא תהיה קדשה. ויש לומר דלא מנה אלא הנשים שניות שהם אסורות לישא אותם דומיא דעריות וזהו שאמר כל שאסור ביאתו וכו' כלומר שהביאה היא אסורה מחמת פיסול האשה, אבל הכא אין פיסול האשה מחמת עצמה אלא שלא בא עליה כדין על ידי קידושין שקודמין, ולכך לא מנאה וברור הוא".

וכן הוא במעשה רקח שם, וז"ל "ומאי דלא מנה הפנויה בלאו דלא תהיה קדשה, הדבר פשוט שאין פיסול באשה כלל דהיא מותרת לכל אדם ע"י קדושין דווקא, וכ"כ (לח"מ) ז"ל. ומאי דלא מנה איסור הגויה דרך אישות שהיא בלאו דלא תתחנן בס כמ"ש רבינו בפ"ב ד"ב, משום דלא פסיקא ליה שאם נתגירה הרי היא מותרת לו, ואין לנו אסורין אפי' אחר שנתגיררו כי אם ד' אומות עמוני ומואבי מצרי ואדומי, וכבר מנאן כאן ולקמיה וכיון שלא מנה כאן כי אם אותם שאין להם שום תקנה לא ראה להזכיר זו".

וראיתי במרכבת משנה, שכתב "ומה שהקשה הלח"ם למה לא מנה רבנו קדשה לק"מ דאין זה בכלל איסורי ביאה דמשו"ה לא הזכיר רבנו קדשה בהל' איסורי ביאה אלא

וכוונת מרן בדין הנ"ל לומר שמצד אחד דין אשתו יותר חמור כיון שלבו גס בה, והוא כבר בא אליה כמה פעמים והוא דבר קל מאד לאיש לבא אל אשתו בכל עת שהוא ירצה, משא"כ באשה אחרת שאינה אשתו. ולכן הייתי אומר שיש לחוש יותר כשאשתו נדה שאין לעשות איזה דבר שיגרום שהוא יבוא אליה. ולכן מצינו שכשאשתו נדה הוא אסור להושיט מידו לידה שום דבר, וכן הוא אסור לאכול עמה על שלחן אחד וכו' כמבואר בי"ד ס"קצה, אף שדברים אלו אינם אסורים באשה אחרת שאינה אשתו אף שהיא נדה. ולפי זה הייתי אומר שאף שבדרך כלל אין אסור להביט ביופי של אשה אם הוא אינו מתכוין ליהנות, מ"מ לגבי אשתו נדה יש להחמיר טפי כיון שיש יותר חשש שמא הוא יבוא אליה. ולפי זה חידשו הרמב"ם ומרן הנ"ל שאעפ"כ מ"מ עדיין אשתו נדה יש לה דין שאר נשים שאין אסור להביט ביפיה אם הוא אינו מתכוין להסתכל בדרך זנות, והטעם הוא מפני "הואיל והיא מותרת לאחר זמן אינו בא בזה לידי מכשול". ולכן מ"ש בדין הנ"ל "אף על פי שהיא נדה והיא ערוה לו", פירושו אם הוא יבוא אליה היא בכלל ערוה, וכן הוא בפנויה נדה אם הוא יבוא אליה היא ערוה לו, ולכן הייתי אומר שיש לגזור באשתו נדה שיש בה יותר חשש שהוא יבוא אליה כיון שלבו גס בה, שאין להביט ביפיה כלל, משא"כ באשה פנויה נדה שאף שהיא ערוה אם הוא יבוא אליה, מ"מ אין כל כך חשש כיון שאין לבו גס בה כמו באשתו.

ולכן אין ללמוד מדין הנ"ל שפנויה נדה נחשבת ל"ערוה" לגבי להביט ביפיה (או לשמוע קולה), אף דא"נ אם הוא יבוא אליה שהיא בכלל ערוה.

(ג) כתב כת"ר, "רצינו לשאול האם מה שהרב כתב לנו זוהי גם דעתו להלכה".

לגבי דין שמיעת קול פנויה נדה, נראה שכיון שלא מצאתי תנא דמסייע לי בפירוש דברי הרמב"ם, וגם נראה שאין ללמוד כן משאר ראשונים, וגם כיון שהמש"ז והמ"ב סברו שאסור לשמוע קול פנויה נדה, שלמעשה אין לסמוך על מה שפירשתי בדעת הרמב"ם. מ"מ עדיין נראה שיש לצרף פירוש זה אם יש טעמים אחרים להקל. וזה מה שעשיתי בח"ב ס"קב, לגבי שמיעת קול אשה ברדיו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

כתב "והמסתכל אפילו... ונתכוון להנות", וזה פירוש של "להביט ביפיה", משמע שמה שהוא כתב מכאן ואילך, (הסיפא לגבי קולה ושערה) הוא דומה דין "להביט ביפיה". ומטעם זה הוא הניח "להביט ביפיה" בסוף רשימה הפרטים ברישא, דהיינו אחר "לקרוץ" ואחר "לרמוז" ו"לשחוק" ו"להריח", כיון שלדעתו יש ב"להביט ביפיה" דין מיוחד שאינו שייך לשאר פרטים ברישמה. וכוונתו לומר שאין דין אלו הפרטים ברישא תלוי ב"מתכוין להנות" בראייה, משא"כ באלו בסיפא, כיון שאלו פרטים ברישא אינם תלויים בהסתכלות כלל, שהרי אף אם הוא סומא יש אסור לשחוק או להריח בשמים או לקרוץ או לרמוז. ולכן הרמב"ם הניח "להביט ביפיה" בסוף הרשימה ברישא, כיון שיש לו דין מיוחד, ואח"כ בסיפא הוא מפרש דין זה, דהיינו שהוא אסור רק אם הוא מתכוין ליהנות. ואף ששמיעת קול אשה אינה תלויה בראייה, מ"מ כיון ששמיעה קיל טפי כיון שהיא בשב ואל תעשה, וגם שאינו ניכר ממה שהאיש שומע שזה בדרך חיבה, לכן סבר הרמב"ם שהוא דומה לדין הסתכלות ושיש אסור בשמיעת קול רק אם הוא מתכוין ליהנות ממנו, משא"כ אם הוא מריח בשמים שעליה שהוא אסור בכל אופן ואינו תלוי בכוונתו, כיון שניכר לכל שזה מעשה של חיבה.

נראה מזה, שמה שפירשתי לחלק את הסעיף לשנים הוא מוכח מלשון הרמב"ם עצמו כיון שהוא כתב "להביט ביפיה" בסוף הרשימה ברישא, ואחר כך הוא פירש רק דין "להביט ביפיה" בסיפא, הרי שיש חילוק בין הרישא והסיפא. ולענ"ד אין זה פירוש דחוק.

(ב) כתב כת"ר, "שוב ראינו ברמב"ם וכן פסק מרן בשו"ע (כ"א ד' בשניהם): "מותר לאדם להביט באשתו, אף על פי שהיא נדה והיא ערוה לו, אף על פי שיש לו הנאה בראייתה, הואיל והיא מותרת לאחר זמן אינו בא בזה לידי מכשול. אבל לא ישחק ולא יקל ראש עמה. (רמב"ם: שמא ירגיל לעבירה)", ורואים מכך שגם לעניין הלכות הללו הגדירו לנו הרמב"ם ומרן שהיא נחשבת לערוה עבורו. וכמו כן לא התירו את ההסתכלות עם הנאה בנידה אלא באשתו בלבד".

מ"ש מרן "והיא ערוה לו", דהיינו אם הוא בא אליה, וכן הדין בפנויה נדה שהיא "ערוה" לו אם הוא בא אליה. ורק לגבי להביט ביפיה או לשמוע קולה אין לחוש בפנויה כשהיא נדה.

סימן קפה

שאלה: א) מהו הפירוש של הסתכלות דרך הנאה או דרך זנות, ברמב"ם פ"כא מהל' איסורי ביאה.

ב) האם לדעת הרמב"ם מותר לשמוע קול פנויה נדה. ואלו הערות על מ"ש בארחותיך למדני ח"ב ס"קב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג משה לוי שליט"א והרה"ג יהודה לוזון שליט"א

א) כתב כת"ר, "רצינו לשאול בכוונת דברי הרב מה החילוק המדויק בין נהנה לבין ראייה בכוונת זנות. האם ראייה לשם הנאה בפנויה נחשבת למותרת גם אם ההנאה היא דווקא מכך שהיא אשה שכך באיש לא היה נהנה להסתכל כשהוא יפה וכוונת זנות אינה אלא כשעולים הרהורים ממש על דברים אסורים או שמא כבר דבר זה גם נכנס לגדר כוונת זנות".

זה כמו שכתבתי בח"ב ס"קב אות ט לדעת הרמב"ם, "שמצינו שלש מדרגות ברמב"ם בענין זה לגבי ראייה באשה, בהל"ב כתב לגבי ערוה "להביט ביפיה אסור... והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף". ומיד בהל"ג כתב "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין. ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדוק בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה, ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות...". ובהל"ד כתב "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". נראה מכל זה שיש שלש מדרגות בהנאה בראייה, אחת היא ראייה בעלמא ואין כוונתו ליהנות והיא במקום בגופה שראוי להיות גלוי כגון באצבע, ונראה שזה מותר, שהרמב"ם כתב שהראייה אסורה רק אם הוא מתכוין ליהנות. המדרגה השניה היא ראייה באופן שהוא מתכוין ליהנות, אבל אין כוונה כאן להרהור זנות, אלא הוא כיון ליהנות מהיפוי כמו שאיש יכול ליהנות מהיפוי של אילן נאה או פרי נאה או פרחים יפים וכדומה, וראייה כזו אסורה, אבל נראה שזה רק בערוה או חייבי לאוין, אבל בפנויה אין איסור, וזה מ"ש הרמב"ם "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין". ולכן מותר לבדוק פנויה, ואף

שכתב הרמב"ם "כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה", אין ללמוד מזה שמשום טעם אחר יש איסור, שזה אינו אלא שאם הוא אינו מתכוין לישאנה אין ראייה כזו מדה נכונה ודרך ישרה להביט ביפיה בלי טעם, אבל איסור ליכא. וכן כתב הרמב"ם בפירוש משניות בסנהדרין פ"ז דף נד, "ואשה הפנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות בהסתכל ביפיה ואין בזה איסור אלא על דרך צניעות והפרישות, והוא מן הדברים המותרים כדי שלא יגע באיסור". הרי שזה כמו שביארתי (ולכן מ"ש הרמב"ם שאסור ליהנות אפילו בראיית אצבע של אשה, צ"ל שזה דוקא בערוה או חייבי לאוין, אבל לא בפנויה). והמדרגה השלישית, היא ראייה בכוונת זנות, וזה בכלל הרהור עברה והיא אסורה. ע"כ כתבתי.

ולכן נראה שמותר לראות פנויה אם היא יפה כמו שמותר לראות פרחים אם הם יפים, ובלבד שאין לו תאות זנות, דהיינו ראייה "בדרך תאוה וחיבת ביאה" כמ"ש הש"ך ב"ד ס"קצה ס"ק כ, לגבי איסור נגיעה. ולכן כמו שאיש יכול לראות ילדה קטנה כגון בת ג' שנים ואומר לאם הילדה "איזו ילדה יפה היא", וראיה זו מותרת כיון שאין היא בכלל "דרך תאוה וחיבת ביאה", ה"ה שהוא מותר לראות אשה גדולה פנויה אם הוא אינו רואה בכוונת תאוה וחיבת ביאה, דהיינו אם הראיה שלא ב"דרך זנות", אף שהוא נהנה בראיה זו כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל לגבי פנויה "ליהנות בהסתכל ביפיה". וזה מפני שיש לחלק בהנאה מראיה שהיא אשה יפה, בין אם ההנאה היא בדרך תאוה וחיבת ביאה, או בין אם אין הראיה בדרך תאוה וחיבת ביאה.

ב) כתב כת"ר, "ולגבי הנדון של ראיית שיער פנויה בתירוץ הרב לסתירה שבדברי מרן. הרב כתב שכיסוי הראש לפנויות אין הוא מדין הרהור אלא מדין צניעות בעלמא במקום שכך המנהג. אלא אם כדברי הרב, מדוע במקום שהמנהג לכסות יהיה אסור לקרוא כנגדה רק משום צניעות של מנהג בעלמא. או שמא כוונת הרב שמשום שנהגו לכסות אז באותו מקום יהיה אסור לראות שיערה וכן לקרוא כנגדו משום שהוא כבר יחשב ערוה ויהיה חשש הרהור אע"פ שבמקום שלא נהגו אין איסור לגלות ושם לא יהיו דינים אלו (לצערנו עוד לא איסתייע מלתא ולא זכינו לראות עוד את מה שכתב הרב בארחותיך למדני חלק ה' ס"ה)".

סימן כ"ח אות י' (נושא ג'), שמביא זאת מדברי שו"ת חת"ס יו"ד סימן ק"צ. וכן מביא בח"כ סימן ל"ו אות ב' את דברי הי"פה ללב' על קריאה בתורה ע"י נשים שיש בזה משום קול באשה. אלא ששם אולי יש לומר שזה כמו בשעת ק"ש שזה חמור יותר ואפילו פנויה אסור כדברי הב"ש. וכן כתבו הרבה אחרונים לחלק בין פנויה נידה לשאינה נידה".

כן הוא שהאחרונים הנ"ל לא דברו להתיר קול אשה בפנויה נדה לדעת הרמב"ם. אלא רק כתבתי דבריהם כדי להוכיח שאין דין נדה דומה לשאר עריות בכל מקומות.

גם כתב כת"ר, "אך באמת ראינו לרב דברי יציב' שכתב בשו"ת סימן ל"ו וז"ל: "אך הייתי נבוך קצת בזה, דלפ"ז שמדמינן להו אהדדי א"כ יהא מותר לשמוע קול פנויה נדה, וכמו שערה, ובפרמ"ג סי' ע"ה במש"ז סק"ב העלה דזמר פנויה נדה אסור דבכלל ערוה הוה עיין שם. אלא שבזה יש אריכות גדולה בפוסקים אם נדה בכלל עריות, לענין יהרג ואל יעבור [דרכ"ת סי' קנ"ז סק"ו], ולענין איסור יחוד. וגם נ"ד יהיה תלוי בזה, דקול לא חמיר מיחוד, ולהנך פוסקים דאינה ערוה יהיה מותר אם קול באשה ערוה היינו דיבור, ואולי גם קול זמר". ובאמת כמו דחקר הרב והתיר על פי הפנ"י. אך בהמשך מעלה לאסור גם למתירים בפנויה: "ולזה בפנויה שהגיעה לזמן זה (לזמן וסת) חמיר טובא ואסור, כיון דגם להמתירין בפנויה מודו בנדה, ורבו הדיעות דנדה בכלל עריות". אלא שהאם מה שאומר שרבו הדיעות שנידה בכלל עריות זה גם לענין יהרג ואל יעבור או שמא לענין שמיעת קול באשה דווקא אע"פ שלא מצאתי סברא לחלק וכן נראה מלשונו שכתב "רבו הדיעות דנדה בכלל עריות" ולא כתב בכלל עריות לענין קול אשה. אלא שבאמת ראינו כבר שדעת בעל ה'ציץ אליעזר' כן לחלק בין דין שמיעת קול אשה לחקירה הנ"ל. ואין אני יודע למה".

נראה לענ"ד שמ"ש בדברי יציב בתחילה הוא נכון לדעת הרמב"ם שאף קול זמר פנויה נדה מותר. ואה"נ שהאחרונים סברו שיש איסור לשמוע קול פנויה נדה, מ"מ נראה לענ"ד שלדעת הרמב"ם הוא מותר (עיין לקמן סוף אות ה הסברה לזה).

ד) כתב כת"ר, "כמו כן רצינו לשאול האם דרך יש ליישב את שיטת אותם האחרונים האוסרים בקול פנויה (בין נידה ובין שאינה נידה) שהרי לשיטתם אף פנויה תצטרך לכסות

נראה שדברי כת"ר נכונים, שכיון שנהגו לכסות מטעם צניעות ממילא שאסור לקרות כנגד שערה כיון שעכשיו שערה נחשב כערוה.

ג) כתב כת"ר, "מה שהביא הרב בספרו בח"ב סימן ק"ב ס"ק י"ג, מטהרת הבית חלק ב' עמוד קס"ז על ההבדל בין נידה לשאר עריות, שם מתיר הרב ז"ל רק באשתו ולא בנדה פנויה וכן הבאנו בשאלתנו הראשונה מיביע אומר שאוסר בפירוש בפנויה נידה".

כתבתי שם, "ועוד יש לומר שאף שקול אשה אסור בערוה, מ"מ אין נדה בכלל זה כיון שאפשר לתקן הנדה ע"י טבילה משא"כ בשאר עריות. וכן נראה מסברה שהלא בדרך כלל כל פנויה נדה ועדיין כתב הרמב"ם שמותר ליהנות מפניה. ואת"ל שאסור להביט ביופיה של נדה אז לא מצינו ידינו ורגלינו שאיך הבחור יכול לבדוק הפנויה אם היא ראויה להיות אשתו או לא. אלא צ"ל שאין נדה בכלל זה. ולכן ה"ה י"ל שאין קול אשה אסור בנדה, שדין הסתכלות בפנויה דומה להדין של קול אשה של פנויה כנראה מהרמב"ם שם. וכן י"ל לגבי אשתו נדה שאם הוא יכול להביט באשתו כשהיא נדה אף אם הוא מתכוין ליהנות, ק"ו שהוא יכול לשמוע קולה ודלא כמי שאסר בזה, עיין בטהרת הבית ח"ב דף קסז. ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו, ודבריו קלורין לעין. ולכן נראה שאין נדה מעלה ומוריד לגבי קול אשה, ולכן אם הוא יכול להביט בפניה של פנויה וליהנות ממנה, כמו כן הוא יכול להביט כשהיא נדה, וכמו כן הוא יכול לשמוע לקולה כשהיא נדה".

הרי שהבאתי דברי הטהרת הבית רק לגבי קול אשתו נדה, ולא כתבתי שהוא הסכים לגבי קול פנויה נדה. מ"מ אני כתבתי מדעת עצמי שיש ללמוד מהסברה שאף יש להתיר קול פנויה נדה לדעת הרמב"ם (עיין לקמן סוף אות ה הטעם).

עוד כתב כת"ר, "וכן גם מה שהביא הרב מהגרי"א וולדינברג בהערה על הספר 'נשמת אברהם', שם מאריך לחלק בין נידה לשאר עריות אך לא מצינו שם שחולק על המשנ"ב בדין קול אשה. אלא רק לענין יהרג ואל יעבור. ואע"פ שהרב הביא אותו רק להראות שאין דין נידה כשאר עריות, למרות חילוקו בין נידה לשאר עריות על דין זה הוא אינו חולק. וכן הוא בפירוש בציץ אליעזר ח"ז

היה צריך למעט מאיסור יחוד את הבעל עם אשתו נידה שהרי מלכתחילה אין איסור בכך."

וי"ל דאה"נ שנדה בכלל ערוה לכמה דינים, אבל כיון דמצינו שנדה אינה בכלל ערוה לקצת דברים כגון יהרג ואל יעבור, אולי י"ל שה"ה לגבי קול אשה שנדה אינה בכלל ערוה. וכן נראה, שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"ב, "העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות. ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור". נראה מזה שיש להשוות "להביט ביפיה" שהוא בפניה במקום מגולה בגופה, ל"המסתכל אפילו באצבע קטנה", שאף זה במקום מגולה בגופה. ולכן בשניהם יש איסור אם הוא מתכוין ליהנות.

ונראה שהפירוש של "מתכוין ליהנות" הוא כמו שאיש יכול ליהנות מהיופי של אילן נאה או פרי נאה או פרחים יפים וכדומה בלי הרהורי זנות ותאוה וחיבת ביאה (עיין לעיל אות א). וזה אסור בערוה וחיבי לאויין. מ"מ כשהאיש רואה פנויה מצינו שאין איסור בראיה כזו, כמ"ש הרמב"ם שם בהל"ג, "ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה, ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות...". וכן הוא בפירוש משניות בסנהדרין פ"ז דף נד, "ואשה הפנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות בהסתכל ביופיה ואין בזה איסור". הרי כאן מותר להסתכל ביופיה של פנויה, אף שלגבי ערוה וחיבי לאויין הוא אסור "להביט ביפיה".

ולפי זה יש לדון, איך אפשר לנו להביט ביופיה של פנויה בשעת השידוך, שכולם נדות הן. ולא שמענו ולא ראינו שהיא צריכה לטבול בתחילה קודם השידוך, ואף אחד מהאחרונים לא כתבו שהיא צריכה טבילה בתחילה. אלא על כרחך צ"ל שבענין זה אין נדה בכלל ערוה. ואין זה דבר תימה כל כך כיון שכבר מצינו מקום אחר שנדה אינה בכלל ערוה, דהיינו לגבי יהרג ואל יעבור. ואה"נ שבכמה דינים נדה היא בכלל ערוה, אבל מוכרח לומר שלגבי איסור הסתכלות שאין נדה בכלל ערוה (עיין לקמן הסברה לזה).

ראשה, ופוק חזי מאי עמא דבר שלא מצינו זאת כיום בישראל".

כן הוא, שכתב המש"ז בא"ח ס"עה, "וזמר בפנויה שלא בשעת ק"ש שרי כמבואר באה"ע כ"א ויראה פנויה נדה בכלל ערוה וגם חיבי לאויין". וכן הוא במ"ב שם ס"ק יז, ע"ש. וגם כתוב באה"ע ס"כא, "ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה". ולכן ממילא שאף אסור לראות שערה של פנויה נדה לדעת המש"ז הנ"ל.

מ"מ כתב הרמ"א בא"ח ס"עה ג, "אבל קול הרגיל בו אינו ערוה". ופירש המ"ב שם בס"ק יח, "ר"ל כיון שרגיל בו לא יבוא לידי הרהור ואפילו באשת איש...". נראה מזה שאף בערוה אם רגיל בה בין בשערה בין בקולה, אין חשש (ובלבד שלא יתכוין ליהנות כמ"ש המ"ב שם). ולכן צ"ל שמ"ש המש"ז הנ"ל שקול פנויה נדה אסור, זה דוקא כשאין האיש רגיל בו, אבל אה"נ אם רגיל בו אין איסור. ולכן מותר לראות שער הבתולות אף שהן נדות כיון שאנו רגילין לראות שערן. כך נראה דעת המש"ז.

ה) כתב כת"ר, "ועוד, עלו לנו מספר קושיות על כך שנאמר ש'ערוה' שכותב הרמב"ם זה אינו מדבר על אשה נידה. ראשית, הרי הרמב"ם כותב בפירוש בפרק ד' הלכה א': "הנדה הרי היא כשאר כל העריות", שנית, בפרק שלנו על איסור לא תקרבו לגלות ערוה כותב הרמב"ם בהלכה 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", והאם לפי הרב איסור נגיעה יהיה מותר אף בפנויה נדה? והרי איך אפשר לומר כך? הרי הלימוד הפשוט יותר על קריבה לערוה שנלמד בספרא (מובא במ"מ על הלכה א') הוא על ערוה ורק אח"כ מרבים גם שאר עריות, ובלשון הספרא: "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה אין לי אלא שלא יגלה מנין שלא יקרב ת"ל לא תקרב אין לי אלא נדה שהיא בכל תקרב ובל תגלה מנין לכל עריות שהן בכל תקרבו ובל תגלו ת"ל לא תקרבו לגלות". בנוסף לכך, בפרק כ"ב הלכה א' אומר הרמב"ם: "אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה, חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל עם אשתו נדה", רואים שהרמב"ם כן קורא לנידה ערוה בסתם, אחרת לא

כוונת האיש, ואם האשה מסכימה לקירוב אז הם עוברים על אל תקרבו. וכן י"ל לגבי שחוק וקלות ראש, יש באלו קירוב הדעת ביניהם ואף היא יודעת מזה, ויש חשש שהם יעברו על לא תקרבו. וכן במעשה שהאיש מריח הבשמים שעליה היא ניכרת שמעשה כזה הוא דרך חיבה. ולכן הגזירה באלו היא יותר חמורה. אולם לגבי הסתכלות אין כאן סימן שניכר שהאיש רוצה להתקרב לאשה, שאין בהסתכלות בפניה או באצבע קטנה הוכחה לאשה שהאיש רוצה להתקרב אליה, וזה דומה לכל איש שמדבר עם אשה בשוק וממילא הוא רואה פניה, שאין זה סימן שהוא רוצה להתקרב אליה, ואין האשה יכולה להכיר מהסתכלות זו שיש חיבה ביניהם. וכן כשהאיש שומע קולה, זה בשב ואל תעשה והוא אינו עושה שום סימן לאשה שהוא רוצה להתקרב אליה. ולכן י"ל שרק באלו הקילו רבנן בפנויה נדה, ולכן מטעם זה מותר לבחור לראות פניה של פנויה כשהוא מדבר עמה אף שהיא נדה, שאין הסתכלות או שמיעה כל כך חמורה כמו קורץ בידיו וירגליו וכו'. ולכן שפיר הוא מה שהרמב"ם כולל הסתכלות ושמיעה בסיפא, שיש צד השוה ביניהם, שאין באלו חשש "תקרבו" כל כך. וכיון דמצינו שלגבי פנויה נדה שאין חשש הסתכלות, ממילא שה"ה שאין חשש בשמיעת קולה או להסתכל בשערה (מ"מ עדיין י"ל לדעת הרמב"ם אם באותו מקום נהגו הפניות לכסות שערן, אז ממילא שהשיער בכלל מקום מכוסה בגופה, ואין להסתכל בשיערה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קפו

שאלה: האם מותר ל"הומוסקסואל" לראות תמונות של נשים פרוצות כדי לגרום בו תאות נשים, כדי שיוכל להתחתן כדי לקיים מצוות פו"ר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רונן זוארץ שליט"א, והרה"ג צבי אליעזר וייסינגר שליט"א

כתב כת"ר, "...ההתערבות הטיפולית שאותה יש לבחון במבט הלכתי, הינה של יצירת התניות בין המשיכה המינית של המטופל לבן המין האחר. אופן זה לכאורה

וזה מה שכתבתי בח"ב ס"קב אות יג, "שהלא בדרך כלל כל פנויה נדה, ועדיין כתב הרמב"ם שמותר ליהנות מפניה. ואת"ל שאסור להביט ביופיה של נדה אז לא מצינו ידינו ורגליו שאיך הבחור יכול לבדוק הפנויה אם היא ראויה להיות אשתו או לא. אלא צ"ל שאין נדה בכלל זה. ולכן ה"ה י"ל שאין קול אשה אסור בנדה, שדין הסתכלות בפנויה דומה לדין של קול אשה של פנויה כנראה מהרמב"ם שם...".

מ"מ נראה שהיתר זה לגבי נדה שייך רק לגבי הסתכלות שלא בדרך זנות, ובקול אשה ובשערה, אבל לא בשאר איסורים כגון "לקרוץ בידיו ורגליו" וכו'. ולכן מ"ש הרמב"ם שם בהל' 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", זה שייך אף בנדה פנויה. וכן הוא, שפסוק "לא תקרבו לגלות ערוה" הוא בפר' אחרי מות פ"יח, וגם כתוב שם "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה". ולכן ודאי שנדה בכלל האיסור, אף כשהיא פנויה. אלא יש לדון במ"ש הרמב"ם שם בהל' ב, "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור". כל אלו איסורים רק מדרבנן אטו נגיעה ממש, ולכן הוא אינו לוקה מן התורה אלא רק מכת מרדות. ונראה שיש לחלק בין הרישא לסיפא, דהיינו מ"ש "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה", איסורים אלו גזרו רבנן אף בפנויה נדה. אולם מ"ש בסיפא, דהיינו "או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור", אלו לא אסרו רבנן בפנויה נדה.

ויש להסביר את החילוק. יש יותר חשש "תקרבו" במ"ש ברישא שמה שהאיש קורץ בידיו ורגליו ועיניו, באלו האשה מכירה שהאיש רוצה להתקרב אליה, ובאלו ניכרת

איסור הרהור, שבהומוסקסואל גנטי אין לו איסור להרהר בנשים.

וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"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". וזה לגבי איסור נגיעה, אלא אולי י"ל הכי גם לגבי איסור הרהור. ולכן שמא י"ל שאם אדם מהרהר הרהורי ביאה, הוא עם אמו, כשאין לו שום תאוה לזה, וזה בכלל "שאיין לבו של אדם נוקפו עליהן", שאף שזה דבר מגונה מאד, מ"מ הוא אינו עובר באיסור הרהור כיון שאין לו שום תאוה לביאה עם אמו, ואדרבה נפשו של סתם אדם קצה מזה (וזה שלא כדמצינו בצבאון שבא על אמו, כמבואר בב"ב קטו: ע"ש). ואולי דהכי י"ל בהומוסקסואל גנטי, שאין לו שום תאוה לנשים, ואצלו כל נשים בכלל "שאיין לבו של אדם נוקפו עליהן".

וזה כעין מ"ש הסמ"ק במצוה לא, "שלא לתור אחר העין, דכתיב (במדבר ט"ו) אחר עיניכם, ודרשו רבותינו זהו זנות שלא יסתכל בנשים לשם זנות. אע"ג דסוף פ"ק דע"ז מפיק הסתכלות בנשים מקרא דונשמרתם מכל דבר רע, ההוא הסתכלות בנשים שלא לשם זנות, רק שיהנה בהסתכלות, אבל אי דמיא עליה כשורי או כקקי חירורא שרי, כגון ההוא דארכיב כלה על כתיפיה (כתובות י"ז)". ולכן י"ל לגבי הומוסקסואל גנטי, שאין לו שום הנאה בהרהורי נשים, וכל אשה "דמיא עליה כשורי או כקקי חירורא", וגם הוא לא כיון לזנות עמה, כיון שאין לו שום תאוה לזה, ולכן אף ליכא איסור של לא תתורו.

ב) אלא לגבי הומוסקסואל סביבתי שבעצם הוא כשאר אנשים אלא משום איזו טראומה מינית נשתנה תאוותו לאהוב אנשים ולא נשים, כגון כשהוא היה ילד נאנס כמה פעמים על ידי גבר, י"ל שעיקר הטיפול הוא פסיכותרפיה וכדומה, כי אם אתה לא להתמודד עם הבעיה הבסיסית, אתה לא יכול להיות פתרון יעיל. ולכן מה לו להסתכל בתמונות של נשים פרוצות, כיון שאין זה עוסק בבעיה הבסיסית שגרמה להומוסקסואליות שלו.

ואף את"ל שעדיין טיפול הסתכלות בתמונות של נשים פרוצות מועילה, אז כשטיפול מתחיל להועיל ממילא

נוגע באיסורים של הרהורי עבירה האסורים מכח "ונשמרת מכל דבר רע", וכן מלאו ד"לא תתורו". בנוסף ישנן התערבויות הנוגעות לכאורה גם באיסור הוצאת זרע לבטלה... אחת המטרות בטיפול הינה יצירת משיכה לנשים, אחת הדרכים הינה ע"י הפניית כח הדימיון של המטופל להרהר בנשים במצבים של עוררות ממילאית או יזומה. וכאן יש לשאול האם הרהור באשה, הסתכלות בתמונת אשה לא צנועה והוצאת זרע שייכים לאיסורי עריות?."

א) נראה שיש שני מיני נטיות הפוכות באנשים, דהיינו הומוסקסואל. מין אחד כשהבעיה היא גנטית, וכך הוא נולד מרחם אמו (ולכן מצינו כי הסיכוי של תאום זהה שאחיו הומוסקסואל להיות גם כן הומוסקסואל הוא כ-32% בהשוואה ל-13% אצל זוגות תאומים לא זהים). ומין שני הוא כשהבעיה סביבתית, דהיינו שהוא כשאר אנשים אלא משום איזו טראומה מינית נשתנה תאוותו לאהוב אנשים ולא נשים (גם י"ל שכמה פעמים יש צירוף בין שני מינים אלו, דהיינו שיש סיבה גנטית וגם סיבה סביבתית באיש אחד).

ונראה שבמין הראשון (גנטי) זה קשה מאד לטפל בו כדי לשנות תאוותו, וזה דומה למי שרוצה לטפל באיש רגיל (הטרנסקסואלית) כדי שהוא יתאוה אחר אנשים אחרים. ומסתברא שאין זה מועיל, שמה שאיש רגיל מתאוה אחר נשים הוא לפי דרך הטבע (גנטי), וקשה מאד לשנות את זה. וכמו כן שאין טיפול מועיל לשנות תאוות הומוסקסואל גנטי כדי שהוא יתאוה אחר נשים. וכך אמרו כמה הרופאים בעולם, שאין טיפולים מועילים לשנות תאוות איש הומוסקסואל גנטי. ואה"נ שיש סוברים שטיפולים כאלו מועילים, אבל מסברה הוא קשה לומר שטיפולים כאלו יכולים באמת לשנות טבע האיש, ואולי הם רק מבלבלים דעתו לפי שעה, והוא חושב בטעות שאחר הטיפולים הוא כאדם רגיל, מה שאינו כן.

מ"מ אולי יש מקום לומר שבהומוסקסואל גנטי, שאין לו איסור להרהר בנשים כיון שאין לו תאוה כלל בנשים. ויש לדמות זה לאיש רגיל שאין לו שום תאוה באנשים אחרים שאם עכ"פ הוא עדיין מהרהר באנשים אחרים, שהוא אינו עובר על איסור כיון שנפשו קצה מהם. וכן מצינו לגבי דין יחוד, שכתב הב"ש באה"ע ס"כ טז, לגבי יחוד עם אנדרוגינוס או טומטום, "ואיש אינו מתאוה לספק אשה לכן מותר להתייחד עם האנדרוגינוס". ולכן הכי י"ל לגבי

שכתב בתשובת הרא"ש כלל יג אות יד, שכדי ללמוד תורה הוא בכלל "עילוי קדושה", ולכן אין חשש איסור של ירידת קדושה. וכיון שהגמ' הושה דין כדי ללמוד תורה לדין לישא אשה, י"ל ששניהם שווים, והם בכלל "עילוי קדושה". ולכן ממילא שהוא אינו עובר על איסור "להורידן מקדושתן" (עיי' א"ח ס"קנג ב), במכירת ס"ת כדי לקיים מצוות פו"ר. ולכן עדיין י"ל שלא מצינו היתר לעבור על ל"ת כדי לקיים מצוות פו"ר.

וכן נראה ממה שטרחו האחרונים למצוא היתר לאשה שאינה יכולה להתעבר שזמן הביוץ הוא בתוך ימי נדתה, שפשוט להם דלא אמרינן שמצוות פו"ר יכולה לדחות איסור נדה. עיי' בדברי מלכאל ח"ה ס"קב, ובהר צבי י"ד קנז, ובאג"מ י"ד ח"ב ס"פד, ובמנחת יצחק ח"ג ס"פה ועוד. ונראה שזה אף אם האשה רק נדה מדרבנן, כגון שהיא לא הרגישה בזיבת דם מרחמה. וכל זה אף שהוא ידוע לכל העולם שהביאה מביאה לידי הריון ומצוות פו"ר, משא"כ בנד"ד שהוא אינו ברור כלל שהסתכלות בתמונת אשה פרוצה מביאה בסוף לידי מצוות פו"ר.

ועוד מצינו שכתב הב"י בא"ח ס"שלט בד"ה ולא דנין, לגבי שבת, "ולא מקדישין... דגזרינן שמא יכתוב, ופריך בגמרא והא מצוה קעביד... ולא מקדישין בדאית ליה אשה ובנים... ומשמע... והיכא דלית ליה אשה ובנים שרי לקדש... וכ"כ הר"ן בשם ר"ת, ומ"מ כתב ר"ת בתשובה שאין מקדישין אשה בשבת אלא מתוך דחוק גדול... וכתבוהו הגהות בפ"י מהל' אישות, וכתבו עוד ומ"מ לא היה מורה כן הלכה למעשה, וכ"כ בפ"ד מהל' יו"ט בשם הסמ"ג, וכתבו עוד בשם סמ"ק שאסור לכנוס ביו"ט אבל רש"י פי'... ואפילו לית ליה אשה ובנים אין מקדישין... וזה דעת הר"ף והרא"ש ז"ל וגם הרמב"ם בפ' כ"ג כתב סתם... ולא מקדישין", ע"ש. והמקור לדין זה הוא בכיצה לו: ופירש"י שם "ולא מקדישין, הא מצוה קא עביד, שנושא אשה לפרות ולרבות ואמאי קא קרי ליה רשות", ע"ש. הרי שאין לדחות איסור דרבנן, דהיינו גזירה שמא יכתוב, משום מצוות פו"ר.

ואה"נ שכתב הרמ"א בש"ע שם לגבי דעת ר"ת הנ"ל "ואף על גב דלא ק"ל הכי, מ"מ סומכין על זה בשעת דחק גם כי גדול כבוד בריות...". ע"ש. וכן הוא בתשובת הרמ"א ס"קכה, ע"ש. ובכה"ח שם אות לד הביא דעת הב"ח ג"כ שסבר שסומכין על דעת ר"ת קודם חזרתו, מטעם "דגדול כבוד בריות שדוחה לאו דלא תסור", ע"ש. מ"מ כשאין

שהוא עובר על איסור הרהור. ויש להסתפק אם מותר לו לעבור על איסור הרהור כדי לרפא אותו, וכדי שהוא יכול להתחתן עם אשה כדי לקיים מצוות פו"ר. בתחילה י"ל שאין איסור הרהור בכלל איסור עריות כדי לומר "יהרג ואל יעבור". וכן כתב האגרות משה אה"ע ח"א ס"נו ד"ה ע"כ איסור, שאין הרהור בכלל יהרג ואל יעבור, עיי' שם מה שהוא כתב בשם היעב"ץ. וכן נראה ממ"ש החז"א ה'ל' נדה ס"קד אות ג, "דלא מצינו שיהא איסור שכ"ז בכלל עריות דיהרג ואל יעבור". ונראה שה"ה י"ל הכי לגבי הרהור, שהרהורים גורמים קרי בלילה.

ולכן יש לחקור אם יש להתיר איסור הרהור כדי שאיש זה יוכל לקיים מצוות פו"ר. מצינו שיש לעבור על מ"ע של "לעולם בהם תעבודו" משום מצוות פו"ר וכמבואר בגיטין מא: ופירשו התוספות שם, ד"ה כופין, "וא"ת וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, דהכי אמר בפ"ק דשבת (דף ד). גבי הדביק פת בתנור, וי"ל דדוקא התם אמרינן הכי משום דפשע שהדביק סמוך לחשיכה, אבל הכא דלא פשע לא...". ע"ש. אלא מצינו מחלוקת ראשונים אם יש בזה מ"ע מן התורה או רק מדרבנן. וכן כתב ר' יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק על הרמב"ם ה' עבדים פ"ט הל"י, וז"ל "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 דחינן עשה דאורייתא כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמך ליה אקרא ורע"ק דאמר לקמן חובה 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. ולכן לאלו שסוברים שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן, אין להוכיח מזה לדין הרהור שרוב הראשונים סברו שהוא איסור מן התורה.

ועוד, אין ללמוד מדין עבד הנ"ל שהוא ביטול עשה, שגם מותר לעבור על ל"ת כדי לקיים מצוות פו"ר. ואה"נ שמצינו שמותר למכור ס"ת כדי לקיים מצוות פו"ר כמבואר באה"ע ס"א ב, ע"ש. וכן הוא במגילה כז, "דא"ר יוחנן משום ר"מ אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ש"מ תורה בתורה שפיר דמי, דלמא שאני למוד שהלמוד מביא לידי מעשה, אשה נמי לא תהו בראה לשבת יצרה". אלא י"ל שהוא אינו עובר על איסור בזה,

ס"סד ס"ק יא, ובשו"ת פרי השדה ח"א ס"סט, וכן דעת החזו"ן איש בספר מעשה איש עמ' רטו ע"ש.

ולפי הטעם הראשון נראה שאין להקפיד בנד"ד, שאם האיש קורא לאשתו בשם זהבה, ואמו שמה גולדה, ממילא שאין זה נראה כזלזול לאמו כיון שיש לה שם אחרת, וזה אינו נראה כאילו הוא קורא לאמו. וכן הוא, שאם הוא קורא לזהבה לבוא, ודאי שלא תבוא אמו, ששמה גולדה ולא זהבה, והוא מובן שהאיש כיון רק לזהבה אשתו ולא לאמו.

ב) אלא יש לחקור לפי הטעם השני הנ"ל, אם שייך עין הרע בנד"ד. בתחילה י"ל שעין הרע שולט רק כשיש קנאה. וזה כמ"ש הרע"ב בפרקי אבות פ"ב ט, "עין טובה... אינו מקנא כשרואה שיש לחבירו יותר ממנו". משמע שאם הוא מקנא, אז זה אינו עין טובה אלא עין הרע. וכן נראה ממ"ש המהר"ל בדרך חיים על פרקי אבות פ"ה ט, "כי העין רעה יש להתרחק ממנה ביותר... כי המדה הרעה הזאת מביאה את האדם לקנאה ולשנאה". ופירש במכתב אליהו ח"ג דף שי"ד "זה שמקנא בחברו הרי הוא מתחייב בעצמו בצערו, וזהו מ"ש 'ורקב עצמות קנאה', אבל זה שעל ידו היה לחבירו צער של קנאה הוא גם כן נענש, ויכול להפסיד את עשרו", ע"ש. והוא זכה לכיון למה שכבר כתב התשב"ץ במגן אבות (פ"ב טז). "מי שיש לו עין הרע על חבירו יצא מהעולם מהרה, כי כמו שמוציא הבל מעיניו לשרוף את חבירו ונכסיו, כ"ש שהוא נשרף באותו הבל, ותשלוט בו הקנאה וירקבו עצמותיו, שנא' ורקב עצמות קנאה...". ע"ש. הרי מצינו שעין הרע שולט כשיש קנאה, וגם מצינו שהאיש שגורם את הקנאה הוא חייב עונש ע"י עין הרע.

ולפי זה יש לחקור איפה הקנאה כששם הכלה שוה לשם אמא של חתן, שהרי אם החתן אומר לאחרים ששם שווים, מה קנאה יש בזה, שאין זה סימן של חשיבות או עשירות או הצלחה וכו' כדי לומר שיש קנאה בזה, ולכן איך סברו האחרונים הנ"ל שיש עין הרע וקנאה בזה. ולכן נראה ששייך קנאה רק אם הבעל קורא לבוא שם אחד, ובמקום שאחד שבא מצינו ששנים באים. ובפני אחרים זה נראה דבר פלא שהבעל חשוב כל כך שכשהוא קורא רק שם אחד ששניהם באים אליו לקיים רצונו. ולכן לדוגמא אם הוא קורא לאשתו "שרה", ובאות שתי נשים ולא רק אחת, דהיינו אשתו וגם אמו ששמה שרה, אז אפשר שמפני חשיבות זו אחרים מקנאים בו. אולם בנד"ד לא שייך זה שאם הבעל קורא אשתו זהבה, ממילא שאמו

היתר של כבוד בריות, נראה שאין סומכין על היתר זה כלל. ואין לדחות איסור דרבנן כדי לקיים מצוות פו"ר. וכ"ש לראשונים הנ"ל שכולם פליגי על דעת ר"ת קודם חזרתו.

ולכן נראה שהוא יותר טוב להומוסקסואל סביבתי לעסוק בפסיכותרפיה וכדומה, ולא בטיפול של הסתכלות בתמונות של פריצות. כן נראה לענ"ד (ומה שפלפל כת"ר, אם הומוסקסואל בכלל "חולה" כדי לומר שאולי יש לעבור על איסורים כדי לרפא אותו. לענ"ד הוא אינו בכלל "חולה", שאין שום צד סכנה במצבו כדי לומר שהוא בכלל "חולה" או אפילו חולה שאין בו סכנה. והוא דומה לאנדרוגינוס או טומטום, שאין הם בכלל "חולה").

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קפז

שאלה: בצוואת רבי יהודה החסיד כתב שלא לישא שמות שווים. מה הדין אם למשודכת קוראים זהבה. ומאידך לאמא של החתן קוראים גולדה, שזה דומה לזהבה, האם יש להחמיר בכהאי גוונא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

א) כתוב בצוואתו (אות כו) "לא ישא אדם ואשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה".

וי"א שהוא מטעם כיבוד אב ואם, שהרי אם האשה תקרא לבעלה בפני אביה (ושמותם שווים), הלא הוא אסור לאשה לקרות לאביה בשמו, אף כשהיא רק מכוונת לבעלה (עיי' י"ד ס"רמ. ב), וכן הוא ביד שאול ס"רמ, ובתורה תמימה בראשית לב ד, וכן הוא בשו"ת זכרון יהודה ח"ב ס"קמו, ע"ש.

וי"א שהטעם הוא מפני עין הרע, וכ"כ החיד"א ז"ל שם כברית עולם ס"תעז, ועיי' עוד ביוסף אומץ ס"לז, ע"ש. וכ"כ בשו"ת השיב משה ס"סט, וביפה ללב ח"ד אה"ע

אצלה תמיד, שדבר זה פגום הוא מאד ומעשה בורות הוא, אלא כל הממעט בתשמיש ה"ז משובח, ובלבד שלא יבטל עונה אלא מדעת אשתו" ע"כ. ועוד כתב (או"ח סי' ר"מ סע' א') "ועונת ת"ח מליל שבת לליל שבת".

ומבואר מזה שלא רצו חכמי ישראל שת"ח (וע' ביאור הלכה סי' ר"מ סע' א' ד"ה ת"ח) יהיה מצוי אצל אשתו יותר מדאי. ובאמת ה"ה שהיה כן רצון חכמים שכך ינהג כל אדם, ולא דווקא ת"ח, כדכתב הטור (או"ח ריש סי' ר"מ) "ואם היה נשוי לא יהא רגיל ביותר עם אשתו כדאמרינן שלא יהיו ת"ח מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ולא דווקא ת"ח, אלא ה"ה נמי כל אדם, ונקט ת"ח, שהפרישות מצויה בהם" (אכן מהרמב"ם בהלכות דעות לא משמע כן).

אמנם צריך לידע מהו יותר מדאי, ומהו "כתרנגולים". ולכאורה מפורש ברמב"ם ובשו"ע הנ"ל, דהיינו יותר מפעם בשבוע, דכל שהוא יותר מליל שבת לליל שבת (וכן בליל טבילה, ובשעה שיוצא לדרך, ובשעה שמכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, עיי"ש בשו"ע בסי' ר"מ סע' א' שכתב כן זה), חשיב "כתרנגולים".

אולם במשנה בכתובות (ס"א ע"ב) אמרו שהטיילים עונתן בכל יום. ובגמרא (ס"ב ע"א) אמרו על זה "הטיילין בכל יום. מאי טיילין, אמר רבא בני פירקי. א"ל אביי, מאן דכתיב בהו שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים כן יתן לידידו שנא, ואמר רב יצחק אלו נשותיהן של ת"ח שמנדדות שינה מעיניהם בעוה"ז ובאות לחיי העוה"ב, ואת אמרת בני פירקי. אלא אמר אביי, כדרב, דאמר רב, כגון רב שמואל בר שילת דאכיל מדידיה ושתי מדידיה וגני בטולא דאפדניה ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה. כי אתא רבין אמר כגון מפנקי דמערבא" ע"כ (וע' כה"ח או"ח סי' ר"מ סק"ח וסק"ט).

וכתב שם רש"י "בני פירקי, תלמידים שהרב מצוי להם בעירן, ושונים פרקם ולנים בביתם. מאן דכתיב בהן, בשבילם נאמר לבעלי אומניות, שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת, למלאכת הרשות אוכלי לחמם בעצב, כן יתן הקדוש ברוך הוא לידידו שנא, למי שמנדד לכבודו ולמצותו שינה. מנדדות שינה, ממתנות את בעליהן שהן בבית רבם ושונים פרקם, אלמא בשעת שינה עודן בבית רבן, ואת אמרת יש להן פנאי לעונה בכל לילה. רב שמואל

ששמה גולדה יודעת שהיא אינה צריכה לבוא. ולכן נראה שאף לטעם זה של עין הרע, שאין חשש בנד"ד.

וכ"ש לאלו שסוברים שאין לחוש לשיטת ר"י החסיד בזה. עיין ביביע אומר ח"ב אה"ע ס"ז.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קפח

שאלה: איך סבר רבא בכתובות סב. דתלמידים המצויים אצל רבם ישמשו מיטותיהם בכל לילה. הלא זה בכלל שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

כתב כת"ר "הנה בעניין הטעם של תקנת עזרא בטבילת בעלי קריין לתפלה ולק"ש ולתורה, איתא בברכות (כ"ב ע"א) "ומאן דתני לחשה, שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים" ע"כ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"ד ה"ד) "כל הטמאין רוחצין ידיהן בלבד כטהורין, ומתפללים, אף על פי שאפשר להם לטבול ולעלות מטומאתן, אין הטבילה מעכבת, וכבר בארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול, ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה אלא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים, ומפני זה תקנו טבילה לבעל קרי לבדו והוציאוהו מכלל הטמאין" ע"כ. ושוב כתב (שם הלכה ה') "אלא מפני הגזירה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן תמיד" (וכ"כ מרן בשו"ע או"ח סי' פ"ח סע' א'). אמנם כבר בטלה טבילה זו, עיי"ש ברמב"ם, וברמב"ם בסוף הלכות ק"ש, ובשו"ע (שם). וכ"כ עוד הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה ה"ד) "אף על פי שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול, אלא מלילי שבת ללילי שבת אם יש בו כח" ע"כ. ובשו"ע (אה"ע סי' כ"ה סע' ב') כתב מרן "ולא ירבה בתשמיש להיות מצוי

בר שילת, מלמד תינוקות היה, ומתפרנס מהן, כדאמרין בנערה שנתפתתה. ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה, אין שליח מלך פרס עובר על פתחו לשאול לו עבודת המלך, שאין עין המלך עליו, שאינו עשיר בעיניהם. מפנקי דמערבא, בני ארץ ישראל מעונגים במאכל ומשתה, לכך הם בריאים ובעלי כח לתשמיש" ע"כ.

ולכאורה קשה על רבא, דס"ל דתלמידים המצויים אצל רבם ישמשו מיטותיהם בכל לילה, ומה עם תקנת עזרא. ואף שבטלה תקנת עזרא, מ"מ נראה שטעם התקנה לא בטל, ומסתבר מאד שגם אחר שבטלה התקנה לחיוב הטבילה, עדיין נשאר רצון עזרא וחז"ל שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים, ובהדיא כתבו כן הרמב"ם והשו"ע כנ"ל, שגם לאחר שבטלה תקנת עזרא לעניין חיוב הטבילה, מ"מ "ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה, ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול". וא"כ תמוה לכאורה איך רבא לא התחשב בזה כלל. וגם על אביי קשה לכאורה, עד דמקשה לו מהמציאות שדרך ת"ח ללמוד תורה בלילות, וממילא אין להם פנאי לשמש, כדכתב רש"י "אלמא בשעת שינה עודן בבית רבן, ואת אמרת יש להן פנאי לעונה בכל לילה", לותיב לרבא מסברת תקנת עזרא, שהרי רצון חכמים הוא שת"ח לא ירבה בתשמיש להיות מצוי אצלה תמיד, שדבר זה פגום הוא מאד ומעשה בורות הוא". ומשמע לכאורה מדברי אביי, דאם היו הת"ח ישנים מוקדם (ומשקמים אח"כ ללמוד תורה), לא הוה קשיא ליה לפרש כרבא דהטיילים היינו ת"ח. ותמוה א"כ מאד, למה לכאורה התעלמו רבא ואביי מסברת תקנת עזרא.

ומעתה נחא מה שכתבו הפוסקים האחרונים בשם שו"ת מעיל צדקה (סי' נ"א), שבזמן הזה (היינו כבר לפני כשלוש מאות שנים), עונת ת"ח היא פעמיים בשבוע. ולכאורה תמוה, מהיכן יצא דבר זה, ומי גילה להם רז זה. אלא שנראה שעשו האחרונים אומדנא בדעתם, שלאור מצב היצר אז בזמנם, יש צורך לת"ח לשמש כפליים, פעמיים בשבוע. וכדכתב הפת"ש (אה"ע סי' ע"ו סק"ג) בשם המעיל צדקה הנ"ל "אך משום פריצת הדור וקנאת ירך חברתה, אני מורגל לומר לכל הסבובים אלי לקיים עונת פועלים שתים בשבת". א"כ לא נפלא ולא רחוק שת"ח פרטי יראה בעצמו שלפי מצבו ושעתו ומקומו, הוא צריך כפל כפליים מהכפליים וכדומה, ואין בזה כל פגם, ואדרבה, וכאמור. אלא שהכלל בזה שהכל מסור ללב, וצריך שבאמת ידע האדם את צרכיו, ויכוין ליבו לשמים באמת, ואז יהיה בטוח בהשי"ת שלא יחטא. כ"נ לענ"ד לכאורה (וע' משנ"ב בסי' ר"מ סק"ד, וצריך לעיין במקורות שציין שם). אח"ז ראיתי שעמד ביסוד מש"כ כאן, בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ג סי' כ"ח ד"ה ויהיה מתורץ לפ"ז. וע"ע ב, וצל"ע בדבריו". ע"כ דברי כת"ר.

ואין לחלק בין "בני פירקי", שהם רק "תלמידים", ולהם "הותר", להרבות בתשמיש, כדכתב רש"י "תלמידים שהרב מצוי להם בעירן", ועזרא קאי בת"ח ממש, שהרי אביי בקושייתו השווה את אותם בני פירקי לת"ח, שכך אמר על דברי רבא דטיילים היינו בני פירקי, "דכתיב בהו שוא לכם משכימי קום וכו', ואמר רב יצחק אלו נשותיהן של ת"ח שמנדדות" וכו'. הרי להדיא דהני בני פירקי, ת"ח הם (ובלא"ה, כבר כתב הטור דת"ח לאו דווקא). וא"כ לכאורה קשיא טובא.

וחשבתי להוכיח מקושיא זו, שבאמת כל מה שצריך האדם (ואפילו הוא ת"ח) לשמש, או שצריכה אשתו, אין בזה כל גנאי. ורק אם משמש שלא לצורך, בזה הוא מגונה. וכן מדויק הלשון "כתרנגולים", משמע שמשמש מחמת ריבוי

א) בתחילה י"ל שיש שני טעמים שתקנו טבילה לבעל קרי. כתוב בירושלמי דברכות פ"ג הל"ד "א"ר חייא בר ווה כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד, שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר אני

א) בתחילה י"ל שיש שני טעמים שתקנו טבילה לבעל קרי. כתוב בירושלמי דברכות פ"ג הל"ד "א"ר חייא בר ווה כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד, שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר אני

ותירץ המרכבת המשנה שם "והנכון דרבנו הוציא דבריו מהירושלמי, וז"ל א"ר חייא בר ווה כל עצמן לא התקינו טבילה זאת אלא מפני תלמוד, שאם אתה אומר לו שהוא מותר אף הוא אומר אני אלך ואעשה צרכי ובא ושונה, ומתוך שאתה אומר לו אסור הוא בא ושונה כל צרכו ע"כ. וסובר רבנו דהיינו טעמא דעזרא דזה שייך רק בדברי תורה דכתיב והגית בו יומם ולילה וחוששין לביטול [משא"כ בק"ש ותפלה דלא חש עזרא כלל לשלא יהו מצויים אצל נשותיהן], והבי"ד שלאחריהן גזרו אף לתפלה משום שלא יהיו מצויים אצל נשותיהן, ותפס רבנו דרך הירושלמי, ע"ש.

ולכן מצינו שעזרא תיקן משום חשש ביטול תורה, והבי"ד שעמדו אח"כ אף תקנו משום "קדושים תהיו", דהיינו "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים".

ולפי זה י"ל שכיון שעיקר התקנה היה בשביל לימוד תורה, אז י"ל שתיקן עזרא תקנה זו לפי דיני לימוד תורה, דהיינו כמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת 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". ולכן י"ל שמצוות עונה באשתו א"א ע"י אחרים! ולכן ודאי שמצוות עונה היא עדיפה ממצוות לימוד תורה. ולכן צ"ל שכשתיקן עזרא תקנתו בשביל לימוד תורה, הוא לא תיקן אותה כדי לבטל מצוות עונה.

וכן י"ל לגבי הבי"ד "שעמדו אחר כך", שהם לא תקנו משום פרישות כדי לבטל מצוות עונה, שאין לומר שמפני פרישות שיש לאדם לבטל איזו מצוה, ולכן לדוגמא אם אדם פורש מן היין עדיין אין לו לבטל מצוות קידוש על היין. ולכן ה"ה לגבי פרישות מביאה, אין לו לבטל מצוות עונה.

ב) אלא אחר תקנות הנ"ל מצינו שבטלו התקנות כמ"ש בברכות כב. "אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי, כרבי אלעאי בראשית הגז, כרבי יאשיה בכלאים, כרבי יהודה בן בתירא בד"ת... כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה, כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא". וכן הוא בטור בא"ח ס"פח, ע"ש. ועיין בתוספות ב"ק פב: ד"ה אתא, איך מותר לבטל התקנות הנ"ל.

אלך ואעשה צרכי ובא ושונה כל צרכו, ומתוך שאתה אומר אסור הוא בא ושונה כל צרכו". ופירש הפני משה שם, "ומתוך שאתה אומר אסור הוא ללמוד בלא טבילה והוא מתעצל לטבול מונע עצמו מתשמיש ובא ושונה כל צרכו בלי שום טיבול". מבואר מזה שהתקנה היא כדי שלא יבטל מלימוד תורה משום שהוא עוסק בתשמיש המטה.

וכן נראה כוונת רש"י בברכות כ: "בעל קרי. מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה כדאמר' בב"ק בפרק מרובה (דף פב:)", ומ"ש "כדאמרין בב"ק בפרק מרובה", מצינו כתוב שם "ותיקן טבילה לבעלי קריין דאורייתא הוא דכתיב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ את בשרו במים, דאורייתא הוא לתרומה וקדושים אתא הוא תיקן אפילו לדברי תורה". מבואר כאן רק שהתקנה חלה על דברי תורה, ולא ביאר הטעם לתקנה שלא כתוב "בשביל דברי תורה", דהיינו כדי להרבות עסק בדברי תורה, אלא רק "לדברי תורה", דהיינו שהתקנה חלה על דברי תורה. ולכן נראה שכרש"י בגמ' ברכות כתב "לעסוק בתורה" שהוא כיון לבאר הטעם התקנה לפי הירושלמי שהוא להרבות עסק בתורה, שאין ללמוד כן מגמ' ב"ק הנ"ל.

ומצינו טעם אחר לתקנה זו, והוא מ"ש בברכות כב. "ומאן דתני לחשה, שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים". ונראה שהטעם כאן הוא בכלל "קדושים תהיו" כמ"ש הרמב"ן בריש פר' קדושים "שנהיה פרושים מן המותרות וימעט במשגל, כענין שאמרו שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין...". הרי לפי זה אין התקנה כדי להגדיל לימוד תורה, אלא כדי להגדיל קדושת האדם.

וכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד הל"ד, "וכבר בארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול. ובית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול. ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה אלא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים. ומפני זה תקנו טבילה לבעל קרי לבדו והוציאווה מכלל הטמאין". והקשה הכסף משנה שם "תמיה לי מילתא כיון דעזרא גזר לד"ת אף תפלה בכלל ומה צורך לב"ד שאחריו לגזור לתפלה, ועוד היכא איתא גזירה זו דב"ד שאחריהם", ע"ש.

לזה, אלא נראה שהוא רק נקט לשון של תקנת עזרא אף שהתקנה נתבטלה. או י"ל כמ"ש המעשה רקח שם "רוב אלו העניינים שהזכיר רבינו דינם שוה לכל נפש כדאיתא בש"ס ובדברי רבינו פרק י"ב דאיסורי ביאה, וכאן העתיקם בהתלמידי חכמים שלהם נאה ויאה הקדושה והטהרה יותר משאר בני אדם". ועיין בעבודת המלך שם שכתב, "בדפוס קונשטנדינא רס"ט הנוסח שינהיג בכבוד את עצמו ובקדושה, ומקור דברי רבנו ביבמות כ' קדש עצמך במותר לך, ובשבועות י"ח ב' כל המקדש עצמו בשעת תשמיש וכו' שנא' והתקדשתם והייתם קדושים, הגר"א ז"ל באה"ע סי' כ"ה, ועי' בנדה ע"א א' ויקדש עצמו בשעת תשמיש וכו', ועי' לרבנו בפכ"א מהל' איסורי ביאה ה"ט שכתב שם שהוא מדרת חסידות שלא יקל אדם את ראשו ושיקדש עצמו בשעת תשמיש, ועי' לח"מ כאן". ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם כאן, ובהל' איסורי ביאה הוא אינו לפי תקנת עזרא, שהיא כבר נתבטלה, אלא לפי שבדרך כלל יש מצוות קדושה ופרישות לכל אדם, והוא רק נקט לשון תקנת עזרא כדי לבאר את הענין. וכן י"ל שמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד הל"ד, "כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים", זה רק לגבי התקנה עצמה, אבל אה"נ שאח"כ נתבטלה התקנה לגמרי.

ולפי זה נראה שכיון בזמנינו נתבטלו התקנות לגמרי ונשארת רק בדרך כלל מצוות פרישות וקדושה, שפיר י"ל כמ"ש כת"ר, "שבאמת כל מה שצריך האדם (ואפילו הוא ת"ח) לשמש, או שצריכה אשתו, אין בזה כל גנאי. ורק אם משמש שלא לצורך, בזה הוא מגונה. וכן מדוייק הלשון "כתרנגולים", משמע שמשמש מחמת ריבוי תאוה גרידא, ולא לצורך, שהרי בע"ח כתרנגול אין לו דעה לכוננן דעתו ולכוין מחשבתו ומעשיו לשם "צורך" או מטרה". וי"ל בזה כמ"ש הרמח"ל ז"ל במסלת ישרים פ"כ במשקל החסידות, "כי אין לדון דברי חסידות על מראיהן הראשון, אלא צריך לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות.... שאין לדון בחסידות המעשה באשר הוא שם לבד, אך צריך לפנות כה וכה לכל הצדדין שיכול שכל האדם לראות, עד שידון באמת איזה יכשר יותר, העשייה או הפרישה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

אלא עדיין יש לחקור איזו תקנה בטלו, אם הם בטלו התקנה משום לימוד תורה או שמא הם בטלו התקנה של פרישות וקדושה, או שמא הם בטלו שתיהן. וי"ל שלדעת אב"י ור"ב בכתובות סא: לגבי הטיילים עונתן בכל יום, חז"ל בטלו שתי תקנות הנ"ל, ולכן אה"נ שבדרך כלל יש מצוות "קדושים תהיו" כמבואר ברמב"ן הנ"ל, אבל אחר זמן דרבי יהודה בן בתירא לא מצינו תקנה מיוחדת של עזרא, בין משום לימוד תורה בין משום קדושים תהיו. ונראה שהטעם שהם סברו לבטל התקנות לגמרי הוא כמ"ש בגמ' ברכות שם "משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה", ופירש"י "משום בטול פריה ורביה, שהיו נמנעים מתשמיש מפני טורח הטבילה". ולכן סברו אב"י ור"ב שאין לחוש כלל לתקנות הנ"ל, ושפיר יש לפרש "הטיילים עונתן בכל יום" לגבי ת"ח.

ואף דלא קי"ל כאב"י ור"ב, שהרי כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ד הל"א, "תלמידי חכמים עונתן פעם אחת בשבת מפני שתלמוד תורה מתיש כחן". ופירש הב"ח באה"ע ס"עו ד"ה ומ"ש ות"ח, שלדעת הרמב"ם ת"ח "אינון בדין טיילין מפני שת"ת מתיש כחן, אלא עונתן פעם אחת בשבת, ונראה דס"ל להרב (הרמב"ם) דרבינ דהלכה כמותו... חולק הוא אדרב...". ע"ש. מ"מ עדיין י"ל שלכ"ע בטלו התקנות הנ"ל לגמרי, ורק נשארת בדרך כלל המצוה של קדושים תהיו.

ולכן כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ה הל"ד, "אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד. ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול אלא מלילי שבת ללילי שבת אם יש בו כח". וי"ל שאין זה מצד תקנה מיוחדת כיון שהיא כבר נתבטלה, אלא רק בדרך כלל כן ראוי לעשות. ואה"נ ש"קדושים תהיו" שייך בכל אדם ולא דוקא בת"ח, וכן הוא ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"ט, שכתב "ואע"פ כן מדרת חסידות שלא יקל אדם את ראשו לכך ושיקדש עצמו בשעת תשמיש כמו שביארנו בהלכות דעות. ולא יסיר מדרך העולם ומנהגו שאין דבר זה אלא כדי לפרות ולרבות". הרי כאן הפרישות שייכת לכל אדם, ולכן צ"ל שמ"ש בהל' דעות "תלמיד חכם", הוא לאו דוקא. וכן הוא בלחם משנה בהל' דעות שם, וז"ל "בגמרא ברכות (דף כ"ב). אמרינן שלא יהא ת"ח מצוי אצל אשתו כתרנגול, ולא דוקא ת"ח, ובפכ"א מהל' איסורי ביאה כתב רבינו אין דעת חכמים נוחה למי שמרבה בתשמיש וכו'". ולכן אף הרמב"ם מודה

סימן קפ"א

מצוה בכיתה ו' אולי יש להתיר עד גיל מוקדם יותר לשלוח לבי"ס (גיל 9 אולי).

או שיש לומר כיון שזה רק מדין חינוך על האב (כדאיתא בסימן שמ"ג) שזה מדרבנן אולי יש להקל ולומר שבמקום הצלה דרבים הדין הוא שיחטא קל אבל יציל את חברו שיחטא חמור ובוודאי בנדו"ד שזה לא רק עבירה חד"פ אלא כיון שילמד בחינוך חופשי כל ימיו (עד שיעשה תשובה בע"ה) יהיו בעבירה כפשוטו, וזה לא רק בחבירו אלא במאות ואולי אף באלפי משפחות).

4. כתב הח"מ בשם ספר חסידים (ח"מ אה"ע"ז סק"א) בעניין שכתב שם מרן שאיסור הוצאת ז"ל היא העבירה החמורה ביותר בתורה, שאם מתיירא שלא יכשל בא"א או בנידה טוב לו להוציא ז"ל משיכשל ח"ו באיסור נידה או א"א רק יתענה 40 יום וכו'. וכפי שהסביר החכמת שלמה היינו שזה מותר לו להוציא ז"ל במקרה זה.

ומכאן רואים שכשיש 2 עבירות חמורות המזומנים לאדם נורה לו שיעבור עבירה הקלה כדי שלא יכשל בחמורה.

ושמא יש לחלק שכ"ז באדם שבא אליו 2 העבירות אבל בנדו"ד שהוא יחטא קל אבל חבריו יחטאו חטא חמור ל"א וזה חוזר למה שכתבתי קודם). ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב מרן בא"ח ס"ש יד, "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה, אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי ב"ד גוזרין עליו". ועיין בבי"ש שם שביאר כל זה. ופירש המ"ב שם בס"ק נו, "שהוציאו בתו. אורחא דמילתא נקט, וה"ה אחר רשאי לחלל שבת כדי להצילה מהאיסור הגדול, וכ"ז מיירי שהוציאוה א"י מביתו באונס וע"כ התירו לו לשום לדרך פעמיו להצילה, דקי"ל אם אינו פושע חייב לעשות איסורא זוטא כדי שלא יעשה חבירו איסורא רבא, אבל אם פשעה אין לו לאביה לחלל שבת עבודה, דאין אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חברך. ודוקא באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן דעת הא"ר דיש להקל לעבור כדי להצילה", ע"ש.

ולפי זה יש לחקור אם ה"משפחות שעלולים לשלוח לחינוך חופשי", הם בכלל "פושעים", או שמא הם בכלל "אנוסים", כיון שהם דומים ל"תינוק שנשבה בגוים". וזה כמ"ש בבי"ש בא"ח ס"שפה, לגבי הקראים, "דמזיד דידהו

שאלה: האם מותר לדתיים לשלוח ילדיהם לבית ספר מעורב שאין הפרדה בין הילדים והילדות, כדי להשפיע לטובה על החילונים באותו בית ספר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חנוך ווסרמן שליט"א

כתב כת"ר, לגבי אלו דתיים ששולחים ילדיהם לבית ספר מעורב – לומדים בנים ובנות באותה כיתה, וטעמם משום "אם הם ישלחו את ילדיהם לבי"ס אחרים היינו דתיים יותר לא תהיה להם השפעה על תושבי העיר וישלחו ילדיהם לחינוך חופשי ה"י.

האם כפי הדברים שכתבתי... יהיה מותר לשלוח את ילדינו לחינוך בבי"ס הדתי שהוא מעורב כדי להציל רבים מהמשפחות בעיר!?

1. סוגיא בסוטה, א"א חטא קל ע"מ לזכות חברך שהוא לא יחטא חטא חמור, אמנם אולי י"ל שהגמ' דברה על יחיד וכאן מדובר על מאות (או אלפי) משפחות שעלולים לשלוח לחינוך חופשי אולי יש לצדד להתיר (למרות שחינוך מעורב ודאי אסור כ"פ הגרע"י ע"פ דברי המאירי בקידושין ועוד פוסקים), שמא אולי יש ללמוד היתר ע"פ תשובתו של הגר"ע הילדסהיימר שם התיר לבנים ולבנות לשיר יחדיו כיון שזה להצילם מהתבוללות ה"י ופשוט שחינוך חופשי הוא כמו התבוללות (ואולי אף יותר חמור כי גוי יוכל פעם להתגייר שם לשיטתם החינוך החופשי הוא הטוב ביותר ואכמ"ל).

2. גמרא בסוטה (מח.). זמרי גברי ועני נשי פריצותא זמרי נשי ועני גברי פריצותא, למאי נפק"מ לבטולי הא מקמי הא וברש"י – שאם לא ישמעו לנו לבטל דברי שניהם נקדים לבטל את זה כאש בנעורת.

מכאן קצת משמע שנורה לעבור את העבירה הפחות חמורה, כך בפשטות גם כאן שאם לא יחטאו בחטא הקל רבים יחטאו בעבירה חמורה הרבה יותר בכך שיעברו לחינוך החופשי.

3, שמא יש לצרף את זה שהבי"ס הוא עד כיתה ו' ממילא כל הבנים הם לפני גיל מצוות ורק חלק מהבנות נעשות בת

מ"מ יש חשש אחר, דהיינו דבשלמא לגבי דין שבת הנ"ל מי שיוצא להציל ומחלל שבת, הוא יודע שדבר זה הוא רק "חד פעמי", והוא אינו רגיל לעשות כן בכל שבת, ואין חשש שמא נעשה חילול שבת כדבר היתר בעיניו. אולם בנד"ד יש חשש שהילדים הדתיים יתרגלו לערב עם הילדות, ואף כאשר הם גדלים ונעשים מבוגרים הוא נעשה כדבר היתר בעיניהם, וזה מביא לידי איסור הרהור וכו'. וזה כמ"ש ביומא פו: "דאמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו, הותרה לו ס"ד, אלא אימא נעשית לו כהיתר". וכן יש לחוש בנד"ד. ועוד, מי יאמר שהדתיים ישפיעו על החילונים, שמא החילונים ישפיעו על הדתיים.

ולכן כיון שאין הדבר ברור, נראה שיותר טוב לעשות כמ"ש כת"ר, "אין דרכינו בכך ולא נסכים לשלוח את ילדינו לבי"ס זה כעת, אלא רק אחר שנגבש קבוצה גדולה נוכל להיכנס לבי"ס לכיתות נפרדות". וא"כ אולי אפשר להשפיע על החילונים באופנים אחרים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצ

שאלה: מה כוונת הרמב"ם לומר שקדושי כסף הם "מדברי סופרים", אם הם באמת מן התורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך יעקובוביץ שליט"א

כתב כת"ר, "בנוגע למ"ש הרמב"ם שקידושי כסף מד"ס ומבאר בתשובתו דהיינו מחמת שנלמד מגז"ש נקרא מד"ס, ולכאור': א. א"כ מה נוגע להלכה שנקרא מדרבנן? (ולכאור' אינו קשור לדעת רבותיו של רש"י שלומדים מדרבנן ממש). ב. ועיקר, למה לא כותב זאת בשאר המקומות שמובא דין שנלמד בי"ג מידות? (יש אולי כמה איזכורים נוספים, אבל עדיין בנוגע לרוב המקומות השאלה במקומה עומדת)".

א) כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"א הל"ב, "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם. ובאחד משלשה דברים אלו

כאונס דמי דמעשה אבותיהם בידיהם, והו"ל כתינוק שנשבו בין הגויים". אלא שהוא אינו ברור שהחילונים בימינו הם נחשבים כתינוק שנשבה, כיון יש כמה שומרי תורה בארץ ויש כמה מקומות ללמוד שם דיני תורה, ויש כמה שיעורים וספרים ללמוד מהם שמירת המצוות, ולכן אולי י"ל שאין החילונים בימינו כתינוק שנשבה אלא כמי שרוצה לפרוק עול התורה מעליו, והם אינם בכלל אנוסים אלא כפושעים, שוב ראיתי בשבט הלוי ח"ב ס"קעב ד"ה ואף, שכתב "צ"ע רב אם שייך זה באה"ק, שאין לומר תינוק שנשבה בין העכו"ם, ואם הוא תינוק שנשבה לבין החופשים מבני עמינו ה' ירחם, מ"מ מי לא יודע משבת קדש", ע"ש.

ואה"נ שכתב החזו"א (יו"ד סי' א' סק"ו וסי' ב' ס"ק כ"ח), "אותן שאבותיו פרו מדרכי הציבור והוא נתגדל ללא תורה, דינו כישראל לכל דבר, ונמי צריך למוד שיעורו ידיעתו אי לא חשיב מזיד", ע"ש. מ"מ מצינו לכמה מגדולי הפוסקים שנקטו דלא כהחזו"א, ראה בשו"ת אג"מ אה"ע ח"א סי' פ"ב ענף י"א, מנחת שלמה ח"ב סי' ד' אות י', שבט הלוי ח"ב סי' קע"ב וח"ט סי' קצ"ט, הגרי"ש אלישיב זצ"ל בשיעורי הגרי"ש שבת ס"ט, ובס' הל' שבת בשבת ח"ב עמ' תרע"א, חוט השני להגר"נ קרליץ שליט"א סוף הל' שבת.

מ"מ כל זה לגבי חילונים גדולים, אבל בקטנים, ילדים וילדות שעדיין אין להם דעת לבחור איזו היא דרך ישרה ללכת בה, עדיין י"ל שהם בכלל תינוק שנשבה. ויש לחלל שבת כדי שלא "להוציאם מכלל ישראל" כמ"ש מרן הנ"ל.

ולכן לכאורה י"ל שמותר לקבוצת דתיים לשלוח ילדיהם לבית ספר מעורב כדי להשפיע על החילונים – הילדים וגם הוריהם, כדי להצילם מחינוך חופשי. וי"ל שמי מציל איזה ילד מחינוך חופשי הוא כמו מי שמציל אותו מ"להוציאם מכלל ישראל" כמ"ש במרן הנ"ל.

ב) אלא עדיין יש לדון במציאות בנדון זה. נראה שהוא אינו ברור שהדתיים יכולים להציל את החילונים מלצאת לדרך שאינה ישרה, שבית ספר זה עד כיתה ו', ואחר כך כשהם הולכים לבתי ספר אחרים מי יכול להשפיע עליהם, ואולי כל ההשפעה של הדתיים היא לאיבוד. אלא מצד אחר י"ל שאף אם הדתיים יכולים "לקיים נפש אחת מבני אדם, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא", כמ"ש במשנה סנהדרין פ"ד מ"ה.

מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבט ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה... "ע"ש.

ולפי זה כתב הרב המגיד בהל' אישות שם "ומ"ש רבינו שהכסף הוא מדברי סופרים הוא מן השרש השני שהניח הרב בספר המצות שאין הדברים הנדרשים בגזירה שוה או באחת מי"ג מדות נקראים דבר תורה אלא דברי סופרים, אא"כ יאמרו בהם בביאור שהם מן התורה". וכתב הכסף משנה שם "ולדרך רבינו ל"ק ולא מידי דהא דבר הנלמד בג"ש דבר תורה ממש הוא וסוקלין על ידו ומביאין קרבן על שגגתו ככל דברים המפורשים בתורה, ולא קרי להו דרבנן אלא לומר שאלמלא שהם קבלוהו כן מסיני לא היינו מפרשים אותו כך...". הרי מ"ש הרמב"ם בהל' אישות הנ"ל "מדברי סופרים", הוא כהפירוש הראשון שהוא כתב במשנה כלים הנ"ל, דהיינו שקידושי כסף הם מן התורה.

ואין דעת הרמב"ם כמ"ש רש"י בשם רבותיו בכתובות ג. "בהן, שמעתי כל רבותי מפרשים דקדיש בכספא דקידושי דרבנן נינהו, ואי אפשר לומר כן, חדא דגזירה שוה היא קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין דף ב.). וכל הלמד מגזירה שוה כמו שכתוב מפורש הוא לכל דבר...". וכן כתב רש"י בגיטין לג, "ומרבתי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, דקדושי כסף דרבנן דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה...". ע"ש. והרמב"ם לא סבר כרבותיו של רש"י, אלא לדעתו קידושי כסף הם מן התורה כמבואר לעיל.

וכן ראיתי בשו"ת התשב"ץ ח"א ס"א ד"ה ויש מי שנתפלפל, וז"ל "...הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' אישות שקדושי כסף הם דרבנן וקדושי שטר וביאה מדאורייתא, וכבר חשבו רבים שהוא אמר כן על פי רבותיו של רש"י ז"ל שכתבתי, ואינו כן, שכבר מצינו תשובה לרבינו ז"ל למה אמר כן...". ע"ש. הרי שאין דעת הרמב"ם כדעת רבותיו של רש"י, והוא כתשובה הרמב"ם הנ"ל.

ב) ולפי זה יש לשאול, אם דינים אלו הם ממש מן התורה למה כתב הרמב"ם "שדין זה מדברי סופרים", ולא כתב בלשון פשוט ש"דין זה מן התורה". ולקושיא זו תירץ התשב"ץ שם "ופירש (הרמב"ם) באותה תשובה לפי שהוא כלל כללים בעניני מנין המצות בספר המצות שחבר, ובאותם כללים עשה כלל אחד כי תרי"ג מצות לא ימנה בהם מה שילמד בי"ג מדות, אלא א"כ פירשו החכמים שהוא מן התורה אע"פ שנלמד בי"ג מדות... אלא שהוא

האשה נקנית. בכסף. או בשטר. או בביאה. כביאה ובשטר מהתורה. ובכסף מדברי סופרים". והטעם שהוא כתב שהקנין כסף הוא מדברי סופרים הוא כמ"ש הרמב"ם במס' כלים פ"ז הל"ב, "...שכל השיעורים הלכה למשה מסיני לפי שכל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים, ואע"פ שהדברים הן הלכה למשה מסיני, לפי שמאמר "מדברי סופרים" יכול שיהיה הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלות מן משה מן סיני או תיקון סופרים כמו התקנות והגזרות". הרי שיש שני פירושים ל"דברי סופרים", אחד הוא שהוא מן התורה אלא שהוא אינו מפורש בתורה אלא רק ילפינן אותו מי"ג מדות, והשני הוא שהוא ממש מדרבנן.

וכן מצינו הרבה מקומות ברמב"ם שהפירוש של "מדברי סופרים" הוא ממש מדרבנן. וכן פירש לרבי מאיר מגזע צבי ז"ל (בן נכד של הש"ך) בתבואת שמש הל' אישות פ"א הל"ב שכתב "וכן בחבורו (פ"א מהל' אישות הל' ז' ופ"ז מהל' אסורי ביאה) כתב החלוצה מדברי סופרים. והמתבאר בפ' כיצד (דף נ"ד) ובקדושין (דף ע"ח ע"א) שהוא מדרבנן. ובפ"א מהל' מעילה (הלכה ו') כתב וז"ל יש דברים שאין חייבים עליהם מדברי תורה אבל אסור להנות בהם מדברי סופרים, וכתב הכ"מ שם שהוא מדרבנן ממש. ובהקדמת רבינו לסדר טהרות כתב וז"ל ואלו אבות שקדם מספרם הן מן התורה וכו' ועוד אבות הטומאה מדרבנן נקרא כל אב הטומאה מהם אב הטומאה מדברי סופרים וכו', וחשיב שם ארץ העמים ובית הפרס ודם תבוסה. ואלו דם תבוסה מדרבנן (ב"ק דף ק"א) גזרו בארץ עמים (שבת י"ד) בית הפרס דרבנן (פסחים צ"ב). וכן בחבורו פ"א מהל' אישות (הלכה ו') כתב רבינו מדברי סופרים והוא דרבנן. וכן בחבורו פ"ו מהל' אבות הטומאה (הלכה א') כתב וז"ל טומאת עכו"ם מדברי סופרים ובמס' שבת (דף פ"ג) טומאת עכו"ם דרבנן היא...". הרי "דברי סופרים" יש שני פירושים בדברי הרמב"ם, או מן התורה אלא אינו מפורש בתורה, או מדברי רבנן ממש.

וכן כתב הרמב"ם בשו"ת ס"שנה, לגבי מ"ש בספר המצות שרש שני, וז"ל "שאיין כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזירה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה, והבאתי על זה ראיות ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא

וכן הקשה הלב שמח בספר המצות, שרש שני, ד"ה אמר הצעיר, כמה קושיות על דברי הרשב"ץ בזה הרקיע, ובכלל דבריו כתב "אף אם יהיה מקום לרשב"ץ לומר כן בזה הספר הקצר דנחית ביה למנינא ולחלוק בא אם בה"ג שמנה מצות דרבנן עם מצות דאורייתא, מ"מ מה יענה בחבורו הגדול שעיקר כוונתו שם אינו על המנין כי אם על הענין...". ע"ש. וכן הוא לרבי אליהו אלפנדרי ז"ל, בסדר אליהו רבא וזוטא, בדף סת. ע"ד ד"ה אמנם, שהוא הביא מ"ש הב"י הנ"ל בשם התשב"ץ, ושוב הסכים עם מ"ש בספר תמת ישרים הנ"ל ע"ש.

ד) ולכן י"ל סברה אחרת כדי לפרש למה דקדק הרמב"ם לכתוב "מדברי סופרים", אף שאותו דין ממש מן התורה.

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 ספקו להקל...". ע"ש.

וכן הוא בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קמו בד"ה ואמנם, 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, ועיינן במס' מקואות פ"ו מש"ז. בפי' הרמב"ם ובפי' הר"ש דדוקא דבר שעיקרו מן התורה ושעורו הל"מ אמרינן בספיקו להחמיר, ועיינן 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...".

אומר שאין קרויין דאורייתא לענין שאין נכללין בדברי רב שמלאי שאמר בסוף מכות (כג): תרי"ג מצות נאמרו למשה רבינו ע"ה בסיני, ואומר הרב ז"ל שמדקדוק זה הלשון משמע שאין למנות אלא מה שנאמר למשה רבינו ע"ה בסיני, אבל מה שנדרש אחר סיני אע"פ שהוא מן התורה אינם נמנין לענין מנין תרי"ג מצות, וכן מוכח מלשונו בספר המצות וז"ל...". ע"ש. וכן הוא בתשב"ץ ח"א ס"קנא, ע"ש.

ומ"ש "ופירש (הרמב"ם) באותה תשובה", הוא כיון למ"ש הרמב"ם בתשובה הנ"ל, וז"ל "יש לי חבור בלשון ערבי בענין מנין המצות, והוא אצל מ' סעדיה ש"צ תלמידנו, ויש בתחלתו ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות בעיקרי מנין המצות, צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצות חוץ ממני מבעל הלכות גדולות עד עכשיו. ובאותן הפרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה". הרי כל טעם שחילק הרמב"ם בין אם המצוה היא מן התורה או בין אם היא מדברי סופרים (אף שבאמת שתיהן מן התורה), הוא רק כדי לידע אם מצוה זו בכלל מנין תרי"ג מצוות או לא.

ותשובת תשב"ץ הובאה בב"י אה"ע סוף ס"מב, ע"ש. וכן הוא במגילת אסתר בספר המצות שרש שני, וכן הוא בש"ך בח"מ ס"לג ס"ק א, שכתב "וגם בספר זוהר הרקיע שחבר תשב"ץ על מנין המצות האריך בזה והוכיח שדעת הרמב"ם שקדושי כסף וכן כל דבר שנלמד באחד מ"ג מדות דינו דין תורה לכל דבר, רק שאין להכניסו בכלל מנין התרי"ג מצות כיון שאינו מפורש בתורה, וכן בספר מגלת אסתר שחבר מה"ר יצחק ליון על מנין המצות האריך בזה וכתב ככל דברי הרשב"ץ, ודבריהם נכונים ומוכרחים ע"ש. וכן כתבו עוד אחרים. עיינן ביד מלאכי, כללי הרמב"ם אות ז, ע"ש.

ג) **אלא** מצינו שיש חולקים על סברת התשב"ץ הנ"ל. וכן הוא לרבי תם אבן יחיא ז"ל בתמת ישרים סוף ס"פג, שכתב "שאם כוונת הרב (הרמב"ם) היה לענין מנין המצות בלבד, א"כ גבי קידושין שיש בהם ג' דרכים מאי נ"מ שהיה אחד מאותם הדרכים מן התורה או מדברי סופרים, סוף סוף לא ימנו אלא מצוה אחת, ומה יוסיף ומה יתן לנו אם ג' הדרכים מן התורה או אחד מהם, ביך כך וביך כך לא יעדיף ולא יגרע מנין המצות". ע"ש עוד קושיות.

שהרב אזיל לטעמיה שכתב בכמה מקומות מחבורו ומכללם בפ"ט מה' טומאת מת, שכל הספקות בין מטומאות בין בין ממאכלות אסורות בין מעריות ושבבות, אין אסורין אלא מד"ס, והם ראו להקל בקצת ספיקות של שאר ז' מיני טריפות". ויש להעיר עליו, שאין הטעם שהקילו חז"ל בספק מפני שספק דאורייתא לקולא הוא רק מדרבנן, אלא הוא מפני "שכולן הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, ומטעם זה "התורה מסרה לחכמים שיאסרו (הדינים) שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם", כמ"ש הב"י הנ"ל, וכדמשמע מהדברי אמת הנ"ל. ושוב ראיתי בלחם יהודה בהל' אישות פ"א הל"ב שכתב לגבי ז' טרפות הנ"ל, "ובהנך יש להקל בקצת ספקות ומסרן הכתוב לחכמים". וזה כפי מה שביארתי.

וכן ראיתי לרבי דוב בעריש רפפורט ז"ל בדרך המלך, פירוש הקצר, בהל' אישות שם, שכתב "אך באמת מצינו לענין כמה דברים דדבר הנלמד מ"ג מידות אף שחשוב כדאורייתא ממש מ"מ קיל איסורו מדבר המפורש בתורה. עי' תוס' שבועות (כ"ג ע"ב) ד"ה דמוקי לה כדברי הכל, דאם נשבע על חצי שיעור אף דח"ש אסור מן התורה מ"מ חלה השבועה. ועי' בשו"ע יור"ד סי' רל"ח בש"ך סק"ו, ועל דבר המפורש בתורה לא חייל שבועה. ועי' בשו"ע אור"ח סי' תר"ח סעי' ב' לענין נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה שכתב הר"ב והוא הדין בכל דבר איסור אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, ודוק שאינו מפורש בתורה ואע"פ שהוא דאורייתא, אבל דבר המפורש בתורה מוחין בידם", ע"ש. ויש לפרש הטעם לקולות אלו הוא מפני שכיון שאין הדין בפירוש בתורה, אז מסרה התורה פרטי הדין לחז"ל.

וראיתי שכתב הרמב"ם בסוף הל' גירושין, לגבי דין עגונה "אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדות...", ע"ש.

אלא גם כתב הרמב"ם בהל' עדות פ"ה הל"ב "בשני מקומות האמינה תורה עד אחד. בסוטה שלא תשתה מי מרים ובעגלה ערופה שלא תערף כמו שביארנו. וכן מדבריהן בעדות אשה שיעיד לה שמת בעלה".

ע"ש. הרי משמע שדבר שעיקרו מן התורה יש לאזיל בספק לחומרא, משא"כ בדבר שעיקרו הלכה לשמה מסיני.

ולכן י"ל שכשהרמב"ם דקדק לכתוב שאיזה דין "מדברי סופרים", והוא הלכה למשה מסיני ואינו בפירוש בתורה, אז כוונתו לומר שהתורה מסרה דין זה לחז"ל והם יכולים לבחור אם לילך לקולא או לחומרא בפרטי הדין. לפיכך לפעמים בחרו חז"ל לאזיל לקולא כגון כשיש ספק באותו דין, ולפעמים הם בחרו לאזיל לחומרא. והכל לפי מה שבחרו חז"ל.

וזה כעין דמצינו שכתב הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"א, "חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קדש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל. והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים". וכתב הרב המגיד שם "ואפשר שדעת רבינו שיש לו עיקר בדאורייתא מקרבן מוסף ומצות שמחה". ולפי זה יש לפרש דעת הרמב"ם כמ"ש הב"י בא"ח ס"תקל, "ולענ"ד נראה דאיסור מלאכה חז"מ דבר תורה כדמשמע בסוגיא שבפ' אין דורשין (יח).. אלא שהתורה מסרה לחכמים שיאסרו המלאכות שנראה להם, ויתירו מה שנראה להם, וכעין מ"ש הר"ן בריש יומא גבי עינוי דיה"כ בר מאכילה ושתיה", ע"ש.

וכן ראיתי בדברי אמת בקונטרס שמיני (ט'), בענין דברי סופרים, (דף קח) ד"ה ובריש, שכתב "ואי לאו דמסתפניא הוה אמינא דאף חולו של מועד להרמב"ם מהשרש השני, ולא תיקשו עליו מסוגיא דפ' מי שהפך, שאמרו שם פתח אבל וסיים בזה"מ... וקראוהו דאורייתא שכך נאמר למשה וכמו שאמרו שהכתוב מסרו לחכמים", ע"ש. ולכן יש סברה לומר שהטעם שכתב הרמב"ם שאיזה דין "מדברי סופרים", אף שהוא מן התורה, הוא כדי לבאר שכיון שלא כתב דין זה בפירוש בתורה, עדיין מסרה התורה אותו דין לחז"ל לפרש אותו כדעתם, ואם הם רוצים להקל כדי מצינו לגבי שבעה מיני טריפות הנ"ל, אז שפיר דמי, וגם אם הם אינם רוצים להקל שפיר דמי. ולכן כוונת הרמב"ם לומר שהפרטים של דין זה תלוי בדעת חז"ל.

וראיתי שכתב הפר"ח בי"ד ס"כט ס"ק א, וז"ל "ואם תאמר ואיך כתב הרב ז"ל ששאר ז' מיני טריפות יש בהן ספיקן מותרין, והא קי"ל ספקא דאורייתא לחומרא, וי"ל

שזה מפני שבאותו דין הרמב"ם לא רצה לדקדק ולהדגיש כן, אף שהוא עדיין האמת.

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"א הל"ב, וז"ל "טומאת משא מפי השמועה. וקל וחומר הדברים, אם נבלה שהיא טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מטמאה במשא שנאמר והנושא את נבלתם המת, לא כ"ש ומה נבלה שמגעה טומאת ערב משאה טומאת ערב אף המת שמגעו טומאת שבעה משאו טומאת שבעה. אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה". הרי כאן הוא כתב דמה דילפינן מי"ג מדות הוא אינו מדברי סופרים אלא מן התורה. וכאן הפירוש של "דברי סופרים" הוא מדרבנן ממש וכפירוש שני שכתב הרמב"ם במשנה כלים הנ"ל, וז"ל לפי שמאמר "מדברי סופרים" יכול שיהיה הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלות מן משה מן סיני או תיקון סופרים כמו התקנות והגזרות". וזה להיפך מה דמצינו לגבי קידושי כסף בהל' אישות הנ"ל.

וראיתי לרבי שלמה קמחי ז"ל (מעיר קושטא) בספרו ימי שלמה הל' אישות פ"א הל"ב, שתירץ לקושיא זו, וז"ל "ממ"ש רבינו שם בפ"א ה"ב גבי טומאת משא דיליף לה מדין ק"ו וסיים עלה אין טומאת משא במת מד"ס אלא דין תורה, ואם כן תקשה ליה פסקי רבינו ז"ל גופיה אהדדי דהכא קרי לכסף קידושין דנלמד בגזירה שוה ד"ס והתם קרי לדבר הלמד בק"ו דין תורה, וזה וזה מי"ג מידות הם, אבל קושטא דמילתא דלא הא ולא הא קשיא דשם בהלכות טומאה תמצא לרבינו ז"ל רובי הלכות שהם מדרבנן וקרי להו ד"ס ולכך מפרש בשתים הנה דבר הלמד והלמ"מ שאינם מד"ס כלומר מדרבנן ממש אלא דין תורה הם וכמ"ש הרה"מ דדינן כדין תורה ממש". הרי הכל לפי הענין ולפעמים הרמב"ם רוצה להדגיש הצד שהוא מדברי סופרים כדי לומר שאע"פ שהוא מן התורה מ"מ הוא אינו מפורש בתורה, ולפעמים הוא רוצה להדגיש שהוא מן התורה אף שהוא אינו מפורש בתורה וילפינן זה מי"ג מדות. ולכן הכל לפי הענין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

ופירש בשו"ת מהרח"ש קונטרס עגונא דף ב ע"א, "ואפשר דמה דנאמנות של עד אחד אינו מפורש בכתוב ואפילו מדרשה לא אתיא, דאמרינן שהכתוב מסרו לחכמים וקים להו דכיון דעבידא לגלוי ודאי קושטא דמסהיד וכדאיירן להכי קרי להו "מדבריהן", שהרי גדולה מזו מצינו להרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' אישות שכתב שקידושי כסף מדברי סופרים אע"ג שהיא מקודשת גמורה...". ע"ש. הרי אף שעדות מן התורה, מ"מ "הכתוב מסרו לחכמים" לבחור מתי בעינן שני עדים או עד אחד.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ב הל"י, "טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה לפי שנאמר כל הנוגע בעצם, למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא, ולפי שטומאתו הלכה הרי הוא דין תורה ולא מדברי סופרים". ופירש הכסף משנה שם, "כלומר אפילו לפי שיטתו שסובר שכל הנלמד בי"ג מדות נקרא ד"ס זה שהוא הל"מ נקרא דין תורה כמ"ש בהקדמתו לסדר זרעים". ויש לפרש זה לפי מ"ש הרמב"ם בתשובה הנ"ל "שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות, או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה...". ולכן כוונת הרמב"ם לומר שאף שדין זה הלכה למשה מסיני, והתורה מסרה דין זה לחז"ל, מ"מ כאן בחרו חז"ל להחמיר בדין זה כשל תורה. וכן ראיתי לרבי אברהם יצחקי ז"ל, בזרע אברהם י"ד ס"ז ד"ה והנה טרם, שכתב לפרש מ"ש הכסף משנה הנ"ל "דכוונת מרן רצויה שנקרא ד"ת דנפקא מינה לספקא דאזלינן בה לחומרא", ע"ש. ויש לפרש שזה משום שהתורה מסרה דין זה לחז"ל והם בחרו להחמיר. ולכן כך יש לפרש מ"ש הרמב"ם הנ"ל, "ולפי שטומאתו הלכה (ותלוי בדעת חז"ל) הרי הוא דין תורה (שכך הם פירשו, "שאמרו חכמים שהוא מן התורה") ולא מדברי סופרים (דהיינו לא מדרבנן ממש (כפירוש השני שכתב הרמב"ם במשנה כלים הנ"ל), ולכן אין להקל בספק)".

ולכן לפי כל הנ"ל יש לפרש שהטעם שכתב הרמב"ם "מדברי סופרים" הוא כדי לומר שאין דין זה מפורש בתורה, ואף שעדיין הוא מן התורה, מ"מ מסרה התורה פרטי הדין לחז"ל, והם בחרו להקל או להחמיר.

(ה) ואם יש איזה מקום דילפינן איזה דין מי"ג מדות, והרמב"ם לא כתב בפירוש שהוא "מדברי סופרים", י"ל

סימן קצא

שאלה: תלמיד חכם שחס מאוד על זמנו, והוזמן לחתונה. מתי עדיף שיבוא, האם לחופה או לריקודים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "תלמיד חכם שחס מאוד על זמנו, והוזמן לחתונה. מתי עדיף שיבוא, האם לחופה או לריקודים (וידוע הוי מחשב שכר מצווה כנגד הפסדה). מצד אחד המצווה לשמח חתן וכלה היא לרקוד לפנייהם כמובא בגמרא במסכת כתובות (יז, א) ולכן עדיף שיגיע בשעה מאוחרת יותר (ולא בחופה). אלא שיתכן שיגיע בשעה שהם בסעודה וממילא יצטרך להמתין זמן עד הריקודים. אולם מצד שני, היתרון להיות בחופה, הוא ששומע את הברכות ועונה עליהם. ועוד דבשעת החופה ישנה השראת שכינה. כמו כן, לעיתים ישנם ריקודים אחר החופה. אלא שלעיתים רבות החופה אינה מתחילה בזמן".

א) כתוב בברכות ו: "אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי". ופירש"י שם "מילי. לשמח החתן בדברים". הרי מבואר שאמירת דברים העיקר. אלא כתוב בכתובות טז: "תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה...". משמע מכאן שריקוד לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה". משמע שהריקוד הוא רק הכשר מצווה כדי שהרוקד יוכל לומר "דברים". וכן נראה מהמהרש"א שם, שכתב "ר"ל דרך לשורר בעת הריקוד", ולכן נראה שריקוד הוא רק מביא את ההזדמנות לומר דברים נאים לכבוד הכלה, והוא הכשר מצווה. ולפי זה יש להבין רש"י שם שכתב, "כיצד מרקדים. מה אומרים לפנייה", משמע שהעיקר האמירה ולא הריקוד.

אלא עדיין י"ל שיש מצוות שמחת חתן וכלה בריקוד בלבד, אלא זה טפל לעיקר מצווה לומר דברים נאים לחתן. ולכן י"ל שיש שני צדדים לריקוד, אחד הוא שאף הריקוד בכלל מצוות שמחה (ועיין בעזר מקודש ס"סה, שהביא כמה דברים שהם בכלל שמחה), והשני הוא שרקוד גם הכשר כדי לשורר לפני הכלה וכדמשמע מהמהרש"א הנ"ל. ולכן כתוב בכתובות יז. "אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה, רב שמואל בר רב יצחק מרקד

אתלת". פירש"י "אתלת, שלש בדין זורק אחת ומקבל אחת". נראה מזה שיש מצוות שמחה אף בריקוד ובריקה אתלת אף אם הוא לא היה מדבר, אבל הריקוד ג"כ הכשר כדי לשורר דברים נאים על הכלה, ולכן כתוב לגבי רבי יהודה "ואומר...". ומסתמא אף רב שמואל אמר דברים נאים בשעת הריקוד.

ולפי זה יש לפרש מ"ש מרן באה"ע ס"סה א, "מצווה לשמח חתן וכלה ולרקד לפנייהם ולומר שהיא נאה וחסודה...". וכתב הט"ז שם בס"ק א, "ולרקד לפנייהם לומר. משמע דהאמירה לאו היינו ריקוד, אבל ברש"י פ"ב דכתובות מבואר דריקוד היינו האמירה", ע"ש. משמע שסבר הט"ז שיש מחלוקת כאן, שלדעת מרן יש שני מיני שמחה, הריקוד והאמירה, ולדעת רש"י מצוות שמחה היא רק האמירה. אלא נראה שאין מחלוקת, ואף רש"י מודה שיש מצווה בריקוד עצמו, אבל יש לרש"י קושיא אחרת, דהיינו למה הקשה הגמ' "כיצד מרקדין לפני הכלה", הלא הוא פשוט איך לרקד, ומה לי אם הוא מרקד באופן זה או באופן אחר, שהרי יש שמחה בכל מיני ריקודים. ולכן פירש"י שהקושיא של "כיצד מרקדין" הוא לגבי האמירה בשעת ריקוד, שבזה שפיר יש לשאול מה ראוי לומר בשעת ריקוד כיון שהוא אינו ברור מה ראוי לומר, ואף ב"ש וב"ה חולקים על מה לומר. ולכן י"ל שאף רש"י מודה שיש מצוות שמחה בריקוד בלי אמירה, ולכן אין מחלוקת בין רש"י ומרן.

ב) אולם אף שיש שמחה בריקוד בלי אמירה, מ"מ נראה מגמ' ברכות הנ"ל שעיקר השמחה הוא הדברים נאים. וכן נראה לרקדק בדברי הגר"א שם שכתב, "מצווה לשמח חתן וכלה. פ"א דברכות אגרי...". משמע שעיקר המצווה הוא "דברים" כמ"ש בגמ' ברכות הנ"ל. ושוב כתב הגר"א "ולרקד וכו'. ברפ"ב דכתובות". הרי הוא הביא שתי סוגיות הנ"ל, וי"ל שאין סתירה ביניהם, אלא שלכ"ע העיקר הוא ה"דברים", ובריקוד יש שני צדדים, אחד שהוא עצמו בכלל שמחה, אף שהוא אינו עיקר השמחה, והשני שהרקוד הוא הכשר כדי לומר הדברים נאים.

אלא יש להעיר, הלא המציאות היא שיש יותר שמחה בריקוד כשכל האורחים מרקדים ביחד ומזמרים ביחד והנגנים מנגנים מוסיקה טובה בשמחה רבה, וודאי יש יותר שמחה בזה מ"דברים" בעלמא. אלא נראה שהענין של שמחה כאן הוא רק כדי להביא חיוב בין החתן והכלה. ולכן אם הוא אומר דברים לחתן, כמו "שמעתי

ברקודים, אבל אין שמחה זה שייכת להגדיל החיבוב בין החתן וכלתו כיון דליכא "דברים".

ג) ולפי זה יש להעיר על מנהגינו היום שבשעת ריקודים הם שרים שירים של פסוקי התורה או מהתפילה וכדומה, אבל בד"כ הם אינם אומרים דברים נאים לכבוד הכלה! והלא העיקר הוא לומר "כלה נאה וחסודה". ולכן אה"נ שהרקודים בזמנינו בכלל שמחת החתן והכלה, אבל הם אינם עיקר השמחה, שהוא לדבר דברים נאים לגבי הכלה לחתן, כדי להגדיל החיבוב שיש לו על כלתו.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, מתי הוא הזמן שהאורח יכול לדבר עם החתן כדי לומר לו שהוא שמע שהכלה היא בעלת חסד ובעלת מדות טובות וכו'. כשהחתן עומד תחת החופה, אין ראוי לאורח להיכנס שם להפסיק האירוסין והנשואין כמובן! וגם אחר החופה כשהחתן והכלה הולכים לחדר היחוד (לפי מנהג האשכנזים) והבחורים מרקדים לפניהם, בשלמא שאפשר לומר "מזל טוב" וכדומה, אבל קשה לדבר אליו באותו זמן על כלתו. וגם בשעת הסעודה כשיש ריקודים קשה לדבר לחתן, כיון שהוא מרקד עם כל חבריו, וגם בריקודים בזמנינו אין הם שרים על מדות הכלה. ולכן נראה שהזמן שהאורח יכול לדבר קצת מילים לחתן הוא בשעת סעודה קודם הרקודים, והוא יכול לומר לו כשאין אחרים מפריעים אותם, דברים שמגדילים החיבה שיש לחתן על כלתו, וזה יגרום השמחה הראויה, ואז הוא מקיים "אגרא דבי הלולי מילי". ולפי זה הוא ראוי לכל אורח בחתונה לחקור בקצת מדות טובות של הכלה כדי שיוכל לשבח אותה בפני החתן, אבל אם האורח אינו יודע כלום על הכלה, אז איך הוא יכול לשבח אותה כראוי כדי לקיים מצוה יקרה זו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצב

שאלה: חתן וכלה שטפו האם יברכו ז' ברכות לפי מקום שיצאו או לפי מקום שהגיעו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א

שיש לכלה מדות טובות והיא בעלת חסד" וכדומה, אז דברים אלו גורמים חיבה לחתן על כלתו, משא"כ בריקוד דאה"נ שיש שמחה רבה בריקוד, אבל אין שמחה זו גורמת יותר חביבות בין החתן והכלה. ולכן שפיר פירש רש"י בגמ' ברכות הנ"ל לשמח החתן "בדברים", ופירוש ה"דברים" הוא כמ"ש בגמ' כתובות "כלה נאה וחסודה", וזה גורם לחביבות בחתן על כלתו. וכן כתוב בגמ' שם "א"ר יונתן מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה, ולית הלכתא כוותיה". ופירש רבינו יהונתן מלוניל שם, "כדי לחבבה שהכל מסתכלין בה נכנס יפיה בלבו". ופירש רבינו יהודה אלמדארי שם, "כדי לחבבה – כשרואה הכל מסתכלין בה נכנס יפיה בלבו. ולית הלכתא כוותיה – שמא יתגרה בו יצר הרע. יש מפרשים ולית הלכתא כוותיה שמותר כל שבעה אבל לילה ראשון מותר כדי לחבבה על בעלה, ויש מפרשים ולית הלכתא כלל אפילו לילה הראשון אסור, ואחרון עיקר". הרי אף שאין להסתכל בה, מ"מ עדיין מצינו שיש מצוה רבה להגדיל החיבוב בין החתן והכלה, וזה ע"י אמירת דברים שהם מגדילים החיבוב. ולכן השמחה כאן היא מה שיש לחתן שמחה משום החיבוב שיש לו על כלתו. וכן הוא במטה משה ח"ג הכנסת כלה, פ"ב, ד"ה אך, וז"ל "כי עיקר המצוה הוא לשמח את החתן ולשבח ולהלל הכלה לפניו כדי שתהא חביבה עליו, ולא תהא קלה בעיניו לגרשה". ולפי זה יש לפרש הטעם שבברכת שמח תשמח החתימה היא "משמח חתן וכלה", ובחתימת אשר ברא כתוב "משמח החתן עם הכלה". וכתב המטה משה שם (אות יב). "כי ברכת שמח תשמח היא דרך בקשה לבקש רחמים על חתן וכלה לשמחם בזווגם... וצריך לבקש רחמים על שניהם, ואם היה חותם משמח החתן עם הכלה לא היה במשמע שמחה אלא לחתן בלבד שישמח בכלה, אבל אינו משתמע לשמח הכלה עם החתן, אבל ברכת אשר ברא שהיא דרך שבח והודאה על שמחת הזווג חותם משמח חתן עם הכלה, משמח החתן לבדו שישמח על עסקי הכלה, שכן כתיב ומשח החתן על כלה", ע"ש. הרי מוכח מנוסח "משמח החתן עם הכלה", שעיקר שמחה הוא לשבח הכלה בפני החתן, שזה גורם חיבוב בחתן על כלתו. וכן הוא בחופת חתנים פ"ד אות ז, "שכן מצינו במלאכים ששאלו לאברהם איה שרה וגו' כדי לחבבה על בעלה, והוא יומא לגבייהו היה כמו יום נשואין הואיל ונתבשרו בבנים וחזרה להיות לה ארת. לפיכך מצוה ג"כ לחבב הכלה על בעלה ביום נשואיה", ע"ש. ואין עיקר השמחה בריקודים בלי "דברים" כיון דאה"נ יש שמחה רבה

מ"מ נראה שזה אינו, שכבר יש תקנת שבעת ימים של סעודה לילה, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"ד, "ואפילו בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו, לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, שנאמר מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת". משמע שכבר יש תקנת שבעת ימים, ואה"נ שהכלה יכולה למחול על הסעודות, אבל התקנה אינה תלויה בדעתה, ולכן לגבי התקנה אין לומר "אלא מקומו ושעתו". ולכן ממילא שדין זה דומה לז' ימי נקיים לנדה, ואף אם הם נוסעים למדינה אחרת יש לילך אחר זמן סוף היום שם, ולא אחר זמן סוף היום במקום שיצאו משם (ועיין עוד לרב השואל בשו"ת דברי דוד יוסף אה"ע ס"ב).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצנ

שאלה: האם מותר לצרף קטן לפנים חדשות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יהושע וייסינגר שליט"א

כתב כת"ר, "שאלוני: מעשה בנער קטן כבן שתים עשרה שהוסע במכונית לחתונת אחותו הכלה, וברוך נפגע בתאונת דרכים, שמחמת הפגיעה נאלצו לשהות עימו בכל ליל החתונה ויום שלמחרתו בבית החולים לבדיקות וטיפולים. לאחר יומיים שוחרר, והגיע להשתתף בשמחת השבע ברכות, ורבתה השמחה ביותר לבואו, וודאי שהרבה שהיה לכבודו וריבוי השמחה על נס ההצלה, ונשאלה השאלה האם ניתן להחשיבו כפנים חדשות, או כיון שסו"ס קטן הוא, אינו נחשב לפנים חדשות.

וידוע מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בהגדרת פנים חדשות, וראיתי שהקהילות יעקב (ליקוטים ח"ב ט) תולה שאלת קטן במחלוקתם, וממילא אם נפסוק כרא"ש כפשט שו"ע, ייתכן וניתן לברך עם קטן. ואכמ"ל. וראיתי בחי' חת"ס (כתובות ז ב) דפנים חדשות הווי גם קטן ואישה. אומנם ברמב"ם (אישות י, ה) כתוב שצריך שיהיו עשרה גדולים מלבד החתן, משמע שלא קטן, אמנם ברמב"ם אחר לא משמע כך. וכן הוא בפת"ש (סב, יד) שהביא מהזכור

כתב כת"ר, "נשאלתי על זוג שהתחתנו, וביום האחרון של ימי המשתה שלהם טסו לחו"ל, ושם השקיעה מאוחרת יותר בכמה וכמה שעות ממקום שיצאו והתחתנו שם. והשבתי שלענ"ד פשוט שיש להם לברך עד השקיעה במקום שאליו הגיעו, ואין להם אלא מקומם ושעתם. וכע"ז פסק בחזו"ע ד' תעניות (עמ' ת"ז) לגבי מי שיצא למקום אחר בתענית, שאין לו אלא מקומו ושעתו אפילו להקל, עיי"ש. וכתב שם שכן הדין לעניין טבילה בסיום ז' נקיים, ואפילו לקולא, דהיינו שתטבול לפני שהסתיימו הז' נקיים בשעות, כל שבמקומה היתה שקיעה וצאת הכוכבים, עיי"ש (בעמ' ת"ח). וא"כ ה"ה לנד"ד. ועיי"ש שכ"כ האגרות משה (או"ח ח"ג סי' צ"ו). ע"כ דברי כת"ר.

יש להעיר על דין זה, שכתב בשו"ת הזבחי צדק ח"ג ס"צה ד"ה וכל זה, "דדוקא אם הכלה וקרובי הכלה מוחים ורוצים ממנו (החתן) שיעשה סעודה, אזי חייב החתן לעשות סעודה ולברך שבע ברכות, אבל אם הכלה וקרוביה מחלו על כבודם, ואינם רוצים ממנו לעשות סעודה, אינו חייב לעשות סעודה ולברך שבע ברכות". משמע מזה שדין סעודת שבעת ימים וז"ב תלוי בדעת הכלה, כיון שהן לכבודה.

ולכן אולי יש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"ד הל"ט, "קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות מפרוטה הרי זו מקודשת בספק וצריכה גט מספק, שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר". וכתב הרב המגיד שם, "וכתב הרשב"א דמשמע שאפילו ידוע שש"פ בודאי במדי אינן אלא קידושי ספק, שאין לך בכסף אלא מקומו ושעתו, וכן מורה לשון רבינו, וכן נראה מדברי התוספות וכ"כ הרמב"ן ז"ל, ע"ש. ולפי זה י"ל שכהכלה אומרת שהיא רוצה בשבעת ימים של סעודות וז"ב, מסתמא שדעתה על "מקומה ושעתה", והיא כיון לפי הימים במקומה בשעת החופה. ולכן אם אח"כ הם נוסעים למדינה אחרת, י"ל שאם כבר גמרו שבעת ימים במקום שהיתה החופה, ממילא שהחתן פטור מהכנת סעודה בשביל כלתו. ולכן אם אעפ"כ הוא מכין סעודה לכלתו, אין להם לברך ז"ב כיון שכבר פרח החיוב. ואין זה דומה לדין ז' ימים נקיים בנדה, או לדין תענית, כיון שבאלו אין הדין תלוי בדעת האשה או האיש, משא"כ בדין ז"ב לשבעת ימים, שזה תלוי בדעת הכלה.

ולפי זה שפיר כתב החת"ס בכתובות שם ד"ה במקלות, "הני תרי קהלות דלא דמי אהדדי, דקהל שמברכין ברכת חתנים צריכה שיהיו עשרה גדולים ובני חורין כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מברכות, וקהלה דפנים חדשות סגי אפילו באשה וקטן, כל שמרבים בשמחה בעבורם".

(ב) אלא מצינו שכתב הריטב"א בכתובות ז: ד"ה ת"ר מברכין, עוד כתבו התוספות שאין קרוי פנים חדשות אלא כשכא אדם חשוב לשם דלא הוה תמן מעיקרא שראוי להרבות שמחה בשבילו, ואשה לאו בת הכי היא אע"פ שהיא חשובה שאין פנים חדשות אלא מי שהוא ראוי למנות בעשרה של ברכת חתנים, ע"ש. וכן הוא בנמוקי יוסף שם שכתב בשם התוספות "ואשה וקטן לא הוו פנים חדשות", ע"ש. וכן הוא בפרי האדמה על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "גם לענין אשה חשובה אפי' הכי לא מיקרי פנים חדשות לענין זה כיון שאינה ראויה להמנות בעשרה של ברכת חתנים". וכן הוא בפתחי תשובה ס"ב ס"ק יד, ע"ש. ואולי י"ל שאף הראשונים הנ"ל שלא כתבו דין אשה וקטן בפירוש מודים לדעת הריטב"א, אלא הם לא הביאו כיון שלדעתם הוא פשוט.

הרי משמע שבדין פנים חדשות, מלבד "שראוי להרבות שמחה בשבילו", גם בעינן שהוא יהיה זכר וגדול שראוי לצרף למנין. ולכן קשה להתיר בנד"ד, שאף את"ל שאין שאר הראשונים סוברים כהריטב"א בשם התוספות והנ"ל, מ"מ עדיין י"ל ספק ברכות להקל, ואין לברך.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצד

שאלה: האם צריך כוס לברכת אשר ברא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל כהן שליט"א

(א) כתוב בירושלמי פ"ק דברכות הל"ה, לגבי הטעם שפותחין ברכת קידוש ב"ברוך" אף שהיא סמוכה לברכת היין, "הא קדושה, שנייא היא שאם היה יושב ושותה מבעוד יום וקדש עליו היום שאינו אומר עליו בורא פרי

לאברהם שהביא את הריטב"א להלכה שאישה ל"ה פנ"ח, ולכאור' דין זה גם בקטן". ע"כ דברי כת"ר.

(א) ולכאורה י"ל שאין דין פנים חדשות תלוי בדין מנין לשבע ברכות, ש"ל שאם כבר יש י' גדולים בני חורין כדי לברך שבע ברכות בשעת הסעודה, אז אם גם יש פנים חדשות של אשה או קטן, והם מגדילים שמחת החתן והכלה, ואף מרבים סעודה בשבילם, שמותר לברך שבע ברכות.

וכן אפשר לפרש בדעת הרמב"ם בהל' ברכות פ"ב הל"י, שכתב "...אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין. והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין". ויש לפרש שאם כבר יש י' גדולים שם, אז כל מי "שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם" (ודלא כדעת הקהלות יעקב הנ"ל בדעת הרמב"ם. ועיין עוד בילקוט יוסף, שובע שמחות, וכן בספר חופה וקידושין בפ"ז אות כה. בביאור שם, שהביא דעת הקהלות יעקב, והעיר עליו).

וכן יש לפרש דברי רש"י בכתובות ז: שכתב "פנים חדשות. בכל יום שלא היו שם אתמול". ואפשר לומר שה"ה באשה או קטן שלא היו שם מאתמול יש לברך אם כבר היו שם י' גדולים בני חורין.

וכן י"ל בדעת התוספות שם, שכתבו "והוא שבאו פנים חדשות. אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר, ושבת דחשבינן פנים חדשות דאמרין באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה, התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה". הרי העיקר הוא "שמרבים בשבילם שמחה", ואין זה תלוי באם הוא איש או אשה או גדול או קטן. וכן מסתברא, שאם שבת נחשבת פנים חדשות, אף שאין לצרף יום שבת למנין! ה"ה שאשה או קטן נחשבים לפנים חדשות.

והרא"ש כתב בפ"ק דכתובות אות יג, "דלא מיקרי פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר". וזה כלשון התוספות הנ"ל. ולפי זה י"ל שאם כבר יש מנין של גדולים, אז אם יש אשה או קטן שם שמרבים בשמחת החתן והכלה, אז מותר לברך שבע ברכות.

שמברכין אשר ברא מיד אחר ברכת המזון, ואין כאן ברכה סמוכה לחברתה (שיש הפסק גדול בין ברכת רביעי של ברכת המזון וברכת אשר ברא כמ"ש העצי ארזים שם "דמה שמברכין אותה אחר ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון לא מיקרי סמוכה דמפסיקין בינתיים). ולכן שפיר תקנו שפותחין הברכה ב"ברוך" אף בז' ברכות, כיון שדין זה דומה לדין קידוש בירושלמי הנ"ל.

אלא עדיין יש לחקור לפי המנהג שהביא החיים שאל ח"א ס"מ, שכשמברכין ברכת אשר ברא מברכין אותה רק על כוס אחד, וגם יש לברך ברכת הגפן קודם ברכת אשר ברא שלפי זה צ"ל שאין טעם להתחיל ברכת אשר ברא ב"ברוך" כיון שלא מצינו פעם שמברכין אותה בלי ברכת הגפן תחילה. אלא צ"ל שהטעם שמברכין על כוס אחד מיד אחר ברכת המזון, הוא מפני שהכוס באה רק משום ברכת המזון, ולא משום אשר ברא כלל. וזה כמ"ש האגרות משה א"ח ח"ד ס"ט סוף אות א, "אלא צריך לומר דהוא משום דסברי דאשר ברא לבד א"צ לכוס והכוס בא רק בשביל בהמ"ז". ולכן לאלו שאומרים שלא בעינן כוס כלל לברכת המזון (עיי' א"ח ס"קפב. א). יש לברך ברכת אשר ברא אחר ברכת המזון בלי שום כוס. וכן לפי המנהג הקדמון לברך ז' ברכות או אשר ברא אף כשאין סעודה כלל (עיי' ארחותיך למדני ח"ה ס"רב), ממילא דלא בעינן כוס לברכת אשר ברא, ולכן צריך להתחיל הברכה ב"ברוך", וממילא אף בז' ברכות יש להתחיל ברכת אשר ברא ב"ברוך".

(ב) **אלא** נראה שלפי מנהג הנ"ל בחיים שאל, כל זה מצד הדין דלא בעינן כוס לברכת אשר ברא, והטעם שמביאין כוס הוא רק משום ברכת המזון. אולם עדיין יש טעם אחר לברך ברכת אשר ברא על הכוס, אף שאין חיוב מצד הדין. וזה כמו דמצינו שיש לברך ברכת המילה על הכוס, אף שאין תקנת חז"ל לעשות כן. וזה כמ"ש הב"י בי"ד ס"רסה, "ועל כוס מברכין אותה שמברך תחלה בפה"ג, זה לא מצאתיו מבואר בגמרא ולא בדברי הרי"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". וזה כמ"ש רבי אליהו גאליפאפא ז"ל בידי אליהו בהל' תעניות פ"ה הל"יד, "שראינו כמה ברכות והודאות סמכו על היין, קידוש והבדלה על היין, כוס של ברכה על היין ברכת אירוסין וחתנים על היין, ברכת מילה על היין, גדולה שבכולם

הגפן". ופירש הפני משה שם, "שאף היא לפעמים אינה סמוכה, שהרי אם היה יושב ושותה מבעוד יום, וקדש עליו היום, שאינו חוזר ומדרך על היין". וזה כמ"ש מרן בא"ח ס"רעא ד, "ואם היו שותים יין תחלה אינו אומר אלא קדוש בלבד" ע"ש. ולכן כיון שלפעמים מצינו שיש לברך ברכת קידוש בלי ברכת הגפן תחילה, תקנו חז"ל שפותחין הברכה ב"ברוך" אף כשהיא אחר ברכת היין. וכדעת הירושלמי הנ"ל מצינו בתוספות פסחים קד: סוף ד"ה חוץ, וכן הוא ברשב"א ח"א ס"שיז, ע"ש.

ולפי זה יש לחקור לגבי ברכת אשר ברא, מאיזה טעם פותחין בברוך. וכתב הרי"ף בפ"ק דכתובות (דף ב:): "ומאי שנא הא דמתחיל בה בברוך, משום דאע"ג דליכא פנים חדשות מברך אשר ברא כל שבעה, הלכך ברכה בפני עצמה היא". וכן הוא ברש"י בכתובות ת. וכן הוא בתוספות והרשב"א הנ"ל. ויש לשאול, אם יש תקנה לברך ברכת היין קודם ברכת אשר ברא, אף כשהוא מברך אותה לבדה כיון דליכא פנים חדשות, הלא אין להתחיל הברכה ב"ברוך". ולכן כיון דמצינו שאף כשאין פנים חדשות עדיין אנו מתחילים ברכת אשר ברא ב"ברוך", צ"ל שזה מפני שאין תקנת חז"ל לברך ברכת אשר ברא אחר ברכת הגפן. ולפי זה דין ברכת אשר ברא דומה לדין קידוש הנ"ל, שכיון שלפעמים אין מברכין אותם אחר ברכת הגפן, אז יש להתחיל את הברכה ב"ברוך". וכן נראה מהרשב"א הנ"ל שהשוה דין אשר ברא לדין קידוש, וז"ל "...הואיל ולעתים אומרה בפני עצמה כדרך שנהגו בברכת אשר ברא ששון ושמחה שפתחו בה אעפ"י שהיא סמכו הואיל ולעתים נאמרת בלא סמיכות בדליכא פנים חדשות, וכמו שאמרו בירושלמי בברכת קידוש שפותחות בברוך, ושאלו שם והלא סמוכה לברכת היין, ופריקו שנייה היא שאם היה יושב ושותה מבעוד יום שאינו אומר בפה"ג", ע"ש. ועיי' עוד בזה בעצי ארזים ס"סב ס"ק יט, ע"ש. מוכח מזה שאין אשר ברא לחוד צריך ברכת היין.

אלא מצינו שכתב הרמ"א באה"ע ס"סב ת, "וי"א דאפילו לאשר ברא לחוד בעינן שתי כוסות". משמע שכמו שבז' ברכות יש תקנה לברך ברכת הגפן, ה"ה באשר ברא לחוד יש תקנה לברך ברכת הגפן. אא"כ יש לשאול איך תקנו חז"ל שפותחין הברכה ב"ברוך", הלא היא סמוכה לברכת הגפן. ואפשר לומר שהטעם הוא מפני שכמו בז' ברכות אחר ברכת המזון כשיש ב' כוסות שיש לברך על היין רק בסוף, ה"ה אם מברכין אשר ברא לחוד אחר ברכת המזון על ב' כוסות שיש לברך ברכת הגפן בסוף. וא"כ מצינו

שירה אלא על היין". ואין ברכת אשר ברא גרועה מברכת מילה. אלא אדרבה כבר מצינו שיש לברך ז' ברכות על הכוס (כלה רבתי פ"א א, וכן הוא במס' סופרים פ"ט א), ולכן הוא לא דבר רחוק לומר שאף יש לברך אשר ברא לחוד על הכוס, שהרי הוא ברכת "שירה" של שמחה ו"אין אומרים שירה אלא על היין". משא"כ ברכת מילה, שלא מצינו כלל בגמ' שצריך לברך אותה על הכוס. ולכן אם מברכין ברכת מילה על הכוס, ק"ו שיש לברך ברכת אשר ברא על הכוס.

ומ"ש כת"ר, "ובעיקר הנדון שם, גם לשיטתו, לא הבנתי מדוע נחשב להסיח הדעת ע"י ברכת על הגפן שנאמרה בטעות". י"ל שזה מפני ברכת "על הגפן" היא ברכה אחרונה ויש סילוק הדעת. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד הל"ז, "גמר בלבו מלאכול או מלשתות ואח"כ נמלך לאכול או לשתות, אף ע"פ שלא שינה מקומו חוזר ומברך". וכתב הטור בס"קעד, "...ודוקא יין ששותין קודם ברכת המזון אחר גמר הסעודה אותו הוא פוטר, אבל אחר ברכת המזון היין שמברכין עליו ברכת המזון צריך לברך עליו ואינו נפטר ביין שלפני המזון". ולכן ה"ה בנד"ד שברכת על הגפן שאחר ברכת בפה"ג היא סילוק הדעת. ולכן אם הוא רוצה לשתות עוד יין אחר כך, הוא צריך לחזור לברך. ואין חילוק בזה בין אם הוא מברך בטעות או לא, שסוף כל סוף הוא מסיח דעתו מהיין. וזה כמו בכל דין הפסק, כגון אם אחד טועה ומדבר בין ברכת אכילה והאכילה עצמה שהוא צריך לחזור ולברך.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצה

שאלה: ביום שני אני אמור לערוך חופה לזוג שאינו דתי (החתן דתי לשעבר). הכלה גרושה. בעבר היתה נשואה לגוי. וברצוני לדעת מה צריך לכתוב בכתובה (האם כמו בכל אשה גרושה או לא).

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

השיר שהיו אומרים הלויים לא היה אלא בשעת נסוך היין", ע"ש.

ולכן י"ל דאה"נ שלפי מנהג החיד"א הנ"ל, אף שמצד הדין אין צריך לברך אשר ברא לחוד על הכוס כמבואר לעיל, מ"מ עדיין נכון לעשות כן מטעם "אין אומרים שירה אלא על היין". וזה כדמצינו לגבי מילה, שאף שמצד הדין לא בעינן ברכת המילה על הכוס, מ"מ כבר נהגו העולם לברך על הכוס מטעם זה.

ולכן י"ל שמ"ש החיים שאל להסביר את המנהג לברך אשר ברא על כוס אחד, וז"ל "נראה הטעם דברכת אשר ברא דנהגא תדיר אף דליכא פנים חדשות ואף דליכא עשרה חשבינן ליה כבהמ"ז וחד מילתא חשיב בהמ"ז ואשר ברא ולהכי ברוכי מברכין אשר ברא על כוס בהמ"ז וא"כ צריך לברך בפה"ג ברישא והדר אשר ברא כיקנה"ז כיון דסברינן דחדא מילתא היא דמה"ט מברכין ליה אכסא דברכתא וכמו שהכריע הריטב"א דהא בהא תליא", זה דוקא לגבי מה שנהגו עכשיו לברך אף ברכת המילה על הכוס וה"ה ברכת אשר ברא, אבל אה"נ שלפי דין הגמרא אין טעם לברך אשר ברא על הכוס לפי מנהג זה, ולפי דין הגמרא אם מברכין על הכוס זה רק משום כוס של ברכת המזון. אולם כיון שכבר נהגו עכשיו לברך אשר ברא על הכוס מטעם "אין אומרים שירה אלא על היין" כדמצינו בברכת מילה, אז י"ל שלפי המנהג הנ"ל הכוס באה משום ברכת המזון וגם משום אשר ברא, והטעם שמותר לברך שניהם על כוס אחד הוא משום מ"ש החיים שאל הנ"ל.

ולכן מצינו דאה"נ שלפי מנהג זה י"ל שלפי דין הגמרא אין צריך לברך אשר ברא אחר ברכת היין, ומטעם זה אנו פותחהן הברכה ב"ברוך" אף בז' ברכות כמבואר לעיל, מ"מ כבר נהגו לברך אשר ברא על הכוס מטעם "אין אומרים שירה אלא על היין". כך נראה לענ"ד.

ג) ולפי זה כתבתי בח"ה ס"רב, "ואם בדיעבד המזמן כבר בירך "על הגפן" (דהיינו ברכה אחרונה) כבנד"ד, עדיין מותר להביא כוס אחר של יין, ולברך עליו בפה"ג, ושוב יש לברך ברכת אשר ברא".

ומ"ש כת"ר "והנה לפי המבואר בדברינו להלן – אין שום צורך להביא שוב כוס יין. [וגם מעיקרא לא היתה הכוס מעכבת].". י"ל שכן הוא לפי דין הגמ' (לפי מנהג זה), אבל כבר נהגו לברך אשר ברא על הכוס מטעם "אין אומרים

ארמית, ואין בזה חשש זלזול לאשה שאף היא מסכימה לאמת, וממילא "לא ישל בה כהן" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

וראיתי בתשב"ץ ח"ג ס"שא, שכתב על מ"ש הרמב"ם הנ"ל, "ובקצת כתובות ראיתי כן בגרושה שכהנים הדיוט' מצוים, אבל באלמנה לא נהגו כן, ונראה לפי שאין כ"ג האסור באלמנה מצוי בגולה, ואף בגרושה חשש רחוק הוא שהכהן הנושא אותה אחר זה שנשאה אלמנה או גרושה אם יבדוק בכתובתה ויראה שאין לה אלא מנה, יבדוק אם נשאת לשני אלמנה או גרושה...". ע"ש. הרי שכיון שכתוב רק "מנה" בכתובה, הכהן (או הב"ד) יבדוק היטב, ואין חשש. וכ"ש אם כתוב בכתובה "כלתא" ולא "בתולתא", וגם אם כתוב "שנפרדה מבעל הראשון", או "...מבעל גוי", שהב"ד יבדוק היטב, מי הוא זה בעל הראשון, ואין חשש תקלה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שלישי

שוב כתב הרב הנ"ל:

"שוחחתי לפני כשעה עם הראשל"צ הגר"מ עמאר שליט"א והוא אמר שיש לכתוב: איתתא שפירתא. וכן מנה (מאה ולא מאתיים). וכן מהרייכי. מכל זה יובן שישנה בעיה להתחתן עם כהן. וצ"ע דראוי לכתוב בצד השני של העתק הכתובה: הואיל והתקשרה הכלה דנן עם נכריי". ע"כ דבריו.

וי"ל שמ"ש "איתתא שפירתא", זה לפי הכתובה של הספרדים שכתבו "בתולתא שפירתא", אלא לפי כתובות האשכנזים שכתבו רק "להדא בתולתא", י"ל או "להדא איתתא" או "להדא כלתא" כמ"ש התשב"ץ הנ"ל. וכן מ"ש "מנה" זה כפי מה שכתבתי לעיל. וכן מ"ש שיש לכתוב "מהרייכי", אף זה רק בכתובות של ספרדים, ובמקום "מהר בתוליכי" יש לכתוב רק "מהרייכי", ומ"ש "מכל זה יובן שישנה בעיה להתחתן עם כהן", זה כמ"ש התשב"ץ הנ"ל, אבל יותר נראה מהרמב"ם דבעינן דבר מפורש בכתובה שהיא אסורה לכהן, ולכן כתבתי שיש לכתוב "פלוגית שנפרדה מבעל הראשון" או "מבעל גוי" בלשון ארמית. מ"מ מצינו שאין לכתוב כתובה של "גרושה", דהיינו "להדא מתרכתא", כמו שכתבתי לעיל.

נראה שאין לאשה זו דין "גרושה" כיון שהיא אינה צריכה גט מגוי. והיא רק בכלל אשה פנויה שנבעלה לגוי. וק"ו הוא, שאף איש ואשה ישראלים שעשו נישואין אזרחיים בלא חופה וקידושין, מצד הדין אינם צריכים גט כשבקשו להפדר, ואין לה דין "גרושה" כדי לומר ששייך הלאו של מחזיר "גרשותו" כמבואר ביביע אומר ח"ו אה"ע ס"א, ע"ש. ועיין עוד במ"ש כת"ר באבני דרך ח"ב ס"סג ובעוד פוסקים. ולכן כ"ש בנד"ד שאין אשה זו בכלל "גרושה", ואין לכתוב "גרושה" בכתובה. וגם נראה שאין לכתוב בכתובה "בתולתא", אלא רק "כלתא" כמ"ש התשב"ץ ח"ג ס"שא, וכמ"ש כת"ר באבני דרך ח"ו ס"קפז, ע"ש. וכיון שהיא אינה בתולה יש לכתוב בכתובה רק מנה ולא מאתיים, וק"ו מדין מ"ש מרן באה"ע ס"סז, "מוכת עץ כתובתה מנה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שני

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

כתב כת"ר, "ראיתי את דברי כת"ר. ויל"ע, כי אם לא יכתבו גרושה, ישנו חשש שאם תתאלמן תינשא לכהן והיא אסורה לו, שהרי נבעלה. כמו כן, יש שיטות שאם היא אסורה לכהן וזה לא מופיע בכתובה, הכתובה פסולה. ועיין בנישואין כהלכתם ח"א עמוד תעז. והנני עדיין נבוך בזה".

כתב הרמב"ם בהל' יבום וחליצה פ"ד הל"לד "ואם היתה כתובת אלמנה כותב פלוגית אלמנתא. ואם היתה כתובת גרושה כותב פלוגית הגרושה. וכן אם היתה שבויה כותב פלוגית השבויה כדי שלא ישל בה כהן". ועיין עוד בב"ש ס"סו ס"ק כה, ע"ש. ולפי זה נראה בנד"ד שיש לכתוב "פלוגית זונה", כיון שאשה זו נבעלה "לאדם שהיא אסורה לינשא לו איסור השוה לכל", כמ"ש מרן באה"ע ס"ו ח, ע"ש. אלא למעשה קשה לכתוב כן בכתובה, שאם החתן והכלה רואים שכתוב בכתובה שהיא "זונה", ודאי זה מביא לידי מחלוקת וקטטה גדולה, בין הרב שמסדר קידושין ובין הזוג, כיון שיש זלזול גדול לאשה לקרות אותה "זונה". ולכן נראה שיש לכתוב "פלוגית שנפרדה מבעל הראשון", או "...מבעל גוי", וכיוצא בו בלשון

סימן קצו

2. האם מותר במקרה שכזה להורות לציבור להמנע מכל גמילות חסדים כלפיה לא להזמין אותה ולא לעזור לה עזרה כלשהיא?

3. האם מותר לפרסם מודעות במקום מגוריה שבהם יהיה כתוב "סרבנית – קבלי גט".

4. האם פעולות הקהילה כגון מכתבים כנגדה פרסומים כנגדה וכן המנעות מגמילות חסד עמה – יש בהם חשש שבאם תתרצה לקבלת גט יש כאן גט מוטעה או גט מעושה או בעיה הלכתית אחרת.

ושוב הדגש בשאלתנו הנ"ל הוא שאנו נמצאים במצב שבו בית הדין לא פסק חיוב גט וגם לא המלצה לגט לצערנו המקרה הזה הביא אותי להכרה שהבריות לא מספיק מבינים את המשמעות של העיגון, ויש מקום לעורר מודעות בנושא וכן לעורר לפעולה והתנהגות הקהילה במקרים אלו, שביכולתם להתרועע גברים או נשים שמתכננים לעגן. ע"כ דברי כת"ר.

א) כבר תיקן רבינו גרשום שלא לגרש אשה בע"כ. ואין היתר לגרש בע"כ אלא כשהיא עוברת על דת כמ"ש ברמ"א באה"ע ס"קטו ד, ע"ש. ונראה שאף לא בעיני התראה כדי לגרשה כמבואר בט"ז שם ס"ק ט, וברעק"א ס"קיד, ופ"ת שם ס"ק יד, ע"ש. ויש מחלוקת אם הבעל יכול לגרש אותה בע"כ, אם הוא לא זכה לקיים מצוות פו"ר ממנה אחר י' שנים, וכמבואר בפתחי תשובה ס"קנד ס"ק כט, וביביע אומר ח"ג אה"ע ס"כא אות ג, ע"ש. ואף באלו, עדיין יש לדון כשיש קטטה ביניהם וכוונת האיש להביא טענות הנ"ל שלא לשם שמים, אלא כאמתלה בעלמא כדי לגרשה בע"כ. ויש חשש שכל איש יכול למצוא איזה טענה שאשתו עוברת על דת וכו' כדי לגרשה בע"כ, ומצינו שנתבטלה תקנת ר"ג. עיין מהרי"ק ס"קז, וכבר האריכו האחרונים בפרטים אלו.

ואף שכתב הב"י בסוף ס"רטו בשם תשובת הרשב"א ס"תקנז, "על ראובן שראה באשתו דברים מראים שזינתה, אם תיקן בזה ר"ג שלא יגרשנה, אדרבה הרב מצריך לגרשה כדי שלא תהא רשעה בתוך ביתו... ואפילו את"ל שהוא מדת חסידות, מ"מ היאך יתקן הרב שלא יתנהג מדת חסידות", ע"ש. הרי שאף שאין צריך לגרשה מצד הדין, מ"מ אם יש מדת חסידות לגרשה, לא תקין ר"ג שלא

שאלה: האם מותר לעשות הרחקה דר"ת לאשה שאינה רוצה לקבל גט. ואם יש לחוש לתקנת ר"ג באשה מורדת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן אוליאל שליט"א

כתב כת"ר, "אני משמש כרב יישוב בגוש עציון מזה כמה חודשים שאני מתעסק בסיוע לתושב שחי בנפרד מאשתו כבר חמש וחצי שנים והאישה אינה מעוניינת להתגרש, בית הדין האיזורי פסק לאחרונה פסק דין שבו דחה את תביעת הבעל לחייב את האישה בגט, אך מאידך הכיר בחוות הדעת הברורות שקיבל לפיהן אין תקווה לשלום בית וקרא לצדדים לנהל ביניהם מו"מ לגירושין בהסכמה, דא עקא שהאישה מתעקשת על שלום בית למרות שרואה כמה הבעל נחוש וכמה שנים כבר גרים בנפרד.

מבחינת בית הדין כעת אנו עומדים לקראת ערעור לבית הדין הגדול, במקביל עשינו כמה פעולות בכדי לשכנע ולזרז אותה להסכים.

אבקש אם אפשר שהרב יחווה דעתו על השאלות הבאות ועל מאמר שצירפתי אם ניתן לקבל עליו הערות וכן הסכמה.

1. האם במקרה שבו התברר לי בעדויות ברורות ורבות שכוונת האישה שלא לקבל גט, הן מסיבות דתיות – חושבת שזה איסור ועוון וצער השכינה להתגרש והן מסיבות משפחתיות, גדלה במשפחה של הורים גרושים ולא רוצה לגזור את אותה גזירה על ילדיה, והזוג גרים בפירוד חמש חצי שנים ויותר, וחוות דעת מקצועיות של פסיכולוגים שטיפלו במשפחה אומרות שאין תקווה לשלום בית – מותר לנו להפעיל לחץ ברמות שונות כנגד האישה כדי שתסכים להתגרש?

כגון:

1. לשלוח מכתב על סירובה להתגרש לחברותיה לשכנותיה למקום עבודתה?

ממון והיה תפוס בבית הסוהר בעד החוב ההוא, ואמרו לו קרובי אשתו אם תגרש אשתך נפרע אנחנו בעדך החוב ההוא ותצא ממאסרך, והוא נתרצה בזה וגרש מרצונו, היאמר אדם שזה יהיה גט מעושה מפני שעשה זה כדי לצאת מבית הסוהר – לא, שהרי לא היה תפוס כדי שיגרש אלא בעד חובו והגט אינו מעושה אלא מרצונו, ע"ש. ולכן י"ל שכך סבר הרמ"א הנ"ל שהטעם שמותר לגזור שלא לעשות לו טובה, הוא אינו מפני שאין זה כפיה, אלא אה"נ הוא כפיה, אבל אין כפיה זו משום הגט, אלא משום שהאיש עבר על דברי חכמים. וכן נראה לדעת הרמ"א, שמיד אחר כך הוא הביא דעת הריב"ש הנ"ל, וז"ל "אבל מי שאינו מקיים עונה יכולין לנדותו ולהחרימו שיקיים עונה או שיגרש, כי אין זה כפייה רק לקיים עונתו, וכן כל כיוצא בזה". הרי מצינו שלגזור שלא לעשות לו טובה נחשב כפייה.

וכן ראיתי בשו"ת ושב הכהן ס"נה ד"ה גם אין, שכתב לגבי אם מותר לכפות אשה לקבל גט, "אפילו לגזור שלא ישאו ויתנו עמה וכיוצא בזה נראה לפענ"ד שאין לעשות, ולא דמי כלל להתם (לרמ"א הנ"ל) דהתם הטעם משום שאנו מסופקים היכי שאמרו חכמינו ז"ל יוצא, אם כופין בשוטים או לא, ולכן א"כ דאפילו אם נאמר דאין כופין אותו היכי דלא תנן בהדיא דכופין, עכ"פ אם אינו מוציא עובר על דברי חכמים הוי, כיון שאמרו יוציא והוא אינו רוצה להוציא, ולכן שפיר מענישין אותו משום שעובר על דברי חכמים, ויכולים לגזור עליו שלא לישא וילתן עמו וכיוצא בזה, כי לא מקרי כפיה כנ"ל, אבל הכא (תקנת ר"ג)... אין עליה שום חיוב כלל לקבל גט". ולפי זה ה"ה בנד"ד שאין טעם אחר לגזור גזירות על אשה זו, אלא כדי שהיא תקבל את הגט, ולכן ממילא שזה נחשב כפיה, ואין לעבור על תקנת ר"ג.

ועיין עוד בש"ע ס"קלד ד מה נחשב אונס בגט, ובב"י והאחרונים שם. עכ"פ נראה מהושב הכהן הנ"ל דבנד"ד אין לעשות הרחקת דר"ת, שיש חשש שזה יבא לנתינת גט בע"כ.

ג) אלא עדיין יש לדון בזה, שכתב ר"ת בספר הישר שם להסביר הטעם למה שאין בהרחקות אלו כפייה, וז"ל "שבזה אין כפייה עליו שאם ירצה ימצא לו מקום, והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה אך אנו נתפרד מעליו", ע"ש. וכן הוא במהרי"ק ס"קב, ע"ש. ופירש הגר"א בס"קנד כא אות סו, "דיכול להנצל מזה לילך לעיר אחרת, וכל שאין

לגרשה בע"כ. מ"מ כשאין טעם נכון לגרשה מצד הדין, אלא רק יש קטטה ביניהם, אז ודאי שאין כופין את האשה לקבל גט.

ב) ולכאורה י"ל דאה"נ שאין כופין אותה לקבל גט כמו שתיקן ר"ג, אבל מ"מ עדיין יש לעשות כמ"ש הרמ"א בס"קנד כא, "וכל מקום שאין כופין בשוטים אין מנדין אותו ג"כ, ומ"מ יכולין לגזור על כל ישראל שלא לעשות לו שום טובה או לישא וילתן עמו, או למול בניו או לקברם, עד שיגרש. וכל חומרא שירצו ב"ד יכולין להחמירן בכה"ג, ומלבד שלא ינדרו אותו", ע"ש. וזה כמו שמצינו לר"ת בספר הישר (חלק התשובות ס"כד). "תגזרו באלה חמורה על כל איש ואיש מזרע ישראל הנלוים אליכם, שלא יהיו רשאים לדבר עמו ולא לארחו ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקרו בחוליו, ועוד תוסיפו חומרות על כל אדם אם לא יגרש את אשתו", ע"ש, וכן הוא במהרי"ק ס"קב, ע"ש. ולכאורה משמע מזה שאין גזירה שלא לעשות לו שום טובה, בכלל כפיה. ולכן ה"ה לגבי אשה שאינה רוצה לקבל גט, אנו יכולים לגזור שלא לעשות לה שום טובה וכו', שאין זה נקרא כפיה לקבל גט.

אלא נראה שזה אינו, שהרמ"א כתב דבריו על מ"ש מרן שם "כל אלו שאמרו להוציא כופין אפילו בשוטים, וי"א שכל מי שלא נאמר בו בתלמוד בפירוש כופין להוציא אלא יוצאי בלבד, אין כופין בשוטים אלא אומרים לו חכמים חייבוך להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עברייני". ועל זה כתב הרמ"א "וכיון דאיכא פלוגתא דרבנותא ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים שלא יהא גט מעושה". אולם סבר הרמ"א שאעפ"י שאין כופין בשוטים, מ"מ כיון שעדיין איש זה עובר על דברי חכמים כיון שהם אמרו שהוא צריך לגרש את אשתו, והוא אינו רוצה לגרש, אז עדיין מותר לענשו בדרכים אחרות כגון לגזור שלא לעשות לו שום טובה וכו', שאף שזה כפיה מ"מ הכפיה אינה על נתינת הגט אלא על מה שהבעל עובר על דברי חכמים שצוו שהוא צריך לגרש את אשתו.

הרי כשהכפייה על דבר אחר ולא על נתינת הגט ממש, אין לחוש לכפיה, וזה כמ"ש הריב"ש בס"קכז ד"ה ולנדון, לגבי איש שאינו רוצה לקיים מצוות עונה, "אבל מה שהיו הב"ד יכולין לעשות לה לכוף הבעל לשוב ולהיות אצלה... ולקיים מצוות עונה... ואם הוא מעצמו כדי להנצל מזה יגרש, אין זה מעושה שהרי אין ב"ד כופין אותו על הגט כלל, אלא לקיים מצוות עונה... והרי זה כמי שהיו נושין בו

ויש עוד חילוק בין הרחקה דר"ת ונידוי, שלגבי נידוי כתב הש"ך ב"ד שלד ס"ק לט, "במנודה לב"ד מחמת דלא ציית דינא או באפקרותא דב"ד או לדבר עבירה, דינו שוה בין לעירו ובין לעיר אחרת, דלכל ישראל הוא מנודה וחייבים לנהוג בו נידוי", ע"ש. משא"כ בהרחקה דר"ת, שכתב ר"ת "שאם ירצה ימצא לו מקום", ופירש הגר"א הנ"ל "דיכול להנצל מזה לילך לעיר אחרת". הרי שדין הרחקה קיל טפי מדין נידוי. ולכן אף מטעם זה אין סתירה בדברי הרמ"א.

מ"מ עדיין יש לחקור במ"ש הגר"א באות סו בסוף דבריו, "דיכול להנצל מזה לילך לעיר אחרת, וכל שאין עושין מעשה בגופו לאו עישוי מקרי, וכל זה עושין לו שעבר על דברי חכמים", ע"ש. משמע שזה כמ"ש הושב הכהן הנ"ל, שהכפייה אינה כדי ליתן גט, אלא משום שהוא עבר על דברי חכמים. אלא י"ל שאעפ"כ, מ"מ בעצמה הרחקה דר"ת אינה בכלל כפייה כמבואר בדבריו הנ"ל, ולכן מטעם זה יש לעשות הרחקה דר"ת כשהבעל עובר על דברי חכמים, אבל עדיין אין לומר שבעצמה הרחקה בר"ת היא בכלל כפייה, וזה מ"ש הגר"א "וכל שאין עושין מעשה בגופו לאו עישוי מקרי". ולכן אף לגבי אשה שאינה רוצה לקבל גט י"ל שהרחקה דר"ת אינה בכלל כפייה.

ואעפ"י שכתב המהריב"ל הנ"ל שבדורו לא נהגו לעשות הרחקה דר"ת, מ"מ מצינו שפסק הרמ"א שמותר לעשות כן. וכן הוא בלחם רב ס"לא ד"ה אלא, שכתב "...איני מסכים בזה לענין כפייה בשוטים, אלא למעבד ליה ההרחקה דר"ת, וזאת ההרחקה הסכים עליה מהריב"ל בפסקיו סוף כלל ג', והגם כי בפסקיו ח"ב ס"ע"ט כתב על זאת ההרחקה אבל מ"מ לא ראינו לרבני הדור הזה האחרון שנהגו בכך... מ"מ אני אומר בנ"ד אם יסכימו הרבנים המובהקים לעשות ההרחקה של ר"ת, אני הצעיר אהיה נגרר אחריהם...", ע"ש. שוב ראיתי כיביע אומר ח"ז אה"ע ס"כג, שהביא דעת עוד אחרונים בזה להקל, ובסוף כתב "וכן החלטנו פה אחד, עם חברי ועמיתי הגאונים רבי אליעזר יהודה וולדינברג, ורבי יצחק קולין שליט"א. וכן נעשה מעשה", ע"ש. וכן הוא בציץ אליעזר ח"ז ס"נא, והוא הביא שם דברי הגרע"י ור"י קולין ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שמותר לעשות הרחקה דר"ת לאשה זו.

עושין מעשה בגופו לאו עישוי מקרי, וכל זה עושין לו שעבר על דברי חכמים", ע"ש. הרי משמע שלא כמ"ש הושב הכהן הנ"ל, אלא שאין הרחקות אלו בכלל כפייה כלל.

אלא יש להעיר על זה, שהלא כתב הרמ"א שם "וכל מקום שאין כופין בשוטים אין מנדין אותו ג"כ". וכתב הגר"א באות סו, "כמ"ש בפ"ד דפסחים ובפ"ג דמו"ק דשמתא חמירא מנגדא דמערבא כו'...", ע"ש. א"כ איך פסק הרמ"א כר"ת הנ"ל שטעמו משום "והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה אך אנו נתפרד מעליו", דהיינו שנדוי קיל טפי משוטים.

שוב ראיתי במהריב"ל ח"ב ס"יח שהעיר כן, וכתב על דעת ר"ת, "על זאת ההרחקה הסכימו עליה הסמ"ק והקולון ז"ל ולא מצינו מי שיחלוק עליהם, מ"מ לא ראינו לרבני הדור הזה שנהגו בכך, אדרבה זכורני כי נועצו לב יחדיו רוב החכמים לעשות זאת ההרחקה, ורב גדול ומובהק שהיה בימים ההם מיחה בדבר, ואפשר לומר שמה שלא נהגו בכך הוא משום דלא אכשיר דרי ויותר קשה להם ההרחקה מהנדוי, ואם הנדוי הוי כפייה כ"ש ההרחקה הנו', איברא דזה ימים רבים הסכמתי בזאת ההרחקה בפסק אחד מהפסקים שלי, ואותו נדון אינו דומה לנד"ד...", ע"ש. משמע ממ"ש "ויותר קשה להם הרחקה מהנדוי", שיש חילוק בין הרחקה ובין נדוי. וכן הוא, שנדוי חמור טפי מהרחקה, שבנדוי הוא "אסור בתכבוסת ובתספורת ובנעילת הסנדל" כמ"ש מרן ב"ד ס"שלד ב, ע"ש. וגם כתב שם בסע' ג, "מנודה שמת ב"ד שולחין ומניחין אבן על ארונו, ואין קורעין עליו...". ולא מצינו כל דברים אלו בהרחקה דר"ת הנ"ל. ולכן י"ל שאף שפסק הרמ"א הנ"ל "וכל מקום שאין כופין בשוטים אין מנדין אותו ג"כ", מ"מ דין הרחקה קיל טפי מזה. ולכן י"ל שאף שכתב ר"ת הנ"ל "והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה", אין דעתו לומר שהרחקה בכלל נידוי, אלא היא יותר קלה מדין נידוי. ואפשר לדייק כן בדבריו, שהוא כתב "נדוי זה", משמע שיש "נידוי אחר", דהיינו נידוי ממש כמבואר ב"ד ס"שלד הנ"ל שבוזה "ילקה בגופו" כיון שיש לו צער בגופו משום שהוא אסור בנעילת סנדל וגם הוא צריך ללבוש בגדים מלוכלכים כיון שהוא אסור לכבס את בגדיו, ויש "נידוי זה" שהוא רק הרחקה בעלמא והוא אינו "ילקה בגופו". ולכן אין כאן סתירה בדברי הרמ"א הנ"ל, ואין הרחקה דר"ת בכלל נידו ממש, ואין הרחקות אלו נחשבות בכלל כפייה.

אם אי אפשר כדכתב כת"ר יש להתירו גם בלא ק' רבנים כיון שזה חמש שנים שהלכה מבעלה...". ע"ש כל דבריו.

ולפי זה, אם לפי דעת הב"ד שחקרו כראוי, האשה בנד"ד נחשבת כמורדת, אז נראה שאין לחוש לתקנת ר"ג, ואם הם עשו הרחקה דר"ת אלא עדיין היא אינה מועילה, אז נראה שאף מותר להתיר לבעלה לישא אשה אחרת, והכל לפי דעת הב"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצו

שאלה: מאיזה טעם רש"י לא כתב במשנה בגיטין ב: שלדעת רבי יהודה אין גבול במערב כיון שלצד המערב עד סוף העולם עדיין הוא ארץ ישראל כמבואר בגיטין ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב דוב מילר שליט"א

כתב כת"ר, "במשנה ראשונה במס' גיטין מציין רבי יהודה גבולות אר"י לכל צדדיה לגבי הדין של אמירת בפ"ג ובפ"ג, כמו ששנינו: רבי יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום, מעכו לצפון ועכו כצפון.

לכאורה למה שביק לציין את תחום המערבי, על זה פירש רש"י בד"ה ורקם וז"ל: אבל מערב של ארץ ישראל אין צריך גבול, שהים הגדול גבולה, כדכ' וגבול ים והיה לכם הים הגדול. ע"כ.

ובפשטות כוונת רש"י לומר שרבי יהודה לא הוצרך לציין את גבול המערבי של אר"י לגבי אמירת בפ"ג, שזה דבר ידוע שהים הגדול הוא גבולה. אולם לכאורה קשה ע"ז מדברי רבי יהודה בעצמו, כבריתא שהובא לקמן בדף ח. דתניא איזהו ארץ ישראל ואיזהו חוצה לארץ וכו' רבי יהודה אומר כל שכנגד ארץ ישראל הרי הוא כא"י שנאמר וגבול ים והיה לכם הים הגדול, וגבול זה יהי' לכם גבול ים.

ד) וגם יש לחקור בדבר אחר בנד"ד. ובתחילה צ"ל שאין אני יודע כל הפרטים בנדון זה, אלא לכאורה נראה שאשה זו היא נחשבת כמורדת, שמשום הקטטה ביניהם היא אינה רוצה שהבעל ידור עמה. ולכן נראה שזה דומה למ"ש הרמ"א בס"עז ב, לגבי אשה מורדת, "ונ"ל דוקא תוך י"ב חדש, אבל לאחר י"ב חדש אם הוא רוצה לגרש צריכה לקבל ממנו בעל כרחה, או מתירין לו לישא אחרת, דאין כח ביד האשה לענגו לעולם, וכן נראה להורות...". ע"ש. הרי נראה מזה שאין לחוש לתקנת ר"ג באשה מורדת אחר י"ב חדש. ולכן נראה שה"ה בנד"ד, שהבעל חי בנפרד מאשתו כבר חמש וחצי שנים, שאין לחוש לתקנת ר"ג.

וכן ראיתי ברשד"ם אה"ע ס"קכ, שכתב "פלוני אשכנזי זה כמה ימים צעק לפני בקול מר באומרו כי אשתו מרדה בו מכל וכל זה כמה ימים, והוא אינו יודע מה יעשה כי חושש לחרם ר"ג מ"ה הנהוג בין האשכנזים, וצווח ככרוכיא לומר, וכי אפשר שבדבר כזה תקן ר"ג...". שכבר עברו ג' שנים וקרוב לארבע שאין תקנה עם אשתו להתקרב אליו... שדעתי שאם האמת כדברו, שהוא מותר לישא אשה, שלא על זה חל חרם ר"ג". ע"ש מה שהוא הביא דעת הראשונים בזה. וק"ו בנד"ד שהאיש נפרד מאשתו חמש וחצי שנים, ו"שאיין תקנה עם אשתו להתקרב אליו", ש"ל "וכי אפשר שבדבר כזה תקן ר"ג".

וכן הוא בשו"ת רעק"א תניינא ס"פב, שכתב "ומסתימת הרמ"א ס"עז ב, דאחר י"ב חדש מותר לישא אחרת עליה, וכ"כ הב"ש בדינא מורדת ולא הזכיר כלל מק' רבנים, משמע דכה"ג לא תיקן ר"ג כלום", ע"ש. ועיין עוד בזה באוצר הפוסקים ס"א ס"ק ע"ג אות כד, שהביא דעת עוד פוסקים בזה.

וכן ראיתי באגרות משה אה"ע ח"ב ס"ב, שכתב "הנה בדבר האשה המורדת... ואמרה שאין רצונה לשחרר את בעלה בשום אופן, ולעולם לא תקבל את הגט כדי לצערו. הנה זה ודאי שאף אם לא נאמין שהיא גרמה הקטטה שביניהם אלא שהוא מתחיל בקטטה עד שיצא מזה... נחשבה למורדת כיון שאינה רוצה לא לדור עמו כאשתו ולא להתגרש כמפורש בס"עז ב'... והנה אם צריך בכאן להיתר דמאה רבנים, מפשטות לשון הרמ"א משמע שמתירין אותו במורדת לישא אחרת גם בלא מאה רבנים שלא הזכיר שם לא ברמ"א ולא בנו"כ... אבל מ"מ לכתחלה יש להשיג היתר ממאה רבנים וכן נוהגין, אבל

שלא נזכר בדברי ר"י כלל אלא בשיטת חכמים עיי"ש".
ע"כ דברי כת"ר.

א) כתוב במשנה בגיטין ב. "רבי יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום, מעכו לצפון ועכו כצפון". ופירש"י שם, "ורקם. עצמה נדונית כמזרח העולם ולא כא", והמביא מרקם צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם וכן כולם, רקם למזרחו של ארץ ישראל וחוצה לה, ואשקלון לדרומה ועכו לצפונה, אבל מערב של ארץ ישראל אין צריך גבול שהים הגדול גבולה כדכתיב (במדבר לד) וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגו'".

וכתוב בגיטין ח. רבי יהודה אומר כל שכנגד ארץ ישראל הרי הוא כא"י שנאמר וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול, זה יהיה לכם גבול ים". ופירש"י שם ר' יהודה אומר. כל הים שכנגד ארץ ישראל ואפי' עד אוקיינוס למערב שהוא בסוף העולם הרי הוא כא", שנאמר (שם) ים הגדול וגבול, האי וגבול קרא יתירא הוא, למימר דאף רוחב הים בכלל התחום".

ונראה שכוונת ר"י במשנה היא לומר שעד כאן הגבול ומכאן ואילך הוא חוץ לארץ. ולכן הוא אומר "מרקם למזרח ורקם כמזרח", דהיינו מרקם ואילך הוא כחז"ל. וכן הוא לגבי הדרום והצפון. אולם לגבי המערב, אה"נ שהים הגדול הוא הגבול, אבל לא שייך לומר לגבי הים הגדול ש"מכאן ואילך הוא חז"ל". וזה כמ"ש רש"י בדף ח. "ואפי' עד אוקיינוס למערב שהוא בסוף העולם הרי הוא כא"י". ולכן שאני גבול המערב משאר גבולים, שבשאר גבולים שייך לומר מכאן ואילך הוא חז"ל, משא"כ בגבול מערב שעד סוף העולם הוא כא"י.

ולכן מטעם זה ר"י לא הזכיר במשנה גבול מערב כיון שלא שייך לומר בגבול מערב ש"מכאן ואילך הוא חז"ל". ולכן יש להשיב על מ"ש כת"ר, "למה לא ציין רבי יהודה את זה בדבריו במשנה לומר שהים הגדול בעצמו בצד מערב יש לה דין של אר"י". וי"ל שזה מפני שכוונת ר"י במשנה לומר באיזה מקום יש גבול כדי לומר שמכאן ואילך הוא חז"ל, ולכן הוא לא הזכיר גבול המערב, שבאמת לדעתו אין גבול כלל במערב כיון שעד סוף העולם עדיין הוא ארץ ישראל.

ב) ומ"ש כת"ר, "וביותר קשה על רש"י שהוא מפרש דלר' יהודה שפת הים הוא גבולה של אר"י, ולא היא כדברי ר"י

ופירש"י שם בד"ה ור"י, שכל הים שכנגד ארץ ישראל ואפי' עד אוקיינוס למערב שהוא בסוף העולם, הרי הוא כאר"י ונלמד מקרא יתירא של וגבול ים. והיינו דלשיטת ר"י אם נכתב גט בספינה על הים הגדול לצד מערב של אר"י, או על הנסין שבים כנגד ארץ ישראל, יש לה דין ככותב באר"י וא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ (וכן כתבו התוס' שם ד"ה ר"י אומר דלדידיה א"צ לומר בפ"נ בגט שבא מנסין שבים הגדול), א"כ הדרה קושיא לדוכתא למה לא ציין רבי יהודה את זה בדבריו במשנה לומר שהים הגדול בעצמו בצד מערב יש לה דין של אר"י, וביותר קשה על רש"י שהוא מפרש דלר' יהודה שפת הים הוא גבולה של אר"י, ולא היא כדברי ר"י בגמ'.

ועי' בפני יהושע על התוס' שם ח: בד"ה ר"י, שהקשה למה לא מציין ר"י את הגבול לצד מערב ותיריך בזה"ל: משום דכיון שגבול מערב לר' יהודה הוי מעבר לים הגדול אם כן ממילא מידע ידעי. ע"כ ולפלא שלא ציין לדברי רש"י במתני' שלכאורה קשה ליישבם כדבריו, אם לא שנדחוק בדברי רש"י 'שהים הגדול גבולה' היינו שגם הים הגדול הוא בגבול אר"י, או שר"ל שגבולה הוא 'מעבר לים הגדול' כמ"ש הפנ"י וצ"ע.

ובין כך ובין כך, כיון שהחכמים פליגי על רבי יהודה בזה, איפה אמר הפנ"י 'שממילא מידע ידעי' הרי צריך להשמיע לנו את דינו על גט הבא מהנסין שבים הגדול שא"צ לומר בפ"נ, ודלא כחכמים החולקין עליו.

שוב ראיתי בתפארת"י על המשנה שהביא הקושיא בשם בנו וז"ל: ומה שהקשה בני המהאור"ג מהו' ברוך יצחק שליט"א מלק' דף ח. דמותחין חוט מטורי אמנון עד נחל מצרים אלמא דאין שפת הים הגבול, יש לומר דודאי אין שפת הים הגבול אבל סוכ"ס אחרי טורי אמנון וקפלוריא (היינו בצד דרום וצפון כמ"ש בגמרא שם) הים הוא גבול אר"י, וכדמוכח מקרא שהבאנו. עכ"ל

ולא הבנתי את דבריו כלל, הרי בגמ' מבואר דלשיטת ר"י אין שפת הים הגדול גבולה של אר"י, והוא דמותחין חוט מנחל מצרים עד לאוקיינוס וכן מקפלוריא עד האוקיינוס, הוא לידע אם הנסין שבצדדיהם הם כנגד אר"י והרי הן כאר"י או שהם כלפי חוץ, ומאי האי דאמר ששם 'הים הגדול הוא גבול אר"י'? ומאי שייטיה דטורי אמנון לכאן

אלא בשארי עכו"ם, וצ"ל דגם רש"י אינו מפרש בראשו של מרקוליס אלא במשנה טרם שנאמרו עליה דברי הש"ס, ולכן מפרש בראשו לא ראש ממש אלא על גביו, אבל לפי דברי הש"ס בודאי לא איירי המשנה בפעור ומרקוליס כלל, וכן הוא דרך רש"י ברוב מקומות, וכן כתב התוס' יו"ט בכמה מקומות שכן הוא דרך רש"י בכל מקום ודו"ק". הרי שדרך רש"י לפרש המשנה כפי מה שנראה הפשט במשנה, אע"פ שאח"כ מבואר בגמ' פשט אחר.

וזה כמ"ש התוספות יו"ט בפאה פ"ב מ"ב, וז"ל "שכך דרך רש"י בהרבה מקומות לפרש המשנה כס"ד דבגמרא, היינו משום דדרך פירושו כסדר המשנה שבגמרא, וראוי הוא להבין המשנה כס"ד טרם בואו למסקנה דבגמרא", ע"ש.

ולכן ה"ה בפירש"י בגיטין הנ"ל, הוא רק פירש בדרך סתם מה שנראה כהפשט שהים הגדול הוא הגבול, ורק אח"כ בגמ' מבואר שאף כל הים בכלל א"י.

ואף את"ל שכוונת רש"י במשנה היא אינה לסתום אלא הוא כיון דוקא ל"שפת הים" כמ"ש כת"ר, לכן הקשה כת"ר, "וביותר קשה על רש"י שהוא מפרש דלר' יהודה שפת הים הוא גבולה של אר"י, ולא היא כדברי ר"י בגמרא", מ"מ י"ל שבמשנה רש"י רק פירש "כסלקא דעתך" כמ"ש התוספות יו"ט והזיו משנה הנ"ל, ורק אח"כ מבואר בגמ' שזה אינו, אלא כל הים הגדול בכלל א"י. ולפי זה עדיין י"ל שלפי מ"ש בגמ' לדעת ר"י בדף ח. שכל התחום במערב בכלל א"י, שכוונת ר"י במשנה שלא הביא גבול לצד מערב, היא משום שלא שייך לומר בגבול מערב "מכאן ואילך חו"ל" כמו שפירשתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

בגמ'". י"ל שלא כתב רש"י במשנה לשון "שפת הים", אלא רק "אבל מערב של ארץ ישראל אין צריך גבול שהים הגדול גבולה". ונראה שרש"י במשנה סתם לומר שהים הגדול הוא גבול, "ובפשטות כוונת רש"י לומר שרבי יהודה לא הוצרך לציין את גבול המערבי של אר"י לגבי אמירת בפ"נ, שזה דבר ידוע שהים הגדול הוא גבולה" כמ"ש כת"ר, אבל רש"י לא בא לפרש מ"ש הגמ' אח"כ לדעת ר"י שכל גבול הים בכלל א"י, שכן דרכו של רש"י לבאר מ"ש במשנה כפשוטו, אף שאח"כ בגמ' יש פירוש או דיוק אחר.

ולכן לדוגמא מצינו שכתוב במשנה בע"ז נא: "מצא בראשו מעות כסות או כלים הרי אלו מותרין". ופירש"י שם "מצא בראשו, של מרקוליס מעות כסות וכלים מותרין שאינן של נוי כדמפרש בגמרא". אלא כתוב בגמ' שם, "אמרי דבי ר' ינאי בכיס קשור ותלוי לו בצוארו... אמר רב אסי בר חייא כל שהוא לפנים מן הקלקלין אפי' מים ומלח אסור חוץ לקלקלין דבר של נוי אסור שאינו של נוי מותר, א"ר יוסי בר חנינא נקטינן אין קלקלין לא לפעור ולא למרקוליס, למאי אילימא דאפי' פנים כחוץ דמי ושרי, השתא פעורי מפערין קמיה מים ומלח לא מקרבין ליה, אלא אפי' חוץ כפנים דמי ואסור", ע"ש.

ולפי זה כתב רבי זאב וואלף טורבאוויץ ז"ל בזוי משנה הל' ע"ז פ"ז הל"טז על המשנה בע"ז הנ"ל, "הנה רבינו בפ"י המשנה פירש מפורש דאיירי בצלם ולא במרקוליס, וכן משמע ודאי מלשון המשנה שאמרו מצא וכו' בראשו, והגמ' אמר ג"כ בכיס תלוי בצוארו, ואלו מרקוליס אין לו לא ראש ולא צואר אלא רק ג' אבנים זה על זה לבד, וכן משמע עוד מדברי הש"ס שם דמוקי למתניתין דמחלקה בין דבר של נוי לדבר שאינו של נוי דלא איירי אלא בחוץ לקלקילין אבל לפנים אפילו מים ומלח שאינו לנוי אסור, והדר אמר נקטינן אין קלקילין לא לפעור ולא למרקוליס עיי"ש, הרי מפורש דהמשנה לא איירי בפעור ומרקוליס

חושן משפט

סימן קצח

ב) אלא יש צדדים אחרים לדין זה. ויש לחקור אם ז' טובי העיר (ובזה"ז זה העיריה או הרשות המקומית) מסכימים לעשות מסוף אוטובוסים בתוך העיר, אם זה מועיל.

כתוב במשנה בב"ב כד: "מרחיקין את גורן קבוע מן העיר חמשים אמה, לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו א"כ יש לו חמשים אמה לכל רוח, ומרחיק מנטיעותיו של חבירו ומנירו בכדי שלא יזיק". ופירש רש"י שהטעם הוא "מפני המוץ המזיק את בני העיר כשהוא זורה וגם הזרעים הוא מייבש". וכתב בתוס' רי"ד שם "שהמוץ המועף ברוח מזיק עיני בני אדם" ע"ש. וכתוב בגמ' שם "רב אשי אמר מה טעם קאמר מאי טעמא מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמשים אמה כדי שלא יזיק", ע"ש.

והכתב הרשב"א שם ד"ה הא דאמר, "הא דאמר רב אשי מה טעם קאמר מרחיקין כדי שלא יזיק, תמיהא לי, מאי איצטריך ליה למתני הכין ומאי נפקא מינה, דודאי מדבחיבין ליה לארחוקי מזיק הוא. ונ"ל דאיצטריך משום דתנא לעיל מינה מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה, וקא מפרק טעמא בגמרא משום נויי העיר, וכל שהוא משום נויין אין בני העיר יכולין למחול, וכדמייתי' עלה אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה ומשום נויי ארץ ישראל, קמ"ל דהכא לאו משום נויי העיר הוא אלא משום שלא יזיק, ואם רצו למחול ולמשבק עושין", ע"ש (ועיין תירוץ שני שם, ונראה שאף התירוץ השני מסכים למ"ש בתירוץ הראשון ל"אם רצו למחול ולמשבק עושין"). וכן הוא בנ"י (דף יג. ברי"ף ע"ש). הרי ששייך מחילה לגבי גורן מבני העיר, דהיינו משמע מז' טובי העיר.

ונראה שיש להשוות דין גורן לדין ריח רע, שהרי כתב מרן בס"קנה. לו, לגבי דין מחילה, "במה דברים אמורים בשאר נזקים חוץ מארבע שהם העשן וריח בית הכסא ואבק וכיוצא בו" (והוא מהרמב"ם בהל' שכנים פ"א הל"ד, וכתב הרב המגיד שם "והאבק אף הוא דומה לעשן"). הרי שיש להשוות ריח רע לדין אבק וכיוצא בו. ונראה שדין המוץ מהגורן הוא בכלל "אבק וכיוצא בו" שמזיק לעינים כמ"ש התוס' רי"ד הנ"ל. ולכן י"ל שכמו

שאלה: מצינו בפרק שני במסכת בבא בתרא שיש להרחיק ריח המזיק מהעיר חמשים אמה. האם דין זה קיים גם בימינו. כגון: האם מותר לבנות מסוף אוטובוסים בשטח של פחות מחמשים אמה מבתי התושבים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

א) כתוב במשנה בב"ב כה. "מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה, אין עושין בורסקי אלא למזרח העיר, רבי עקיבא אומר לכל רוח הוא עושה חוץ ממערבה ומרחיק חמשים אמה". ופירש"י שם "את הנבלות ואת הקברות כו' – משום ריח רע. אלא למזרח העיר – שאין הרוח מזרחית קשה תדיר אא"כ באה לפורענות אבל כדרכה היא חמה ומנשבת בנחת דכתיב (יונה ד) רוח קדים חרישית ותך השמש וגו' לפיכך אינה מביאה הרוח לעיר. חוץ מן מערבה – בגמ' מפרש טעמא".

ולפי זה פסק הרמב"ם בהל' שכנים פ"י הל"ג ד, "מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי מן העיר חמשים אמה. ואין עושין בורסקי אלא למזרח העיר מפני שרוח מזרחית חמה וממעטת היזק ריח עיבוד העורות". וזה כת"ק כמבואר ברב המגיד שם. וכן פסק מרן בח"מ ס"קנה ס"כג, ע"ש. ועיין בפרישה ס"ק ל, שהביא השיטות להסביר הטעם דבעינן דוקא ברוח מזרחית.

משמע מזה דהא דבעינן "אלא למזרח העיר" הוא רק לגבי בורסקי ולא לגבי שאר הדברים במשנה. וכן נראה ממ"ש מרן בי"ד ס"שסה ב שכתב "מרחיקין הקברות מהעיר חמשים אמה". וכתב הש"ך שם בס"ק ב, "כתב העט"ז הטעם שלא יפגעו בו תמיד ויתעצבו, ולא דק דהטעם הוא מפני שריחה רע וכדמשמע בלא יחפור ריש דף כ"ה...". ע"ש. ועיין בבאר היטב שם שביאר דעת הלבוש. הרי כאן מרן לא הזכיר כלל דבעינן דוקא למזרח (וזה שלא כמ"ש הרש"ש בב"ב שם). ולכן ה"ה י"ל לגבי מסוף אוטובוסים, שצריך להרחיק אותו חמשים אמה מהעיר, אבל יכול לבנותו בכל רוח, ודלא כדין בורסקי.

אלא יש להקשות על זה, שכתב מרן בס"קנו ג, "וכן יש ללמד תינוקות ישראל תורה בתוך ביתו, ואין השכנים יכולים למחות ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול התינוקות של בית רבן, וה"ה לכל מילי דמצוה שאינם יכולים למחות בידו". הרי מצינו שאף שהקול מזיק גוף היחיד, מ"מ משום צרכי מצוה כופין את היחיד לסבול היזק זה. ועיין בא"ח ס"ע ד, ומ"ב שם ס"ק טז, דצרכי רבים בכלל מצוה, ולכן מי שעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה ע"ש. ולכן נראה מזה שאם הרבים רוצים מסוף אוטובוסים הם יכולים לכופף את היחידים, אף אם יש היזק ליחידים מאדי דיזל שזה כמו הקול של התינוקות שמזיק את היחיד.

אלא יש להעיר על זה, ממ"ש בתשובת הרמ"א ס"לב, שדן לגבי אם הקהל יכולים לפתוח חלון כנגד חצר של יחיד, וז"ל "כי ודאי ראובן יכול למחות שלא להניח חלונות לחצירו, כי מאחר דשכיח רבים בחצר בית הנכנסת או בבית הכנסת עצמו, כל שכן דשכיח היזקא ולא יוכל לאיצטונעי בתשמישו, ואיכא קפידא...., ומ"מ אומר שאם אין ההיזק הרבה לראובן הנ"ל בפתיחת חלונות בית הכנסת לביתו או לחצירו לא היה לו לעמוד עצמו על מדת הדין, רק היה לו ליכנס לפנים משורת הדין ליתן כבוד לאלקיו ולהדר בית אלקינו...". ע"ש. הרי מצד הדין אף הרבים אינם יכולים לגרום היזק ראייה ליחיד, והחלונות בבית הכנסת נחשבים לצרכי רבים, ובכלל צורך מצוה כמבואר לעיל. וזה קשה, שאם הוא מותר לרבים לגרום היזק ליחיד ע"י קול התינוקות, הלא אף הוא מותר לרבים לגרום היזק ראייה ליחיד בנדון הרמ"א.

אלא נראה שצריך לחלק, דבשלמא לגבי קול התינוקות, שהקול עצמו הוא בכלל המצוה, דהיינו מצוות לימוד תורה, וכן לגבי מ"ש הטור ס"קנו, שה"ה תפילת צבור או לחלק צדקה בכלל מצוה, י"ל שהקול של תפילה הוא בענין המצוה, וכן בשעה שהם מחלקים צדקה הקול בענין המצוה, כגון אם הגבאים אומרים לעני "כמה אתה צריך", וכדומה. אולם אם אחד בבית הכנסת רואה מהחלון לחצר של אותו יחיד, אין ראייה זו בכלל מצוה (ואה"נ שהחלון עצמו הוא מצוה כמ"ש בא"ח ס"צ ד, ע"ש. אבל לראות בחצר של יחיד אינה מצוה). ולכן ה"ה בנד"ד שאין אדי דיזל בכלל מצוה, ואין רשות לרבים לכפוף את היחידים לסבול היזק מאדי דיזל, וכדין היזק ראייה הנ"ל בתשובת הרמ"א.

שז' טובי העיר יכולים למחול בגורן, שה"ה שהם יכולים למחול כשיש ריח רע ממסוף אוטובוסים.

וראיתי לרב אליעזר אפרסמון שליט"א והרב צבי אידלס שליט"א בספר איכות הסביבה (הספר הראשון), דף 31 שכתבו לגבי דעת הרשב"א הנ"ל "יש לדון האם הרחקה שהיא משום ריח רע ניתנת למחילה או לא, ולכאורה נראה שריח רע הוא דבר שפגיעתו מזיקה יותר מפגיעה בנוי העיר, ואם כן לא תועיל מחילה של בני העיר". ויש להעיר, שנראה מלעיל שיש להשוות דין ריח רע לדין אבק, ובכלל אבק יש המוץ מהגורן, ולכן כמו שמועילה מחילה לגבי המוץ שמזיק עיניו, ה"ה י"ל דמועילה מחילה לגבי ריח רע. ועיין שם בהערה 40 ו-48 שלדעת הצפנת פענח בב"ק פב: ד"ה שם כבר, דמועילה מחילה של ז' טובי העיר אף לגבי עשן. ולכן נראה שה"ה דמועילה מחילה לגבי ריח רע ואדי דיזל מהתחנה המרכזית.

אלא עדיין יש לחקור בזה, שיש מקום לומר שמועילה מחילה מז' טובי העיר כשהנזק הוא שוה לכל בני העיר כמו כשהגורן חוץ לעיר והרוח הביאה המוץ לתוך העיר, ויש נזק שוה לכל מי שדר בעיר, ולכן הנזק לגבי ז' טובי העיר מהמוץ הוא דומה לנזק לשאר בני העיר, ולכן הם יכולים למחול על הנזק בעד כל העיר, אבל אם הגורן בתוך העיר עדיין יש לדון אם מועילה מחילה, שהרי כשהגורן בתוך העיר י"ל שיש יותר נזק לאלו שדרים ממש סמוך לגורן מאלו שדרים רחוק מהגורן, ולכן אין הנזק שוה לכל נפש. ובזה י"ל שאין רשות לז' טובי העיר למחול על הנזק של אלו שיש להם יותר נזק מהז' טובי העיר עצמם שדרים רחוק מהגורן. ואין לומר שנתבטלה דעת המיעוטים שדרים סמוך לגורן כנגד רוב בני העיר שדרים רחוק מהגורן. וכעין זה מצינו לגבי חולה שאף ששאר בני אדם אינם מקפידים אלא הוא, לא אמרינן בזה בטול דעתיה אצל כל שאר בני אדם, אלא אדרבה הוא יכול למחות, וכן מבואר בריב"ש בס"קצו, וז"ל "...כיון שהאשה זו מוחזקת בחולה, אין לך גירי גדול מזה, והוה ליה כקוטרא ובית הכסא, וכדאמר רב יוסף (ב"ב כ"ג) הני לדידי כקוטרא ובית הכסא דמו לי, ואם במה שאדם קץ מחמת שהוא מאניני הדעת הוה לדידיה כקוטרא ובית הכסא, כ"ש במה שמזיקו בגופו מחמת שהוא חולה או חלוש המזג". וכן פסק הרמ"א בס"קנה טו, וס"קנו ב, ע"ש. וכן כתב מרן בס"קנה מא, "כל דבר שידוע שאין המערער יכול לסבול, אע"פ ששאר בני אדם סובלים אותו, אין לו חזקה כנגד מערער זה", ע"ש.

ונראה לומר שיש דרגות שונות של עשן וריח רע. כתב הש"ע בס"קנה לז, "עשן שאמרו דוקא בעשן תדיר כגון כבשונות של נחתומין ושל יוצרים וכיוצא בהם, אבל תנור שהיחיד אופה בו פת וכן כירה כיון דלא שהי קוטרא רובא דיומא לאו תדיר הוא ואי חזי ושתק מחל ושוב אינו יכול למחות.... דוקא דמזיק לאינשי אבל אי לא מזיק לאינשי אף ע"ג דמטי לביתיה ומשחיר לאישתיה אם ראה ושתק מחל ושוב אינו יכול למחות, אבל לכתחלה מצי מעכב". והסיפא הוא מהרמ"ה כמבואר בטור. הרי מצינו שיש עשן שמשחיר לכותלים ואין בו נזק לאדם, ויש עשן שיש נזק לאדם. ונראה שבירושלים מה שתקנו חכמים שאין עושין בה כבשונות הוא אפילו אם העשן "משחיר לאישתיה", אף שהוא אינו מזיק. ולזה כיון רש"י בב"ק פב: הנ"ל שכתב "עשן שמשחיר החומה וגנאי הוא". וכן הוא ברדב"ז הנ"ל, שכתב "מפני העשן שלא ישחירו כותלי הבית והחומות". אולם בשאר ערי ישראל אין חשש בתנורים כשהעשן רק משחיר אבל אינו מזיק.

ונראה שאלו כבשונות שצריכים להיות חוץ לעיר חוץ מחמשים אמה, הם דוקא בכבשן שהוא עשוי למלאכת אומן, ועשוי לתקן כלים כדי למוכרם לרבים, משא"כ בתנור שהוא בדרך כלל רק ליחיד. והטעם מבואר, שכבשן שהוא עשוי לתקן הרבה דברים בבית אחת, ודאי יש רבוי עשן, משא"כ בתנור. ועוד בדרך כלל התנור הוא לתקן אוכל, ואין בו חום ועשן כל כך מפני שא"כ זה יגרום לשריפת האוכל, משא"כ בכבשן שהוא לתקן כלים בחום גדול, ודאי יש בו הרבה עשן. וכן הוא בתוספות בב"ב כג. בד"ה בקוטרא, שכתבו "דדוקא בקוטרא דכבשן שהוא גדול ומזיק ביותר". וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ב ס"מה, שכתב, "בעשן תדיר וגדול כעשן הכבשן, אבל כעשן בעלי בתים לא". הרי שיש חילוק גדול בין כבשן ובין תנור. ולכן נראה מזה שהאיסור בחוץ להעיר תוך חמישים אמה, הוא דוקא לגבי כבשן ולא בתנורים וכדומה שיש מהם רק עשן מועט.

מצינו לפי זה שאין כל העשנים שווים, אלא יש דרגות שונות, יש עשן שאינו משחיר וגם אינו מזיק, ויש עשן שמשחיר אף שהוא אינו מזיק, ויש עשן שמזיק. ובסתם עיר י"ל שרק עשן שמזיק הוא אסור.

ולפי זה הכי י"ל לגבי ריח רע שיש דרגות שונות, וי"ל שריח רע מסרחון הגנות ופרדסות אינו כל כך חזק ולכן

מ"מ נראה שאם היחידים שדרים סמוך להיזק, כגון אם הרבים רוצים לעשות גורן בעיר, מוחלים על ההיזק, אז מותר לרבים לעשות גורן בתוך העיר. ועייין במרן ס"קנה לו, שכתב "ואם קנו מידו שמחל בנוזיקין אלו אינו יכול לחזור בו". ולפי זה הכי י"ל לגבי מסוף אוטובוסים, שאין מועילה מחילה מז' טובי העיר בלבד כדי לבנות מסוף אוטובוסים בתוך העיר, אלא גם בעינן מחילה מאלו שדרים סמוך לשם, כיון שיש להם יותר נזק מהריח והאדי דיזל משאר בני העיר. ולכן נראה שאם אנשי חברת האוטובוסים משלמים פיצוי לאלו שדרים סמוך לעיר, אז אולי הם ימחלו על הנזק.

ג) מ"מ יש לדון בזה מצד אחר. כתוב בב"ק פב: "עשרה דברים נאמרו בירושלים... ואין עושין בה אשפתות, ואין עושין בה כבשונות, ואין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים... ואין עושין בה אשפתות משום שקצים, ואין עושין בה כבשונות משום קוטרא, ואין עושין בה גנות ופרדסין משום סירחא...". ע"ש. ופירש"י שם "משום שרצים – דרכן ליגדל באשפה ומרבים טומאה לפי שמתים שם ומטמאים הקדשים שבירושלים. קוטרא – עשן שמשחיר את החומה וגנאי הוא. סרחון – עשבים רעים הגדילים שם וזורקין בחוץ, ועוד דרך גנות לזבלן ויש סרחון". וכתב הרדב"ז ח"ב ס"תרלג, לגבי גנות ופרדסים, "הטעם הוא שמא מסרח ויקוצו עולי רגלים וכל הבאים אליה מכל קצוי ארץ מפני ריח רע", ע"ש.

משמע מזה שכל אלו אסורים בירושלים דוקא, אבל בשאר ערי ישראל אין חשש. וזה תמוה, הלא יש עשן מהכבשונות וריח רע מהגנות ופרדסים, ואיך התירו אלו בשאר ערי ישראל.

וכן מצינו שכבשונות אסורים בסתם עיר, וזה כמ"ש בתוספתא בב"ב פ"א ז, "רבי נתן אומר מרחיקין את הכבשונות מן העיר חמשים אמה". וכן פסק הטור ומרן בס"קנה כג, ע"ש. ואה"נ שהרמב"ם לא הביא דין הכבשונות בתוספתא הנ"ל, וכתב בחסדי דוד שם, "ואפשר דס"ל דבהא לא נקטינן כר"י (לגבי דבורים) ולא כר"ן (לגבי כבשונות) אלא כתנא דמתני' דלא קתני...". ע"ש. מ"מ עדיין יש להקשות על הטור ומרן שפסקו כרבי נתן בתוספתא הנ"ל, הלא אם בכל עיר אסור לבנות כבשונות, מה החידוש שאסור לבנות כבשונות בירושלים.

טוב אם יש חמשים אמה מכל צד כדי להגן אלו שדרים בקרוב.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן קצט

שאלה: איש אחד עומד בתור בחנות של חלפן כספים, והוא רוצה להחליף שקלים לדולרים, ופוגש אדם אחר בתור שרוצה להחליף דולרים לשקלים, האם הם יכולים להחליף ביניהם ללא שימוש בשירותים של מחליף הכסף, ובכך הם אינם צריכים לשלם שום עמלה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלנו מת"ח גדול לגבי המקרה שהגיע לבית ההוראה אצלו: הבא אדם (ראובן) בא למקום בו מחליפים כספים ורוצה להחליף את ה-1500 שו שלו לדולרים. ובעומדו ממתין בתור, הגיע אדם אחר (שמעון) שבא להחליף את הכסף שלו של הדולרים לשקלים. והתלבט אותו אדם, האם מותר להם להחליף כעת זה עם זה (ובכך לא יהיה להם שום עמלה). או כיוון דהם נמצאים בכניסה לחנות שבה מחליפים את הכספים יהא אסור".

נראה לאסור. כתוב בקידושין נט. "עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע", וכתבו התוספות שם, "...ומיהו קשה מההיא דפרק לא יחפור (ב"ב דף כא:) דקאמר התם מרחיקין מן הדג כמלא ריצת הדג אע"פ שהוא של הפקר, ונראה דהתם היינו טעמא מפני שהוא יורד לאומנתו כי ההיא דקאמר התם (שם) האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה ואוקי בהדיה מצי לעכובי עליה דקאמר ליה דקא פסקת לחיותאי. ועוד אומר רבינו מאיר אביו של ר"ת דמירי בדג מת שכן דרך הדייגים להשים במצודות דג מת והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג, וכיון שזה פירש מצודתו תחילה וע"י מעשה שעשה זה מתאספים שם סביב, ודאי אם היה חברו פורש הוה כאילו גוזל לו, ויכול לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר..."

אין לחוש בשאר ערי ישראל, משא"כ בירושלים שצריך לחוש אפילו לריח זה. ולפי זה יש לדקדק, למה כתוב בגמ' ב"ק הנ"ל שטעם האיסור של אשפתות הוא מפני שרצים וחשש טומאה, הלא החוש מעיד שבכל אשפה יש ריח רע, וכתב מרן בא"ח ס"עט ח, "אסור לקרות כנגד אשפה שריחה רע", ויש לאסור מטעם זה. אלא נראה לומר שהאשפתות הן לצורך רבים והן בכלל צרכי העיר, ולכן אף שיש בהם ריח רע עדיין יש להתירם בסתם עיר, אלא עדיין הן אסורות בירושלים מטעם חשש טומאה. וי"ל לגבי הגנות ופרדסות שאף שיש בהם ריח רע, מ"מ אין הם לצרכי רבים אלא הם קנין של יחיד, או י"ל שאף אם הם פתוח לרבים לטייל בהם, מ"מ אין אלו צרכי רבים כל כך כמו האשפתות, או שמא ריח רע שבהם הוא יותר חזק מריח רע מהאשפתות, אבל הוא פחות מריח רע מ"הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי". עכ"פ מצינו שיש דרגות שונות לגבי ריח רע בעיר.

ולפי זה יש לדון לגבי מסוף אוטובוסים, ונראה לומר שהכל תלוי במציאות כמה רע הריח והעשן מאדי דיזל. ואם הריח כל כך רע כמו ריח "את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי" במשנה הנ"ל, או כריח בית הכסא על גבי קרקע ומגולין כמבואר במרן ס"קנה לח, ע"ש. וכך יש לדון אם האדי דיזל מזיק האדם כמו שהמוין מזיק את העינים. ואם תאמר שאין בזה ריח רע כך ואין בזה נזק כל כך, אז י"ל שדין מסוף אוטובוסים דומה לדין אשפה בסתם עיר, שאף שיש ריח רע מהאשפה, מ"מ כיון שהיא לצורך רבים יש להתיר, שהרי אף האוטובוסים הם לצורך רבים וצרכי העיר.

ונראה שאם אין ריח רע כל כך, אז הוא נכון לצרף דעת הטור כדי להסתלק מן הספק. כתוב במשנה בב"ב כד: הנ"ל "לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו אא"כ יש לו חמשים אמה לכל רוח". וכתב הסמ"ע בס"קנה ס"ק נא, "והמחבר העתיק לשון הרמב"ם, וצ"ל שהם מפרשים 'בתוך שלו' בתוך שדה של עצמו ויש לאחרים נטיעות וניר סביבו. והטור פי' בתוך שלו בעיר, ומטעם שלא יזיק לבני העיר..." ע"ש. לפי זה נראה שלדעת הרמב"ם ומרן אין רשות לעשות גורן בתוך העיר אפילו ברחוק חמשים אמה משאר בני העיר, אבל לדעת הטור הוא מותר. ולכן ה"ה לדעת הטור שמותר לבנות מסוף אוטובוסים בתוך העיר אם הוא רחוק משאר בני העיר חמשים אמה לכל רוח. ולכן י"ל שאם אין ריח רע כל כך, וי"ל שיש למסוף אוטובוסים דין אשפה ומותר לבנותו בתוך העיר, אז מה

קידושין נט. "דמיירי בדג מת שכן דרך הדייגים להשיג במצודות דג מת והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג, וכיון שזה פירש מצודתו תחילה וע"י מעשה שעשה זה מתאספים שם סביב...". וי"ל דאה"נ ש"הדגים מתאספים שם", אבל הוא אינו ודאי שכל דג ישאר שם, דשמא אם דג קטן רואה שיש שם דג גדול ויש חשש שדג גדול זה הוא יתקוף את הדג הקטן, אז הדג הקטן יברח משם כדי להציל את עצמו מדג הגדול, וממילא הוא גם יציל את עצמו ממצודת הדייג. או שמא קצת דגים שמתאספים שם הם אוכלים את הדג המת מיד, ולא נשאר דג מת לשאר הדגים שהיו שם, והם הולכים לדרכם קודם שהדייג נוטל את מצודתו. או שמא שדג המת הוא אינו ראוי לאכילה לקצת הדגים שמתאספים שם, שאין מנהגם לאכול דג מת זה, ולכן אחר שהם באו למצודה הם חוזרים לדרכם. או שמא הדגים שמתאספים שומעים איזה רעש גדול, והם בורחים משם קודם שיכול הדייג ליטול אותם משם. ולכן נראה שהוא אינו ודאי שהדייג יתפוש כל דג שמתאסף במצודתו, ועדיין סבר רבינו מאיר שאם דייג אחר בא שם עם מצודתו, שזה בכלל "כאילו גוזל לו".

וראיתי שכתב רבינו חננאל בב"ב שם, "דיהבי סירא. פירוש נותנין הדגים סימן ומודיעין שיש בזה המקום מרעה, ומתקבצין כולן שם, וכל דגים שהן הולכין בים בפחות מן הפרסה מן המקום שהרשתות פרוטות שם, כולן באותן הרשתות הולכין, וכל ציד שצד מהן כאילו בתוך הרשתות צדה אותן". וכן הוא בערוך, ערך סר ב', ע"ש. וכן הוא בפסקי ריא"ז שם שכתב, "הדייג שפירש מצודתו בים, ובא דייג אחר לפרוש מצודתו גם כן, צריך להרחיק ממנו כמלא ריצת דג, ששיעורו פרסה אחת, הואיל וכבר עשה זה תחבולותיו והדגים ניצודים והולכים במצודתו, אינו רשאי זה לקלקל מעשיו", ע"ש. הרי לפי ר"ח הנ"ל מ"ש הריא"ז "והדגים ניצודים והולכים במצודתו", לאו דוקא הוא אלא אף דגים שהם חוץ מרשת אלא בתוך פרסה, הם בכלל האיסור. לכן אף שדגים אלו עדיין אינם בתוך הרשת של הדייג אלא הם רק סמוך בתוך פרסה, מ"מ יש איסור לדייג אחר לצוד אותם. ולכן מסתמא שהוא אינו מוכרח כלל שהדגים שהם חוץ לרשת, שהם ודאי יבואו לתוך הרשת, ואה"נ שאם יש משהו בלתי צפוי קורה שהם יברחו משם.

ולכן בנד"ד מסתמא י"ל שמי שעומד בתור דעתו להחליף כספו עם החלפת כספים, וזה כמו שכבר כתב כת"ר בשאלה "הגיע אדם אחר שבא להחליף את הכסף שלו של

ולפי זה י"ל בנד"ד שבעל החנות, דהיינו את מחליף הכסף, הוא כמו הדייג בדברי התוספות הנ"ל. וכל מי שעומד בתור הוא כמו דג. וראובן רוצה ליטול "דג", שהוא שמעון, לעצמו. וזה אף ששמעון "הפקר" דהיינו שאין חיוב על שמעון להחליף כספו דוקא בחנות זו, והוא יכול לצאת לילך למחלפן כספים אחר, מ"מ עדיין הוא אסור לראובן ליטול "דג" זה (שמעון). וזה מפני שזה בכלל "מפני שהוא יורד לאומנתו" כמ"ש התוספות.

ועוד י"ל, והוא לפי מ"ש רבינו מאיר הנ"ל, שנראה שבעל החנות הוא כמו דייג, והחנות עצמה היא כמו "דג מת", משום שיש חנות במקום קבוע, והחנות ידועה לכל העוברים ושבים בשוק, ולכן כל הלקוחות באים לחנות זו, כמ"ש רבינו מאיר "והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג". ולכן רק משום שהחלפן שכר או קנה חנות זו הלקוחות באים לשם, ולכן זה בכלל "וע"י מעשה שעשה זה (שכירת החנות) מתאספים שם סביב". ולכן ודאי אם ראובן "לקח" את שמעון לעצמו, אז זה בכלל "כאילו גוזל לו, ויכול לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

מכתב שני

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

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר שאין לדמות נד"ד למ"ש בב"ב כא: בדין "מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלוא ריצת הדג", וז"ל "אלא שאומרת הגמרא כי בדגים זהו דין מיוחד "שאני דגים דיהבי סירא", כיוון שהדייג בטוח שכעת הוא יתפוש את הדג (וממילא אם מגיע אדם נוסף לדוג הוא כאילו לוקח לו ממש מידו). אולם אצלנו בהחלפת הכספים אין הכרח שלקח לו את הלקוח, שכן לעיתים האנשים נכנסים לברר את עלות ההמרה, אך בפועל הם לא מחליפים, כיוון שישנו הפרש גדול בין המקומות בהמרת כספים (בשווי)". ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל שאף לגבי דין הדג הנ"ל, הוא אינו ודאי שהדייג יתפוש את הדג, שהרי פירש רבינו מאיר בתוספות

אמר רבה בר רב הונא עד פרסה, שאני דגים דיהבי סייארא... אמר רב הונא בריה דרב יהושע פשיטא לי בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב ואי שייך בכרגא דהכא לא מצי מעכב בר מבואה אבר מבואה דנפשיה לא מצי מעכב."

ופירש"י שם "מרחיקין מצודת הדג מן הדג – צייד שנתן עיניו בדג עד שהכיר חורו מרחיקין שאר ציידין מצודתם משם אלמא אע"ג דלא זכה ביה ולא מטא לידיה מרחיקין משם דא"ל קא פסקת לחיותי, שאני דגים דיהבי סייארא – נותנין עין בהבטם להיות נוהגים לרוץ למקום שראו שם מזונות הילכך כיון שהכיר זה חורו ונתן מזונות בתוך מלא ריצתו בטוח הוא שילכדנו דה"ל כמאן דמטא לידיה ונמצא חבירו מזיקו, אבל הכא מי שבא אצלי יבא ומי שבא אצלך יבא."

וכתבו התוספות שם ד"ה מרחיקין, לגבי דין מרחיקין מצודת הדג, "אע"ג דר"ת מפרש דבדבר של הפקר אפי' רשע לא מיקרי כדתנן (פאה פ"ד מ"ג) גבי פאה פירס טליתו עליה מעבירין אותו ממנה, וכן תנן בפ"ק דב"מ (דף י.) ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה, ולא מיקרי רשע אלא בעניי המהפך בחררה ובא אחר ונטלה, משום שאם לא ישתכר במקום זה ימצא להשתכר במקום אחר, והך דשמעתא לא קשיא דאע"ג דהוי דבר של הפקר מ"מ בכמה מקומות ימצא שיוכל לפרוס מצודת, ועוד דהכא אומנותו בכך... ע"ש.

וכן הוא בשו"ת מהרש"ל ס"לו, וז"ל "שמדמין למצודת דגים כו' והתם היינו טעמא מפני שיוורד לתוך אומנתו של חבירו דמצי מעכב", ע"ש.

ופסק מרן ח"מ ס"קנו ה כר"ה בריה דיהושע, ע"ש. ויש להסתפק אם ר"ה בריה דרב יהושע מודה לדין מרחיקים מצודת הדג או לא. ואת"ל שהוא מודה אז יש להסתפק אם נד"ד דומה לדין זה או לא.

מצינו שאף שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והש"ע פסקו כר"ה בריה דרב יהושע (עיין ב"י ס"קנו שביאר דעתם), מ"מ הם לא הביאו דין של מרחיקים מצודת הדג הנ"ל, משמע שהם סברו שדין זה רק לדעת רב הונא אבל הוא לא לדעת ר"ה בריה דרב יהושע (ואה"נ שהרא"ש בפ' האומר סוף אות ב הביא דין זה, אבל זה רק כדי לבאר דעת ר"ת כמבואר שם, ולכן אין ללמוד מזה שאף הוא פסק דין

הדולרים לשקלים", הרי שכוונתו להחליף כספו. ואף שאין זה בגדר של ודאי, דשמא העלות יקרה מדי, מ"מ עדיין י"ל שבדרך כלל מי שעומד בתור הוא נמצא בתוך "המצודה" של החלפן (או בתוך פרסה כדלעיל), וכמו דמצינו בדגים הנ"ל. ולכן עדיין יש איסור "לצוד" אדם זה שעומד בתור, אף שהוא אינו ודאי שהוא יחליף כספו עם החלפן.

ועוד כתב כת"ר, "כמו כן, הטענה של הדייג הינה "קא פסקת לי לחיותי" שייכת כאשר אדם פותח בצמוד לחבירו חנות וכדו', אך בהחלפה (עסקה) חד פעמית, קשה למימר דהוי פגיעה עד כדי כך של "פסקת לחיותי". ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל שכמו לגבי הדייג יש איסור לדייג אחר לבוא שם אפילו פעם אחת כדי לצוד את הדגים, כמו כן בנד"ד יש איסור "לצוד" מי שעומד בתור אפילו פעם אחת (עיין בתשובה לקמן שביארתי כל זה ביותר ביאור, ובפרט דעת רש"י שכתב שדין מצודת דגים מיירי כשהוא "בטוח" שהדייג ייתפוס את הדג).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ר

שאלה: א) האם מותר למכון הוצאה לאור להתנות את מכירת ספריו לחנות, בתנאי שלא ימכרו את ספרו של פלוני (המתחרה) כדי שירוויחו יותר.

ב) האם מותר לשים בכניסה לחנות נעליים קבועה מודעה על מכירה חד פעמית אחרת של נעליים במחיר זול? והאם מותר לעובר אורח "לעשות חסד" ליידע אנשים שנכנסים לחנות על המכירה הזולה?

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמעון לוז שליט"א

א) כתוב בב"ב כא: "אמר רב הונא האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה דינא הוא דמעכב עלויה דא"ל קא פסקת ליה לחיותי, לימא מסייע ליה מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג וכמה

מצודת דגים, שהרי הוא השמיט דין זה במקומו בגמ' ב"ב הנ"ל. וכן נראה מהטור שלא הביא דין זה).

וכן נראה ממ"ש המאירי בב"ב שם, וז"ל "ממה שכתבנו למדת שזו שאמרו מרחיקין מצודת דג מן הדג כמלא ריצת הדג והוא פרשה (פרסה), ר"ל שהצייד שנתן עיניו בדג אחד ופירש לו מצודה אע"פ שלא זכה בה אין צייד אחר פורש לו מצודה, אין הלכה כן, אלא פורש ואינו נמנע, ואפילו נתן מזונות בתוך המצודה שהיה לנו לומר שהדגים נותנין סימן למקום שיודעין שם מזונות, והוא שנאמר כאן דיהבי סמכא (סייארא), והרי הוא כאלו הם לשם וכשהאחד פורש מצודה אחריו כעין גזל הוא, אע"פ כן פורש ואינו נמנע", ע"ש. הרי דלא קי"ל כדין מרחיקין מצודת הדג.

אלא ראיתי במהרש"ל הנ"ל שכתב "...שאני דגים דיהבי סיירא א"כ מהאי טעמא אף דהלכה אינו כרב הונא רק כרב הונא בריה דרב יהושע, מ"מ כ"ע מודי במתנית' גבי מצודות דגים משום דיהבי סיירא דהו' כיורד לתוך אומנותו". מ"מ יש להעיר, שא"כ אז מאיזה טעם השמיט הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והש"ע דין מצודת דגים הנ"ל.

שוב ראיתי לרבי משה חיים מצליח ז"ל (איזמיר) בספרו אם הבנים, בחידושויו על הרמב"ם הל' אישות פ"ט הל"ז, שכתב "ואת זה ראיתי להרב מר יאודאי גאון בס' מחנה יאודה סי' רל"ז, מ"ש על תירוץ התוס' שכתבו דהא אומנותו בכך הקשה ע"ז וז"ל אין להקשות דהא תינח לרב הונא דס"ל דבר מבואה אבר מבואה מעכב אלא לדידן דלא קי"ל הכי אלא כרב הונא בריה דרב יהושע דלא מצי מעכב א"כ תיקשי לן ההיא ברייתא דהא משום אומנות לא איכפת לן ומשום עניי המהפך ליכא במציאה והפקר וא"כ מאי טעמא דההיא ברייתא. וכתב דאה"נ דלא קי"ל כההיא ברייתא, ותדע דהרי"ף והרא"ש והר"מ ורבינו [הטור] השמיטו להך ברייתא, ונראה דטעמייהו דאע"ג דבש"ס מחלקינן ואמרינן שאני דגים דיהבי סיירא דחיה בעלמא היא ורב הונא לא ס"ל האי חילוקא ולא שני ליה, וא"כ לפום מאי דקי"ל כר"ה בריה דרב יהושע דלא מצי מעכב ה"ה נמי מצודת הדג, אלו תורף דבריו ז"ל, ובמטותא מיניה דמר תמהני עליו איך יצא מפה קדוש לומר דברים כאלו מאחר דלא אישתמיט חד מן הפוסקים שלא הבין דמאי דתירצו בגמ' שאני דגים דיהבי סיירא לקושטא דמילתא איתמר ומכאן דייקי להוציא דינין לפסקי הלכות, וכמו שכן יראה הרואה כל היד המרבה לבדוק, ראשון הוא הרשב"א בח"ג סי' פ"ג בתשובת החייט וכיוצא באלו אשר קצרה היריעה

מהכיל, א"כ ודאי תירוץ הגמ' עיקר דדגים שאף דיהבו סיירא, ומה תאמר דממ"נ לית הלכתא כההיא ברייתא דאי מטעם אומנותו אין הלכה כרב הונא דטענת פסקת לחיותי לא חיישינן לה דתיקו דממונא קולא לנתבע וחומרא לתובע וקי"ל כר"ה בריה דרב יהושע, ואי מטעם עניי המהפך ליכא במציאה והפקר הא לאו מילתא היא דאף דהלכה כר"ה בריה דרב יהושע מ"מ בדגים הלכתא היא דמרחיקין מטעם דהוי כאילו מטא לידיה וכמ"ש רש"ל בתשובה סי' ל"ו דף י"ט ע"ד שכתב להדיא כן דאף דאין הלכה כר"ה מ"מ כו"ע מודו במתניתא דדגים משום דיהבי סיירא וכו', ועוד האריך כאשר יעו"ש ובכל הפוסקים. והיותר תימה עליו דבסוף דבריו אף הוא ראה כי דעת רובא דרבוותא ס"ל להלכה כהך מתניתא ולא עלה על דעתו מעיקרא שלא לכתוב כן מלתא דליתא לשום חד מן הפוסקים", ע"ש.

מ"מ עדיין יש להעיר, דבשלמא שכמה פוסקים הביאו דין מצודת הדגים, אבל עדיין מצינו שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והש"ע השמיטו דין זה. והאם הבנים לא ביאר דעתם בזה. ולכן יותר נראה לומר שהם סברו כמ"ש המאירי הנ"ל דלא קי"ל כדין מצודת דגים הנ"ל וכמ"ש המחנה יהודה הנ"ל.

שוב ראיתי בחתם סופר ח"מ ס"עט, שכתב "ויש כאן ב' תנאים בר מבואה דנפשי דלא מצי מעכב היינו אי לא יהיב סיירא" אבל אי יהיב סיירא מצי מעכב, והרי"ף והרמב"ם לא הביאו זה הדין אולי ס"ל דדחי' בעלמא הוא דמהא לא תסייען לר"ה אבל לקושטא אין לחלק בכך, וא"ת הך ברייתא כרשב"ג ואנן קי"ל כרבנן וכר"ה ברי' דר"י כנ"ל לפי דעתם, מ"מ כל הפוסקים חולקי' בכך", ע"ש. נראה מזה שהחת"ס מודה שהרי"ף והרמב"ם לא פסקו דין מצודת דגים, אבל הוא סבר שאר הפוסקים חולקים בזה כדי לומר שאף לר"ה בריה דרב יהושע קי"ל כדין מצודת דגים, וכמ"ש מההרש"ל הנ"ל.

עכ"פ עדיין י"ל שלדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והש"ע דלא קי"ל כדין מצודת דגים, וממילא שאין לחוש ליורד לתוך אומנותו של חבירו בזה וכמ"ש המאירי הנ"ל.

ולכן יש סברה לומר כמ"ש הבי"י ס"קנו, "רב הונא בריה דרב יהושע בר מבואה אחרינא מאי תיקו, ופסקו הרי"ף והרא"ש ז"ל דכיון דעלתה בתיקו לא מצי מעכב, וכן דעת הרמב"ם בפ"ו מהלכות שכנים. וכתוב בנ"י הטעם משום

ועיין בחתם סופר שם שהרגיש שיש חילוק בין הרישא והסיפא, וז"ל "אע"ג דאי לא היה קובע חנותו בצידו עכ"פ היה בחק האפשרי שיבואו אצלו ועכשיו ממש נמנע מ"מ אין בו גזל כיון שלא היה בטוח, אלא דסוף לשונו של רש"י קשה קצת דמסיים אבל הכא מי שבא אצלי יבוא ומי שבא אצלך יבוא..." ע"ש פירושו.

ועוד י"ל לדעת רש"י, שאף את"ל שהרישא בדבריו העיקר (עיין שו"ת משאת בנימין ס"כז), דהיינו שרק אם הוא בטוח שהדגים יכנסו לרשת של ראובן אז הוא אסור לשמעון לפרוס רשת שלו שם, משא"כ כשהוא רק ספק שמא אם יבואו הדגים לרשת של ראובן שאז הוא מותר לשמעון לפרוס רשתו קרוב לרשת של ראובן. מ"מ יש לחקור בחילוק זה בין בטוח ואינו בטוח, דהיינו בין ודאי ובין ספק, ויש לשאול מהי כוונת רש"י בחילוק זה.

ונראה דבשלמא שרש"י כיון לומר דבעינן "בטוח" כדי לומר שזה כאילו "מטא לידיה", אלא עדיין יש לומר שיש לו ג"כ כוונה אחרת. ולכן נראה שרש"י גם כיון למ"ש הרא"ש ב"ק פ"ט אות ג, לגבי החילוק בין גרמי וגרמא, וז"ל "והיכא דהוא בעצמו עושה היזק לממון חבירו וברי היזקא הוא הנקרא דינא דגרמי... אבל ההיא דסהה בו הכלב והנחש לא ברי הזיקא כמו מסור דשמא לא ישוך הכלב והנחש...". ע"ש. ולכן י"ל שהטעם דבעינן "בטוח" הוא מפני שזה נחשב "ברי הזיקא" ויש דין גרמי שזה כאילו מזיק חבירו כמ"ש רש"י "ונמצא חבירו מזיקו", אבל אם יש רק ספק שמא יבואו הדגים או שיש חור גדול ברשת ויש ספק שמא ימלטו הדגים דרך אותו חור, אז י"ל שזה רק גרמא בעלמא וכמ"ש הרא"ש הנ"ל "לא ברי הזיקא", ולכן המזיק פטור. וה"ה בנד"ד שהוא רק ספק שמא מי שקורא את המודעה ילך לחנות אחרת שהיא זולה יותר, ולכן זה רק גרמא ואינו גרמי כיון שאין כאן "בטוח".

מ"מ עדיין מצינו שגרמא בעלמא חייב בדיני שמים כמ"ש בב"ק נה: ע"ש. ולכן יש לחקור מאיזה טעם הוא מותר לשני לפרוס רשתו קרוב לרשת הראשון כשיש רק ספק נזק.

וי"ל שזה כדמצינו שכתב המאירי בב"ק נה: "והרבה כיוצא באלו שהם גרמא ופטור, אלא שיש מהם שפטור אף בדיני שמים והוא שאין כונתו להזיק, כי הוא יודע כונת לב". הרי שאין חיוב בדיני שמים אם הוא אינו מתכוין

דכל תיקו דממונא הוי חומרא לתובע וקולא לנתבע", ע"ש. ולכן לכאורה נראה דה"ה לגבי מחלוקת הראשונים האם קי"ל כדין מצודת דגים או לא, י"ל "הוי חומרא לתובע וקולא לנתבע".

(ב) מ"מ עדיין יש לחקור אם נד"ד דומה לדין מצודת דגים או לא, דשמא הוא קיל טפי או חמור טפי או שוה לדין זה.

כתב רש"י הנ"ל "שאני דגים דיהבי סיירא – נותנין עין בהבטם להיות נוהגים לרוץ למקום שראו שם מזונות הילכך כיון שהכיר זה חורו ונתן מזונות בתוך מלא ריצתו בטוח הוא שילכדנו דה"ל כמאן דמטא לידיה ונמצא חבירו מזיקו, אבל הכא מי שבא אצלי יבא ומי שבא אצלך יבא".

ויש להסתפק בכונתו, האם הרישא העיקר או הסיפא העיקר, דהיינו שאם האיסור רק כש"בטוח הוא שילכדנו", ולכן י"ל בנד"ד שאף אם יש מודעה הנ"ל סמוך לחנות אין איסור כיון שאין הלקוחות "בטוח הוא שילכדנו" כיון שבכל אדם שנכנס לחנות יש רק ספק שמא הוא יקנה איזה חפץ מאותה חנות או לא והוא אינו "בטוח" כלל, ולכן עדיין יש להתיר ליתן מודעה סמוך לחנות.

או שמא י"ל שהסיפא העיקר, דהיינו שרק מותר לפתוח חנות אצל חנות של אדם אחר כיון ש"מי שבא אצלי יבא, ומי שבא אצלך יבא", דהיינו שאין לעודד העוברים ושבים בשוק לבא לחנות זו או לחנות אחרת אף שהוא אינו בטוח שהוא מזיק את חבירו בזה, אלא כל הבחירה היא ביד כל אדם לבחור מדעת עצמו לאיזו חנות הוא רוצה להיכנס. ואה"נ דקי"ל כרבנן כמ"ש מרן ס"רכח יח "מותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות כדי להרגילם שיקנו ממנו, וכן יכול למכור בזול יותר מהשער כדי שיקנו ממנו ואין בני השוק יכולים לעכב עליו", מ"מ י"ל שזה רק מותר בחנותו, אבל עדיין הוא אסור לראובן לילך לפני חנות של שמעון כדי לפרסם לרבים שאין כדאי לקנות בחנות זו, ויותר טוב לבא לחנות של ראובן כיון שיש שם קליות לתינוקות או שהוא יותר בזול שם, וזה אף שהוא אינו בטוח שהעם ילכו לחנות של ראובן. ואף מותר לראובן לפרסם מודעה בעתון וכו' שהחפצים שלו יותר בזול, מ"מ הוא יותר חמור לילך לפני חנות של שמעון כדי לפרסם זה, שזה נראה כשראובן מתכוין "להזיק" את שמעון כמ"ש רש"י הנ"ל "ונמצא חבירו מזיקו".

ח"ב ס"רכב, ושם הוא הרגיש שהתוספות לא סברו כהמהרי"ט ע"ש).

מ"מ אף לדעת התוספות בב"ק הנ"ל ודע, י"ל שדין מצודת דגים קיל טפי, כיון שאין ניכר הנזק כלל שיש רק מניעת ביאת הדגים, משא"כ כשהאש שורפת הקמה שהנזק ניכר לעין, ולכן כשיש רק מניעת דגים מחבירו וגם הוא רק ספק, וגם הוא אינו מתכוין לגרמא זו י"ל שהוא מותר אף לדעת התוספות. מ"מ עדיין י"ל שאם הוא פורס רשת סמוך ממש לחבירו, או אם הוא נותן קליות לתינוקות ממש סמוך לחנות אחרת כדי להביאם לחנותו, אז זה נראה כמתכוין ולדעת התוספות הוא חייב בדיני שמים, אף שהוא אינו בטוח שהוא גורם נזק לחבירו.

ג) וכל זה לשיטת רש"י, אבל עדיין יש לחקור לדעת שאר ראשונים. כתוב בקידושין נט. "עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע", וכתבו התוספות שם, "...ומיהו קשה מההיא דפרק לא יחפור (ב"ב דף כא:) דקאמר התם מרחיקין מן הדג כמלא ריצת הדג אע"פ שהוא של הפקר, ונראה דהתם היינו טעמא מפני שהוא יורד לאומנתו כי ההיא דקאמר התם (שם) האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה ואוקי בהדיה מצי לעכובי עליה דקאמר ליה דקא פסקת לחיותאי. ועוד אומר רבינו מאיר אביו של ר"ת דמיירי בדג מת שכן דרך הדייגים להשים במצודות דג מת והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג, וכיון שזה פירש מצודתו תחילה וע"י מעשה שעשה זה מתאספים שם סביב, ודאי אם היה חבירו פורש הוה כאילו גוזל לו, ויכול לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר...". ע"ש. ולא מצינו שפירשו התוספות שדין מצודת דגים מיירי רק בבטוח כמ"ש רש"י.

וראיתי שכתב רבינו חננאל בב"ב שם, "דיהבי סיירא. פירוש נותנין הדגים סימן ומודיעין שיש בזה המקום מרעה, ומתקבצין כולן שם, וכל דגים שהן הולכין בים בפחות מן הפרסה מן המקום שהרשות פרוסת שם, כולן באותן הרשות הולכין, וכל ציד שצד מהן כאילו בתוך הרשות צדה אותן". וכן הוא בערוך, ערך סר ב', ע"ש. וכן הוא בפסקי ריא"ז שם שכתב, "הדייג שפירש מצודתו בים, ובא דייג אחר לפרוש מצודתו גם כן, צריך להרחיק ממנו כמלא ריצת דג, ששיעורו פרסה אחת, הואיל וכבר עשה זה תחבולותיו והדגים ניצודים והולכים במצודתו, אינו רשאי זה לקלקל מעשיו", ע"ש. הרי לפי ר"ח הנ"ל מ"ש הריא"ז "והדגים ניצודים והולכים במצודתו", לאו

להזיק. וכן נראה דעת הרא"ה כמבואר בשיטה מקובצת ב"ק נו. ע"ש. וכן נראה ממ"ש המבי"ט ח"ב ס"נד, "ואפילו גרמא בנזיקין דחייב בדיני שמים ליכא, דלא נתכוין הוא לשום הזיק". וכן הוא במהרי"ט ח"א ס"צה, וז"ל "...וגריע טפי מפורץ גדר בפני בהמת חבירו וכופף קמתו של חבירו לפני הדלקה דפרק הכונס, דהנך פטורים מדיני אדם אבל בדיני שמים מיהא חייבים שכוונתם להזיק, אבל אלו אין כוונתם להזיק אלא לתועלת, וכי תימא בנזקי אדם לא חלקת בו בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאינו מתכוין, ה"מ במידי דבמזיד חייב מדינא אף בשוגג חייב דאדם מועד לעולם, אבל בדבר דאפילו במזיד פטור מדיני אדם לא מחייבי ליה בדיני שמים אלא למי שכוונתו להזיק... אבל גרמא בנזיקין נמי דפטור אבל אסור בשוגג אפילו בדיני שמים לא מחייב". ע"ש שאר דבריו.

ולפי זה יש סברה לומר שלגבי החנוני שרוצה ליתן קליות לילדים הוא אינו מתכוין להזיק חנות אחרת, אלא רק שיבואו הלקוחות לחנותו, ולכן אף שזה גורם נזק לחנות אחרת, מ"מ י"ל שזה גרמא ואינו מתכוין והוא מותר לגמרי. וכן י"ל לגבי פריסת רשת בתוך פרסה כשיש רק ספק והוא אינו בטוח שמא הוא מזיק את חבירו, שהאדם רק כיון לצוד דגים ולא כיון להזיק חבירו, ולכן הוא מותר. אלא כשאדם פורס רשת דוקא סמוך ממש לחבירו אז זה נראה כאילו הוא מתכוין להזיק חבירו ולכן אף בגרמא הוא חייב בדיני שמים.

אלא מצינו שהתוספות לא סברו כהמאירי הנ"ל, והם סברו שאף אם האיש אינו מתכוין עדיין הוא חייב בדיני שמים. ולכן כתבו התוספות בב"ק נו. "כסויי כסיתיה. וא"ת גלוי וידוע למקום למה נתכוין אם לטובה אם לרעה, וי"ל דאפי' במתכוין לטובה שלא ימהר לשרוף ויוכל להציל בעל הבית בתוך כך מ"מ בדיני שמים חייב, דאיבעי ליה לאזדהורי ולאסוקי אדעתיה שלא יבא לו הפסד בכך". הרי אף אם הוא כיון לטובה ואינו להזיק כלל, עדיין הוא חייב בדיני שמים. וכן הוא בשיטה מקובצת שם שכתב שהתוס' פליגי על הרא"ה שסבר כהמאירי ע"ש. וגם כתב שם שרבינו פרץ סבר כהתוספות, וז"ל "אבל תלמידי הר"פ ז"ל כתב בפירוש התוספות דאפילו נתכוון לטובה חייב בדיני שמים דהיה לו שלא יבא הפסד לחבירו בכך דהצלה מועטת נמי לא חשיבא", ע"ש (ועיין במהרש"ם ח"א ס"צט ד"ה ויש לדון, שנראה שהוא הושה מ"ש המהרי"ט הנ"ל למ"ש תוספות זו, ולענ"ד זה אינו, שוב ראיתי במהרש"ם

וכן נראה ממ"ש בשו"ת הרמב"ם ס"רעג, וז"ל "בדבד דיין אשר דר בכפר סביבו חוות, והיה מנהג זה הדיין כאשר נזדמה באחת מהן מילה לצאת אל אותו הכפר ולמול בו. ואירע בינו ובין איש רופא ריב, שהביא לידי כך, שיצא זה האיש אל הכפר אחד ומל בו, ונמשך הענין כך. וקבל במילה הנזכרת סכום מה, ובא ואמר "איני צריך לזה" וחילקו לעניים. יורינו אדוננו האם אותו האיש עובר עברה כיון שעבר כלפי הדיין בזה, או לא, והאם מה שחילק לעניים מותר להם לקבלו או לאו, ושכרו כפול מן השמים נצח סלה. התשובה: מה שסבר שעשה מצוה בחלקו לעניים הרי היא מצוה הבאה בעבירה לא עבודת ה' וחטא לפי שמנע פרנסה קבועה של עני בן תורה ועבר על לא תקום ולא תטור, ועבר על איסורם ז"ל על גניבת דעת הבריות (הל' דעות פ"ב ה"ו) לפי שרצונו הראשון של זה וכוונתו להציק לאויבו, ומטעה הוא את מי שאינו יודע [דברים כהוייתם] לחשוב שהוא מתכוון לעשות מצוה. ועבר ג"כ עבירה שירד לאומנות חברו (הל' דעות פ' ה' הל' י"ג) ואפילו היה נצרך אבל כשאני נצרך הרי זו אכזריות והפלגה בנקימה ובנטירה ואסור למי שיש לו... הדבר אשר הוא... סוף דבר כל מי שמעכב חברו לעסוק במעשיו הרי הוא בכלל מסיג גבול רעהו לפי דעתי, וכתב משה"ע, ע"ש.

ויש לדקדק שיש כאן רק ספק האם רופא הנ"ל יכול למול במקום הדיין, שאולי יאמר אבי הבן שהוא רצה בדיין ולא ברופא, ולא איכפת לו אם הכסף הוא לדיין או לעניים, שבשניהם יש מצוה שאף לגבי הדיין הוא מחזיק פרנסת ת"ח, ויש מצוה גדולה בזה כמ"ש בכתובות קה: "כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים", וכן הוא ביומא עא. "ואמר רבי ברכיה הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין". ולכן מצינו שאף כשיש רק ספק, עדיין יש איסור של יורד לאומנות חבירו או מסיג גבול, וי"ל שזה מפני "לפי שרצונו הראשון של זה וכוונתו להציק לאויבו". הרי שדין זה תלוי בכוונה. ולכן הוא דומה למה שכתבתי לעיל שאף בגרמא בעלמא האדם חייב בדיני שמים אם הוא מתכוין להזיק חבירו, משא"כ אם הוא אינו מתכוין לכך כשכל כוונתו רק להביא הלקוחות לחנותו אבל לא כדי להזיק חנות של חבירו.

ולכן י"ל שאף שהרמב"ם ודע' לא הביאו דין מצודת דג הנ"ל כמ"ש המחנה יהודה הנ"ל, מ"מ י"ל שזה מפני שהוא סבר שאין כוונת השני להזיק הראשון אלא כל כוונתו

דוקא הוא אלא אף דגים שהם חוץ מרשת אלא בתוך פרסה, הם בכלל האיסור. לכן אף שדגים אלו עדיין אינם בתוך הרשת של הדיין אלא הם רק סמוך בתוך פרסה, מ"מ יש איסור לדיין אחר לצוד אותם.

ונראה דמסתמא שהוא אינו מוכרח כלל שהדגים שהם חוץ לרשת, שהם ודאי יבאו לתוך הרשת, שי"ל שאם יש משהו בלתי צפוי קורה שהם יברחו משם. ולכן שמא אם דג קטן רואה שיש שם דג גדול ויש חשש שדג גדול זה הוא יתקוף את הדג הקטן, אז הדג הקטן יברח משם כדי להציל את עצמו מדג הגדול, וממילא הוא גם יציל את עצמו ממצודת הדיין. או שמא קצת דגים שמתאספים שם הם אוכלים את הדג המת מיד, ולא נשאר דג מת לשאר הדגים שהיו שם, והם הולכים לדרכם קודם שהדיין נוטל את מצודתו, או שמא שדג המת הוא אינו ראוי לאכילה לקצת הדגים שמתאספים שם, שאין מנהגם לאכול דג מת זה, ולכן אחר שהם באו למצודה הם חוזרים לדרכם. או שמא הדגים שמתאספים שומעים איזה רעש גדול, והם בורחים משם קודם שיכול הדיין ליטול אותם משם. ולכן נראה שהוא אינו ודאי שהדיין יתפוס כל דג שהוא בתוך פרסה. ולכן אין מקום לומר שראשונים הנ"ל סברו כרש"י שהוא "בטוח" שהדגים ייתפסו.

אלא א"כ יש לשאול לראשונים הנ"ל שאם הוא אינו בטוח שהדגים ייתפסו במצודה, אז מאיזה טעם שהוא אסור לפרוס רשת בתוך פרסה? ונראה לומר דשאני דין זה כמ"ש התוס' בב"ב שם הנ"ל "דאע"ג דהוי דבר של הפקר מ"מ בכמה מקומות ימצא שיוכל לפרוס מצודת, ועוד דהכא אומנותו בכך...". ע"ש. ולכן נראה שאין לאדם לעשות איזה מעשה שיורד לתוך אומנתו של חבירו כשחבירו כבר טרח לעסוק בפרנסתו. אלא י"ל שאיסור זה רק סמוך לפרסה שבזה הוא נראה שכוונתו ליורד לאומנות חבירו, משא"כ ברחוק מפרסה שהוא אינו נראה כן. ועוד י"ל ששיעור של פרסה אינו חוק קבוע, שי"ל שזה רק לגבי מצודת דגים, אבל בפרנסה אחרת אין שיעור של פרסה אלא העיקר הוא האם זה נראה שהוא כיון לירד לתוך פרנסתו של חבירו או לא. ולכן בנד"ד י"ל שאין לקבוע מודעה סמוך ממש לחנות כדי לפרסם שיש חנות אחרת שבזולה יותר וכדומה, שהכל רואים שכוונתו לקבוע המועדה דוקא במקום זה היא רק כדי למנוע הלקוחות מלבא לאותה חנות, אבל אם הוא רחוק קצת אז הוא מותר.

לפרוס רשתו בעד עצמו ותו לא, אבל אה"נ שאם כוונת השני להזיק את הראשון, אז זה אסור אף כשהוא רק ספק וכמו שנראה מתשובת הרמב"ם הנ"ל.

וגם ראיתי ברבינו גרשום בב"ב שם שיש לו שיטה אחרת, וז"ל "מרחיקין מצודת הדג מן הדג שאם היה רגיל אחד לפרוש מצודתו בשכר שתיקן במים ובא חבירו ורצה לעשות מצודתו כמו כן מרחיקין אותה מן מצודת חבירו כמלוא ריצת הדג דמצי למימר ליה קא פסקת חיותאי ותסייע לרב הונא. מהא לא תסייע ליה דשאני דגים דיהבי סיירא דמשום הכי מרחיקין מפני כי מסיר לו דבר שבא כבר למצודתו במאכל שמשים במצודתו לפי שכשמעיינין ורואין מאכל במקום אחר בורחין ממצודתו של זה והולכין לשם וגזלו בידים דבר שכבר [בא] במצודתו, אבל ברחוק פרסה אינו יכול להביט המאכל", ע"ש.

ואף כאן יש לדקדק, שיש רק ספק אם הדייג הראשון תפס את הדגים ברשתו או לא, שאולי י"ל שאם הדגים כשהם ברשתו רואים או מריחים שיש מאכל אחר במקום אחר כגון שמת איזה דג במקום אחר בים (עיי' תוס' קידושין הנ"ל בשם רבינו מאיר), אז עדיין הם יכולים לברוח מהרשת למקום אחר, או שמא י"ל שאם הדגים שברשת כבר אכלו המאכל שהיה שם, אז הם יכולים לברוח משם למקום אחר קודם שיגיע הדייג ליטול אותם משם. ולכן לפי מ"ש ר"ג "בורחין ממצודתו" נראה שיש רק ספק אם יש כאן יורד לאומנות חבירו, ועדיין הוא אסור. ואף כאן נראה לפרש שהטעם הוא מפני שהדייג השני כיון להזיק אומנות הדייג הראשון ולכן הוא אסור.

ולפי כל זה נראה, שאין לבעל חנות אחת לעשות מעשה שנראה ממנו שהוא רוצה להזיק פרנסתו של חבירו בחנות אחרת. ולכן אין לקבוע מודעה סמוך לחנות חבירו שכתוב שם שאפשר לקנות אותם חפצים יותר בזול בחנות אחרת וכדומה, אבל מותר לפרסם בעיתון שחנותו בזולה יותר, אם הוא אינו כתוב במודעה שהוא יותר בזול מחנות פלוני, שא"כ הוא נראה כמתכוין להזיק חבירו.

וכן י"ל לגבי השאלה הראשונה של כת"ר, שאין "להתנות את מכירת ספריו לחנות, בתנאי שלא ימכרו את ספרו של פלוני (המתחרה) כדי שירוויחו יותר", שבזה נראה שהוא מתכוין להזיק את חבירו, משא"כ כשהוא לא הזכיר חבירו, שאז אין חשש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רא

שאלה: אם אחד רוצה לבנות גג על המרפסת שלו, האם שאר בני הבניין צריכים לשלם בעד הזיפות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר, "אדם המתגורר בבנין ובחזקתו דירה עם מרפסת הנראית כחדר אך גגה פתוח [מצוי הוא מאד בבניינים ישנים שבקומה האחרונה היו עושים מרפסות בצורה זו], היות ונכנס לביתו רוח פרצים החליט לסוגרה בעצמו והמרפסת הפכה להיות חלק מביתו.

בטרם סגר את המרפסת נעשה זיפות בגג הבנין ע"י כל השכנים [מאחר והגג שייך לכל השכנים חייבים כולם להשתתף בהוצאה], ומאחר והמרפסת היתה פתוחה לא זיפתו את גג המרפסת.

כעת יש לזפת את גג המרפסת, והשאלה הנשאלת האם יש לחייב את השכנים בזיפות אותו חלק של המרפסת כי זה הפך להיות חלק מגג הבנין ואם ביום מן הימים יבוא יזם וירצה לבנות על הגג יחשב כחלק מהגג המשותף. או שעל הדייר שסגר בעצמו את המרפסת לשלם עבור זיפות החלק הזה? ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתב** מרן בח"מ ס"קסא א, "בני העיר (נ"א חצר) כופין זה את זה לבנות דלת ובית שער לחצר, וכן כל הדברים שהחצר צריך להם צורך גדול או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם, אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור אינו כופהו, עשה אחד מעצמו אם גילה השני דעתו שהוא חפץ בו מגלגלין עליו את הכל, ונותן לו חלקו בהוצאה", ע"ש. ונראה בנד"ד שאין גג המפרסת בכלל "צריך להם צורך גדול", שהרי כך נהגו לכתחילה לבנות מרפסת כזו בלי גג, וכמו שהעיד כת"ר "מצוי הוא מאד בבניינים ישנים שבקומה האחרונה היו עושים מרפסות בצורה זו". ולכן אין כופין לשאר בני הדירה לשלם בעד הזפת, וזה דומה למ"ש מרן הנ"ל "ציור וכיור אינו כופהו. ועיי' בסמ"ע שם

א נראה ממ"ש כת"ר "מחוסר ברירה המזמין הסכים", שבעל השמחה הוא היה אנוס, שזה היה "זמן קצר לפני הבר מצוה", וקשה לו לשכור צלם אחר בזמן קצר כזה כדי לבוא לשמחה שלו. ולכן כיון שהוא היה אנוס ואין לו ברירה הוא הסכים שהצלם יכול לילך לדרכו באמצע השמחה, אבל ודאי שזה כנגד רצון בעל השמחה, כיון שהוא ידע שע"י זה יפסיד כמה תמונות טובות של חצי השמחה כשאין הצלם שם.

ולכן נראה שאף שבעל השמחה לא אמר בפירוש שהוא היה מסכים לשכור הצלם רק על תנאי שהוא אינו יכול למצוא צלם אחר, מ"מ יש אומדנא דמוכח שכך היתה כוונתו. ולכן כשבחסד ה' הוא מצא צלם אחר שהיה יכול לבוא לכל השמחה, ממילא שהוא א"צ לשלם הצלם הראשון, כיון שיש אומדנא דמוכח ששכירת הצלם הראשון היתה רק על תנאי הנ"ל.

אלא כתוב 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 פיי בעת המכירה כי הוא רוצה לעלות אמרינן דברים שבלב 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. ולכן אולי י"ל הכי בנד"ד שכיון שבעל השמחה לא פירש התנאי בפיו בשעה שהוא הסכים לשכור הצלם לחצי שמחתו, שאין מועיל תנאי בלבו.

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 (נדריים כ:)... כל אלו

בס"ק ב, שצ"ל "סידור", דהיינו "הוא שסד הכותל בטיט". ולכן ה"ה י"ל שהזפת דומה לסיד, ואין כופין שאר בני הדירה לשלם בעד הזפת. ולפי זה גם י"ל מצד אחר, שאין שאר בני הדירה רשות להשתמש באותו גג, כיון שהוא אינו שלהם, ולכן לדוגמא אם הם רוצים להשים איזה דבר או לבנות על הגג, הם צריכים לשאול רשות מבעל גג המרפסת.

מ"מ אם שאר בני הדירה רוצים להשתמש בגג זה והם רוצים בו, אז י"ל כמ"ש מרן הנ"ל "אם גילה השני דעתו שהוא חפץ בו מגלגלין עליו את הכל, ונותן לו חלקו בהוצאה". ולכן יש להם לשלם בעד הזפת.

ב) וכעין דין במרן הנ"ל מצינו בח"מ ס"קנז י שכתב מרן שם, "כותל חצר המבדיל בין שני השותפין שנפל, יש לכל אחד מהם לכוף את חברו לבנותו עד גובה ד' אמות, רצה האחד והגביהו יותר מד' אמות אין חייבין אותו ליתן חלקו במה שהגביהו יותר מד' אמות". אלא גם כתב מרן שם שאם הוא רוצה בו אז אף הוא חייב לשלם, ע"ש. ועיין עוד במרן ס"קנח. ו, ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד שרק אם שאר בני הדירה רוצים להשתמש בגג זה אז יש לשלם בעד הזפת, אבל אם אין הם רוצים בו, אז בעל המרפסת צריך לשלם את הכל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רב

שאלה: אדם סיכם עם צלם שיצלם כבר מצוה של בנו. זמן קצר לפני הבר מצוה הודיע לו הצלם שלא יוכל לבא ובמקומו הוא שולח מישהו אחר ואותו אדם גם לא יוכל להיות נוכח בכל הארוע אלא ילך באמצע. מחוסר ברירה המזמין הסכים. אך לאחר מכן מצא צלם אחר שיהיה בכל הארוע והודיע לצלם הראשון שהוא לוקח מישהו אחר. הצלם הראשון הביע מורת רוח מהענין. האם צריך לפצות את הצלם הראשון מדינא או ממילי דחסידותא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

קנין" (וכן הוא בב"י שם אות ג) בשם העיטור). ולכן ה"ה בנד"ד שבעל השמחה הוא הלוקח והוא אינו המוכר. ואה"נ שמבואר באה"ע ס"מב א, שאף באנסוהו לקנות אמרינן גמר ומקני, עיין בחלקת מחוקק וב"ש שם, מ"מ כתב הנתיבות בסוף ס"רה, שזה מפני חומרא דקידושין, משא"כ בסתם ממכר ומקח, ע"ש. ולכן לא שייך לומר בנד"ד שבעל השמחה גמר בלבו מטעם אונס לשכור הצלם הראשון. ולפי זה נראה שאין בעל השמחה צריך לשלם פצוי לצלם הראשון.

ג) **אלא** עדיין יש לדון מצד פיצוי ממדת חסידות. כתב הטור בח"מ ריש ס"שלג, "השוכר את הפועל איזה מהם שבא לחזור, הפועל או בעל הבית, הרשות בידו שיכול בע"ה לומר לפועל השכר עצמך במקום אחר, וגם הפועל אומר לבעה"ב צא ושכור לך פועל אחר, אלא שיש על החוזר תרעומות בשביל הטורח..." ע"ש.

וכתב הסמ"ע שם ס"ק א על דברי הטור, "וכתבתי בפרישה דמ"מ הרשות בידו לחזור, משמע דלית ביה אפילו משום מחוסרי אמנה, דס"ל דלא אמרו כן אלא כשחוזר מדבריו בדבר שאין בו תועלת וכמ"ש הטור ומור"ם לעיל ס"ס רד, דכשנשתנה השער לית ביה משום מחוסרי אמנה, וה"נ כשחוזר בע"ה משום שא"צ להם או שנמצאו פועלים בזול ביותר, ולפ"ז החולקים שם וכמ"ש מור"ם ז"ל שיש חולקין בזה, חולקים גם כאן, ומ"ש אין להם תרעומות ר"ל לאפוקי תביעת ממון, אבל ממחוסרי אמנה גם כן נינהו..." ע"ש.

מבואר מזה, שאף שלגבי שכירות פועלים כשמצד הדין מותר לחזור, עדיין יש חשש של מחוסרי אמנה. ולכן לכאורה בנד"ד שאף שמצד הדין בעל השמחה יכול לחזור משכירות הצלם הראשון, מ"מ עדיין יש כאן מחוסרי אמנה לדעת "החולקים" הנ"ל, וראוי לבעל שמחה ליתן לצלם איזה פיצוי.

אלא כתב הרמ"א בסוף ס"רד, "ראוי לאדם לעמוד בדיבורו אע"פ שלא עשה שום קנין רק דברים בעלמא, וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר, אין רוח חכמים נוחה הימנו. והני מילי בחד תרעי אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה... וי"א דאפילו בתרי אסור לחזור, ואם חזר בו יש בו משום מחוסרי אמנה, וכן נראה עיקר", ע"ש. הרי שלדעה ראשונה אם יש תרי תרעי, דהיינו דנשתנה השער אחר שהוא אמר שהוא רוצה לקנות אותו חפץ כמבואר

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 דישראל, 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 ובה 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, ובה בעינן גילוי דעת בשעת מעשה.

ונראה בנד"ד שודאי יש אומדנא דמוכח שיש תנאי ומועילים דברים שבלב, שאין סברה לומר לגבי בעל השמחה הענין של "דהרבה פעמים אדם מוכר קרקעותיו ואין ידוע למה הוא מוכרן", דהיינו שהוא דחוק לומר בנד"ד שבעל השמחה שוכר צלם רק לחצי השמחה משום טעמים אחרים. ולכן בנד"ד אף שהתנאי הוא רק דברים שבלב, עדיין זה מועיל כדי לבטל שכירות של הצלם הראשון.

ב) **ולכאורה** יש להקשות על זה לפי מ"ש מרן בח"מ ס"רה א, "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח אפילו תלוהו עד שמכרו ממכרו ממכר, בין במטלטלים בין בקרקע, שמפני אונסו גמר והקנה..." הרי כשיש אונס עדיין י"ל שגמר ומקנה. ולכן לכאורה י"ל הכי בנד"ד שכיון שבעל השמחה הוא אנוס הוא גמר בדעתו לשכור את הצלם הראשון כיון שאין לו ברירה. וגם כתב הרמ"א שם בסע' ז, "בין אונס הגוף בין אונס ממון". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאם בעל השמחה אינו מסכים לשכור הצלם הראשון הוא חושש שהוא יפסיד כל תמונות של שמחתו, וזה דומה לאונס ממון. ולכן י"ל שהוא גמר בלבו לשכור את הצלם הראשון, אף שזה כנגד רצונו.

אלא זה אינו, שלגבי דין מכירה הנ"ל הוא גמר והקנה רק כשהוא קיבל ממון המכירה "דאגב אונסא זוזי גמר והקנה להלוקח" כמ"ש הסמ"ע שם בס"ק א, ע"ש. ובנד"ד בעל השמחה חוזר משכירות הצלם הראשון קודם שהוא קיבל שום הנאה ממנו, ולכן אין זה בכלל "אונסי זוזי". ועוד, כתב הרמ"א שם בסע' יב, "וכל זה מיירי באנסוהו למכור דאמרינן אגב אונסיה גמר ומקני, אבל אנסוהו לקנות אינו

אבידה לישראל מצות עשה שנאמר השב תשיבם. והרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה והניחה עובר בלא תעשה שנאמר לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם, ובטל מצות עשה. ואם השיבה קיים מצות עשה. הרי בזה הוא רק "נתעלם" ושוב הוא הולך לדרכו, ובזה הוא עובר על עשה ול"ת. ושפיר י"ל שאין מצוה זו שייכת בין גוי לגוי כמ"ש כת"ר.

אלא יש צד אחר בזה, והוא כשהאדם לוקח וקונה את האבידה לעצמו קודם יאוש, בזה כתב הרמב"ם שם הל"ב, "לקח את האבידה ולא השיבה בטל מצות עשה ועבר על שני לאוין על לא תוכל להתעלם ועל לא תגזול". וי"ל שצד זה של השבת אבידה כשהוא עובר על לא תגזול שייך בין גוי לגוי לדעת התוספות בעירובין סב בד"ה הן נח, שכתבו על דעת רש"י, "...משמע מתוך פירושו דאפילו בגזל מעכו"ם חבירו לא מיחייב בהשבה. ולא יתכן לומר כן...". ולפי זה כשהגוי כבר נטל וקנה את האבידה קודם יאוש, הוא עבר על לא תגזול ולדעת התוספות הוא צריך להשיב את האבידה. הרי מצד זה יש חיוב השבת אבידה בין גוי לגוי.

ומה שכתבתי בח"ה ס"ריט. הוא כצד השני הנ"ל, והוא כשהגוי לוקח את האבידה לעצמו, והשאלה שם הוא לגבי מ"ש 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. הרי כאן הוא מיירי כשבני יעקב לקחו הכסף לעצמם, ולכן אין רשות להם לעשות כן אלא רק אחר יאוש, וזה מ"ש האור החיים "וה' נתנו לכם ביאוש הבעלים", דהיינו דבעינן יאוש.

ולכן כשכתבתי שם "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", זה מיירי כשהגוי כבר קנה האבידה קודם יאוש, בזה הוא עובר על לא תגזול והוא צריך להשיב את האבידה, ושייך לומר בזה שהוא חייב בהשבת אבידה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

בב"מ עד: אין שייך לומר מחוסרי אמנה, אבל כשלא נשתנה השער, דהיינו בחד תרעי, שייך לומר מחוסרי אמנה.

וי"ל שנד"ד דומה לתרי תרעי, דהיינו שבשעה שהסכים בעל השמחה לשכור הצלם הראשון, לא היה שם צלם אחר אלא הוא, אבל אחר כך פתאום בא צלם אחר, וזה דומה ל"נשתנה השער", ולדעת הראשונה ברמ"א אין כאן מחוסרי אמנה. ואף שהרמ"א כתב שהעיקר כדעה שניה הנ"ל, וכתב הערה"ש בס"ד אות ה, לגבי תרי תרעי, "וי"א דאפילו בכה"ג יש בו משום מחוסרי אמנה דכיון דבאיש אמונים הוי דברים גמר עניין, מה לו לשינוי מקח, ורבינו הרמ"א הכריע כדיעה זו, והאחרונים נסתפקו בזה ומהירושלמי משמע כדיעה ראשונה (גר"א). ונראה דמדינא ודאי אין בזה משום מחוסרי אמנה רק ממידת חסידות", ע"ש. (ועיין בארחותיך למדני ח"ג ס"קמא, לגבי דעת מרן במחלוקת זו). מ"מ אף לפי הדעה השניה נראה דשאני נד"ד כיון שבעל השמחה היה אנוס, משא"כ בדין תרי תרעי שכשהוא הסכים לקנות הוא לא היה אנוס כלל. ולכן נראה שלכ"ע אין בעל השמחה צריך ליתן פצוי מטעם מחוסרי אמנה אפילו ממדת חסידות. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רג

שאלה: אם יש מצוות השבת אבידה בין גוי לגוי. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ה ס"ריט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק שטסמן שליט"א

כתב כת"ר, "גויים נצטוו בגזל, ולכן יש ראשונים שסוברים שבכלל איסור גזל נכלל גם חיוב השבת גזילה, אך בהשבת אבידה נקטו רוב האחרונים בפשיטות שגויים לא נצטוו, (והוסיפו שגם לדברי הרמב"ן פרשת וישלח השבת אבידה אינה מכלל דינים), ולא הזכירו שזה תלוי במחלוקת הראשונים לגבי השבת גזילה".

א) נראה שיש שני צדדים להשבת אבידה. אחד הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' גזלה ואבדה פ"א הל"א, "השבת

סימן רד

שהביא ראייה לזה מברכות יט: דההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שההליכה נחשבת למצוה, ע"ש.

אלא יש לדחות סברה זו, דבשלמא כשהוא הולך בדרך לקיים איזו מצוה, י"ל שהטעם שהוא פטור הוא מפני שא"א באופן אחר, כגון אם הוא הולך לקבל פני רבו, הוא אינו יכול לקיים את המצוה אם הוא אינו הולך לרבו, ולכן שפיר י"ל שזה בכלל עוסק במצוה, אבל כשהוא עוסק באיזה הידור שאינו מעכב המצוה עצמה, שוב אין לומר שזה בכלל העוסק במצוה פטור מן המצוה.

ויש לדמות זה למ"ש התה"ד בס"קב, לגבי נר חנוכה בערב שבת, "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 (יבמות ו). הכשר מצות דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות", ע"ש. הרי רק כשא"א באופן אחר יש דין הכשר מצוה, משא"כ בנד"ד שאין הטבילה שאינה מעכבת מצוות ק"ש, בכלל הכשר מצוה כדי לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה.

(ב) ויש עוד טעם לומר שלא שייך כאן עוסק במצוה (הכנה לק"ש) פטור מן המצוה (השבת אבידה). וזה מפני שלא אמרינן כלל זה אם הוא עובר על לאו כשהוא אינו מקיים המצוה שהוא פטור ממנה.

ומצינו בהשבת אבידה שכתב מרן בח"מ ס"רנט א, שמלבד העשה של השב תשיבם, יש לאו של לא תוכל להתעלם. ולכן אין לומר בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון בנד"ד הוא עובר על לאו אם הוא אינו מטפל האבידה. ויש לדמות זה לדין אונן, שאף שכתוב בברכות יז: ומו"ק כג: "מי שמתו מוטל לפניו... פטור מק"ש ומן התפלה ותפילין ומכל מצות האמורות בתורה". מ"מ כתב הפתחי תשובה בי"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 בנד"ד אף שהוא עוסק בהכנה לק"ש, אין לו לעבור על לאו של לא תוכל להתעלם (אלא עיין לקמן).

ועוד י"ל, שיש בנד"ד לאו אחר, דהיינו לא תעמוד על דם רעך. וזה כמ"ש הרמב"ם בספר המצוות, ל"ת ס"רצז, "הזהירנו מלהתרשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת

שאלה: נכנס אדם למקוה זמן קצר לפני סוף זמן קר"ש, ולפי חשבונו יצא כחמש דקות ויקרא קר"ש עוד לפני סוף זמן קר"ש. בהיותו שם ראה אחד נוטל כיסו של חבירו באין רואה במעשה גניבה, ויש בידו לצעוק עליו ולרדוף אחריו, אך ע"י כן יתבטל מקריאת שמע בזמנה, מה עליו לעשות ומה נדחה מפני מה, מצות השבת אבידה או קריאת שמע בזמנה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מנחם מענדיל דוד פעלדמאן שליט"א

(א) בתחילה יש לחקור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש סברה לומר, שכל הטעם שאיש זה טובל במקוה הוא כדי לקבל עול מלכות שמים בשעת ק"ש בגוף טהור. ולכן מצינו שהטבילה היא הכנה לקיום המצוה. ואה"נ שאין חיוב לטבול במקוה קודם ק"ש, מ"מ לכאורה נראה שכיון שהוא עושה כן כדי לקיים מצוות ק"ש בגוף טהור, ממילא שהטבילה היא הכשר מצוה.

ולפי זה יש לדמות זה להא דמצינו שאף הליכה למצוה בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בסוכה כה. ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י "הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". הרי אף שאין ההליכה עצמה המצוה אלא הכנה למצוה, עדיין היא נחשבת כעוסק במצוה והוא פטור ממצוה אחרת. וכן ראיתי בריטב"א שם בד"ה ובלכתך, שכתב, "וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה, ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא בלכתך הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון ההולך להוציא המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מיתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה מהמצוה עצמה עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אף ההליכה עצמה מקרי מצוה, ואמרינן גם בהליכה עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן הוא בשדי חמד מ"ע ס"מה בשם הריב"ש ס"קא, וכן ראיתי בשם משמעון (לר' שמעון פירס ז"ל), בח"א ס"ד אות ה,

זה לזה (מ"מ עדיין י"ל שיש חילוק בין השבת אבידה ובין לא תעמוד, ש"ל שלא תעמוד שייך כשיש חשש הפסד ממון בקום עשה, כגון שבא גנב לגנוב ממון חבירו בקום עשה, אבל השבת אבידה שייכת אף כשאין קום עשה, דהיינו כשהוא רואה חפץ רק מונח ברחוב ואין שם מי שרוצה לגנוב אותו משם בקום עשה, ועדיין יש מצוות השבת אבידה, אף שאין בזה לא תעמוד. ויש לפלפל. עכ"פ נראה שבנד"ד שייכים לא תעמוד וגם השבת אבידה).

ולכן ה"ה בנד"ד שיש חיוב לרדוף אחר הגנב כדי להציל ממון חבירו, ואם הוא לא עושה כן הוא עובר על לאוין אלו. ולכן ממילא שאין לומר שכיון שאיש זה בנד"ד עוסק בהכנה לק"ש שהוא פטור מהצלת ממון חבירו, שזה אינו, כיון שלא אמרינן כלל זה אם הוא יעבור על ל"ת.

ג) ועוד נראה, שאין לומר שהוא פטור ממצוות השבת אבידה כיון שעדיין לא חל החיוב עליו בראיה בעלמא אלא משעת הגבהת האבידה, שזה אינו, שיש חיוב אף משעת ראיה. ואף דמצינו מחלוקת הסמ"ע והט"ז בח"מ ס"רנט א, שלדעת הסמ"ע הוא אינו חייב בעשה של השב תשיבם עד שהוא הגביה את האבידה, ולדעת הט"ז אף משעת ראיה הוא חייב בעשה. מ"מ אף לדעת הסמ"ע הוא עובר על הלאו בשעת ראיה אם הוא אינו הולך לטפל בה, וז"ל 'ולאו דהעלמה עובר משום שרואה ומעלים עינו ממנו מליטלה ולהשיב', ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד הוא עובר על הלאו. וכן י"ל לגבי לא תעמוד שהוא עובר עליו משעת ראיה.

ולכן כיון שהוא עובר על הלאו אף משעת ראיה, י"ל דממילא שייך לומר אין מעבירין על המצוות. וכן הוא ביומא סח: שכתוב במשנה, "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה". וכתוב בגמרא ע. לפרש, "פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות, ומאי מצוה, ברוב עם הדרת מלך קמ"ל". ופירש"י, "קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה". הרי הראיה אינה נחשבת כעוסק במצוה, אבל אם הוא באמת עוסק במצוה אסור לו לעסוק במצוה אחרת כיון שזה בכלל אין מעבירין על המצוות. וכן ראיתי סברה זו בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ב דאבות משנה א, שהכתב, "העוסק במצוה פטור מן המצוה

מות או ההפסד ויהיה לנו יכולת להצילו, כמו שהיה טובע בנהר ואנחנו נדע לשחות ונוכל להצילו, או יהיה לסטים משתדל להרגו ונוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזק, ובאה האזהרה באמרו לא תעמוד על דם רעך. וכבר אמרו שמי שיכבש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חבירו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת. וכבר בא בזה הענין גם כן אם לא יגיד ונשא עונו. ולשון ספרא מנין שאם אתה יודע עדות שאין אתה רשאי לתמוך, 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. הרי נראה מזה, שיש חיוב מפסוק לא תעמוד להציל חבירו מנזק ומהפסד ממון, ולא דוקא הצלת נפשות.

וכן ראיתי בתשובת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם אלף תקפב (ריח), שכתב על דין לא תעמוד, "יודע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חבירו, אלא שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממונו", ע"ש.

וכבר מצינו שיש להשוות דין השבת אבידה לדין לא תעמוד, שכתוב בסנהדרין עג. "אבדת גופו מניין, ת"ל והשבותו לו". ופירש"י שם "אבדת גופו. כגון נטבע בנהר מניין שאתה מצווה על השבתו". וכן הוא הרמב"ם בפירוש משניות בפ"ד דנדרים, "חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל, וזה נכלל בפירוש מ"ש הפסוק והשבותו לו, לרפאות את גופו שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו, או בגופו או בממונו או בחכמתו". וכן ראיתי בחכמת שלמה בח"מ ס"תכו, שכתב, "נראה לפענ"ד לכאורה דין חדש דהיינו דוקא אם אינו דרך בזיון להמציל אז מחויב להצילו בגופו אבל אם הוי הצלה דרך בזיון להמציל אם אינו יכול לשכור לאחרים להצילו, אז אינו מחויב להצילו בגופו אם הוי לו בזיון או טרחה יתירה דהוא זקן וכדומה, והטעם דכיון דילפינן הצלת גופו מוהשבותו לו כמ"ש בש"ס ובסמ"ע גם כן, אם כן כיון דמטעם השבת אבדה כמו באבדה קי"ל והתעלמת... א"כ ה"נ מהשבת גופו פטור כה"ג... אף מלאו לא תעמוד פטור באינו לפי כבודו" ע"ש כל דבריו. הרי משמע מכל זה שיש שני לאוין בנד"ד, אחד הוא לא תעמוד, והשני הוא לא תוכל להתעלם, וגם יש עשה של והשבותו לו. ואה"נ שהגמ' סנהדרין הנ"ל דברה רק להשוות סכנת נפשות לדין השבת אבידה, מ"מ נראה שזה מפני שהוא חידוש לומר כן, אבל לגבי לא תעמוד בהפסד ממון, ומצוות השבת אבידה שהיא ג"כ בהפסד ממון, שפיר י"ל שיש לדמותם

וגם כתוב בפ' כי תצא (פ"כב ד), "לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם, הקם תקים עמו". וכתוב בתרגום ירושלמי שם, "מישבק תשבוק ית מה דבלבך עליו, ומפרק תפרוק עמיה, ומטען תטעני עמיה". הרי ממ"ש "מישבק תשבוק ית מה דבלבך עליו" אף כאן הענין לכוף את יצרו הרע, וזה כוונת מ"ש "והתעלמת מהם", דהיינו שאין לאזיל בטר יצרו הרע.

ולכן כשכתוב שם לעיל מזה בפסוק ג, לגבי השבת אבידה, "...לא תוכל להתעלם". אף כאן כוונת הפסוק שהוא צריך לכוף את יצרו הרע.

ולפי זה י"ל שכל כוונת הלאו הוא דוקא כשהוא כיון לאזיל בטר יצרו הרע, אבל אם כל כוונתו לצד הטוב, כגון לקיים איזו מצוה, אז ממילא הוא אינו עובר על "לא תוכל להתעלם". וזה מה שפירשתי לעיל (ועייין ביביע אומר ח"ה א"ח ס"מ סוף אות ח, מ"ש בשם השד"ח לגבי שומר אבידה פטור מן הצדקה אף שיש בו לאו דלא תאמץ).

ולפי זה ה"ה בנד"ד, אף שיש לאו ד"לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם", מ"מ אף כאן י"ל שזה רק אם הוא עושה כן בעין רע ולב רע, משא"כ אם הוא עושה כן כיון שהוא מכין את עצמו לקיים מצוות אחרת כגון ק"ש, ועדיין יש לו עין טובה ולב טוב, שהוא אינו עובר על הלאו כיון דליכא לאו מעיקרא. ולכן לא שייך לומר בנד"ד אין מעבירין במצוות כיון שרק יש ראייה בעלמא, ואין זה בכלל "עוסק" במצוה כמ"ש רש"י בגמ' יומא הנ"ל.

וכן י"ל לגבי לאו דלא תעמוד והצלת ממון של חבירו, דמשמע מגמ' סהנדרין הנ"ל שיש להשוותם, ולכן י"ל שאם יש לו טעם טוב למה הוא אינו יכול להציל ממון חבירו כגון שהוא רוצה לקיים מצוות ק"ש, דממילא שהוא אינו עובר אף על לאו זה.

ה) וגם יש לפטור אותו ממצוות השבת אבידה מטעם אחר, דהיינו שהוא אינו חייב להפסיד ממנו כדי לטפל באבידה. וזה כמ"ש הסמ"ע בס"רסה ס"ק א, "דאם עוסק במלאכה אינו מחויב להניח מלאכתו ולהשיב בחנם". וכן כתב הסמ"ע בס"רסד ס"ק א, "כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו, שלו קודם", ע"ש. וא"כ אף מצוות ק"ש קודמת, שהלאו הוא צריך לבזבז עד חומש כדי

מבלתי הקשה בין המצות אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצוות". הרי לדעת הרמב"ם שיש איסור לעזוב מצוה הראשונה לעסוק במצוה אחרת, והאיסור הוא משום אין מעבירין על המצוות. ואה"נ שכתב רש"י הנ"ל "קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה", ולכאורה ה"ה בנד"ד י"ל הכי שעדיין הוא אינו עוסק בהשבת אבידה ולא תעמוד, מ"מ כיון דמצונו דשאני דין השבת אבידה שהוא עובר על לאו אף בראיה בעלמא, ומוטל עליו חיוב לעסוק בה משעת ראייה, ממילא בזה י"ל אין מעבירין על מצוות משעת ראייה. וכן י"ל בלא תעמוד.

ולפי הנ"ל יש סברה לומר שיש לו לעסוק בהשבת אבידה ורדיפה אחר הגנב מטעם אין מעבירין על המצוות, ואם זה יגרום ביטול מצוות ק"ש אין חשש כיון שזה בכלל עוסק במצוה (השבת אבידה) פטור מן המצוה (ק"ש).

ד) אלא יש לדחות סברה הנ"ל, שיש להקשות על מה שכתבתי לעיל שמשעת ראייה בכלל אין מעבירין על המצוות כיון שכבר חל הלאו משעת ראייה. ונראה שזה אינו, שמצינו בנדרים לג: ועוד מקומות, לגבי פרוטה דרב יוסף, שמי שמטפל באבידה פטור מליתן צדקה לעני, אף שבא העני לשאול ממנו צדקה, וזה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. והלא כבר כתב הרמב"ם בהל' מ"ע פ"ז הל"ב, "וכל הרואה עני מבקש, והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך...". ע"ש. ולכן איך אמרינן לגבי פרוטה דרב יוסף שהוא פטור ממצוות צדקה, הלא אין לו היתר לעבור על לאו, ואיך הוא פטור מליתן צדקה לעני. אלא נראה שהטעם שהוא פטור הוא מפני שכאן הוא אינו עובר על לאו, וזה מפני שרק אם הוא אינו נותן מרצונו ומשום עין רע ולב רע (פרקי אבות פ"ב) י"ל שהוא עובר על לא תאמץ את לבבך, אבל אם יש לו עין טובה ולב טוב, אלא הוא אינו נותן משום שהוא כבר עוסק במצוה אחרת, אין זה בכלל "לא תאמץ את לבבך". ולכן ממילא הוא אינו עובר על הלאו, כיון דליכא לאו מעיקרא. וכן כתב בשו"ת יד אליהו (רגולר) ס"ט, ובגליוני הש"ס בנדרים לג: ע"ש.

וכן נראה, שכתוב בפ' משפטים, "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו, עזב תעזוב עמו". וכתוב בב"מ לב: "ת"ש אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו". הרי המצוה כאן לכוף את יצרו הרע.

שהוא אינו יכול למחול על כבוד שמים שהוא יותר חמור. ולפי זה אם יש לפניו מצוות ק"ש, ממילא שאין לו לטפל באבידה, שכבוד השכינה עדיף, ואין כבוד לשמים גדול מקבלת עול מלכות שמים בק"ש.

שוב ראיתי לר' שמואל שלם ז"ל בספרו מלך שלם, בחידושו על הרמב"ם הל' אבידה פ"א הל"ז, שאחר שהוא הביא התוספות הנ"ל הוא כתב, "...ולכן חזקיהו מלך יהודה וריב"ל מחלו על כבודם כדי ללמד את בניהם תורה משום שהוא מצוה דכבוד תורה שהוא כבוד שכינה, ונראה לעין כל דמשום מצות כבוד התורה הוא דעושה כן, משא"כ באבידה להרמב"ם והרא"ש" (ע"ש מה שהוא כתב על ה"ב"י הנ"ל). הרי כבוד השכינה עדיף מהשבת אבידה לכ"ע, וי"ל שאף ק"ש בכלל כבוד השכינה, והיא עדיפה מהשבת אבידה, ולכן ממילא שהוא פטור מהשבת האבידה ורדיפה אחר הגנב, ואין לו להחמיר בזה.

ו) מ"מ נראה בנד"ד שאפשר לו לקיים שתי מצוות, דהיינו ק"ש ואף רדיפה אחר הגנב. ובתחילה י"ל שלדעת הכסף משנה בהל' ק"ש פ"א הל"ג, זמן ק"ש קודם ג' שעות היום הוא רק דרבנן. אלא לדעת המ"א בס"נח ס"ק ז הוא מן התורה. ועיין עוד בזה בפר"ח שם ובס"ז, ובאר"ר ס"נח סוף ס"ק ב בשם התומת ישרים, ובמשכנ"י א"ח ס"פ ועוד. ולפי זה מצינו שיש מחלוקת אם זמן ק"ש הוא מן התורה או מדרבנן.

וגם מצינו כמה פוסקים שסברו כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא 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"קי. 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"קי, וכן דעת המחבר בס"תקפט אות ו. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון. וכן ראיתי כיביע אומר ח"י י"ד ס"ו, שההניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי זמן ק"ש, שיש להכריע שהחיוב לקרות ק"ש קודם ג' שעות היום, הוא רק מדרבנן.

לקיים מצות עשה, ולכן ביטול המצוה הוא הפסד גדול, וה"ה כאן אין לו לבטל ק"ש כדי לטפל באבידה זו.

ואה"נ שכתב הסמ"ע שם ס"ק ב, "ולא לדקדק ולומר שלי קודם. פי' מפני דבכל דבר הצלת ממון חבירו יכול אדם למצא לו צד היתר ולומר אני קודם לילך ולטרוח על שלי פן אפסד חובי, או אתבטל ע"י השבה זו מעסק פלוני שיהיה לי מזה ריוח ממון, מ"ה קאמר דזה לא יעשה אם לא בהפסד המוכח והברור". אלא אף בנד"ד הוא "מוכח וברור", שיש חיוב עליו לקרות ק"ש בזמנה. ולכן י"ל שלו קודם.

ועוד י"ל שכתב מרן בח"מ ס"רסג א, "מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו אינו חייב ליטפל בהם, ואומד דעתו אילו היו שלו אם היה מחזירן לעצמו כך חייב להחזיר של חבירו, ואם לא היה מוחל על כבודו אפילו היו שלו כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר". הרי משום כבוד בריות אין חיוב עליו לטפל בו.

וגם מצינו בב"י שם שהוא כתב שלדעת הרמב"ם אם הוא רוצה להחמיר על עצמו להשיב האבידה אף שהוא אינו לפי כבודו, שזה מותר, אבל לדעת הרא"ש הוא אסור.

ולפי זה יש לדון במה דמצינו שכתוב בסוטה מא: "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחל... מצוה שאני". הרי אף המלך יכול למחול על כבודו משום מצוה. וכתבו התוספות שם בד"ה מצוה, "...ונראה לתרץ דדוקא הכא שייך למימר מצוה שאני דמוחל על כבודו משום כבוד התורה שהוא כבוד השכינה... אבל... מוחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם... בזה גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה", ע"ש. ולפי זה נראה שכבוד המצוה שהוא כבוד לשכינה, הוא עדיף מכבוד המלך, ואף דברך כלל אין המלך יכול למחול על כבודו, מ"מ משום כבוד השכינה עדיין הוא יכול למחול.

ולפי זה בנד"ד יש לדון בק"ו, שאם הוא אינו חייב לטפל באבידה משום שזה אינו לפי כבודו, ק"ו שאין לו לטפל בו משום מצוה שהיא כבוד לשכינה, כגון ק"ש. ונראה שאף לדעת הרמב"ם שהוא רשאי למחול על כבודו כדי להשיב האבידה כמבואר בב"י הנ"ל, הוא אינו רשאי להשיב את אבידה כשיש מצוה שהיא כבוד לשכינה, שכבוד השכינה הוא עדיף מכבוד לעצמו כמבואר בתוספות הנ"ל, ומסתמא

וגם מצינו שיש מחלוקת מה היא המצוה של ק"ש מן התורה, אם הוא רק פסוק הראשון, או פרשה ראשונה, או גם פרשה שניה, או אף ג' פרשיות. וכבר האריכו האחרונים בכל זה, עיין בדבריהם.

וגם מצינו שכתב הש"ך בנקה"כ בי"ד ס"רצג על דברי הט"ז שם בס"ק ד, שבשעת הדחק בדרבנן יש לסמוך על דעת יחיד ע"ש.

ולכן נראה בנד"ד, שכיון שהוא שעת הדחק, וכיון דקי"ל שזמן ק"ש בג' שעות היום הוא רק מדרבנן, שיש לסמוך על אלו שאומרים שרק פסוק ראשון של ק"ש הוא מן התורה. ולכן אפשר לאיש זה לקרות רק פסוק ראשון בזמן מועט, ושוב הוא יכול לדרוף אחר הגנב, ואח"כ כגון אחר חצי שעה, הוא יכול לקרות ק"ש כולה עם ברכותיה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רה

שאלה: (א) אם מת כתב בצוואה להפריש מעשר לצדקה מהירושה, אם אף היורשים צריכים לחזור להפריש מעשר כשהם מקבלים ממנו.

(ב) אם מבצע הצוואה שהוא אחד מהיורשים, קיבל החזר מס בשל נתינת הצדקה הנ"ל, אם הוא חייב לחלוק הכסף עם שאר היורשים או לא.

תשובה:

לכבוד ידידי

כתב כת"ר, "אמי ז"ל נפטר לפני זמן מה והורישה לילדיה (7 במספר) את נכסיה. אבא ז"ל נפטר לפני המון שנים ובצוואתו הוריש הכל לאמי. אמי ז"ל, מינתה אותי כמנהל העזבון. אמי ז"ל ציוותה בצוואתה שנפריש 10% לצדקה מנכסיה.

בעניין הזה התעוררו אצלי 2 שאלות:

(א) האם לאחר שהפרשנו את הצדקה, האם יש על כל אחד מאיתנו להפריש עוד 10% ממה שקיבל, בשביל מעשר

ואה"נ שראיתי בחוות דעת בס"קי בכללי ס"ס, שכתב שאף הרמב"ם מודה במצות עשה דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה. ולכן ה"ה לגבי סוף זמן ק"ש י"ל שכיון שיש מחלוקת אם הוא מן התורה או לא, שי"ל שהוא מן התורה.

אלא נראה שאין דעת רוב הפוסקים כדעת החוות דעת. כתב המוצל מאש בס"יב, לגבי החיוב הנשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא". הרי פשוט ליה למוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא". הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, שספיקא לחומרא הוא רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו, שהביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז. דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, "ולא מבעיא למאי דקי"ל דספקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויא דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים". הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א, אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר, ע"ש. וכן הוא במחבר"ר שם, וכן נראה מהפר"מ בי"ד בסוף שער התערובות בתחילת ס"צח. וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו, שפשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפקפק על זה הקול אליהו, ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב, וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז, שלדעתו חיוב הטומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שזה מצות עשה. ולכן נראה שעדיין י"ל שהחיוב לקרות ק"ש קודם ג' שעות היום, הוא רק מדרבנן.

(ב) נראה שמבצע הצוואה הוא כשליח של המת והיורשים. ולפי זה יש לדון כשהשליח אפשר להרוויח מהשליחות, אם הרוויח הוא דוקא לו או לכל המשלחים. כתב מרן בח"מ ס"קפג ו, "היה השער קצוב וידוע, והוסיפו לשליח במנין או במשקל או במדה, כל שהוסיפו לו המוכרים הרי הוא של שניהם וחולק התוס' השליח אם בעל המעות. ואם היה דבר שאין לו קצבה, הכל לבעל המעות". וכתב הרמ"א שם "מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח הכל של השליח", ע"ש. ופירש הסמ"ע בס"ק יח, "השער קצוב וידוע. פי' כגון שמוכרים בשר או יין במדה או במשקל וקצוב ועומד סך המדה או המשקל, דרך משל בדינר וכשנתן המוכר להשליח טפי ממדה אחת בדינר, מן הדין היה הכל להשליח אלא כיון שבאתה ההנאה להשליח ע"י מעותיו של המשלה אמרו חז"ל שיחלקו בהדדי המותר, והאי טעמא כתבו הרי"ף והרא"ש והעיטור, וכתב הר"ן דאליבי' אפילו אמר המוכר בהדיא שנותן המותר להשליח אפ"ה חולקין, אבל רש"י כתב הטעם משום דיש להסתפק למי נתן הנותן המוכר למשלח או לשליח מ"ה חולקין, וכתב הרמב"ן שטעם זה הוא נכון, וזהו דעת מור"ם ז"ל שכתב ע"ז מיהו אם אמר המוכר בפ"י כו', ועד"מ ס"ח ומ"מ כתבתי טעם הרי"ף והרא"ש והעיטור דלפעמים לפי ראות הדין יש לסמוך עליהו", ע"ש. הרי זה כנד"ד שמבצע הצוואה יש לו הנאה מכסף של אחרים, דהיינו שאר היורשים, וגם היורשים נהנים ממצע הצוואה, שיכול לתבוע החזר המס.

ולפי זה יש לדון בנד"ד. וי"ל שאף בנד"ד הוא "שער קבוע" כיון שמי שמשלם מס הוא מקבל דבר קצוב – 35% בחזרה בסוף השנה. וי"ל שלדעת הרי"ף ודע' "כיון שבאתה ההנאה להשליח ע"י מעותיו של המשלה אמרו חז"ל שיחלקו בהדדי המותר". ולכן ה"ה בנד"ד צריך לחלק את החזר המס עם שאר היורשים. וגם אם כתב משרד המס שהכסף הוא רק בשביל מי שמשלם את המס ומי שמגיש את טופס המס, מ"מ כתב הסמ"ע הנ"ל "וכתב הר"ן דאליבי' אפילו אמר המוכר בהדיא שנותן המותר להשליח אפ"ה חולקין".

אלא לפי שיטת רש"י הטעם שחולקין הוא רק משום שיש להסתפק למי כיון המוכר כמ"ש הסמ"ע, אבל אם אין ספק ושהוא ברור שהנותן כיון רק לשליח אז כל הכסף הוא לשליח. ולכן נראה בנד"ד שודאי שמשלם המס כיון רק למי שהגיש טופס המס. ולכן הכסף הוא רק לשליח, דהיינו

כספים, או שיצאנו ידי חובת מעשר כספים בצדקה שהפרשנו לפני החלוקה כבקשת אמא.

(ב) כיוון שאני מנהל את העזבון, כשהפרשתי את הצדקה למוסדות צדקה וחסד, הם רשמו את הקבלות על שמי. חלק מהמוסדות היה להם קבלות המוכרות לצורכי מס ההכנסה במדינת ישראל (ידוע כסעיף 46). בעזרת קבלות אלו אפשר לעשות תיאום מס בסוף השנה האזרחית וקבל עד 35% מגובה סכום התרומה בחזרה.

תיאום המס הוא דבר אישי ותלוי בגובה המס ששלמת למדינה. במידה ושלמת יותר מס מגובה החזר, תוכל לקבל חלק מהמס ששלמת בחזרה.

שאלתי היא – במקרה הנ"ל למי שייך הכסף שקבלתי בחזרה מהמדינה? מצד אחד הכסף הגיע מכספי הירושה של אמי ז"ל ושייך לכל היורשים, אם כן גם רווח שהגיע ממנו שייך לכלל היורשים. מצד שני, אני הוא זה שהתאמצתי בעניין ולולי המאמץ שלי ומצב המס האישי שלי (ששילמתי הרבה מס) לא היה מגיע הרווח הזה". ע"כ דברי כת"ר.

(א) כתב הפתחי תשובה ב"ד ס"רמט ס"ק א בשם השל"ה שאף היורשים צריכים להפריש מעשר מהירושה. ולפי זה יש לחקור במ"ש כת"ר, "אמי ז"ל ציוותה בצוואתה שפריש 10% לצדקה מנכסיה". ויש לחלק, שמיד אחר המיתה הכסף הוא ליורשים, ולכן אם אמך כתבה שיש להפריש מעשר אחר מיתתה, אז ממילא שזה הכסף כבר הוא ליורשים והוא ממונם, ולכן כוונתה לומר שהיורשים צריכים ליתן מעשר מן הכסף שלהם, ועדיין יש לה זכות מזה אף שעכשיו הכסף הוא ליורשים, שלגבה זה בכלל "הכשר מצוה". ולכן אין היורשים צריכים להפריש עוד מעשר.

אלא אם כתבה בצוואתה שהיא רוצה להפריש מעשר מנכסיה "שעה אחת" קודם מיתתה, וכדמצינו בב"י ס"רמט, "ודע דפ' מציאת האשה (סז): אמרינן דהא דאל יבזבו יותר מחומש היינו מחיים שמא ירד מנכסיו, אבל בשעת מיתה יכול לבזבו כל מה שירצה כדעבד מר עוקבא שבשעת מיתתו בזבזיה לפלגא דממוניה". הרי זה היה בזמן שמר עוקבא עדיין חי. ולפי זה עדיין צריכים יורשיו להפריש צדקה מהירושה.

ולכן צריך לחקור בלשון הצוואה אם כוונת אמך ליתן המעשר כשהיא עדיין חי כמר עוקבא, או רק אחר מיתתה.

וכן מצינו לענין גזילה, שכתב מרן בס"שסא ז, "מת והוריש הגזילה לבניו לא הוי שינוי רשות אלא הוי כאלו אביהם קיים, שאם הוא בעין ולא נשתנית צריכים להחזירה אפילו נתיאשו הבעלים, ואם נשתנית והיא קיימת נותנים דמיה...". ע"ש.

ועיי'ן ביחזה דעת ח"ה ס"סד, שכתב "שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דד"ד".

ויש לדמות המס למדינה בזה"ז למ"ש בח"מ ס"קסג, שיש חיוב לשלם מס בשביל כל צרכי העיר. וה"ה נראה לכל צרכי המדינה. וראיתי שכתב הנודע ביהודה בח"מ מה"ק ס"כג, לגבי מי שחייב לשלם מס לעיר, "והנה בודאי בזה דבר ה' אמת בפיו, שכל מה שנתחייב אדם אף שלא אמר בפירוש על י"א ולא כתב כן בשטר, מ"מ החיוב ממילא חל על יורשיו, שנכסים שלו נשתעבדו...". וגדולה מזו מצינו בסמ"ע ס"קסג ס"ק לט, שכתב, "וכתב הב"י מחסי"ב בשם הריטב"א שאם הסכימו הציבור על אדם אחד שיפטרו אותו ממס זמן קצוב כדי שיבא לדור אצלם, או משאר הנאה אחרת שעשה להם, אם מת בנתיים, חייבים היורשים לפרוע מס מאותן נכסים שירשו כו", ע"ש. ועיי'ן בנו"ב שם שביאר כל זה.

ולכן ה"ה בנד"ד שיש ליורשים לשלם את המס.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רז

שאלה: מצוי מאוד שלפני טיולים חסרים לתלמידים בקבוקי מים. האם מותר לשלוח אותם שיוציאו בקבוקי מים ממתקן המיחזור המצוי ברחוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

א) לכאורה י"ל שהבקבוק במתקן המיחזור הם של העירייה ומי שלוקח בקבוק משם עובר על איסור גזל. וי"ל שהמתקן המיחזור המצוי ברחוב הוא כחצר או ככלי של

מבצעת הצוואה. אלא י"ל דשאני בנד"ד, שהרי לפי ההבנה שלי נראה שיש כאן גניבת דעת, שודאי שמה שמשרד המס מחזיר קצת המס למבצעת הצוואה הוא מפני שמשרד המס סובר שכל נתינת הכסף לצדקה היא מכסף של מבצע הצוואה דוקא (שרק שמו בקבלות), ומטעם זה הפקידים במשרד המס טועים ומחזירים קצת המס דוקא אליו. אלא אם הם היו יודעים שכסף הצדקה הוא מ' אחרים (שאר היורשים), ודאי לא היו מסכימים להחזיר קצת המס למבצע הצוואה דוקא, שאיך הוא יכול לתבוע חזרת המס אם כל כסף הצדקה אינו שלו! ועוד, אם קצת היורשים אינם משלמים מס כלל, אז ודאי י"ל שמשרד המס לא יסכים להחזיר להם קצת המס, ויש להם להחזיר חלקם של החזר המס למשרד המס. עכ"פ נראה שכיון שמה שמשרד המס מחזיר קצת המס דוקא למבצע הצוואה, הוא אינו דומה למ"ש הרמ"א לשיטת רש"י "מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח, הכל של השליח", כיון דבנד"ד נראה שיש גניבת דעת כדלעיל. ולכן י"ל בזה שיש לחלק חזר המס בין כל היורשים שעובדים ומשלמים מסים, ואם יש מהיורשים שאינם משלמים מס כלל יש להם להחזיר חלקם למשרד המס כיון שהם אינם זכאים לכך. כן נראה לענ"ד (עיי'ן ביחזה דעת ח"ה ס"סד, שכתב "שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דד"ד"). ואם טעיתי במציאות אז יש לדון בזה לפי הענין, ולפי מ"ש הסמ"ע הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רו

שאלה: אדם שקיבל מאביו כסף בירושה ויודע שאביו העלים מס מהמדינה מה עליו לעשות עם הכסף הנ"ל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ידידיה לוי שליט"א

כתב מרן בח"מ ס"קז א, "מצוה על היורשים לפרוע חוב אביהם, וכופים אותם בכך כמו שכופים את אביהם... והאידינא כופין אותם לפרוע חובות אביהם אפילו היא מלוה על פה אף מהמטלטלים שהניח אביהם...". ע"ש.

ובין אם הוא חצר, הם קנין העירייה והוא אינו יכול ליטול אותם בלי רשות.

ב) **אלא** יש לדון בזה מטעם אחר. וי"ל שאנשי העירייה הם רק השליחים של כל אחד ואחד שדרו בעיר. ולכן יש סברה לומר שכל אחד שדר בעיר יש לו חלק בנכסי העירייה. ולכן כל אחד שדר בעיר יש לו חלק בכל הבקבוקים בכל מתקני מחזור שיש בעיר. ולכן אם אחד רוצה ליטול בקבוק אחד משם, י"ל שזה בכלל חלקו הראוי לו, ואין זה נחשב גזילה. ואת"ל שאין ברירה בדאורייתא וכיון שיש חשש גזל מן התורה שמא אין זה בקבוק שלו אלא של אחרים, עדיין י"ל שאין שאר אנשים שדרים בעיר מקפידים על זה וכל אחד מוחל שמי שרוצה ליטול בקבוק משם יש לו רשות.

אלא נראה שאין זה סברה נכונה, שיותר נראה שאין כל אחד ואחד בעיר יש חלק בכל נכסי העירייה. ויש לדמות זה למ"ש במשנה בפסחים סג. "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה, ר' יהודה אומר אף התמיד". ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"א הל"ה, "השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה, שנאמר לא תזבח על חמץ דם זבחי, שלא יזבח הפסח והחמץ קיים. אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני חבורה שאוכלין פסח זה כזית חמץ בשעת הקרבנות הרי זה לוקה והפסח כשר". הרי מבואר שבני החבורה נחשבים כשלו ולכן הוא עובר, אבל לרבנן אין התמיד נחשב כשלו ולכן הוא אינו עובר. ונראה שאף שיש חיוב על הב"ד להקריב קרבן התמיד בעד כל ישראל, מ"מ צ"ל שקרבן הציבור הוא דבר נפרד מהאיש פרטי ואינו נחשב "כשלו".

וזה כמ"ש בגינת ורדים כלל ד ס"ז, "דאין אדם יכול לומר לחבירו לעשות לו איזה דבר אא"כ הוא עצמו מותר לעשותו אע"ג דלחבריה שרי דומיא דכהנים וישראל, דלא מצו ישראל לשווי לכהני שליח לעשות קרבנותיו כיון דישאל אסורין להקריב ולעבוד עבודת הקרבנות". וזה מקידושין כג: "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי". ופירש"י "שלוחי דרחמנא נינהו, ולא שלוחי דידן, ונפקא מינה למודר הנאה מכהן שהכהן מותר להקריב קרבנותיו והא מילתא איבעיא לן בנדרים בפרק אין בין המודר (דף לה:). וכן פסק הרמב"ם בהל' נדרים פ"ו הל"ה, "היה

העירייה וכשאדם השליך הבקבוק בתוכו, ממילא יש קנין לעירייה, ושוב מי שלוקח הבקבוק משם הוא גזלן. ולגבי חצר כתב מרן בח"מ ס"ר א, "היו מטלטלין ברשות הלוקח המשתמר לדעתו, או שהוא עומד בצד אותו רשות, כיון שקבל עליו המוכר למכור, קנה הלוקח", ע"ש. הרי במקום שיש שמירה חצרו קונה לו. וראיתי בערה"ש בח"מ ס"ר אות ב, שכתב "משתמר לדעתו, כגון שהוא מוקף מחיצות אף שאינו נעול ואינו מקורה (נה"מ)". ולכן י"ל שעדדי הרחוב הם רשות העירייה, וגם מתקן המיחזור הוא מוקף מחיצות, ולכן אף שהוא אינו נעול עדיין זה בכלל חצר משתמרת של העירייה, ומיד שהאיש השליך הבקבוק בתוכו יש קנין לעירייה, ושוב אסור ליטול את הבקבוק משם.

אלא נראה שמתקן המיחזור הוא ככלי גדול ולא כחצר, שיש בסיס למתקן מחזור ולכן הוא ככלי גדול שאינו מחובר לקרקע, ומצינו שכתב מרן שם סע' ג, "כליו של אדם כל מקום שיש לו רשות להניחו קנו לו, וכיון שנכנסו המטלטלים בתוך הכלי אין אחד מהם יכול לחזור בו, והרי זה כמי שהונחו בתוך ביתו". ואף שאין מועיל קנין ע"י כליו ברה"ר כמבואר במרן שם, מ"מ י"ל שכיון שהרחוב נחשב כנכסי העירייה שהוא בכלל "ביתו" ויש קנין. וזה כנראה ממ"ש בב"ב פה. "א"ר יוחנן כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו, יש לו רשות אין אין לו רשות לא". ולכן כיון שיש רשות לעירייה להניח מתקן המיחזור ברה"ר שפיר י"ל שיש קנין.

ואף שמתקן המיחזור שאינו מחובר לקרקע הוא יותר גדול ממ' סאה י"ל שעדיין יש קנין. ואה"נ דמצינו בדיני שבת א"ח ס"שיד א, שאף שבדרך כלל אמרינן שאין בנין וסתירה בכלי, מ"מ כשהוא יותר גדול ממ' סאה יש בנין כיון שהוא כאהל (עיי' שיטת הר"ן במ"א שם), ולגבי חלה י"א שאין צירוף בכלי שהוא יותר ממ' סאה כיון שיותר ממ' סאה אינו נחשב ככלי, עיי' מהרש"ם ח"ח ס"פ, ועיי' במנחת יצחק ח"ח ס"קט ועוד. ועיי' בדין טבילת כלים בבינת אדם שער או"ה ס"פה, וזב"צ ס"כ אות ג, לגבי אם יש דין טבילה בכלי יותר גדול ממ' סאה. מ"מ לגבי קנין י"ל שזה תלוי באם הכלי שלו או לא, ולכן אף אם הוא יותר ממ' סאה עדיין יש קנין (וי"ל שאם הוא מחובר לקרקע, אז יש לו דין חצר, ואם הוא אינו מחובר לקרקע, אז יש לו דין כלי אף שהוא יותר גדול ממ' סאה). ולכן נראה שהבקבוקים בתוך מתקן המיחזור בין אם הוא כלי

העירייה קונה חמץ בפסח, אין לומר שכל אנשי העיר עוברים על איסור. וכן אם העירייה לא קובעת מזוזה בדלתי העיר, אין לומר שכל אחד ואחד מבטל עשה. ולכן בנד"ד י"ל שאין אחד יכול ליטול נכסי העירייה מטעם שיש לו חלק בו ושאר בני העיר מוחלים על זה.

ג) מ"מ עדיין י"ל שאנשי העירייה עצמם אינם מקפידים על זה, שהרי כל כוונת מיחזור היא לעשות שימוש חוזר מה ממוחזר, ולכן אם אחד רוצה לחזור ולהשתמש באיזה בקבוק מה טוב הוא, והוא מקיים רצון של אנשי העירייה. ולכן ודאי הם מוחלים על זה. אלא עדיין אין זה ברור, ונראה שדין זה תלוי באם העירייה מרוויחה כסף מהמיחזור אם הם מוכרים את הבקבוקים הממוחזרים. ולכן י"ל שאם אחד נוטל בקבוק ממתקן המיחזור הוא נוטל מהרווח של העירייה, וזה בכלל גזל.

אלא יותר נראה שיש לדמות דין זה למ"ש מרן בח"מ ס"שנט. א, 'ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי, כגון ליטול מהחבילה או מהגדר לחצוץ בו שיניו, ואף זה אוסר בירושלמי ממדת חסידות', ע"ש.

והמקור לדין זה בירושלמי דמאי פ"ג הל"ב, וז"ל "ר"ש בר כהנה הוה מסמיך לר' לעזר עברון על חד כרם, א"ל אייתי לי חד קיסם מחצד שיניי, חזר ואמר ליה לא תיתי לי כלום, אמר דאין אייתי כל בר נש ובר נש מיעבד כן הא אזיל סייגא". וי"ל דבשלמא שזה מדת חסידות, מ"מ לדינא אין בעל הגדר מקפיד על זה כיון שהוא חשש רחוק ד"אזיל סייגא", שהרי יש כמה אלפים קסמים בגדר ואף אם מאה בני אדם נוטלים כל אחד קיסם אחד, עדיין הגדר נשאר במקומו. וכן י"ל לגבי הבקבוקים, שיש כמה אלפים בקבוקים ואם קצת בני אדם רוצים ליטול בקבוק ממתקן המיחזור אין כאן הקפדה ואין כאן חשש.

ובנד"ד אף אם אחד רוצה להחמיר מטעם מדת חסידות כמבואר בירושלמי ומרן הנ"ל, עדיין יש לו לחוש לדין מחזי כיוהרא בפני שאר תלמידי הישיבה, וכמ"ש בב"ק פא: "רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא אסתלקו לצידי הדרכים, הוה קא מפסיע ואזיל ר' יהודה בן קנוסא קמייהו, א"ל רבי לרבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו, א"ל ר' חייא שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא וכל מעשיו לשם שמים, כי מטו לגביה חזייה א"ל אי לאו יהודה בן קנוסא את גזריתנהו לשקך בגיזרא דפרזלא". ופירש"י "גדולתו, שהמראה לנו שהוא ירא שמים מאד

שמעון כהן הרי הוא מותר להקריב קרבנות ראובן, שהכהנים שלוחי שמים הם ואינם שלוחי בעל הקרבן". ע"ש. ויש ללמוד מזה שכשיש חיוב על הציבור אין כאן שליחות מכל העם, ואין לכל יחיד בעם חלק במצוה זו, אלא הב"ד "שלוחי דרחמנא נינהו".

וכן ראיתי לר' חיים נאטנזאהן ז"ל בספרו עבודה תמה, שער ד', יחוסי כהונה, דף לח סוף ע"ב, וז"ל "ובספרי בפ' פנחס, בפרשת התמיד פסקא קמ"ב קתני, וז"ל "ואמרת להם, אזהרה לב"ד", הרי לך בפירוש דאזהרת קרבנות צבור הוא על הב"ד, והשתא ל"ק כלל איך הקריבו קרבנות מימות רחבעם ואילך, כיון דעשרת השבטים מרדו בהקב"ה ופנו עורף לבית המקדש ועבודתו, שכל זמן שיש ב"ד הגדול בישראל לא איכפת לן בכל זה, שהב"ד הגדול מקריבין קרבנות על כל ישראל, בין רוצים בין אינם רוצים, כי הקב"ה עשה אותם אפוטרופסים ושלוחים של כל ישראל בע"כ בכל עניני התורה והמצוה בין רוצים בין לא רוצים, והם ושלוחיהם ושלוחי שלוחיהם הם הקונים הקרבנות והם המקדשים אותם, ועל ידם ועל פיהם מקריבים ועושים כל המעשים בבית המקדש ובכל מצות הציבור, כי הם העומדים במקום כל ישראל, ולא במצות קרבנות בלבד, אלא כל המצות המוטלות על הציבור, עיקר המצוה בעצם וראשונה היא על הב"ד הגדול, כמו מצות קידוש החדשים ועבור השנים וקביעת מועדים... ופירש"י על התורה בפ' אמור על הכהנים, על הפסוק וידבר משה אל אהרן ואל כל בני ישראל, כ' רש"י להזהיר הב"ד על הכהנים, והרי אל כל בני ישראל כתיב? אלא שהב"ד הם לעולם במקום כל ישראל", ע"ש.

הרי שאין כאן שליחות ממש בעד עם ישראל, שא"כ איך הקריבו ב"ד הגדול קרבנות מרחבעם ואילך, אלא המינוי הוא מהקב"ה, דהיינו "שלוחי דרחמנא נינהו", וע"י זה הב"ד עושים הכל בעד ישראל, אבל לא מטעם שליחות. ועוד נראה מזה שאין חילוק בין מצוות קרבן ובין שאר מצוות על הציבור, הכל שוה שהחיוב על הב"ד. הרי לפי זה י"ל שאין כל יחיד חלק במ"ע של צבור אלא המ"ע על הב"ד דוקא, אף שהם עושים המצוה בעד הציבור. ולכן שפיר י"ל שהיחיד אינו עובר על לאו אם הציבור מביאין קרבן התמיד כשיש לו חמץ בביתו.

ולפי זה יש סברה לומר שלאו דוקא במצוות אלא אף בשאר דברים העירייה דומה לב"ד, ואין כל אחד ואחד בעיר יש לו חלק בנכסי העירייה. ולכן לדוגמא אם

זאת, אני מתבייש להזכיר, אך יודע אני שיש תקנת חכמים לגבי גזלנים ומלוי בריבית שרוצים לשוב בתשובה. האם אני נכלל בתקנת חכמים? ממוני דל ואינני עובד או אעבוד בשנים הקרובות (שגם אני לומד בישיבה) אך אני יכול להחזיר". ע"כ דבריך.

כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב הל"ט, "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן. אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו, וירצהו. אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו. אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו..." ע"ש. הרי משמע שבגזילה יש שני צדדים לתשובה, אחד הוא חזרת הממון, והשני הוא רצוי ופיוס.

ולגבי חזרת ממון כשאין ידוע ממי גזל והם רבים, כתב מרן בח"מ ס"שסו ב, "הרועים והגבאים והמוכסים תשובתן קשה מפני שגזלו את הרבים ואינם יודעים למי יחזרו, לפיכך יעשו בו צרכי רבים כגון בורות שיחין ומערות". ופירש בסמ"ע שם בס"ק ה, "דאז גם הנגזל יהנה מן הדברים הנעשים מדמי הגזילה", ע"ש. ואה"נ שכתב הרשב"ם בב"ב פח: "מדות שגזול את הרבים א"א לו בתשובה, שהרי תשובתו תלויה בהשבת גזילה דכתיב והשיב את הגזלה (ויקרא ה) והוא אינו יודע למי יחזיר, ואע"ג דאמרינן יעשה בהן צרכי רבים אין זו תשובה מעליא מאחר שאינו משיב לבעלים אלא שביירו לו המוטב". מ"מ כתב הערה"ש שם באות ג, "וכשיעשה צרכי רבים יסבב ה' שכל אחד מהנגזלים או מיורשיהם יהנה כפי ערך גזילתו ושימחלו לו, והבא לטהר מסייעין אותו מן השמים", ע"ש. ולפי זה צריך ליתן כסף לצרכי העיר במקום שהיו הנגזלים, כגון לבתי כנסיות מקוואות בתי ספר וכו'. ונראה שאף נתינת כסף לארנונה בכלל זה, שכסף זה יהיה לצרכי הציבור.

ומצד ריצוי ופיוס, נראה שהוא טוב לשים הודעה בעיתון וכדומה ולכתוב בה בקשת מחילה מכל מי שאתה גזל מהם ובכללם בעלי חנויות, ושיש לך חרטה גמורה, ושאתה כבר תרמת כסף לצרכי צבור כפצוי כמ"ש מרן הנ"ל. ונראה שאין צריך להזכיר שמך בפירוש, שאחד יכול למחול לאדם אף כשהוא אינו יודע למי מחול, וכדמצינו

ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע ומחזי כיוהרא. בגיזרא דפרזלא. כלומר נדוי". ולכן נראה שאין לחוש ליטול בקבוק ממתקן המיחזור.

מ"מ נראה שבסוף הטיול אחר שימוש בבקבוק, שיש להחזיר את הבקבוק למתקן המיחזור, ונראה שבזה אין העירייה מקפדת כלל שסוף כל סוף הבקבוק חוזר למתקן המיחזור, וודאי שזה בכלל מ"ש מרן הנ"ל "הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי". ונראה שאף אין כאן חשש מדת חסידות, דבשלמא בנטילת קיסם מהגדר, הוא אינו מחזיר את הקיסם לגדר אחר כך אלא הוא משליך אותו, לאיבוד, אבל אם הוא מחזיר את הבקבוק למתקן המיחזור, אז י"ל שאף מדת חסידות ליכא בזה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רח

שאלה: מי שהיה גנב ושוב חזר בתשובה וכבר שכח מי האנשים שגזל מהם, איך יוכל לתקן את העבירה.

תשובה:

לכבוד ידידי

כתבת "אני בחור ישיבה שחזר ומנסה לחזור בתשובה, אך לצערי לא בשלמות לאור דברי הרמב"ם והפוסקים המעטים שעוסקים בנושא. אבקש מהרב לתת לי משנה סדורה היאך אני מכפר על עברי – הכואב והמבייש – למעשה.

כשהייתי ילד גנבתי כספים מעטים מחברי לכיתה אבל אנני לא זוכר ממי גנבתי, כשהתבגרתי הייתי גונב מחנויות כמעט בכל מקום שהייתי, ולכן אני לא זוכר מאיפה וכמה על אף שיש מקומות מרכזיים שאני זוכר אבל גם באותם מקומות אינני זוכר כמות ומחיר של מוצרים. כך שלמעשה יש הרבה מקומות (שאינני זוכר כמעט) שגנבתי מהם ואני לא יודע כמה אני צריך לשלם.

ממעשים אלו אני חושב ומקוה שיעיד עליי יודע תעלומות שלא אשוב לחטא זה לעולם. אמן. על אף כל

המדינה ולמשרה, שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר, אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק דף י"ז ע"א בעובדא דריש לקיש הוה מנטר פרדסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתיה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו. חזינן דאף על גבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה, וא"כ פשוט שגם מכות ושייבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף, ורק קודם שגנב רשאין להכותו שלא לגנוב, וכזה דבב"ק דף כ"ז ע"ב...". ע"ש. ולכן ולכאורה י"ל שכיון שבבתי משפט בארץ ישראל הם לא דנו לפי דיני התורה, שאין למסור להם גנבים ושאר רשעים, ולכן הוא אסור לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו ואח"כ להעביר למשרה.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה מטעם אחר. כתוב בב"מ פג: ר' אלעזר ב"ר שמעון אשכח להווא פרהגונא דקא תפיס גנבי... אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא, אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון וקא תפיס גנבי, ואזיל שלח ליה ר' יהושע בן קרח חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם, שלח ליה יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו... ואף ר' ישמעאל ברבי יוסי מטא כי האי מעשה לידיה, פגע ביה אליהו אמר ליה עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, אמר ליה מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא, אמר ליה אבוך ערק לאסיא את ערוק ללודקיא". ע"ש ברש"י.

משמע שלדעת ר' אלעזר ב"ר שמעון ור' ישמעאל ברבי יוסי שמותר למסור רשעי ישראל למלכות, אף שהעונש הוא שלא כדיני ישראל. אלא ראיתי בבית דוד ח"מ הל' עדות ס"ו דף י ד"ה אלא דמ"מ, שפסק כר' יהושע בן קרח הנ"ל, וז"ל "...איך מביא ראיה מראב"ש, הלא אדרבה מהתם מוכח אפכא דאמרי' התם שלח ליה ריב"ק חומץ בן יין... הרי דמה שהיה עושה ראב"ש לא הודה לו ריב"ק וקראו חומץ ומוסר... וגם ר' ישמעאל בר"י שהיה

במגילה כח. "דמר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שרי ליה לכל מאן דצערין". וכן הוא בכה"ח ס"רלט אות ב, שיש להתפלל ולבקש קודם שנתו בלילה "הרני מוחל וסולח כל מי שהכעיס והקניט אותי או שחטא כנגדי בין בגופי בין בממוני... ולא יענש שום אדם בסיבתי...". הרי משמע שאף כשהוא אינו יודע מי הוא חטא כנגדו עדיין יכול למחול "כל מאן דצערין".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רט

שאלה: האם מותר לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו ואח"כ להעביר למשרה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו (ואח"כ להעביר למשרה). מטרת האסיר בהוצאת העבירה מ"חבירו" בכלא, הוא בכדי לקבל הטבות וזכויות (אנו לא נשאלנו לגבי אסיר הנמצא במעצר וחקירה, אלא באנשים שכבר נשפטו ויושבים בכלא ומעוניינים לקבל הטבות)". ושוב דן כת"ר אם יש בזה חשש לשון הרע כיון שאף שזה לתועלת, מ"מ המדובב מקבל הנאה לעצמו מזה, ובמסקנה כתב כת"ר, "מותר לאסיר להיות מדובב בכלא, ובאם החשוד באמת עברייך להעמידו לדין ולמנוע ממנו להמשיך ולפגוע בציבור. אך כל זה הינו רק בעבירה שהיא אסורה גם לפי דין תורה (או שיש בה פגיעה באדם אחר, שגם זה כמובן אסור לפי דין תורה)".

(א) **כתב** מרן בח"מ ס"שפח ט, "אסור למסור לישראל ביד עכו"ם בין בגופו בין בממונו, ואפילו היה רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מצד לו ומצערור". ונראה לומר שלא דוקא עכו"ם אלא ה"ה במלכות ישראל חילונית שבבתי משפט שלהם לא דנים לפי דיני התורה. וזה כמ"ש האגרות משה א"ח ח"ה ס"ט אות יא, וז"ל, "ודבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מבית הכנסת, אם מותר למסרו לערכאות

שמעון א"כ היה לו לפסוק כר"א בר"ש, אבל האמת יורה דנראה דפסקינן כריב"ק מדחזינן דאליהו אמ"ל הכי לר"י בר"י, וא"ל אביך ערק לאסייא ואת עריק ללודקיא, ויש ליישב, ע"ש. ולפי זה י"ל שהרמב"ם לא סבר כראב"ש.

אלא אין זה מוכרח, שאולי י"ל שדין זה בכלל מ"ש הרמב"ם בהל' גזילה פ"ה הל"א, ".אבל מכס שפסקו המלך ואמר שיקח שלישי או רביעי או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא. ולא עוד אלא שהוא עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גוזל מנת המלך בין שהיה המלך עכו"ם בין שהיה המלך ישראל". הרי שמותר לישראל להיות שליח המלך לעשות רצון וגזירת המלך. ומה לי אם הוא כדי לגבות מס בעד המלך, וכדי למסור גנבים למלך, עדיין יש היתר מטעם "שדין המלך דין הוא". ולכן עדיין י"ל שמא אף הרמב"ם מודה לראב"ש.

שוב נראה שי"ל שהרמב"ם פסק כראב"ש ממ"ש בהל' חובל פ"ח הל"א, וז"ל "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד העובדי כוכבים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". ונראה שהמקור לדבריו לגבי יחיד הוא מגיטין ז. שכתוב שם "שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות מהו...". הרי שזה מיירי רק לגבי מר עוקבא דוקא, שהוא יחיד. וכן הוא בב"י בס"ש שפח שהביא שהמקור לזה מגמ' גיטין הנ"ל (וכן הוא בגר"א בש"ע שם ס' ט), אבל לא מצינו שכתבו הפוסקים מקור למ"ש הרמב"ם לגבי צבור. ושוב ראיתי שכבר הרגיש בזה החת"ס בחדושו בגיטין שם, וז"ל "אך מאי דפשיטא לרמב"ם דבמצער צבור מותר למוסרו, נשואי כליו לא הראו מקום מאין לו דין זה". וע"ש שהוא טרח לדקדק דין זה מגמ' גיטין הנ"ל. ואף הכתב סופר בגיטין שם ד"ה והנה הרמב"ם, הביא קושית החת"ס הנ"ל וכתב שהוא "נדחק" בזה, ע"ש.

ולענ"ד נראה לומר שמקור לרמב"ם הוא ממצעה דראב"ש הנ"ל, שהגנבים הם בכלל "המיצר לציבור ומצערן" שהם גונבים מכל הבתים ומכל אנשי צבור.

וראיתי בריב"ש ס"רלט שהביא דברי הרמב"ם לגבי צבור, אלא יש לו קצת נוסח אחר, שהוא כתב "וכן כל המיצר לציבור ומצער אותם מותר למסרו ביד השופטים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". וי"ל

עושה כראב"ש קראו אליהו ז"ל מוסר ומנעו מאותו מעשה, א"כ ש"מ דלית הלכתא כמו שהיו סוברים תחלה ראב"ש ור"י בר"י יוסי". ע"ש שאר דבריו.

אלא נראה שזה אינו, דשפיר י"ל שמצד הדין ההלכה כראב"ש ור"י בר"י יוסי, שהרי הב"י בסוף ח"מ ס"ש שפח הביא מ"ש הרשב"א, וז"ל "...ואע"ג דא"ל ריב"ק חומץ בן יין כו', וכן אמר ליה אליהו לר' ישמעאל בר"י יוסי, מ"מ לא נשוי להו כטועין גמורין בדינים מפורשים, אלא שמחמת חסידותן היה להם להמנע מלענוש על מה שלא חייבה תורה, וזהו שקראו חומץ בן יין לומר שלא היו נוהגין בחסידות כאבותן, ואילו היו טועים גמורים ועושים שלא כדין לא קראום אלא טועים גמורים, חלילה וחס לגדולי ישראל וחסידים עליון כמותם...". ע"ש שאר דבריו. הרי מעיקר הדין ההלכה כראב"ש ור"י בר"י יוסי, ודלא כבית דוד הנ"ל. וכן הוא בריב"ש בס"רנא, שכתב "וראב"ש היה הורג ברשעי ישראל בהורמנא דמלכא, ושלא בעדים ושלא בהתראה", ע"ש. משמע דקי"ל כראב"ש.

אלא נראה מהמאירי שם, שכתב "תלמידי חכמים וחסידים ואנשי השם ראוי להם עכ"פ להרחיק עצמם שלא להתודע לרשות, וכ"ש לקבל מהם מנוי לתפוש גנבים וליסטים ושאר רשעי הדור לימסר להריגה, שכל שעושה כן הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה, וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממינים המלשינות והמסירה, וכמו שאמרו אחד מגדוליהם עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה...". ע"ש. ונראה שאעפ"י שכתב המאירי בתחילה "ראוי להם עכ"פ להרחיק...", דמשמע שזה אינו מצד הדין אלא רק "ראוי", מ"מ זה רק לגבי להרחיק "שלא להתודע לרשות", אבל למסור רשעי ישראל למלכות, נראה שמצד הדין הוא בכלל "המלשינות והמסירה". משמע שזה שלא כדעת הרשב"א הנ"ל, וזה סייעתא לדעת הב"ד הנ"ל. אלא יש להעיר על המאירי כמ"ש הרשב"א "ואילו היו טועים גמורים ועושים שלא כדין לא קראום אלא טועים גמורים, חלילה וחס לגדולי ישראל וחסידים עליון כמותם" (עיין לקמן עוד בדעת המאירי, שאולי הוא סבר כהרמב"ם).

ולגבי דעת הרמב"ם, לא מצינו שהרמב"ם הביא בפירוש דין ראב"ש, וראיתי שכתב רבי בכור יצחק נאבארו ז"ל בלב מבין הל' חובל פ"ח הל"ט, "וא"כ אמאי לא כתב רבינו האי דינא, ואף אם תאמר דס"ל כר' אלעזר בר'

וראיתי בריב"ש הנ"ל, שכתב "שכבר בטלו דיני נפשות, אבל משום מיגדר מלתא היו ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה אם השעה צריכה כמ"ש ביבמות פ' האשה רבה (צ:), וכבר היו החכמים עושיין מעשה בזה להמית מי שאינו חייב מיתה בדין התורה כההוא דמעשה באחד שרכב על הסוס בשבת וכו' (שם), וכן שמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון ביום אחד (סנהדרין מה:), וראב"ש היה הורג ברשעי ישראל בהורמנא דמלכא, ושלא בעדים ושלא בהתראה", ע"ש. משמע שהטעם הוא מפני מגדר מלתא, והוראת שעה, אבל אין היתר למסור למלכות לעונש שאינו כדין תורה, כשאין הוראת שעה.

אלא נראה מהריטב"א בב"מ שם (וכן הוא בשיטה מקובצת שם) שהוא אינו סובר כן, וז"ל "והא דדאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן סנהדרין, שאני הכא דשליחא דמלכא הוא, ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם, כמו שראינו בדוד שהרג גר עמלקי, ושלוחו של מלך כמותו, ומ"מ במקום שאין כך למלך לעשות כן מחוקי המלכות, אף הממונה שלו אינו רשאי ואם אמר לו המלך לעשות כן יהרג ואל יעבור". הרי משמע שאין זה מטעם הוראת שעה ומגדר מלתא, אלא מטעם שליח של מלכות.

וכן נראה דעת הרשב"א בב"י הנ"ל, שכתב שם "...אלא ודאי כדאמרינן שכל שהוא ממונה על כך מן המלך דין ועושה כאילו במשפטי המלוכה, כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ". משמע שזה כדעת הריטב"א הנ"ל, שהטעם הוא מפני שליח המלכות.

וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין דף כז סוף ע"א, שכתב "פי' ה"ר דוד ז"ל שריש גלותא לא מכח ב"ד היה עושה שהוא לא היה דייין, אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות, והיה נותן רשות לריש גלותא לעשות הדבר כפי דעתו", ע"ש. ועיין עוד בזה בברכ"י ח"מ ס"ב אות ג ד"ה ברם, ואילך.

וגם י"ל שאולי אף הריב"ש הנ"ל מודה לדעת הרשב"א והריטב"א וה"ר דוד, שהרי מצינו שכתב הרשב"א בשו"ת ח"ג ס"שצג, "בכל מקום ומקום דנין לעתים בכיוצא בהן לגדור את הדור, וגדולה מזו אמרו בפ' נגמר הדין בשמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון ביום אחד... שהיתה השעה צריכה לכך... וכל שכן בדאיכא הורמנא

שנוסח זה אתי שפיר כיון שאף לגבי ראב"ש ור"י ב"ר יוסי, הם היו מוסרים הגנבים ביד המלכות, דהיינו ביד "השופטים".

ואה"נ שהרמב"ם רק כתב "להכותו ולאסרו ולקנסו", והוא לא כתב "להורגו" כדמצינו במעשה דראב"ש ור"י ב"ר יוסי הנ"ל, מ"מ י"ל שהוא חש לדעת ריב"ק ואלהיו הנביא כדי שלא להורגם, שבזה הוא ממש "מכלה מן הכרם", אבל אולי אף ריב"ק מודה שאם רק "להכותו ולאסרו ולקנסו" הוא מותר לכתחילה. ולכן אמר ריב"ק "להריגה", דהיינו דדוקא להריגה הוא פליג על ראב"ש, משא"כ "להכותו ולאסרו ולקנסו", שהוא מסכים שזה מותר לכתחילה. ולפי זה עדיין יש לפרש כמ"ש הבית דוד והלב מבין הנ"ל, דאה"נ דקי"ל כריב"ק, אלא שהריב"ק מודה כשהוא אינו "מכלה" אותם לגמרי, ואפושי מחלוקת לא מפשינן בין ראב"ש וריב"ק.

ועיין עוד בזה במנחת יצחק ח"ח ס"קמח, שאף הוא טרח למצוא מקור לדעת הרמב"ם לגבי דין צבור הנ"ל, אבל עכ"פ הוא פסק שלפי הרמב"ם הוא "מותר למסור לשלטונות את אלו המסכנים עוברי דרך ע"י אי זהירות בהנהגתם בכלי רכב", ע"ש.

ולפי זה מבואר שאף שהרמב"ם לא סבר כראב"ש אלא כריב"ק, מ"מ זה רק לגבי כשהוא מוסר הגנבים להריגה, אבל לשאר עונשים הכל מודים שהוא מותר לכתחילה. ואולי כן דעת המאירי הנ"ל, שהוא כתב "הרי הוא גורם ליהרג הרבה נפשות מדין המלכות שלא מדין תורה, וכל שמסבב מיתתו שלא בדין תורה הרי זה אחד ממינם המלשינות והמסירה", משמע שרק להרוג אסור, משא"כ שאר עונשים (ועיין לקמן עוד בדעת הרמב"ם).

ג) מ"מ עדיין יש לחקור מהו טעם ההיתר לראב"ש למסור רשעים למלכות, אם הוא הוא מפני שהוא אנוס על פי המלכות כיון שאמרו לו "קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא", והוא אינו יכול למנוע מזה, וגם זה כוונת ר"י ב"ר יוסי שאמר "מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא", שהוא אנוס על פי המלכות. או שמא י"ל שאין הטעם משום אנוס, אלא משום הוראת שעה ומגדר מילתא לפי המצב של הדור שמותר להרוג גנבים שלא כדין תורה, או שמא י"ל שהטעם הוא מפני דשאני מי שהוא שליח המלכות שמצד הדין הוא מותר למסור להם גנבים למיתה.

יביאהו בערכאותיהם, אבל אי ציית דינא אין לו להביאו בערכאותיהם כדבסמוך". וי"ל כשאין יד הב"ד תקיפה, ויש מי שמיצר את הציבור, ששוב אין צורך לבוא לב"ד לבקש רשות מהם כדי למסור את המיצר לדיני עכו"ם, כיון דממילא מובן שיש רשות למסור המיצר את הציבור לעכו"ם, וזה בכלל "רמי גודא שדי ביה", ולכן יש היתר של "קוצים אני מכלה מן הכרם". אלא זה רק כשאין שופטים העכו"ם הורגים את הרשע כיון שיש לחוש לדעת ריב"ק. וגם י"ל שזה רק כשיש מיצר לצבור, אבל כשיש מיצר רק ליחיד כדמצינו לגבי מר עוקבא בגיטין ז. הנ"ל, אין לומר דממילא מותר למסור אותו לדיני עכו"ם בלי רשות מן הב"ד. ולכן אה"נ שמסכים הרמב"ם שאם הישראל הוא שליח של המלכות שמותר לו למסור הגנב לעכו"ם, אבל אף בלי טעם זה יש היתר מטעם דממילא מובן שיש רשות מב"ד למסור אותו לדיני עכו"ם, ולכן הרמב"ם רק כתב בהל' יא "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד העובדי כוכבים להכותו ולאסרו ולקנסו", והוא לא הזכיר שזה רק כשהוא שליח המלכות.

ולפי זה י"ל בנד"ד שהמדובב הוא עוסק בעד המלכות, ולכן אף הוא בכלל שליח המלכות, ולכן אף הוא מותר למסור הרשעים למשטרה. וכ"ש לפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם שזה מותר כיון הרשעים הם בכלל "כל המיצר לצבור". וממילא מובן שאין חשש בזה משום לשון הרע.

ולכן אף אם המדובב מקבל שכר או טובות, עדיין זה מותר, דמסתמא שאף המוכס בדין הרמב"ם הנ"ל הוא מקבל שכר מהמלך, ועדיין אמרינן שמותר לו לקיים גזירת המלך.

ועוד, י"ל שהשכר שהמדובב מקבל הוא אינו משום מה שהוא מוסר הרשעים למלכות, אלא הוא ל"צדדין", דהיינו דמסתמא שהמדובב מכניס את עצמו לסכנה, שאם יגלה מי רימה את הרשע, אז ודאי שיש שש סכנה למדובב. ולכן י"ל שהשכר הוא בעד החשש סכנה ולא משום מה שמדובב מוסר הרשע למשטרה (וזה כעין ההיתר לקבל שכר כדי ללמד תורה, דהיינו שהוא אינו בשביל התורה עצמה אלא הוא בשביל "שכר בטלה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו" כמ"ש מרן בי"ד ס"רמו ה ע"ש, שאף זה רק לצדדין).

ואת"ל שעדיין אין לעשות כן מטעם מדת חסידות, כמו דמצינו לסברת ריב"ק בגמ' ב"מ הנ"ל, מ"מ כיון דמצינו

דמלכא ובענין ראב"ש בריש פ' השוכר את הפועלים", ע"ש. ויש לדקדק ממ"ש "וכל שכן", שיש שני טעמים להסביר ההיתר של ראב"ש, אחד הוא משום מגדר מלתא, והשני הוא משום שליח של מלכות, ולכן כתב הרשב"א "וכל שכן", לאפוקי ממ"ש לעיל שהוא מיירי רק בטעם אחד, דהיינו כדי למגדר מלתא. ולכן י"ל שאף שכתב הריב"ש הטעם של מגדר מלתא, אין לומר שהוא לא סבר ג"כ כטעם של שליח המלכות, אלא הוא רק הביא טעם אחד באותה תשובה כיון ששם הוא מיירי בדין מגדר מלתא. ולכן שפיר י"ל שלדעת הרשב"א והריטב"א והריב"ש שטעם של ראב"ש הוא מפני שהוא היה שליח המלכות.

ולפי זה יש לפרש מה שאמר ר"י ב"ר יוסי, "מאי אעביד הרמנא דמלכא הוא", הוא אינו מטעם אונס, דהיינו שהוא לא אמר "מה אני אעשה שכבר גזר המלך שאני צריך לעשות כן", אלא פירושו "מה אני אעשה מפני שאני השליח של המלך, וכיון שאני השליח אני מחוייב לקיים גזירת המלך". ולזה השיב אליהו, שאעפ"כ ממדת חסידות הוא ראוי לברוח למקום אחר.

ולכאורה נראה לדעת הרמב"ם, שהטעם הוא מפני שהוא שליח המלך, וזה כנראה ממ"ש לגבי דין מוכס הנ"ל "אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא", וי"ל שהישראל הוא שליח בכל "דין המלך". אלא א"כ הוא קשה, שהרמב"ם כשכתב בהל' חובל פ"ח הל"א, "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד העובדי כוכבים להכותו ולאסרו ולקנסו", הוא לא כתב שזה מפני שהוא שליח המלכות כדמצינו לגבי ראב"ש ור"י ב"ר יוסי, אלא נראה שאף כשהוא אינו שליח המלכות עדיין מותר למסור המיצר למלכות.

ולכן נראה לומר שלדעת הרמב"ם טעם ההיתר הוא מפני "מכלה מן הכרם", דהיינו שמותר לכלה הרשעים מישראל, אף כשאין זה לפני ב"ד ישראל. ויש להסביר את זה כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' סנהדרין "היתה יד העכו"ם תקיפה ובעל דינו אלם ואינו יכול להוציא ממנו בדיני ישראל יתבענו לדיני ישראל תחלה. אם לא רצה לבא נוטל רשות מבית דין ומציל בדיני עכו"ם מיד בעל דינו". ופירש הכסף משנה שם "היתה יד עכו"ם וכו'. למדוה הפוסקים מדאמרינן בסוף החובל (דף צ"ב:) קרית חברך ולא ענך רמי גודא שדי ביה, פירש"י כותל הפל עליו, כלומר הניחו ויפול ברשעו דחהו בידים, הכי נמי כיון דלא ציית דינא

שלוחא דמלכא, אינו חידוש שלהם אלא מפורש בגמרא ולא שייך בזה מחלוקת, אך נראה שהוא נצרך דוקא להיכא שיהרגו את הנתפס.

וכך פסק הרב משה הלברשטאם בקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' תרמ"ג והלאה) להתיר למסור לשלטונות אדם שלפי שמועה מאנשי ביתו פועל נגדם באלימות כבידה, וכן פסק הגרי"ש אלישיב (הביאו הרב זילברשטיין בחשוקי חמד בבא מציעא פג ע"ב) שאם הוא גנב המועד לגניבות "מותר להסגירו בידי השלטונות, אם השלטונות לא יהרגו אותו".

אמנם בכל זאת יש לכאורה מחלוקת ראשונים, שבגמרא סנהדרין (דף כז ע"ב) מצינו: "בר חמא קטל נפשא, א"ל ריש גלותא לרב אבא בר יעקב, פוק עיין בה, אי ודאי קטל, ליכהיהו לעיניה". ופירש"י: "ינקרו את עיניו, דבטלו מיתות ב"ד, והאי קנסא קא עבדינן ביה, דב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה".

אך הר"ן (בחידושי שם) תמה עליו וכתב: "ותימה הוא דבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה יותר חמור הוא ממה שהוא דין תורה ויותר צריך דיינין גדולים ומומחין והאיך אפשר לעשות זה בבבל שאין להם כח בדיני נפשות כלל אפילו במה שהוא דין תורה. לפיכך פי' ה"ר דוד ז"ל שריש גלותא לא מכח ב"ד היה עושה שהוא לא היה דיינן אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות והיה נותן רשותו לריש גלותא לעשות הדבר כפי דעתו".

ומבואר דאיכא מחלוקת אם לבית דין שאין להם הורמנא דמלכא מותר לענשו שלא על פי התורה, ורק אם עושה כך מכח המלכות הדבר מותר לכו"ע, ובדרך כלל בית דין באמת לא יעשו דבר כזה בלי הורמנא דמלכא. ומהשו"ע בחו"מ סי' ב משמע שפסק כרש"י שאין צריך סמוך כדי לענוש בהוראה שעה. ועכ"פ יש להקשות מזה על מה שכתבתי דמשמע שההיתר הוא רק לבית דין ולא לכל אחד.

אך נראה שזה לגבי עצם פעולת העונש, אבל כאשר רק מוסרים לשלטון שהוא יבצע את העונש לית מאן דפליג שלכל אחד מותר לעשות זאת כדי להציל את הציבור, וגם השלטון פועל בהיתר". ע"כ דברי כת"ר.

ויש לבאר עוד בענין זה. כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"כד הל"ד "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב

שהרמב"ם בהל' יא הנ"ל שכתב "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד העובדי כוכבים", והוא לא חש למדת חסידות כשאין הורגים את הגנבים וכו', ממילא שאין בזה חשש מדת חסידות, ש"ל אף ריב"ק מודה לזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב שלח לי הרה"ג עידוא אלבה שליט"א מה שהוא העיר על תשובה הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו:

מכתב שני

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

כתב כת"ר, "בעל ארחותיך למדני כתב שיש להתיר להיות מדובב על פי דברי הרמב"ם בהל' גזילה (ה, יא): "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד הגויים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור לאוסרו". וביאר בעל ארחותיך שהרמב"ם למד דין זה מרבי אלעזר בר שמעון בבבא מציעא פג ע"א שהסגיר לשלטון גנבים שהיצרו לישראל, והבין הרמב"ם שגם החולקים בגמרא על ראב"ש היו מסכימים עמו אם המלכות לא היתה הורגת את הגנבים, ולפיכך למעשה הפסק של הרמב"ם הוא כחולקים על ראב"ש.

וכתב עוד שמהרמב"ם משמע שמותר לעשות כך גם אם אינו שליח של המלכות, וכנראה הוא על פי הבנתו לדברי הגמרא בבבא קמא בדין "קרית חברך ולא ענך". אלא שהרשב"א והריטב"א והריב"ש כתבו שההיתר דוקא מחמת הורמנא דמלכא.

ועולה מדבריו שאם סתם אדם חושד במישהו שהוא פושע מסוכן ורוצה להקליט אותו ולמסור למשטרה, לפי הרשב"א והריטב"א והריב"ש אסור לו לעשות כך כיון שלא קיבל רשות מהמלך.

ולענ"ד אינו כן שכן כשיש ודאות על פושע מסוכן שאי אפשר לדונו בבית דין, כלל הציבור נדרשים לעונשו בהוראת שעה. הקובע הוא המצב שבו נדרשת ההוראת שעה ולא מי שפועל לביצוע העונש, ולכן יש היתר לכל אחד לפעול להצלה. ובאמת מה שכתב הרשב"א והריטב"א והריב"ש שההיתר של ראב"ש היה מדין

האשה רבה. כל שכן אתם שעיקר ההסכמה לא היתה אלא לעשות מה שיראה בעיניכם, כמ"ש באגרת התקנה אשר אמרתם, וכן הדבר פשוט בעיני, ובין כל המקומות שיש תקנה ביניהם, על דברים אלו, ע"ש.

נראה מזה שכיון שיש לקהל "תקוני הסכמה", שזה מועיל להורות שלא כדיני התורה דור אחר דור. וזה כמ"ש הריב"ש בס"שצט "וכתב הרמב"ן ז"ל במשפט החרם שכן הדין בכל קבלת הרבים שחלה עליהם ועל זרעם כדאשכחן בקבלת התורה וכן במגלה או בצומות...", ע"ש. וכן הוא במרן בי"ד ס"ריד ב, ע"ש. ולכן לכאורה נראה שאם כתבו בתקוני הסכמה שמי שרוכב על סוס בשבת הוא חייב מיתה, וזה כדי "לבער העבירות" כמ"ש הרשב"א הנ"ל, אז יש להם רשות לנהוג כן דור אחר דור, שכל מי שבעיר קבלו על עצמם ועל זרעם הסכמה זו. וזה קשה, שנראה שהב"ד מותרים לנהוג כן רק לפי שעה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "הכל הוראת שעה, לא שיקבע הלכה לדורות". ולכן איך כח ז' טובי העיר עדיף מכח ב"ד. וכן נראה שכח ז' טובי העיר עדיף מב"ד ממ"ש הרשב"א הנ"ל "כל שכן", דהיינו שב"ד יכולים להרוג מי שרוכב על הסוס בשבת "וכל שכן" כשיש הסכמה בעיר.

ונראה לומר שזה מפני שהמקור של ההיתר לב"ד לדון לפי שעה שלא על פי דיני התורה, הוא משונה מהמקור לז' טובי העיר לדון שלא כדיני תורה. כתב הראב"ד בהל' ממרים פ"ב הל"ט, "ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל, אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך". הרי לדעתו המקור לב"ד לסמוך על הוראת שעה, הוא מפסוק "עת לעשות".

וכן מצינו בכסף משנה בהל' מחוסרי כפרה פ"א הל"י שכתב "...ופירש"י, נכנס לב"ד ולימד אע"פ שהיקל על ד"ת עת לעשות לה' הוא, שאלמלא לא ימצאו יחדלו מלהביא אפילו אחד ויאכלו קדשים בטומאת הגוף עכ"ל. והרי אין כאן משנה אחרונה, שאף רשב"ג סובר שהשאר עליה חובה ומה שאמר ואין השאר עליה חובה הוראת שעה היתה, כדי שלא יחדלו מלהביא כלל". הרי משמע דילפינן הוראת שעה מפסוק עת לעשות.

אלא נראה שלדעת הרמב"ן הוא מפסוק אחר, דהיינו "ונבערה רעה מישראל" (שופטים פ"כ יג) לגבי פלגש בגבעה, וזה כמ"ש הרמב"ן בפר' וירא פ"יט ח, וז"ל "מפני שהיו חפצים ואומרים לעשות נבלה כאנשי סדום ראו

מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם, הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות. מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה אלא הוראת שעה כפי מה שראה", ע"ש.

ולכאורה משמע שדין הוראת שעה, הוא אפשר רק ע"י ב"ד, ואין אנשי הציבור יכולים לתקן איזה דבר מטעם הוראת שעה, אלא רק הב"ד יכולים לעשות כן. אלא זה אינו, שכתב הטור בח"מ ס"ב בשם הרי"ף והרא"ש לגבי הוראת שעה, וז"ל "ודוקא גדול הדור כמו רב נחמן דחתניה דבי נשיאה הוה וממונה לדון ע"פ הנשיא, או טובי העיר שהמחוסר רבים עליהם, אבל דיינא דעלמא לא". וכן פסק מרן שם בש"ע סע' ב, ע"ש. הרי אף טובי העיר יכולים לתקן תקנות כנגד דיני התורה. וכתב הגר"א שם שהמקור לזה הוא מ"ש בב"ב ח: "ורשאינ בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן", ע"ש.

ועוד נראה מהרמב"ם הנ"ל, וכן מפשט הלשון של "הוראת שעה", שהיא אינה דבר קבוע לדורות אלא היא רק דבר עראי לאותה שעה בלבד. אלא ראיתי בשו"ת הרשב"א ח"ד ס"שיא, שכתב "שאלתם, הסכימו דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות, וכן נשבענו לעשות כן. וכתוב בתקוני הסכמה שיהא רשות בידנו משלטון המדינה, ליסר ולענוש בגוף וממוץ, לפי ראות עינינו. הודיענו אם יעידו עדים קרובים על ראובן, שעבר על שבועתו, והעדים ראויים לסמוך עליהם, או אם יעידו אשה וקטן מסיחים לפי תומם, יש לנו לייסר ראובן או לא... תשובה. דברים אלו נראים פשוטים בעיני, שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם, שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם אלא בב"ד שדנין ע"פ דיני התורה, כסנהדרין או וכיוצא בהן, אבל מי שעומד על תקוני מדינה, אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות כפי השעה ברשיון הממשלה... הלא תראו שדוד שהרג ע"פ עצמו גר העמלקי... ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת והביאו לב"ד וסקלוהו, ולא שהלכה כן אלא שהיתה השעה צריכה לכך, כדאיתא ביבמות פ'

מות יומת", וז"ל "ולכך אני אומר כי מן הכתוב זה יצא להם הדין הזה, שכל מלך בישראל או סנהדריה גדולה במעמד כל ישראל, שיש להם רשות במשפטם אם יחרימו על עיר להלחם עליה, וכן אם יחרימו על דבר, העובר עליו חייב מיתה... כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכלותם, או על העובר גזרתם ותקנתם", ע"ש. נראה מכאן שבתחילה יש "קבלה" של העם שאיש זה מלכם כדמצינו בפר' המלך הנ"ל, ואז המלך יכול להעניש שלא כדיני התורה משום הפסוק "כל חרם אשר יחרם" (נראה מזה שאף סנהדרין גדולה יש דין "מלך" כיון הם "במעמד כל ישראל". ולכן מצד אחד יש להם לדון לפי התורה כמו ב"ד ומצד זה רק הוראה שעה כשהיא עראי מותרת כפי המבואר לעיל, ומצד אחר מותר להם לדון שלא לפי התורה כמו מלך, וי"ל מצד זה מותר להם לדון שלא כדיני תורה אף בקביעות. ויש לפלפל).

ולכן י"ל שהרשות של ז' טובי העיר והקהל לתקן לדון שלא כדין התורה, הוא מפני שהם בעירם דומים למלך, שכל אנשי העיר "קבלו" ז' טובי העיר עליהם כמו מלך. או י"ל שכשיש מלך במדינה, אז ז' טובי העיר אינם כמלך ממש, אלא הם הסכימו "לקבל" על עצמם המלך, ולכן יש להם רשות מהמלך לדון ולהעניש אף שלא לפי דיני התורה, בין מלך ישראל או בין מלך גוי (כדמצינו בתשובת הרשב"א הנ"ל).

וזוהו כמ"ש הריטב"א בב"מ פג: (וכן הוא בשיטה מקובצת שם) וז"ל "והא דדאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן סנהדרין, שאני הכא דשליחא דמלכא הוא, ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם, כמו שראינו בדוד שהרג גר עמלקי, ושלוחו של מלך כמותו, ומ"מ במקום שאין כך למלך לעשות כן מחוקי המלכות, אף הממונה שלו אינו רשאי ואם אמר לו המלך לעשות כן יהרג ואל יעבור". משמע שיש רשות למלך לדון שלא לפי דיני התורה. ונראה דהכי י"ל לגבי ז' טובי העיר, שהם דומים למלך בענין זה.

וכן נראה דעת הרשב"א בב"י ח"מ ס"שפח, שכתב "...אלא ודאי כדאמרינן שכל שהוא ממונה על כך מן המלך דן ועושה כאילו במשפטי המלוכה, כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ". משמע שזה כדעת הריטב"א הנ"ל, שהטעם שז' טובי העיר יכולים לדון ולהעניש שלא לפי דיני התורה הוא מפני שהם שליח המלכות.

השבטים לעשות סייג לתורה שלא יעשה ולא יאמר כן בישראל, כמו שאמרו ונבערה רעה מישראל, וזה הדין הוא ממה שאמרו רבותינו בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה", ע"ש. ועיין עוד בזה להגרי"א הרצוג ז"ל בתורת האהל עמ' נו, ע"ש.

משמע מזה שלפי הפסוק של "עת לעשות" או הפסוק "ונבערה רעה", שיש היתר רק לפי שעה לדון שלא לפי דיני התורה (מ"מ עדיין מצינו שהתירו חז"ל לכתוב תורה שבעל פה משום הפסוק "עת לעשות", אף שזה אינו רק לפי שעה. אלא עכ"פ נראה שלגבי עונשים שלא כדין ההיתר הוא רק לפי שעה).

מ"מ י"ל דילפינן ההיתר של ז' טובי העיר לדון שלא כדיני התורה, מדין המלך. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ד הל"א, "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות. וקוצב לו מכס ואסור להבריח מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שייגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים. ולהלן הוא אומר לך למס ועבדוך. מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו", ע"ש. הרי נראה שיש ללמוד דין מלך מ"ש בפרשת המלך בשמואל א' פ"ח, "ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם...". ע"ש.

וגם נראה שעיקר הטעם שהמלך יכול לדון כפי רצונו, אף כשזה אינו לפי דיני התורה, הוא מפני "קבלה", דהיינו שהעם "קבלו" עליהם מלך זה, והם הסכימו לקבל כל גזירותיו. וזה כמ"ש בפרשת המלך "תנו לנו מלך לשפטנו", וגם כתוב שם "ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך", וגם כתוב שם "ויאמר ה' אל שמואל שמע בקולם". הרי הכל תלוי ב"קבלת העם" ורצונם. ולכן אף אם המלך דן שלא לפי דיני התורה עדיין יש לקיים דבריו, כיון שהעם קבלו כל דבריו. וזה כדמצינו בח"מ ס"כ א, "מי שקבל עליו קרוב או פסול בין להיות דיין בין להיות עד עליו, אפילו קבל אחד מהפסולים בעבירה כשני עדים, כשרים להעיד או כ"ג ב"ד מומחים לדון לו". הרי כשיש "קבלה" יש לדון שלא כפי דיני התורה.

או י"ל בקצת אופן אחר. כתב הרמב"ן בפר' בחקתי פ"כו כט, על הפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה,

קוציו... ואף ר' ישמעאל ברבי יוסי מטא כי האי מעשה לידיה, פגע ביה אליהו אמר ליה עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, אמר ליה מאי אעביד הורמנא דמלכא הוא, אמר ליה אבוך ערק לאסיא את ערוק ללודקיא", ע"ש.

ויש לשאול הלא יש היתר ברור לראב"ש למסור הגנבים למלכות כיון שזה משום "תיקון העיר" ואף ז' טובי העיר שאנשי העיר קבלו עליהם הסכימו לזה, וכמ"ש בתשובת הרשב"א הנ"ל "דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות, וכן נשבענו לעשות כן. וכתוב בתקוני ההסכמה שיהא רשות בידינו משלטון המדינה, ליסר ולענוש בגוף וממוץ, לפי ראות עינינו". ובכלל הענושים הם יכולים להמית כמו שב"ד יכולים להמית, אף שזה אינו לפי דיני התורה, וכמ"ש מרן בח"מ ס"ב הנ"ל. ולכן מאיזה טעם "אמר לו ר' יהושע בן קרחה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה". ונראה לומר דשאני הכא, שאף שיש מלכות ששולטת על הארץ, מ"מ בני ישראל לא הסכימו לקבל דיניהם, וה"ה שז' טובי העיר לא הסכימו לדיני המלכות. ולכן אין היתר לראב"ש למסור הגנבים מהסכמת ז' טובי העיר, אלא הוא מותר לעשות כן רק אם הוא מקבל רשות מפורשת ישיר מהמלכות עצמה, שהמלכות מצד עצמם יכולים לדון אף בדבר שלא הסכימו אנשי המלכות, כמו שהמלך יכול לדון לפי רצונו, אף שאנשי המדינה אינם מסכימים לאותו דין, זה כמ"ש הרשב"א הנ"ל "כי מלך במשפטים אלו יעמיד ארץ". ולכן כיון שיש רשות למלכות לעשות כרצונם, ממילא שיש רשות למי שעובד בעד המלכות לקיים דת המלך. וזה מה שעשה ראב"ש.

ועוד י"ל לגבי סוגיא בב"מ הנ"ל, דבשלמא י"ל שהם קבלו קצת דיני המלכות שהם הסכימו שהם "דינים טובים", אבל הם לא קבלו קצת דיני המלכות שהם רעים ושז' טובי העיר לא הסכימו להם כגון להרוג גנבים. ולכן לגבי דינים הרעים י"ל שאין לו רשות לראב"ש למסור הגנבים להריגה מצד שכך תקנת ז' טובי העיר, אבל עדיין הוא מותר לעשות כן אם הוא עובד בעד המלכות והוא קיבל רשותו ישיר מן המלכות.

ונראה שהרמב"ם יש לו טעם אחר כדי להתיר למסור הגנב למלכות, (עיין מה שכתבתי לדעתו בתשובה הראשונה), שהוא כתב בהל' חובל פ"ח הל' יא "וכן כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד העובדי כוכבים להכותו ולאסרו ולקנסו. אבל מפני צער יחיד אסור

וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין דף כז סוף ע"א, שכתב "פי' ה"ר דוד ז"ל שריש גלותא לא מכח ב"ד היה עושה שהוא לא היה דייקן, אלא מכח המלכות שדין המלכות לבער אנשי הרעות, והיה נותן רשות לריש גלותא לעשות הדבר כפי דעתו", ע"ש. ועיין עוד בזה בברכ"י ח"מ ס"ב אות ג ד"ה ברם, ואילך.

ולפי זה י"ל דבשלמא לגבי ב"ד יש להם רשות לדון שלא כדיני תורה לפי שעה בלבד, אבל אם אנשי העיר קבלו עליהם ז' טובי העיר, וכולם הסכימו לדון ולהעניש על איזה דבר שלא כדין התורה, שהם יכולים לעשות כן לזמן ארוך ובקביעות, כמו שהמלך יכול לעשות כן בקביעות בכל זמן מלכותו, ולא דוקא לפי שעה בלבד. ולכן מטעם זה כתב הרשב"א הנ"ל "רשות בידינו משלטון המדינה, ליסר ולענוש בגוף וממוץ". ולכן אף אם תקנו ז' טובי העיר לקבל עדות אשה וקטן בקביעות ולהעניש ע"י זה, נראה שיש להתיר כמו שנראה מהרשב"א שם, ואין זה משום "הוראת שעה" כדמצינו בב"ד, אלא הוא מדין "מלך" ומדין "קבלה".

ולכן יש לפרש מ"ש מרן בח"מ ס"ב ב, "כל ב"ד אפילו אינם סמוכים בא"י אם רואים את העם פרוצים בעבירות (ושהוא לצורך שעה – טור), דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני ענוש, ואפילו אין הדבר עדות גמורה... ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחום ב"ד עליהם". ופירש בסמ"ע בס"ק ט, "ר"ל שהמחום הציבור לב"ד עליהם", ע"ש. וי"ל שאף שמרן כולל ב"ד וגם ז' טובי העיר ביחד, מ"מ כחם באים ממקורות שונים, דהיינו כח הב"ד בא מ"ע לעשות" או "ונבערה רעה מישראל" כפי המבואר לעיל, וכח ז' טובי העיר בא מפרשת המלך ומ"קבלה". ומצד אחד ז' טובי העיר עדיפים מב"ד, שמה שתקנו ז' טובי העיר, הוא אינו "הוראת שעה" אלא הוראה לקביעות, וכמו שקבלו אנשי העיר בתקוני ההסכמה, כמבואר בתשובת הרשב"א הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ב) ולפי זה יש לחקור בסוגיא בב"מ פג: "ר' אלעזר ב"ר שמעון אשכח להווא פרהגונא דקא תפיס גנבי... אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא, אתיוה לרבי אלעזר ברבי שמעון וקא תפיס גנבי, ואזיל שלח ליה ר' יהושע בן קרחה חומץ בן יין עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה, שלח ליה קוצים אני מכלה מן הכרם, שלח ליה יבא בעל הכרם ויכלה את

יכולים לסמוך על "עדותו", שיש צד לומר שהיא עדות שקר. ולכן אם המדובב רוצה למסור חבירו למלכות י"ל שאין לו רשות לעשות כן כיון שאולי אנו לא קבלנו "הדין הרע" הזה שיש לסמוך על עדות של מדובב כבנד"ד. מ"מ עדיין המדובב יכול לעשות כן, אם הוא מקבל רשות ישר מהמלכות, דהיינו המשטרה. וזה כמו שכתבתי לעיל לפרש במעשה דראב"ש, שהוא קיבל רשותו ישר מהמלכות ולא מז' אנשי טובי העיר. או י"ל לפי הרמב"ם הנ"ל שהוא יכול לעשות כן כיון שחבירו הוא בכלל "כל המיצר לציבור ומצערן".

ולכן כתבתי בתשובה הראשונה, "בנד"ד שהמדובב הוא עוסק בעד המלכות, ולכן אף הוא בכלל שליח המלכות, ולכן אף הוא מותר למסור הרשעים למשטרה. וכ"ש לפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם שזה מותר כיון הרשעים הם בכלל כל המיצר לציבור".

והעיר כת"ר על זה, "ועולה מדבריו שאם סתם אדם חושד במישהו שהוא פושע מסוכן ורוצה להקליט אותו ולמסור למשטרה, לפי הרשב"א והריטב"א והריב"ש אסור לו לעשות כך כיון שלא קיבל רשות מהמלך".

ויש להשיב, שאין סתם אדם דומה למדובב כלל, שודאי שמותר לסתם אדם למסור פושע מסוכן למשטרה, וזה בכלל "הדינים הטובים" שהסכימו העם לקבל מהמלכות, אבל כשיש אומדנא במדובב שאף הוא איש בליעל ושהוא נוגע בדבר ואולי הוא רוצה לנקום בחבירו וכו', י"ל שאין לסמוך עליו, ולא קבלו העם "דין רע" כזה, אבל עכ"פ עדיין המדובב יכול למסור חבירו למלכות אם יש לו רשות מהמלכות לעשות כן.

וגם מ"ש כת"ר "כשיש ודאות על פושע מסוכן שאי אפשר לדונו בבית דין, כלל הציבור נדרשים לעונשו בהוראת שעה". נראה לפי מה שביארתי לעיל, שאין דין זה בכלל "הוראת שעה", שזה שייך רק בב"ד שדנו לפי דיני התורה והיא רק הוראת עראי, אלא הוא מטעם "קבלה" וכדמצינו לגבי מלך וז' טובי אנשי העיר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

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

לאוסרו". ונראה מזה, שזה תלוי באיש עצמו אם הוא רוצה למסור המיצר לציבור למלכות, ואין זה מפני שיש לו רשות מז' טובי העיר או מהמלכות עצמה, אלא אם אחד יודע בעצמו שאיש אחד הוא מיצר לציבור, אז הוא א"צ ליטול רשות מאחר, אלא מותר לו למסור המיצר למלכות. וכתבתי שנראה לענ"ד שטעם הרמב"ם הוא מפני "רמי גודא שדי ביה".

ולפי זה יש לפרש הסוגיא במו"ק יז. (שהביא האגרות משה א"ח ח"ה ס"ט אות יא, עיין מה שכתבתי בתשובה הראשונה), "ריש לקיש הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, אמר ליהוי ההוא גברא בשמתא, א"ל אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, אתא לבי מדרשא א"ל שלו נידוי שלך אינו נידוי". ופירש האג"מ שם "חזינן דאף על גבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה". ולכאורה זה קשה, הלא זה בכלל תקוני העיר להעניש הגנב ואף ז' טובי העיר יסכימו לזה. אלא נראה שזה אינו, ש"ל שז' טובי העיר מסכימים להעניש הגנב כפי מה שהם כבר תקנו, ולא לפי מה שכל איש רוצה לעשות – "איש הישר בעיניו יעשה". וצ"ל שנידוי לא היה בכלל תקנת ז' טובי העיר. וכן לדעת הרמב"ם הנ"ל י"ל שאין גנב זה בכלל "כל המיצר לציבור ומצערן", שהוא רק גנב מריש לקיש שהוא אדם פרטי, ואין ראייה שהוא "מיצר הציבור".

ג) ולפי כל זה יש לחקור במצב בימינו. י"ל שהממשלה יש לה דין "מלכות", אבל עדיין י"ל ש"קבלו" העם "הדינים הטובים" אף שהם אינם לפי דיני התורה, אבל לא "הדינים הרעים", כדמצינו במעשה דראב"ש הנ"ל. ולכן יש לדון בדין מדובב בזה"ז, שנראה שהוא אינו ברור שקבלנו עדות מדובב כיון שיש חשש שהוא "דין רע" כיון שאולי המדובב נוגע בדבר והוא מעיד רק כדי שהוא יכול ליהנות מזה, כגון שהוא יקבל פרס מהמלכות או כדי לנקום בחבירו אף שבאמת חבירו הוא חף מפשע. ועוד נראה, שאם המדובב בבית סוהר, אז מסתמא שאף הוא רשע, ומי יכול לסמוך על עדותו (וכן הוא בשאלה, שכתוב שם "מטרת האסיר בהוצאת העבירה מ"חבירו" בכלא, הוא בכדי לקבל הטבות וזכויות", הרי המדובב עצמו הוא אסיר, ומסתמא הוא רשע כמו חבירו). ואף אם המדובב הוא אינו בבית סוהר, אבל הוא חבירו של הגנב, יש אומדנא לומר שאף המדובב הוא איש בליעל כמו חבירו, שכל איש בוחר חבר כמוהו. ולכן מי יאמר שאנו

מכתב שלישי

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א

שנראה פשוט דהוי כח שני, והייתי רוצה לדעת אם יש לכם איזו סברא בזה או איזה ראייה". ע"כ דברי כת"ר.

א) כתוב בסנהדרין עז: "אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה הוא ומיחייב, הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא". ופירש"י שם "גיריה דידיה הוא – הן הן חציו והרי הוא כזורק בו חץ וכדמפרש ואזיל שהמים באים בכח ראשון עליו מיד, כגון שהניחו סמוך לשפת הים והשפה מדרון. בכח ראשון – כשפינה להם דרך לצד זה מיד נפלו עליו דהוי כחו. אבל בכח שני – שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם גרמא הוא ולא מכחו".

וכן הוא ברש"י בחולין טז. שכתב "בכח ראשון – שקשרו סמוך לשפת המים וכיון שנקב נקב בשפת המים מיד באו המים לפיו", ע"ש.

וכתב הראב"ה ס"תתקס"ז, "ההוא כח ראשון דהיינו שהשכיבו ממש אצל הקילוח, דבהדי דאשקיל המיתו לאלתר במעשיו, וכח שני מקרי אפילו בהרחקה מועטת שהמים מתגלגלין ובאים".

וכתב ביד רמ"ה שם "דכי סליקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה, מיא הוי נגעי בההוא עפרא גופיה כי סלקיה לעפר גירי דידיה הוא".

לפי כל זה יש לחקור, במה תלוי כח ראשון וכח שני, האם העיקר כאן "המרחק", דהיינו אם האיש הנהרג הוא קרוב או רחוק לכותל של עפר שמפסיק בין המים והאיש, או שמא העיקר הוא "הזמן", דהיינו אם הוא נהרג מיד או לאחר זמן קצת. והנ"מ אם הוא רחוק קצת ועדיין נהרג מיד כגון שיש הרבה מים שזורמים בכח רב, האם ההורג חייב או לא. ונראה דנד"ד תלוי בחקירה זו, שאם יש בידקא במיא שני, משמע שיש שני כותלים של עפר, הכותל הראשון הוא בידקא דמאי הראשון, והכותל השני הוא בידקא דמים השני, ומוכרח לומר שיש קצת מרחק ביניהם, שאל"כ ממילא שהם רק כותל אחד, ואין בזה שאלה. ולכן נראה דאם אמרינן שעיקר החילוק בין כח ראשון לכח שני הוא "המרחק" כדלעיל, אז ממילא יש כאן קצת מרחק בין הכותלים, ולכן זה בכלל כח שני, אבל אם אמרינן שעיקר החילוק בין כח ראשון וכח שני הוא "הזמן", אז עדיין י"ל שאם כח המים שבאו בבידקא דמאי הראשון הוא כל כך

א) כתב כת"ר, "בענין מדובב. לענ"ד לאור דברי כת"ר אין אנו זקוקים לחלק בין הרמב"ם לרשב"א ודעמיה כפי שכתב בתחילה, שהרי אפשר לבאר גם ברמב"ם שטעם ההיתר למסור מי שמיצר לישראל הוא משום שאנו רוצים בדיני המלכות הטובים. ולדינא נראה שיש להסיק שעצם המעשה מותר גם אם כוונתו לרעה (אף שכמובן עצם זה שישלו מחשבה רעה הוא פסול), ואף שגם מצד דיני לשון הרע, לא הותר לומר דברים לתועלת כשכוונת המדבר רעה, דמכל מקום הכא שאני משום שהוא שליח של המלכות, וכפי שהותר למסור גנבים להריגה מחמת דיני מלכות". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד מ"ש כת"ר הוא הערה נכונה, דאה"נ שלפי מה שכתבתי בתשובה שניה שאפשר לפרש שהרמב"ם מסכים לדעת הרשב"א ודע'. אלא כיון שאין לי ראייה ברורה שהוא כיון לדעת הרשב"א כתבתי פירוש אחר לדבריו בתשובה הראשונה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רי

שאלה: כשיש שני בידקא דמיא, והאדם פתח בידקא דמיא הראשון, וע"י כח ראשון פתח גם בדיקא דמיא השני ונהרג חבירו שהוא אצל בידקא דמיא השני, האם האיש חייב או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל פריץ שליט"א

כתב כת"ר, "הסתפקתי אם אדם פתח בידקא דמיא ובכח ראשון של המים נפתח בידקא דמיא שני האם הכח הראשון של הבידקא דמיא השני גם חשיב כח גברא, או דאז הוי כח שני או כח כחו. וכשהתבוננתי בענין נראה לי שאפשר לצדד לכאן ולכאן, ואאמו"ר שליט"א אמר לי

אביי, במאי עסקינן אילימא ברוח מצויה מאי טעמיה דמאן דאסר, אי ברוח שאינה מצויה מאי טעמא דמאן דשרי, לעולם ברוח מצויה מר סבר גזרינן, ומר סבר לא גזרינן. ומשמע מההר צבי, שאף ברוח שאינה מצויה אין חיוב כיון שהמדורה היא רחוקה מהדלת, ואפילו אם באה הרוח מיד להבעיר את המדורה, עדיין אין כאן חיוב בפתחת הדלת. אלא זה קשה, שכתוב בגמ' הנ"ל "מר סבר גזרינן", משמע שיש איסור תורה וחז"ל גזרו גזירה דרבנן ברוח מצויה אטו אינה מצויה שהיא דאורייתא.

ועיין מנחת שלמה ח"א ס"י אות ה, שסבר שיש איסור דאורייתא בפתחת הדלת כנגד המדורה. אלא לדעת היביע אומר ח"ד ס"לה אות ט. האיסור היא רק מדרבנן. וכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"לד, שלענ"ד יש איסור דאורייתא בזה, ע"ש.

ולפי זה י"ל שלדעת ההר צבי, בנד"ד שיש שני כותלים, ואחד קצת רחוק מחבירו, שזה רק גרמא בעלמא, ומי שמסיר את המונע אינו חייב.

ג) אולם אם אמרינן שהאיש שפותח את הדלת כנגד המדורה הוא חייב, ממילא שצ"ל שאף שהמדורה היא רחוקה קצת מהדלת הוא חייב, שלא מצינו מדורה שהיא ממש כנגד הדלת. ולכן צ"ל שהטעם שהוא חייב הוא משום שההבערה נעשית מיד. ולכן יש לפרש ברש"י בגמ' סנהדרין וחולין הנ"ל, שעיקר הטעם שהוא חייב בכח ראשון הוא מפני שהוא הורג את חבירו מיד ולא משום שהוא ממש כנגד העפר. ולענ"ד כן נראה כוונת רש"י הנ"ל, שהוא כתב בגמ' סנהדרין "שהמים באים בכח ראשון עליו מיד כגון שהניחו סמוך", משמע מה"כגון" שהסמיכות היא רק כדי שיכול להיות ההריגה מיד, והמיד הוא העיקר ולא הסמיכות.

וכן נראה דעת האחיעזר ח"ג ס"ס, שכתב לגבי הדלקת נר חשמל בשבת, "נראה למאי דמבואר בש"ס בסנהדרין שם האי מאן דכתפיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא... הנ"ל אם הסיר הגשר וזרם האלקטרי עובר מיד, הרי הוא כמו בידקא דמיא, דמתחברים הזרמים כמו מים, ונראה דזה הוי ככח ראשון". משמע שאף שהנר החשמל הוא רחוק מהמתג, עדיין זה בכלל כח ראשון כיון שההדלקה נעשית מיד. ולכן י"ל בנד"ד, שאם כשהוא מסיר הכותל הראשון יש זרימת מים הרבה כל כך חזק שמיד המים סותרים הכותל השני, ומיד המים כנגד הכותל השני הם

חזק, ומיד המים סותרים הכותל השני של עפר, ומיד נהרג האיש שהוא אצל הכותל השני, אז כל זה בכלל כח ראשון וההורג חייב.

וראיתי בהר צבי א"ח ס"קלג, שכתב בענין פתיחת חלון בשבת כנגד שתילים בבית, שהאוויר מחוץ יבוא מיד והם מצמיחים יותר טוב, "אין זה אלא גרמא, שהרי הזרעים אינם עומדים סמוך לחלון, והם מרוחקים מהחלון, וכל כה"ג במסיר את הדבר המונע כגון המסיר את הדף או העפר המונע את הילוך המים, לא חשיב כחו אא"כ שגם הדבר שנעשה בו המלאכה הוא סמוך להדף או להעפר המונע את הילוך המים, אבל אם הוא רחוק קצת מהדף או אומרים שכבר פסק כח האדם כשהמים מגיעים אליו, וכמו שמצינו לענין שחיטה י"ד ס"ז בקבע סכין לגלגל ופטר את המים וסבבו את הגלגל ושחט בסיבוב הראשון שחיטתו כשרה, וכתב שם התבואת שור שאפילו בסיבוב הראשון דוקא שהגלגל הוא סמוך ממש לדף המעכב המים דכשהסיר הדף מיד באו המים וגלגלו ושחטו, אבל אם הגלגל רחוק קצת מהדף כבר פסק כח האדם בבוא המים לגלגל ואפילו בסביבה הראשונה – השחיטה פסולה מדאורייתא. ובאמת מבואר כן להדיא ברש"י סנהדרין עז: (עיין לעיל)... הנה מפורש כן ברש"י שבמסיר את הדבר המונע את הילוך המים, גם הקילוח הראשון לא חשיב כחו, אא"כ אם הדבר שנעשה בו הנזק היה סמוך לדף המונע ולהמים המחוברים אל הדף, אבל אם הדבר שנעשה בו הפעולה היה רחוק קצת גם הקילוח הראשון אינו אלא גרמא... ולפ"ז גם הפותח את הדלת נגד המדורה אינו אלא גרמא. וה"ה בנד"ד אף אם נאמר דבפתחת החלון להביא את האויר הוי כאשקיל עליה בידקא דמים, מ"מ אם השתילים אינם עומדים סמוך לחלון והם רחוקים קצת מהחלון והאויר הדבוק אל החלון, אין אלא גרמא דכשמגיע האויר אל השתילים כבר פסק כח האדם", ע"ש.

משמע מזה שהעיקר הוא אם הדבר שנעשה לו הנזק הוא ממש סמוך לדבר המונע, וההר צבי לא הזכיר "מיד" (רק אגב אורחיה הוא הביא מ"ש התבואת שור שכתב "מיד"). ולכן נראה בנד"ד שאם יש שני כותלים של עפר, ויש קצת מרחק ביניהם, אז ממילא שהמים שבאים לסתור הכותל השני הוא רק כח שני, וזה הוי גרמא בעלמא.

ב) אלא יש לדון במ"ש ההר צבי בקרוב לסוף דבריו, בדין דלת כנגד המדורה. והוא כיון למ"ש בשבת קכ: "אמר רב יהודה פותח אדם דלת כנגד מדורה בשבת, לייט עלה

השני של הכותל השני, אז הוא חייב כיון שהמים שבאים בשבירת הכותל הראשון הם עצמם שוברים הכותל השני, והם עצמם נוגעים בכותל שני, ולכן כיון שהכל נעשית מיד, האיש חייב משום הריגת חברו.

ולכן למסקנה הנ"ל, שי"ל שלדעת ההר צבי כיון שהכותל השני הוא קצת רחוק מהכותל הראשון, אף אם הכל נעשה מיד עדיין ההריגה היא רק גרמא בעלמא, אבל לאלו שסוברים שיש איסור דאורייתא בפתיחת הדלת כנגד המדורה ברוח שאינה מצויה אף שהדלת רחוקה מהמדורה, אז אף כשיש שני כותלים כדלעיל, אם הכל נעשה מיד עדיין הוא חייב, אבל זה רק כשיש אויר בין הכותל הראשון לשני, שאם יש מים ביניהם, אז הוא אינו חייב כמבואר לעיל. כך נראה כעת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריא

שאלה: האם יכול לתרום כליה לישראל חילוני שמחלל שבת, או שמא י"ל שאין כאן מצוה והתורם עובר על איסור שלא לחבול בעצמו.

לכבוד הרה"ג שלמה הלוי אפל שליט"א

כתב כת"ר, "איתתא שנדרה (בעת צרתה) לתרום 'כליה' אחת לחולה הזקוק לזה (רח"ל), והגישה פרטיה לארגון מסוים המטפלים בזה, ולהם יש חולה יהודי הזקוק לכליה, אך דא עקא שהחולה הוא מחלל שבת בפרהסיא, ואינו מגדיר עצמו כשומר תורה ומצוות בינתיים אך מאמין עכ"פ בכורא עולם ושומר כמה דברים, כמו גיטין וקידושיין, וכן צם ביוה"כ וכדו'.

והשאלה נחלקת לכמה נקודות:

א'. הרי יש איסור לחבול בעצמו כמבו' בגמ' ב"ק (צ"צ-א) וכ"פ הרמב"ם (פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"א), ומבואר טעם האיסור ברדב"ז (פי"ח מהל' סנהדרין ה"ו) ובשו"ע הרב (הל' נזקי הגוף סעי' ד') דאין האדם בעלים על גופו, וי"א דתרומת אברים חמורה יותר דנחשב כנותן חלק מחייו ממש (כמשנ"ת עפי"ד הש"ך ביו"ד סי' קנ"ז סק"ג, זולת לענין שבת, דחמיר מכל עבירות שבתורה ולכן אין

הורגים חברו, שכל זה בכלל כח ראשון, והוא חייב כיון שכל זה נעשה מיד, אף שהכותל הראשון הוא קצת רחוק מהכותל השני.

וכן י"ל באם ההורג כופת שני אנשים לפני הכותל, אחד סמוך ממש לכותל והשני סמוך לאיש הראשון. ולכן מצינו שאיש הראשון מפסיק בין האיש השני והכותל. וי"ל שאם האיש השני נהרג מיד משום שיש הרבה מים שזורמים בכח רב, ההורג חייב אף על הריגת איש השני, כיון שאף שהוא קצת רחוק מן הכותל ואף שהאיש הראשון מפסיק בינו ובין הכותל, מ"מ כיון שהוא נהרג מיד עדיין המסיר את המונע הוא חייב.

ד) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש ביד הרמ"ה הנ"ל "דכי סליקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה, מיא הוי נגעי בההוא עפרא גופיה כי סלקיה לעפר גירי דידיה הוא". הרי מבואר שרק המים הנוגעים ממש כנגד העפר הם בכלל כח ראשון וזה המים שנפלו מיד, אבל המים הרחוקים שאינם נוגעים בעפר, הם אינם בכלל כח ראשון אלא הם כח שני ואף אם הם נפלו מיד עדיין זה בגדר של גרמא, וזה דומה לדין זרק בו חץ ותריס בידו ובא זה ונוטלו פטור, דהיינו אף אם הוא הורג מיד, מ"מ עדיין זה גרמא כיון שהחץ לא נגע בתריס, וכל זה מבואר ברמ"ה שם.

ולפי זה יש לדון במציאות כשיש שני כותלים שמונעים את המים, וי"ל שאם כבר יש מים כנגד כותל הראשון וגם יש מים כנגד הכותל השני, אז אם האיש סותר הכותל הראשון המים שבאים בכח ראשון מהכותל הראשון, הם נוגעים במים שהם כבר היו שם כנגד הכותל השני, והם דוחים המים שכבר היו כנגד הכותל השני עד שנשבר הכותל השני. לפי זה מצינו שאין המים שבאו מכח ראשון בשבירת הכותל הראשון נוגעים ממש בכותל השני, אלא הם נוגעים רק במים שכבר היו שם כנגד הכותל השני, ולכן נראה שאין שבירת הכותל השני בכלל מעשה האיש, אלא היא רק גרמא בעלמא שהשבירה נעשית ע"י המים שכבר היו נוגעים בכותל השני, ולא ע"י המים שבאים מכח ראשון בשבירת הכותל הראשון. ולכן אף אם הכל נעשית מיד, מ"מ עדיין ההריגה נחשבת כגרמא בעלמא.

מ"מ באופן שיש מים כנגד הכותל הראשון, אבל אין מים כנגד הכותל השני אלא יש רק אויר בין הכותל הראשון לשני, אז י"ל שאם המים שבאים בשבירת הכותל הראשון מיד שוברים הכותל השני, ומיד נהרג האיש שהוא בצד

בשם הרמ"ה הא דאמרינן שאין אדם רשאי לחבול בעצמו אינה הלכה... ומ"מ אפילו לפי הרמ"ה אינו מותר אלא לצורך, דאי לא לצורך לכ"ע אסור אפילו להזיק בגדים ושאר דברים משום בל תשחית, ע"ש. משמע מזה שאף הטור "פסק" כהרמ"ה. ונראה שזה כמ"ש היד מלאכי בכללי הטור אות ה בשם הפוסקים "יש בידינו כלל גדול מקדמונינו שכל סברא שמביא הטור באחרונה עליה יש לסמוך", ע"ש.

אלא כתב המאירי בב"ק צא: לגבי הנשבע לחבול בעצמו, "חייב משום שבועת ביטוי, שאין מצוה גמורה אלא דברי סופרים והמקרא אינו אלא אסמכתא, וכל שהוא איסור סופרים שבועה חלה". משמע ממ"ש "אסמכתא", שהאיסור הוא מדרבנן.

אלא כתב הרמב"ם בהל' שבועות פ"ה הל"ז, "נשבע להרע לעצמו כגון שנשבע שיחבול בעצמו אף על פי שאינו רשאי שבועה חלה עליו". וכתב הרדב"ז שם, "אע"ג דאמרינן בפרק החובל שאין אדם רשאי לחבול בעצמו מדרשא אתיא, וכל מידי דלאו מפורש בהדיא לא נקרא מושבע מהר סיני, לענין שלא תחול עליו שבועה אף על גב דעבר אדאורייתא דומיא דחצי שיעור כדכתיבנא לעיל", ע"ש. משמע שהוא סבר שהאיסור הוא מדאורייתא. וכן נראה ממ"ש הר"ן בשבועות כז (דף יא. ברי"ף) "דאע"ג דבפ' החובל אמרינן דאין אדם רשאי לחבל בעצמו מדרשא אתיא לן, וכל דליתא מן התורה מפורש לא מקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול שבועה עליו", ע"ש. ופירש הש"ך בי"ד ס"רלו ס"ק ג, "אע"ג שהוא מן התורה, כיון שאינו מפורש בתורה אלא דאתיא מדרשא הוי כדבר שהוא מדרבנן ושבועה חלה עליו", ע"ש. וכתב בעל הפר"ח במים חיים בהל' דעות פ"ג הל"א, "הרב כתב בריש פ"ה מהל' חובל ומזיק וז"ל אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו... ע"כ. וכונת דבריו היא זו, דאיסור חבלה בין בעצמו בין בחבירו הוי איסור דאורייתא, אלא דבחובל בעצמו ליכא לאו או מלקות כי אם דרשה דר"א הקפ"ר...". הרי שיש איסור דאורייתא בחובל את עצמו.

אולם ראיתי בלחם משנה בהל' דעות פ"ג הל"א, שהאריך לבאר דעת הרמב"ם, וכתב "ורבינו פסק כר"א הקפ"ר ואפ"ה פסק כדינא דברייתא דאין סותרים כדכתיבנא, וזהו שכתב אע"פ שאינו רשאי (בהל' שבועות הנ"ל), כלומר אע"פ שאינו רשאי מדרבנן מ"מ שבועה חלה עליו". הרי

מחללין עלה באיסור תורה כמ"ש בפמ"ג שכ"ח משב"ז סק"ז), אך עכ"פ הסכימו כהיום רוב הפוסקים דיש עכ"פ 'מצוה' (ולא חיוב) לתרום אבר להציל החולה, ואכמל"ב כי אי"ז עיקר השאלה.

ב'. אמנם בנידון דידן הרי עסוקין אנו במי שהוציא עצמו מן הכלל רח"ל, ומדינא הרי הוא נחשב כגוי לכל דבר, ומורידין אותו ולא מעלין, ואין מחללין עליו את השבת, וא"כ אולי אין שום מצוה לתרום לו אבר, ואם אכן ליכא מצוה, ממילא שוב ליכא היתר לחבול בעצמו ופשוט, או י"ל דלענין הצלת נפשות יש לסמוך על הפוסקים כדעת הבנין ציון (תשו' חדשות סי' כ"ג) דחילוני זמנינו אינם בגדר זה והדברים עתיקים, וכדבריו 11א איכא היתר לתרום אבר לתינוק שנשבה או לא, דאולי גם אי נידון בודאות כתינוק שנשבה, מ"מ עדיין אין חיוב להחיותו וצ"ע.

ד'. נסיים בזה דזה פשוט דגם אי ננקוט דאסור לתרום אבר לחילוני זמנינו מהטעם דאינם תינוקות שנשבו, מ"מ יש לדון בהלכתא דא לפי כל הצדדים, שהרי בכל מקרה צריכים לדון לגופו של ענין, דלמשל מי שגר בא' ממדינות הרחוקות בארה"ב, אירופה וכדו', ואינו רואה יהודים חרדים לנגד עיניו כל ימי חייו, ואפי' 'שמע ישראל' אינו יודע רח"ל (ולדאבוננו יש הרבה כאלה ברחבי העולם), לכאורה בכה"ג כו"ע מודי דנחשבים לתינוקות שנשבו, רק מה שיל"ע אי גם לביהם אי מצווים אנו להחיותם או לא וכנ"ל וצ"ע. ע"כ דברי כת"ר.

א) בתחילה י"ל שאף אם אמרינן שאין מצוה לתרום כליה למי שמחלל שבת, שעדיין התורם אינו עובר על האיסור לחבול בעצמו.

איסור דאורייתא או דרבנן

יש לחקור אם קי"ל שאיסור זה מדאורייתא או מדרבנן. כתב הטור בח"מ ס"תכ אות כא, "החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי (פטור), אחרים שחבלו בו חייבים, כתב הרמ"ה שאינה הלכה אלא האדם רשאי לחבול בעצמו". ועייין בב"י והב"ח שפירשו טעמו של הרמ"ה. ונראה שהם לא ראו מ"ש בשיטה מקובצת בב"ק צא: בשם הרמ"ה, "רב חסדא כי הוה מסגי ביני קוצי הוה מדלי מאניה וכו', שמעית מינה דאדם רשאי לחבול בעצמו ואינו רשאי לאבד ממנו, וקי"ל כרב חסדא דבתרא הוא", ע"ש. וראיתי בים של שלמה בב"ק פ"ח אות נט, שכתב "והנה פסק הטור

לדעתו הרמב"ם סבר שהאיסור הוא רק מדרבנן. ואף שהלחם משנה הביא דעת הר"ן הנ"ל, הוא הקשה עליו ובסוף כתב "ועם מה שפירשתי בדברי רבינו אתי שפיר הכל". הרי הוא סבר שלדעת הרמב"ם האיסור הוא רק מדרבנן.

לדעתו הרמב"ם סבר שהאיסור הוא רק מדרבנן. ואף שהלחם משנה הביא דעת הר"ן הנ"ל, הוא הקשה עליו ובסוף כתב "ועם מה שפירשתי בדברי רבינו אתי שפיר הכל". הרי הוא סבר שלדעת הרמב"ם האיסור הוא רק מדרבנן.

וראיתי בספר חסידים ס"תרעו, שכתב "כשם שחייב אדם על נזקי חבירו כך חייב על נזקי עצמו, שאם שרט בפני עצמו, ומתלש בשערו, ומקרע כסות עצמו... פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, שנאמר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". משמע שהוא סבר שיש איסור תורה בחובל בעצמו (אלא שיש להעיר עליו איך הוא הביא הפסוק "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", שהרי כתוב בב"ק צא: "ודלמא קטלא שאני". עיין לקמן מה שפירשתי).

הרי מצינו שמקצה אחת אין איסור כלל כשיש צורך (הרמ"ה והטור), ובקצה אחרת יש איסור תורה (הר"ן ואולי הרמב"ם), ובאמצע יש רק איסור מדרבנן (המאירי ואולי הרמב"ם).

ולפי זה י"ל שיש לפסוק כדעת האמצעית. וכן מצינו כלל זה בבעל המאור בסוכה י. "ומסתברא כרב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי בד', משום דקא אמרי מלתא מציעתא", ע"ש. וכן הוא בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית. וכן הוא בכסף משנה הל' בית הבחירה פ"ז הל"כג, שכתב "ואף על פי ששם שנינו אין נכנסים לה אלא פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמיים בשבוע ואמרי לה פעם אחת ביובל, נקט רבינו כמ"ד אחת בשבוע דהיא סברא מציעתא". וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"רמט, שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז, וכן בשדי חמד מע' ה' כלל ל, ע"ש. ולכן נראה שיש לתפוס שיטת המאירי וסברת הלחם משנה בדעת הרמב"ם שהאיסור לחובל בעצמו, הוא רק מדרבנן.

ואף את"ל שלא אמרינן הכלל דנקטינן כמילתא מציעתא אלא בדרבנן, עדיין י"ל שכיון שיש ספק אם יש איסור תורה בנד"ד או לא, שזה נחשב כדרבנן שמצינו כמה פוסקים שסברו כהרמב"ם שאיסור ספק תורה הוא 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

דרך בזיון

ב) נראה שיש סברה לומר שאין איסור של חובל בעצמו בנד"ד, כיון שאין ניתוח בכלל "דרך בזיון".

כתב הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ה הל"א, "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק", ע"ש.

ויש גורסין ברמב"ם "דרך בזיון". וכן מצינו בסמ"ג מ"ע ס"ע, "כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה, דרך בזיון...". וכן הוא בסמ"ק מצוריד ס"דנא, ע"ש. ולענ"ד כן נראה עיקר, שהרמב"ם כתב שהמקור לדבריו הוא מפר' כי תצא, וכתוב שם "ארבעים יכנו לא יוסיף פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך". וכתוב בתרגום יב"ע שם, "ולא יתבון אחוך ואנת חמי ליה". הרי שרק דרך בזיון יש איסור. ופירש הספורנו שם, "ונקלה אחיך, שיתקלקל ברעי או במים מרוב הכאב". הרי זה בזיון ממש. אלא לשון "נציון" הוא לשון לחימה כמ"ש בפר' כי תצא "כי ינצו אנשים יחדיו". וכתוב באונקלוס "ארי ינצון גברין כחדא". הרי זה פסוק אחר מהפסוק שהביא הרמב"ם. ולכן נראה שהאיסור שלא לחבול בעצמו הוא במכה כשיש לו בזיון ובושה ממנה.

וכן נראה, שכתוב בתוספתא בב"ק פ"ט יא (כתבתי פירוש בסוגריים) "הכהו באחר ידו בנייר ובפנקס בעורות שאין עבודין בטמוס של שטרות שבידו, נותן ד' מאות זוז, ולא מפני שמכה של צער אלא מפני שמכה של בזיון, שנאמר קומה ה' הושיעני אלקי כי הכית את כל אויבי לחי (תהלים פ"ג. ח. ופירש"י שם "לחי. מכה בזיון היא, כד"א (איכה ג) יתן למכהו לחי (מיכה ד) בשבט יכו על הלחי), בשבט על הלחי (מיכה פ"ד. אף זה בזיון כמ"ש רש"י הנ"ל), גוי

שוב ראיתי שכן כתב בשו"ת יהודה יעלה י"ד ס"ר מט ד"ה אבל, שכתב לדקדק מלשון הרמב"ם שכתב "דרך בזיון", מוכח שלא אסרה תורה לחבול אלא דרך בזיון, דקרא יהיב טעמא פן יוסיף להכותו וכו' ונקלה אחיך בעיניך, הרי שהתורה חסה על בזיונו, ע"ש. הרי דילפינן מקרא הנ"ל שרק החובל בדרך בזיון יש איסור.

ולפי זה י"ל שאין בניתוח חשש איסור זה כלל, שאין בזיון בניתוח כנודע, שאין זה דומה כלל להכאת לחי בתוספתא הנ"ל. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ח ח"מ ס"ב סוף אות א, שכתב "ולפי זה בניתוח שאינה עושה דרך בזיון... אין בזה איסור חובל בעצמו כלל". וכן הוא במנחת יצחק ח"א ס"לו אות ד, ובח"ו ס"קה אות ב, ע"ש. וגם נראה שאף אם אין הניתוח ליפות כגון להסיר איזה פגום מגופו, עדיין הוא אינו בכלל בזיון, שהרי סוף כל סוף אין לאדם בושה ובזיון מניתוח, והוא אינו בכלל מלבין פני חברו, ולכן הוא אינו בכלל "מיד נפשותיכם אדרש את דמכם", וגם הוא אינו בכלל "ונקלה אחיך לעיניך". ולכן נראה מטעם זה שאין איסור כלל בנד"ד מצד חובל עצמו בגופו.

דרך השחתה

גם י"ל שהאיסור של חובל בעצמו, הוא רק אם הוא עושה כן דרך השחתה, דהיינו דרך קלקול. וכן נראה ממ"ש בב"ק צא: "אמר רבי אלעזר שמעתי שהמקורע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית וכ"ש גופו". וכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו הל"ח, "...כל הקורץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה...", לא אסרה תורה אלא דרך השחתה". משמע מזה שה"ה לגבי חובל את עצמו, שהאיסור הוא רק בדרך השחתה, וכדמצינו באיסור בל תשחית. וכן הוא בשו"ת יהודה יעלה הנ"ל. וכן ראיתי לר' אלחנן ווסרמן ז"ל בקובץ הערות ביבמות ס"ע, שכתב, "כל האיסורין שבין אדם לחברו אינן אסורין אלא דרך קלקול והשחתה שלא לצורך וכו', וכן בלאו דחובל כתב הרמב"ם שהאיסור הוא דוקא אם חובל דרך נציון" ע"ש. וכן הוא בשו"ת שב ורפא ח"ג ס"רסד, ע"ש. וכן משמע מפסוק בפר' כי תצא הנ"ל "כי ינצו אנשים יחדיו", שכל אחד רוצה "להשחית" את חברו.

ולפי זה יש לחקור לגבי מי שתולש פרי מאילן כדי להשליכו לאשפה, בשלמא י"ל שיש בל תשחית לגבי הפרי, אבל נראה שאין בל תשחית לגבי האילן עצמו. וי"ל שהטעם הוא מפני שאף שהוא תולש את הפרי מהאילן,

נתתי לנכים ולחיי למרטים, פני לא הסתרתי מכלמות ורוק (ישעיה פ"ג. ו. אף פסוק זה מייירי ב"לחי", דהיינו מכה של בזיון, וכן כתוב בסוף הפסוק "מכלמות ורוק", דהיינו בזיון). וכשם שחייב על נזקי חברו כן הוא חייב על נזקי עצמו, (דהיינו החובל בעצמו), הרק וטש בפניו כנגד חברו (שנוטל הרוק ומטשטש בפניו. מנחת בכורים) ותלש בשערו, מקרע את כסותו, משבר את כליו, מפזר את מעותיו בחמתו, פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, שנאמר ואך את דמכם לנפשותיכם (אדרוש) (בראשית פ"ט), מיד נפשותיכם אדרוש", ע"ש. מבואר מזה, שאף לגבי "נזקי עצמו", דהיינו חובל בגופו, שרק מכה של בזיון בכלל האיסור. וכן נראה מהספר חסידים הנ"ל, שנראה מלשונו שמקורו הוא מהתוספתא הנ"ל. וכן י"ל לדעת הרמב"ם הנ"ל, שהטעם שהוא כתב "דרך בזיון", הוא מפני תוספתא זו.

אלא יש להעיר, שלגבי החובל בגופו, כתוב בב"ק צא: "מאן תנא דשמעת ליה דאמר אין אדם רשאי לחבל בעצמו, אילימא האי תנא הוא, דתניא ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש, ר' אלעזר אומר מיד נפשותיכם אדרש את דמכם, ודלמא קטלא שאני". הרי נראה שאין ללמוד מפסוק זה לדין חובל בעצמו, ד"דלמא קטלא שאני". ולכן איך הביאה התוספתא ראייה מפסוק זה, וכן יש להעיר על ספר חסידים הנ"ל. אלא נראה שה"דלמא" היא דחוויה בעלמא, שכתוב בב"מ נח: "תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים, א"ל שפיר קא אמרת דחזינא ליה דאזיל סומקא ואתי חוורא". ולכן גם י"ל שמכה של בזיון ובושה היא דומה למלבין פני חברו, והוא בכלל שפיכות דמים. וכתבו התוספות בסוטה י: ד"ה ונוח, "ונראה האי דלא חשיב ליה (פסחים דף כה). בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פקוח נפש עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה, ולא נקט אלא עבירות המפורשות". הרי רק משום שעבירה זו אינה מפורשת היא אינה נזכרת בדין יהרג ועל יעבור, אבל עדיין מצינו שהיא כשפיכות דמים. וכבר כתב בספר חסידים ס"נד כי הבושה הינה רציחה שאינה ניכרת לעיניים ע"ש. ולכן הכי י"ל במכה של בזיון, ודאי היא בכלל "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש". ולפי זה מצינו, שרק מכה של בזיון ובושה, ושהיא בכלל "מלבין פני חברו", היא בכלל האיסור שלא לחבול בגופו.

י"ל שיש חסרון בגוף כשאינן כליה אחת, ולכן עדיין זה בכלל "דרך השחתה".

ועוד י"ל, שאף אם בנ"ד חתיכת הבשר היא מלאכת אומן, עדיין זה בכלל "השחתה", שכן י"ל מסברה, שמה לי אם אחד משליך כלי על הקרקע והוא שובר אותו דרך השחתה, ומה לי אם הוא מחתך הכלי לחתיכות קטנות במסור בדרך אומנות, הלא בסוף הוא עדיין משחית את הכלי. וכן י"ל לגבי המנתח, אף שהוא חותך את הבשר ומסיר את הכליה בדרך אומנות עדיין זה נחשב "השחתה". ולכן נראה שאין להתיר בנ"ד מטעם זה.

אם נחשב תיקון כשהוא חובל בעצמו לצורך אחרים

(ד) כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ח הל"ז, "החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק. והוא שיהיה צריך לדם שיצא מן החבורה". וכתב הרב המגיד שם, "והוא שצריך לדם וכו'. פרק האורג (שם דף ק"ז) תני רבי אבהו קמי רבי יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, אמר ליה ר"י פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה, ואת"ל משנה חובל בצריך לכלבו, מבעיר בצריך לאפרו, וזה מבואר". משמע שאם הוא חובל בחי, אף שאין תיקון לגבי החי עצמו, מ"מ כיון שהוא לצורך "אחרים" דהיינו כלבו, עדיין זה נחשב תיקון. ואה"נ שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"א הל"יז, "כל המקלקלין פטורין. כיצד הרי שחבל בחבירו או בבהמה דרך השחתה, וכן אם קרע בגדים או שרפן או שבר כלים דרך השחתה, הרי זה פטור. חפר גומא ואינו צריך אלא לעפרה הרי זה מקלקל ופטור, אע"פ שעשה מלאכה הואיל וכוונתו לקלקל פטור". משמע שאם הוא חופר גומא והוא צריך לעפר למקום אחר, עדיין זה קלקול, ודלא כדמשמע לגבי דין חובל בחי הנ"ל. אלא כבר תירצו התוספות בשבת קו ד"ה בחובל, "וא"ת צריך לכלבו ולאפרו היכי חשיב צריכה לגופה, מ"ש מחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, וי"ל דלא דמי דהכא הוא צריך לנטילת נשמה כדי לתת לכלבו, דהיינו הדם כי הדם הוא הנפש, ומבעיר נמי צריך להבערה כדי לעשות אפר כמו מבעיר כדי לבשל קדרה, אבל חופר הגומא נעשית מאליה ואינו נהנה ממנה כלום", ע"ש. ולכן עדיין י"ל שקלקול כדי לתקן במקום אחר נחשב כתיקון.

וכן הוא ברמב"ם בהל' שבת פ"י הל"י, "הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב, מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב". וי"ל שאף למ"ד שמלאכה

עדיין האילן עומד במקומו, והאילן יכול לחיות בלי הפרי. ולכן אין תלישת הפרי נחשבת השחתה. ואם כן לכאורה י"ל שה"ה ב"תלישת" כליה, שהאדם יכול לחיות לימים ארוכים בלי כליה, ואין בזה כל תשחית. וכן י"ל לגבי חתיכת הבשר בשעת ניתוח, שחתיכה זו היא מעשה אומן, ואין זה בכלל דרך השחתה.

אלא נראה שזה אינו, דשאני דין תלישת פרי שי"ל שזה בכלל "דרך שימוש" של אילן, שכן מנהג העולם לתלוש פירות מהאילן, ולכן אין זה נחשב כל תשחית לגבי האילן, אף אם הוא משליך את הפרי לאשפה, משא"כ ב"תלישת" כליה מאדם, שודאי אין "תלישה" זו בכלל "דרך שימוש" של אדם, והיא נחשבת להשחתה.

ואין לדמות זה לדין מילה. כתב האמרי בינה א"ח ס"ס"לב דף לג ד"ה ודע, והוא העיר על המ"א בס"שכח ס"ק ג, וז"ל "משמע מדבריו דאין חולק בזה, ולא אדע מאי טעמא ל"ה משא"צ"ל לדעת התוספות (שבת צד: ד"ה אבל). הא בנוטל צפרניו פטור למאן דסובר משא"ל פטור אף דעי"ז נתיפה גופו, מ"מ כיון דלא צריך רק לסלק הדבר ואינו טוב יותר מאם לא היה מקודם לדעת התוספות הוי משא"צ"ל ופטור. ומה לי חובל לרפואה הא מ"מ א"צ לדם רק לסלק מאותו מקום, ובאמת אף לדעת הריב"ש (ס"שצד). דבגוזז אם עי"ז מתיפה העור הוי מלאכה הצל"ג, י"ל דוקא בגוזז דילפינן ממשכן ושם היה כן מלאכת הגזיזה, משא"כ חובל אי משום מפרק או נטילת נשמה לא היה על דעת כן. אולם הרמב"ן בחידושי שבת הנ"ל כתב להדיא דמילה ודאי מלאכה הצל"ג הוא שהוא צריך שיהיה אדם זה מהול, ומהדומה לזה הנוטל צפרניו אם בכלי וכן שפמו חייב משום תולדה דגוזז, ואע"פ שא"צ לגוף הצפרנים נקראת מלאכה הצל"ג, וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל אקופי מגלימא כולן דומות למילה. מבואר דלאו דוקא גוזז רק כל דבר המתיפה ונתקן על ידו הוי מלאכה הצל"ג. אולם לדעת התוספות מבואר להדיא דאינו כן. וכן מבואר בבעל המאור דמלאכת זורה ובורר עיקרן שם מלאכתן הוי משא"צ"ל וכן חיובן, משא"כ מלאכות אחרות, וא"כ אף בחובל לרפואה ל"ה מלאכה דאורייתא, ע"ש. הרי המחלוקת היא רק לגבי מה היא מלאכה שצריכה לגופה, אבל י"ל דבין לדעת התוס' ובין לדעת הרמב"ן כולם תקונים הם, אלא חד אמר שהיא צריכה לגופה וחד אמר שהיא א"צ לגופה. אלא כל זה ב"נתיפה גופו" ע"י כן, או עכ"פ "ואינו טוב יותר מאם לא היה מקודם", אבל בנ"ד

וי"ל שנראה שבזה"ז יש שני מיני ישראלים חילונים שאינם שומרי שבת ומצות, אחד הוא מפני שהם אינם יודעים דיני התורה והם בכלל תינוק שנשבה בגוים וכמ"ש הבנין ציון החדשות ס"כג ודע'. ומין שני הוא אלו שאומרים שהם אינם מאמינים כלל בתורה ובנבואה, והם אומרים שאין זה רק משום "חסרון ידיעה" שהם אינם יודעים את התורה, אלא שאעפ"י שהם יודעים שיש תורה ושיש מצוות עדיין הם מחליטים לפי חקירתם, ולפי דעותיהם המדעיות, שהם אינם מאמינים בתורה ובנבואה כלל, ח"ו.

ונראה שאלו שהם בכלל מין שני הנ"ל, הם בכלל הכופרים ברמב"ם הנ"ל ויש מצוה להרגן. אלא כתב החזו"א י"ד ס"ב ס"ק טז, "ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלוי, כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחת פרטית הנראית לעין כל". ואולי מפני זה כתב מרן בי"ד ס"קנח ב, "...והם שכופרים בתורה ובנבואה מישראל היו נוהגין בזמן הבית להרגם". ואפשר לפרש שרק בזמן הבית "השגחתו יתברך גלוי", משא"כ אחר כך (אם לא תאמר שכתוב כן בש"ע לפי הצנזור). ולכן מצינו שאין דין זה שייך בזמנינו. וראיתי בציץ אליעזר ח"ח ס"טו. פ"ה אות ט, שהביא דעת החזו"א הנ"ל, וכתב "ואם כי דבריו עומדים בניגוד להלכות הפסוקות בזה ברמב"ם ובשו"ע וכן ביתר הפוסקים שפסקו את דינם בלי שום תנאי והגבלת זמן ועת, ולמרות שגם המה חיו כבר בזמן ההעלם שבת קול כבר לא היה משמש והשגחתו ית' כבר לא היתה גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצוין, וצדיק הדור ג"כ לא היו כבר תחת השגחת פרטית הנראית לעין כל, אבל בכל זאת ראויים דברים אלה להשמע כאשר יצאו מפי בעל סמכא כ"כ גדול כהחזו"א זצ"ל", ע"ש.

ולפי זה י"ל, שעכ"פ עדיין יש לכופרים אלו דין "רועי בהמה דקה", וזה כמ"ש מרן בי"ד ס"קנח א, שהם "בעל עבירות והעומד ברשעו ושונה בו תמיד, כגון רועי בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתם". ועל אלו כתב מרן שם, "ואסור להצילים אם נטו למות... לפיכך אין לרפואתן אפילו בשכר אם לא היכא דאיכא משום איבה". וכתב הרמ"א שם "דאז אפילו בחנם שרי אם לא יכול להשמט אפילו בחנם". ולפי זה אפשר לומר שאם החילונים והגוים שומעים שאין הישראלים הכשרים רוצים לתרום כליה לחילונים או לגויים אלא רק לישראלים כשרים, אז ודאי זה יגרום איבה, וגם קרוב לוודאי שהם לא ירצו

שא"צ לגופה פטור, מ"מ עדיין אין כאן קלקול, אלא תיקון. וזה אף שהתיקון הוא בדבר אחר ממקום הקלקול, דהיינו שאין התיקון בכגד אלא בדעת האדם. וכן י"ל לגבי מ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"יב הל"א "והמבעיר גדישו של חבירו או השורף דירתו חייב, אע"פ שהוא משחית. מפני שכוונתו להנקם משונאו, והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו, ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב". אף כאן התיקון במקום אחר, ואף למ"ד שמלאכה שא"צ לגופה פטור, עדיין י"ל שעכ"פ הקלקול נחשב תיקון, אף שהתיקון הוא במקום אחר מהקלקול.

וכן נראה מדיני כל תשחית, שיש לדמות דין חובל בעצמו לדין כל תשחית כמ"ש לעיל. ומצינו שאין איסור כל תשחית כשהוא משחית כדי לעשות תיקון במקום אחר. וכן נראה מהתוספות בע"ז יא. לגבי עקירת בהמה לכבוד המלך, שכתבו בד"ה עוקרין, "משום כל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן, אין כאן השחתה אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה". וכן הוא בט"ז י"ד ס"ק"ז ס"ק ד, שכתב "דהא יש לו הנאה מזה ואין כאן כל תשחית וכמ"ש בסמ"ג לאוין ס"רכט, שכל שיש לו הנאה מרובה מהשחתה אין כאן איסור כל תשחית". וכן הוא במהר"ץ חיות ברכות לא, "אע"ג דקי"ל המשבר כלים עובר על כל תשחית... י"ל כיון דעשה משום סבה כדין שיהיו עצבים ובכה"ג לא שייך איסור כל תשחית". וכן הוא במש"ז א"ח ס"תקס אות ב, שכתב "ויראה לשבור תחת החופה כוס שלם, ואין משום כל תשחית כיון שעושין לרמז מוסר למען יתנו לב", ע"ש. משמע מזה שאף שהתיקון הוא בדבר אחר, ולא בחפץ שנשחית, עדיין יש להתיר. וגם משמע דלא בעינן תיקון של "מצוה", אלא כל שיש יותר הנאה יש להתיר (כן נראה מהט"ז הנ"ל ע"ש).

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאף את"ל שאין מצוה לתרום את הכליה בנד"ד, מ"מ עדיין אין כאן איסור חובל בעצמו, כיון שהוא עושה כן כדי לתקן במקום אחר.

אם מותר לתרום כליה לכופרים או למחלל שבת

(ה) כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ד הל"י, "האפיקורסים והם עוברי עבודה זרה או העושה עבירות להכעיס אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס הרי זה אפיקורוס ושכופרין בתורה ובנבואה היה מצוה להרגן". וכן כתב מרן בח"מ ס"תכה ה, ע"ש (אלא הוא כתב "להעבירן" במקום "להרגן", ונראה שזה משום הצנזור).

לתרום כליה או שאר אברים לישראלים כשרים, ומצינו שזה יגרום מיתת הישראלים הכשרים שצריכים כליה וכו'. ולא דוקא לגבי תרומת אברים, אלא כל פעם שישראל כשר נמצא בבית חולים יש חשש שרופא חילוני לא יטפל בו כראוי, מפני שהוא יאמר בלבו "אם איש זה אינו רוצה להציל אותי, למה לי להשתדל להציל אותו".

ואה"נ שבדרך כלל אם ישראל אינו אומר לארגון שהוא רוצה לתרום כליה, והוא בשב ואל תעשה, אין חשש איבה, אבל בנד"ד כשכבר "הגישה פרטיה לארגון מסוים המטפלים בזה" כמ"ש כת"ר, ורק אחר שהאשה בנד"ד שומעת שהחולה שרוצה לקבל את הכליה הוא מחלל שבת, היא רוצה לחזור מחסד זה, ודאי אנשי הארגון מרגישים שזה רק משום שהחולה הוא אינו דתי. ואה"נ שהאשה יכולה ליתן איזו אמתלה כדי לדחות אותם, כגון שעכשיו היא פוחדת מהניתוח או כעת היא חלתה, אבל קרוב לוודאי שהם יכולים להבין שטעם העיקרי הוא משום שהחולה הוא מחלל שבת. ולכן נראה שיש חשש איבה בנד"ד.

וראיתי באגרות משה א"ח ח"ד ס"עט ד"ה אבל, לגבי ישראל כשר שהוא רופא ואינו רוצה לחלל שבת בשביל הגויים, שכתב "מאחר דלא מתקבל במדינותינו הדחויים שאמר אביי (ע"ז כו), הוא סכנה ממש גם בעצם לגופו ממש מקרובי החולה, וגם אם הוא אינו חושש שתהא סכנה לו בעצמו יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהממשלה שיש ודאי לחוש גם לענייני סכנה מתוצאות זה", ע"ש. וכן הוא בנד"ד י"ל שאם הגויים והחילונים שומעים שהישראלים כשרים רוצים לקבל כליה מהם, אבל הם אינם רוצים ליתן כליה להם אלא רק לישראל אחר כשר, ודאי שזה יגרום איבה גדולה כדלעיל.

וכן ראיתי סברה זו ביביע אומר ח"ח א"ח ס"לח סוף אות ג, לגבי רופא בשבת, שכתב "כי בהודע הדבר לרופאים גויים, יחדלו אף הם מלטפל בחולים יהודים, ותרבה שנאה והקנאה בישראל, עד כדי סכנת נפשות, ובודאי שהתירוץ שאמרו בגמרא לדידן דמינטרין שבתא מחללין, בזמנינו לא יתקבל על דעתם כלל. ונמצא שעיקר כוונת הרופא בעת שמחלל שבת במלאכה דאורייתא בטיפולו בחולה נכרי, היא בשביל פקוח נפש של ישראל שנמצא בטיפולם של רופאים נכרים. כי בזמנינו כלי התקשורת משוכללים ביותר, וברגע אחד בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם", ע"ש. וכן הוא בנד"ד, שהוא דבר קל מאד שישמעו החילונים והגויים, שאין הישראלים כשרים רוצים

ועיין עוד בדברי חיים א"ח ח"ב ס"כה, שכתב "אבל העמדת עלוקות לרוב שיטות דאורייתא כמבואר במ"א ס"שכח ס"ק נג. בודאי יש להחמיר, אך המנהג ברופאים שמקילין, ושמעתי שהוא מתקנת ארבע ארצות להתיר, אבל לא ראיתי זה בספר". ופירש בחלקת יעקב א"ח ס"קמא אות א, "דתקנת ארבע ארצות חשובה דיכול לצמוח מאיבה זו ספק סכנת נפשות לכלל ישראל", ע"ש. וזה כדלעיל.

וכבר כתב החת"ס ס"קלא, "מיהו המעיין בעירובין מ"ד ע"ב במתינתין ובש"ג שם יראה להדיא אפילו מלאכה דאורייתא הותר אם א"א בלעדה", ע"ש. ופירש החלקת יעקב שם, "כוונתו אם יש לחוש מחמת איבה זו יוכל לצמוח להישראל סכנת נפשות, אז מותר אפילו מלאכה דאורייתא", ע"ש.

ולכן נראה שמי שכבר רשום בארגון שהוא רוצה לתרום כליה, מותר לתרום כליה לחילונים או גויים משום איבה.

ואף את"ל שאין לעבור על דאורייתא משום איבה, מ"מ מצינו שמותר לעבור על דרבנן. וזה כמ"ש התוספות בע"ז כו ד"ה סבר, וז"ל "תימה לרב יוסף דס"ד דשרי, ולאביי נמי דמשני דליכא איבה משמע הא איכא איבה שרי, היכי שרינן משום איבה מילתא דאית ביה איסורא דאורייתא, דאמרינן בפרק שמונה שרצים (שבת דף קז:); הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב משום עוקר דבר מגידולו שהוא תולדה דגוזז, י"ל דהכא ביושבת על המשבר שכבר נעקר לצאת, א"נ כיון דכלו לו חדשיו פסקו גידוליו". משמע שיש להתיר איסור דרבנן משום איבה. וכ"כ בספר תרומה ס"קנב, וכ"כ ברשב"א בע"ז שם. וכ"כ בחידושי תלמידי רבינו יונה שם. אולם כתב הריטב"א שם בד"ה אולודי, "שרי משום איבה. פי' שאין בהן חילול שבת ואפילו בשל דבריהן, דהא פשיטא דמשום איבה לא שרינן אפילו שבות של דבריהם ח"ו", ע"ש. ואולי שכן כוונת הר"ן שם שכתב בלשון סתומה, "אולידי בשבת. לכותית בדברים שאין בהן חילול שבת שרי". וראיתי בפר"מ ס"של א"א אות ה, שנסתפק בזה, אבל מצינו בכנה"ג י"ד ס"קנד הג' ב"י אות י, שהתיר לעבור על

כתב כת"ר, השבוע בעבודתי בחדר המיון, נקלעתי למציאות עגומה, שגרמה לי להתחבטויות רבות, כיצד לצאת ידי חובת שמים. לצערנו חולי עמך מרובים, וזה גובר על המערכת של בית החולים, שאינה מספיקה לתת מענה בזמן סביר לצרכי עמך ישראל המרובים, וזה מביא לידי לבטים קשים בניהול המשאבים אשר אנו מתמודדים עמה.

במרכז רפואי שלנו יש מכשיר ך בודד אותו מפעיל רופא תורן, ועוד מכשיר שעומד רק לשעת חירום, כי אין צוות פנוי כדי להפעילו בשיגרה.

באותו יום שעליו אני מדבר, היתה המחלקה לרפואה דחופה עמוסה למדי. ואני מביא לרב מדגם של החולים ששהו רק בחדר המיון, וזה לא כולל עוד חולים שנמצאים בשאר המחלקות, שגם הם ממתנינים לבדיקת הדמיה:

1. **אשה** בת 89 סיעודית תשושת נפש, אשר איננה מתקשרת עם הסביבה, היא הגיעה לחדר מיון חיוורת מאוד עם קוצר נשימה ללא חום. בצילום ריאה יש סימן לבן מצד אחד, זאת אומרת שהיא סובלת מדלקת ריאות. כמו כן בבדיקת מעבדה אובחן שיש לה זיהום חמור במיוחד. אמנם בדיקת הבטן היתה רכה, אך עלה חשד שמא ישנה מחלה בטנית הזקוקה לניתוח דחוף. היא חייבת צילום טומוגרפיה ממוחשבת דחופה ך על מנת לברר האם היא צריכה ניתוח דחוף.

2. **מיטה** אחרת גבר שנשלח מבית חולים אחר עם דימום תוך מוחי [סובדורלי], עם המשך כאבים שלא חולפים. הוא נשלח למרכז שלנו, מכיון שאצלנו יש שרות נירורכיורוגיה, ובאם הדימום יתרחב, יהיה אפשר להכניסו מיידית לניתוח ניקוז דימום מהמוח. הוא ממתין לצילום ך לברר את מצבו.

3. **שוכב** על מיטה סמוכה גבר חיוור, מזיע, עם בחילה והקאות, עם כאבים בבטן עליונה, החשד שיש לו אבנים בכיס מרה בהתקף חריף של דלקת כיס מרה. הוא כבר שוכב 7 שעות במיון, וזריקות מורפיום לא מרגיעות אותו. הוא ממתין לבדיקת אולטרה סאונד ואולי ך להדגמת מערכת כיס מרה והכבד. אשתו זועמת על העיכוב ועל כך שכבר הובילו אותו למכון הדמיה, אך החזירו אותו משם, מכיון שהיה פצוע טראומה שקיבל קדימות, ולא היתה אפשרות להספיק את הבדיקה שלו. האשה מאוד מטרידה את הצוות, שבמקום להתקדם בעבודה, נאלצים שוב ושוב להתנצל, שנשתדל לבצע את הבדיקה במהירות האפשרית.

איסור דרבנן משום איבה, והוא סבר שכן דעת הרמב"ם, ע"ש. וכן הוא בתוספת שבת ס"ש של ס"ק ה, ע"ש. וכן הוא בדברי חיים הנ"ל, שכתב "והפר"מ הניח בצ"ע, אבל ודאי פשטא דסוגיא נראה דבדרבנן עושיין משום איבה", ע"ש.

ולכן נראה בנד"ד, לפי מה שביארתי לעיל, שי"ל שהאיסור לחבול בעצמו הוא רק מדרבנן, שמותר לעבור על איסור דרבנן זה משום איבה. וכ"ש לפי מה שביארתי לעיל, שאפילו איסור דרבנן ליכא כיון שאין ניתוח בכלל דרך בזיון, וגם הוא כדי לתקן איש אחר (ולפי זה אף לריטב"א בע"ז כו הנ"ל אין חשש). ולכן אף אם המציאות היא שאין חשש איבה כלל בנד"ד, עדיין אין הניתוח בכלל חובל בעצמו. וכ"ש אם החילוני הוא כמין הראשון הנ"ל, דהיינו שהוא כתינוק שנשבה, שיש לצרף שיטת החז"א ודע' שסברו שיש מצוה להחיות תינוק שנשבה בגוים. ועיין ביעב"ץ ח"א ס"ל, שכתב, "ומומר כזה פשיטא שאסור להורידו מחיים, אדרבה אנו מצויים להחיותו ולהחזיר גופו ונשמתו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריב

שאלה: (א) האם מותר לשקר לצורך פקוח נפש.

(ב) כשיש לפני הרופא שני דרכים איך לעזור לחולים שהם בסכנת נפשות, איזו דרך נכון לבחור.

(ג) כשיש מספר חולים עם תלונות שנמצאים בסכנה, האם יש משמעות לתור, היינו למי שהגיע מוקדם יותר, שיקדים להכנס לביצוע הבדיקה.

(ד) כשיש חולה הסובל מיסורים, ונמצא בספק סכנה, מצד שני יש חולה במצב סכנה ודאי, החולה שהוא בספק סכנה, הגיע מוקדם יותר למיון, האם הוא קודם לחולה שנמצא בוודאי סכנה, או שהחולה בוודאי סכנה קודם, ולחולה הסובל, ניתן מינונים גבוהים מאוד של תרופות על מנת להשתיק את הכאבים והסבל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

הציע לי המנהל ללכת למחלקת הך ולראות כל מה שבדרך אליהם מכל המחלקות, ולערוך סדר בין החולים אלו חולים דחופים יותר, ולא להשאיר את מיון החולים, בידי רופא זוטרי. בינתיים לדבריו לא הגיע העומס לכדי הצדקה להביא עוד צוות מהבית ולפתוח מכשיר הן נוסף.

שאלותי הן כדלהלן:

א. האם מותר לי לשקר מעט, ולעוות את הנתונים, על מנת שבית החולים יביא רופא מהבית, או שיש להיות דבק לאמת, למרות שיש כאן פיקוח נפש של ממש?

א) נראה שמותר לשקר, אף שלא מטעם פקוח נפש. כתב התורה לשמה בס"שעא, "שאלה: בת המורדת בדין תורה ותובעת ירושה מנחלת אביה בערכאות של גויים במקום שיש בנים יורשים, כי לפי דיניהם הבת לוקחת ירושה עם הבן, אי שרי לעשות שטר צוואה או מתנה בשקר מפי האב על שם הבנים היורשים בדין תורה, או אם יש בזה חשש מדבר שקר תרחק, ואין אומרים לאדם חטוא בשביל שיזכה חברך. תשובה: ודאי שרי, ואין בזה חשש מדבר שקר, דאמרו רבותינו ז"ל משנים מפני דרכי השלום, והא עדיפא להקים דגל התורה ואין לך שלום גדול מזה. ועוד יש להביא ראיה גדולה לזה מן הגמרא (ר"ה כ.), שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרב אמי, הווי יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים וכו', אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינוהו ע"ש... נמצא כדי להפיס דעת הבריות שלא יהרהרו אחר ב"ד המקדשים החדש, אומרים לעדים שיעידו שקר, וכ"ש בכהאי גוונא. וגדולה מזו יש ללמוד מהגמרא הנז', דכל שהם עושים בשביל תיקון העולם, וגם כדי שלא להוציא לעז ולהרהר אחר מעשה ב"ד, אין לחוש משום שקר, דכל זה נכלל בכלל מה שאמרו שמותר לשנות מפני השלום, ע"ש. ולפי זה נראה שה"ה בנד"ד שמותר לשקר שאף זה בכלל תיקון העולם, שבית חולים צריך לספק שירות משביע רצון לחולים שלו.

אלא יש לדון בראיה מגמ' ר"ה כ. הנ"ל, שכתוב שם "דאמר רבי יהושע בן לוי מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, איני והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי הווי יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינו". ופירש"י שם,

4. מחדר הלם מכניסים לצילום הן פצוע מתאונה שמצבו יציב עם חבלת ראש ובית חזה, אשר באופן עקרוני מקבלים יחס עדיף לא מוצדק, ומקדימים כמעט את כל המטופלים האחרים במוסד, ללא פרופורציה למצבם.

5. עוד אשה בת 84 שתוך כדי הליכה נפלה לאחור ונחבלה בראשה, וחזרה מיד לעצמה, היא ממתינה להדמייה של הראש שצריך לעשותו לפי הפרוטוקול, למרות שהסיכוי שיש לה בעיה רפואית חריפה, היא נמוכה מאוד.

6. במיטה ליד הכניסה ממתין גבר, אשר במשך היום התחיל לאבד בהדרגה את ההרגשה ברגליים, הוא לא מסוגל לעמוד, ויש חשד שהוא סובל מפגיעה בחוט השדרה, וזקוק דחוף להדמייה, מכיון שאם אינו מטופל במהירות זה עלול להזיקו, כי כל עיכוב נוסף בלחץ על חוט השדרה, משמעותה שיתוק גפיים תחתונות לצמיתות. הוא ממתין לה של עמוד השדרה.

ז. במקביל הרופאה הנורולוגית מלווה לכיוון מכון הרנטגן, אשה מבוגרת עם 40 מעלות חום – עם תלונה שהיא שקועה ולא מסוגלת לדבר, מזה כשעה – לביצוע הן של המוח לפני ניקור מותני.

כשאני מתקשר לתורן רנטגן ושואל מדוע מתעכבים הצילומים, ומדוע לא מזמינים חזרה את החולה שצריך צילום דחוף על כיס המרה, שמחכה כל כך הרבה שעות, הוא עונה לי כך: "מה ד"ר, החולים שלך יותר חשובים מחולה מושתל כליה שחייב דחוף הדמייה לברר אם יש קריש בכלי דם המוביל לכליה היחידה שלו – או אולי נדחה את הילד המונשם שהגיע עם אישונים רחבים מבית החולים לילדים?"

באמת מצב ביש. בשל הלחץ הכבד על הדמיות שמתעכבות אני מתקשר למנהל בית החולים תורן לבקש שיביאו כונן מהבית להספיק בזמן סביר את כל הבדיקות הללו. הבכיר התורן אומר לי שבינתיים צריך לערוך מיון של החולים הרבים שנמצאים בכל המחלקות, ולא להשאיר את זה בידי התורן מרדילוגיה. כשאמרת שאני מטפל בחולים בחדר המיון, ולא יכול לדעת מה הדרישות בשאר המחלקות חוץ מחדר המיון?

ב) ולכן נראה שיש להביא ראיה אחרת לדעת התורה לשמה. כתוב במגילה יג: "ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, וכי אחי אביה הוא והלא בן אחות אביה הוא, אלא אמר לה מינסבא לי, אמרה ליה אין מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה, אמר לה אחיו אנא ברמאות, אמרה ליה ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא, אמר לה אין עם נבר תתבר ועם עקש תתפל". וכן הוא בב"ב קכג. ע"ש. הרי שמותר "לצדיקי לסגויי ברמיותא".

והפסוק בגמ' נ"ל בשמואל ב' פ"כ כז וגם הוא בתהלים פ"יח, "עם חסיד תתחסד, עם גבר תמים תתמם. עם נבר תתברר, ועם עקש תתפתל" (אלא בשמואל כתוב "תתפל" ובתהלים כתוב "תתפתל"). ופירש במצודת ציון בתהלים שם, "עקש, עקם. תתפתל, גם הוא ענין עקום כמו דור עקש ופתלתל (דברים ל"ב)". ועל פסוק זה כתוב בזהר שם, "ועם עקש תתפתל, בגין דאיהו חויא בישא, עקים רוחא, חכים לאבאשא... ובגין כך ישראל מקדמין וחכמין ליה בחכמה בעקימו בגין דלא לאבאשא ולשלטאה". הרי צריך מרמה כדי להמלט מצד הרע.

וכן מצינו בזהר פר' תולדות דף קלח, "ויקרא שמו יעקב. א"ר יצחק קב"ה קרי ליה יעקב ודאי. תא חזי כתיב הכי קרא שמו יעקב, נקרא שמו לא כתיב אלא קרא שמו, ויעקבני ודאי, חמא ליה קב"ה דהא ההוא חויא קדמאה איהו חכים לאבאשא, כיון דאתא יעקב אמר הא ודאי חכים לקבליה, ובגין כך קרא ליה יעקב... ותא חזי יעקב הוה ידע דעשו הוה ליה לאתדבקא בההוא חויא עקמיא, ועל דא בכל עובדוי אתמשך עליה כחויא עקימא אחרא, בחכמתא בעקימו, והכי אצטריך". הרי דבעינן מרמה מדה כנגד מדה כדי להמלט מצד הרע, ואין לעשות כן בדרך ישרה.

ולכן מצינו ביעקב, שהוא היה עוסק במרמה עם עשו שהוא צד הרע. ולכן בשעת לידה הוא אחז בעקבו, וכמ"ש רש"י "ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה...". וכן בנטילת הבכורה וגם הברכה, אמר עשו, "הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכורתי לקח, והנה עתה לקח ברכתי". ופירש"י "ויעקבני, כתרגומו וכמני ארבני, וארב (דברים י. יא)".

וכתב ר"א אזולאי ז"ל באור החמה על הזהר פר' וישלח דף קע, "והרח"ו נר"ו כתב... רצה לתרץ בזה קושיא אחת אשר בתירוצה האריך בכל ענין זה, והוא איך יעקב הנקרא

"מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו – ביום שלשים שיחרישו בשביל לעברו. ואין מאיימין – ביום שלשים על העדים שלא ראוהו ואנן צריכין לקדשו היום כדי להפריד שבת מיום הכפורים שיאמרו ראינו ויעידו שקר. היה מלמדנו מאיימין כו' – אם אנו צריכין לעשותו חסר". ולפי זה מצינו שלדעת רבי יוחנן מותר לעדים בקום עשה לשקר בעדות משום תיקון העולם. ולכן הפירוש של "מאיימין" לדעת רש"י הוא לשקר בקום עשה, וזה הראיה של התורה לשמה שמותר לשקר בקום עשה כדי לתקן הדין כראוי.

אלא כתב הרמב"ם בהל' קדוש החדש פ"ג הל"טו, "מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדות ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר". הרי הוא פירש "מאיימין" כדי לבטל העדות, ודלא כרש"י הנ"ל שפירש שהוא כדי להעיד עדות שקר בקום עשה. וכן ראיתי בערוך השלחן העתיד הל' קדוש החדש ס"צג אות ז, שכתב "דלפירש"י הדבר תמוה דאיך שייך לאיים על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, הא ליכא עדים כמ"ש בסע' ג', אבל מדברי הרמב"ם למדתי פי' אחר בזה, והיינו משבאו עדים והעידו שראו את הלבנה בליל ל' וקידשו ב"ד את החדש, ואח"כ נתגלה קלקול בעדותן, או שבאו עדים והזימום, בזה מאיימין על העדים שתשאר עדותן הקיימת". הרי לדעת הרמב"ם פירוש "מאיימין" הוא לבטל "הקלקול בעדותן" או לבטל עדות זוממין, אבל הוא לא התיר להעיד עדות שקר בקום עשה, ודלא כפירש"י. ולפי זה נראה שלפי שיטת הרמב"ם אין ראיה מכאן לדעת התורה לשמה, ואדרבה כיון שהרמב"ם לא סבר כרש"י י"ל שהרמב"ם חולק על סברת התורה לשמה הנ"ל.

ועוד יש להעיר על התורה לשמה, דבשלמא שיש לשקר כדי לתקן הדין כראוי ומשום דרכי שלום, אבל נדון השאלה הוא חמור טפי שהוא בדין ממון ואולי אין לשקר כדי למנוע הבת מלקבל את הכסף. ועוד, נד"ד הוא חמור טפי מנדון התורה לשמה, שנראה מנדון התורה לשמה עדיין אין הכסף ביד הבת, ולכן היא אינה המוחזק, משא"כ בנד"ד שהמנהל של בית החולים הוא המוחזק, וע"י שקר אנו רוצים שהוא ישלם ממון בעד רופא נוסף. ואולי אין לשקר כדי להוציא ממון מן המוחזק.

דאיכא פסידא כ"ע לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא, ר"נ אמר עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דבדין עביד לא טרח. ופירש"י שם, "לא עביד איניש דינא לנפשיה, ואפי' דין אמת לא יעשה הוא לעצמו אלא ילך אצל הדיין. במקום דאיכא פסידא, אי אזיל לבי דינא דאדאזיל לבי דינא ואתי קא דלי האי ולא ידע מאי דלי, או שמא יכלו המים מן הבור ואין לו פרעון לזה דקא מפסיד, כי האי גוונא עביד איניש דינא לנפשיה", ע"ש. ואנן קי"ל כרב נחמן. וכן הוא ברמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב הל"ב, שכתב, "יש לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבוא לבית דין". וכן הוא במרן ח"מ ס"ד א, שכתב, "והוא שיכול לברר ששלו הוא", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שמותר להערים "הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבוא לבית דין".

וגם נראה שהוא מותר לשקר כדי להוציא ממון מאחר, אם זה כפי הדין, ממ"ש בפסקי ריא"ז לברכות פ"א הל"ב אות ו, שכתב, "מי שהיה האריס שלו חשוד שהוא גונב מממונו ונוטל יותר מחלקו, אינו רשאי ליטול ממנו כלום, אלא נותן לו כל חלקו משלם, שאין אדם רשאי ליטול ממון חבירו אלא ע"פ ב"ד. אבל אם היה חברו אלם ונוטל משלו באונס רשאי להתנהג בו בדרך מרמה כדי להציל שלו, שנא' עם עקש תתפל, וכמ"ש במגילה (הנ"ל) אחיו אני ברמאות...", ע"ש. ונראה שיש לדמות מנהל בית החולים לדין "אלם שנוטל משלו". ולכן מותר לשקר, וגם הוא "אינו חייב לטרוח ולבוא לבית דין", כמ"ש הרמב"ם הנ"ל דקי"ל כרב נחמן.

ואף דמצינו כתוב בב"ק שם "בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב, אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל". הרי שאין לאדם ליטול ממנו בסתר. מ"מ כתב הרב פעלים ח"ג ח"מ ס"ה ד"ה והשתא, "אבל אם הגולן גברא אלמא שא"א להוציא בלעו מפיו בגלוי, או שיש סיבה אחרת שא"א לו לעשות דין לעצמו בגלוי, כ"ע מודו דיוכל להציל את שלו בסתר", ע"ש. וכ"ש בדין "ועם עקש תתפל", שהערמה היא בסתר, שהעקש לא יודע מזה, וכדמצינו ביעקב אבינו כמבואר בגמ' מגילה הנ"ל, שלבן לא ידע מהסמנים, וגם לגבי ברכת יצחק, יצחק לא ידע שהאיש לפניו הוא יעקב.

איש תם התנהג ברמאות ובעקבה גדולה עם אחיו עשו וגם עם לבן, והנה ראוי לאיש שכמותו שיתנהג בתמימות גדולה בכל מעשיו, ולא כן היה כי אם בענין הבכורה ובענין הברכה בכל אתנהג בעקבה גדולה. וכוונת התירוץ כי הנה כתיב עם גבר תמים תתם (...). ועם עקש תתפל, הנה ידעת רמז יעקב ועשו שהוא רמז הקדושה והטומאה... והנה כדי שלא יתחבר זה הנחש (עשו מצד טומאה) אל הקדושה בעינן למיזל עמיה כפי דרכו, וכמו שהוא הוי ערום ואזיל בעקימו הכי בעינן לאזיל בעקימו עמיה, בגין למטעייה דלא יתקרב לקדושה... וכמו שהעקב מזוהם מכל הגוף לכן הטומאה נקראת עקב הקדושה, ובגין לאכפיא לההוא עקב שוי ידיה בעת יציאתו מן הבטן על ההוא עקב בגין לאכפיא ליה, וזהו וידיו אוחזת בעקב עשו". הרי מצינו שדרך יעקב היתה להערים הצד הרע.

וכן מצינו בפירוש משניות לרמב"ם, פרקי אבות פ"ה מ"כ, שכתוב במשנה "יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר". ופירש הר"מ "אע"פ שאמר עז פנים לגיהנם, צוה בעזות בתוכחת המורים וכיוצא בה, וכאילו אמר השתמש בקצת הפחיתות במקומן ברצון הש"י ובאמיתתו כמאמר הנביא (ש"ב כז) ועם עקש תתפל, אלא בתנאי שתהיה כונתך האמת", ע"ש. ולכן נראה שה"ה בנד"ד ששייך לומר "ועם עקש תתפל".

ג) ונראה שאף מותר להוציא ממון ע"ה הערמה מה"עקש", ונראה שהוא ק"ו מדין עביד איניש דינא לנפשיה, שבזה הוא עושה דין לעצמו והוא נוטל ממנו מחבירו בקום עשה, אבל לגבי "ועם עקש תתפל", הוא אינו נוטל הממון בקום עשה, אלא ע"י גרמא בעלמא, שהוא עושה איזו הערמה, וזו גורמת שהעקש עצמו נותן לו את הממון, וזה כמו שסבר יעקב לעשות הערמה כדי שלבן יתן לו רחל, ויעקב לא סבר ליטול רחל בתוקף בקום עשה מלבן, אלא סבר יעקב שלבן מעצמו יתן לו רחל (שע"י הסימנים יעקב יכול לומר ללבן שאשה זו אינה רחל כיון שאין לה הסימנים, וממילא שצריך ללבן ליתן לו רחל). ולכן אם לגבי עביד דינא לנפשיה מותר ליטול ממון, ק"ו שהוא מותר לגבי "ועם עקש תתפל" שהוא רק גרמא בעלמא. וכן הוא שאף רחל נחשבת כ"ממון" של יעקב, שהרי כבר עבד יעקב שבע שנים לרחל, ולכן ע"י הערמה יעקב רצה ליטול "ממונו" (רחל) שהוא כבר זכה בו.

ולפי ק"ו הנ"ל נראה שגם יש ללמוד עוד דינים בנד"ד מדין עביד איניש דינא לנפשיה. כתוב בב"ק כז: "היכא

ד) **שוב** ראיתי לרה"ג רפאל איפרס שליט"א בשו"ת ושב ורפא ח"ג ס"רנה, שדן בדין "אם מותר לו לחתום בשקר על חוזה של ארגון", והוא דן בדין עם עקש תתפתל, ושוב כתב "...מ"מ אם בעל הבית עושה להם תחבולות כדי להציל עשוק מידי עושקו הוי בבחינת עם עקש תתפתל (כן צ"ל ע"ש). וע"ע בגמ' יבמות קו. דחליצה מוטעית כשרה, שמותר להבטיח ליבם הון רב שיהא מוכן לחלוץ ליבמתו, והחליצה כשרה אע"פ שהיבם לא קבל את הכסף לבסוף. ואפשר ג"כ שיש לדמות נ"ד קצת לגמ' נדרים כזו: הנודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה כו', ומיירי במוכס שעומד מאליו, וכל הנ"ל כדי להציל מיבם שאינו הגון ולהציל עשוק מידי עושקו", ע"ש. ונראה שה"ה בנד"ד שמותר לשקר כדי להביא רופא נוסף, שזה בכלל "תיקון העולם", וכפי המבואר בתורה לשמה הנ"ל.

מ"מ יש להדגיש מ"ש הרמב"ם הנ"ל, "בתנאי שתהיה כונתך האמת". וגם יש לחוש למ"ש התורה לשמה הנ"ל שם, "אך ודאי צריך לשקול בפלס משפט העניינים, ואין לעשות היתר זה בכל גוונא, וישימו יראת השם על פניהם, ותחלת הכל יהיו רואים היטב את הנולד שלא יצא מזה חילול ה' חס ושלום אחר כך. ואם אפשר שיהיה נודע לערכאות ששקר עשו, ודאי צריך שיחדלו מעשות הדבר הזה, כי אין לך דבר שעומד בפני חילול ה', ועל הכל צריך עצה ויתיישבו בדבר בחכמה ובתבונה ובדעת". ולכן יש לחוש לזה בנד"ד.

וכל זה אף כשאין פקוח נפש, אבל כשיש פק"נ יש טעם נוסף לשקר.

ב. **האם אני צריך להקשיב להנחיית מנהל התורן, ולעזוב את חדר המיון לרופאים אחרים, וללכת לרטנגן כדי לבצע את המיון של החולים, דבר שאיני שש לעשותו מסיבות מובנות?**

נראה שזה תלוי באיך אתה יכול לעזור טוב יותר לאלה בסכנה. האם הכישורים שלך הם יותר שימושיים בחדר המיון או במחלקת הרדיולוגיה.

ג. **כשיש מספר חולים עם תלונות שנמצאים בסכנה, האם יש משמעות לתור, היינו למי שהגיע מוקדם יותר, שיקדים להכנס לביצוע הבדיקה?**

נראה שאם שני חולים לפניו בחדר המיון יש לדון בדין "תור" רק כשהחולים הם שווים במצב שלהם. לכן אם

ואף שכתב הרמ"א בח"מ ס"ד א, "וי"א דלא אמרינן עביד אינש דינא לנפשיה רק בחפץ מבורר לו שהוא שלו כגון שגזלו או רוצה לגזלו או רוצה להזיקו יכול להציל שלו, אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר לא". והוא מהמרדכי בפ' המניח ע"ש. מ"מ י"ל שכל זה בגזל חפץ, אבל בגזל מעות הוא מותר לעביד דינא לנפשיה בתפיסת מעות אחרות מהגזלן ששוות למעות הנגזלות, "דמה נ"מ בזה זוזי בזוזי". וכן הוא בשואל ומשיב תליתאה ח"א ס"שעא, שכתב, "אך בזה יש להסתפק... אי דוקא גזילה מותר לקחת... או דילמא דוקא דבר שאינו שלו הוא דאסור... אבל אם מגיע לחבירו מעות מותר ליקח מעות אחרים, דהיינו הך דמה נ"מ בזה זוזי בזוזי". וברב פעלים הנ"ל כתב על דברי השואל ומשיב הנ"ל, "ואיך שיהיה מדברי המרדכי ז"ל הנז' מוכח בחפץ מבורר שהוא עודנו בעין מצי כל אינש למעבד דינא לנפשיה ויטול אותו כשיזדמן לידו אפילו בסתר שלא בידעת הגוזל, ורק אם יבא ליטול דבר אחר כפי ערך אותו דבר שגזלו ממנו אינו רשאי. ובהיכא שגזל או גנב ממנו או שכפר וכיחש בחוב בסך ידוע וברור, ואח"כ בא לידי מעות של אותו אדם שגזלו או כיחש בו, הנה בזה נסתפק הגאון מהרי"ש ז"ל הנז' לפי דעת המרדכי הנז' אי חשיב כמו דבר אחר ואינו רשאי, או דילמא כיון שהוא בעין מבורר שרי דזוזי בזוזי אינון, מיהו מסיים דבריו נראה דנטה דעתו להתיר בזה, ורק דלא נודע בכירור הגניבה וכמה גנב אינו יכול להוציא לעשות דין לעצמו... גם הרב השואל פשיטא ליה בכה"ג דרשאי למעבד דינא לנפשיה", ע"ש. וכן מסיק הרב פעלים שם וז"ל "נוכל להורות לשואל שיקח המעות שלו בסתר משל שמעון כנגד הסך שגזלו וכחש בו", ע"ש. ולענ"ד כן הוא, שהלא לדעת הריב"ש ס"שצו. נראה שאינו צריך ליקח ממש אותו חפץ, וכן הוא בדרכי משה שם ס"ק א, שכתב על דעת המרדכי הנ"ל, "אבל לא משמע כן מתשובת ריב"ש", ע"ש. ולכן י"ל שאם יש ספק בדעת המרדכי בזה יש לאזיל לקולא כיון שלדעת הריב"ש הוא מותר. ולכן נראה דשפיר י"ל "דהיינו הך דמה נ"מ בזה זוזי בזוזי". ולכן ה"ה שמותר לגרום הוצאת ממון ממנהל בית החולים מפני "תיקון העולם" הנ"ל. וכ"ש בנד"ד כפי מה שביארתי לעיל שכל דין עביד אינש דינא לנפשיה, הוא לגבי מי שנוטל ממונו בקום עשה מחבירו שכבר לקח אותו שלא כדין, אבל נד"ד הוא קיל טפי שאין מי שנכנס לרשות המנהל כדי ליטול הכסף מידו, אלא רק המנהל עצמו משלם הרופא הנוסף.

נראה שזה בכלל "מנהגו של עולם", וכמ"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 דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל... וכמו שאמרו בפועל כי אליו הוא נושא נפשו שעולה באילן וכדומה ומסכן נפשו בשביל שכירתו ומזונותו, אין חשש משום סכנה כי בנפשו יביא לחמו... וכן בכל דבר שהוא צורך העולם כמו לרדת במלחמה דהוי ודאי סכנה שרי, ואף במלחמת רשות. וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה אע"ג דהלידה הוי סכנה... דכל זה דרכו ומנהגו של עולם, לכך אין איסור וחשש משום סכנה". ועיין עוד בזה בנו"ב מה"ת ס"י, ובאמרי אש ס"נב, ע"ש.

ולכן י"ל שהוא "מנהגו של עולם" שהרופא צריך לנוח וצריך לאכול וצריך לישון וצריך לראות את אשתו ובני ביתו. ולכן מוכרח לו לחזור לביתו בסוף משמרתו, כשבא רופא אחר למלא מקומו, ואם זה יגרום חשש סכנה לחולה, אז אין לחוש, שמותר לחולה להיכנס לחשש סכנה שהוא לפי "מנהגו של עולם" כדלעיל, וכמו כן מותר לרופא לגרום חשש סכנה שהוא לפי "מנהגו של עולם". וזה כמו שמותר לאיש לשכור פועל שיעלה באילן, אף שהוא יגרום לפועל חשש סכנה. וכן מותר לאיש לשכור מלחים כדי לנסוע בים, אף שיגרום חשש סכנה למלחים. וכן מותר למלך להלחם מלחמה של רשות, אף שהוא יגרום סכנה לכמה חיילים. וכן מותר לרופא לחזור לביתו בסוף משמרתו, ואין חיוב עליו לעזור לרופא שיבוא במקומו, שאם תאמר כן אז אין לדבר סוף, שלא מצינו שהרופא יכול לנוח כלל, שבכל עת יש כמה חולים בחדר מיון, ובכל עת אפשר לומר שאם הרופא נשאר שם בסוף משמרתו, אז אולי הוא יכול להציל איזה חולה מחשש סכנה. ולכן נראה שמטעם "מנהגו של עולם" הרופא יכול לנוח בסוף משמרתו ולחזור לביתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

חולה אחד רק בספק סכנה והאחר בודאי סכנה יש להציל החולה בודאי סכנה קודם, וכמ"ש במש"ז ס"שכח ס"ק א, ועיין בציץ אליעזר ח"ט ס"כח, ע"ש. או אם אפשר להציל חולה אחד רק לחיי שעה בלבד, ואפשר להציל חולה אחד לחיי עולם לכמה שנות, אז החיי עולם קודם כמבואר במשנה ברורה ס"שלד ס"ק סח בשם הספר חסידים "בריא ומסוכן בריא קודם". וכן הוא בחז"א חו"מ בליקוטים ס"כ, שכשאפשר להציל אחד מהם חיי עולם קודם חיי שעה, ע"ש. ועיין עוד בכל זה בציץ אליעזר ח"ז ס"עב ובח"יח ס"סט, ע"ש. וכן נראה שאם הסיכוי להציל חולה אחד שיש בו סכנה הוא רק 1%, והסיכוי להציל חולה אחד שיש בו סכנה הוא 99%, שה 99% קודם. ולכן רק אם שניהם במצב אחד מכל הצדדים אז י"ל שיש דין תור.

ד. כשיש חולה הסובל מיסורים, ונמצא בספק סכנה, מצד שני יש חולה במצב סכנה ודאי, החולה שהוא בספק סכנה, הגיע מוקדם יותר למיון, האם הוא קודם לחולה שנמצא בוודאי סכנה, או שהחולה בוודאי סכנה קודם, ולחולה הסובל, ניתן מינונים גבוהים מאוד של תרופות על מנת להשתיק את הכאבים והסבל?

החולה שיש בו סכנה קודם כמו שכתבתי לעיל בשם המש"ז.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריג

שאלה: האם רופא שעובד בחדר מיון יכול לחזור לביתו בסוף משמרתו כשרופא אחר בא למלא מקומו, אם הוא יודע שעדיין יש חולים שם שהוא יכול להצילם מחשש ספק סכנה יותר מהר, כיון כשיש שני רופאים שם הם יכולים לטפל בחולים יותר מהר מאילו היה שם רק רופא אחד. או שמא י"ל שא"כ לא מצינו שהרופא יכול לחזור לביתו כלל, שבכל פעם י"ל שאם הוא נשאר שם הוא יכול לעזור לרופאים אחרים לטפל בחולים יותר מהר, מאילו הוא לא היה שם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

שאלות בגמ' ב"מ סנהדרין ומכות

סימן ריד

חצות. ולכן למעשה מצינו שאם הפועל עובד עד רבע שעה קודם שקיעת החמה, אז הבעל צריך להכין הממון מקודם כדי שהוא יוכל ליתן שכר הפועל מיד כשהפועל גמר מלאכתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רטו

שאלה: האם דיני תקפה אחד בפנינו, תקפה כהן, (ב"מ דף ו) שייכי לעביד איניש דינא לנפשיה (ב"ק פרק המניח דף כז).

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א נראה שהם דינים נפרדים, שלגבי עביד איניש דינא לנפשיה כתוב בב"ק כז: "היכא דאיכא פסידא כ"ע לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא, ר"נ אמר עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דדין עביד לא טרח". ופירש"י שם, "לא עביד איניש דינא לנפשיה, ואפי' דין אמת לא יעשה הוא לעצמו אלא ילך אצל הדיין. במקום דאיכא פסידא, אי אזיל לבי דינא דאדאזיל לבי דינא ואתי קא דלי האי ולא ידע מאי דלי, או שמא יכלו המים מן הבור ואין לו פרעון לזה דקא מפסיד, כי האי גוונא עביד איניש דינא לנפשיה", ע"ש. ואנן קי"ל כרב נחמן.

נראה מזה שמותר לעביד דינא לנפשיה, רק כשהוא ברור שהדין עמו, ולכן אמר רב נחמן "כיון דדין עביד", וכתב רש"י "דין אמת". ורק באופן כזה אין לטרוח אותו לילך לב"ד. אולם אם אין הדין ברור מי זוכה, אז אין עביד איניש דינא לנפשיה, והוא חייב לילך לב"ד. וכן הוא ברמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב הל"ב, שכתב, "יש לאדם לעשות דין לעצמו אם יש בידו כח הואיל וכדת וכחלכה

שאלה: גמרא בבא מציעא קיא אמר רב שכיר שעות דיום גובה כל היום שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה, ושמואל אמר שכיר שעות דיום גובה כל היום ושכיר שעות דלילה גובה כל הלילה וכל היום. וברשי שם שכיר שעות דיום שנשכר לו מן הבוקר עד חצות. ויש לעיין מה הדין עם נשכר מן הבוקר עד לאחר חצות, האם עדיין יש לא תבא בשקיעה או דילמא יש לבעל הבית יותר זמן לפרוע. ומה הגדר בזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א וגם מצינו בנ"י שם (סז: ברי"ף) שכתב כרש"י וז"ל "שכיר שעות וכו' שעות דיום, שנשכר לו מן הבוקר ועד חצות". וכתב הב"י בס"ש"ל"ט, "ומ"ש נ"י בפ' המקבל אהא דת"ר מנין לשכיר יום שגובה כל הלילה, בשם התוס' משמע דפועלים דידן שאינם עושים מלאכה עד הלילה, ומתחלה אדעתא דהכי אגרי להו, כיון ששקעה עליו חמה עובר משום לא תבוא עליו השמש...". ומסתמא דפועלים דידן עובדים אחר חצות ולא רק חצי היום, אלא הם גומרים קצת זמן קודם שקיעת החמה כגון שעה או שתים, ועדיין אמרינן שהבעל עובר על לא תבוא עליו השמש בשקיעת החמה. ולכן מוכרח לומר ש"ש רש"י והנ"י "עד חצות" לאו דוקא הוא.

וכן הוא, שהרמ"א בסע' ג הביא הנ"י בשם התוס' הנ"ל לגבי פועלים דידן, ופירש הסמ"ע בס"ק ז, "וכיון ששקעה עליו החמה וכו', דה"ל כשכיר שעות...". הרי פועלים דידן יש להם דין שכיר שעות, וזה אע"פ דמסתמא הם גומרים מלאכתן אחר חצות. וכן נראה ממ"ש מרן בסע' ד, "שכיר שעות אם כלה שכירתו ביום יש לו תשלומין כל אותו יום...". והוא לא כתב שזה דוקא אם הוא גמר מלאכתו בחצות, משמע ש"ש רש"י והנ"י לאו דוקא הוא. וכן הוא בסמ"ע שם בס"ק ט, שכתב, "כיון דכלה מלאכתו קודם שקיעת החמה חל עליו האזהרות דביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש". הרי הפירוש של שכיר שעות הוא כל "דכלה מלאכתו קודם שקיעת החמה". ולכן ודאי שזה אחר

סימן רטז

שאלה: (א) בסנהדרין כה. כתב רש"י "בר ביניתוס – אוזיף מלוה". ולמה כתב הרש"ש שם שצ"ל "אוזיף לזה".

(ב) בדף לב. כתב רש"י "בדרישה וחקירה. חקירות ודרישות שחוקרים את העדים". ולמה היפך רש"י הלשון לומר "חקירות ודרישות" במקום "דרישות וחקירות".

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

(א) כתוב בסנהדרין כה, "אמר רבא לזה ברבית פסול לעדות, והאנן תנן מלוה ברבית, מלוה הבאה ברבית, בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי, חד אמר קמי דידי אוזיף בריביתא, וחד אמר לדידי אוזפי בריביתא, פסליה רבא לבר ביניתוס, והא רבא הוא דאמר לזה ברבית פסול לעדות והוה ליה רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד, רבא לטעמיה דאמר רבא אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע".

ופירש"י שם "לוה בריבית פסול לעדות – דקיי"ל (ב"מ דף עה:) המלוה והלוה עוברין בלא תעשה, וכיון דחימוד ממונ מעבירו על דת הוה ליה כרשע דחמס דעובר נמי על לא תעשה מפני חימוד ממונ. מלוה הבאה בריבית – ומשמע אתרווייהו. בר ביניתוס – אוזיף מלוה. והוה ליה – האי סהדא רשע דהא אודי דלוה בריבית. רבא לטעמיה – בפ"ק דאין אדם משים עצמו כו' אינו יכול לפסול עצמו על פיו, דהא אין קרוב מעיד לא לזכות ולא לחובה ואדם קרוב אצל עצמו".

והרש"ש שם כתב על דברי רש"י הנ"ל שצ"ל "אוזיף לזה", במקום "אוזיף מלוה". וכת"ר שאל לבאר כוונת רש"י.

ונראה לפרש רש"י לפי מ"ש לפני כן, "אמר רבא לזה ברבית פסול לעדות, והאנן תנן מלוה ברבית, מלוה הבאה ברבית". ופירש"י "מלוה הבאה בריבית – ומשמע אתרווייהו". ונראה שיש לחלק בין מְלוּה ובין מְלוּה (הלואה), והכי קאמר "אמר רבא לזה ברבית פסול לעדות, והאנן תנן מְלוּה ברבית, מְלוּה הבאה ברבית". ופירש"י "מְלוּה הבאה בריבית – ומשמע אתרווייהו", דהיינו דמצינו בכל הלואה (מְלוּה) שיש מְלוּה ולוה.

הוא עושה אינו חייב לטרוח ולבוא לבית דין". הרי רק אם הוא פשוט שהוא עושה כדת והלכה, אבל אם יש איזה ספק בדין, אז אין לו היתר. וכך הוא במרן ח"מ ס"ד א, שכתב, "והוא שיכול לברר ששלו הוא". וכך הוא ברמ"א שם שכתב, "רק בחפץ המבורר לו שהוא שלו..." ע"ש.

ולפי זה יש לדון בדין תקפו כהן בב"מ ו: כתוב שם, "מתני' היא ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה, ותני עלה אסורים בגיזה ובעבודה והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דקתני המע"ה וכי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה, אמר ליה רבה קדושת בכור קאמרת לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה דקדושה הבאה מאליה שאני". ופירש"י שם, "ספק בכורות, כגון בהמה שילדה ואין ידוע אם בכרה כבר אם לא. אחד בכור אדם, כגון שהפילה אמו לפניו ספק דבר הפוטר בבכורה ספק רוח הפילה והבא אחריו בכור. בין טמאין, כגון פטר חמור. המוציא מחבירו כו', קס"ד אם ביד ישראל הן הוי כהן מוציא מחבירו עליו הראיה ואם תקפה כהן ושתיק ישראל והדר צווח הוי ישראל מוציא מחבירו", ע"ש.

נראה מזה שכאן אין דין ברור מי זוכה לבהמה, והדין מוטל בספק, ולכן אין רשות לכהן לתפוס את הבהמה לעצמו ואין זה בכלל עביד איניש דינא לנפשיה. אלא אמרינן שאם אעפ"כ תפס הכהן את הבהמה אז כיון שיש ספק בדבר אז המוציא מחברו עליו הראיה, ואין ליקח את הבהמה מהכהן. וכן נראה ממרן ב"ד ס"שטו א, שכתב בלשון בדיעבד, "ואם תקפו כהן אין מוציאין אותו בידו". משמע שלכתחילה אין לכהן לתפוס את הבהמה. וכ"ש לדעת הרמ"א שם שכתב, "וי"א דמוציאין אותו מיד הכהן". ופירש"י הט"ז שם בס"ק א, "הואיל שמתחלה לא בא לידו בהיתר לא מקרי תפיסה הואיל והוא עצמו היה לו ספק בשעת תפיסה". הרי שאין היתר לכהן לעביד דינא לנפשיה ולכן לא בא לידו בהיתר. ואף לדעת מרן י"ל שהוא הסכים שלא בא ליד הכהן בהיתר, אלא עדיין סבר מרן שאין להוציא הבהמה ממנו. ועיין עוד ב"ד ס"סא כג, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שהכחישו בגוף הענין דרישה מיקרי, וכתבתי לשונו בדרישה ע"ש."

ולפי זה מובן סדר הפסוק שכתוב "ודרשת וחקרת", שבתחילה יש להביין גוף הענין מהו, דהיינו הדרישה, ואח"כ יש לחקור מתי ובאיזה מקום הוא היה.

אלא מצד אחר נראה שעדות מצד החקירה היא יותר קשה מעדות מצד הדרישה, שהוא יותר קל לידע גוף הענין כגון זה הרג את זה, והוא יותר קשה לידע כל שבע החקירות, דהיינו כל פרטי הזמן והמקום. וכן נראה מלשון חקירה, שהיא ידיעה עמוקה, ולכן כתוב בתהלים פ"צה ד "אשר בידו מחקרי ארץ". ופירש במצודת דוד שם "דברים הנעלמים בארץ אשר יחקרו בדעת להבינם", ובמצודת ציון שם כתב שהוא לשון חיפוש. וכן הוא במצודת דוד שופטים פ"ה טז "חקרי לב – להשכיל אמתת הדבר".

ולכן י"ל שכשכתב רש"י הנ"ל לגבי אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, "בדרישה וחקירה. חקירות ודרישות שחוקרים את העדים", כוונתו לומר דא"נ שהוא פשוט שלגבי דיני ממונות דבעינן "דרישה", דהיינו לידע גוף הענין, שאם אין העד יודע גוף הענין אז מה עדות איכא? אלא החידוש הוא שהעד גם צריך לידע שבע חקירות בזמן ובמקום, אף שזה יותר קשה לידע וצריך "להשכיל אמתת הדבר" כמ"ש המצודת דוד הנ"ל. ולכן רש"י שינה סדר הפסוק והוא כתב "חקירות" בתחילה, דהיינו "חקירות ודרישות" כדי להדגיש שמשום הג"ש, מן התורה העד צריך לידע אף שבע החקירות בדיני ממונות, ולא רק גוף המעשה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריז

שאלה: כתוב בסנהדרין לד. "כדתנן מזבח מקדש את הראוי לו, רבי יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד...". האם הוא פשוט שרבי יהושע לא פליג על ת"ק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

ולפי זה פירש"י אחר כך, "בר ביניתוס – אוזיף מלוה", וכוונתו לומר "אוזיף מלוה (הלואה)", דהיינו שהוא השאיל הלואה. ולכן לפי מה שהוא כבר כתב יש לפסול לעדות שני צדדי המלוה, דהיינו המלוה והלוה.

אלא נראה שהרש"ש הבין שרש"י כיון לכתוב "אוזיף מלוה". וזה קשה, שאיך אפשר לומר שהוא השאיל כסף למלוה, ולכן הרש"ש תיקן את הלשון וכתב שצ"ל שהוא השאיל כסף ללוה. אלא לפי מה שביארתי לעיל, אין צורך לתיקון זה, כיון שכוונת רש"י לומר מלוה, ואין כוונתו לומר מלוה.

(ב) **כתוב** במשנה בסנהדרין לב. "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר משפט אחד יהיה לכם". ופירש"י שם "בדרישה וחקירה. חקירות ודרישות שחוקרים את העדים שנאמר משפט אחד יהיה לכם, ובדיני נפשות כתיב ודרשת וחקרת (דברים יג)".

וכתב כת"ר, "יש להעיר מדוע שינה מסדר המשנה וכתב חקירה ואח"כ דרישה. ועיין רש"י שברי"ף ובנמוקי יוסף. וע"ע בספר משכנן העדות שער ג פ"ג (כה – ד) שביאר מדוע דרישה קודם חקירה, עיין שם".

בתחילה י"ל שהחילוק בין דרישה וחקירה הוא שהדרישה היא על גוף המעשה וחקירה היא זמן ומקום המעשה. וכן נראה מהרמב"ם בהל' עדות פ"א הל"ד שכתב "ובשבע חקירות בודקין אותם. באי זו שבוע. באי זו שנה. באי זו חדש. בכמה בחדש. באי זה יום מימי השבת. ובכמה שעות ביום. ובאי זה מקום". וזה כמ"ש במשנה סנהדרין פ"ה מש"א. ולגבי הדרישה כתב הרמב"ם שם בהל' ו "ונדרשו בכוונת המעשה וכוונת המעשה וכוונת הכלי שהרגו בו". וכן הוא בפ"ב הל' א "וכן כשדרשו כמה הרגו אמר הרגו בסייף". הרי הדרישה היא על גוף המעשה.

וכן הוא בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי ס"ה דגוף העדות מה שהוא נוגע בדין אם הוא חייב מיתה או לא עדיף מחקירות ומקרי דרישות ע"ש. וכן הוא במרכבת המשנה הל' עדות פ"ב הל"א ע"ש. וכן הוא במרן ח"מ ס"ל ב שכתב "וכן אם אמר האחד חבית של יין הלוהו, והשני אומר של שמן היתה, עדותן בטלה שהרי הכחישו בדרישה". וכתב הסמ"ע שם בס"ק ז "כן הוא לשון הרמב"ם דס"ל שכל

סימן ריח

שאלה: בסנהדרין לו: לדעת רבי יהודה למה אין לחוש לסופר השלישי שמא הוא יטעה משום רוב הטירחה לכתוב דברי המזכין וגם דברי המחייבין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב במשנה סנהדרין לו: "סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה, ושני סופרי הדיינין עומדים לפניהם אחד מימין ואחד משמאל וכותבין דברי (מחייבין ודברי מזכין), ר' יהודה אומר שלשה אחד כותב דברי המזכין ואחד כותב דברי המחייבין והשלישי כותב דברי המזכין ודברי המחייבין".

ופירש"י שם דעת רבי יהודה, "שלשה. הווי שמתוך טורח הטעמים שירבה עליהן יטעו בדבר, אלא א' כותב דברי המזכין וא' כותב דברי המחייבין והג' כותב דברי כולם, ומתוך שאין טורח רב עליהם לא יקצרו בדבר, ואם יטעה אחד מהם יוכיח כתב של שלישי".

והקשה כת"ר, "לכאורה אינו מובן. הרי מתחילה כתב רש"י שמתוך טורח הטעמים יטעו בדבר, וא"כ עכשיו שאחד כותב רק דברי המזכין וא' רק דברי המחייבין אז הטירחה הוא על השלישי, וא"כ מדוע סומכים עליו במקום שיש טעות לאחד מהם".

ונראה להסביר זה לפי מ"ש מרן ב"ד ס"ק ק"ח ד, "מפתח וחותרם הוי ב' חותמות, אבל בדברים שדי בחותרם אחד אם לא היה בו אלא מפתח לא חשיב חותרם". משמע מזה שמפתח אינו חותרם גמור, שאם הוא חותרם גמור אז הוא מועיל אף כדבעינן רק חותרם אחד. ונראה שהטעם שאין מפתח חותרם גמור הוא מפני שאין המפתחות בזמן הש"ס דומים למפתחות בזמן הזה. וזה כמ"ש במשנה בב"ב פ"ד מ"ג "המוכר את הבית מכר את הדלת אבל לא את המפתח". וזה קשה להבין, אם הוא אינו מוכר את המפתח אז איך אפשר לקונה לנעול ולפתוח את הדלת? אלא פירש התוס' יו"ט שם, "מפתח זה... כגון אותם שאנו קוראים קודאינ"ט בלע"ז שראויות לכל פתח ופתח". ולכן אין המפתח בזמננו מיוחד דוקא למנעול אחד, ולכן הקונה יכול להביא מפתח שלו כדי לנעול ולפתוח את המנעול. ולפי זה נראה שמטעם זה אין מועיל מפתח לחותרם, שאין טירחה

כתוב בסנהדרין לד. "היכי דמי טעם אחד משני מקראות, אמר רב זביד כדתנן מזבח מקדש את הראוי לו, רבי יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד, שנאמר העולה על מוקדה, מה עולה שהיא ראויה לאשים אם עלתה לא תרד אף כל שהוא ראוי לאשים אם עלה לא ירד, רבן גמליאל אומר כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד, שנאמר היא העולה על מוקדה על המזבח, מה עולה שהיא ראויה לגבי מזבח אם עלתה לא תרד אף כל שהוא ראוי למזבח אם עלה לא ירד...". ע"ש.

ופירש"י שם, "רבי יהושע אומר כו' – קא סלקא דעתך דרבי יהושע לאו לאיפלוגי אתא אלא למילפא מקרא".

והקשה כת"ר, "ולכאורה קשה שהרי בפשטות רבי יהושע לא פליג את"ק, ואם כוונת רש"י שרבי יהושע פליג ארבן גמליאל (וכמבואר בסמוך) א"כ הול"ל זאת על רבן גמליאל דתנן הכא אחר רבי יהושע וצ"ע".

וי"ל שכוונת רש"י לומר שאין רבי יהושע פליג על ת"ק שאמר "מזבח מקדש את הראוי לו", אלא הוא רק בא להביא פסוק כדי להוכיח כת"ק. וא"כ ממילא הכי י"ל לגבי מה שאמר רבן גמליאל אח"כ, שאף הוא אינו פליג על ת"ק אלא אף הוא רק הביא פסוק אחר כדי להוכיח ממנו מה שאמר ת"ק. ולכן מצינו דלכאורה שזה דוגמא למ"ש "טעם אחד משני מקראות".

ומ"ש כת"ר, "שהרי בפשטות רבי יהושע לא פליג את"ק, י"ל שאין זה פשוט כל כך, שהרי ת"ק לא אמר "כל" ורבי יהושע אמר "כל", דהיינו "מזבח מקדש את הראוי לו, רבי יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד". ולכן אולי י"ל שלת"ק אין המזבח מקדש "כל" הראוי לו, ולדעת ר"י אה"נ שהמזבח מקדש "כל" הראוי למזבח. וזה כדמצינו בערכין ב, "הכל... לאתויי מאי" (וכן הוא בכתובות קי:). ולכן הייתי אומר שרבי יהושע בא להוסיף על ת"ק. ולכן כדי לאפוקי מזה כתב רש"י "קא סלקא דעתך דרבי יהושע לאו לאיפלוגי אתא אלא למילפא מקרא".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

וכתב כת"ר, "לכאורה לא שייך לשון רציחה במיתת בית דין, ועיין רשב"ם פרשת יתרו עה"פ לא תרצח וצ"ע."

וי"ל שהעבירה לחודה והעונש לחוד. ולכן מ"ש "רציחה" בגמ' הנ"ל, הוא לגבי העבירה ולא לגבי העונש של מיתת ב"ד. וכן נראה מרש"י שם שכתב "רציחה תוכיח שדוחה את העבודה. דכתיב מעם מזבחי תקחנו למות, שאם היה כהן רוצח ורוצה לעבוד מביאין אותו לידון בב"ד, ובלבד שלא יורידוהו מעל המזבח ממש אם כבר התחיל דכתיב מעם מזבחי ולא מעל". הרי העבירה כאן שהוא "רוצח", ולגבי זה כתוב "רציחה תוכיח", ואין רציחה שייכת לגבי העונש של ב"ד.

ב) כתוב בסנהדרין לז: "דין ארבע מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו, מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו, מי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו, מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוניכ".

וכתב רש"י שם, "ליסטין באין עליו – שדרכן להרגו בסייף וכן נמסר למלכות שמתזיזין ראשו".

והעיר כת"ר, "ק"ק בשלמא בסקילה שריפה וחנק הזכיר הגמרא שני אופנים שונים בדרך שימות, אבל הריגה בסייף הוא דבר אחד בין אם נעשה ע"י מלך או ליסטין וצ"ע. עוד יש להעיר קצת מדוע שינה רש"י מלשון הגמרא ופירש ליסטין קודם נמסר למלכות".

נראה לומר שאף לגבי הריגה בסייף יש אופנים שונים, שלגבי הריגת מלכות היא דוקא ע"י התזת ראשו, אבל לגבי ליסטין היא בכל מקום בגופו. וזה כדמצינו בספר שופטים פ"ג כא, "וישלח אהוד את יד שמאלו ויקח את החרב מעל ירך ימינו ויתקעהו בבטנו". וגם כתוב שמואל ב' פ"כ י, "ויכהו בה אל החומש וישפוך מעיו ארצה, ולא שנה לו וימות". ופירש המצודת דוד שם "אל החומש אל צלע החמישית...". וכן י"ל בלסטין שהם אינם מקפידים להרוג דוקא בהתזת הראש, משא"כ בהריגת מלכות.

ולפי זה מיתות אלו לגבי הריגה הן יותר משונות משאר מיתות בגמ' הנ"ל, שהרי י"ל לגבי סקילה כשהוא נפל מן הגג וגם כשהחיה דורסת אותו, שכל אלו בכל הגוף, שכשהוא נפל מן הגג כל גופו נדרס, וכן אחר דירסת החיה

כלל להביא מפתח אחר כדי לפתוח את התיבה שיש בה המאכלים כשרים. וכן כתב הלבוש שם דמה שלא מועיל מפתח הוא מחמת שבקל יכול לפתחו ע"י דבר אחר וטרח ומזיף, וכן מבואר מהעבודת הגרשוני ס"צח, וכן הביא בדרכת ס"ק לב מהאבני צדק. וכן הוא לרבי דוד פארדו ז"ל (בעל החסדי דוד על התוספתא) במזמור לדוד ס"ק"ח "במפתח דידן מ"מ יש להקל ולהחשיבה לחותם, שהאמת אי אפשר להכחיש דשינוי גדול יש מהני מפתחות שבזמן הזה למפתח דתלמוד, דאיכא בהנך טורח גדול לזיף ולא אתרמי כל כך שיהיו שנים שויין" ע"ש.

הרי מצינו שאין מפתח בזמן הש"ס חותם גמור, ומטעם זה הוא אינו מועיל לחותם אחד. אלא עדיין מצינו שאם כבר יש חותם גמור אחד, אז מועיל מפתח לחותם שני אע"פ דבעינן שתי חותמות.

ולכן הכי י"ל לגבי סופרי הדיינין לדעת רבי יהודה, שאף הם כ"חותמים" ששומרים את האמת לגבי מה שאמרו הדיינים. ולכן אם יש סופר אחד שאין לו טירחה, זה נחשב כחותם גמור אחד, וא"כ שוב די בחותם שני שאינו חשוב כל כך כדמצינו לגבי מפתח, ולכן די בסופר אחר שיש לו טירחה לכתוב כל הטעמים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן ריט

שאלה: א) איך כתוב בסנהדרין לה: "רציחה תוכיח", ולכאורה לא שייך לשון "רציחה" במיתת ב"ד.

ב) כתוב בסנהדרין לז: "מי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו". למה בעינן שתי דוגמאות אלו. ולמה פירש רש"י שם ליסטין קודם נמסר למלכות שלא כסדר הגמ'.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) כתוב סנהדרין לה: "...שבת שנידחת מפני עבודה אינו דין שתהא קבורת מת מצוה דוחה אותה, א"ל רציחה תוכיח שדוחה את העבודה ואינה דוחה את השבת".

ונראה שרש"י כיון למ"ש בספר ירמיה פ"ה ח, "סוסים מיוזנים משכים היו איש אל אשת רעהו יצהלו". וכן כתב הרש"ש בסנהדרין שם.

וכתב המלבי"ם שם, "מיוזנים משכים, מענין זיון (כי נחי פ"י ונחי ע"ו משתתפים), בהשכמה הם מיוזנים בקישוי אבר, י"מ מענין מזון. וי"מ משכים כמו מאשכים מן מרוח אשך, מיוזנים בביצי ההולדה המרבים התאוה, "ויצהלו" בא על קול הסוס". ולפי זה יש לפרש רש"י הנ"ל "שדרך סוסים מזויינים להכות סוסים שבצידו", שהוא כשבא הסוס לזקק לנקיבה, וכמ"ש רש"י בשבועות לד, "האחר. בועט ברגליו, ולי נראה כשבא לזקק לנקיבה הוא נלחם ומכה ברגליו גמלים שסביבותיו, ולשון אחר נופל בתשמיש גמלים דתניא בבכורות (דף ח). גמל אחר כנגד אחר".

וגם יש לפרש שמ"ש בפסוק הנ"ל "איש אל אשת רעהו יצהלו". הפירוש של "יצהלו" הוא קול גדול כמ"ש המצודת ציון שם. ויש לחקור מהו קול גדול זה? ונראה לומר שאם הסוס רוצה לזנות עם "אשת רעהו", דהיינו עם "אשתו של סוס אחר", אז הוא צריך בתחילה להלחם עם אותו סוס אחר כדי "לגנוב אשתו" ממנו, וזה מ"ש רש"י הנ"ל "להכות סוסים שבצידו", דהיינו כדי לגנוב "אשת רעהו".

ולכן מטעם זה הביא רש"י מה דמצינו בפסוק הנ"ל לגבי סוסים, כדי לומר שכן נראה המציאות לגבי גמלים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכא

שאלה: (א) כתוב בסנהדרין לט. "א"ל כופר לרבן גמליאל אלקיכם גנב הוא דכתיב ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן, אמרה ליה ברתי שבקיה דאנא מהדרנא ליה...". ויש לעיין אם בתו של רבן גמליאל אמרה כן או בתו של קיסר. ועיין רש"י לקמן צא. "אמרה ליה ברתי דקיסר לרבן גמליאל שבקיה". ויש לעיין מדוע לא פירש כן כאן.

כל גופו נדרס, משא"כ לגבי הריגה שנתזת הראש היא מקום משונה משאר הגוף. וכן י"ל לגבי חנק שכשהוא טובע בנהר החניקה היא בגרונו ומפני שהוא אינו יכול לנשום דרך גרונו, וכן הוא לגבי סרונכי, שהמכה היא בגרונו כמ"ש רש"י בסוטה ח: ע"ש. ולכן שפיר י"ל לגבי הריגת מלכות ולסטים שיש שינוי באופן ההריגה.

ומ"ש כת"ר, "מדוע שינה רש"י מלשון הגמרא ופירש ליסטים קודם נמסר למלכות". אולי זה כעין מ"ש בירושלמי ר"ה פ"ג הל"ה, "תני בשם רבי נחמיה היתה כאוניות סוחר ממרחק תביא לחמה, דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". ולכן בגמ' כתובות ל: בסוגיא הנ"ל כתב רש"י "נמסר למלכות. והן מתיזין ראשו בסיף כי כן דרך המומתין על ידיהן וזו היא מיתת סיף". והוא לא פירש כלום לגבי לסטים (עניים במקומן). וכן בגמ' סוטה ח: בסוגיא הנ"ל הוא כתב "נמסר למלכות. ומיתת מלכות מתיזין את ראשו בסיף והרג נמי סיף הוא כדאמרין בסנהדרין (דף נב:). והוא לא פירש כלום לגבי לסטים (עניים במקומן). ולכן בגמ' סנהדרין הנ"ל הוא תיקן את הדבר, והוא פירש מהו לסטין, "ליסטין באין עליו – שדרך להרגו בסיף וכן נמסר למלכות שמתזין ראשו" (עשירים במקום אחר).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכ

שאלה: בסנהדרין לז: מה כוונת רש"י שכתב "סוסים מזויינים" לפרש מנהג הגמלים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב בסנהדרין לז: "דתניא ר' אחא אומר גמל האחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצידו בידוע שזה הרגו". ופירש"י שם "האחר – נושך שמעתי, ולי נראה כשהגמל הזכר מזדווג עם הנקבה קרי ל' אחר דאמר בבכורות (דף ח:) גמל אחר כנגד אחר, שזה הורגו – שדרך סוסים מזויינים להכות סוסים שבצידו, והיינו מאומד". והעיר כת"ר, "וצ"ע סוסים מאן דכר שמיה?".

ונראה במעשה זה שר"ג נסע לרומא וכדמצינו בירושלמי סנהדרין פ"ז הל"ג, "ר' ליעזר ור' יהושע ורבן גמליאל עלה לרומי...". וכן הוא בתוספתא ביצה פ"ב ח, "מעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובין ברומי...". וכן הוא בעוד מקומות. ולפי זה הוא קשה לומר שאם הבת במעשה הנ"ל (דף צא). היתה בת הקיסר, והיא אמרה "שני יוצרים יש בעירנו", שיש רק שני יוצרים בעיר גדולה מאד כרומא. ולכן מסתמא שהייתי אומר שהבת כאן הייתה של ר"ג והיא כוונת לאיזו עיר קטנה בארץ ישראל שהיו שם רק שני יוצרים (אולי עיר יבנה).

ולכן כדי לאפוקי מפירוש זה כתב רש"י שם "אמרה ליה ברתיה. דקיסר לרבן גמליאל שבקיה". ואם תאמר א"כ איך שייך לומר לגבי עיר גדולה כרומא שהיו שם רק שני יוצרים, לזה השיב רש"י מיד "שני יוצרים וכו'. משל הוא אלו היו שני יוצרים בעירנו אחד יוצר כלים מן המים". ולכן שפיר הוא לומר שהבת כאן הייתה בת הקיסר. אולם במעשה בדף לט. אין שום הוכחה לומר שהבת הייתה של ר"ג, ולכן אין צורך לרש"י שם לפרש שהבת הייתה של הכופר.

ב) כתוב בסנהדרין לט. א"ל כופר לר"ג אמריתו כל בי עשרה שכינתא שריא כמה שכינתא איכא, קרייה לשמעיה מחא ביה באפתקא, א"ל אמאי על שמשא בביתיה דכופר, א"ל שמשא אכולי עלמא ניחא, ומה שמשא דחד מן אלף אלפי רבוא שמשי דקמי קודשא בריך הוא ניחא לכולי עלמא, שכינתא דקב"ה על אחת כמה וכמה". ופירש"י שם, "קרייה – רבן גמליאל לשמעיה דכופר. מחייה באפתקיה – הכהו על צוארו. א"ל – כופר, שמשא אכולא עלמא ניחא – שמשא חמה".

ולגבי מ"ש רש"י "שמשא חמה", העיר כת"ר "ויש לעיין מה כוונת רש"י בזה, וגם מדוע לא פירש כן בתחילת הגמרא".

ויש לחקור במ"ש הגמ' "קרייה לשמעיה מחא ביה באפתקא, א"ל אמאי על שמשא בביתיה דכופר". והלא אין צורך למעשה זה, שהיה יכול ר"ג לומר ישר לכופר עצמו "אמאי על שמשא בביתיה", ולכן מה מוסיף זה שהוא "קרייה לשמעיה"?

ולכן נראה לומר שיש רמז אחר כאן. פירוש "שמעיה" הוא משרת או שמש שמשמש לפני רבו כנודע, וכגון דמצינו בכרכות סב, "ותו רבא ביממא הוה אזיל עד מיל ובליליא

ב) כתב רש"י שם "שמשא אכולא עלמא ניחא – שמשא חמה". מה כוונת רש"י בזה, הלא כל העולם יודעים שהשמש הוא החמה.

ג) כתוב בסנהדרין לט: "אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם וינבא על עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם". ופרש"י "שני רשעים – אחאב ואיזבל, שני צדיקים – יצחק ורבקה". ויש לעיין מדוע לא נקט יעקב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כמה הערות בסנהדרין דף לט

א) כתוב בסנהדרין לט. א"ל כופר לרבן גמליאל אלקיכם גנב הוא דכתיב ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן. אמרה ליה ברתיה שבקיה דאנא מהדרנא ליה, אמרה ליה תנו לי דוכוס אחד, א"ל למה לך, ליסטין באו עלינו הלילה ונטלו ממנו קיתון של כסף והניחו לנו קיתון של זהב, אמר לה ולואי שיבא עלינו בכל יום, ולא יפה היה לו לאדם הראשון שנטלו ממנו צלע אחת ונתנו לו שפחה לשמשו, אמר לה הכי קאמינא אלא לשקליה בהדיא, אמרה ליה אייתו לי אומצא דבישרא, אייתו לה אותבה תותי בחשא אפיקתה אמרה ליה אכול מהאי, אמר לה מאיסא לי, אמרה ליה ואדם הראשון נמי אי הות שקילה בהדיא הוה מאיסא ליה".

וכתב כת"ר, "ויש לעיין אם בתו של רבן גמליאל אמרה כן או בתו של קיסר. ועיין רש"י לקמן צא. "אמרה ליה ברתיה דקיסר לרבן גמליאל שבקיה". ויש לעיין מדוע לא פירש כן כאן".

ונראה שאף כאן בדף לט. "אמרה ליה ברתיה" היא בת של הכופר וכדמצינו במעשה בדף צא. והטעם שרש"י לא פירש כן כאן אלא רק בדף צא. הוא מפני שיש לצדד בדף צא, שאולי הבת הייתה בת ר"ג, וזה מפני שכתוב שם, "א"ל קיסר לרבן גמליאל אמריתו דשכבי חיי הא הוה עפרא ועפרא מי קא חיי, אמרה ליה ברתיה שבקיה ואנא מהדרנא ליה, שני יוצרים יש בעירנו, אחד יוצר מן המים ואחד יוצר מן הטיט, איזה מהן משובח? א"ל זה שיוצר מן המים, א"ל מן המים צר מן הטיט לא כל שכך?".

ולפי זה מצינו שיעקב לא היה יכול להשפיע על עשו כל כך, כיון שכשעשו היה קטן אף יעקב היה קטן ובאותו זמן יעקב לא היה יכול ללמד עשו מדות טובות וכו', אלא כשעשו היה קטן הוא עדיין היה יכול לקבל "מוסר אביו ותורת אמו", ולכן ודאי שיצחק ורבקה השפיעו הרבה יותר על עשו מיעקב. ולכן רש"י כתב "יצחק ורבקה" כדי לומר שאף שהיה לעשו הורים שהם היו צדיקים גדולים כאלו, והם היו יכולים להשפיע עליו בתחילה כשהוא היה קטן וכ"נייר חדש", עדיין הוא לא קיבל המוסר והתורה שלהם, והוא "לא למד ממעשיהם". ולכן מטעם זה רש"י לא הזכיר יעקב כלל.

ולפי זה י"ל שהרשעות של עשו היתה יותר גדולה מהצדקות של עובדיה, שלגבי עובדיה הוא היה צדיק מעיקרא, ולכן ב"נייר חדש" שלו הוא היה צדיק, ולכן הוא אינו קשה כל כך לדחות הרשעות של אחאב ואיזבל. אלא עשו הרשעות היתה גדולה, שאף כשהוא היה קטן וכ"נייר חדש", הוא "לא למד ממעשיהם" של יצחק ורבקה. ולכן שפיר הוא שעובדיה היה ראוי לבא לנבא על עשו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכב

שאלה: (א) במשנה סנהדרין מ. מדוע קתני "אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה בחדש עדותן קיימת... זה אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה עדותן בטילה", הול"ל אחד אומר באחד בחודש כו'. ועוד מדוע קתני מתניתין בשלשה, בחמשה, הול"ל בשנים בארבעה.

(ב) למה כתב רש"י שם "ובמה עבד – למרקוליס בשחיטה או בהשתחואה", ולא הזכיר שדין זה שייך אף בפעור.

(ג) למה כתב רש"י בסנהדרין מא. "תאינים שחורות תאינים לבנות – דעל כרחך בתאינים עצמן אי אפשר להרוג", הלא מצינו במכות ח, שתמרים יכולים להרוג, ומה חילוק יש בין תאנה ותמר.

(ד) כתוב במשנה סנהדרין מ. "מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים". ובגמ' מא. כתוב "כי קרי ליה בן זכאי על שם דמעיקרא, וכי קרי ליה רבן יוחנן בן זכאי על שם דהשתא". ופירש"י, "והאי דקרי ליה בחדא מתני' בן זכאי

א"ל לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא, וכן אמר ליה רבי זירא לשמעיה חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא דבעינא למפני". וגם מצינו שיש שני פירושים ל"שמשא", אחד הוא משרת כדמצינו שכתוב בשמות פ"ג יא, "ומשרתו יהושע בן נון", וכתוב בתרגום ירושלמי "ושמשיה יהושע בר נון". ופירוש שני הוא השמש שבשמים.

ולכן יש לפרש שכשר"ג אמר לו "אמאי על שמשא בביתיה דכופר", יש רמז לשני פירושים אלו, דהיינו כפשוטו למה עלה השמש שבשמים בבית הכופר, וגם יש רמז ללמה עלה השמש (משרת) בבית הכופר. ולרמז זה, שלמה עלה השמש שהוא המשרת לבית הכופר, התשובה פשוטה וברורה מאליה, שזה מפני שר"ג קרא אותו לבא. ונראה שר"ג כיון לרמזו, שכמו שהוא דבר קל להביא השמש (המשרת) לבא אצלו והוא בא ממילא אחר הקריאה, כמו כן השמש שבשמים בא ממילא לבית, וכמו כן מובן שהשכינה באה ממילא לבית כשיש עשרה ישראל.

ולכן מובן שכשכתוב בתחילה "שמשא" אין פירושו דוקא לשמש שבשמים, אלא אף לשמש המשרת, ורק אחר כן כשאמר הכופר "שמשא אכולי עלמא ניחא", כוונתו כאן רק על השמש בשמים דוקא, ולכן רק כאן פירש"י "שמשא אכולא עלמא ניחא – שמשא חמה".

(ג) כתוב בסנהדרין לט: "אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם וינבא על עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם". ופרש"י "שני רשעים – אחאב ואיזבל, שני צדיקים – יצחק ורבקה". והעיר כת"ר, "ויש לעיין מדוע לא נקט יעקב".

ונראה שזה כדי להגדיל התוכחה על עשו. כתוב במשלי פ"א ח, "שמע בני מוסר אביך, ואל תטוש תורת אמן". ופירש הרלב"ג שם, "הנה המוסר הראשון שיקח הוא מוסר האב והאם, כי הם ייסרו אותו וינהיגוהו בקטנותו... כי אלו המוסרים שתקנה תחלה מהם כמו תכשיטים לך להסיר ממך לכלוך המדות הפחותות", ע"ש. וגם יש לדמות זה למ"ש בפרקי אבות פ"ד, "אלישע בן אבויה אומר הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק". ולכן מצינו שהוריו של הילד הם יכולים להשפיע עליו מדות טובות יותר הרבה מאחרים, שכשהילד הוא קטן הוא כ"נייר חדש".

ב) כתוב במשנה בסנהדרין מ. "העובד ע"ז את מי עבד, ובמה עבד". ופירש"י שם "העובד ע"ז – אם מעידין בכך שואלין את מי עבד פעור או מרקוליס, ובמה עבד – למרקוליס בשחיטה או בהשתחואה".

והעיר כת"ר, "ועיין ברייתא לקמן דף מ: 'העובד ע"ז את מי עבד לפעור עבד למרקוליס עבד, ובמה עבד בזיבוח בקיטור בניסוך בהשתחואה'. ויש להעיר, חדא, מדוע כתב רש"י בד"ה ובמה עבד למרקוליס, ולא כתב כמו שכתב הברייתא. ועוד מדוע השמיט קיטור וניסוך וצע"ק". ע"כ דברי כת"ר.

כתוב בחמרא וחיי (לבעל הכנה"ג) סנהדרין מ. "רש"י ד"ה ובמה עבד למרקוליס וכו'. צריך לדעת למה נקט רש"י ז"ל לישנא דבמה עבד למרקוליס, ולא נקט סתם ובמה עבד בשחיטה וכו' לשון הברייתא, ומוכנה לישנא דבמה עבד שהיא בין לפעור ובין למרקוליס בשחיטה או בהשתחואה כיון דד' עבודות אלו אסורות בכל ע"ז שבעולם כדי איתא בפ' ד' מיתות. ועוד יש לדקדק למה נקט שחיטה והשתחואה ולא נקט קיטור וניסוך, והא לא קשיא דזיבוח והשתחואה מפורשות בכתוב, ומקטר ומנסך מבלתי ה' לבדו נפיק. ושמא הא דנקיט רש"י ז"ל ובמה עבד למרקוליס אורחא דמילתא נקט שאין דרך לעבוד למרקוליס כי אם בזביחה ובהשתחואה, ודוחק. ולשון הרמב"ם בפ"ב מהל' ע"ז הרי שניסך לפעור וזבח למרקוליס, וגם בדבריו יש לדקדק למה נקט לשון נסוך בפעור וזיבוח במרקוליס".

הרי עכ"פ החמרא וחיי מתרץ קושית כת"ר "מדוע השמיט קיטור וניסוך", דהיינו "דזיבוח והשתחואה מפורשות בכתוב, ומקטר ומנסך מבלתי ה' לבדו נפיק". וזה כמ"ש בשמות פ"כב יט "זבח לאלהים יחרם, בלתי לה' לבדו". הרי שזביחה כתוב בפירוש. וכן הוא בדברים פ"ז ג "וילך ויעבוד אלהים אחרים וישתחו להם", אף השתחואה בפירוש, משא"כ בקיטור וניסוך שרק דרשינן אלו מ"מבלתי לה' לבדו" כמ"ש בסנהדרין מ: הנ"ל, ולא מצינו הם בפירוש בתורה.

ולגבי הקושיא הראשונה של כת"ר למה הזכיר רש"י "מרקוליס". ולכאורה י"ל שזה לאו דוקא אלא ה"ה בפעור, וזה כדמצינו שכתוב בסנהדרין סא. "דאמר רבי אליעזר מניין לזיבוח בהמה למרקוליס שהוא חייב שנאמר ולא

ובחדא רבן יוחנן בן זכאי לא תיקשי, מאן דקרי ליה בן זכאי על שם ההיא שעתא דאמרה להא מילתא, ומאן דקרי ליה רבן על שם סופיה קרי ליה". ומדוע שינה רש"י מפשטות הגמרא וכתב באו"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) כתוב במשנה בסנהדרין דף מ. "אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה בחדש עדותן קיימת, שזה יודע בעיבורו של חדש וזה אינו יודע בעיבורו של חדש, זה אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה עדותן בטילה".

והעיר כת"ר, "ויש לעיין, חדא, מדוע קתני מתניתין אחד אומר בשנים, בשלשה כו' הול"ל אחד אומר באחד בחדש כו'. ועוד מדוע קתני מתניתין בשלשה, בחמשה, הול"ל בשנים בארבעה וצע"ק". ע"כ דברי כת"ר.

אלא אף כתוב אח"כ במשנה שם לגבי השעות, "אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת, אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטילה, רבי יהודה אומר קיימת אחד אומר בחמש ואחד אומר בשבע עדותן בטילה שבחמש חמה במזרח ובשבע חמה במערב".

וכתב התפא"י שם ביכין ס"ק יט, לגבי ימי החודש, "ויש לדקדק טובא למה נקט תנא ב' וג' והדר נקט ג' וה', טפי הול"ל למנקט א' וב', וא' וג', ונ"ל דרצה למנקט בימי החודש בגוונא דבעי למנקט בשעות, דצריך למנקט ברישא בשעות ב' וג', דאי הוה נקט א' אומר בשעה ראשונה, וא' אומר בשנייה, לא פסיקא מלתא שתהיה עדותן קיימת, דהרי בשעה ראשונה נכלל נץ החמה והרי באחד אומר תוך הנץ וא' אומר אחר הנץ, עדותן בטלה (ש"ס שם מב), ומדרצה למנקט כולה מתני' בחדא גוונא, נקט נמי בימי החודש בב' וג'. והא דלא נקט בסיפא דרישא בימי החודש ב' וד', דוגמת רישא דרישא דא' אומר בב', נ"ל דלהכי נקט בסיפא שלשה וחמשה, דקמ"ל דלא אמרינן מדשני המלות אלו בסופן שוין בהברה שה, מטעה טעי העד במספר השעות, ושמע וטעה, קמ"ל דלא תלינן בטעות כה"ג".

ועיין בתוס' י"ט שם, שכתב "והוה מצי למימר אחד אומר בב' ואחד אומר בד' אלא דמתחיל במה דמסיים, ותו דג' וה' נוחים על הלשון לחברם יותר מב' וד'". ולכן יש לתרץ קושיות של כת"ר לפי פירושים אלו.

ואף שרש"י בע"ז יח: הנ"ל פירש שזבל הוא מלשון "זבלני אישי", מ"מ נראה שהוא מודה שלגבי פעור אפשר לפרש שהוא זבל כמ"ש ר"ת בתוס'.

ולפי זה מובן דברי הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ג הל"ג, שכתב "ואזהרה של עבודות אלו וכיוצא בהן הוא מה שכתוב ולא תעבדם. במה דברים אמורים בשאר עבודות חוץ ממשתחוה וזובח ומקטיר ומנסך, אבל העובד באחת מעבודות אלו לאחד מכל מיני עבודת כוכבים חייב ואע"פ שאין דרך עבודתו בכך. כיצד הרי שניסך לפעור או שזבח למרקוליס חייב". הרי רק לגבי מרקוליס הוא ראוי לומר לשון "זבח" שאין זה דרך עבודתו, משא"כ לגבי פעור.

ולכן י"ל שרש"י הביין הברייתא בסנהדרין מ: "העובד ע"ז את מי עבד לפעור עבד למרקוליס עבד, ובמה עבד בזיבוח בקיטור בניסוך בהשתחוואה", שמ"ש בסיפא דהיינו "ובמה עבד בזיבוח בקיטור בניסוך בהשתחוואה", שייך רק לגבי מרקוליס, שכאן כל עבודות אלו הם שלא כדרך עבודתו, ואין לומר לשון זביחה לגבי פעור כיון שאפשר לפרש שזה לשון "זבל", וכך דרך עבודתו.

ולכן י"ל שמ"ש רש"י בסנהדרין מ: הנ"ל, "למרקוליס בשחיטה או בהשתחוואה", שהוא כיון לברייתא הנ"ל, וכפי מה שפירשתי, שהוא יותר ראוי לומר לשון זביחה או שחיטה לגבי מרקוליס ולא לגבי פעור.

מ"מ גם י"ל שאף שאין ראוי לומר לשון זביחה לגבי פעור מטעם הנ"ל, מ"מ עדיין הוא אסור לשחוט לפעור אף שאין כן דרך עבודתו, וזה כמ"ש רש"י בסנהדרין סא. "אלא הא דא"ר אלעזר מניין לזובח בהמה, שהיא עבודת כבוד למרקוליס שעבודתה בזיון, וה"ה לפעור....".

(ג) כתב רש"י בסנהדרין מא. רש"י "תאינים שחורות תאינים לבנות – דעל כרחק בתאינים עצמן אי אפשר להרוג".

והעיר כת"ר, "וצ"ע מגמרא מכות דף ח שמבואר שם שאפשר להרוג בתמרים, וקשה לחלק בין תמרים לתאינים. ובאמת קשה על הגמרא במכות, דלכאורה תמרי אין בהן כדי להמית וצע"ק. ע"כ דברי כת"ר.

כתוב במכות ח, "אמר רב פפא מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי ואזול תמרי וקטול באנו למחלוקת דרבי ורבנן, פשיטא מהו דתימא ככח כחו דמי קמ"ל, אלא כח כחו לרבי

יזבחו עוד את זביחהם לשעירים". ופירש"י שם "אלא הא דא"ר אלעזר מניין לזובח בהמה, שהיא עבודת כבוד למרקוליס שעבודתה בזיון, וה"ה לפעור...". ע"ש. וכן מצינו בנמ"י במשנה שם, שכתב "במה עבד בשחיטה או בהשתחוואה". הרי הוא השמיט "למרקוליס". וכן הוא ברע"ב במשנה שם שכתב "בזיבוח או בהשתחויה". אלא הב"ח הגיה על הנמ"י והוסיף "למרקוליס", משמע לדעת הב"ח שרש"י דקדק לכתוב "מרקוליס" דוקא. ולכן עדיין צריך ביאור למה כתב רש"י מרקוליס ולא גם "פעור" כמ"ש בברייתא שם סא הנ"ל.

ונראה לומר שרש"י בחר לשונו של רבי אליעזר בסנהדרין סא. הנ"ל, שאמר "מנין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב". הרי הוא הביא דין זביחה רק לגבי מרקוליס ולא לגבי פעור. ונראה שהטעם הוא מפני מ"ש בע"ז יח: "תנו רבנן אין הולכין לטרטיאות ולקרקסאות מפני שמזבלין שם זיבול לעבודת כוכבים דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים מקום שמזבלין אסור מפני חשד עבודת כוכבים...". ופירשו התוספות שם, "שמזבלין שם. פ"ה לשון יזבלני אישי, ורבינו תם פירש מזבלין מזבחים ולשון גנאי נקט, וכן משמע בירושלמי פרק הרואה ראה מקום שמזבלין שם לעבודת כוכבים אומר זובח לאלהים יחרם", ע"ש. הרי שלשון "מזבלין" היא לשון "זובח"

ולכן אם חז"ל היו משתמשים בלשון "זביחה" לגבי פעור, אולי זה יבוא לטעות, דהיינו שלשון זביחה הוא לשון זבל, וזה דרכו של עבודת פעור כמ"ש רש"י בסוף פר' בלק, "פעור. על שם שפוערין לפניו פי הטבעת ומוציאין רעי, וזו היא עבודתו", ע"ש. ולכן כשאמר רבי אליעזר "מנין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב", הוא לא אמר כן לגבי פעור, שכאן ר"א בא לומר מנין שהוא חייב שלא בדרך עבודתו, ואם הוא אמר "זובח" לגבי פעור, אז אפשר לפרש שזה לשון "זבל" דהיינו דרך עבודתו, ואין זה כוונת ר"א. ולכן אמר ר"א "מנין לזובח בהמה למרקוליס", שזוהו אין כאן חשש טעות דשמא ר"א כיון לדרך עבודתו, שאין דרך עבודת מרקוליס ע"י "זבל", משא"כ בפעור.

ולכן י"ל שבדרך כלל חז"ל לא שמשו בלשון "זביחה" או "שחיטה" לגבי פעור כדי שהוא יהיה ברור אם הם מכוונים לדרך עבודתו או לא.

ופירש"י שם, "והאי דקרי ליה בחדא מתני' בן זכאי ובחדא רבן יוחנן בן זכאי לא תיקשי, מאן דקרי ליה בן זכאי על שם ההיא שעתא דאמרה להא מילתא, ומאן דקרי ליה רבן על שם סופיה קרי ליה".

והעיר כת"ר, "ויש לעיין מדוע שינה רש"י מפשטות הגמרא וכתב באו"א. וצ"ע". ע"כ דברי כת"ר.

ואולי יש לפרש דברי רש"י לפי מ"ש התפא"י במשנה שם ביכין ס"ק יד, וז"ל "...וניצל הנידן ולכן נקרא ר"י בן זכאי, שעל ידו זכוהו לבעל הדין". משמע שאין שם אביו "זכאי" אלא הוא שם שהם נתנו לו משום מעשה הנ"ל, שהוא הציל את הנדון ע"י שאלה זו. אלא אפשר לפרש בלשון הגמ' בדף מא הנ"ל "כי קרי ליה בן זכאי על שם דמעיקרא", שזה היה שם אביו, דהיינו שזה היה שמו מעיקרא משעת לידתו שהוא יוחנן בן זכאי. ולכן בא רש"י לפרש שאין הפירוש של "מעיקרא" משעת לידתו, אלא הוא "ההיא שעתא דאמרה להא מילתא" לגבי מעשה הנ"ל שהוא הציל את הנדון.

ושוב פירש"י שהוסיפו לשון "רבן" זמן רב אחר אותו מעשה, דהיינו "בסופיה" קרו לו "רבן". ויש לפרש זה לפי מ"ש הרע"ב בפרקי אבות פ"ד מ"א, "בן זומא. לפי שלא האריך ימים ולא נסמך שיקרא רבי, היו קורין אותו על שם אביו. וכן בן עזאי, ושניהם שמם שמעון". וזה כמ"ש רש"י שם, "שמעון בן זומא ושמעון בן עזאי ושמעון התימני לפי שלא האריכו ימים נקראו על שם אביהם. נ"א ואלו שלשה שלא נסמכו כדאמרינן בסנהדרין היושבים לפני חכמים שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא ושמעון התימני". ולכן לגבי רבן יוחנן בן זכאי, דקדק רש"י לכתוב "סופיה", דהיינו שיש זמן רב אחר המעשה הנ"ל, ולכן אין צורך לקרות אותו על שם אביו דוקא ודי לקרותו על שם מעשה הנ"ל (בן זכאי, "שעל ידו זכוהו לבעל הדין"), וגם היה מספיק לו זמן רב כדי לקבל סמיכה, וגם התואר "רבן", וכל זה מבואר בלשון "סופיה" ולא בלשון "השתא" שכתוב בגמרא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

היכי משכחת לה כגון דשדא פיסא ומחיה לגרמא ואזיל גרמא ומחיה לכבאסא ואתר תמרי ואזול תמרי וקטול".

וי"ל דשאני מעשה בתאנים ממעשה בתמרים, שלא מצינו אשכול של תאנים באילן, שכל תאנה לבדה ויש לכל תאנה רק עוקץ אחד באילן, ולכן אם נופלת התאנה א"א שהיא תהרוג איזה אדם שעומד תחתיה. אולם לגבי תמרים מצינו אשכול גדול של תמרים באילן (עיין בתמונה), ולכן אם איזה איש חותך או משבר את העוקץ של האשכול, אז כל האשכול יכול לנפול על האדם שעומד תחתיו, ודבר גדול כזה יכול לגרום מיתתו.

ויש להוסיף על זה, שהתמר הוא אילן גבוה (עיין בתמונה) ולכן כשנופל האשכול ממקום גבוה כזה, אז ודאי שהוא נופל בכח גדול, וזה יכול להמית איזה אדם שעומד תחת האשכול, אבל אילן התאנים הוא אינו גבוה כל כך והתאנה אינה נופלת מן האילן בכח גדול, ולכן אין בה כח להמית האדם שעומד תחתיה.

ולפי זה שפיר הוא לחלק בין תאנים ותמרים.



ד) כתוב במשנה סנהדרין מ. "מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים". ופירש"י שם "בעוקצי תאנים, שהיו מעידים עליו שהרגו תחת תאנה, ובדק בן זכאי תאנה זו עוקציה גסין או דקין".

ו**כתוב** בגמ' שם מא: "כי הוה למד בן זכאי הוה קרי ליה כתלמיד היושב לפני רבו, כי הוה לימד הוה קרי ליה רבן יוחנן בן זכאי, כי קרי ליה בן זכאי על שם דמעיקרא, וכי קרי ליה רבן יוחנן בן זכאי על שם דהשתא".

סימן רכג

(ב) סנהדרין מד.

שאלה: (א) בסהדרין מג: כתוב "תנו רבנן נא אין נא אלא לשון בקשה". ופירש"י שם "שים נא כבוד – נא בקשה". מה כוונת רש"י בזה.

(ב) בסהדרין מד. כתוב "עכין מושך בערלתו היה...". ופירש"י שם "מושך בערלה. משך את עור אמתו תמיד עד שנשתרבה וכיסתה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול". ויש לעיין מדוע לא פירש כלום על הגמרא לעיל לח: אדם הראשון מושך בערלתו היה.

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

(א) סנהדרין מג:

כתוב במשנה שם, "כל המומתין מתודין שכל המתודה יש לו חלק לעוה"ב, שכן מצינו בעכין שאמר לו יהושע בני שים נא כבוד [לה] אלקי ישראל ותן לו תודה".

וכתוב בגמ' שם "תנו רבנן נא אין נא אלא לשון בקשה". ופירש"י שם "שים נא כבוד – נא בקשה".

והעיר כת"ר, "חדא, מדוע הוסיף על לשון הגמרא, ועוד מה כוונתו בזה?".

נראה שסבר רש"י שיש חסרון בברייתא זו, שלא כתוב שם לגבי מה דברה הברייתא, והלא במקומות אחרים זה מפורש, ולכן כתוב בסנהדרין פט: "והאלקים נסה את אברהם ויאמר קח נא את בנך, אמר רבי שמעון בר אבא אין נא אלא לשון בקשה". הרי מבואר ש"אין נא אלא לשון בקשה" שייך לפסוק הנ"ל. וכן מצינו בשאר מקומות כגון בכרכות ט. וסוטה י: ע"ש. אלא בברייתא הנ"ל רק כתוב "תנו רבנן נא אין נא אלא לשון בקשה", ואינו מבואר על איזה פסוק דברה הברייתא.

ולכן כתב רש"י "שים נא כבוד – נא בקשה", דהיינו שצריך להגיה בריש הברייתא הנ"ל במקום "נא", "שים נא כבוד", שה"שים" וה"כבוד" הם חסרים, ואז שפיר י"ל אחר כך "אין נא אלא לשון בקשה", ומ"ש רש"י אחר כך רק "נא בקשה", הוא רק כיון לומר שאחר הגהה הנ"ל של "שים נא כבוד" אז שפיר כתוב בברייתא "אין נא אלא לשון בקשה", ורש"י קיצר את זה ורק כתב "נא בקשה".

כתוב בגמ' שם, "עכין מושך בערלתו היה...". ופירש"י שם "מושך בערלה. משך את עור אמתו תמיד עד שנשתרבה וכיסתה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול".

והעיר כת"ר, "ועיין רש"י שהאריך בביאור מושך בערלתו עיין שם. ויש לעיין מדוע לא פירש כלום על הגמרא לעיל לח: אדם הראשון מושך בערלתו היה. וצ"ב".

וי"ל שמעשה דעכין הוא ביהושע פ"ז, וקודם זה בפ"ה כתוב "ושוב מל את בני ישראל שנית". ופירש"י שם "שמלו כבר בליל יציאתם ממצרים קהל גדול יחד, וזו פעם שנית שכל הארבעים שנה שהיו במדבר לא נשבה להם רוח צפונית ולא היה להם יום נוח למול כמו ששנינו ביבמות. ורבותינו אמרו שנית זו פריעת מילה שלא נתנה לאברהם אבינו", ע"ש.

ולפי זה או י"ל שעכין גילו היה פחות מארבעים שנה ולכן מלו אותו במעשה הנ"ל, או י"ל שגילו היה יותר מארבעים שנה והם היו עושים לו פריעה. ובכל אופן נראה שבאותו זמן הוא לא היה בכלל "מושך ערלתו", כיון שהם היו מלין ופורעין כדין. ולכן צ"ל שרק אחר כך עכין התחיל למשוך ערלתו, וזה קשה להבין שהלא הוא זמן קצר בין המילה ופריעה בפ"ה עד מעשה דעכין בפ"ז, ולכן איך היה אפשר לעכין להמשיך ערלתו בזמן מועט כזה? ולכן מוכרח רש"י לפרש בגמ' סנהדרין הנ"ל "משך את עור אמתו תמיד עד שנשתרבה...". דהיינו שהחידוש הוא שאף בזמן קצר כזה עדיין אדם יכול למשוך ערלתו אם הוא עושה כן "תמיד".

אלא לגבי אדם הראשון לא מצינו שהוא המשיך ערלתו בזמן קצר כזה, ולכן אין צורך לרש"י לפרש שם מעשה המשכת הערלה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכד

שרש"י היה יכול לבחור סדר אחר, אבל יותר נראה לרש"י לבחור סדר דמצינו בפסוק אחר, והוא חביב טפי. ולכן מצינו שכתוב במלכים ב' פ"ז ח, "ויבאו המצרעים האלה עד קצה המחנה, ויבאו אל אהל אחד ויאכלו וישתו וישאו משם כסף וזהב ובגדים וילכו ויטמנו...", ע"ש. הרי נראה שרש"י בחר לשונו מפסוק זה. וכל זה רק כדי לרמוז שאין הקפדה בסדר השריפה.

ומ"ש בפסוק כא בספר יהושע הנ"ל "וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף ולשון זהב אחד", זה מיירי בסדר שעכך רק ראה אותם חפצים וזה הרבה זמן קודם השריפה, ואין הו"א לומר שמא יהושע שרף אותם בסדר זה, אבל עדיין יש הו"א בשעת שריפה כשיהושע לקח אותם חפצים שאולי יהושע שרף אותם בסדר שהוא לקח אותם מיד קודם השריפה, ולכן רש"י שינה את הסדר בלשונו כדי לרמוז שאין הקפדה על סדר השריפה, וגם הוא בחר בסדר שמצינו בפסוק אחר, דהיינו בספר מלכים מפני שחביב לו לבחור בלשון פסוק. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכה

שאלה: בסנהדרין מו. אמר ראב"י שמעתי שבד מכין ועונשין כו מעשה באחד שרכב על הסוס בשבת וסקלוהו ושוב מעשה באחד שבא על אשתו תחת התאנה והלקוהו. לכאורה קק מדוע הביא הגמרא המעשה שסקלוהו קודם המעשה שהלקוהו. וכי זו ואצל זו קתני. ובאמת ראיתי ברמבם פרק כד סנהדרין הלכה ד שהביא המעשה שהלקוהו ואחכ המעשה שסקלוהו. ואגב עיין שם שכתב מעשה שהלקו אדם שבא על אשתו תחת האילן. וצע מדוע שינה מלשון הגמרא וכתב אילן במקום תאנה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב בסנהדרין מו. "תניא ר"א בן יעקב אומר שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לבית דין

שאלה: בסנהדרין מד. כתב הרש"י "הראוי לשריפה. כסף זהב ובגדים". מאיזה טעם לא כתב רש"י כסדר הפסוק בגמ' שם "ויקח יהושע את עכך בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב", דהיינו כסף בגד זהב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב בסנהדרין מד, "אמר ליה ריש גלותא לרב הונא כתיב ויקח יהושע את עכך בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב ואת בניו ואת בנותיו ואת שורו ואת חמורו ואת צאנו ואת אהלו ואת כל אשר לו, אם הוא חטא בניו ובנותיו מה חטאו, אמר ליה וליטעמין אם הוא חטא כל ישראל מה חטאו דכתיב וכל ישראל עמו אלא לרדותן ה"נ כדי לרדותן, וישרפו אותם באש ויסקלו אותם באבנים, בתרתי אמר רבינא הראוי לשריפה לשריפה הראוי לסקילה לסקילה".

ופירש"י שם "הראוי לשריפה. כסף זהב ובגדים".

והעיר כת"ר, "ועיין ספר יהושע פרק ז פסוק כד "ויקח יהושע את-עכך בן-זרח ואת-הכסף ואת-האדרת ואת-לשון הזהב" כו". ויש לעיין מדוע רש"י שינה מסדר הפסוק. אולם עיין פסוק כא "וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף, ולשון זהב אחד". וצ"ע בכל זה".

ונראה שכוונת רש"י לרמוז שאין סדר לשריפה. ולכן אה"נ שלקח יהושע בסדר כסף בגד (האדרת) וזהב (פסוק כד), אבל אין ללמוד מזה שהוא היה מקפיד לשרוף אותם גם בסדר זה. וכן נראה ממה דמצינו לגבי שריפת השלל בעיר נדחת שכתוב בפר' ראה, "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה'...". הרי שאין סדר לשריפת השללה ואין להקפיד אם הם שורפים מין זה לפני מין אחר או לא. ולכן דקדק רש"י לשנות הסדר שבפסוק הנ"ל, והוא כתב "כסף וזהב ובגדים", כדי לרמוז שאין הקפדה על סדר השריפה.

ואת"ל למה בחר רש"י דוקא בסדר זה, הלא הוא היה יכול לכתוב איזה סדר אחר כגון זהב כסף ובגד וכדומה כדי להוכיח שאין הקפדה על סדר השריפה. וי"ל דאה"נ

רבי שמעון בן יוחאי ארבעה דברים הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן הנכנס לביתו פתאום ואצ"ל לבית חבירו, והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי, אין זה מפני שיש איסור פרטי לשמש מטתו בפני כל חי, אלא הוא עובר על והצנע לכת וגם על תהיה יראתו על פניכם שהם איסורים כללים.

ולכן י"ל שהחידוש לגבי מי שבעל אשתו תחת האילן הוא שאף שהוא אינו עובר על איסור פרטי אלא על איסור כללי, עדיין מותר ללקות אותו. ולכן מטעם זה הגמרא הביאה מעשה זה אחר המעשה של מי שרכב על סוס בשבת.

(ב) או יש לפרש באופן אחר. כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"ט "ואסור לאדם לבא על אשתו בשווקים וברחובות או בגנות ובפרדסין אלא בבית דירה, שלא יראה כזנות וירגילו עצמם לידי זנות. והבועל את אשתו במקומות אלו מכין אותו מכת מרדות. וכן המקדש בביאה והמקדש בשוק והמקדש בלא שדוך מכין אותו מכת מרדות".

וכתב הרב המגיד שם "ואסור לאדם לבא על אשתו וכו'. בפרק נגמר הדין סנהדרין (דף מ"ו) מעשה באחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והלקוהו".

וזה קשה להבין, שנראה מלשון הרמב"ם שזה דין קבוע ולא הוראת שעה, אבל בסוגיא הנ"ל שכתוב שם "והביאוהו לבית דין והלקוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך", נראה שהוא רק הוראת שעה. וגם נראה שהרמב"ם לא סבר כמו שפירשתי לעיל שיש כאן רק איסור כללי, אלא כיון שכתב הרמב"ם "שלא יראה כזנות וירגילו עצמם לידי זנות", משמע שיש כאן גזירה פרטית אטו זנות. אלא א"כ זה קשה כיון שמסוגיא הנ"ל נראה שאין כאן גזירה פרטית וקבועה כדי לומר שהוא חייב מכת מרדות, אלא הוא חייב רק מפני הוראת שעה, וכן כתב הרמב"ם עצמו בהל' סנהדרין הנ"ל.

ולכן נראה לומר שסבר הרמב"ם שבזמן המעשה הנ"ל בגמ' סנהדרין לא היתה גזירה פרטית כלל, ולכן הב"ד צריכים ללקות רק מטעם הוראת שעה, אבל אחר זמן זה מציינו שגזרו הב"ד גזירה פרטית על זה, וזה כדמצינו בשאר דברים שהביא רמב"ם הנ"ל שכתב הרב המגיד "וכן

וסקלוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך, שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה והביאוהו לבית דין והלקוהו לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך".

והעיר כת"ר, "לכאורה קק מדוע הביא הגמרא המעשה שסקלוהו קודם המעשה שהלקוהו. וכי זו ואצל זו קתני".

וגם כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"כד הל"ד, "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות. מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה אלא הוראת שעה כפי מה שראה".

ושוב העיר כת"ר, "ובאמת ראיתי ברמב"ם פרק כד סנהדרין הלכה ד שהביא המעשה שהלקוהו ואחכ המעשה שסקלוהו. ואגב עיין שם שכתב מעשה שהלקו אדם שבא על אשתו תחת האילן. וצע מדוע שינה מלשון הגמרא וכתב אילן במקום תאנה. עיין צפנת פענח משכ לבאר תחת התאנה ולפי דבריו עדיין צע בדברי הרמב"ם".

(א) נראה דבשלמא שעונש מיתה חמור מעונש מלקות, ואם יש להתיר עונש מיתה מטעם הוראת שעה ק"ו שיש להתיר עונש מלקות, וא"צ להביא דין מלקות כלל. אלא מצד אחר נראה שיש חידוש בדין מלקות הנ"ל, דבשלמא מי שרוכב על סוס בשבת הוא עובר על גזירה פרטית שגזרו חז"ל כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"כא הל"ט "אין רוכבין על גבי בהמה בשבת גזרה שמא יחתוך זמורה להנהיגה", ולכן יש רשות לב"ד להמיתו, אבל לגבי מי שבוועל אשתו תחת האילן לא מציינו שהוא עובר על איסור פרטי, אלא נראה שהוא עובר על איסור כללי. וזה כדמצינו שכתב הראב"ד בבעלי הנפש (שער הקדושה עמ' קעט) "המסתכל באותו מקום עובר על והצנע לכת עם אלקיך, ומעביר הבושה מעל פניו, וכתוב בעבור תהיה יראתו על פניכם, זו הבושה לבלתי תחטאו שכל המתבייש אינו חוטא", ע"ש. ולכן אף י"ל שמי שבוועל אשתו תחת האילן הוא עובר על איסורים אלו. ואף שכתוב בנדה טז: "אמר

אחד כמ"ש במשנה שם מה: "אין דנין שנים ביום אחד", גם "לא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה", משא"כ במי שרכב בשבת או בעל בפרהסיא שהיו שם עדים על המעשה, וגם הב"ד לא עברו על "אין דנין שנים ביום אחד".

ד) ומ"ש כת"ר, "וצע מדוע שינה מלשון הגמרא וכתב אילן במקום תאנה", י"ל שאפשר לטעות לומר שכיון שזה הוראת שעה אולי העדים שראו את המעשה עכ"פ צריכים לידע איזה מין אילן הוא כדי לקבל עדותם, כדי מצינו לגבי דיני נפשות כמ"ש הרמב"ם בהל' עדות פ"א הל"ו "ועוד מרבין לבדוק העדים בדברים שאינן עיקר בעדות ואינה תלויה בהם. והם הנקראים בדיקות וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. כיצד... מעשה שאמרו העדים הרגו במקום פלוני תחת התאנה ובדקו העדים ואמרו להם תאנים שלה שחורות היו או לבנות עוקצין של אותם התאנים ארוכות היו או קצרות". ולכן הו"א שאף לגבי הוראת שעה שהעונש חמור יותר מצד הדין, עכ"פ בעינין עדות חשובה כדי לומר שאף העדים צריכים לידע איזה מין אילן הוא.

אלא זה אינו, ולכן כתב הרמב"ם "תחת אילן" ולא "תחת תאנה" כדי לומר שאין חשש אם העדים אינם יודעים איזה מין אילן הוא, וזה כמ"ש בסוף דבריו "ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכו

שאלה: בסנהדרין מו: כתב רש"י "לגופה – לומר שהמגדף בתלייה ומיניה ילפינן לאחריני". משמע מזה שהוא פסק כר"א שכל הנסקלין נתלין, וזה קשה הלא הדין כרבנן שחולקים עליו וסברו אינו נתלה אלא המגדף והעובד ע"ז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) כתוב במשנה בסנהדרין מה: "כל הנסקלין נתלין דברי רבי אליעזר, וחכ"א אינו נתלה אלא המגדף והעובד ע"ז".

המקדש בביאה וכו'. ביבמות פרק רבן גמליאל (דף נ"ב) ופ"ק דקידושין (דף י"ב) רב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא ומאן דמקדש בביאה ומאן דמקדש בלא שידוכי". ולכן אה"נ שבזמן המעשה הנ"ל לא היה גזירה פרטית וזה מ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל, אבל אח"כ גזרו הב"ד על זה, וזה מ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה הנ"ל.

ולפי זה נראה שהוא ראוי ונכון לגזור גזירה פרטית וקבועה על מי שבועל את אשתו בפרהסיא כגון תחת האילן, שהוא חייב מכת מרדות שכן נראה מסברה שגזירה כזו היא ראויה ונכונה, ואם מצינו שעכ"פ הב"ד לא גזרו כן בתחילה כבזמן המעשה בגמ' סנהדרין הנ"ל, אז י"ל שזה משום חסרון בב"ד שהיו להם לגזור כן. ולפי זה י"ל שכיון שהחסרון מצד הב"ד, אז שוב אין להם לעשות הוראת שעה בענין זה, שיש לסמוך על הוראת שעה רק כשהב"ד כבר נעשו כל מה שהם יכולים לעשות ואעפ"כ עברו העם על איסור, משא"כ במי שבועל אשתו בפרהסיא מה שהב"ד לא גזרו על כך הוא מפני חסרון בידם, ולכן בכה"ג יש מקום לומר שאין להם לסמוך על הוראת שעה כדי לתקן את החסרון שבידם.

ובשלמא מי שרוכב על סוס בשבת, הלא הב"ד כבר גזרו על זה, ולכן אם אעפ"כ עבר איזה איש על גזירה זו, אז שפיר הוא להרוג אותו מטעם הוראת שעה כיון שהב"ד כבר עשו מה שראוי ונכון לעשות, דהיינו לגזור על זה.

ולפי זה י"ל שמה שהביא הגמ' מעשה באיש הנ"ל שבעל את אשתו בפרהסיא, זה בא לחדש שאף שיש בזה חסרון בב"ד שהם לא גזרו על כך מתחילה, עדיין מותר להם לעשות הוראת שעה כדי ללקות אותו איש. ולכן מטעם חידוש זה הביאה הגמ' מעשה זה בסוף.

ג) והטעם שהרמב"ם לא הביא סדר הגמ' אלא הוא הביא מעשה מי שבעל אשתו תחת האילן, ואז המעשה של מי שרכב בשבת, הוא מפני שהוא כתב הסדר לפי חידוש הוראת שעה לגבי חומרת העונש ודלא כהגמרא הנ"ל. וזה מפני שהרמב"ם הוסיף מעשה אחר, דהיינו "ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון", ולכן הוא מסדר אותם לפי חידוש חומרת העונש, דהיינו בתחילה הוא הביא עונש מלקות (ביאה בפרהסיא), ואח"כ הוא הביא עונש מיתה (רוכב בשבת), ואח"כ הוא הביא הריגת שמונים נשים, שזה חמור מכולם שמלבד ששמעון בן שטח הרג אותם שלא כדין תורה להמיתם כולם ביום

ולכן שפיר הוא מ"ש "לאחרני" שהוא לשון רבים, שלר"א זה בא לכלול כל הנסקלין כמ"ש בגמ' "מה מקלל זה שבסקילה אף כל שבסקילה", אבל אף לרבנן י"ל לפי לשון הגמ' הנ"ל "וחכ"א מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל שכפר בעיקר", שאף "כל שכפר בעיקר" הוא לשון רבים, כיון שיש הרבה אנשים שכופרים בעיקר. ולכן שפיר כתב רש"י "לאחרני" לשון רבים אף לרבנן. ולכן אין להוכיח מכאן שרש"י פסק כר"א.

או י"ל בקצת אופן אחר, והוא לפי מ"ש במשנה סנהדרין נג, "אלו הן הנסקלין... והמגדף והעובד עבודת כוכבים והנותן מזרעו למולך ובעל אוב וידעוני...". וראיתי בספר הבתים – ספר המצוה מ"ע רל, שפירש המשנה הנ"ל, וז"ל "החומר שבאלו מבואר מצד האמונה הרעה שבהם שכל זה מענין עבודה זרה הוא". ולכן אולי ס"ל לרש"י שאף כל אלו בכלל "כל שכפר בעיקר" לרבנן, ולכן שפיר י"ל אף לרבנן "לאחרני" לשון רבים, "לומר שהמגדף בתלייה ומיניה ילפינן לאחרני", לאתויי "העובד עבודת כוכבים, והנותן מזרעו למולך, ובעל אוב וידעוני".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכז

שאלה: בסנהדרין מח: כתב רש"י "אסור להניח בו מעות – דהזמנה מילתא היא וקשיא לרבא". מדוע כאן דוקא כתב רש"י וקשיא לרבא ולא כתב כן לעיל בסוגיין, וגם לא כתב אף פעם וקשיא לאביי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) כתוב בסנהדרין מח: "ת"ש כ"ס שעשאו להניח בו תפילין אסור להניח בו מעות, הניח בו תפילין יניח בו מעות, אימא עשאו והניח בו תפילין אסור להניח בו מעות כד"ב חסדא".

ופירש"י שם, "אסור להניח בו מעות – דהזמנה מילתא היא וקשיא לרבא. הניח בו תפילין כו' – באקראי בעלמא".

וכתוב בגמ' שם, "ת"ר 'והומת ותלית', יכול כל המומתין נתלין ת"ל כי קללת אלקים תלוי, מה מקלל זה שבסקילה אף כל שבסקילה דברי רבי אליעזר, וחכ"א מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל שכפר בעיקר, במאי קא מיפלגי רבנן דרשי כללי ופרטי רבי אליעזר דריש ריבוי ומיעוטי, רבנן דרשי כללי ופרטי 'והומת ותלית' כלל, 'כי קללת' פרט, אי הוו מקרבי להדדי אמרינן אין בכלל אלא מה שבפרט הני אין מידי אחרינא לא, השתא דמרחקי מהדדי אהני לרבווי עבודת כוכבים דדמי ליה בכל מילי, ור' אליעזר דריש ריבוי ומיעוטי 'והומת ותלית' רבוי, 'כי קללת' מיעוט, אי הוו מקרבי להדדי לא הוו מרבינן אלא עבודת כוכבי' דדמי לה בכל מילי, השתא דמרחקי מהדדי אהני לרבווי שאר הנסקלין".

ובגמ' שם מו: כתב רש"י "לגופה – לומר שהמגדף בתלייה ומיניה ילפינן לאחרני".

והעיר כת"ר, "האם יש לדייק מדבריו שסבר כר"א שכל הנסקלין נתלין דאל"כ הול"ל ומיניה ילפינן לאחרניא (ועייין רש"י פרשת כי תצא וברמב"ן שם)".

ולכאורה כן נראה שרש"י פסק כר"א ממ"ש בפר' כי תצא (כא כב), "רבותינו אמרו כל הנסקלין נתלין, שנאמר כי קללת אלקים תלוי, והמברך ה' בסקילה". והשיג הרמב"ן על רש"י שפירוש זה רק לר"א, והלא אנן קי"ל כרבנן. והשיב המזרחי שם "...ודרכו של רש"י ז"ל בפירוש החומש הוא שאינו מביא אלא המדרשות הקרובות לפשוטו של מקרא בלבד, בין אם הם על פי ההלכה בין אם אינם על פי ההלכה, וכאן שהמדרש של סמוכים הללו קרוב לפשוטו של מקרא רדף אחריו והמשך ביאורו...". ע"ש כל פירושו. וכן הוא בגור אריה ושפתי חכמים שם. ולכן אין להוכיח מכאן שרש"י פסק כר"א.

וראיתי למהר"ש אלגאזי ז"ל בגופי הלכות, הל' לשונות הגמרא – מס' סנהדרין ד"ה עוד נשאלתי, שהעיר כמ"ש כת"ר, "אמנם צ"ע מאי לאחרני דכתב דמשמע כל הנסקלין ולא הל"ל אלא לע"ז כרבנן". אלא הוא לא תירץ קשיא זו ע"ש.

ב) ולכן נראה לומר שאין כוונת רש"י הנ"ל לפסוק כר"א, שזה קשה לפסוק כר"א כנגד רבנן, וכן הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"טו הל"ו פסק כרבנן ע"ש. אלא רש"י כיון לפרש בלשונו אליבא דכ"ע, דהיינו בין לר"א ובין לרבנן.

חסדא. ולכן כתב רש"י כאן, "אסור להניח בו מעות – דהזמנה מילתא היא וקשיא לרבא", דהיינו שהקושיא כאן דוקא לרבא איך הוא מפרש ברייתא זו לגבי תפילין, אבל אין הקושיא כאן לרב חסדא כיון שכבר מצינו לעיל שהוא סבר ד"ל הזמנה לאו מילתא היא אף לגבי תפילין. ושוב כתוב בגמ' "אימא עשאו והניח בו תפילין אסור להניח בו מעות כדרב חסדא", דהיינו שאף לגבי תפילין סבר רבא כרב חסדא.

מצינו לפי זה דשפיר הוא מ"ש רש"י רק כאן "וקשיא לרבא", והוא לא כתב כן לפני זה שרק כאן יש דין תפילין משא"כ לפני זה. וגם לא מצינו שכתב רש"י לעיל "קשיא לאב"י" כיון שפשוט שלאב"י בכל דין י"ל הזמנה מילתא היא ואין ספק בדעתו, משא"כ לגבי רבא דיש ספק שמא לגבי תפילין הוא מודה לאב"י.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכח

שאלה: בסנהדרין מט. מאיזה טעם פירש רש"י שדוד היה טמון בקוצים וסירים בשעה שדוד חתך את המעיל של שאול המלך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתב רש"י סנהדרין מט. "וסירה קוץ – כשכרת דוד את כנף מעילו של שאול במערה היה לו לאבנר ללמד זכות על דוד ולומר לשאול ראה כמה חס עליך ולא הרגך בהיותך יחד עמו במערה ולא לימד זכות אלא אמר שמא כשעברתם אצל הקוצים והסירים נכנס אחד מן הקוצים בכנף מעילך והוא היה טמון שם וחתכו".

וכתב כת"ר, "אשמח בביאור כוונת רש"י בסוף דבריו".

נראה שכוונת רש"י לומר שדוד היה טמון בקוצים והסירים כדי להסתיר משאול, ומשם חתך דוד את המעיל. ונראה שרש"י פירש כן מפני שאם דוד לא היה שם בשעה שהמעיל הסתברך בקוצים, אז הוא לא היה יכול לידע

והעיר כת"ר "יש לעיין מדוע כאן דוקא כתב רש"י וקשיא לרבא ולא כתב כן לעיל בסוגיין וגם לא כתב אף פעם וקשיא לאב"י".

ב) ונראה לומר שלעיל מזה בדף מח. מצינו מחלוקת בין רב חסא ואב"י לגבי תפילין, שכתוב שם "דאמר רב חסדא האי סודרא דאזמניה למיצר ביה תפילין וצר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי, אזמניה ולא צר ביה, צר ביה ולא אזמניה, שרי למיצר ביה פשיטי, ולאב"י דאמר הזמנה מילתא היא אזמניה אע"ג דלא צר ביה צר ביה, אי אזמניה אין אי לא אזמניה לא". וכאן הגמ' לא הביאה דעת רבא בזה.

אלא אחרי כן מצינו דעת רבא לגבי דין "מותר המתים למתים מותר המת ליורשיו", ופירש"י שם, "מותר המתים – גבו צדקה למתי מצוה או לעניים מתים והותירו מהן יניחום לצורך מתים אחרים. מותר המת – גבו לשם מת פלוני. ליורשיו – ליהנות מהן אלמא הזמנה לאו מילתא היא". ושם פירש רבא דין זה לשיטתו דהזמנה לאו מילתא היא.

מ"מ עדיין י"ל שאף שסבר רבא הזמנה לאו מילתא היא לגבי צדקה למתים, אולי לגבי חפץ של קדושה כגון תפילין הוא הסכים לאב"י שיש להחמיר, וזה כדמצינו בדינים אחרים שיש להחמיר בתפילין משום קדושתן, כגון לגבי ציצית מותר להיכנס לבית הכסא בטלית קטן שלו, משא"כ בתפילין, וכן אם טליתות של מצוה בלו מותר לזרוק הציציות לאשפה כמ"ש מרן בא"ח ס"כא ב, משא"כ בתפילין. ולכן אולי הסכים רבא לאב"י לגבי תפילין שיש להחמיר לומר הזמנה מילתא היא, משא"כ בדין צדקה הנ"ל שאין קדושה בממון של צדקה למת מצוה. אולם אין לומר כן לדעת רב חסדא כיון שכבר מצינו בגמ' דף מח הנ"ל שסבר רב חסדא שאף לגבי תפילין י"ל הזמנה לאו מילתא היא.

ולפי זה הגמ' הביאה קושיא לרבא, דמצינו כתוב בברייתא "ת"ש כיס שעשאו להניח בו תפילין אסור להניח בו מעות, הניח בו תפילין יניח בו מעות", ופשוט שאין ברייתא זו קושיא לרב חסדא כיון שכבר מצינו שהוא סבר הזמנה לאו מילתא היא לגבי תפילין, אבל עדיין יש להקשות מברייתא זו לרבא דאולי הוא הסכים לאב"י כאן שי"ל הזמנה מילתא היא, או אולי אף כאן הוא הסכים לרב

ופירש רש"י "בור וסירה גרמו לו לאבנר שנהרג – בור צפחת מים שלקח דוד מראשותיו של שאול כשהיה ישן במעגל, וכשאמר להם דוד בני מות אתם שלא שמרתם את אדוניכם שכבר הייתי יכול להורגו ראו נא איפוא חנית המלך ואיה צפחת המים וגו', היה לו לאבנר למחות בשאול ולומר לו ראה כמה צדיק הוא שלא הרגך ולא מיחה, אלא אמר שמא אחד מבני הצבא נתנם לו".

וגם פירש"י "וסירה קוץ – כשכרת דוד את כנף מעילו של שאול במערה היה לו לאבנר ללמד זכות על דוד ולומר לשאול ראה כמה חס עליך ולא הרגך בהיותך יחד עמו במערה ולא לימד זכות, אלא אמר שמא כשעברתם אצל הקוצים והסירים נכנס אחד מן הקוצים בכנף מעילך והוא היה טמון שם וחתכו".

וכתב כת"ר, "יש להעיר מדוע שינה רש"י בלשונו, בתחילה כתב שהטענה על אבנר "שלא מיחה" בשאול ולבסוף כתב שהטענה על אבנר "שלא לימד זכות" על דוד, הלא דבר הוא. וצ"ע".

ב) וי"ל שכתוב בשמואל א' כד ו לגבי כריתת כנף מעיל של שאול, שאמר דוד "ויהי אחרי כן ויך לב דוד אתו, על אשר כרת את כנף אשר לשאול". ופירש הרד"ק שם, "חשש בלבו שמא יחשוב ה' לו עון בכרתו כנף מעיל המלך כי אע"פ שהוא היה רודפו אעפ"י כן יש לו לירוא ממנו". הרי כיון שדוד כרת מלבוש המלך שהוא לובש על גופו, זה נראה כבזיון למלך וחסרון ביראת המלך.

אלא לגבי מ"ש שם פ"כו, "איפוא חנית המלך ואיה צפחת המים", לא כתוב שם שחשש דוד לעון במה שהוא פגע ביראת המלך. ונראה שזה מפני שאין אלו על גוף המלך כמו מלבוש אלא הם חוצה לו, ולכן אין בזה פגיעה ביראת המלך, ואין כאן עון.

ולכן לגבי חנית המלך וצפחת מים היה ראוי לאבנר למחות המלך כיון שדוד המלך לא עבר על שום עון בזה, והוא לא פגע ביראת המלך, וכל העון הוא רק מצד שאול המלך במה שהוא רדף אחר דוד. אלא לגבי כריתת המעיל מלבד שיש עון לשאול המלך במה שהוא רדף אחר דוד, אף יש עון לדוד במה שהוא פגע ביראת המלך. ולכן הוא אינו ראוי למחות שאול כאן כיון שאף דוד עשה עון. ולכן רק נשאר לאבנר ללמד זכות על מה שעשה דוד.

שחתית מעיל זה היתה של שאול המלך, ולכן מוכרח לומר שדוד היה שם כשהמעיל הסתבך בקוצים.

וגם נראה לומר שכוונת אבנר לומר שדוד היה פוחד שאם יטריח שאול לנתק את המעיל מהקוצים אז הוא קרוב לודאי ששאול ימצא דוד בתוך הקוצים והסירים. ולכן דוד חתך את המעיל במהירות כדי לשחרר את המעיל מהקוצים כדי ששאול לא יבוא לראות דוד שם. ולכן מה שחתך דוד את המעיל הוא לא היה משום שדוד היה אמיץ, אלא אדברה הוא חתך את הבגד מפני שהוא היה פוחד משאול. ולכן אין טעם לשאול לפחד מפני דוד, אלא אדברה ממעשה זה נראה שדוד היה פוחד משאול. ולכן כוונת אבנר היתה ליתן דברי חיזוק לשאול שלא יפחד שאול מדוד. כך נראה לפרש בדברי רש"י.

ולפי זה מצינו שרש"י הוסיף בפירושו ממה דמצינו בפני משה בירושלמי פ"ק דסוטה הל"ח, שפירש הפני משה "בסירה הוערת. בקוצים הוסבחה הכנף ובא ולקחה", שלפי פירושו זה נראה שדוד היה מרחוק ושוב הוא בא ולקחה. ואין בזה דברי חיזוק לשאול כדי להוכיח מזה שדוד היה פוחד משאול. אלא לפי פירש"י שדוד היה ממש טמון בקוצים, יש בדברי אבנר דברי חיזוק לשאול כמו שפירשתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רכט

שאלה: בסנהדרין מט. כתב רש"י לגבי מה שדוד לקח חנית המלך וצפחת המים של שאול, שהיה לו לאבנר למחות בשאול, אלא לגבי מה שדוד כרת מעיל שאול כתב רש"י שהיה לו לאבנר ללמד זכות על דוד. מדוע שינה רש"י בלשונו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) כתוב בסנהדרין מט. "ויצא יואב מעם דוד וישלח מלאכים אחרי אבנר וישיבו אותו מבור הסירה, מאי בור הסירה אמר רבי אבא בר כהנא בור וסירה גרמו לו לאבנר שיהרג".

נראה שמ"ש רש"י "אירבנו" שבונריי"א, הוא כיון לעשב ששמו פנמביב זידימבלי בלשון לטינית, והפירוש של "אירבנו" הוא טוגב בלטינית, דהיינו "עשב", ולשון "שבונריי"א" (בשין שמאלית) הוא פנמביב בלטינית כמו "ספונריה". וכן מצינו ש"שבון" בשין שמאלית, הוא כמו "סבון" בלשון עברית בימינו.

והנה התמונה של העשב:



ודרך עשיית סבון מעשב זה הוא ע"י בישול, דהיינו בתחילה הם מחתכים העלים של העשב דק דק ואחר כך הם מבשלים העלים במים, ואז הם מסננים את המים, והמים הם כמו סבון נוזלי.

אולם כיון שלא כתב בגמרא "מי בורית", אלא רק "בורית", משמע מזה שהם לא נהגו לנקות את הדם במים שבאו מעשב זה ע"י בישול כבזמן רש"י, אלא הם היו משתמשים בעשב עצמו, וזה דומה למ"ש הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ב הל"ה "כיצד מפטמין את הקטרת מביא תשעה קבין בורית כרשינה ושף בה את הצפורן", דהיינו שהם היו משפשים בעשב עצמו, ולא במי העשב.

ולכן פירש רש"י "עשב הוא ומעביר כתמים", דהיינו אף שהוא אינו מי עשב אלא העשב עצמו, עדיין הוא "מעביר כתמים", אף שבזמן רש"י הם לא היו מעבירים כתמים בעשב עצמו אלא רק במי העשב. לכן בא רש"י לומר שאל תאמר שא"א להעביר כתמים בעשב עצמו, שזה אינו, אלא אף העשב עצמו "מעביר כתמים" ע"י שפשוף העשב על הכתם, כמו דמצינו בבורית כרשינה. ולכן שפיר הוא מ"ש

(ג) ועוד י"ל, שלגבי כריתת המעיל לא מצינו שום חרטה בשאול המלך, אבל לגבי חנית המלך וצפחת מים מצינו בפ"כו כא, שכתוב "ויאמר שאול חטאתי שוב בני דוד כי לא ארע לך עוד...". ולכן כיון שיש חרטה מצד שאול אז לכו היה ראוי ומוכן לקבל תוכחה ומחאה, ולכן כתב רש"י "היה לו לאבנר למחות".

אולם לגבי כריתת המעיל לא מצינו שכתוב שם שהיתה חרטה בלב שאול, ולכן באותה שעה לכו לא היה ראוי ומוכן לקבל תוכחה ומחאה, ולכן כתב רש"י שעכ"פ היה לו לאבנר ללמד זכות על דוד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רל

שאלה: בסנהדרין מט: למה כתב רש"י "ובורית – עשב הוא ומעביר כתמים וקורין ליה אירבנו" שבונריי"א". הלא בשאר סמנין שם הוא לא כתב שהם "מעביר כתמים", שזה מובן מאליו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב בסנהדרין מט: "דתנן שבעה סמנין מעבירין על הכתם רוק תפל ומי גריסין ומי רגלים ונתר ובורית קמוליא (ואשלך)".

ופירש"י שם, "רוק תפל – שלא טעם כלום כל אותו היום תפל ריקם ונגוב וחסר כל טעם מאכל כגון דבר שלא נמלח דמיקרי תפל. ומי גריסין – ומי לעיסת גריסין של פול שלועסין וכוססין אותו ומשפשפין אותו בהן. ומי רגלים – שהחמיצו והסריחו. נתר – מין אדמה הוא וקורין לה ניתרא. ובורית – עשב הוא ומעביר כתמים וקורין ליה אירבנו" שבונריי"א:

והעיר כת"ר, "לכאורה קשה, שהרי כולם מעבירים כתמים ומדוע כתב רש"י כן אצל בורית דוקא וצ"ע".

אוב וידעוני בפרשת קדושים. (3) ומגדף בפרשת אמור. (4) ועובד ע"ז בפרשת שופטים. (5) ומחלל השבת בפרשת שלח. (6) ונערה המאורסה. (7) ובן סורר ומורה. בפרשת תצא. (8) והמסית בפרשת ראה".

הרי שיש שמונה לאוין במשנה שכתוב בהם סקילה בפירוש. ולכן נראה שרש"י כיון רק להביא רובם, דהיינו חמשה לאוין, והוא לא טרח למנות כולם. וזה כעין דמצינו בגמ' בכמה מקומות תנא ושייר. והטעם שהוא בחר בחמשה לאוין אלו, והוא השמיט מולך, בן סורר ומורה, ומסית, נראה שזה מפני שיש תנאים שסוברים שמולך בכלל ע"ז כמ"ש בע"ז סד, ע"ש. ולכן רש"י השמיט מולך כיון שהוא הביא ע"ז. ושוב הוא בחר בחמשה הלאוין הראשונים שמצינו בסדר המשנה שכתוב בהם סקילה בפירוש, דהיינו "אלו הן הנסקלין הבא על האם ועל אשת האב ועל הכלה ועל הזכור ועל הבהמה והאשה המביאה את הבהמה (1) והמגדף, (2) והעובד עבודת כוכבים, והנותן מזרעו למולך (השמיט) (3) ובעל אוב וידעוני (4) והמחלל את השבת, והמקלל אביו ואמו, (5) והבא על נערה המאורסה, והמסית (השמיט כיון שכבר יש רוב) והמדיח, והמכשף, ובן סורר ומורה (השמיט כיון שכבר יש רוב)". הרי מסית ובן סורר ומורה באים בסוף אחר כשכבר יש רוב לאוין שכתבו בהם בפירוש סקילה, ולכן רש"י לא הביאם.

אלא נראה שרש"י שינה את הסדר של חמשה לאוין אלו מסדר המשנה, והוא סידר אותם לפי חומרתם, דהיינו ע"ז בתחילה, ואחר כך נערה המאורסה שהיא בכלל עריות, ואחר כך חלול שבת, שבע"ז ועריות צריך למסור נפשו עליהם משא"כ בשבת, ואחר כך הוא הביא אוב וידעוני שהוא אינו בכלל עבודה לע"ז אלא דרישה בעלמא, משא"כ במי שמחלל שבת שהוא כעובד ע"ז (עיי' רמב"ם סוף הל' שבת), וכן מגדף אינו בכלל ע"ז, והטעם שרש"י הקדים אוב וידעוני למגדף הוא מפני שמאוב וידעוני ילפינן שאר לאוין שלא כתוב בהם סקילה בפירוש, משא"כ מגדף דלא ילפינן ממנו ללאוין אחרים.

ג) **ואגב** יש להעיר על רש"י בדף נג. שכתב "אלו הן הנסקלין. דכתיב בהו סקילה הא כתיב ביה, ודלא כתיב ביה סקילה כתיב בהו דמיהם במ גמירי מאוב וידעוני". והלא מצינו שלגבי מדיח שלא כתוב בו סקילה בפירוש, לא כתוב בו דמיהם במ, וכן הוא בפר' ראה פ"ג, "והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה"א המוציא אתכם מארץ מצרים והפדך מבית עבדים להדיחך

רש"י "מעביר כתמים" לגבי עשב זה דוקא, וזה כדי לאפוקי המנהג בזמנו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלא

שאלה: בסנהדרין נג. כתב רש"י "דלאו עבודת כוכבים ונערה המאורסה וחלול שבת ואוב וידעוני ומגדף דהנך כתיבי בהו סקילה, וכולהו שאר הנסקלין לא כתיבא בהו סקילה בהדיא וגמרינן להו לקמן בגזירה שוה דאוב וידעוני". ומדוע רש"י הביא רק לאוין אלו, הלא יש עוד ג' לאוין שכתוב בהם סקילה בפירוש. ומדוע שינה רש"י סדר לאוין אלו מסדר המשנה שם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) **כתוב** בסנהדרין נג, "א"ל רבי זירא לאביי שאר הנסקלין דלא כתיב בהו סקילה דגמרי מאוב וידעוני במאי גמרי במות יומתו גמרי או בדמיהם במ גמרי...".

ופירש"י ד"ה שאר הנסקלין, "דלאו (1) עבודת כוכבים (2) ונערה המאורסה (3) וחלול שבת (4) ואוב וידעוני (5) ומגדף דהנך כתיבי בהו סקילה, וכולהו שאר הנסקלין לא כתיבא בהו סקילה בהדיא וגמרינן להו לקמן בגזירה שוה דאוב וידעוני".

והעיר כת"ר, "ויש לעיין מדוע נקט רש"י עבירות אלו דוקא, וגם צ"ע מדוע כתב בסדר זה והול"ל כסידרא דמתניתין להלן בסמוך, "אלו הן הנסקלין הבא על האם ועל אשת האב ועל הכלה ועל הזכור ועל הבהמה והאשה המביאה את הבהמה והמגדף והעובד עבודת כוכבים והנותן מזרעו למולך ובעל אוב וידעוני והמחלל את השבת והמקלל אביו ואמו והבא על נערה המאורסה והמסית והמדיח והמכשף ובן סורר ומורה". ועיין יד רמה שבאמת כתב כסידרא דמתניתין וצ"ע בזה. ואגב עיין תוספות יו"ט שהאריך לבאר מדוע נקט המשנה סדר זה. עיין שם".

ב) **כתב** התוס' יו"ט במשנה הנ"ל, "כתב הר"ב אית מינייהו דכתיב בהו סקילה בהדיא. והן (1) המולך (2) ובעל

דכולי קרא – דעריות אחות אמך ואחות אביך כי את שארו הערה וגו'. לדרשא אתא – ביבמות בפרק הבא על יבמתו (דף נד:). דהא כתיבא בכל חד וחד באנפי נפשיה בפרשת עריות באחרי מות והדר כתיב בקדושים תהיו.

ויש להעיר מדוע שינה רש"י מלשון הגמרא והקדים אחות אמו לאחות אביו. וצ"ב. אולם עיין פרשת קדושים פרק כ פסוק יט שהפסוק הקדים אחות אמו לאחות אביו, וא"כ צ"ע מדוע הקדים הגמרא אחות אביו לאחות אמו. ועיין גמרא יבמות נד: וברש"י שם וצ"ע. ועיין בפרשת אחרי מות פרק יח פסוק יב, יג "ערות אחות אביך לא תגלה שאר אביך הוא. ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא". הרי שהקדים הכתוב אחות אב קודם אחות אמו (אגב יש להעיר מדוע דוקא אצל אחות אב כתב קרא "כי" שאר אמך הוא) אולם עיין בפרשת קדושים פרק כ פסוק יט, "וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שארו הערה עונם ישאו", שהקדים אחות אב קודם אחות אמו. וצ"ב.

ועיין רמב"ם בתחילת איסורי ביאה שהקדים אחות אב לאחות אמו אולם עיין שם פרק ב הלכה ה שהקדים אחות אב לאחות אמו וצ"ע בכל זה. ע"כ דברי כת"ר.

(א) כתוב בפר' קדשים פ"כ יט, "וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שארו הערה עונם ישאו".

וכתוב בפרשת אחרי מות פרק יח פסוק יב יג, "ערות אחות אביך לא תגלה שאר אביך הוא. ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא".

ויש לפרש הטעם שבמקום אחד כתוב "אמך" קודם "אביך", ובמקום אחר כתוב "אביך" קודם "אמך". ונראה שלגבי אחות אמך שיש יותר חשש שמא הבן יעבור על איסור והוא יותר מצוי, וזה מפני שאף אם הדודה אומרת לאחותה (אם הבן) מה קרה, אז אין הבן מפחד מכעס אמו כל כך כמו כעס אביו כמ"ש בקידושין לא, "שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו". וגם יש הטעם שכתב היוסף אומץ ס"כו ד"ה ברום, לגבי דיני יחוד ושאיין האם בכלל שמירת בנה, "כי היא מחפה על בנה", ע"ש. ולכן יש סברה לומר שהעבירה של אחות האם היא יותר מצוי מהעבירה של אחות האב. ומפני זה כתוב בפר' קדשים אחות אמך קודם אחות אביך, "וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שארו הערה עונם ישאו".

מן הדרך אשר צוה ה"א ללכת בה ובערת הרע מקרבך". ולכן מטעם זה כתוב בסנהדרין פט: "מ"ט דרבנן אתיא הדחה הדחה ממסית, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה". ופירש"י שם, "שהדיח – שמתנבא בשם הקב"ה לעבוד עבודת כוכבים. הדחה – כתיב הכא כי דבר סרה להדיחך, וכתיב במסית כי ביקש להדיחך וגו'". הרי שלא ילפינן מדיח מגז"ש של דמיהם בס. ולכן איך כתב רש"י בדף נג הנ"ל "ודלא כתיב ביה סקילה כתיב בהו דמיהם בס וגמירי מאוב וידעוני". אלא צ"ל שמ"ש רש"י לאו דוקא הוא. ולכן הכי י"ל לגבי נד"ד, שמה שהביא רש"י רק חמשה לאון שכתוב בהם בפירוש סקילה, הוא לאו דוקא הוא, ולכן רש"י הביא רק הרוב.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלב

שאלה: בסנהדרין נה. מאיזה טעם שפעמים מצינו שכתוב אחות אביו קודם אחות אמו, ופעמים כתוב אחות אמו קודם אחות אביו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתב כת"ר:

סנהדרין נה, "המערה בבהמה מהו א"ל אם אינו ענין להעראה דכתיבא גבי "אחות אביו ואחות אמו" דלא צריכא דהא איתקש להעראה דנדה תניהו ענין להעראה דבהמה מכדי בהמה מחייבי מיתות ב"ד היא למה לי דכתיב להעראה דידה גבי חייבי כריתות לכתביה גבי חייבי מיתות בית דין וליגמור חייבי מיתות בית דין מחייבי מיתות בית דין הואיל וכוליה קרא לדרשא הוא דאתי כתיבא נמי מילתא דדרשא".

וברש"י: אם אינו ענין – להך העראה דכתיבא גבי אחות אמו ואחות אביו דכתיב בהו כי את שארו הערה אם אינו עניין לגופיה דהא אתיא בהקש דנדה ככל שאר עריות כדפרישית תנהו ענין לבהמה. למה לי למכתביה להעראה דידה גבי חייבי כריתות – אחות אב ואחות אמו אין בהם מיתה. לכתביה גבי – חד מעריות של חיוב מיתה. איידי

סימן רלג

שאלה: בסנהדרין נו. כתב רש"י "שם בשם – כגון יכה פלוני את פלוני או יקלל שם פלוני את שם פלוני". ויש לעיין מה החילוק בין "יכה" ל"יקלל". וגם יש להעיר מדוע כתב רש"י "שם" פלוני אצל יקלל ולא כתב כן לעיל אצל יכה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

(א) **כתוב** במשנה בסנהדרין נו, לגבי מגדף, "בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי". וכתוב בגמ' שם "תנא עד שיברך שם בשם, מנהני מילי אמר שמואל דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת". ופרש"י "שם בשם – כגון יכה פלוני את פלוני או יקלל שם פלוני את שם פלוני".

והעיר כת"ר, "ויש לעיין מה החילוק בין "יכה" ל"יקלל", ומה כוונת רש"י בזה. וגם יש להעיר מדוע כתב רש"י "שם" פלוני אצל יקלל ולא כתב כן לעיל אצל יכה וצ"ע".

(ב) ונראה לומר דמצינו לגבי מגדף שני אופנים לקלל. ולכן כתוב בפר' אמור פ"כד טו, "כי יקלל אלקיו ונשא חטאו". ובפסוק זה לא כתוב "יקלל שם אלקיו". אלא בפסוק טז שם כתוב "ונוקב שם ה' מות ימות". הרי בפסוק זה כתוב "שם ה'", ולא כתוב רק "ונוקב ה'", וזה שלא כפסוק טו הנ"ל. ולכן צריך להבין מהי כוונת "שם" בפסוק טז.

כתוב בברכות ז: "רות מאי רות, א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות, מנא לן דשמא גרים, אמר רבי אליעזר דאמר קרא לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ, אל תקרי שמות אלא שמות", ע"ש. הרי שיש כח בשם לגרום מעשה.

וכן מצינו כתוב בזוהר פר' תצוה קעט: "ועל רזא דא שמא דההוא נביאה דאתנבי על דא ירמיהו, אסתלקותא דנהורא עלאה, דאסתלק לעילא לעילא, ולא אהדר לאנהרא לבתר כדקא יאות, ירמיהו, אסתלק ולא אהדר לאתריה, ואתחרב בי מקדשא, ואתחשכו נהורין. אבל ישעיהו שמא גרים לפורקנא, ולאהדרא נהורא עלאה לאתריה, (ישעיהו) לאנהרא ההוא נהורא עלאה, ולמעבד פורקנא ולמבני בי מקדשא, וכל טבין וכל נהורין יהדרון כדבקדמיתא, ועל

(ב) מ"מ אל תאמר מפני שהעבירה יותר מצויה באחות האם ולכן התורה סוברת שהעבירה וגם העונש הם יותר חמורה, וכמ"ש הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג ס"מא, "והשני – רוב המצאו שהדבר שהוא נמצא יותר – ראוי שימנע בעונש חזק, אמנם מה שימצא מעט – מעט מן העונש עם מעוט המצאו מספיק במניעתו", ע"ש. שכל זה אינו שייך כאן, ולכן בפר' אחרי מות הקדים אחות האב לאחות הבן, כמ"ש "ערות אחות אביך לא תגלה שאר אביך הוא. ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא".

וזה כעין מה דמצינו בקידושין ל: "תניא רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים לפיכך הקדים הקב"ה כיבוד אב לכיבוד אם, וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה לפיכך הקדים הקב"ה מורא האם למורא האב", ע"ש. הרי כשהקדים אחד בפסוק הוא כדי לאפקי מאיזו סברה שאין דינו חמור כמו מי שכתוב בפסוק אחרי כן. ולכן הכי י"ל לגבי אחות האב, שבפר' אחרי מות הקדים אחות האב כדי לומר שהעבירה והעונש שווים לאחות האם, אף שיש סברה לומר שהעונש צריך להיות יותר חמור כיון שהעבירה של אחות האם היא יותר מצויה.

וגם י"ל שמטעם זה כתוב "כי שאר אמך הוא" לגבי אחות האם, משא"כ לגבי אחות האב שכתוב רק "שאר אביך הוא" בלי ה"כ". וזה כדי להדגיש שכיון שהוא יותר קל למעשה לעבור על איסור אחות אמך כיון שאין הבן מפחד כל כך מאמו וגם מפני שהאם "מחפה על בנה", לכן צריך ליהרהר בעבריה זו יותר, ולכן כתוב "כ"י" כדי להדגיש שעדיין שאר אמך הוא ושיש איסור חמור, ולכן צריך ליהרהר יותר שלא לעבור על עבירה זו.

ולפי זה אין להקפיד כשהגמרא או הראשונים הביאו דין אחות האם או האב, איזה מהם יש להקדים כיון שיש סברה להקדים שניהם, דהיינו מצד מה שהוא יותר מצוי יש להקדים אחות האם, ומצד שחומרת האיסור והעונש הם שווים יש להקדים אחות האב. ולכן בין כך ובין כך יש טעם טוב להקדים איזה שירצה. ולכן מצינו לפעמים הגמרא או הראשונים מקדים אחות האב ופעמים אחות האם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

או יקלל שם פלוני את שם פלוני (האופן הראשון)". הרי החידוש הוא שבשני מיני קללות הנ"ל צריך להיות באופן שהוא "שם בשם", דהיינו או שהמקלל אומר "יכה פלוני את פלוני או יקלל שם פלוני את שם פלוני".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלד

שאלה: (א) בסנהדרין נז. מה הפירוש של "כל היכא דאית ליה חיובא מיתנא קתני".

(ב) למה כתב רש"י שם "אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא – וגזל תנא ליה רישא", והוא לא הזכיר כפשוטו שגזל מעליא הוא ואין זה כיוצא בו, וכמו שכתב רש"י בד"ה "כותי בכותי כיוצא בו – בתמיהה וגבי כותי בכותי מוציא פחות משוה פרוטה מכלל פרוטה וקרי כיוצא בו בגזל ולא גזל ממש".

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

(א) כתוב בסנהדרין נז. "ועל הגזל בן נח נהרג? והתניא על הגזל גנב וגזל וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן כותי בכותי וכותי בישראל אסור וישראל בכותי מותר, ואם איתא ניתני חייב, משום דקבעי למיתני סיפא ישראל בכותי מותר תנא רישא אסור, והא "כל היכא דאית ליה חיובא מיתנא קתני" דקתני רישא על שפיכות דמים כותי בכותי וכותי בישראל חייב ישראל בכותי פטור, התם היכי ליתני ליתני אסור ומותר? והתניא כותי ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין...".

ופירש"י שם, "הא כל היכא דאיכא חיוב מיתה מתנא – תנייה בלשון חיוב ומדנקט הכא לשון איסור ש"מ דוקא תננהו. היכי ליתני – לעולם הכא לאו דוקא איסור נקט אלא משום סיפא ודקשיא לך רישא מדלא נקט נמי לשון איסור ש"מ דוקא תני להו התם לא מצי למיתנא לשון איסור משום דנבעי למימר ישראל בנכרי מותר ולא מצי מתני ליה".

דא שמהן דתרין נביאין אלין קיימין דא לקבל דא, בגין דשמא גרים, וצרופא דאתון דא בדא גרמין עובדא, הן לטב הן לביש, ועל רזא דא צרופא דאתון דשמהן קדישין, וכן אתון בגרמייהו, גרמין לאתחזאה רזין עלאין, כגוונא דשמא קדישא, דאתון בגרמייהו גרמין רזין עלאין קדישין לאתחזאה בהו", ע"ש. הרי שיש כח בשם לגרום מעשה "הן לטב והן לביש".

ולכן כשאדם מקלל איש אחר ששמו ראובן, אז הוא יכול לומר שיבוא הכח המיוחד שיש בשם ראובן כדי לקלל הכח בשם ראובן, דהיינו שיבא הכח שיש בשם ראובן ומבטל את עצמו, וממילא שזה יגרום מיתת ראובן עצמו. וזה מ"ש רש"י "יקלל שם פלוני את שם פלוני". וזה לפי הפסוק "ונוקב שם ה' מות ימות". – זה האופן הראשון של קללה.

או אפשר לאדם לקלל איש ששמו ראובן בלשון סתם בלי הזכרת הכח המיוחד שיש בשמו. ולכן הוא רק אומר "אני מקלל ראובן". וזה דומה לפסוק "יקלל אלקיו" הנ"ל. וזה כמ"ש במשנה "יכה יוסי את יוסי", שאין בזה הזכרת שם ה', רק ה'. וזה כמ"ש רש"י הנ"ל "כגון יכה פלוני את פלוני". והטעם שהמשנה כתבה לשון קללה בלשון "יכה", הוא משום שכיון שהמקלל לא הזכיר בפירוש "שם", דהיינו הכח המיוחד שבא משם הנקלל, אז זה רק דומה לשאר נזק כשאיש מזיק את חברו, כמו כשהוא "יכה" אותו. ולכן המשנה בחרה בלשון מכה, דהיינו "יכה פלוני את פלוני". – זה האופן השני של קללה.

וגם יש להבין מ"ש בגמ' הנ"ל "תנא עד שיברך שם בשם, מנהני מילי אמר שמואל דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת". פירושו, שכתוב בפסוק שם "נוקב שם" ואח"כ כתוב באותו פסוק "בנקבו שם", ומשום שתי לשונות אלו דרשו חז"ל שדין מגדף הוא כשהאדם מקלל "שם בשם", דהיינו שהאיש מקלל השם ע"י השם, דהיינו שהוא מזכיר השם וגם הוא מקלל אותו ע"י הזכרת אותו שם. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"ב הל"ז "אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד, ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים שנאמר ונוקב שם ה'".

ולכן בא רש"י לומר, שאף שפסוק זה (טז) רק הזכיר האופן הראשון הנ"ל לקלל ה', דהיינו "ונוקב שם ה'", מ"מ עדיין בשני אופנים הנ"ל צריך "שם בשם". ולכן כתב רש"י "שם בשם – כגון יכה פלוני את פלוני (האופן השני)

שאינן זה ודאי כיון שמא גוי זה בכלל חסידי אומות העולם והוא מוחל בפחות משה פרוטה, אלא לגבי לאו בשעת גמר מלאכה שהוא יותר משה פרוטה אין שום הו"א שהבעל ימחול אפילו בישראל, ולכן מצד זה ודאי שהוא בכלל "גזל" ולא בכלל "כיוצא בו", אבל לגבי פחות משה פרוטה כיון שבעצם יש ספק אם יש מחילה או לא שזה תלוי במדות האדם אם הוא רחמן או אכזרי, הייתי אומר שאולי זה בכלל ב"כיוצא בו", ולכן דוקא כאן בא רש"י לומר שאין זה בכלל "כיוצא בו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלה

שאלה: א) בסנהדרין סח: האם יש מחלוקת במציאות אם קטן יכול להוליד.

ב) בדף ע, שם, האם בן סורר ומורה חייב דוקא אם הוא אוכל בשר קודם יין, או שמא אין הסדר מעכב.

ג) מהיכא תיתי לומר שכמו שלגבי יין השיעור של ת"ק הוא חצי השיעור של רבי יוסי, שה"ה ד"ל הכי לגבי השיעור של בשר.

ד) איך הקשה בגמ' שם ממה שאמרו רבה ורב יוסף למה שאמר רב חסדא, וגברא אגברא קרמית?

ה) ברש"י שם מדוע המתין לפרש כוונת "זכה" אצל רבא ולא כבר פירש כן אצל רב כהנא.

ו) לגבי מ"ש שם "בשלמא למ"ד סרסו כו' אלא למ"ד רבעו מ"ש רביעי נלטייה בהדיא", מדוע כתב המהרש"א בחידושי הלכות ל"עייין בחידושי אגדות", ובחידושי אגדות הוא כתב "עייין בחידושי הלכות".

ז) בדף ע: שם למה כתב רש"י "אדם הראשון שנכשל ביין, ואני שתיתי יותר מהן". והוא לא פירש מי ה"מהן".

ח) בדף ע: שם כתוב "אכל כל מאכל ולא אכל בשר לאיתווי דבילה קעילית", וכתב רש"י "דבילה קעילית... ואע"ג דמשכרא לא מיחייב עליה". ותמוה, מה ענין שכרות אצל בשר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

והעיר כת"ר על הגמ' "לכאורה הלשון כל היכא אינו מדוקדק וצ"ע".

איני יודע למה זה "אינו מדוקדק", שכתוב בתוספתא ע"ז פ"ט ד, "ועל שפיכות דמים כיצד? – עובד כוכבים בעובד כוכבים עובד כוכבים בישראל חייב ישראל בעובד כוכבים פטור. על הגזילה כיצד? – גנב גזל יפת תואר וכן כיוצא בו עובד כוכבים בעובד כוכבים עובד כוכבים בישראל אסור ישראל בעובד כוכבים מותר".

ולכן הגמרא אומרת שאם יש חיוב אז מצינו שכתוב בתוספתא בפירוש שיש חיוב כדמצינו ברישא לגבי שפיכות דמים, משא"כ בסיפא לגבי גזל דקתני אסור ומותר.

ב) עוד כתוב בגמ' שם, "כיוצא בו בגזל מאי היא, אמר רב אחא בר יעקב לא נצרכה אלא לפועל בכרם, פועל בכרם אימת אי בשעת גמר מלאכה התירא הוא אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא, אלא אמר רב פפא לא נצרכה אלא לפחות משה פרוטה, אי הכי כותי בישראל אסור הא בר מחילה הוא, נהי דבתר הכי מחיל ליה צערא בשעתיה מי לית ליה, כותי בכותי כיוצא בהן כיון דלאו בני מחילה נינהו גזל מעליא הוא".

ופירש"י "אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא – וגזל תנא ליה רישא".

והעיר כת"ר, "וצע"ק מדוע לא פירש רש"י כפשוטו שגזל מעליא הוא ואין זה כיוצא בו וכמו שכתב רש"י בד"ה "כותי בכותי כיוצא בו – בתמיהה וגבי כותי בכותי מוציא פחות משה פרוטה מכלל פרוטה וקרי כיוצא בו בגזל ולא גזל ממש". וצ"ע.

נראה לומר שמ"ש רש"י לגבי לאו בשעת גמר מלאכה, שודאי זה בכלל מ"ש בתוספתא "על הגזילה כיצד? – גנב גזל...", הוא אינו דומה לדין פחות משה פרוטה, שדין פחות משה פרוטה תלוי בדעת האדם אם הוא מוחל או לא, ויש ספק בזה ולכן אנו אמרינן דמסתמא שהגוי אינו מוחל אפילו פחות משה פרוטה כמ"ש רש"י דף נט. "שאף ישראל נצטוו על הגזל אלא שפחות משה פרוטה אינו נחשב גזל בעיניהם שעוברין על מדתן שרחמנין הן ומוחלין על דבר קל, אבל בני נח אכזרים הם", אלא נראה

חסדא ורבה. ואף שכתוב בגמ' שם לגבי דעת רב חסדא "ופליגא דרבה..." י"ל שלמסקנה לא קי"ל הכי, אלא יש כאן שני דינים נפרדים, שרב חסדא מיירי לגבי המיעוט ורבה מיירי לגבי הרוב.

(ב) כתוב במשנה בדף ע. "מאימתי חייב משיאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין האיטלקי... אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל בשר וישתה יין שנאמר זולל וסובא, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו".

וכתוב בגמ' שם, "אמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא אינו חייב עד שיקח בשר בזול ויאכל יין בזול וישתה דכתיב זולל וסובא, ואמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא אינו חייב עד שיאכל בשר חי וישתה יין חי, אינו והא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו אכל בשר חי ושתה יין חי אינו נעשה בן סורר ומורה, אמר רבינא יין חי מזיג ולא מזיג בשר חי בשיל ולא בשיל כבשר כיבא דאכלי גנבי".

ופירש"י שם, "יין חי – ממשיך מפני שמשובח הוא ולקמיה מוקי לה במזיג ולא מזיג, אבל בתר יין מזיג לא ממשיך. בשר חי – כדמפרש לקמן בשיל ולא בשיל דזו היא מדת גנב למהר, אבל בשיל שפיר לא ממשיך למעבד כי האי גוונא לפי שמתוך שהוא גנב ועושה בסתר אין לו שהות. אמר רבינא יין חי – דקאמר רב הונא מזיג ולא מזיג לאפוקי היכא דנתן בו מים הרבה ואע"פ שרוב בני אדם שותין כן".

והעיר כת"ר, "ויש לעיין אם בדוקא נקט התנא בהאי סדר. בשר קודם יין. והנה בפסוק בפרשת כי תצא כתיב זולל וסובא והיינו בשר קודם יין אולם הפסוק במשלי כתיב בסובאי יין בזוללי בשר, יין קודם בשר. ועיין המשך הגמרא אמר רב חנן בר מולדה כו' בשר חי... יין חי, אולם עיין רש"י ששינה הסדר וכתב יין חי ואח"כ בשר חי. ואח"כ אמר רבינא יין חי מזיג כו' בשר חי בשיל כו' הרי שהקדים יין לבשר. ובאתי רק להעיר".

ויש לפרש שלכאורה יש מקום לומר שהסדר מעכב, ולכן כתוב בתורה זולל (בשר) וסובא (יין). ואף שכתוב במשלי "אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו", י"ל שאין ראייה משם כיון שגם כתוב שם, "כי סובא וזולל יורש (לשון עניות)". וי"ל ששכרות מיין העיקר להביא לידי עניות כיון שהאדם אינו יכול לעבוד כשהוא שיכור, וממילא

(א) כתוב בדף סח: "אמר רב חסדא קטן שהוליד אין בנו נעשה בן סורר ומורה שנא' כי יהיה לאיש בן לאיש בן ולא לבן בן... ופליגא דרבה דאמר רבה קטן אינו מוליד".

והעיר כת"ר, "וקשה לי, וכי פליגי במציאות. וצ"ע".

כתוב בחידושי הר"ן מסכת סנהדרין סט. "אלא שעדיין קשה לפי שהוכיחו בגמרא שלפנינו שדורות הראשונים היו מולידים בני ח' שנים, וא"כ היאך נתמעטו כאן קטנים שאין צריך לחזור אחריהם דאפשר דאולידו בן ח' או בן ט', דאין לומר שלאחר שנתנה התורה ירדה חולשה לעולם מיד, שהרי לקמן למדו מבת שבע ועל כרחיך ילפינן מהתם דבני ט' אולידו. וי"ל דמאי דאמרינן דדורות הראשונים אולידו מקמי גדולות היינו דוקא באותם שמוכרח לנו לומר כן מכח הפסוק, אבל באחרים לא אולידו אלא בני י"ג שנה ויום אחד, ואם ימצא קטן מוליד הוי מיעוטא דמיעוטא ולא חיישינן לו, ואם יוליד הקטן על צד הזרות הוא מיד גדול דבנים הרי הם כסימנים וכדאיתא ביבמות. וכן לענין ביאת הקטן נחלקו ב"ש וב"ה דב"ש סברי ילפינן מדורות הראשונים וביאת בן שמנה הוי ביאה לחייב האשה וב"ה סברי לא גמרינן ואם היו הדורות בזמן התורה כך מה טעם שלא נלמד מהם אלא ודאי יחידים היו באותן הדורות שאירע להם כך ואין ללמוד מהן שדיני התורה אינן אלא על הרוב. ולפיכך אמרו כאן בקטן שאין צריך לחזור אחריו אם יש לו גואלים שאין לחוש לאותו המיעוט, ואף ב"ש מודים בזה אלא שלענין ביאתו ביאה הוא שנחלקו".

ולכן אין לומר שיש מחלוקת בין רב חסדא ורבה, שהכל מודים שלפעמים אף הקטן יכול להוליד. אלא רב חסדא מיירי שבמיעוט פעמים שהקטן מוליד בן, שבזה הקטן אינו בכלל בו סורר ומורה. ורבה רק אמר שרוב פעמים אין הקטן יכול להוליד בן, ואף רב חסדא מודה לזה.

וכן נראה לפרש בלשון הרמב"ם שכתב בהל' גזילה פ"ח הל"ז, "ולמה נאמר בגזל הגר איש שהאיש אתה צריך לחקור ולחזור עליו אם יש לו יורשים או אם אין לו, אבל אם היה הגר קטן אי אתה צריך לחזור עליו אלא חזקתו שאין לו יורשים", ע"ש. הרי הוא כתב "חזקתו", משמע שאין זה ודאי שא"א לקטן להוליד, אלא הוא רק "חזקה". וי"ל שזה בכלל "חזקה דאתיא מכח הרוב" כמ"ש הרשב"א בחולין יא. ד"ה ובשם רבינו שמשון, ע"ש. ולכן מצינו שיש מיעוט שיכול להוליד, ולפי זה י"ל שאין מחלוקת בן רב

נראה דשפיר הוא להקשות כן לפי מ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"ז הל"א, "וזו אכילת בן סורר ומורה שאינו נהרג אלא על אכילה מכווערת שאכל, שנאמר זולל וסובא מפי השמועה למדו זולל הוא האוכל בשר ברעבתנות וסובא השותה יין ברעבתנות". ולכן י"ל מהיכא תיתי ששיעור "מכווער" או שיעור "רעבתנות" ביין דומה לשיעור זה בבשר, שאולי י"ל שרק ביין סבר ת"ק שהשיעור של יין הוא חצי לוג ורבי יוסי סבר שהוא לוג, אבל עדיין י"ל שלגבי בשר שסבר רבי יוסי שהשיעור הוא מנה, שהת"ק סבר שהשיעור של "מכווער" או "רעבתנות" הוא קצת פחות או קצת יותר מחצי מנה, שכל מיין יש לו מציאות אחרת בפני עצמה.

אלא מצינו שכתוב בגמ' דף עב. "תניא רבי יוסי הגלילי אומר וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל, אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות...". הפירוש של "מגמר" הוא שהבן גונב כסף של אביו. וכן הוא ברמב"ם בהל' ממרים פ"ז הל"ב, "אינו חייב סקילה עד שיגנוב משל אביו ויקנה בשר בזול ויין בזול", ע"ש.

ולכן י"ל שכיון שדין זה תלוי בגניבה, אז אף השיעורים של בשר ויין תלויים בשיעור גניבת כסף, ולא דוקא במה הוא "מכווער" או מהו בכלל "רעבתנות". ולכן מה לי בשר או מה לי יין, הלא הכל תלוי בגניבת כסף, ואם רבי יוסי סבר השיעור של יין הוא לוג, דהיינו גניבת כסף כדי לקנות לוג של יין, ולכן הת"ק סבר שזה אינו אלא השיעור של כסף הוא חצי זה, דהיינו גניבת כסף כדי לקנות חצי לוג של יין, ולכן ה"ה די"ל הכי לגבי בשר שהשיעור לת"ק הוא חצי השיעור של רבי יוסי, ולכן לת"ק השיעור הוא גניבת כסף כדי לקמות חצי מנה של בשר, שהצד השהוה בין בשר ויין, הוא שיעור גניבת כסף, ולכן שפיר הוא לדמות זה לזה.

(ד) **כתוב** בדף ע. "ואמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא אינו חייב עד שיאכל בשר חי וישתה יין חי, אינו והא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו אכל בשר חי ושתה יין חי אינו נעשה בן סורר ומורה".

והעיר כת"ר, "וקשה, גברא אגברא קרמית?"

שכיון שאין לו פרנסה זה מביא לידי עניות, משא"כ באכילת בשר שאין זה מביא לידי עניות כל כך שכאן בעצם הוא עדיין יכול לעבוד כדי לפרנס את עצמו, אלא הטעם שאכילת בשר גורמת עניות הוא רק משום שהוא מבזבז ממונו כדי לקנות כל כך בשר, אבל הוא אינו דומה לשכרות שזה מביא יותר לידי עניות כיון שאין לו דעת כלל לעבוד. ולכן מטעם זה כתוב כאן במשלי סובא קודם זולל, משא"כ לגבי בן סורר ומורה שאין טעם דין זה מפני שכרות אלא רק מטעם מרדות, ולכן לכאורה שפיר י"ל שלגבי בן סורר ומורה דבעינן הסדר כמ"ש בפסוק, שבשר בתחילה ואח"כ יין.

ולכאורה כן יש ללמוד ממ"ש בגמ' שם, "אמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא אינו חייב עד שיקח בשר בזול ויאכל יין בזול וישתה דכתיב זולל וסובא, ואמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא אינו חייב עד שיאכל בשר חי וישתה יין חי, אינו והא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו אכל בשר חי ושתה יין חי אינו נעשה בן סורר ומורה", שהבן אינו חייב אלא בבשר קודם ליין.

אלא כדי לאפוקי מסברה זו, בסוף בא רבינא לומר "יין חי מזיג ולא מזיג בשר חי בשיל ולא בשיל כבשר כיבא דאכלי גנבי", דהיינו שבאמת הסדר אינו מעכב, ואין ללמוד ממה שאמרו רב הונא ורבה ורב יוסף, שהם נקטו רק כסדר הפסוק אבל הם לא באו לומר שהסדר מעכב.

ולכן כדי להדגיש שהסדר של רב הונא הוא אינו מעכב, בא רש"י לפרש בדבריו יין קודם בשר, וכמו שיש לדקדק בלשון רבינא.

(ג) **כתוב** במשנה בדף ע. "מאימתי חייב משיאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין האיטלקי, ר' יוסי אומר מנה בשר ולוג יין".

וכתוב בגמ' שם, "אמר רבי זירא תרטימר זה אינו יודע מהו אלא מתוך שכפל רב יוסי ביין נמצא כופל אף בבשר ונמצא תרטימר חצי מנה". ופירש"י "מתוך שכפל רבי יוסי ביין – דקאמר תנא קמא חצי לוג והוא אמר לוג. כפל נמי בבשר – והוי מנא דקאמר שני תרטימ".

והעיר כת"ר, "וצ"ע, דמהיכא תיתי שהשיעור אצל בשר דומה להשיעור של יין".

כתב כאן פירוש אחר ל"זכה" שהוא אינו כפשוטו הנ"ל, דהיינו "זכה – כלומר אם זכה וידע להזהר בעצמו מלשתות יותר מדאי". ולכן רק כאן רש"י "המתין לפרש כן אצל רבא ולא פירש כן אצל רב כהנא".

ו) כתוב בדף ע. "בשלמא למ"ד סרסו כו' אלא למ"ד רבעו מ"ש רביעי נלטייה בהדיא".

והעיר כת"ר, "ועיין מהרש"א בחידושי הלכות שכתב לעיין בחידושי אגדות, ועיין שם בחידושי אגדות שכתב וז"ל עיין בחידושי הלכות עכ"ל. וצ"ע בזה".

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שיש טעות בחידושי הלכות, וצ"ל "עיין בתוספות" במקום "עיין בחידושי אגדות". וזה כמו שפירש מהר"ם שם שלפי דעת התוספות צריך להשמיט בגמ' "בהדיא". וכן הוא בהג' מהר"ב רנשבורג בגמ' שם, שכתב "מ"ש רביעי נלטייה בהדיא, צ"ל דלטייה, ותיבת בהדיא מוחק מהרש"א, ועיין תוספות ודו"ק".

ז) כתוב בדף ע: "אמר רב יצחק מנין שחזר שלמה והודה לאמו דכתיב כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי, כי בער אנכי מאיש מנח דכתיב ויחל נח איש האדמה, ולא בינת אדם לי זה אדם הראשון".

וכתב רש"י זה "אדם" הראשון שנכשל ביין, ואני שתיתי יותר מהן".

והעיר כת"ר על דברי רש"י, "וצ"ע דהול"ל ואני שתיתי יותר ממנו, ואם כוונת רש"י גם על נח הול"ל נח ואדם הראשון שנכשלו ביין כו' וצ"ע ק".

נראה שכוונת רש"י ב"מהן" היא לאדם ונח, והטעם שהוא לא הזכיר שמותם בפירוש הוא מפני שרב יצחק הזכיר שמותם בפירוש, ולכן אין צורך אף לרש"י לחזור ולכתוב שמותם, ולכן הוא רק כתב "מהן".

ח) כתוב בדף ע: "אכל כל מאכל ולא אכל בשר לאיתווי דבילה קעילית, שתה כל משקה ולא שתה יין לאיתווי דבש וחלב".

וכתב רש"י "דבילה קעילית. מאותו מקום, ואע"ג דמשכרא לא מיחייב עליה דלא ממשיך".

כתבו התוספות במו"ק ב: ד"ה חיבי, "ואע"ג דרב כהנא אמורא הוא מקשי מיניה לרבה ורב יוסף משום דגברא רבה הוה כדאשכחן (ב"ק דף קיז). במעשה דר' יוחנן דהוה חריף טובא" ע"ש. ולכן אף בגמ' סנהדרין הנ"ל י"ל שרב הונא היה "גברא רבה", ולכן יש להקשות גברא אגברא.

וגם כתוב בהליכות עולם שער ב' פ"ב "ואין מקשין מאמורא לאמורא משום דא"ל גברא אגברא קא רמית, כדאמרינן בסנהדרין פרק זה בורר. ופעמים פרכינן מאמורא כי היכא דקים לן דהלכה כמות, כי הא דקאמר והא אמר ר' יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים וכו' ורבים כמוהו". ועיין עוד במרן שם בכללי הגמ'. ולכן י"ל שאף בגמ' סנהדרין הנ"ל קי"ל שההלכה כרב הונא, ולכן שפיר יש להקשות מגברא אגברא.

ה) כתוב בדף ע. "רב כהנא רמי כתיב תירש וקרינן תירוש זכה נעשה ראש לא זכה נעשה רש, רבא רמי כתיב ישמח וקרינן ישמח זכה משמחו לא זכה משמחו".

ופירש"י שם "כתיב יין ישמח לבב אנוש – בשיין דמשמע לשון שומם שמשמחו ונוטל חכמת לבו. וקרינן ישמח – לשון שמחה. זכה – כלומר אם זכה וידע להזהר בעצמו מלשתות יותר מדאי משמחו שמפקח את הלב".

וכת"ר העיר לגבי "זכה" שכתב רש"י "וצ"ע מדוע המתין לפרש כן אצל רבא ולא פירש כן אצל רב כהנא".

וי"ל שרב כהנא כיון לפסוק בירמיהו פ"לא יא, "ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב ה' על דגן ועל תירש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר והיתה נפשם כגן רוה ולא יוסיפו לדאבה עוד". וכל זה מיירי לגבי הגאולה כמבואר בשאר פסוקים שם. ולכן כשאמר רב כהנא "זכה נעשה ראש לא זכה נעשה רש", הפירוש של זכה הוא אם יש לאדם זכות בלימוד תורה וקיום המצוות, אז הוא יזכה לגאולה והוא נעשה "ראש", אבל אם אין לו זכות בתורה ומצוות, אז הוא לא יזכה לגאולה והוא נעשה "רש". הרי כאן הפירוש של "זכה" הוא כפשוטו, דהיינו אם יש לו זכות בתורה ומצוות. ולכן אין צורך לרש"י לפרש כאן מהי "זכה".

אלא מה שאמר רבא הוא לגבי הפסוק "יין ישמח לבב אנוש", ואין פסוק זה מיירי בגאולה או איזה שכר שהאדם מקבל מהקב"ה משום זכותו של אותו אדם. ולכן רש"י

את הארבעים...", ע"ש. משמע שלשון זו לגבי האיש החוטא עצמו שהוא מקבל "ושואב" את הארבעים. אלא י"ל כשכתוב "לוקה את ארבעים" הכוונה היא על השליח ב"ד שלוקה את נהחוטא. ולכן השליח "לוקה" את הארבעים, והחוטא "סופג" את הארבעים. ולפי זה כתוב במשנה כלאים פ"ח מ"ג, "המנהיג סופג את הארבעים", דהיינו החוטא שהוא המנהיג מקבל את הארבעים. וכן במשנה יבמות ט: כתוב "ואם נטמאו אינן סופגין הארבעים", אף כאן האיש עצמו אינו מקבל מלקות. וכן בחולין פ: כתוב "שניהם פסולין והשני סופג את הארבעים", דהיינו האיש עצמו מקבל ארבעים. וכן י"ל ברש"י נזיר יז. "שיצא והזה בשלישי ובשביעי וטבל והדר אמר הריני נזיר והדר נכנס סופג את הארבעים". הפירוש שהאיש עצמו מקבל את הארבים. וכן הוא בכמה מקומות.

ולפי זה הכי יש לפרש במשנה מכות ב. "אינן אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים". פירושו שהשליח ב"ד לוקה אותו. אלא כתב רש"י שם "אינן אומרים. אם הוזמו והן כהנים יעשה זה בן גרושה וחלוצה לקיים בו כאשר זמם, אלא סופג את הארבעים ובגמרא מפרש טעמא". וכוונתו כאן לומר שהחוטא צריך "לקבל" את הארבעים. ולכן נראה שהכל תלוי בכוונת הכותב אם הוא מכוין למה שהוחטא צריך "לקבל" אז הוא כותב "סופג", ואם כוונתו למה שהשליח ב"ד צריך לעשות, אז הוא כותב "לוקה", אבל הכוונה בשניהם היא שיש כאן חיוב מלקות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלז

שאלה: כתוב התוספות במכות ב. ד"ה מעידין, "דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, א"כ גם בשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה דהכי הוא האמת". והערוך לנר שם הביא ראיות מגמ' בכתובות וקידושין שכן הוא, אבל מאיזה טעם הוא לא הביא ראיה מגמ' מכות יא: "נגמר דינו ונעשה כהן בן גרושה או בן חלוצה", שכן הוא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

והעיר כת"ר, "ותמוה, מה ענין שכרות אצל בשר, ועיין רש"י עא ד"ה חייב וצ"ע בזה".

וי"ל דאה"נ שאין בבשר שכרות, אלא העיקר כאן הוא מה שממשיך. ולכן כתב רש"י שם ע. "יין האיטלקי. טוב ומעולה הוא וממשיך בתריה", דהיינו כל דבר שיש לו תאוה להמשיך אחריו. ולגבי בשר מבושל כתב רש"י שם, "אבל בשיל שפיר לא ממשיך למעבד, כי האי גוונא לפי שמתוך שהוא גנב ועושה בסתר אין לו שהות". הרי כאן אף שיש לו תאוה לבשר מבושל, מ"מ כיון שהמציאות היא שהוא אינו יכול לבשל אותו כיון שאין לו שהות, ממילא הוא אינו יכול להמשיך אחריו. ולפי זה מצינו שאף שאין שכרות בבשר, מ"מ עדיין יש לו תאוה להמשיך אחריו. ובשאר מאכלים אם יש לו תאוה להמשיך אחריהם מאיזה טעם שיהיה, הייתי אומר שאף בהם הבן יהיה חייב. אולם אין המציאות כן, שרק בבשר מצינו שיש תאוה להמשיך אחריו.

ואף דמצינו בדבילה קעילית שהיא מאכל שיש בו שכרות, ולכן הייתי אומר שמטעם זה הבן יבוא להמשיך אחר הדבילה, מ"מ אין שכרות זו כדמצינו ביין טוב כמו יין האיטלקי, ולכן הבן אינו ממשיך אחר הדבילה. ולפי זה מצינו לגבי מאכלים שלמעשה רק בבשר יש לו תאוה להמשיך אחריו. ולכן כתב רש"י הנ"ל "דבילה קעילית... אע"ג דמשכרא לא מיחייב עליה דלא ממשיך".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלו

שאלה: כתוב במשנה במכות ב. "לוקה את הארבעים". וכתב רש"י שם בא"ד סופג את הארבעים. ולכאורה קשה מה כוונתו בזה וצ"ב. ובאמת יש לעיין מה הכוונה ב"סופג" ומדוע פעמים קתני סופג ופעמים לוקה, ומה החילוק ביניהם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

א) כתב הערוך לגבי הפירוש של סופג את הארבעים, "ספג... פי' כמו עלה ונסתפג סופגו במלח, כלומר שואב

גרושה. יצא עליו עדות שהוא חלל". אלא נראה "עדות" לאו דוקא הוא, שהרי אף אם האם של הכהן אומרת שהיא גרושה או חלוצה היא נאמנת, ולא בעינן עדות של שני עדים לזה. ולכן כתוב במשנה כתובות כב, "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". משמע שאם היא אומרת רק "אני אשת איש" היא נאמנת, וזה "הפה שאסר". ולכן ה"ה אם היא אומרת "גרושה אני", י"ל שהיא נאמנת. וכן נראה לפי המשנה ראשונה בנדרים צ: "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים". ופירש"י שם "טמאה אני לך – בא עלי אדם אחד וטימאני לך, ובאונס קאמר באשת כהן דבאונס נמי אסורה לו ולהכי נוטלת כתובתה דלא פשעה...". הרי אשת כהן נאמנת לומר "טמאה אני".

אלא כתוב אחר כך במשנה נדרים הנ"ל "חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה האומרת טמאה אני לך תביא ראיה לדבריה". וכתוב בגמ' שם, "איבעיא להו אמרה לבעלה טמאה אני, מהו שתאכל בתרומה, רב ששת אמר אוכלת שלא תוציא לעז על בניה". ולפי זה נראה שה"ה אם היא אומרת "גרושה אני" שמא היא נותנת עיניה באחר, ולכן גם יש לחוש שלא תוציא לעז על בניה, והיא אינה נאמנת.

אלא כתבו התוספות שם, "וא"ת טמאה אני לך אמאי לא מהימנא הא שויתה נפשה חתיכה דאיסורא כדאמר בקידושין פ' האומר (דף סה).... ומיהו נראה שאף למשנה אחרונה אם אומרת אשה טמאה אני לך, ואמר הבעל שמאמינה דאסורה לו דאיהו שויא לנפשיה חתיכה דאיסורא...". ע"ש. הרי אם הבעל מאמין אותה היא אסורה לו. ולכן י"ל הכי לגבי אשה שאומרת "גרושה אני", ובעלה הכהן מאמינה, שהיא אסורה לו.

ועוד, כתב הרמ"א באה"כ ס"קטו. ו, לגבי אשה שאומרת זינתה שאינה נאמנת, "ודוקא שאין רגילים לדבר, אבל אם יש רגילים לדבר נאמנת". וכן שיטת התוספות כמבואר בפסקי תה"ד ס"רכב. ועיין בחלקת מחוקק וב"ש שם.

ג) **וכתב** הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"טו הל"יד טז, "פנויה זונתה ואמרה בן זה בן פלוני הוא. אם אותו פלוני כשר הרי הבן כשר ואינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני. ויראה לי שחוששין לדבריה ויהיה הבן אסור בקרובות אותו

א) **כתבו** התוספות מכות ב. "מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים כו'. תימה כיון דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה א"כ גם בשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה דהכי הוא האמת, ואמאי הא הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה ואין זה עדות, וי"ל כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה, וקשה דא"כ מאי קאמר פרק היו בודקין (סנהדרין דף מא). גבי עדי נערה המאורסה דאיהי לא מיקטלא דכיון דאינהו לא מיקטלי משום שיכולין לומר לאסרה על בעלה באנו והויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה, ומאי קאמר והא מ"מ לוקין, וי"ל דהתם כיון שבאין לחייבה מיתה וזממו להרוג את הנפש לא מיקיים כאשר זמם במלקות...". ע"ש.

וכתב הערוך לנר שם, "דהכי הוא האמת, הוצרכו לכך שלא נימא דדלמא באמת הכי קאמר מתוך שאין נעשין ב"ג וב"ח תחתיו גם הוא עצמו לא נעשה ב"ג כשלא הוזמו וכמו שמפרש בסנהדרין (דף מ"א) מה דאמר רב חנן עדי נערה המאורסה אין נהרגין דה"ק כיון דאינהו לא מקטלי איהי נמי לא מקטלה, לכן כתבו התוספות דהאמת הוא שהם נאמנים לעשותו ב"ג. ואפשר שהוכיחו כן ממה דאמרינן בכתובות (דף כ"ג) הא איכא עדים במדינת הים, וכן מוכח בקידושין (דף ס"ו) במעשה דינאי המלך ע"ש. ועוד דאם לא היו נאמנים גם מלקות ליכא, דהרי מלקות אתי מוהרשיעו את הצדיק, ואם לא היו נאמנים הרי לא הרשיעו אותו, וכן נראה ג"כ מדברי נמוקי יוסף, ע"ש.

ועל זה העיר כת"ר, "וצ"ע מדוע הביא ראיה מכתובות וקידושין ולא ממסכת מכות דף יא: נגמר דינו ונעשה כהן בן גרושה או בן חלוצה, פליגי בה רבי אמי ור' יצחק נפחא חד אומר מתה כהונה וחד אומר בטלה כהונה".

ב) **ויש** להשיב. כתוב במכות יא: "נגמר דינו ונעשה כהן בן גרושה או בן חלוצה, פליגי בה רבי אמי ור' יצחק נפחא חד אומר מתה כהונה וחד אומר בטלה כהונה, לימא בפלוגתא דר"א ורבי יהושע קא מיפלגי דתנן היה עומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה ר"א אומר כל קרבנות שהקריב פסולין ורבי יהושע מכשיר...". וזה במשנה תרומות פ"ח א, ע"ש.

ויש לחקור, איך "נעשה" או "נודע" שהכהן הוא בן גרושה או בן חלוצה. ופירש"י במכות שם, "ונעשה כ"ג בן

סימן רלח

שאלה: במכות ב. מאיזה טעם כתב רש"י בעדי ב"ג או ב"ח "יש זוממין אחרים שאין מקיימין בהן דין הזמה כלל". אלא בדף ב: כתב "שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה כגון בעדי בן גרושה או גלות", משמע שיש קצת דין הזמה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב במכות ב. "תנא התם קאי כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה חוץ מזוממי בת כהן ובוועלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת, ויש עדים זוממין אחרים שאין עושין בהן דין הזמה כל עיקר אלא מלקות ארבעים, כיצד מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה את הארבעים".

וכתב כת"ר, "ויש לעיין בביאור כוונת הגמרא "כל עיקר". ועיין רש"י בא"ד, וז"ל עוד יש זוממין אחרים שאין מקיימין בהן דין הזמה כלל עכ"ל. ומבואר דליכא שום קיום הזמה. אולם צ"ע שרש"י בדף ב: כתב בא"ד וז"ל אם הזמה זו בת מלקות היא שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה כגון בעדי בן גרושה או גלות כו'. עכ"ל. ומבואר שמקיים דין הזמה קצת. ועיין תוספות ב. בד"ה מעידין וז"ל – וי"ל כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה. וצ"ע בכל זה". ע"כ דברי כת"ר.

וי"ל דילפינן דין מלקות לעדים זוממים שאין מקיימין בהם דין הזמה מפסוק "והצדקו" כמבואר בדף ב: "רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין, דכתיב והצדקו את הצדיק והרשיעו את הרשע". ופסוק זה בפר' כי תצא לגבי דיני מלקות, והוא פסוק אחר לגמרי מפסוקי דיני זימום בפר' שופטים. ולכן י"ל דהא דלוקין עדים זוממים בעדי ב"ג וב"ח, זה מדין מלקות ולא מדין עדים זוממים, וכן הוא שאם הוא היה מדין עדים זוממים או צריך לקיים "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", וזה א"א לעשות בעדי ב"ג וב"ח, ולכן ילפינן דין זה מדיני מלקות בפר' כי תצא, ולא מדיני עדים זוממים בפר' שופטים. ולפי זה שפיר י"ל כמ"ש רש"י בדף ב. "שאיין מקיימין בהן דין הזמה כלל".

אלא אף דילפינן דין מלקות בעדי ב"ג וב"ח מדיני מלקות, מ"מ עדיין מצינו דממילא יש עונש לעדים זוממים אלו אף

פלוני מספק. ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר ודאי על פיה כמו שביארנו אלא יהיה ספק ממזר. אבל האב שהוחזק שזה בנו ואמר בני זה ממזר הוא נאמן, ואם יש לבן בנים אינו נאמן, שלא האמינה אותו תורה אלא על בנו שנאמר כי את הבכור בן השנואה יכיר יכירנו לאחרים. וכשם שנאמן לומר בני זה בכור כך נאמן לומר בני זה ממזר או בן גרושה או בן חלוצה. וכן אם היתה אשתו מעוברת נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודאי". הרי שיש להאמין האב, אם הוא אומר בני בן גרושה או חלוצה, ולא בעינן עדים דוקא לזה.

ולפי זה מ"ש רש"י במכות יא: "ונעשה כ"ג בן גרושה. יצא עליו עדות שהוא חלל", לאו דוקא הוא, ולא בעינן עדות דוקא לזה, שאף אם היא אומרת שהיא גרושה ובעלה מאמינה, או הבעל אומר מעצמו "זה בן גרושה", ממילא הבן נעשה "בן גרושה", אף בלי עדים.

ולפי הנ"ל אין ראייה שהגמ' דמכות יא: דברה רק לגבי עדות. ולכן כתוב בסוגיא שם "נעשה" או "נודע", ולא כתוב "העידו", דלא בעינן דוקא עדות כדי לומר שהכהן הוא בן גרושה. ולכן מטעם זה הערוך לנר לא הביא ראייה מסוגיא זו שהכהן נעשה בן גרושה ע"י עדות, שלא הזכיר עדות בפירוש בסוגיא זו, ומ"ש רש"י "עדות" הוא לאו דוקא.

אלא בסוגיא דכתובות כג. כתוב בפירוש "והאיכא עדים במדינת הים". ולכן ודאי יש להביא ראייה מכאן שעדים מועילים לומר שבן גרושה הוא. ובקידושין סו. כתוב "שהיו אומרים אמו נשבת במודיעים, ויבוקש הדבר ולא נמצא". משמע מ"ויבוקש" שחכמים היו מבקשים אם יש עדים לדבר. ולכן כתב הערוך לנר "וכן מוכח בקידושין (דף ס"ו) במעשה דינאי המלך ע"ש". ולפי זה הערוך לנר הביא ראיות מסוגיות אלו, אבל הוא לא הביא ראייה מסוגיא דמכות הנ"ל, כיון שאין הוכחה משם דמיירי בעדים דוקא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רלט

שאלה: מה כוונת רש"י במכות ב: שלכאורה קשה, שמתחילה כתב רש"י שאי אפשר לומר שוהצדיקו קאי על דיינים ובעלי דין משום "וכי כל מקום שהצדיקו ב"ד את הזכאי" כו', ולבסוף כתב "אם הזמה זו בת מלקות היא", ולכאורה גם על פירוש זה קשה וכי כל מקום שיש הזמה יש מלקות וכמו שהקשה רש"י לעיל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

כתוב בפר' כי תצא, "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום, והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. והיה אם בן הכות הרשע..."

וכתוב במכות ב: "אמר עולא רמז לעדים זוממין מן התורה מנין, רמז לעדים זוממין והא כתיב ועשיתם לו כאשר זמם, אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין, דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע, משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע, אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להני רשעים והיה אם בן הכות הרשע".

ופירש"י שם "משום דהצדיקו את הצדיק כו' – בתמיה אי והצדיקו והרשיעו בדיינין קאמר וצדיק ורשע בבעלי דינין, למה לי והצדיקו צדיק כו', ליכתוב כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום והיה אם בן הכות, למה הוזכרה כאן צדקת צדיק וכי כל מקום שהצדיקו ב"ד את הזכאי וחייבו את החייב יש מלקות דאתא קרא למיתלי מלקות בוהצדיקו והרשיעו, אלא על כרחך בעדים משתעי, עדים שקרים שהרשיעו צדיק ובאו אחרים והזימום והצדיקו את הנדון שהוא צדיק והרשיעו את העדים הרשעים, והיה אם בן הכות את הרשע אם הזמה זו בת מלקות היא שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה כגון בעדי בן גרושה או גלות והפילו השופט והכהו".

והעיר כת"ר, "לכאורה קשה, שמתחילה כתב רש"י שאי אפשר לומר שוהצדיקו קאי על דיינים ובעלי דין משום "וכי כל מקום שהצדיקו ב"ד את הזכאי" כו', ולבסוף כתב "אם הזמה זו בת מלקות היא", ולכאורה גם על פירוש זה קשה וכי כל מקום שיש הזמה יש מלקות וכמו שהקשה

שאינן זה בכלל "כאשר זמם לעשות". ולכן מצד זה שעדיין יש עונש, י"ל "שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה כגון בעדי בן גרושה או גלות" כמ"ש רש"י הנ"ל, דהיינו שיש כאן "קצת" דין הזמה, כיון שעכ"פ יש עונש, אף שאין זה בכלל "כאשר זמם לעשות". ומטעם זה כתבו התוספות "וי"ל כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר אתה יכול להזימה".

ויש להסביר את זה. כתוב בפסוק "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ובערת הרע מקרבך". ולכאורה י"ל ששייך לומר "ובערת הרע", רק כשעדים זוממים חייבים מיתה, אבל זה אינו, שכתב הרא"ש בפ"ק דמכות אות יא, "כי כל הרואה דבר ערוה מחויב להעיד לקיים מה שנאמר ובערת הרע". וכתב המשנה למלך בהל' עדות פ"א הל"ב, "ואם בא לחייב מלקות חייב משום ובערת הרע מקרבך, שכתב הרא"ש דסתמו בכל דבר עבירה אתמר". הרי אף לגבי מלקות שייך לומר ובערת הרע. וגם מצינו שכתב הרמב"ן בספר המצות בשורש י"ד, "והנראה אלי והוא שאנחנו נצטוינו במומתים כולם מפסוק שנאמר ובערת הרע מקרבך וכו', וכבר בא בהן שאם אינו יכול להמית אותו במיתה הכתובה בהם, שיומתו בכל מיתה שיכול להמיתם", ע"ש.

ולפי זה י"ל לגבי מלקות בעדי ב"ג וב"ח, בשלמא שא"א לקיים בהם כלל "כאשר זמם לעשות", אבל עדיין יש לקיים בהם "ובערת הרע מקרבך" ע"י מלקות. ואה"נ שא"א לבער את הרע ע"פ "כאשר זמם לעשות", אבל עדיין יכול לבער את הרע בעונשים אחרים, כדמצינו בדברי הרמב"ן הנ"ל. ולכן מצינו דבשלמא שבעונש של מלקות אין כאן כלל קיום מצוות "כאשר זמם לעשות", אבל עכ"פ יש קיום של "ובערת הרע". ולכן מצד זה עדיין י"ל שיש עדות "שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה כגון בעדי בן גרושה או גלות", משמע ש"קצת" קיום יש במלקות, וי"ל ש"קצת" קיום זה הוא ע"י מה שהב"ד מקיימים "ובערת הרע". וזה מ"ש התוס' הנ"ל "כיון דלוקין הוי כאשר זמם", דהיינו מצד "ובערת הרע", אף שמצד "כאשר זמם" כתב רש"י "אין מקיימין בהן דין הזמה כלל".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

לכבוד הרה"ג שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א

לא ראיתי דין זה בפירוש בפוסקים. אלא נראה שיש ללמוד את הדין ממ"ש במכות ה. "מתני' משלשין בממון ואין משלשין במכות, כיצד העידוהו שהוא חייב לחבירו מאתים וזו ונמצאו זוממין משלשין ביניהם, אבל אם העידוהו שהוא חייב מלקות ארבעים ונמצאו זוממין כל אחד ואחד לוקה ארבעים. גמ' מנא ה"מ, אמר אביי נאמר רשע בחייבי מלקות ונאמר רשע בחייבי מיתות ב"ד, מה להלן אין מיתה למחצה אף כאן אין מלקות למחצה, רבא אמר בעינן כאשר זמם לעשות לאחיו וליכא, אי הכי ממון נמי ממון מצטרף מלקות לא מצטרף". ופירש"י שם, "מנהני מילי – דכל אחד סופג את הארבעים. רשע בחייבי מיתות – אשר הוא רשע למות. בחייבי מלקות – אם בן הכות הרשע. כאשר זמם – שיקבל הנדון מלקות שלימה. ממון מצטרף – והרי קיבל מה שרצו להפסידו", ע"ש.

נראה מטעם רבא שלא שייך משלשין לגבי מלקות כיון שהנדון לא "קיבל" מהעדים כלום, משא"כ בממון שהנדון "קיבל" הממון שרצו להפסידו. ולכן ממילא שעדיין מלקות בכלל "כאשר זמם לעשות לאחיו". ולכן כל אחד מהעדים צריכים מלקות ארבעים – סך הכל בשניהם הוא שמונים, אף שהנדון הוא רק איש אחד ושהם העידו שהוא חייב רק מלקות ארבעים.

ולכן יש לחקור, כששני עדים זוממים העידו בשני אנשים שכל אחד מהם חייבים מלקות ארבעים. וי"ל שמטעם "כאשר זמם לעשות לאחיו" שכל עד זומם צריך מלקות שמונים כיון שהוא העיד בשנים שכל אחד מהם חייב מלקות ארבעים, וכל אחד הוא "אחיו", וכיון שיש שני "אחים", ממילא שכל עד זומם חייב מלקות שמונים. ולכן מצינו בשני עדים זוממים שסך הכל ק"ס מלקות.

ולכן ה"ה שי"ל הכי כשנים העידו על אחד שחייב מלקות ונמצאו זוממין, ואח"כ הוזמו כת שניה ונמצא שכת שניה רצו לחייב שני עדים מלקות. וי"ל שכל עד בכת שניה חייב מלקות שמונים, מטעם "כאשר זמם לעשות לאחיו", ואף העדים בכת ראשונה הם "אחים". ולכן סך הכל לכת שניה הוא מלקות ק"ס.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

רש"י לעיל וצ"ע. ועוד קשה מהיכ"ת שכוונת הקרא שב"כ כל מקום יש מלקות, הרי לשון הפסוק "אם" בן הכות הרשע, וצ"ע בכל זה".

ויש להשיב. כתוב בפסוק הנ"ל "ריב בין האנשים", דהיינו שיש "דין בין גבריא" כמ"ש באונקלוס שם, דהיינו כל דיני ממונות, ובכמה מאלו לא מצינו מלקות כלל בשום אופן, כגון דיני טוען ונטען או גזילה וגניבה וכו'. ולכן אין כתוב אח"כ "אם בן הכות הרשע", דמשמע שבדרך כלל שייכת מלקות כאן אלא יש לדון אם החייב פטור ממלקות מאיזה טעם שיהיה, או לא. אלא אם אמרין שכשכתוב "והצדיק את הצדיק והרשעו את הרשע" שזה לא מיירי לגבי ה"ריב" עצמו, אלא לגבי העדים לריב, ועדים אלו זוממים, אז שפיר י"ל שבדרך כלל שייכת מלקות בעדים זוממים אלא לפעמים הם פטורים מטעם שהב"ד יכולים לעשות לעדים "כאשר זמם לעשות". ולכן לגבי עדים זוממים יש לב"ד לחקור אם הם חייבים במלקות או לא, ולכן כתוב "ואם בן הכות הרשע". הרי שיש לחלק בין אם מלקות שייכת בדרך כלל, ובין כששייכת מלקות בדרך כלל באותה עבירה אבל יש פעמים שעדיין העובר פטור ממנה.

ולפי זה מ"ש רש"י בתחילה "וכי כל מקום שהצדיקו ב"ד את הזכאי וחייבו את החייב יש מלקות", זה מיירי לגבי "ריב" שאף בדרך כלל לא שייכת מלקות משום צד בכמה "ריבים" שבאו לפני הב"ד, ומ"ש רש"י אח"כ "אם הזמה זו בת מלקות", זה מיירי באופן דאח"כ שבדרך כלל שייכת מלקות, אבל עדיין יש לדון אם העד שעובר פטור ממלקות שהב"ד יכולים לעשות לעדים "כאשר זמם לעשות", ומ"ש רש"י "וכי כל מקום...", פירושו: וכי כל מקום שהצדיקו ב"ד את הזכאי וחייבו את החייב יש מלקות בדרך כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמ

שאלה: שנים העידו על אחד שחייב מלקות ונמצאו זוממין, ואח"כ הוזמו כת שניה ונמצא שכת שניה רצו לחייב שני עדים מלקות. כמה מלקות נותנים לכת שניה. ארבעים או שמונים?

תשובה:

פרשיות וענינים שונים

סימן רמא

שאלה: (א) על מה צחק אברהם כשאמר לו הקב"ה שיהיה לו בן משרה.

(ב) איך כתוב לגבי נמרוד שהוא גבור ציד, אם החיות היו באות אליו ממילא ע"י בגדי חמודות שהיו לו.

(ג) אם שינוי השם כדי לקרוע את הגזירה הוא צריך להיות ע"י האדם עצמו, או אף ע"י אחר.

(ד) מהו הטעם שבכה משה רבינו כשפתחו התיבה.

(ה) כתוב "וירא אלקים את בני ישראל, וידע אלקים". מה ידע אלקים.

(ו) כתוב "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל". מה הפירוש של "וגם".

(ז) כתוב "ועבדתם את ה' אלוהיכם וברך את לחמך ואת מימך". על איזה יום כיוון הפסוק.

(ח) מה הפירוש של א' זעירא ב"ויקרא".

(ט) מה הפירוש של "לא תשכח" לגבי מצוות מחיית זכר עמלק.

(י) האם לצדיקים יש כח לברך את ישראל כמו הכהנים.

(יא) האם עגל הזהב נעשה מהזהב שלקחו בני ישראל מביזת הים.

(יב) כתוב "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך הויה אלקיך". על איזה יום כיוון הפסוק.

כל אלו קצת הוספות שכתבתי על הספר "אברהם בעודנו חי".

תשובה:

לכבוד הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

אלו קצת הוספות שכתבתי על הספר "אברהם בעודנו חי", ממרן אדמו"ר הגה"ק זקוק"ל משומרי אמונים בעל ה"חוקי חיים" זיע"א, שהוציא כת"ר לאור.

פרשת לך לך

כתוב בספר (דף יט):

"ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד וגו'. לכאורה צ"ב מדוע נפל אברהם על פניו. ועוד הקשו המפרשים דהלוא בשרה נאמר ותצחק שרה בקרבה לאמר, והקפיד עליה הקב"ה אפילו שהיה רק בקרבה. והרי גם באברהם נאמר ויצחק, ובכל זאת לא מצינו שהקפיד עליו הקב"ה על זה.

ואפשר לומר דהנה בתרגום כתב אצל אברהם אבינו וחד, ואצל שרה כתב וחייכת, והחילוק הוא שאברהם אבינו ע"ה שחק מתוך שמחה ולא מתוך זלזול, והביאור בזה כמו שאמרו חז"ל (מכות ט' ע"ב) שאברהם אבינו ע"ה היה נביא, וא"כ השיג ברוח קדשו שעתיד הוא לעקוד את יצחק בנו, ולכן בשעה שבשרו ה' על בשורת הזרע, מיד ויפול אברהם על פניו בנפילת אפיים, וכדאיתא בזוה"ק (ח"ג דף ק ע"ב) על ענין נפילת אפיים שהיא קבלת מסירות נפש, וכמו"כ קיבל אברהם על עצמו מסירות נפש על העקידה, ולאחר זאת ויצחק, פי' שנתמלא שמחה על גודל זכיותו להקריב את בנו יחידו קרבן לה', ולכן ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד, פי' אפילו שבני יולד לי לאחר מאה שנים בכל זאת אקריבו להשי"ת בשמחה ובחדוה בלא שום פקפוק והרהור". ע"כ דברי הספר.

ויש להוסיף, שמ"ש לגבי אברהם "פניו ויצחק", הגמטריא היא 360 וזה הגמטריא של "קרבן ח', דהיינו שהקרבן ראוי למזבח רק מיום ח' ואילך כמ"ש "והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה". וכן הוא ביצחק שהוא ראוי לקרבן אחר ח' ימים. וגם יש טעם אחר שהוא ראוי לקרבן רק אחר יום ח', שהרי הקב"ה כבר אמר לאברהם באותה נבואה "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדרותיכם...", ואף יצחק בכלל זה, ולכן צריך אברהם לקיים מצוות מילה ביצחק ביום ח' ורק אחר כך הוא ראוי לקרבן. ולכן מצינו שכשאברהם נפל על "פניו ויצחק", זה משום השמחה שיש לו במה שהוא יכול להקריב יצחק לקרבן אחר יום ח' ואילך, ולכן שפיר כתוב בספר לעיל

בהיותו מתיירא ובורח מעשו אחיו, השתמש בחמשה דרכים הללו כדי לקרוע את גזר דינו מעליו, וכ"ז מרומז במקראי קודש שבפרשתינו, וסימנך כי הנוטריקון של ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה (עה"ת) עולים בגימטריא שינוי. ולכן יצא יעקב מבאר שבע והלך לחרן כדי שיהא בזה שינוי מקום, ותמצא שכן עולה מבאר שבע וילך חרנה (עה"א) כמספר שינה את מקומו, ואח"כ כתיב ויפגע במקום ודרשו חז"ל אין פגיעה אלא תפילה, וזהו ענין הצעקה, ואח"כ עשה שינוי מעשה וזה מרומז בפסוק ויקח מאבני המקום וישם (עה"א) שעולה בגימטריא שינוי מעשה (עה"כ) והשינוי מעשה היה במה שלקח י"ב אבנים ונשתנו ונעשו אבן אחת, ואח"כ נדר ואמר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, וזהו ענין הצדקה, ושינוי השם היה אח"כ בפרשת וישלח אחרי מעשה שכם כי עד אז לא נגמרו הדינים מעליו לגמרי, שהרי נתאבק עם שרו של עשו, וגם אירע לו מעשה שכם, ושם כתיב (ל"ב כ"ט) ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך (עה"א) שהוא בגימטריא כאן שינה את השם, שעל ידי כל זאת נקרע מעליו הגזר דין לגמרי...".

ויש להוסיף, שנראה מגמ' ר"ה הנ"ל שכל השינויים הם נעשים ע"י האדם עצמו, ולכן בשלמא שיעקב עשה כל השינויים ע"י עצמו, דהיינו "צדקה, צעקה, ושינוי מעשה, ושינוי מקום", אבל הלא "שינוי השם" נעשה רק ע"י המלאך שאמר לו "ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך". אלא י"ל שאף שינוי השם נעשה ע"י יעקב, שכתוב בפסוק "ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל". הרי שע"י "שרית" גרם יעקב עצמו שינוי השם שלו.

פרשת שמות

כתוב בספר (דף נא):

"מהו הטעם שבכה משה רבינו כשפתחו התיבה. ולא יכלה עוד הצפינו, ותקח לו תיבת גמא, ותחמרה בחמר ובזפת, ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאר ותפתח ותראהו את הילד והנ' נער בוכה ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה. – הנה ממשמע שנאמר ותפתח ותראהו, ולאחר מכן והנה נער בוכה, נראה שלא בכה אלא בעת שהיא פתחה את התיבה והסתכלה ביה. דאם לאו הכי היה צריך לומר ותשמע והנה נער בוכה, ואחר כך ותפתח ותראהו וגו'..."

"ולאחר זאת ויצחק, פי' שנתמלא שמחה על גודל זכייתו להקריב את בנו יחידו קרבן לה".

פרשת תולדות

כתוב בספר (דף כח):

"ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן. יש להבין מדוע לא היה עשו לבוש באותה שעה בבגדי החמודות, שהרי היה משתמש בהם לצוד את החיות, וא"כ מדוע הניחם כעת כשיצא לצוד לאביו, ובפרט לפי המבואר במדרש (עי' רש"י פסחים נד ע"ב ד"ה בגדו) שעל ידי בגדי החמודות היו החיות מתקבצות אליו ולא הוצרך לעמול לצודם, וא"כ למה לא נטלם עמו להקל את עבודתו".

ויש להוסיף, ואגב אורחיה יש להעיר על מ"ש רש"י בגמ' פסחים שם "בגדו של אדם הראשון, שהיו חקוקות בו כל מין חיה ובהמה והוא נמסר לנמרוד על כן יאמר כנמרוד גבור ציד (בראשית י), ועשו הרגו ונטלו לפיכך היה איש ציד, והן שכתוב בהן החמודות אשר אתה בבית (שם כז), ואני שמעתי בגדיו של אדם הראשון היינו כתנות עור שהיו לו". ויש לשאול, שאם "על ידי בגדי החמודות היו החיות מתקבצות אליו ולא הוצרך לעמול לצודם", אז נראה שהוא דבר קל לצוד עם בגדים אלו, וא"כ מאיזה טעם כתוב בתורה לגבי נמרוד "גבור ציד", מה גבור ציד יש בזה אם כל החיות באות אליו ממילא, והוא אינו צריך לעשות כלום?

אלא י"ל כמ"ש רש"י בבראשית פ"י ט, "גבור ציד. צד דעתן של בריות בפיו, ומטען למרוד במקום". והטעם שלא כתב רש"י שגבור ציד שייך לגבי החיות, הוא מפני שכתוב בפסוק "גבור ציד לפני ה'", הרי משמע שהציד שייך לגבי ה' ולא לגבי החיות. ולפי זה הוא עדיין שפיר לומר שהוא דבר קל לנמרוד לציד חיות ע"י בגדי חמודות הנ"ל.

פרשת ויצא

כתוב בספר (דף לג):

"חמשה דברים מקרעים גזר דינו של אדם. איתא בגמרא (ר"ה ט"ז ע"ב) ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, ואלו הם: צדקה, צעקה, ושינוי השם, ושינוי מעשה, ויש אומרים אף שינוי מקום. ונראה לומר שיעקב אבינו ע"ה

עם בני ישראל בארץ מצרים שהיו שקועים במ"ט שער טומאה ואז גאלם השי"ת".

ויש להוסיף, שכך משמע ממ"ש בויקרא פ"ט טז "השכן אתם בתוך טמאתם", דהיינו השכינה ששוכנת אתם היא אף כשהם במדרגת "מט" מ"טמאתם". או יש לפרש בקצת אופן אחר, שיש לפרש "טמ-אתם", שה' "אתם" אף כשהם ב"מט" שערי טומאה.

פרשת משפטים

כתוב בספר (דף עא):

"ועבדתם את ה' אלוהיכם וברך את לחמך ואת מימך וגו'. נראה לבאר בע"ה כי פסוק זה קאי על יום השבת קודש, דאף שבימות החול ראוי לאדם למעט באכילתו... באשר ברך את לחמך ואת מימך, בגימטריא סעודתא דשבתא שאתה אוכל ביום השבת קודש כנפשך לשבעך ומילואך".

ויש להוסיף, שהאותיות של "לחמך ואת מימך", הן "לחם כ"ו אתם ימך", וגם י"ל שהגימטריא של "ימך" היא שוה ל"יין", וכ"ו הוא רמז לה' כנודע. והפירוש של ש"ה' אתם", דהיינו "עמהם", כגון דמצינו בשמות פ"ו ד, "וגם הקימותי בריתי אתם", ופירש אונקלוס "עמהו". ולכן י"ל ש"לחמך ואת מימך" הוא רמז שה' עמהם – בלחם ויין, דהיינו ביום שבת שיש מצוה לקדש על היין ולאכול סעודת לחם. וזה כמ"ש בספר לעיל "כי פסוק זה קאי על יום השבת קודש".

פרשת ויקרא

כתוב בספר (דף פח):

"מדוע לא היה משה רבינו יכול להכנס לאהל מועד. ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. ופירש רש"י הק' לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה לשון חבה...

ואפשר לומר דהנה חז"ל אמרו (תנחומא עקב סי' ד') בפסוק (דברים ז' ז') כי אתם המעט מכל העמים, בזכות שאתם ממעיטים עצמכם לפני לפיכך אני אוהב אתכם. ובזה יתיישבו הדקדוקים כי בסוף פרשת פקודי נאמר (שמות מ' ל"ד) ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן

אלא על כרחך נראה לומר כי הנער לא בכה עד אשר ותפתח וגם ותראהו את הילד ורק אז והנה באותה הרגע ממש ראתה נער בוכה, כי מחמת גודל קדושתו של משה מאשר הרגיש זוהמא ופגם כנפשו בשעה שהביט"ה עליו, ולכן בכה. אמנם לאשר היתה בבת פרעה ניצוץ דקדושה, נשפע עליה בחזרה הארה מקדושתו של משה, ומצא מין את מינו ונעורה עד ותחמול עליו". ע"כ דברי הספר.

ויש להוסיף, שי"ל שיש רמז לפירוש זה בפסוק, שכתוב "נער בוכה", האותיות של "בוכה" הן "כובה" לשון "מכבה", דהיינו באותה רגע של פתחית התיבה, יש כביית אור, "כי מחמת גודל קדושתו של משה מאשר הרגיש זוהמא ופגם כנפשו בשעה שהביטה עליו", אבל מיד אחר כך כתוב "ותאמר מילדי העברים זה". והאותיות של "ותאמר", הן "אור תם", דהיינו שהאור שלם ותמים, וכמ"ש בספר לעיל "נשפע עליה בחזרה הארה מקדושתו של משה".

כתוב בספר (דף נב):

"וירא אלקים את בני ישראל, וידע אלקים. איתא במדרש (שמו"ר פ"א ל"ו) אמרי רבנן וירא אלקים שהבינונים עשו תשובה, וגם הרשעים הרהרו לעשות תשובה. ולסימנך שכך עולה כל הפסוק הזה וירא אלקים את בני ישראל, וידע אלקים (עם הכולל), בגימטריא שכולם עשו תשובה. עוד איתא שם במדרש וידע אלקים, שאפילו אחד בחבירו לא היה יודע, אלא הקדוש ב"ה לבדו. – וכן פירש בסגנון זה בתרגום יונתן וידע אלקים ית תיובתא דעבדי בטימרא דלא ידע אינש בחבריה".

ויש להוסיף, שהגימטריא של "וידע אלקים" היא 176 וזה הגימטריא של "גנז – ואין גלוי", דהיינו שהתשובה שלהם היתה "גנז", דהיינו לשון טמון, "ואין גלוי" לתשובתם. וזה רמז למ"ש במדרש והתרגום יונתן הנ"ל "ית תיובתא דעבדי בטימרא דלא ידע אינש בחבריה".

פרשת וארא

כתוב בספר (דף נה):

"וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל... אפשר לפרש אומרו וגם אני שמעתי, דהנה תיבת וגם עולה בגימטריא מ"ט, והיינו שאפילו כאשר האדם נשקע במ"ט שערי טומאה, בכל זאת הקב"ה שומע את נאקתו וכן היה אצל

איש"ר בקול רם מוסיפים כח בפמליא של מעלה ומתבטל קטרוג זה, וזהו שנאמר (דברים כה יט) תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח, פי' על ידי תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, שהוא באמצעות עניית איש"ר בקול רם, אזי לא תש כח, דהיינו ששוב לא תש כח בפמליא של מעלה, ואדרבה מוסיפין כח ומקרבין את הגאולה. ע"כ דברי הספר.

ויש להוסיף, שיש לפרש ש"לא תשכח" שייך לגבי מחיית עמלק, דהיינו שאל תשכח למחות אותו לגמרי, שכן הפירוש של "תמחה" דהיינו לגמרי עד שלא נשאר שום רמז לעמלק, ואם הפירוש של "תשכח" הוא "תש-כח", דהיינו "תש כח" של עמלק, אז זה לא מועיל, כיון דבעינן מחיית עמלק לגמרי. ולכן כתוב "לא תש-כח", שלא רק תש כח אלא מוחה אותו לגמרי.

וזה כדמצינו בריש לקיש בב"מ פד. שכתב רש"י ש"תשש כחו", דהיינו שריש לקיש עדיין היה נשאר בעולם, אלא שרק תשש כחו. ולכן יש לפרש דבעינן "תמחה" דוקא עד שלא נשאר עמלק בעולם, ולא סגי ברק "תש כח", ולכן כתוב "לא תש-כח". וכן מצינו שאמר שמואל לשאול המלך "ולמה לא שמעת בקול ה' ותעט אל השלל, ותעש רע בעיני ה'", וזה מפני ששאל רק "תש כח" של עמלק ולא קיים מצוות "תמחה" דהיינו לגמרי, והוא היה עובר אל "לא תש-כח".

ולפי זה יש לשאול, איך אפשר שרק ע"י "לא תש כח" בפמליא של מעלה ו"מוסיפין כח", אנו זוכים למחיית עמלק, שלפי הכלל של "מדה כנגד מדה", אם אנו רק "מוסיפין כח" בפמליא של מעלה, אז הוא ראוי שאנו יכולים רק ל"תש כח" של עמלק למטה ואין אנו ראויים למחייתו לגמרי, וזה לא סגי כפי המבואר לעיל.

אלא נראה לפרש כמ"ש רש"י בסוטה יא. לגבי מדה כנגד מדה, "יותר ממה שעשה משתלם, דמדה טובה מרובה בתשלומין ממדת פורענות". ולכן י"ל שאעפ"י שע"י עניית הקדיש אנו רק "לא תש כח" בפמליא של מעלה ו"מוסיפין כח" כמ"ש בספר לעיל, מ"מ אנו זוכים למחיית עמלק לגמרי ולא רק לתש כחו, וזה מפני "דמדה טובה מרובה בתשלומין".

פרשת נשא

כתוב בספר (דף קכח):

עליו הענן וגו'. ולכאורה יקשה שהרי בשעת מתן תורה כתיב (שם כ"ד ט"ו) ויעל משה אל ההר ויכס הענן את ההר וגו', ומדוע בשעת הקמת המשכן לא היה יכול להיכנס בתוך הענן.

אך עפ"י מבואר דבהיות שהוסיף הקב"ה למשה גדולה על גדולתו, לכן המעיט עצמו יותר ויותר ולא הרהיב עוז להיכנס בתוך הענן, עד אשר ויקר"א אל משה, פי' בלשון קריאה כאדם העומד מרחוק ועדיין לא נכנס, ולכן היתה הקריאה של חיבה, ומבואר ענין א' זעירא שהוא מפני שהמעיט משה את עצמו ולא נכנס בתוך הענן, ולכן חזר ואמר וידבר ה' אליו, כי הקריאה היתה בכדי שיכנס בתוך הענן ורק לאחר מכן דיבר ה' עמו. ע"כ דברי הספר.

ויש להוסיף, שכתוב בפר' בהעלותך "ויאמרו הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר, וישמע ה'. והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". נראה שאהרן ומרים טעו במה שהם משווים משה להם, דשאני משה כיון שהוא היה עניו ביותר, ולכן הוא זוכה לנבואה יותר מהם, כמ"ש "והאיש משה ענו...". וזה כדמצינו בפר' ויקרא הנ"ל שכתוב א' זעירא ב"ויקרא", וזה מפני ענוותנותו של משה כמ"ש בספר לעיל. ויש רמז שטעו אהרן ומרים במה שהם אמרו "הרק אך", שהגמטריא של "הרק אך" היא 326 וזה הגמטריא של "ויקרא א' בו", דהיינו ש"בו" במשה רבינו, יש הא' זעירא ב"ויקרא", דהיינו מדת ענוה. ולכן יש רמז כאן למ"ש בספר לעיל "ענין א' זעירא שהוא מפני שהמעיט משה את עצמו".

פרשת צו

כתוב בספר (דף צא)

"גודל מעלת עניית איש"ר בקול ובכוונה. צו את אהרן ואת בניו לאמר וגו'. וברש"י בשם תורת כהנים, אין צו אלא לשון זירוז אמר ר"ש ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס. ואפשר לפרש כמו שאמרו חז"ל (איכ"ר פ"א) ישראל מוסיפין כח בפמליא שלמעלה, והיינו על ידי עניית אמן יהא שמיה רבה, וזהו עיקר קירוב הגאולה, והוא סוד הכתוב ועתה יגדל נא כ"ח ה', שעל ידי כ"ח אותיות של אמן יהא שמיה רבה, שאומרים בכל כוחו, בזה יגדל כח ה' לצאת מן הגלות...

ובזה אפשר לפרש הפסוק (דברים לב יח) צור ילדך תש"י, דהיינו ששרי אומות העולם מקטרגים על בני ישראל על שגורמים בחינת תשות כח לקוב"ה כבי', אבל בעניית

פרשת כי תבוא

כתוב בספר (דף קצא):

"ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך הויה אלקיך. – איתא בזוהר הקדוש כי זה קאי על יומא דשבתא שבו צריך לשכוח כל רוגזא יעו"ש. ויש להוסיף רמז על זה כי הס"ת של ושמחת' בכל' הטוב' אשר' נתן' לך', הוא בגימטריא שב"ת. ומה שאמר אשר נתן לך הוא לפי שהשבת היא מתנה טובה מבית גנזיו של הקב"ה (כדאיתא בשבת י' ע"ב)

שנתנה הקב"ה לבני ישראל".

ויש להוסיף, שהגימטריא של "אשר נתן" היא 1001, זו הגמטריא של "יום זה יום השבת יום המנוחה", שאף מילים אלו עולים ל.1001 הרי אף מכאן ראייה שפסוק זה מיירי בשבת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמב

שאלה: א) מאיזה טעם במכות מצינו שאמר משה לפרעה "למחר תהיה המכה.

ב) למה כתוב לגבי משה "ויפן ויצא מעם פרעה".

ג) האם יש רמז בגמטריות שפרעה היה עקש ובעל גאווה.

ד) האם "חימוד" הוא רק בלב או אם הוא כולל אף מעשה לקיחה.

ואלו הערות על מ"ש הרה"ג שלום הורוביץ שליט"א לחומש שמות בספרו שיח השדה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלום הורוביץ שליט"א

פרשת בא – מכת ארבה

"כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבוליך" (שמות פ"י. ד).

"לצדיקים יש כח לברך את ישראל כמו הכהנים. כה תברכו את בני ישראל אמור להם יברכך ה' וישמרך וכו'. וצריך לתת טעם למה נסמכה ברכת כהנים לפרשת נזיר שלפניה, ולפרשת הנשיאים שלאחריה. ואפשר לבאר טעם הסמיכות שרמזה התורה הק' דהגם שהברכה נמסרה לכהנים, מ"מ אלו הצדיקים המתנהגים בפרישות מתאוות עוה"ז נמסר להם גם כן כח לברך את ישראל... ויובן גם למה נסמכה פרשה זו לפרשת נזירות שבזה התפילה נשפעת הברכה גם מאלו שמנזרים עצמם מתאוות עוה"ז, שהם מתפללים אל השי"ת שיברך את בני ישראל, ומהאי טעמא נסמכה ג"כ לפרשת הנשיאים שאחריה לומר שגם הם בכוחם לברך את בני ישראל".

ויש להוסיף, שהגימטריא של "כה תברכו את" היא 254 +800 והגימטריא של "צדיקים" היא 254 וכבר נודע שהרמז של 8 או 80 או 800 הוא לשפע שבא מהקב"ה מלמעלה, כדמצינו לגבי חג שבועות שהוא תחילת ח' שבועות מתחילת ספירת העומר, ומטעם זה יש בשבועות מתן תורה שהתורה באה מלמעלה מהקב"ה. וכן מצינו לגבי ימי המלוואים למשכן, שאחר שבעת הימים בסוף פר' צו, כתוב בפר' שמיני פ"ט ד, "כי היום ה' נראה אליכם". וכן כתוב בפסוק כג, "וירא כבוד ה' אל כל העם". הרי שבשמיני השפע העליון חל על המשכן. ולכן י"ל שה"צדיקים" גורמים ירידת השפע העליון מהקב"ה, וזו בגדר של 800. ולכן יש רמז בברכת הכהנים שאף הצדיקים יכולים לברך את ישראל כמו הכהנים.

פרשת במדבר

כתוב בספר (דף קסו):

"ויש להביא ראייה לזה מדברי המדרש (שהש"ר פ"א) עה"פ) שיר השירים א יא–יב) תורי זהב נעשה לך וגו', זהו ביזת הים. דהיינו כי תור הוא תבנית של שור ועגל הזהב זה נעשה מביזת הים, ולא מביזת מצרים, כיון שעל זה סמך הפסוק שלאחריו עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו, שדרשו רבי מאיר להלן התם במדרש על אותו מעשה, עיין שם".

ויש להוסיף, הגימטריא של "תורי זהב" היא 630. וזה הגמטריא של "פח – מעשה העגל הזהב", דהיינו שביזת הים היתה לבני ישראל כ"פח", משום שהם היו משתמשים בזהב מביזת הים ל"מעשה העגל הזהב".

כדי שיכניסו המקנה מהשדות, וכמו שמצינו לו שיעשה במכת הברד, ושם אמר ה' הדברים מפורשים, דכתיב שלח העז (את מקנך ואת כל אשר לך השדה), ע"ש. ויש טעם אחר בהעמק דבר שם שכתב, "כדי שבין כך ימכרו המצריים מקניהם בזול לישראל. מכאן בא לישראל בצאתם ממצרים צאן ובקר מקנה כבד מאד כדכתיב להלן י"ב ל". ועיין עוד בעקדת יצחק שכתב שהטעם הוא כדי ליתן זמן לפרעה לשנות את דעתו.

(ב) עוד כתב כת"ר שם, "עם סיום דבריהם של משה ואהרון כתוב 'ויפן ויצא מעם פרעה' (שמות י, ו). ניתן להבין ביטוי זה כסימן להתדרדרות שחלה ביחס הכבוד אשר חלקו משה ואהרון עד כה למלך מצרים, שהרי מקובל לצאת מלפני המלך בהליכה אחורנית, וכאן כתוב 'ויפן' שהפנו את גבם אל פרעה, אולי בכדי להביע את אי שביעות רצונם ממלך המתוודה על עוונם ומיד לאחר מכן חוזר לרשעותו. דרך נוספת להבין את הביטוי היא שכוונת התורה לספר שהרגישו משה ואהרון שאיום הארבה מעורר תגובה בקרב עבדי פרעה, ורצו לתת למלך ויועציו אפשרות לדון ולהחליט על צעדיהם שלא בנוכחותם, ולכן עזבו את המקום לזמן קצר ולאחריו שבו והתייצבו לפניו".

ואולי י"ל שזה כדמצינו לגבי פרעה עצמו במכה של דם, שכתוב שם "ויפן פרעה ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת" (פ"ז כג), שאף משה לא רצה לשת לבו לפרעה שבכל פעם הוא משנה דעתו. ולכן זה כמ"ש כת"ר, "להביע את אי שביעות רצונם ממלך המתוודה על עוונם ומיד לאחר מכן חוזר לרשעותו".

פרשת וארא – מכת הברד – גמטריות

כתב כת"ר, "המילה 'עקש' בגימטריא שווה למספר 470, ואם נחשב את הגימטריא של התואר 'מלך מצרים' נמצא שאף הוא שווה 470; וכנראה אין זה מקרה. למלה עקשות משמעויות רבות: עקמימות, עיוות, הונאה, חוסר יושר, עקשנות, סרבנות וקשיות עורף. את כל התכונות הללו מצאנו בפרעה מלך מצרים – וכן גאוה ('מי ה' אשר אשמע בקולו' שמות ה, ב) וממילא כפיות טובה ('אשר לא ידע את יוסף' שמות א, ח)".

ויש להוסיף, שהגימטריא של 'הגאוה' – פרעה המלך, היא גם כן 470, וזה שווה ל'עקש' וגם ל'מלך מצרים' הנ"ל. וזה כמ"ש כת"ר "...וכן גאוה 'מי ה' אשר אשמע בקולו"

(א) כתב כת"ר, "מעניין לציין שבכל ההתראות שניתנו לפרעה אחרי שלוש המכות של הסדרה השניה (עד"ש) נאמר לו שמועד חלות המכה יהיה למחרת יום ההתראה; וכך גם בהתראה זו. אנו משערים שמטרת השהיית המכה הייתה לאפשר לפרעה להיוועץ עם יועציו. מאחר שכל נתיני מצרים בתקופת המקרא היו עבדיו של פרעה מבינים אנו שהמכונים בכינוי "עבדי פרעה" במקראות שלפנינו הם יועציו. אם נכונים דברינו נוכל להסיק שהסירוב לשחרר את בני ישראל המשועבדים מתואם היה עם אותם יועצים הנזכרים יותר מעשר פעמים מאז תחילת המכות עד ההתראה הזאת".

ויש לשאול, שאם הסירוב לשחרר את בני ישראל הוא מפני "עבדי פרעה", אז למה כתוב "כי אני הכבתי את לבו ואת לב עבדיו" (שמות פ"א, א), היה יותר נכון לכתוב רק "כי אני הכבדתי את לב עבדיו" שהם המקור לסירוב.

אלא כך דרך המלך, הוא צריך לשמוע לכל הצדדים, ובסוף הוא צריך להכריע ביניהם מדעת עצמו. ולכן גם פרעה היה צריך לשמוע ליועציו וגם לדעת משה, ובסוף האחריות רק על פרעה להכריע ביניהם. ולגבי הכרעה זו אמר הקב"ה "ואני אחזק את לבו".

וזה כדמצינו באבשלום בשמואל ב' פ"ז, שהיה צריך להכריע בין עצות שונות, עצה אחת היתה מאחיתופל שרצה לרדוף אחר דוד המלך מיד, ועצה אחרת היתה ע"י חושי הארכי שסבר שהוא טוב להמתין עד "האסוף יאסף עליך כל ישראל". ובסוף הכריע אבשלום ואמר "טובה עצת חושי הארכי מעצת אחיתופל". אלא שוב כתוב "וה' צוה להפך את עצת אחיתופל הטובה, לבעבור הביא ה' אל אבשלום את הרעה". הרי אף כאן נראה שהקב"ה השפיע על ההחלטה. ולכן אף לגבי פרעה כיון שההחלטה היתה תלויה בו אמר הקב"ה "כי אני הכבתי את לבו".

ויש ליתן טעמים אחרים שיש לעכב את המכה עד מחר. וזה כדמצינו במכה של דבר, שכתוב שם "ויעש ה' מועד לאמר, מחר יעשה ה' הדבר הזה בארץ" (שמות פ"ט ה). ופירש הרשב"ם שם, "שלא יאמרו מכת מדינה היא", דהיינו שלא יאמרו שהמכה היתה רק לפי דרך הטבע כדמצינו בכמה מדינות. ולכן יש "מועד" דהיינו "מחר", זמן מיוחד שתהיה המכה, ואז נודע שהמכה היא מהקב"ה. או י"ל כמ"ש האור החיים שם, "הודיע אותם זמן המכה

ס"שנט והש"ע שם. משמע מזה שבכלל חימוד יש עשיה ואין הוא בלב בלבד.

אלא נראה שהאבן עזרא בא לפירש המילים לפי הפשט, ומצינו שכתוב במשלי פ"ו כה, "אל תחמוד יפיה בלבבך..." הרי חימוד הוא בלב, ולא במעשה. ולכן מ"ש בפסוק שהביא הרמב"ם הנ"ל "לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך" (דברים פ"ו. כה). אין להוכיח ממנו כמ"ש הרמב"ם ש"חימוד שיש בו מעשה", דאח"כ שחימוד מביא לידי מעשה, אבל החימוד עצמו הוא רק בלב. ולכן יש לפרש את הפסוק "לא תחמוד (בלבבך) כסף וזהב עליהם, (שזה מביא לידי) ולקחת לך". הרי החימוד עצמו הוא רק בלב, אלא שאחר כך הוא מביא לידי לקיחה אבל אין הלקיחה בכלל החימוד, משא"כ לדעת הרמב"ם.

שוב נראה שאף הסמ"ג סבר כהאבן עזרא, שכתב הרמב"ם בהל' גזילה פ"א הל"ב, "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן עובר בשני לאוין לכך נאמר לא תחמוד ולא תתאוה. ואם גזל עבר בשלשה לאוין". וכתב הסמ"ג בל"ת ס"קנח. על דברי הרמב"ם הנ"ל, "ולא יתכן לומר כן, כי כן כתוב בדברות לא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך, ולפי דבריו החמיר בבית מבאשת איש, אלא החימוד והתאוה הכל אחד, וכן פירשו אונקלוס ולא תרוג, וכן (בראשית פ"ב ט) ונחמד למראה מתרגמינן דמרגג למיחזי, וכן פירש רבינו שלמה (ואתחנן) כי הכל אחד", ע"ש. הרי משמע שאין לחלק בין חימוד ותאוה ושניהם רק בלב, ודלא כנראה מהרמב"ם הנ"ל שסבר שבחימוד גם יש מעשה הלקיחה.

(ב) **אלא** חזרתי לאחורי, שי"ל שאף הרמב"ם סבר שחימוד הוא רק בלב, אלא כל כוונתו לומר שלגבי לא תחמוד הוא אינו עובר אלא עד שחימוד זה שבלב גורם איזה מעשה כלקיחה וכדומה, אבל אין המעשה בכלל החימוד אלא הוא רק תוצאה ממנו, ולכן עדיין י"ל שהעבירה היא החימוד בלב בלבד, והמעשה הוא רק גלוי מילתא למה שהיה בלבד.

ולפי זה יש לתרץ קושית הראב"ד על הרמב"ם, שכתב הרמב"ם בהל"ט, "...שנאמר לא תחמוד. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד". והקשה הראב"ד "לא ראיתי תימה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ". ותירץ הרב המגיד שם, "אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא

(שמות ה, ב). וכן י"ל ב"מי ה', שהאות בסוף מי היא י', והאות בסוף ה', היא ה', דהיינו 15 וזה שורה ל"גאוה", דהיינו שמי ששואל בגסות רוח כפרעה "מי ה'", יש לו מדת גאוה.

פרשת משפטים – חימוד

(א) **כתב** כת"ר: "בפירושו לעשרת הדיברות בספר שמות על הדיבר "לא תחמוד" העמיד ר' אברהם אבן עזרא לדיון את איסור החמידה, וכך לשונו:

"אנשים רבים יתמהו על זאת המצווה, איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו. ועתה אתן לך משל. דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה והוא ראה בת מלך שהיא יפה לא יחמוד אותה בלבו שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן... כאשר אין אדם מתאוה לשכב עם אמו אף על פי שהיא יפה כי הרגילוהו מנעוריו לדעת שהיא אסורה לו. ככה כל משכיל צריך שידע כי אשה יפה או ממון לא ימצאנו אדם בעבור דעתו וחכמתו, רק כאשר חלק לו ה'... ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד. אחר שידע שאשת רעהו אסרה ה' לו, יותר היא נשגבה בעיניו מבת מלך בלב הכפרי. על כן הוא ישמח בחלקו ולא ישים אל לבו לחמוד ולהתאוות דבר שאינו שלו כי ידע שה' לא רצה לתת לו, לא יוכל לקחתו בכוחו ובמחשבותיו ותחבולותיו. על כן יבטח בבוראו שיכלכלנו ויעשה הטוב בעיניו".

ויש להעיר, שמשמע מכאן שסבר האבן עזרא, שהפירוש של "לא תחמוד", הוא חמידה שבלב. אלא לפי מ"ש הרמב"ם בהל' גזילה פ"א רק איסור "לא תתאוה" הוא בלב, וכמ"ש בהל"י שם "כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכן כל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו. כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר עבר בלא תעשה שנאמר לא תתאוה ואין תאוה אלא בלב בלבד". אולם "לא תחמוד" הוא מעשה לקיחת החפץ. ולכן כתב הרמב"ם בהל"ט, "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד... ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד. כענין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה". וכן הוא בטור ח"מ

אבן עזרא, שהם מועילים לכל קורא בעיון, אשר לו שכל זך ובינה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמג

שאלה: מה היה הקטרוג על עם ישראל בקריעת ים סוף "אלו עובדי ע"ז ואלו ע"ז". הרי במצרים נאמר להם משכו וקחו לכם, דהיינו שאמר להם משה שימשכו ידם מעבודה זרה ורק אחרי זה יאכלו הפסת. ואם כן בקריעת ים סוף כבר לא היו בהם עובדי ע"ז, וגם בסיפרי זוטא פסקא י' איתא דאמר ר"ע ח"ו שעבר עמהם בים ע"ז.

תשובה:

לכבוד הרב

"אלו עובדי ע"ז ואלו ע"ז". כן כתוב בשמות רבה פ"כא, וכן הוא בשיר השירים רבה פ"ח ט (אחות לנו קטנה). וכן הוא בזוהר שמות דף קע ע"ב ע"ש. וכתוב בילקוט שמעוני פר' בשלח פ"ד סוף אות רלד, "והמים להם חומה, שירד סמאל ואמר לפניו רבש"ע לא עבדו ישראל ע"ז במצרים? ואתה עושה להם נסים. והיה משמיע קולו לשר של ים ונתמלא עליהם חמה ובקש לטבען. מיד השיב לו הקב"ה שוטה שבעולם וכי לדעתם עבדוה, והלא לא עבדוה אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת, ואתה דן שוגג כמזיד ואונס כרצון..." (וכן הוא בעוד מקומות).

ו**כתוב** במכילתא פר' בא, פרשה ה, "אמר להם משכו ידיכם מגלולים והדבקו במצות, רבי יהודה בן בתירה אומר הרי הוא אומר 'ולא שמעו אל משה מקוצר רוח', וכי יש לך אדם שהוא מתבשר בשורה טובה ואינו שמח... א"כ למה נאמר ולא שמעו אל משה, אלא שהיה קשה בעיניהם לפרוש מגלולי מצרים...". וכן הוא ברש"י שם בפסוק ו, "לפי שהיו שטופים באלילים אמר להם משכו ויקחו לכם, משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה", ע"ש.

אלא נראה לומר שאף שבנ"י "משכו ידיהם" מע"ז במצרים, מ"מ הם לא עשו תשובה שלימה. וזה כמ"ש ברמב"ם בהל' תשובה פ"ב הל"ב, "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו

האיסור... ובהשתדלות לא היה מעשה". משמע שהרצוי הוא בדיבור, ולכן אין דיבור נחשב כמעשה. אלא יש להקשות על תירוץ הרב המגיד, ממה שהוא עצמו כתב, שכתב הרמב"ם בהל' שכירות פ"ג הל"ב, "כל המונע הבהמה מלאכול בשעת מלאכתה לוקה... אפילו חסמה בקול לוקה". וכתב הרב המגיד שם, "אפילו חסמה בקול וכו'. מחלוקת דר' יוחנן ור"ל ופסק כר"י וכן בהלכות, והטעם בגמרא דעקימת שפתיו היא מעשה, וכבר הקשו המפרשים ז"ל ממה שאמרו כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם, אלמא דעקימת שפתים לא היא מעשה, והרב ז"ל כ"כ בפ"ח מהלכות סנהדרין. ותימה איך פסק שתיהן, והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתים דחסימה היא מעשה הוא מפני שדבורו בא לכלל מעשה שע"י קולו היא נחסמת אבל דבור שאינו בא לכלל מעשה לא, ומימר דומה הוא לחסימה ולאוי שיש בו מעשה הוא שהרי ע"י דבורו נתפסת הבהמה בקדושה והיינו דא"ל ר"י לתנא לא תיתני מימר אלו דבריהם ז"ל...". ע"ש. וכן מצינו בלמודי ה' ס"כב, שכתב בשם החיד"א ז"ל לגבי חסימה, "על ידי דבורו נמשך המעשה מאליו" ע"ש. הרי כל שנעשה המעשה ע"י דיבורו עדיין נחשב כמעשה האיש, וזה אף כשאין האיש נוגע בבהמה כלל, ואף אם האיש הוא רחוק מהבהמה. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכיון שהרצוי בדברים מביא לידי מעשה לקיחה, שאף הרצוי נחשב למעשה והוא לוקה, ולכן איך כתב הרמב"ם "...שנאמר לא תחמוד. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה".

ולכן נראה שהרמב"ם סבר כשפירשתי לעיל, שהמעשה של לקיחה הוא רק גלוי מילתא שיש חימוד בלב, ועיקר האיסור הוא בלב בלבד, ולכן שפיר י"ל שאין מלקות על חימוד שאין בו מעשה, ואין זה דומה לדיבור שבא למעשה, שכאן החימוד הוא רק במחשבה ולא בדיבור. ולפי זה י"ל שבחימוד בלב בלבד הוא עובר על לא תתאוה, וכשיש גילוי מילתא בחימוד זה כגון בלקיחה הוא גם עובר על לאו אחר של לא תחמוד. ולכן מצינו שאף לרמב"ם חימוד הוא בלב בלבד, וזה כמ"ש האבן עזרא הנ"ל (ולגבי קושית הסמ"ג הנ"ל על הרמב"ם, עיין לר' משה גאלנטי ז"ל בקרבן חגיגה הל' גזילה פ"א הל"ט. מה שהוא תירץ).

ולפי זה שפיר הוא מ"ש באיגרות הרמב"ם, שהוא כתב לבנו רבי אברהם ז"ל, "והנה בני הנאמן, אני מצווך לא לעיין בפירושים ובחיבורים מלבד אלה של רבי אברהם

ואלו הערות על תשובות הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א בספר גם אני אודך, לשאלות הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

א) סימן ו

איך האכיל אברהם אבינו את המלאכים לשונות של חרדל, הרי חרדל בכלל מאכלות רעים.

והקושיא היא לפי מ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ד הל"ט, "ובשר שורים גדולים ותישים גדולים והפול והעדשים והספיר ולחם שעורים ולחם מצות והכרוב והחציר והבצלים והשומים והחרדל והצנון. כל אלו מאכלים רעים הם אינן ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים. אבל בימות החמה לא יאכל מהן כלל", ע"ש.

ויש לתרץ לפי מ"ש ר"א אלפנדארי ז"ל במרכבת המשנה שם, וז"ל "ויש לתמוה על רבינו ז"ל דאיך כתב דהעדשים והחרדל לא יאכל מהם כלל, הרי אמרינן בפ' כיצד מברכין אמר ר' יוחנן הרגיל בעדשים [ובחרדל] אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו עד כאן, הרי להדיא דהרגילות בדברים אלו פעם אחת בחדש מונע חולאים, ואיך כתב רבינו ז"ל שאין לאכול מהם כלל, וכך נמי קשה לחלוקת שומין שהרי אחד מעשרה תקנות שתקן עזרא הוא שיאכל שום בכל [ערב] שבת כדי להרבות את הזרע ולא חילק בין ימות החמה לימות הגשמים, וצ"ל כמ"ש מרן ז"ל לקמן גבי הקזה שהקשו הגהות מיימוני לרבינו ז"ל שדיני הקזה הם בפ' מפנין ולא כדברי רבינו ז"ל, ותירץ מרן ז"ל שאין זו קושיא כלל שרפואת והנהגת מלכות בבל שבה היו חכמי הגמ' משונה משאר הארצות כדאשכחן בסוף פ"ק דמועד קטן שרפואת הדג לשתות עליו מים, ובשאר הארצות דרך רפואה שלא לשתות מים עי"ש, והכא נמי דיכוותא שמזמן התלמוד עד זמן רבינו ז"ל נשתנה טבע העולם, והיה טבעם קר או שמאכלם היו משונות ממאכלנו, ולפיכך אין להקשות על רבינו ז"ל אמאי כתב היפך הגמ', ע"ש.

א"כ אין לדון ממ"ש הרמב"ם בזמנו ובמקומו, לזמן ולמקום של אברהם אבינו, שהכל תלוי בזמן ובמקום.

עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו'... ע"ש. ונראה שבנ"א לא גמרו בלבם "שלא יעשהו עוד", אלא רק באותו זמן הם "משכו ידיכם". ולכן ממילא מצינו שהם לא עשו תשובה.

וכן מצינו שלא גמרו בלבם שלא יעשהו עוד, לגבי חטא העגל, והיא ראייה שעדיין הם היו התאוו לע"ז. ואה"נ שאין כל בני ישראל היו עובדים את העגל כמ"ש העמק דבר בפר' כי תשא פ"לב כו, "רוב ישראל לא עבדו עבודת כוכבים". אלא מ"מ הם לא מיחו לאלו שהיו עובדים את העגל, וכמ"ש בספורנו שם בפסוק כז, שכתב "עברו ושובו משער לשער. לכפר על הבלתי חוטאים שלא מיחו בחוטאים. וזה שכמו שלא מיחו בחוטאים כן לא מיחו בהורגיהם". וכתב העמק דבר שם בפסוק ל, "אתם חטאתם חטאת גדולה, לא הוכיחן עוד על עבודת כוכבים שהוא פשע ומרידה, שהרי כבר נהרגו שלשת אלפי איש, והרבה נבדקו במים. ואם כי עוד נשאר הרבה עובדי העגל שמתו אח"כ במגפה, מ"מ לא היה יכול משה להוכיח את העם על זה, אבל הוכיחן על השגגה שיצא מהם וגם חילול השם. ואין נ"מ בין שוגג למזיד בחילול השם". וכבר כתב הרמ"א בי"ד ס"קנז א, "כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון", ע"ש. ולכן מצינו שבשעה שבנ"א היו במצרים והם "משכו ידיהם מגילולים", מ"מ עדיין לא גמרו בלבם "שלא יעשו עוד". ולכן ממילא שהם לא עשו תשובה על העבר.

ולפי זה י"ל שכיון שלא גמרו בלבם לעשות תשובה שלימה בשעה שמשכו ידיהם מע"ז, לכן עדיין כתוב בילקוט "לא עבדו ישראל ע"ז במצרים?".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמד

שאלה: א) איך האכיל אברהם אבינו את המלאכים לשונות של חרדל, הרי לדעת הרמב"ם חרדל בכלל מאכלות רעים.

ב) למה לא הביא הרמב"ם בהל' בית הבחירה שאסור לעלות למזבח בפסיעה הגסה.

ג) מה ההבדל בין והחריש ובין וידום.

ד) מדוע כתבה התורה וספרתם לכם ממחרת השבת ולא כתבה ממחרת יום טוב או המועד.

(ב) סימן לב

למה לא הביא הרמב"ם בהל' בית הבחירה שאסור לעלות למזבח בפסיעה הגסה

כתב כת"ר, "אכן הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה הל"יז, לא הזכיר את הדין של פסיעה גסה רק דהעולה במעלות המזבח לוקה. ורבנו המנ"ח זיע"א במצוה מא (אות ג) כתב שכונתו כמ"ש בספר המצוות (ל"ת פ) שאם עלה כדרך שעולים במעלות לוקה והיינו בפסיעה גסה".

וראיתי במשנה למלך בהל' בית הבחירה שם שכתב, "במכילתא (אשר) לא תעלה שיהלך עקב בצד גודל וגודל בצד עקב והכי איתא בירושלמי פרק קמא דברכות הלכה א', תו איתא במכילתא אין לי אלא עליה ירידה מנין ת"ל אשר לא תגלה, ולא ידעתי אמאי השמיט רבינו כל זה, ועיין בכנה"ג".

וראיתי ליעב"ץ בלחם שמים, על הרמב"ם הנ"ל, שתירץ "נראה דלאו דווקא במעלות ממש (כלומר שעשה מעלות כמשמען) אלא אפי' בכבש ובמזבח עצמן חייב אם נגלית ערותו עליהן, דהיינו איסורא דלא תעלה במעלות כדמפרש קרא דלא אפשר שלא תגלה ערותו עליו, וכן פירש רבינו ז"ל בספר המצוות שלו (מל"ת פ) שהזהירו מפסוע פסיעה גסה על המזבח אלא עקב בצד גודל וכל שמפסיע פסיעה גסה בכדי שתראה ערותו עליו לוקה. וצ"ע לבארו בפרטות דקשיא לי כהנים רצים ועולים בכבש שאי אפשר להם להזהר לילך עקב בצד גודל דרך מרוצתן אע"פ שהכבש עשוי בשפוע. ואולי ככהנים בשעת עבודתן שבגדיהן עליהן אין בהן משום גילוי ערוה, לפי שהמכנסים עשויים מוקפין כמין כיס ואין להם בית הערוה כמ"ש רבינו בהל' כלי המקדש. ואכתי לא ניחא דהא ודאי מסתבר דכי כתב קרא אכהנים בעבודתן קמזהר, דשלא לעבודה מאי בעו התם. ולענ"ד דתרי מילי נינהו, דמדכתיב לא תעלה במעלות ילפינן שאין עושין מדרגות אלא כבש בשפוע, וכבש מותר לפסוע אפילו פסיעה גסה שלא בכונה וליכא משום גילוי ערוה, אלא במזבח עצמו דנפקא לן מיתורא דקרא דיהיב טעמא אשר לא תגלה ערותך עליו אגופיה דמזבח קאי על מזבחי דלעיל שאסור לילך בו כי אם דווקא עקב בצד גודל, אבל בכבש דלאו גופו של מזבח הוא לא קפיד קרא אגילוי ערוה, מיהא מעלות לא עבדינן דכברים ככתבן ודוק", ע"ש.

ותירץ המרכבת המשנה שם, "עי' מל"מ. והנראה דלפי מ"ש רבנו פ"ח מהל' כלי המקדש הי"ח ושנציין יש להן ואין להן לא בית הנקב ולא בית הערוה אלא מוקפין כמין כיס, א"כ לא שייך גלוי ערוה והמכילתא איירי כשיש בית הערוה מגולה עי' מ"ש פ"ז מהל' בית הבחירה ה"ה", ע"ש. אלא יש להעיר עליו ממ"ש היעב"ץ הנ"ל "ואכתי לא ניחא דהא ודאי מסתבר דכי כתב קרא אכהנים בעבודתן קמזהר, דשלא לעבודה מאי בעו התם".

שוב ראיתי ביד איתן על הרמב"ם שם שכתב לתרץ קושית המל"מ, וז"ל "ולכאורה י"ל דקשה לרבינו ז"ל קושיית התוס' ישנים ברפ"ב דיומא אהיא דמכילתא והירושלמי מהא דתנן התם גבי תרומת הדשן שהיו רצין בכבש, ותירוצם דחיק טובא. ע"כ י"ל דאתיא אליבא דמ"ד דתרומת הדשן לאו עבודה היא, וס"ל שאינו אסור רק לצורך עבודה. וע"כ דחה ההיא דמכילתא והירושלמי מהלכה למאי דקיי"ל דהוי עבודה וההיא דמכילתא ר' ישמעאל קאמר ותנא דיומא לא ס"ל כוותיה, וכ"מ קצת בתוספתא דיומא ע"ש. והובא בסוכה (דף נ"א ע"ב). מיהו בס' המצוות הביא רבינו המכילתא ע"ש. אלא נראה דטעמו של רבינו דס"ל כמ"ש בס' יראים דעקב בצד גודל לאו דוקא ולא אסור רק פסיעה גסה והוכיח כן מהא דיומא. ועיין עוד ה' דעות פ"ה", ע"ש. ולפי מה שתירץ בסוף דבריו, אולי הוא כיון למ"ש המנ"ח שהביא כת"ר, "שאם עלה כדרך שעולים במעלות לוקה והיינו בפסיעה גסה".

(ג) סימן לג.

מה ההבדל בין והחריש ובין וידום

בפרשת שמיני (ויקרא פ"י י ג) כתוב "ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד, וידום אהרן". ומאידך בפר' וישלח (בראשית פ"ד ה) כתוב "ויעקב שמע כי טימא את דינה בתו כו' והחריש יעקב עד בואם". ולכאורה מדוע לא כתוב ג"כ לשון וידום אצל יעקב, או החריש אצל אהרן, ומה ההבדל ביניהם.

נראה שהפירוש של "וידום", הוא שתיקה כמ"ש באונקלוס בפר' שמיני שם "ושתיק אהרן", אלא שהוא גם קבלת הגזירה לגמרי בכניעה גמורה, ואין בקבלה זו שום מחשבה להשיב או לפקפק בגזירה. ויש לדמות זה "להדום

וכן הוא בשמואל ב' פ"ג כ, "ועתה אחותי תחרישי אחיך הוא". ופירש הרלב"ג "ר"ל ואין ראוי לפרסם גנותו". הרי השתיקה כדי שלא לפרסם את הדבר, ואין כוונת השתיקה כדי לקבל דין קשה.

וכן הוא באיוב פ"ג יג, "החרישו ממני ואדברה". הרי השתיקה היא כדי שאיוב יוכל לדבר, ולא לקבלת גזירה חמורה.

וכן באליעזר עבד אברהם, כתוב בפר' חיי שרה פ"כד כא, "מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו או לא". הרי אף כאן השתיקה כדי לעשות דבר אחר, דהיינו כדי לידע.

וכן באסתר פ"ד יד, שכתוב "כי אם תחרישי תחרישי בעת הזאת, רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר". השתיקה היא כדי להציל עצמה מסכנה, כיון שכתוב למעלה (פסוק יג) "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים" (ולא כמ"ש כת"ר "דהחרישה היתה בכדי שיהיה רווח (והצלה ממקום אחר)").

ולפי זה ה"ה לגבי יעקב בפר' וישלח פ"לד ה כתוב "ועקב שמע כי טימא את דינה בתו כו' והחריש יעקב עד בואם". ופירש הספרנו שם, "החריש מלצאת לריב עד שיבאו בניו וידעו הדבר וישמרו עצמם מאנשי ריבם". הרי השתיקה היא כדי להמתין עד שיבאו בניו. והוא אינו כדי לקבלת הבשורה רעה בהכנעה גמורה בלי שום ערעור ופקפוק. ולכן לא שייך לומר כאן "וידום". וזה כמ"ש כת"ר שהחרישה היא שתיקה "שיש בה סיבה מסויימת לשתוק". וידום הוא שתיקה "דממה שלא שום צורך להגיב אחריה".

(ד) סימן לט.

מדוע כתבה התורה וספרתם לכם ממחרת השבת ולא כתבה ממחרת יום טוב או המועד

י"ל שיש שני פירושים ל"שבת", אחד הוא "יום השביעי", כמ"ש "וביום שביעי שבת וינפש", והשני הוא "שבוע". ולכן מצינו שכתוב בפר' אמור פ"כג טו, "שבע שבתות", ופירש אונקלוס "שבע שבועות". וכן בפסוק טז, שם כתוב "עד ממחרת השבת השביעית", ופירש האונקלוס "עד מבתר שבועתא שביעתא".

רגליו" בישעיה פ"סו א, "והארץ הדום רגליו". ופירש המצודת ציון שם, "ענין שרפרף, הכסא הנתון תחת רגלי האדם כשהוא יושב, וכן השתחוו להדום רגליו (תהלים זט)". ויש לפרש שנתנית רגלים על דבר אחר נחשב לבזיון כמ"ש בשבת כב. "דתניא ושפך וכסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו המצות בזויות עליו". אלא השרפרף צריך לקבל ביזוי זה בלי שום ערעור והתנגדות, ויש כאן הכנעה גמורה לבזיון זה. ולכן השרפרף נקרא "הדום רגליו". וכמו כן באיש שמקבל איזה דין קשה, אם הוא מקבל אותו בשתיקה ובהכנעה גמורה בלי ערעור והתנגדות, זה נקרא "וידום". וכן מצינו באיכה פ"ג כז כח, "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו. ישב בדד וידום כי נטל עליו". ופירש אבן עזרא "כי נתן עליו. העול". ובפי' טעמים לראב"ע כתב, "כי נטל שב אל עול האמור למעלה". הרי מבואר שהוא ישא העול, וקיבל אותו בשתיקה בלי ערעור, ובהכנעה גמורה, ולכן כתוב "וידום". וכן נראה מהתרגום שם שכתב "וישתוק ויסבול יסורין דאתין עלוהי". הרי השתיקה בכלל קבלת הגזירה של יסורין.

ואה"נ שהפירוש של "דום" הוא ג"כ להמתין, כמ"ש רש"י באיכה שם, "לשון המתנה כמו (שמואל א' יד ט) אם כה יאמרו אלינו דומו, דיהונתן". וכן הוא ביהושע פ"י יב, "שמש בגבעון דום", וכתב במצודת ציון שם, "המתן, כמו דומו עד הגיענו אליכם (שמועל א' יד ט)". אלא עדיין יש לפרש שיש להם לקבל בשתיקה ובהכנעה גמורה להמתן בלי שום ערעור.

אלא מצינו ש"החרישה" הוא שתיקה באופן אחר, דהיינו שתיקה כדי לעשות דבר אחר, ואין זה בכלל קבלת גזירה כלל. ולכן כתוב בצפניה פ"ג יז, "ה' אלקיך בקרבך גבור יושיע, ישיש עליך בשמחה, יחריש באהבתו...". ופירש הרד"ק שם "וישתוק על פשעיך שעשית כבר באהבתו אותך". הרי הכוונה של שתיקה זו הוא כדי לכסות פשעיך, כמ"ש רש"י שם "יכסה על פשעיך באהבתו". הרי השתיקה היא כדי לעשות דבר אחר, דהיינו לכסות פשעיך.

וכן מצינו בישעיהו פ"מא א, שכתוב "החרישו עלי איים". ופירש"י שם "כדי לשמוע דבר". וכתב הרד"ק "שתקו והאזינו אלי". הרי השתיקה כאן הוא כדי לעשות דבר אחר, דהיינו כדי לשמוע. ואין כוונת השתיקה לקבלת דין קשה.

סימן רמה

שאלה: האם אלמנה עשירה מיקרי אלמנה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

כתב כת"ר, "במדרש שם רות א, ג" ותשאר היא ושני בניה – מאי ותשאר, האלמנה אפילו היא עשירה משימות בעלה אלמנה נקראת", לא מובן כ"כ מה הנפק"מ אם עשירה או עניה לענין שתקרא אלמנה, הרי כשאין לה בעל נקראת אלמנה. ואין לומר דנפק"מ שלא יחולו עליה דין אלמנה לא תענון, דוכי שהיא עשירה אפשר לענות אותה, וצ"ב".

נראה שכוונת המדרש לאפוקי מדעת ר"ש שסבר בב"מ קטו. דבעשירה אפילו אלמנה ממשכנין. ופירש"י בסנהדרין כא, "עשירה ממשכנין אותה. לפי שאינה צריכה לאותו כסות להחזירו לה בלילה". אלא אנן קי"ל כר"י שסבר שאין לחלק בין אלמנה עניה או עשירה. וכתב הרמב"ם בהל' דעות פ"י הל"י, "חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשו שפלה למאד ורוחם נמוכה, אע"פ שהן בעלי ממון אפילו אלמנתו של מלך ויתומיו מוזהרים אנו עליהן שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון", ע"ש. הרי הייתי אומר שהדבר תלוי בממון, ולכן אם היא עשירה אין להקפיד והיא כשאר בני אדם וכדעת ר"ש, אבל צ"ל שאין הדבר תלוי בממון אלא על שבירת הלב, ולכן אף באלמנה עשירה יש לה שבירת הלב "שנפשו שפלה למאד ורוחם נמוכה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמו

שאלה: האם מי שלומד דיני איזו מצוה כאילו הוא מקיים אותה מצוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

ולפי זה י"ל שמ"ש שם בפסוק יא, "והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת...". וכן בפסוק טו, "וספרתם לכם ממחרת השבת...". אין הפירוש כאן "יום השביעי" אלא "שבוע". וכוונת הפסוק היא כמ"ש הרמב"ן שם (פסוק יא) "ויתכן שיהיה כל השבת הנזכר בפ' שבוע, ויהיה טעם ממחרת השבת לומר כי ביום הנפת העומר יתחיל לעשות השבוע במנינו, א"כ יהיה היום ההוא ממחרת השבוע שעבר, כאלו אמר יהיה יום תנופה מחרת שבוע לימים העוברים, וראשון לשבועות יספור עד שישלים שבע שבתות". הרי כוונת "מחרת השבת" היא למחרת השבוע שעבר.

אלא נראה שהבייתוסין (מנחות סה.) לא הבינו שיש שני פירושים ל"שבת", והם סברו שיש רק פירוש אחד, דהיינו "יום השביעי", ולכן הם טעו בכוונת הפסוק. אלא כוונת הפסוק לומר "מחרת שבוע העבר". ולכן שפיר הוא למה לא כתוב בפסוק "ממחרת היום טוב", כי כוונת הפסוק לבאר הענין של ספירת שבועות, ולכן הוא מתחיל בענין שבועות ולא בענין יום טוב, ולכן כתוב "ממחרת השבת", לשון שבוע, שכל הענין כאן הוא לגבי שבועות, ושיש להתחיל לספור ז' שבועות אחר השבוע שכבר עבר, דהיינו "מחרת השבת". ואם היה כתוב "מחרת יום טוב", אז אין זה שייך לענין שבועות, והוא מבטל כוונת הפסוק שהיא לבאר הענין של סיפור שבועות.

ואגב אורחיה י"ל שיש רמז בפסוק בפרשת ראה, שהפירוש של "מחרת השבת", הוא היום אחר פסח, דהיינו אחר יו"ט הראשון. כתוב בפרשת ראה, "שבעה שבעות תספר לך, מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות". ודע שהגמטריא של "פסח" הוא קמ"ח. וכן הוא הגמטריא של "בקמה" עם המלה עצמה. ולכן יש לקרות הפסוק עם "פסח" במקום "בקמה". ועוד, יש לשנות הסדר של האותיות קודם לזה באלו המלים "החל חרמש", ולכן נמצא, "שחל מחר ה'". ולכן הכי י"ל שיש לספור מ"שחל מחר הפסח", תחל לספור שבעה שבעות. ולכן נמצא שאף שבפרשת אמור כתוב ממחרת השבת, מ"מ מצינו רמז בפרשת ראה, שהפירוש של מחרת השבת, הוא היום שחל למחרת הפסח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

הוא ממש הביא את הקרבן, שהרי אין כאן מעשה המצוה, אלא הוא משום לימוד תורה מועיל לכפר עונות, ולכן בענין זה הוא דומה לקרבן, ולכן כוונת הגמ' לומר שלימוד תורה יכול לכפר כמו קרבנות, אבל אין לימוד תורה נחשב כאילו הוא ממש הביא קרבן. אלא רק שלימוד תורה הוא דרך אחרת להשיג כפרה.

וכן נראה מהנפש חיים שער ד' פ"לא, שכתב, "וזמה הטעם ג"כ עסק התורה היא מכפרת על כל עונות של הנפש החוטאת, כמאמרם ז"ל (סוף מנחות) מאי דכתיב זאת התורה לעולה... ומסיק שכל העוסק בתורה אין צריך לא עולה ולא מנחה ולא חטאת ולא אשם... וגם על אותן העונות חמורים שאין הקרבנות מכפרים, עסק התורה מתכפר, כמו שאמרו רז"ל בבני עלי (ר"ה י"ח א)...", ע"ש. נראה ממ"ש "ומסיק שכל העוסק בתורה אין צריך לא עולה..." דקי"ל כרבא. הרי הטעם דמועיל לימוד תורה הוא מפני שהוא מתכפר, ומצד זה הוא דומה לקרבן, אבל אין לומר שזה כאילו הוא הביא קרבן ממש.

ויש לפרש החילוק בין דעת ר"ל ורבא ורבי יצחק בגמ' הנ"ל, כתב המהר"ל בחידושי אגדות, מנחות קי. "ר"ל סבר כי העוסק בתורה כאילו הקריב עולה, כי הקרבן על ידו מתדבק האדם בו יתברך, ויוצא האדם ממדרגת הגשמית, ודבר זה נעשה ע"י התורה גם כן... ורבא סבר כי העוסק בתורה הוא עם הש"י מתדבק בו, וכל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם להש"י אחר שהיה רחוק, ואילו העוסק בתורה הוא עם הש"י בלי הסרה, לכך אינו צריך קירוב כלל רק שהוא עם הש"י תמיד. ואם אמר כאלו הקריב עולה היה משמע כמו עולה ולא יותר והעולה היא לשעה בלבד, וא"כ התורה אינה ג"כ רק לשעה בלבד, וז"ש שאינו צריך לעולה, כי העוסק בתורה הוא תמיד עם הש"י, ולכך א"צ לא עולה ולא חטאת, ודבר זה מבואר. ורב יצחק סבר כי העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בעולת חטאת כאילו הקריב חטאת..., ופי' זה כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו עוד דביקות יותר במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם, וזהו יותר ממה שהוא עוסק בשאר תורה..., ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו אשה ריח ניחוח, וכן התורה היא אש והיא נחת לה' ברוך הוא...". ע"ש. אף מזה נראה שאין לימוד תורה מועיל משום שהוא ממש כאילו הקריב קרבן, אלא מפני שזה מועיל לדביקות שהיא יותר מהדביקות של קרבן.

כתב כת"ר, "הגמרא בסוף סנהדרין קובעת: "נקלה אינו לוקה" כלומר, אם נתבזה עם פסק הבית דין שעומד ללקות, כבר נקלה לעיניך נתקיים ופטור ממלקות.

עתה מחזור לי מה ששמעתי פעם מהרב שמשון פנקוס זצ"ל שברגע שהש"ץ היה מכריז ר"ח אלול בברכת החודש, היתה פריצת צווחות נוראיות מעזרת נשים של הקהילות הקדושות וחלקן התעלפו בשל ההתרגשות העצומה. אבל מהנ"ל ברור, שיותר מכך. התנהגות זו עצמה למעשה פטרה אותם מהדין.

רציתי לדעת, האם יש דבר מקביל בכך שאם לומדים, חוקרים ומעיינים מצד לימוד בפרטי מצווה, יוצאים ידי חובה חלק מדקדוקי מצוה כאלו שממש נתקיים. זאת מעבר לכך שמי שלומד תורת עולה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב וכו'... האם יש מקור נוסף לכך אם זה נכון?.. ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב בנפש החיים בשער א' פ"כב, "ומי שזיכהו יתברך שמו להשיג נסתרות תורתנו הקדושה אשר השאירו לנו ברכה קדישי עליונין חכמי התלמוד, כגון רשב"י וחביריו ותלמידיו... הוא רק כדי שיתבונן כל אחד לפי שכלו והשגתו עד היכן מגיעים כל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו וכל עניניו בהעולמות והכחות עליונים ותחתונים, ויתפעל ויתעורר מזה לעשות ולקיים כל מצוה וכל עניני עבודתו לבוראו יתברך שמו, בתכלית הדקדוק... וע"י זה יגרום תקונים יותר גדולים בהעולמות, מאם היה מקיים המצוה בלא קדושת וטהרת הכוונה. אמנם העיקר בכל המצות לעיכובא, הוא פרטי המעשה שבהם". משמע שאף אם הם לומדים כל פרטי המצוה, אין זה נחשב כאילו הם מקיימים המצוה כיון "העיקר בכל המצות לעיכובא, הוא פרטי המעשה שבהם".

ולפי זה נראה שמ"ש במנחות קי. "אמר ריש לקיש מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם, אמר רבא האי לעולה למנחה עולה ומנחה מיבעי ליה, אלא אמר רבא כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה (ולא חטאת) ולא מנחה ולא אשם, אמר רבי יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". י"ל שאין הטעם דמועיל לימוד תורה כאילו

ולכן נראה שלימוד תורה הוא אופן אחר כדי להשיג דביקות, ואין לומר שהוא כאילו הקריב קרבן ממש.

וכן נראה לר' יצחק אלחנן ז"ל במעין יצחק, מאמר עין פרי, שכתב "ונ"מ רבתי בין בין ר"ל לרבא דלר"ל דאמר כאילו הקריב וכו' אין שייך כן רק במי שלומד הלכות מעשי הקרבנות דאז הוי כאילו הקריבן, כמ"ש בהושע ונשלמה פרים שפתינו, אבל לרבא דאמר כל העוסק בתורה אין צריך לא עולה וכו', על כן אף מי שלומד במה שאין ענין לקרבנות כלל גם כן נחשב כמו מעלת הקרבנות, משום גדולה מעלת התורה שהיא מכפרת בעצמותה", ע"ש. ומשמע מהנפש חיים הנ"ל דקי"ל כרבא, שלימוד תורה מועיל כיון שהוא מתכפר ולא משום שהוא כקרבן ממש.

וכן יש לדקדק ממ"ש בתחילת שער המצוות, "הקדמה, דע שכל נצוצי נשמות מכל נשמה ונשמה מחוייבת לקיים כל התרי"ג מצוות, אם לא אותם שאין בידו יכולת לקיים כמו מעשה הקרבנות כולם, שאינם נוהגים אחר החרבן..", ע"ש. ויש להעיר, הלא אם האיש לומד דיני הקרבנות זה נחשב כאילו הוא מביא קרבן. ולכן למה לא כתב השער המצוות שיש לו ללמוד דיני הקרבנות וגם כל הדינים שאינם נוהגים היום כדי לתקן את נפשו. אלא צ"ל שאין לימוד הדינים נחשבים כאילו הוא מקיים אותם מצוות, וכמו שכתבתי לעיל. ולכן י"ל דאה"נ שלימוד הדינים שאינם נוהגים היום הוא ענין גדול, אבל אין זה נחשב כאילו הוא מקיים אותם מצוות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמו

שאלה: (א) כתוב בעירובין כז. שאין מערבין בכמיהין ופטירות. ואם יש לתרץ קושית הגר"א בא"ח ס"שפו ה, שכתב "ולא בכמיהין ופטירות. רי"ף ורמב"ם... אבל הוא תמוה מאד, דהיכי דמי אי בכמיהין ופטירות חייז א"כ מאי פריך מכמיהין כו' שאינו נזכר בשום מקום שאין מערבין בהן, הול"ל מתבואה שאין מערבין בהן חייז...".

(ב) כתוב בעירובין נג: "רבי, שמא לא הנחת פאה בראשונים". ומאיזה טעם הגיה הגר"א "שמא הנחת פאה על ראשונים".

ואלו הערות על הספר אור אליהו להרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א

עירובין כז.

(ב) **אלא** ראיתי לבעל החפץ חיים בספרו תורה אור בפ"ג שכתב "הקב"ה ברוב חסדו הבטיח בודאי לאבותינו הקדושים שיחשב לנו לימודנו בעניני הלכות אלו כאילו אנו מקריבין קרבן ממש... וע"כ גם היום אם מצות מעשה הקרבנות בפועל אין לנו בעו"ה שמקדש חרב, עכ"פ מצות לימוד הלכותיהן הלא יש גם לנו, ונתקן כל הענינים בשורש הדברים למעלה... שהקב"ה חושב לנו דבר זה כמעשה ממש". נראה מזה שאין הטעם דמועיל לימוד תורה מפני שהוא מתכפר כמו קרבן, אלא הוא כאילו הביא "קרבן ממש". ונראה שהמהר"ל והנפש החיים והעין יצחק לא סברו כהח"ח הנ"ל.

מ"מ ראיתי בשו"ת לב חיים ח"א ס"כט, שכתב, "ואת זה ראיתי למה"ר הגדול מהרח"א בס' מקראי קדש דס"ח ע"א, שכתב וז"ל ונ"ל ולרבא אין צריך עולה ומנחה, גם בזמן המקדש אין צריך להביא וקורא בתורת חטאת והאשם עכ"ל. ואחרי מ"ר בניו"ק קשה דאיך יתכן לומר דלרבא גם בזמן הבית מהני הקריאה כהקרבה אפילו לחטאת ואשם המחוייב בו...". ע"ש שאר דבריו. וגם כתב שם שהחקרי לב בא"ח ס"ב, "נסתפק בהא דקי"ל דקריאת הקרבנות חשיב כהקרבה, אם יהיה לאדם חיוב חטאת ואשם וקרא בספר פר' חטאת ואשם אי לכשיבנה בית המקדש בב"א אי חייב להביא ק"ח ואשם, או דלמא לא דכבר נפטר בקריאת הפרשה. וכתב דמ"ש כל העוסק כו' כאלו הקריב, לא הוי ממש הקרבה...". ע"ש.

וכל זה לגבי לימוד תורה בדיני קרבנות, אבל בשאר מצוות נראה שאין לימוד דיניהם נחשב כאילו הוא מקיים

פ"ג, וז"ל "וכן אין מערבין ומשתתפין בצמחים הידועים אצלנו בכמהין ופטירות, כי אלו מפני פסידת המזון המתהווה מהם, והיותם בתכלית הרוע, אינן נמנין מן המזונות". הרי מצד עצמם הם ראויים לאכילה ויש להם טעם טוב, אלא מטעם הבריאות אין לאוכלם חיים כיון שהם "בתכלית הרוע" כיון שהם גורמים פסידת המזון בגופו, ולכן מטעם זה לא נהגו לאכלם חיים, ומצד זה הם נחשבים כשאינם ראויים לאכילה. וכן הוא ברמב"ם בהל' דעות פ"ד הל"ט, שכתב "יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם. כגון הדגים הגדולים המלוחים הישנים. והגבינה המלוחה הישנה. והכמהין ופטירות והבשר המליח הישן. ויין מגתו... הרי אלו לגוף כמו סם המות". הרי אלו מצד עצמם הם ראויים לאכילה ויש להם טעם טוב, אבל מצד הבריאות הם כ"סם המות". וכן פירש ר' יחזקאל פייבל בן זאב וולף ז"ל מווילנא, במוסר השכל – לשון חכמים, על הרמב"ם בהל' דעות הנ"ל, וז"ל "הכמהין (שוואממען) פירוש בערוך טיטפולי, מולידיים רוחות בקרבים, וליחות ממרה שחורה, וקשה לגידין ולראש ולאיסטומכא קשים לעיכול, ומכאיבי בני המעיים, ומעכבים ומזיקין לפעמים השתן, ומולידיים מזון עב וגם כן גורמין חולאי גידין כמו מניעת התנועה, וגם קשי' לריאה ולנשימה, כי נולדי' מעיפוש האדמה במהרה, ובפרט פטריות שהם קשי' לכל אנשים קטנים וגדולי'. פטריות. פונגי בלע"ז (איינע געוויססע גאטונג שוואממען), מולידיים ליחות רעות מזיקי' למוח מאד מפני שנולדי' מן העפוש במקום רמשי' ארסיים, פעמים מולידיים ליחות רעות המסככות המוח מפני הארס שנדבק בהם". הרי הם קשים לבריאות, אף שמצד עצמם יש להם טעם טוב, והם ראויים לאכילה.

ולכן יש לפרש מ"ש הרמב"ם בהל' עירובין הנ"ל "וכן כמהין ופטירות אין משתתפין בהן שאינן חשובין כאוכלים", ויש לדקדק שהרמב"ם לא כתב "שאינם ראויים לאכילה" (כשהם חיים), אלא שאינן "חשובין" כאוכלים, דהיינו דא"נ שהם ראויים לאכילה מצד עצמם, אבל הם אינם חשובים כאוכלים מצד הבריאות.

ולפי זה י"ל שאין כמהין ופטירות דומים לתבואה חיה כלל, שתבואה חיה מצד עצמה היא אינה ראויה לאכילה. ולכן הטעם שהביא הגמ' רק כמהין ופטירות, הוא כדי לחדש שאף שאלו הם ראויים לאכילה מצד עצמם, מ"מ עדיין אין מערבין בהם (וחידוש זה לא מצינו בתבואה חיה).

(א) כתוב בגמ' שם "אמר רבינא ואיתימא רב נחמן אף אנן נמי תנינא בכל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים והמלח, ותו ליכא, והא איכא כמיהין ופטירות, אלא שמע מינה אין למידין מן הכללות ואפי' במקום שנאמר בו חוץ".

וכן כתב הרמב"ם בהל' עירובין פ"א הל"ח, "...בכל אוכל משתתפין חוץ מן המים בפני עצמן או מלח בפני עצמו, וכן כמהין ופטירות אין משתתפין בהן שאינן חשובין כאוכלים", ע"ש.

וכתב כת"ר, "ממה נפשך, אם מדובר בכמיהין ופטירות כשהם מבושלים, אז באמת באופן זה כן מערבין ומשתתפין בהן, כיוון שבאופן זה הם נחשבים אוכל, כמבואר בגמ' (שבת סח ע"א): "דתנן, כלל אמרו בפיאה כל שהוא אוכל ונשמר, וגידולו מן הארץ, ולקיתו כאחת, ומכניסו לקיום חייב בפיאה. אוכל – למעוטי ספיחי סטיס וקוצה, ונשמר – למעוטי הפקר, וגידולו מן הארץ – למעוטי כמיהין ופטירות". וממה שלא מיעטה הגמ' את כמיהין ופטירות מתיבת "אוכל", מבואר שגם הם נחשבים אוכל, אלא כיוון שאין גידולם מן הארץ פטורים מפאה, אבל לעניין עירוב, הרי אין צריך שיהיה גידולו מן הארץ, כמבואר להלן (ל ע"א): "אמר רב, מערבין בבשר חי. אמר רב שימי בר חייא, מערבין בביצים חיות". ואם מדובר בכמיהין ופטירות כשהם חיים, מדוע הקשתה הגמ' מכמיהין ופטירות, שלא נזכר בשום מקום במפורש שאין מערבים בהם, היה לגמ' להקשות מתבואה, שאין מערבין ומשתתפין בה כשהיא חיה, כמבואר להלן (כט ע"א) "ומאי אולמיה דהאי מהך, אילימא משום דקא תני בהך תבלין, ותבלין לאו בני אכילה נינהו, אטו הכא מי לא קתני חטין ושעורין, ולא בני אכילה נינהו". ע"כ דברי כת"ר.

וזה לפי מ"ש הגר"א בא"ח ס"ש פו ה, "ולא בכמהין ופטירות. רי"ף ורמב"ם... אבל הוא תמוה מאד, דהיכי דמי אי בכמהין ופטירות חיים א"כ מאי פריך מכמהין כו' שאינו נזכר בשום מקום שאין מערבין בהן, הול"ל מתבואה שאין מערבין בהן חיים...". ע"ש.

ויש לתרץ שמצינו שיש חידוש בכמהין ופטירות שלא מצינו בתבואה, דהיינו דשאני כמהין ופטירות חיים, שמצד עצמם הם ראויים לאכילה ויש להם טעם טוב, אלא יש סיבה אחרת שעדיין הם נחשבים כשאינם ראויים לאכילה. והוא לפי מ"ש הרמב"ם בפירוש משניות בעירובין ריש

פאה בראשונה, אמרה כן בלשון שמא מדרך המוסר. ומזה הטעם שלא הגידה לו להדיא אלא על ידי שהקדיחה לו בפעם שלישית" כו').

ואולי משום כך לדעת רבינו צריך לומר: "שמא הנחת פיאה על ראשונים". ולפי גירסא זו כוונת האישה לומר לרבי יהושע בן חנניא, שמא הטעם שהשארתי בפעם הזאת כל כך הרבה בקערה, הוא משום שאתה רוצה לשייר פיאה גם על שתי הפעמים הקודמות שלא שיירת בהם כלום, ובזה רצתה לרמוז לו על מה שלא הניח פאה בראשונים.

ובספר שרביט הזהב כתב לבאר כן גם לפי הגירסא שלפנינו: "שם שמא לא הנחת – פירוש או שמא הטעם שלא רצית לאכול, מחמת שלא הנחת פאה בראשונים הנחת תשלום שלהן היום, ובדרך בדיחות קאמרה ליה, ומרהר"ש ז"ל נדחק בו ואין צורך", וכן כתב בגביע הכסף. כלומר שתיבת "שמא" לא הולכת על עצם ההנחה של הראשונים, אלא על הסיבה שרבי יהושע בן חנניא הניח הרבה בפעם השלישית". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להביא סמך לדעת הגר"א ממ"ש בחולין ו. "רבי זירא ורב אסי איקלעו לפונדקא דיאי, אייתו לקמייהו ביצים המצומקות ביין, רבי זירא לא אכל ורב אסי אכל, א"ל רבי זירא לרב אסי ולא חייש מר לתערובת דמאי, א"ל לאו אדעתאי". ופירש"י שם "לפונדקא דיאי – שם העיר ועמי הארץ היו וחשודין על הדמאי, ומשום דאייתנין לעיל בהמתן של צדיקים כו' נקט ואתי להנך שמעתא דמיירי נמי בכי האי גוונא. מצומקות – צלויות הרבה לשון מצטמק ויפה לו דשבת (דף לז:). ביין – ואח"כ ערבום וטרפום ביין ואיכא ביין משום דמאי, והכא משום דליתיה בעיניה וע"י תערובת אייתי לקמייהו לא חשו למילתא".

וכתב התה"ד ס"מג על סוגיא זו, "ואמאי לא הקשה לו קודם שאכל, אלמא דאין צורך למחות ולהודיע. ונ"ל די"ל דדוקא כה"ג שגם התלמיד אין ברור לו האיסור כי היא דתערובת דמאי, דהא מסיק התם ופשט להתיר, אבל ברור לו האיסור אפילו מדרבנן יודיענו ויפרישנו... וכן מוכח בספר התרומה הא קמן להדיא דכל היכא דאין ברור לתלמיד האיסור דרבנן, הוא לא יכנס במעשה רבו עד לאחר מעשה", ע"ש (ועיין ברמ"א בי"ד ס"רמב כב).

ויש לדקדק שכל זה מיירי באופן שהמעשה הוא ודאי אלא יש רק ספק בהלכה. ולכן ודאי הוא שרב אסי אכל, אלא

ב) ועוד יש להעיר על הגר"א ממ"ש הקובץ על היד החזקה בהל' עירובין הנ"ל, וז"ל "והריטב"א סיים עוד ואינם באים לסעוד ולא ללפת בהן את הפת וכל שאינו ראוי לסעוד בו או ללפת בו את הפת אין מערבין בו, דמידי דחזי לסעודה בעי', וכענין שאמרו אין מערבין בקורא דדקלי אע"ג דרגילין לאכלו וניקח בכסף מעשר, מ"מ אינו אוכל גמור ועומד לכך, ובגמ' דמקשה והא איכא כמהין ופטירות, ה"ה דה"מ להקשות דאיכא טובא כה"ג וחדא מנייהו נקט ע"ש, ולגמ' דמקשה והא איכא כמהין ופטירות מצד הסברא קא מקשה, אי נמי דסמך על הברייתא דעירובין דף כ"ח דקתני בה ר"י אומר קורא הרי הוא כעץ לכ"ד אלא שניקח בכ"מ, ומשמע מזה דאין מערבין בקורא וע"ז לא פליג הת"ק, וע"כ ה"ט משום דאין באין לסעוד ולא ללפת בהן את הפת, וא"כ ה"ה כמהין ופטירות, וכ"נ מדברי התוס' דף כ"ז ע"א ד"ה מאן דמתני וכו', שכתב שם דכו"פ נקחין בכ"מ ואין מערבין בהן, אף שיש מגייה' בדברי התוס' אבל אין צורך להגיה כמ"ש בס' יד דוד שם, וכ"ה שיטת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים דאין מערבין בכמהין ופטירות. והרב הגאון מהרא"ז בספרו או"ח סימן שפ"ו כתב לחלק בזה, דבכו"פ מבושלין מערבין, והא דמקשה בגמ' והא איכא כו"פ כתב דהקושיא הוא מסיפא דתנן הכל ניקח בכ"מ ע"ש שהאריך מאד. והנה באמת כפי מה שכתבתי נדחים כל ראיותיו וגם דוחק גדול לומר מדקתני בכל מערבין וכו' חוץ וכו' הכל ניקח בכ"מ וכו' חוץ וכו', שלא יהיו דומין בהדדי, וכללא קמא דוקא וכללא בתרא לאו דוקא, וכבר הארכתי בזה בס' ש"י העליתי שדברי כל הפוסקים נכונים וברורים", ע"ש.

עירובין נג:

כתב כת"ר, "בגמ': "אשה מאי היא, פעם אחת נתארחתי אצל אכסניא אחת עשתה לי פולין. ביום ראשון אכלתים ולא שיירתיה מהן כלום, שנייה ולא שיירתיה מהן כלום, ביום שלישי הקדיחתן במלח, כיון שטעמתי משכתי ידי מהן. אמרה לי, רבי, מפני מה אינך סועד. אמרתי לה, כבר סעדתי מבעוד יום. אמרה לי, היה לך למשוך ידיך מן הפת. אמרה לי, רבי, שמא לא הנחת פאה בראשונים. ולא כך אמרו חכמים, אין משיירין פאה באילפס, אבל משיירין פאה בקערה, כך היא הגירסא שלפנינו בגמ'. והנה על גירסא זו קשה, מדוע אמרה לו "שמא לא הנחת פיאה בראשונים", הרי בודאי לא הניח פיאה בראשונים (והמהרש"א כתב לתרץ: "גם כי ודאי היה לה שלא הניח

סימן רמח

שאלה: האם יש לפרש מ"ש ביומא י. וסוטה לד: "דבר אחר, אחימן בנה ענת, ששי בנה אלוש, תלמי בנה תלבוש". והוא הערה על הספר אור אליהו להרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א

א) **כתוב** ביומא י. "ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק. תנא, אחימן – מיומן שבאחים, ששי – שמשים את הארץ כשחיתות, תלמי – שמשים את הארץ תלמים תלמים. דבר אחר, אחימן בנה ענת, ששי בנה אלוש, תלמי בנה תלבוש".

וכתב כת"ר, "כך היא הגירסא שלפנינו בגמ'. והנה תיבוא "דבר אחר" אין להם מובן, שכן בהתחלה הגמ' דורשת את שמותם של ילידי הענק, על שם מה נקראו כך, ואילו אחר כך הגמ' לא מביאה דרשות אחרות על השמות שלהם, אלא רק מפרשת איזו עיר בנה כל אחד מילידי הענק. ולפי זה, לא שייך בזה לומר "דבר אחר", שהביטוי "דבר אחר" משמעותו פירוש אחר על אותו עניין".

ושוב כתב כת"ר, (הערה 8) "וכן הקשה בן יהוידע: "קשה, מה שייך לומר דבר אחר על זה, דמקודם הוה דריש בשמותם, וכאן מזכיר מקומות אשר בנו". אמנם באדרת אליהו (לגאון רבי רפאל עמנואל חי ריקי זצ"ל בסוטה לד ע"ב) כתב: "דבר אחר אחימן בנה כו" – ועל שם הערים שבנו נקראו כן". והיינו שנחלקו על שם מה נקראו ילידי הענק. לדעה הראשונה נקראו על שם התכונות שלהם, ולדעה השניה נקראו על שם הערים שבנו. ועל כן שפיר שייך לומר על זה "דבר אחר". אמנם לכאורה דברי האדרת אליהו אינם מובנים, היכן נרמז בשמות ילידי הענק שמות הערים שבנו. ויש לומר כמו שכתב בן יהוידע: "ונראה לי שכל אחד קרא שם למקום שבנה והניח בו אות אחת משמו. והוא אחימן קרא למקום שבנה בשם ענת, שיש באמצע ענת אות נון, שהוא אות אחרון שבשמו. ושישי קרא מקום שבנה בשם אלוש, שהניח אות אמצעי שבשמו בסוף שם מקום זה שקראו אלוש. והוא עשה הפך מן אחימן, זה הניח אות אחרון שבשמו באמצע שם העיר, וזה הניח אמצע שמו ואות אחרון של העיר. ותלמי עשה שינוי אחר, שהניח אות ראשון שבשמו שהוא אות תי"ו לאות

הספק הוא רק בהלכה אם מותר לו לאכול אותו מאכל או לא. אולם אם היה ספק במעשה עצמו, דהיינו שמא רב אסי לא אכל אותו מאכל, אז אין מקום כלל לרב זירא להקשות עליו. ועוד ילפינן מזה, שכשרב זירא הקשה על רב אסי הוא לא הקשה בלשון "שמא אכלת", שאין לומר שהוא "מדרך המוסר" כמ"ש המהרש"א הנ"ל, כיון שזה נראה כחוכא ואיטולוא, כיון ששניהם יודעים שודאי שרב אסי אכל את המאכל.

ולכן ה"ה י"ל בסוגיא דעירובין הנ"ל, שצ"ל שהאשה ידעה שהמעשה היה ודאי ולא ספק, שאם המעשה היה רק ספק אז אין לה להגיד לרבי יהושע כלום, וכנראה מהסוגיא דחולין הנ"ל. ולכן מוכרח לומר שאין הגירסא "שמא לא הנחת פאה בראשונים", ששניהם היו יודעים שרבי יהושע לא הניח פאה, ואם היא אמרה "שמא לא הנחת", אז זה נראה כחוכא ואיטולוא. ולכן שפיר הוא לגר"א לגרוס "שמא הנחת פיאה על ראשונים", שלפי זה המעשה היה ודאי וה"שמא" היא לגבי ההלכה וכוונת רבי יהושע, ששמא הוא כיון לקיים הלכה זו.

ומה שהביא כת"ר בשם שרביט הזהב, שפירש הגירסא שלפנינו, "שמא הטעם שלא רצית לאכול, מחמת שלא הנחת פאה בראשונים", לענ"ד זה דחוק, שכשכתוב "שמא לא הנחת פיאה בראשונים", הוא יותר פשוט לומר כמשמעו ש"השמא" שייכת ל"בראשונים", ולא ל"טעם" של רבי יהושע.

ונראה שהטעם שהאשה לא הקשה על רבי יהושע בפעם ראשונה ושניה, הוא מפני שאף היא סברה שכיון שדין זה הוא רק מטעם דרך ארץ שרבי יהושע לא הקפיד על זה, וכמ"ש המהרש"א שם "דר"י לא היה חש להא כיון דאינו אלא מהלכות דרך ארץ" ע"ש. ולכן אין זה בכלל מ"ש התה"ד הנ"ל "אבל ברור לו האיסור אפילו מדרבנן יודיענו ויפרישנו". וגם היא לא שאלה רבי יהושע אחר המעשה ביום ראשון ושני, כיון שהיתה ברורה לה שר"י לא היה מקפיד לקיים הלכה של דרך ארץ זו. אלא רק ביום שלישי כשרבי יהושע לא אכל כלל מהמאכל, היא סברה שמא שזה כדי להניח מאכלו לשמש.

ואסיים בכבוד רב ובברכת מועדים לשמחה.

מחבר הספר ארחותיך למדני

ולפי זה שפיר יש לגרוס "דבר אחר" בגמרא, כיון שאף הדרשה לגבי עירם היתה לפרש שמותם, כיון ששמותם היו כצורות עירם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רמז

שאלה: (א) בסוכה מה: כתוב "ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחין, ליה אנחנו מודים ולך אנו מקלסין". ומאיזה טעם הגיה הגר"א שצ"ל "ליה אנחנו מברכים, ולך אנחנו מקלסין".

(ב) בסוכה מו. כתבו התוספות "ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרוואה, עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה, עשאה לאחר מברך לעשות סוכה לשמו". וכתב הגר"א שם שצ"ל "על עשיית סוכה" במקום "לעשות סוכה לשמו. ולפי זה יש להעיר על מ"ש היפה עינים שם בשם הגר"א.

ואלו הערות על הספר אור אליהו להרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א

סוכה מה:

כתב כת"ר, "בגמ': "בשעת פטירתן מה הן אומרים וכו' והא קא משתתף שם שמים ודבר אחר, ותניא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר בלתי לה' לברו. הכי קאמר: ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחין, ליה אנחנו מודים ולך אנו מקלסין". כך היא הגירסא שלפנינו בגמ'. אמנם רבינו בגליון הש"ס שלו כתב שצריך לומר: "ליה אנחנו מברכים, ולך אנחנו מקלסין". ואולי הטעם, משום שלגירסא שלפנינו לא מובן: א. מדוע אומרים פעמיים את המילים "ליה אנחנו מודים". ב. לקמן על המשנה (נא ע"ב): "רבי יהודה אומר, היו שונין ואומרין אנו ליה וליה עינינו" – מקשה הגמ' (נג ע"ב): "איני, והאמר רבי זירא כל האומר שמע שמע כאילו אמר מודים מודים, אלא הכי אמרי המה משתחווים קדמה ואנו ליה

ראשון של שם העיר שקראה תלבוש. וכיון דשמות הערים האלה הם כנויים ברמז על שמותם, לכך נקיט כאן לשון דבר אחר". ע"כ דברי כת"ר.

(ב) ויש להעיר, שמה שהביא כת"ר דברי הבן יהודע לתרץ קושית האדרת אליהו, הוא התירוץ של האדרת אליהו עצמו, אלא שאף הבן יהודע מעצמו כיון לתירוץ זה, והוא בכלל שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. ולכן כתב האדרת אליהו בסוטה לד: "ד"א אחימן בנה כו', ועל שם הערים שבנו נקראים כן. אחימן בנה אנת – לא ידעתי איך יש לו דמיון עם שמו, כ"א שמתחיל באלף כמוהו לסימן שהוא בנהו, וכן יש לו נו"ן שבסוף שמו, ששי בנה אלוש, שיש בו ש"ן בשמו. תלמי בנה תלבוש, שיש בו תל בתחילתו כתחילת שמו", ע"ש. הרי התירוץ של הבן יהודע כבר נמצא בדברי האדרת אליהו, אלא האדרת אליהו רק שינה ה"ע" בענת ל"אלף".

(ג) וכשאני לעצמי יש לתרץ הקושיא באופן אחר, והוא שצורות הערים שהאחים בנו היו כשמותם. ולכן כתוב "ששי – שמשים את הארץ כשחיתות". ופירש"י בסוטה שם "שעושה את הארץ כשחיתות, שמקום רגליו מעמיק בארץ מרוב כובדו וניכר שם כגומא וכשחת...". וי"ל שכן הוא בעיר אלוש, שהמקום שהוא בנה את העיר עליו, לא היו חזק כל כך, ולכן משום כובד הבנינים הוא מעמיק הארץ, כמ"ש רש"י "מעמיק בארץ מרוב כובדו". ולכן נקרא שמו ששי משום צורת עירו.

וכן י"ל לגבי "תלמי בנה תלבוש". פירש"י "תלמים. כתלם המחרישה שמעלה העפר ומעמיק בארץ". י"ל שאף צורת תלבוש היתה כן, שהיא אינה בשוה אלא כגון מצד אחד העיר עמוקה, ובאמצע היא גבוה, ובצד אחר היא עמוקה, כמו בתלים. ולכן נקרא שמו תלמי לפי צורת עירו.

וכן י"ל לגבי "אחימן בנה ענת". כתוב בגמ' "אחימן – מיומן שבאחים". ופירש"י "מיומן. גבור שבהם כמו שיד הימין חשובה מן השמאל". וי"ל שצורת עירו ענת היתה חזקה וגבורה יותר מהערים של אחיו, שאלוש היתה עמוקה והוא קשה להגן על העיר מהאויבים כשהיא עמוקה. וכן י"ל בתלבוש שאף קצתה היתה עמוקה כדלעיל. אולם בענת לא היו פגומים אלו, ושפיר הוא להגן על העיר מהאויבים. ולכן ענת היתה חזקה וגבורה יותר מהערים של אחיו של אחימן.

למודים. ועוד, כתב המ"א שם בס"ק ז על דברי הל"ח הנ"ל "ובשל"ה כתב דנכון לאומרו ע"ש. ונ"ל מאחר שמפסיק הרבה בנתיים לא מיחזי כשתי רשויות". משמע שאם אינו מפסיק "הרבה", אלא רק בג' מילים, דהיינו "ולך אנו משבחין", עדיין יש לחוש למיחזי כשתי רשויות. ולכן י"ל שאף הגר"א סבר כן, ולכן הוא תיקן לשון הגמ' הנ"ל.

סוכה מו.

כתב כת"ר, "בגמ' "העושה סוכה לעצמו אומר, ברוך שהחיינו וקיימנו כו' נכנס לישב בה אומר, אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה". וכתבו תוספות בסוף ד"ה לעשות: "ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה, עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה, עשאה לאחר מברך לעשות סוכה לשמו". כך היא הגירסא בתוס' שלפנינו. אמנם בש"ס של רבינו נמחק התיבות "לעשות סוכה לשמו", ובמקומם כתב רבינו בגליון הש"ס שלו: "על עשיית סוכה", והיינו, שלדעת רבינו צריך לגרוס בתוס' "עשאה לאחר, מברך על עשיית סוכה".

ונראה הטעם, על פי המבואר בפסחים (ז ע"ב) שכאשר עושה מצווה שמוטלת עליו לצורך עצמו, מברך עליה "לעשות" בלמ"ד, כגון מל את בנו, ואילו העושה מצווה לצורך משהו אחר מברך "על", כגון מל את בן חבירו, וז"ל הגמ': "מיתבי ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, התם היכי נימא, נימא למול, לא סגי דלאו איהו מהיל, אבי הבן מאי איכא למימר, אין הכי נמי". וכן כתב הרמב"ם (ברכות יא, יא): "כל העושה מצוה, בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו, אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה". אשר על כן, העושה סוכה לאחר, כיון שאין עושה את מצווה לצורך עצמו אלא לצורך משהו אחר, צריך לברך "על עשיית סוכה", ולא "לעשות סוכה לשמו". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר על מ"ש ביפה עינים שם לדעת הגר"א, וז"ל "ולפמש"ל בשם הגר"א דגריס בירושלמי שהחיינו תחת הברכה אשר קדשנו, נראה לפרש דהנה ברכת שהחיינו לבעל הסוכה בעשייתו יש ב' ענינים, א' על המצוה והב' על קנין החפץ שכל אחד מברך על בנין בית או קנין חפץ, אבל בעושה לאחרים אינו מברך כ"א על המצוה לבד, וז"ש הירושלמי בעושה לאחרים לשמה, דהברכה הוא רק לשם המצוה, ועי' בפנ"א עוד באופן אחר, ע"ש. וכן הוא

(אנחנו מודים) וענינו ליה מיחלות". ולפי זה גם כאן הייתה הגמ' צריכה להקשות מדברי רבי זירא, כיצד אומרים פעמיים "מודים".

וכך הקשו האליה רבה (סא, יז), ערוך לנר (נג ע"ב) והרש"ש (כאן). ותירץ האליה רבה: "עוד נ"ל לתרץ, דכיוון שמפסיק ב'לך אנו משבחים' לא הוי כאילו אמר שמע שמע בזה אחר זה", וכן כתב הערוך לנר (ועיין באליה רבה שכתב עוד תירוצים). והרש"ש הפנה למהרש"א בחידושי אגדות (מה ע"א) שכתב: "ור"א הוסיף בזה לומר ליה אנו מודים כפול, שאין אנו כופרים לא במעשה ולא בדבור, כמו שכפרה בת בילגה ואמרה ואי אתה עומד עלינו בשעת הדחק, ולמזבח אנו משבחין בדבור ומקלסין במעשה וק"ל". ונראה שהכוונה שאע"פ שאומרים מודים פעמיים, מכל מקום בכל פעם ישנה כוונה אחרת (אחד כנגד מעשה ואחד כנגד דיבור)". ע"כ דברי כת"ר.

ויש להעיר, שכתוב בא"ח ס"סא י, "כשקורא ק"ש על מטתו מותר לקרות כל הפרשה ולחזור ולקרותה. ויש מי שאומר שגם בזה יש לזוהר מלומר פסוק". והיש מי אומר הוא דעת מהר"י אבוהב כמבואר בב"י, וז"ל "צריך לחוש אפילו בהכפל הפרשה, שמי יאמר לנו שמה שהיה כופל (ר' זירא) כל הפרשה, ר"ל אפילו פסוק ראשון, שמא מה שהיה חוזר וקורא הוא מפסוק ראשון ואילך". הרי אף שיש הפסק כל הפרשה בין קריאת פסוק ראשון ב' פעמים, עדיין יש לחוש שזה נראה שיש שתי רשויות. ולכן ה"ה י"ל בגמ' סוכה הנ"ל, אם הם היו אומרים "ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחין, ליה אנחנו מודים ולך אנו מקלסין", אין לומר "דכיוון שמפסיק ב'לך אנו משבחים' לא הוי כאילו אמר שמע שמע בזה אחר זה". ולכן שפיר הוא מה שתיקן הגר"א לשון הגמ'.

ועוד כתב מרן שם בסע' יא, "האומרים באשמורת בסליחות ובי"כ בתפילת נעליה ב' פעמים פסוק שמע ישראל, יש ללמדם שלא יאמרו". וכתב הלחם חמודות בפ' אין עומדין אות מח, "והא דביה"פ כבר נתבטל, אבל באשמורת יש עדיין בני אדם שבכל פעם שאומר החזן ויעבור, הם אומרים שמע ישראל וכו', נמצא שמכפלים הפסוק פעמים רבות, ואע"פ שאין כופלין אותו במיד זה אחר זה, מ"מ נ"ל דהוי בכלל דמשתקין אותו, ולפחות מגונה הוא וראוי לבטלו". ולפי זה שפיר סבר הגר"א שיש לתקן לשון הש"ס הנ"ל, אף שיש הפסק בין מודים

וקשה לי טובא, הרי אסורין בשתיית יין בלאו דאורייתא ועל כן שתו מים ולא יין. א"כ האיך בן אחיה השקה אותם יין (יפה למעיים)?! הלוא אסורין הכהנים במקדש ביין והממונים במקדש שירתו. ועוד קשה. גם הגמ' וגם המפרשים שם סותרים זה את זה מיניה וביה: שותין מים כי אסורין ביין, ומאיך בן אחיה משקה אותן ביין, אתמהא. ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"א הל"ו, "אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות, אבל לא בימי שבתן. ואפילו שאר בתי אבות של משמר שאין עבודתן היום, שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב של יום ויצטרכו לאחרים מאנשי משמרתן לסייען. ואנשי בית אב של אותו היום אסורים לשתות בין ביום בין בלילה, שמא ישתה בלילה וישכים לעבודתו ועדיין לא סר יינו מעליו". הרי שמותר לאנשי משמר לשתות יין בלילות, אם לא שהם בבית אב של אותו יום. ואף אלו שהם בבית אב של אותו יום, כשיצא אותו יום כשהוא לילה, הם מותרים לשתות יין.

וגם כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ח הל"ה, "והיכן היו שומרים. כהנים היו שומרים בבית אבטינס ובבית הניצוץ ובבית המוקד. בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות בנויות בצד שערי העזרה והרובין היו שומרים שם. בית המוקד כיפה ובית גדול היה מוקף רובדין של אבן, וזקני בית אב של אותו היום היו ישנים שם, ומפתחות העזרה בידם". הרי משמע שרק בית אב של אותו יום ישנים במקדש. וכן הוא במפרש בתמיד פ"א מ"א, שכתב "זקני בית אב ישנים שם אותם שהיה להם לעבוד למחר היו ישנים...". ע"ש. משמע שאותם כהנים של בית אב של אתמול לא היו ישנים שם, אלא הם ישנים חוץ למקדש.

ולכן נראה שבן אחיה נתן לכהנים של בית אב, אחר שהם כבר גמרו עבודתם של אותו יום, יין לשתות בלילה חוץ למקדש כדי לרפא אותם. או אם הם כבר חולים קודם שהגיע יומם לעבוד במקדש, הוא היה נותן להם יין לשתות בלילה קודם יום של בית אבותם. ונראה שאין צורך לשתות את היין ממש בשעת אכילת הקרבנות, אלא עדיין מועיל היין לרפא אם הכהן שותה אותו קודם כן או אח"כ.

כתב במנחות מב. וז"ל "והגר"א מגיה שם ברכת שהחיינו כו' לעשות, ועמ"ש בסוכה מ"ו לבאר בזה מ"ש בעושה לאחרים דצריך לברך לעשות סוכה לשמו, ונדחקו הרש"ל והרש"א בביאורו, ולענ"ד ע"פ גי' הגר"א ז"ל דכשעושה לעצמו יש ברכת שהחיינו על קנין החפץ כמו על בונה בית או קונב חפץ, משא"כ לאחרים אין מוסב השחיינו כ"א על המצוה, וזהו לשמו – לשם מצוה", ע"ש.

וזה קשה, שא"כ מ"ש בהג' הגר"א על התוספות הנ"ל אינו מובן, שצ"ל שכשכתבו התוס' "ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה, עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה", צריך להגיה "שהחיינו" במקום "לעשות סוכה". וגם אין לו לגר"א למחוק "לשמו". ולכן קשה להלום מ"ש היפה עינים לשיטת הגר"א, עם מ"ש בהג' הגר"א על התוספות.

ואסיים בברכת מועדים לשמחה

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנ

שאלה: איך היו הכהנים במקדש שותים יין לרפואה כמ"ש בשקלים יג. אם יש איסור לשתות יין במקדש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאיר גדליה שור שליט"א

כתב כת"ר, "במסכת שקלים פרק אלו הן הממונים דף יג ע"א: בן אחיה על חולי מעיים וז"ל הריבב"ן על אתר: ירושלמי ע"י שהכהנים הולכים יחפין על הרצפה ואוכלין בשר ושותין מים שאסורין לשתות יין כדכתיב יין ושכר אל תשת וכו' על ידי וכו' הווי באין לידי חולי מעיים והווי ידע הידין חמר טב למעיא. עכ"ל

ובגמ' יג ע"ב וז"ל: בן אחיה וכו': על ידי שהיו הכהנים מהלכין יחפים על הרצפה והיו אוכלין בשר ושותין מים היו באין לידי חולי המעיים והווי ידע האי דין חמר טב למעיא והאי דין חמר סמם למעיא. עכ"ל הגמ'.

ובקרוב העדה וז"ל: ושותין מים שאסורין לשתות יין בעזרה. והווי ידע בן אחיה איזה יין יפה למעיים לעצורן ואיזה יין טוב לרפאותן וכו'. ע"כ

לפי הסבר רש"י חכמים סוברים שהפס' ונסכו רביעית ההי"ן מדבר על תמיד של בין הערביים משום שהוא האחרון שהוזכר בפס' הקודם – ואת הכבש השני וגו'.

השאלה –

1. **מפשט** הפסוקים משמע הפוך מדעת חכמים, דהא אחרי הפס' ונסכו רביעית ההי"ן כתוב "ואת הכבש השני תעשה בין הערביים – א"כ ברור ש"ונסכו" מדבר על תמיד של שחר

2. **כתוב** בפירוש "כמנחת הבוקר ונסכו תעשה" – א"כ פשוט שתמיד של בין הערביים לומד משל שחר.

בהערות של הגמ' (מתיבתא) ראיתי שהחת"ס ותוס' רי"ד הקשו את הקושיה הראשונה. החת"ס רוצה לתרץ שהפס' עולת תמיד העשויה וגו' מפסיק בין שני התמידים וצריך לקרוא ונסכו רביעית ההי"ן... ואותו תעשה בין הערביים. אבל גם תירוצו זה לא הניח את דעתי שהרי פשט הפסוק מורה להפך". ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתוב** בפר' פנחס פ"כח, (ד) את הכבש אחד תעשה בבקר, ואת כבש השני תעשה בין הערבים. (ה) ועשירית האיפה סלת למנחה בלולה בשמן כתית רביעית ההי"ן. (ו) עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח אשה לה'. (ז) ונסכו רביעית ההי"ן לכבש האחד בקדש הסך נסך שחר לה'. (ח) ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר ונסכו תעשה אשה ריח ניחוח לה'".

וכתוב ביומא לד': לגבי פסוק ז' "ונסכו רביעית ההי"ן", וז"ל "בשלמא רבנן האי בתמיד של בין הערבים כתיב, אלא ר' מ"ט, אמר רבה בר עולא אמר קרא לכבש האחד, איזהו כבש שנאמר בו אחד, הוי אומר זה תמיד של שחר, ורבנן מאי אחד מיוחד שבעדרו...". ע"ש.

והקשה התוספות רי"ד שם, "קשיא לי למה משנים רבנן הפסוק ממשמעותו, דמוכח בפירוש דמיירי בתמיד של שחר, ואע"ג דבתר תמיד של בין הערבים כתיב דהא כתיב בתרי' ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר ונסכו, אלמא קרא קמא בתמיד של שחר כתיב", ע"ש.

(ב) וי"ל שטעם הקושיא הוא משום דמסתמא מ"ש בפסוק ח' "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", הוא כדי

(ב) ומ"ש כת"ר, "והממונים במקדש שירתו", לאו דוקא הוא, שהרי מצינו שכתוב במשנה בשקלים שם "נחונייה חופר שיחין". וכתב הרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ז הל"טו "וכן ממנין אחר להיות חופר בורות ושיחין ומתקן הבורות של רבים כדי שיהיו המים מצויין בירושלים לכל אחד מיושביה ולכל עולי הרגלים". הרי בורות ושיחין אלו לא היו במקדש עצמו, אלא בעיר ירושלים. אלא כיון שהוא ל"צורך המקדש", דהיינו כדי שעולי רגלים יכולים לבא למקדש, עדיין זה בכלל "הממונים שהיו במקדש" כמ"ש במשנה הנ"ל.

וראיתי בקרבן העדה שם (דף יג): שכתב לגבי בן אחיה, "לכך היו צריכין לרופא לרפואתן, והלכך אף הוא נחשב מהממונים שהיו במקדש, שאף הוא נטל שכרו מתרומת הלשכה, דצרכי קרבן הוא שיאכלו הכהנים בשר קרבנות השמנים ולא יבוא לידי נותר". הרי אף שתיית היין היא "לצורך המקדש", אלא לא בעינן שתיית היין במקדש עצמו כמו שלא בעינן חפירת הבורות במקדש עצמו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנא

שאלה: בגמ' יומא לד': החכמים סוברים שהפסוק בפר' פנחס "ונסכו רביעית ההי"ן", מדבר על תמיד של בין הערביים. וזה קשה, שזה נראה כנגד הפשט בפסוקים שם, שאח"כ כתוב "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", משמע שקודם כן הפסוקים מדברים רק על תמיד של בוקר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג עקיבא רט שליט"א

כתב כת"ר, "הגמ' במס' יומא לד'. מביאה מחלוקת רבי וחכמים אם לעניין נסכים תמיד של שחר לומד משל בין הערביים או להפך. הדיון הוא סביב הפסוקים בבמדבר כ"ח.

איני ידוע איזה יקדים אם תמיד אם פסחים, ת"ל השני, שני לתמיד ולא שני לפסחים...". הרי אין כאן ג"ש, אלא רק דרשה במילי הפסוק. ועוד יש להעיר, שדרשה זו לא באה לבאר למה כתוב שני פעמים "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" בפסוק ד' ובפסוק ח'. ולכן נראה שהוא יותר נכון לומר שהדרשה היא כפי מה שביארתי לעיל. עכ"פ נראה שמ"ש הב"ח "די"ל דאתי לדרוש" הוא תירוץ נכון.

(ב) ולפי זה צריך לפרש בפסוק ח' "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, כמנחת הבקר וכנסכו תעשה אשה ריח ניחוח לה", דהא דאמרינן לעיל בפסוקים ה' ו' ז' לגבי מנחה ונסך של בין הערבים, הוא אותו דבר שצריך לעשות בבוקר. ולכן ילפינן ממה שצריך לעשות בבין הערבים, מה לעשות בבוקר, והם שווים.

מבואר מכל זה שהטעם שאין לפרש בפסוקים הנ"ל כמו שנראה בהשקפה ראשונה וכמ"ש כת"ר, הוא מפני שיש ריבוי מילים בפסוק ח', דהיינו "בין הערבים". כך נראה להסביר סברת רבנן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנב

שאלה: כתוב בגמ' יומא נד: שראו האויבים כרובים מעורים זב"ז, ולכאו' הרי בחורבן בית שני לא היו הכרובים במקומם, כמבואר שם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ברוך יעקובוביץ שליט"א

כתוב במלכים א' פ"ו שבבית המקדש הראשון היו שני מיני כרובים (מלבד הכרובים על הכפורת של הארון), אחד הוא שני כרובים שהם אצל הארון "עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו", ומין שני הוא הכרובים שהם ציורים על קירות הבית ע"ש. והכרובים אצל הארון הם לא נמצאים במקדש שני, אבל הכרובים שהם ציורים על הקירות הם היו נמצאים גם במקדש שני, וכרובים אלו נקראם "כרובים דצורתא" בגמ' יומא שם. ופירש"י "מצויירין בכותל במיני סממנים או חקוקין בקירות העץ מלפנים מכותלי האבנים".

לאפוקי ממ"ש בפסוקים ה' – ז', שדברו בתמיד של שחר. אלא זה אינו, ש"ל שהטעם שכתוב בפסוק ח' "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", הוא אינו לאפוקי ממה שכתוב לפני כן בפסוקים הנ"ל, אלא כדי לדרוש דרשה, שהרי כבר כתוב בפסוק ד' "ואת כבש השני תעשה בין הערבים", ומאיזה טעם כתוב בתורה עוד פעם בפסוק ח' "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים". אלא צ"ל שזה כדי לדרוש דרשה. ואם כוונת פסוק ח' היא רק לאפוקי מהפסוקים שהם לפני זה, אז אין צורך להאריך לכתוב "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", אלא יותר ראוי לכתוב "ואת הכבש השני תעשה כמנחת הבקר וכנסכו", למה צריך לחזור לכתוב אף "בין הערבים".

וראיתי שכתוב בספרי, בפר' פנחס שם, "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, למה נאמר, לפי שהוא אומר את הכבש אחד (פסוק ד'), הרי שלא הקריב של שחר שומע אני שלא יקריב בין הערבים, ת"ל "השני תעשה בין הערבים" (פסוק ח'). מגיד שאם לא הקריב בתמיד של שחר מקריב בתמיד של בין הערבים". לפי זה י"ל שטעם שכתוב בתורה בפסוק ח' "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", הוא אינו כדי לאפוקי ממ"ש בפסוקים שלפני כן כדי לומר שהם דברו בתמיד של שחר, אלא כדי לדרוש דרשה הנ"ל, ומטעם זה כתוב בפסוק ח' "בין הערבים" שלכאורה הם שלא לצורך.

ולכן י"ל שסברו רבנן, שפסוקים ה' – ז' דברו בתמיד של בין הערבים כיון שכך סיים פסוק ד' "תעשה בין הערבים" (עיין רש"י בגמ' שם), ופסוק ח' ג"כ מיירי בתמיד של בין הערבים, והטעם שהוא חוזר לכתוב "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", הוא רק כדי לדרוש דרשה הנ"ל, שאל"כ למה חזרה התורה לכתוב "בין הערבים" בפסוק ח', אלא ודאי הוא רק כדי לדרוש דרשה הנ"ל.

(ג) שוב ראיתי בהג' הב"ח בגמ' שם בס"ק א, שכתב "אין להקשות לרבנן דזה קאי אתמיד של בין הערבים, א"כ למה לי הא דחזר וכתב בסוף הפרשה ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כו', די"ל דאתי לדרוש דדריש בספרי ע"ש דצ"ל שני שני לגזרה שוה דתמיד יקדים לפסח", ע"ש.

הרי הב"ח פירש כמו שכתבתי לעיל. אלא יש להעיר עליו, שלא מצינו גזירה שוה "שני שני" בספרי, אלא כתוב שם, "ואת הכבש השני, למה נאמר, לפי שהוא אומר ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בין הערבים (שמות יב),

"ומשמעות עניו הוא שאינו חושש לכבודו וצערו. ולא משום שהוא שפל בעצמו ואינו מכיר בעצמו שאינו ראוי לזה הצער והעדר הכבוד... אלא משמעות עניו שהוא מתנהג בלי חשש על כבודו..".

כלומר, מגדיר בעל העמק דבר, העניו מכיר בערך עצמו ויודע את מעלתו, אך הוא לא מצפה לכבוד על כך – הוא יודע שהוא רק אמצעי ושליח של ה'. ולכן גם בהכרזתו של רב יוסף על עצמו שהוא עניו אין כל סתירה לענוותנותו.

גם האבני נזר (שו"ת יו"ד, סימן תנז). כותב מעין זה, שאין ידיעת האמת – הכרת האדם בערך עצמו – סותרת את הענווה ואת שברון הלב, והוא מביא ראיה ממש רבנו: משה ודאי ידע את כל הניסים והנפלאות שעשה בשליחות ה', כולל קבלת התורה מלהבות אש, והוא ודאי שהכיר במעלתו ובגודלו! למרות כל זאת העידה עליו התורה: "וְהָאִישׁ מִשָּׁה עֲנִיו מְאֹד...". ע"כ דברי כת"ר.

ונראה שאף יש להקשות ממ"ש בסוכה מה: "ואמר חזקיהו א"ר ירמיה משום רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילמלי אליעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו". ופירש"י שם "יותם בן עוזיהו. צדיק היה ועניו יותר משאר מלכים וזכה בכיבוד אביו, ועליו נאמר בן יכבד אב (מלאכי א) שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט עם הארץ כדכתיב (מלכים ב טו) ויותם (בנו) שופט וגו' לא נטל עליו כתר מלכות בחייו, וכל דינין שהיה דן אומרן בשם אביו", ע"ש. וזה קשה, איך אפשר לרשב"י לומר דבר כזה, הלא יש בזה חסרון ענוה שהרי הוא משבח את עצמו כמה גדול הוא, ואיך אפשר לו להיות צדיק כזה אם אין לו מדת ענוה. וכ"ש לפי מה שהוא מצרף עמם יותם בן עוזיהו שהיה לו מדת ענוה כמבואר ברש"י הנ"ל, הלא הוא אינו ראוי כלל לרשב"י להשביח את עצמו בזה, שזה נראה כגסות רוח ח"ו.

אלא יש להסביר את זה ע"פ דוגמא. אם יש פסנתרן שהוא מפורסם בכל העולם (כגון מוזארט וכדומה), הלא אם הוא אומר "איני מיטיב לנגן בפסנתר, ואין בי תועלת לניגן בפסנתר", אז כל האנשים יצחקו עליו, כיון שהכל יודעים שזה שקר כיון שהוא מומחה מצטיין, ואין מי בעולם

ולכן מ"ש ביומא נד, "אלא במקדש שני מי הווי כרובים", זה מיירי רק לגבי הכרובים אצל הארון כמ"ש רש"י שם "דקס"ד בכרובים שעשה שלמה אצל הארון מזה ומזה קאמר". אלא שוב מבואר בגמ' שרק הכרובים אצל הארון לא נמצאו במקדש שני, אבל אה"נ שעדיין נמצאו "כרובים דצורתא". ולפי כרובים אלו "אמר ריש לקיש בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה...". וכן הוא ברש"י שם שפירש "קיפלו מן הכותל", דהיינו דמיירי שם בכרובים ציורים על הקירות שהם עדיין שם במקדש שני, וזה כמ"ש בסוגיא שם "רב אחא בר יעקב אמר לעולם במקדש שני, וכרובים דצורתא הווי קיימי", דהיינו שעדיין הם היו שם במקדש שני.

ולכן מ"ש בגמ' שם "אלא במקדש שני מי הווי כרובים", זה מיירי רק לגבי הכרובים שהם אצל הארון, ולא לגבי הכרובים שהם ציורים על הקירות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנב

שאלה: איך כתוב בסוטה מט: "אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא", הלא אמירה כזו היא כנגד מדת ענוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מאור צוברי שליט"א

(א) כת"ר הביא מ"ש בסוטה מט: "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא... אמר ליה רב יוסף לתנא: לא תיתני ענוה, דאיכא אנא". ופירש כת"ר, "אל תשנה במשנה ותאמר שבטלה ה'ענווה', שהרי יש אותי, שאני עניו. הסיפור הזה מעלה תמיהה גדולה מאוד: וכי זה דרכו של אדם ענוותן, לומר על עצמו שהוא ענוותן?! וכלשון המהרש"א (שם): "אין דרך החכמים להתפאר ולהשתבח במעלתם וכמו שכתוב יהללך זר ולא פיך". אם כך, מה פירושם של דברי רב יוסף? רבו מאוד התירוצים לשאלה זו, אך אחד התירוצים שתפסו את עיניי הוא תירוצו של בעל העמק דבר (במדבר יב ג), שבתירוצו, למעשה, הוא גם מגדיר לנו מה היא ענווה:

לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד".

וכבר הרגיש בסתירה זו הלחם משנה בפ"א שם. וראוי להביא התירוץ שכתב ר' מנחם קראקאווסקי ז"ל בעבודת המלך בפ"ב הל"ג, וז"ל "ועי' לח"מ מה שהאריך לתמוה בזה בפ"א בסתירת דברי רבנו מהתם להכא, דבפ"א כתב כיצד מי שיתרחק מגובה לב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזוהי מדת חסידות ואם נתרחק עד האמצע בלבדו יהיה עניו נקרא חכם וזוהי מדת חכמה, וכאן כתב שאסור לנהוג במדת גובה במדה הבינונית שאין דרך הטובה שיהיה עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח וכו'. ועוד הרבה לתמוה, והוא תמוה באמת, אבל מה שכתב לישב בתרי אנפי עי"ש הוא ג"כ תמוה. כי המעיין בדברי רבנו בפירושו למשנה פ"ד דאבות מ"ד כתב להדיא וזכרנו בפרקים הקודמים שהענוה היא ממעלת המדות והיא ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח ואין להם שם אחר רק ענוה וכו', וכבר בארנו שאדם צריך לו שיטה מעט לאחד מן הקצוות עד שיעמוד באמצע המעשים על צד הסייג, אבל במדה הזאת לבדה בין שאר המדות ר"ל בגאווה, לגדל חסרון זאת המדה אצל החסידים ודעתם בנזקה רחוק ממנה עד הקצה האחרון ונטו אל שפלות הרוח לגמרי ע"כ, ובזה הרי נסתרו שני תירוצי הלח"מ דלאו דוקא במי שהוא כבר חולה בחולי הנפש אמרו רבנו כאן, וכן שאין זה דרך ממוצע אלא הקצה האחרון לגמרי.

ואשר נראה בישוב דברי רבנו, דהנה רבנו כללא כייל בפרק הראשון ששלימות הדעות היא מצוה דאורייתא מקרא דוהלכת בדרכיו, ובכלל זה הרי גם מדת הענוה, שיש בה מצות עשה דוהלכת בדרכיו, והנה מצאנו להרב בעל הלכות גדולות ז"ל שמנה מצות עשה מיוחדת והוי שפל רוח, ועי' ביראים סי' כ"ב ובחדש סי' רל"ב שכתב שפל רוח וצעיר, מצוה זאת מצאתי בהלכות של רב יהודאי גאון ולא מצאתי עיקר, אלא מששבחה התורה העניו דכתיב והאיש משה עניו מאד למדנו שמצוה להיות אדם עניו ושפל רוח ואמרו חכמים כל המשפיל עצמו וכו', ותנן אבות ר' לויטס איש יבנה אומר מאד מאד הוי שפל רוח וכו', והסמ"ג מנה הדבר במספר הלא תעשה (ל"ת ס"ד) שלא להתגאות והוא ממאמר כל המגביה לבו כפר בעיקר, שנא' ורם לבבך ושכחת, והוא בסוטה ה', וכן מנה הסמ"ק בל"ת במצוה כ"ב. הרי לפנינו דיצתה מדה זו של ענוה משאר כל המדות, שמלבד שהיא נכללת בכלל מ"ע והלכת בדרכיו כשאר המדות עוד באו עליה צוויים מיוחדים.

שהוא יותר מומחה ממנו. ולכן אין דיבור כזה נחשב לענוה כיון שהוא כנגד האמת והוא דבר שקר, והכל מכירים שזה שקר, ודבריו הם דברי שטות.

אלא הענוה היא תלויה בגישה שלו להיות מומחה. ולכן אף כשהוא מכיר שהוא מומחה ואין אדם אחר בעולם שהוא יותר מומחה ממנו, אם עדיין הוא נוהג במדת שפלות רוח, בדיבורו ובמלבושו ובכל מעשיו, והוא אינו משבח את עצמו על מה שהוא מומחה, אז זה נקרא "ענוה". ולכן יש לחלק בין אדם שמודה שהוא מומחה אבל הוא אינו משבח את עצמו על זה, ובין מומחה שהוא משבח את עצמו וכוונתו לפאר את עצמו לכל העולם. וכן יש לפרש במ"ש בפרקי אבות (פ"ב ט), "אם למדת תורה הרבה אל. תחזיק טובה לעצמך", דהיינו ששפיר הוא לומר שהוא למד תורה הרבה ואין בזה חסרון בענוה, אבל אין לו "להחזיק טובה לעצמו", דהיינו להשביח את עצמו על זה.

ולכן י"ל שרשב"י ידע והסכים שהיה לו זכות גדולה, אלא הוא רק אמר כן כדי ללמד לאחרים שאפשר לכל אדם להשיג מדרגה גדולה כזו, אף שהוא רק בשר ודם. וזה כדמצינו בתנא דבי אליהו רבה (ראש פר' ט). "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשה שעושה כך רוח הקודש שורה עליו". אולם רשב"י לא שבח את עצמו על זה והוא לא כיון לפאר את עצמו, אלא הוא רק כיון להורות לאחרים שדבר כזה אפשר ע"י כל אחד ואחד אף שהוא רק בשר ודם.

וכן י"ל לגבי רב יוסף הנ"ל שאמר "דאיכא אנא", שהוא לא כיון להשביח את עצמו, רק כדי לברר את האמת, ואין זה חסרון בענוה כלל.

ב) כת"ר הביא דברי הרמב"ם בהל' דעות פ"א הל"ה, שכתב "מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות...". ע"ש.

אלא לכאורה יש סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם שם פ"ב הל"ג, "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בכינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה

ומביא ג"כ הלימוד של הסמ"ג מקרא דורם לבכך ושכחת, וס"ל לרבנו כרבי נחמן בר יצחק בסוטה שם דלא מינה ולא מקצתה, ועי' בפ"י המשנה שם הביא עוד מערכת מאמרים לחז"ל בזה.

ובא וראה כמה דייק רבנו בדבריו, שאף שכלל גם את מדת הכעס בגדר זה, מ"מ לא הזכיר שם איסור ע"ז, אלא ראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, לפי שהגאון מיוסדת על עשה ולא תעשה מדבריהם, כתב בה איסור, משא"כ בכעס הוא רק מדת חכמים להתרחק עד הקצה האחרון, והדברים ברורים ומיושבים כראוי. ע"כ דבריו.

הרי לדעת העבודת המלך מ"ש הרמב"ם בפ"א הוא מן התורה, ומ"ש בפ"ב הוא מדרבנן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנד

שאלה: בנוזר ס: לגבי "מוחלט ספק וטמא ודאי", האם ביום מ"ה צריך להביא עוד פעם חטאת העוף או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב דוב מילר שליט"א

כתב כת"ר, "בלמדי מסכת נזיר דף ס' נתעורר בי קושיא שמקופיא לא ראיתי מי שידבר בזה, ואולי יש למעלתו להשיב בה דבר, כדרכו בקודש גודל חריפותו ובקיאותו אסי' בענינים המפוזרים והקשים.

בגמ' יש כמה ציורים בנוזר שנטמא ו/או נחלט בצרעת בוודאי או בספק, מה עליו לעשות וכמה ימים צריך למנות כדי לצאת. מכל הספקות. המשנה בדף נט: מציירת ציור של נזיר שנטמא בספק וגם נחלט בספק, צריך ד' תגלחיות ובגמ' תני עלה שבכל תגלחת חייב גם להביא קרבנותיו מספק, ומונה הגמ' כל הקרבנות שחייב להקריב בכל תגלחת ובתוכם חייב להביא קרבן חטאת העוף מספק נזיר טמא, וזה מביא ב' פעמים א. בתגלחת הראשונה על הצד שנטמא ולא נחלט ב. בתגלחת ג' על הצד שנחלט וגם נטמא עיי"ש.

והוא צריך ביאור דלמה בעינן מצות עשה מיוחדת למדה זו ולא סגי לך במ"ע דוהלכת בדרכיו כשאר כל המדות, ובשלמא להסמ"ג אפשר לומר להוסיף לא תעשה ע"ז, אבל לשיטת הבה"ג והיראים קשה (ועי' ביראים סי' ד' ובחדש סי' ת"ח שאחר שהביא המ"ע ללכת בדרכי המקום כתב ואע"פ שעל כל מצוה ומצוה נאמר עשה במקומה הוסיף לך הכתוב עשה אחר לקבל שכר עי"ש היטב. והבה"ג כתב וללכת בדרכיו להלביש ערומים ולקבור מתים לנחם אבלים בקור חולים וכו' וס"ל להרמב"ן ז"ל בשרש הראשון דכל מה שכתב הבה"ג ז"ל כאן היא מצות עשה אחת שלא כדעת היראים, ומרבנו נראה ג"כ דמ"ע דוהלכת בדרכיו היא מ"ע מיוחדת לתיקון הדעות והמדות ללכת בדרכים הבינונים), וכמדומה שעוד יקשה הדבר יותר לדעת רבנו דלא ס"ל דיש לענוה מ"ע מיוחדת מדאורייתא ולא לא תעשה, אבל הוא רק מדרבנן (ואפשר דהכין ס"ל גם להבה"ג והיראים כנראה מדבריהם ועי' בסמ"ג מה שהאריך בשיטתו שם), ולמה בעו חכמים לחדש דין מיוחד ואיסור מיוחד במדת הענוה ולא סגי להו במ"ע דוהלכת בדרכיו כמו לכל המדות.

ואשר על כן נראה דרבנו ז"ל ס"ל דבמדה זו לגדל חסרון זאת המדה כמו שהבאנו לעיל מפ"י המשנה לרבנו חדשו בה חכמים דיצתה מכלל כל המדות, שמלבד דאיכא בה מצות עשה דוהלכת בדרכיו והיא המדה הבינונית שנקראת מדת החכמה והעובר על זה ונוטה לצד אחד של הגאון עובר על מ"ע דוהלכת בדרכיו, ובזה איירי בפרק הראשון שנתן שם מדה וקצב לדין התורה של והלכת בדרכיו, דהכונה בזה ללכת בדרכים הבינונים שהיא מדת החכמה ובכלל זה גם מדת גובה לב, ואם הלך בדרך הממוצע יצא ידי חובת מצות עשה של והלכת בדרכיו, ולהכי מנה רבנו גם מדה זו בכלל דמדאורייתא יצא בה במדה הבינונית, אבל אמרו חכמים שיש בזה מצוה מיוחדת שלא לנהוג בזה גם במדה האמצעית (ומ"ש לעיל בה"ב ולכשיחזור לדרך האמצעי ילך בה כל ימי חייו, לאו דוקא קאמר רבנו שילך בה כל ימי חייו, אבל שיעור הדברים כך הוא דדרך הרפואה שיעקור גובה הלב עד שיהיה בטוח דאפילו לכשיחזור אח"כ לדרך האמצעית ילך בה כל ימי חייו ופשוט), אלא שהוא מחויב להתרחק ממנה עד הקצה האחרון. ואולי זהו מה שאמרו חכמים בשבת ק"ד הוסיף לך הכתוב כפיפה על כפיפתו ומביא רבנו ע"ז הלימוד ממה שהכתוב משבחו והאיש משה עניו, וזהו הלימוד של רב יהודאי גאון כמ"ש היראים וכן מה שצוו החכמים מאד מאד הוי שפל רוח,

ליטהר, והיינו דקאמר ושותה יין ומיטמא לאחר ע"ד, דהיינו יום ע"ה".

וכתב הרא"ש שם, "מוחלט ספק וטמא ודאי. אוכל בקדשים אחר ל"ז ימים. דמאחר שאינו מוחלט ודאי א"א לו לגלח מיד, אלא מזה ג' וז' ומגלח בח' ומביא קרבן נזיר טמא ומביא צפרים לספק חלוטו. וא"א לו לגלח עד סוף ל' דשמא לאו מוחלט הוא. וביום ל' דהיינו ל"ז לנזיר מגלח דכיון דיש עליו ספק צרעת מגלח ביום ל' כדפירשתי לעיל, וביום ל"ח יביא עולת בהמה לספק נזיר טהרה וחטאת העוף לספק, ואוכל בקדשים בו ביום. ושמא מוחלט הוא והויין הנך ב' תגלחות לחלוטו ולספרו ולסוף ז' ימים יגלח ג' לטומאתו. ויום ל"ח עולה למנין השביעי. וביום הח' יתחיל למנות נזירה טהרה ומגלח יום ל"א, והיינו דקאמר ושותה יין ומטמא למתים אחר ע"ד ימים".

ובתחילה יש להעיר על כת"ר שכתב שלדעת התוספות והרא"ש, "שתיכף אחר ז' ימי טהרה בהזאה שלישי ושביעי לצאת מטומאתו שנטמא בוודאי, מגלח ומביא כל קרבנות נזירות טומאה" (ולא רק חטאת העוף, שהרי כאן נטמא בוודאי). והלא כתב התוספות הנ"ל אחר הזאה שלישי וז' ומגלח בשביעי, ובשמיני מביא קרבן חטאת העוף. הרי יש לו להביא רק חטאת העוף, ולא "כל קרבנות נזירות טומאה". וכן יש לפרש בדברי הרא"ש הנ"ל שכתב, "ומגלח בח' ומביא קרבן נזיר טמא". הרי הוא כתב בלשון יחיד "קרבן", ודלא כמ"ש הרא"ש לעיל מזה לגבי ספק טמא ומוחלט ודאי "ובח' מביא קרבנותיו בו ביום", בלשון רבים. משמע שלגבי מוחלט ספק וטמא ודאי, יש לו להביא רק קרבן אחד, דהיינו כמ"ש התוספות "חטאת העוף".

וכן הוא בתוספות רבינו ב"ר יצחק מגירונה, שם שכתב, "שבעה ראשונים מונה משום דטמא ודאי, ומגלח לסוף שבעה, ולא קודם לכן, דשמא לאו מוחלט הוא. ובאותן שבעה מזה שלישי ושביעי, ובשמיני הביא חטאת העוף...". וזה כמ"ש התוספות הנ"ל.

וראיתי בחדושי רבינו פרץ שם שכתב כלשון הרא"ש, "...ובשמיני מביא קרבן נזיר טמא...". הרי "קרבן" בלשון יחיד, משמע חטאת העוף כמ"ש התוספות.

ולכן קשה לומר כדברי כת"ר "ולא רק חטאת העוף, שהרי כאן נטמא בוודאי". וי"ל שהטעם הוא, שאעפ"י שהנזיר

ובדף ס: מוסיפה הגמרא בעוד ציורים וחד מנהון נזיר שנטמא בוודאי ונחלט בספק, פוסק בגמרא שאוכל בקדשים לאחר ל"ז יום ושותה יין לאחר ע"ד יום. ובתוס' וכן ברא"ש מבארים את הע"ה יום כיצד ואיזה תגלחת וקרבנות חייב, ושניהם אומרים שתיכף אחר ז' ימי טהרה בהזאה שלישי ושביעי לצאת מטומאתו שנטמא בוודאי, מגלח ומביא כל קרבנות נזירות טומאה' (ולא רק חטאת העוף, שהרי כאן נטמא בוודאי) ואח"כ בתגלחת שלישי שיהא בספק על נזירות טומאתו, דעל הצד שנחלט ג"כ צריך לטהר א"ע מצרעתו טרם תגלחתו לנזירות בטומאה, ומשום כן לאחר ל"ז יום מונה ז' ימים אחרים ומגלח לספק נזירות טומאה, אולם בפעם הזה לא כתבו שחייב להביא חטאת העוף על הספק, הלא דבר הוא?

השאלה אם זה השמטה שלא כתבוהו משום דפשיט הוא מההוא דלעיל, וחייב להביא חטאת העוף על הספק, או אולי כיון שכבר הביא כל קרבנות טומאתו בתגלחת הראשונה, יצא בזה ואינו חייב להביא עוה"פ חטאת העוף על הספק, הגם שיש צד שהיה חלוט עד עכשיו ואז לא עלו לו קרבנות נזירות טומאתו, אבל כיון שזה רק ספק וטומאתו בוודאי לא החמירו בזה, בשונה מזה כשהוא גם ספק טמא וספק מוחלט, אז חייב להביא ב' פעמים חטאת נזיר טמא. "ע"כ דברי כת"ר.

א) כתוב בנזיר ס: "מוחלט ספק וטמא ודאי, אוכל בקדשים לאחר שלשים ושבעה ימים, ושותה יין ומיטמא למתים לאחר שבעים וארבעה ימים".

ופירשו התוספות בדף ס, "מוחלט ספק טמא ודאי אוכל בקדשים אחר שלשים ושבעה ימים ושותה יין ומיטמא למתים לאחר שבעים וארבעה ימים. מאחר שאינו ודאי מוחלט לא יגלח שום תגלחת כי אם לסוף ז' אחר הזאה שלישי וז' ומגלח בשביעי, ובשמיני מביא קרבן חטאת העוף (ונזירות טומאה) [כנזיר טמא], ואי אפשר לגלח שנית עד שלשים דשמא אינו מוחלט והשמיני יעלה למנין שלשים וביום שלשים ואחד יגלח [שמא] מוחלט הוא, והווי להו הנך שני תגלחות לחלוטו, והיינו דקאמר אוכל קדשים לאחר שלשים וז' דהיינו יום ל"ח, וסוף שבעה ימים יגלח שלישי כדין נזיר טמא ויום ל"ח יעלה לו למנין ז', וביום השמיני יתחיל למנות נזירות טהרה (לישנא אחרינא) וביום שלשים ואחד יגלח תגלחת נזיר

י"ל שאין להביא חטאת עוף ביום מ"ה, אע"פ שהוא צריך לחוש לשמא הוא היה מוחלט ביום ח', וצריך למנות ז' ימים מיום ל"ח כנזיר טמא, מ"מ אין להביא חטאת העוף ביום מ"ה כיון שהוא כבר י"ח ביום ח'.

אלא את"ל שהדחיה הנ"ל היא רק בגדר של ספק, אז אין לו להביא אלא עוף החטאת ביום ח', וזה כמ"ש התוספות הנ"ל. ולפי זה כיון שדחיה הנ"ל היא רק בגדר של ספק ועדיין נשאר חשש שמא הוא לא י"ח בחטאת העוף ביום ח', אז אח"כ ביום מ"ה הוא צריך להביא עוד פעם חטאת העוף מטעם ספק דאורייתא לחומרא, דהיינו כיון שיש ספק אם הוא חלוט, שמא הוא לא י"ח בחטאת עוף בפעם ראשונה ביום ח', שאם הוא היה ודאי חלוט אז צריך לטהר את עצמו מצערותו קודם שהוא מטהר את עצמו מטומאת מת, כדמצינו לגבי דין "טמא ודאי ומוחלט ודאי". לכן לגבי ספק מוחלט וטמא ודאי, י"ל שיש ספק דאורייתא אם הוא י"ח בחטאת עוף ביום ח'.

ובשלמא לדעת הרשב"א והר"ן שסברו שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, י"ל שיש חיוב מן התורה להביא קרבן עוף ביום מ"ה כיון שמא הוא לא יצא י"ח ביום ח', אלא אף לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, מ"מ י"ל שאף הוא מודה שבמ"ע כגון הקרבת חטאת העוף (עיי' חינוך ס"שעז). אמרינן ספק דאורייתא לחומרא מן התורה. וזה כמ"ש החוות דעת בס"ק. בכללי ס"ס ע"ש.

אלא יש לדחות סברת החוות דעת כיון שרוב הפוסקים לא סברו כן. וזה כמ"ש המוצל מאש בס"יב, לגבי החיוב הנשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא". הרי שפשוט ליה למוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא". הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, דספיקא לחומרא הוא רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו, שהביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו

ודאי טמא, מ"מ עדיין יש ספק אם יש לו להביא קרבן נזיר טמא ביום ח', שהרי אם האמת שהוא מוחלט אז אין זה היום להביא קרבנותיו של נזיר טמא. ולכן עדיין יש ספק בדבר, ומשום זה יש לו להביא רק חטאת עוף.

מ"מ ראיתי במאירי שם, דמשמע כדברי כת"ר, וז"ל "שמאחר שהוא טמא ודאי מונה ז' ימים, ומזה שלישי ושביעי, ומגלח ומביא קרבנותיו בשמיני...". הרי הוא כתב בלשון רבים "קרבנותיו" – משמע כדברי כת"ר.

(ב) **ועכשיו** יש לדון בשאלת כת"ר שכתב, "לאחר ל"ז יום מונה ז' ימים אחרים ומגלח לספק נזירות טומאה, אולם בפעם הזה לא כתבו שחייב להביא חטאת העוף על הספק, הלא דבר הוא? השאלה אם זה השמטה שלא כתבוהו משום דפשיטא הוא מההוא דלעיל, וחייב להביא חטאת העוף על הספק, או אולי כיון שכבר הביא כל קרבנות טומאתו בתגלחת הראשונה, יצא בזה ואינו חייב להביא עוה"פ חטאת העוף על הספק. הגם שיש צד שהיה חלוט עד עכשיו ואז לא עלו לו קרבנות נזירות טומאתו, אבל כיון שזה רק ספק וטומאתו בוודאי לא החמירו בזה, בשונה מזה כשהוא גם ספק טמא וספק מוחלט, אז חייב להביא ב' פעמים חטאת נזיר טמא".

והערה נכונה היא, שכתבו התוספות הנ"ל "לאחר שלשים וז' דהיינו יום ל"ח, וסוף שבעה ימים יגלח שלישי כדין נזיר טמא ויום ל"ח יעלה לו למנין ז', וביום השמיני יתחיל למנות נזירות טהרה...". הרי הם לא הזכירו שיש להביא עוד פעם חטאת העוף. וכן הוא ברא"ש הנ"ל.

אלא יותר נראה שהטעם שלא הזכירו התוספות דין חטאת העוף ביום מ"ה הוא מפני שהוא פשוט. ובתחילה י"ל שכשיש "טמא ודאי ומוחלט ודאי" כמ"ש בנזיר ס: אז טהרתו מצרעת דוחה טהרתו מטומאת מת, וכמ"ש רש"י שם "מגלח לתגלחת ראשונה של צרעת עכשיו, ומכאן עד ז' ימים לתגלחת שניה כדתנן שתגלחת הנגע דוחה לתגלחת הנזיר בזמן שהוא ודאי, ואוכל ביום ח' שמביא קרבנות בקדש, וחוזר ומונה שבעה ומגלח נזיר טומאה, וחוזר ומונה שלשים ומגלח נזירות טהרה...". ע"ש. אלא במוחלט ספק וטמא ודאי, טהרתו מטומאת מת דוחה טהרתו מצרעת. ויש לחקור אם דחיה זו בגדר של ודאי או בגדר של ספק, שאת"ל שהדחיה ודאי אז י"ל שביום ח' יש לו להביא כל קרבנות של נזיר טמא, דהיינו חטאת עוף ועולת עוף ואשם ונראה שזה שיטת המאירי הנ"ל, ולדעתו

וכל זה לדעת התוספות שסברו שביום ח' יש להביא רק חטאת העוף, אבל לפי מ"ש המאירי הנ"ל שכתב "קרבנותיו", י"ל שזה מפני שודאי יש דחיה של מוחלט ספק, ולכן י"ל לדעתו אין טעם להביא חטאת העוף ביום מ"ה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנה

שאלה: (א) מהו הטעם של מצוות עגלה ערופה, האם הוא בשביל הנהרג או כדי לתפוס את ההורג. והנ"מ אם ידוע שהנהרג היה בא מעיר רחוקה, האם העיר הקרובה עדיין צריך להביא עגלה ערופה כיון שעדיין יש חשש שההורג היה בא משם.

(ב) אם עדיין צריך להביא עגלה ערופה אם הם מצאו רק את הגוף בלי הראש, או את הראש בלי הגוף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב דוב מילר שליט"א

מסכת סוטה פרק עגלה ערופה

כתב כת"ר:

"אם מכירין את ההרוג בטב"ע וסימנים, ויודעין בברור שבדרכו האחרון יצא מעיר פלוני, שאינה העיר הקרובה אל החלל, מה דינה לגבי עגלה ערופה? א. העיר שיצא משם מביאה עגלה ערופה. ב. העיר הקרובה אל החלל מביאה עגלה הקרובה כדין. ג. אין מביאים עגלה ערופה באופן כזה.

יסוד השאלה הוא לכאורה מהו הספק שאנו מסתפקין שעליה חייבה התורה מדידה להיוודע איזה העיר הקרובה אל החלל ואז היא מביאה עגלה ערופה? האם אנו מחפשיין את העיר שלכאורה יצא הנהרג משם, או אולי מחפשיין העיר שלכאורה יצא ההורג משם (כמ"ש הכ' ולא נודע מי הכהו), או שזה גזיה"כ שהעיר הקרובה אל החלל מביאה

מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז, דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, "ולא מבעיא למאי דקי"ל דספקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויא דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים". הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א, אף שהוא מפפק על זה מטעם אחר, ע"ש. וכן הוא במחבר"ר שם, וכן נראה מהפר"מ בי"ד בסוף שער התערובות בתחילת ס"צח, וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו, שפשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב. וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז, שלדעתו חיוב הטומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שזה מצות עשה. ואין להאריך יותר, ולכן נראה שאין לחוש לסברת החוות דעת שאף הרמב"ם סבר במצות עשה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, אף שיש קצת אחרונים שסברו כמוהו. ולכן עדיין אולי י"ל שאם החיוב להביא חטאת העוף הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אז שמא לא החמירו חז"ל כשהוא ודאי טמא ורק מוחלט ספק כשהסביר כת"ר.

אלא ראיתי שכתב הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ט הל"יא, "בור שמטילין לתוכו נפלים המאהיל עליו טמא דין תורה, אף ע"פ שחולדה וברדלס מצויין שם אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל אם הפילה שם אשה נפל ואין ידוע אם הפילה דבר המטמא או לא הפילה הואיל וחולדה וברדלס מצויין שם הרי ספקו טהור". הרי כשיש כבר חזקה אז י"ל שאין ספק מוציא מידי ודאי מן התורה. ולכן כתב הפר"ח בכללי ס"ס אות א בד"ה באופן, "היכא דאיכא חזקה לא פליגי, דבודאי אמרינן אוקי מילתא אחזקה מן התורה...", ע"ש. וכן הוא בכפות תמרים בסוף השמטות ד"ה עוד כתב, ע"ש. וכבר האריכו האחרונים בזה. ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שאיין ספק חטאת העוף ביום ח' מוציא מידי ודאי שהוא נזיר טמא. ולכן אף לדעת הרמב"ם שייך לומר ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, ויש חיוב מן התורה להקריב עוד חטאת העוף ביום מ"ה.

(דף מה:): תניא מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה בית דין שמניחין אותה שאין בה בית דין והולכין לעיר אחרת שיש בה בית דין, ואמאי והלא מתוך הקורבא נראה שמאותה שאין בה בית דין היה, ע"ש. וכן הוא בתוס' רי"ד שם מה' תליתאה, שכתב, "נאמר שאחת עיר גדולה שהיא רחוקה הרבה, משם יצא הרוצח ולא מזו שהיא קרובה..." ע"ש.

נראה מזה שההורג העיקר וכדעת "רבנן דהכא", וזה שלא כדמשמע מרש"י בגמ' סוטה הנ"ל שסבר "כרבנן דתמן".

וכן העיר בנחלת יעקב שם, שכתב "אבל בפ' לא יחפור פירש"י ותוספות דמתוך הקרובה מוכח שמשם בא ההורג, וזה תימה דבשלמא אי קאי אנהרג א"ש, שנתננו לו מזונות וגם עשינו לו לוויה לפי שהוא מוטל לפניהם ומכירין אותו, אבל אי קאי ארוצח קשה, דהא כתיב לא נודע מי הכהו, ואיך יודעין שלא פטרוהו בלא מזון, וגם מאי מסיים לוויה לגבי ההורג, והלא הוא לא ניזוק, וצריך לדחוק ולפרש דה"ק לא פטרנו שום אדם בלא מזון ולא ראינו שום אדם והנחנחוהו לילך יחידי בלא לוויה וחבורה, דאלו היו עמו אנשי לוויה לא היו מניחין אותו להרוג את זה, וכל זה דוחק, אחר כתיב זה מצאתי פ' אלו נאמרין (דף לח) שפירש"י פטרוהו בלא מזון אנהרג ולא הנחנחוהו בלא לוויה פי' וז"ל בלא לוויה חבורה שהלך עמהם עכ"ל. משמע דאין פי' לוויה בעיר אלא לשון חבורה, כמו כן עושין לבני לוויה, וכן פי' במשנה דלעיל, ע"ש. הרי לכאורה נראה שיש סתירה בדעת רש"י אם כל מעשה עגלה ערופה הוא בשביל לחפש את ההורג או את הנהרג.

(ב) **שוב** ראיתי ברמב"ם בפירוש משניות, (סוטה פ"ט מ"ו), "הנסתר הזה אשר אמרו פטרוהו וראינוהו חוזרים על ההורג רצונם בכך שאנחנו לא הזנחנוהו ולא נתרשלנו בענינו שנהיה כאלו גרמנו להריגתו והוא אמרם לא בא לדינו ופטרוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנחוהו בלא לוויה". הרי כאן משמע כוונת מעשה עגלה ערופה היא בשביל הנהרג. וכ"כ בנחלת יעקב הנ"ל ע"ש. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' רוצח פ"ט הל"ג "...ואומרם שם בתוך הנחל בלשון הקודש ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. כלומר שלא בא לדינו הנהרג הזה ופטרוהו בלא מזונות ולא ראינוהו ופטרוהו בלא לוייה", ע"ש.

עגלה ערופה שמחמת קרבתה למעשה ההריגה צריכה כפרה.

ויש להביא לזה הדין שאם אין בי"ד בעיר הקרובה אל החלל, מביאה העיר הקרובה אל החלל שיש שם בי"ד, דמשמע מזה דלאו דוקא יש איזה בירור בזה שהעיר היא הקרובה ביותר אל החלל, אלא גזיה"כ". ע"כ דברי כת"ר.

(א) **כתוב** בירושלמי סוטה פ"ט הל"ו, "רבנן דהכא פתרין קרייא בהורג, ורבנן דתמן פתרין קרייא בנהרג, רבנן דהכא פתרין קרייא בהורג שלא בא על ידינו ופטרוהו ולא הרגנוהו ולא ראינוהו והנחנחוהו ועימעמנו על דינו, ורבנן דתמן פתרין קרייא בנהרג ולא בא על ידינו ופטרוהו בלא הלויה ולא ראינוהו והנחנחוהו בלא פרנסה". עיין בקרבן העדה שם. נראה מזה שיש מחלוקת אם אנו מחפשים את העיר שיצא משם הנהרג או ההורג, וכיון דקי"ל כהבבלי (רבנן דתמן) צ"ל שאנו מחפשים את העיר שהנהרג יצא משם.

אלא נראה שאין זה ברור בדעת הראשונים. כתב רש"י בסוטה מה: "לא בא לדינו ופטרוהו – בגמ' מפרש בלא מזונות והיינו ידינו לא שפכו לא נהרג על ידינו שפטרוהו בלא מזונות והוצרך ללסטם את הבריות ועל כך נהרג". משמע שהעיקר בזה הנהרג, וכ"רבנן דתמן". וכן ראיתי לר' יעקב בן בנימין אהרן ז"ל (תלמיד הרמ"א ומהרש"ל) בנחלת יעקב פר' שופטים פ"כ א, שכתב על דברי רש"י הנ"ל "מדלא אמר 'וע"י כך הרג', דהוי משמע דקאי ארוצח שלא ראינוהו והלך בלא מזונות והוצרך ללסטם את זה ולהרגו כדי ליקח המזונות ממנו למלאות נפשו כי ירעב, אלא אמר 'וע"י כך נהרג' משמע דלא ראינוהו קאי אנהרג, ומוכרח לומר כן דהא מסיים והנחנחוהו בלא לוויה דזה שייך בנהרג כדאמר התם כל המלוה לחבירו ד' אמות בעיר אינו ניזוק, וכל הסוגיא התם, ולפיכך צריכה כפרה דמסתמא יצא זה הנהרג מעיר הקרובה", ע"ש.

אלא כתוב בב"ב כג: "מתב רבי זירא והיה העיר הקרובה אל החלל, ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מינה בדליכא וליזיל בתר רובא דעלמא, ביושבת בין ההרים". ופירש"י שם "בין ההרים, שאין דרך רוצחים לבא ממקומות אחרים לכאן". משמע שכוונת עגלה ערופה היא לחפש את ההורג. וכן הוא בתוספות שם, שכתבו "בדליכא. תימה דהכא משמע דטעמא דהעיר הקרובה מביאה עגלה ערופה משום דמתוך הקורבא מוכח שמשם בא ההורג, ובסוטה

יעבד בו ולא יזרע לעולם, יכירו בו רואיו וידברו בו", ע"ש.

וכן הוא בתורה תמימה שם אות סז, שכתב על מ"ש הרמב"ן בשם המורה נבוכים הנ"ל, "ויש להעיר כי להדברים הנכוחים האלה, יש למצוא מקור בתרגום יונתן בן עוזיאל כאן, אף שדבריו באו בציוור מלימיי, וז"ל ומן יד נפקין נחיל דמורנין מגו פרתא דעגלתא, נגדין ואזלין עד אתרא דקטולא, תמן וסלקין עליו, ואחדן בי דינא יתיה ודיינין יתיה עכ"ל. הנה צייר את הקלא דלא פסיק בנחיל של מורנין – תולעים ההולכים ומתפשטים וחודרים בכל המחבואים הנעלמים מעיני איש, והדברים מאירים". הרי שיש מקור למ"ש הרמב"ם במורה נבוכים הנ"ל.

ולפי דעת רמב"ם במורה נבוכים הנ"ל, תירץ הרה"ג משה אריה סטארטש (מעיר באלטימאר ארה"ב), בספרו תפארת אריה ח"ב דף קסג, "שהרמב"ם הסביר שהתפקיד של העגלה הוא למצוא הרוצח, ואע"פ שהוא בעצמו הסביר ביד החזקה דהזקנים מתוודים על הנהרג, אולי זהו משום שיש להם אחריות על הנהרג שהחנהו בלא מזונות וכו', וגם על שלא דנו הרוצח וכו', והם מתוודים בכל ענין שהשומעים יתרשמו יותר כששומעים. והשתא דאתינן להכי אולי אין מחלוקת בין הסוגיות, וגם הירושלמי רק הביא שני אפשרויות איך להתוודות, אבל באמת אין שום הקפדה, ומה דמודדים להעיר הקרובה למת שיש בה ב"ד כי אם ימצאו הרוצח הם ידונוהו שם", ע"ש.

ונראה לומר שעיקר מעשה עגלה ערופה הוא כדי לחפש את הרוצח וכנראה ממ"ש רש"י והתוספות בפ' לא יחפור, וזה מוסכם בין לדעת הבבלי ובין לדעת הירושלמי, אלא שיש מחלוקת אם גם כוונת הוידוי היא בשביל הרוצח וכדעת הירושלמי, או בשביל הנהרג שיש גם אחריות על הב"ד בשביל הנהרג, וכדעת הבבלי, ובזה אנו קי"ל כהבבלי. ולכן כתב רש"י בגמ' סוטה והרמב"ם בפ"ט הל"ג הנ"ל שהוידוי הוא על הנהרג, שכן משמע מהבבלי כמו שהעיד הירושלמי, וכמ"ש בעמק דבר הנ"ל.

ולכן נראה בנד"ד, "אם מכירין את ההרוג בטבע" וסימנים, ויודעין כברור שבדרכו האחרון יצא מעיר פלוני, שאינה העיר הקרובה אל החלל", עדיין אזלינן בתר עיר הקרובה, דמסתמא משם בא הרוצח, ויש לפרסם את הדבר באותה עיר כדי למצוא את הרוצח שבא משם. ועדיין יכול הב"ד לומר "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו

אלא יש להעיר, שכתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ט הל"ד, "כשמודדין מן החלל מדקדקין במדה ואין מקדדין בה ואין מודדין אלא לעיר שיש בה בית דין של עשרים ושלושה". וכתב בהעמק דבר פר' שופטים פ"כא ז, "ידינו לא שפכו כו'. פרש"י וכי תעלה ע"ד כו', הוא על פי הגמרא בבבלי, אבל בירושלמי שם הל"ו איתא רבנן דהכא פתרין קריא בהורג כו' שלא בא ע"י ופרטנוהו ולא הרגנוהו ולא ראינוהו ולא עמעמנו על דינו (ושליטתי) אזיל עוד לעיל בהל"ב לא היה מודדין אלא מעיר שיש בה ב"ד דכתיב ידינו לא שפכו את הדם הזה, פי' לפי פירוש הירושלמי דקאי על ההורג, מוכח שהיה בידם להורגו, מבואר דמיירי בב"ד של כ"ג, ומזה למד הרמב"ם שדוקא במקום סנהדרין של כ"ג, ולפי ש"ס דילן דנ"ל מדכתיב זקני העיר לא מוכח אלא ב"ד של שלשה, אבל עפ"י הירושלמי למד הרמב"ם א"נ") (עיינן עוד במרומי שדה סוטה מה: ד"ה או לעיר). הרי הרמב"ם פסק כהירושלמי שכל מעשה של עגלה ערופה הוא לגבי ההורג. וזה שלא כדמשמע ממ"ש בפירוש המשניות ובהל"ג הנ"ל. ויש להעיר על הנצי"ב איך הוא פירש שהרמב"ם סבר כהירושלמי, הלא ממ"ש הרמב"ם בהל' ג, "שלא בא לידינו הנהרג", משמע שזה כ"רבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג", ולא כהירושלמי שסבר "רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג".

הרי מצינו שבין לרש"י ובין לרמב"ם לכאורה יש סתירה בדבריהם, אם טעם מעשה עגלה ערופה הוא בשביל ההורג או הנהרג.

ג) וראיתי ברמב"ן בפר' שופטים שם פסוק ה', שכתב, "...אבל הרב אמר במורה נבוכים (ג' מ') כי הטעם לגלות על הרוצח ולבער דמו, בעבור שברוב הפעמים יהיה הרוצח מן העיר אשר סביבות החלל, וכשיצאו הזקנים ויתעסקו במדידה ההיא, וזקני העיר ההיא יעידו לפני הבורא שלא התרשלו בתיקון הדרכים ושמירתם, ושאינם יודעים מי הרג את זה, וכשיחקר הענין יאספו הזקנים ויביאו העגלה ירבו בני אדם לדבר בו אולי יגלה הדבר, וכבא אמרו (ירושלמי סוטה פ"ט ה"א) שאפילו תבוא שפחה ותאמר פלוני הוא הרוצח לא תערף, ואם יודע הרוצח ויחרישו ממנו לפני ויעידו הבורא על נפשותם כי לא ידעוהו יהיה בזה זדון גדול, וכל השומע שמץ דבר בענין יבוא ויגיד ויתפרסם הדבר, ויהרג או ע"י ב"ד או המלך או גואל הדם, ויתחזק הענין, בהיות המקום אשר תערף בו העגלה לא

ולכן אף לגבי עגלה ערופה צריך להביא הראש אצל הגוף או הגוף אצל הראש (כל מר כדאית ליה).

וכן ראיתי בחידושי רי"ז הלוי בהל' רוצח פ"ט הל"א, שכתב דמשמע מהתוספתא והירושלמי שמותר לקבור את המת בתחילה ואחר כך יש למדוד במקום שהיה שם במתיתו, אלא לדעת הרמב"ם צריך למדוד רק כשעדיין הגוף שם קודם הקבורה. ולפי זה כתב הגרי"ז, "...וצ"ע לפי המבואר בתוספתא ובירושלמי דמצינין את מקום שנמצא בו החלל וממנו מודדין, ואין צריך לגוף הנהרג עצמו לענין המדידה, א"כ איך אפשר לומר דפלוגתת ר"א ור"ע בנמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר היא לענין מדידה, והלא לענין מדידה אין צריך להוליך לא הראש אצל הגוף ולא הגוף אצל הראש, רק מודדין או מהראש או מהגוף, אבל אין צריך כלל להוליך זה אצל זה כיון ששוב לא תלוי במקום מציאתו, ובמתני' הרי תנן להדיא דמוליכין הראש אצל הגוף או הגוף אצל הראש, הרי דעכ"פ לדברי הכל צריך להיות הנהרג כולו במקום אחד, ואיך אפשר לומר דלענין מדידה עסקינן, ויעו"ש ברש"י שכתב ז"ל אלימא לענין מדידה קאמר יביאו הראש אצל הגוף דממקום שנמצא הגוף שם צריך למדוד ויביאו הראש לכאן עכ"ל, הרי להדיא מדברי רש"י דגם לענין מדידה צריך להביא הראש אל מקום הגוף, וצ"ע מדברי התוספתא והירושלמי בהך דינא, מדסברה הגמ' לאוקמי מתני' דמוליכין הראש אצל הגוף לענין מדידה, ש"מ דגם לענין מדידה בעינן דוקא גוף הנהרג עצמו, ולא סגי בידיעת מקום מציאתו, ולהכי צריך להוליך הגוף אצל הראש או הראש אצל הגוף שיהא הנהרג כולו במקום אחד, וזהו שפסק הרמב"ם כתלמודא דידן דמניחין אותו במקומו ואין קוברין אותו עד לאחר המדידה", ע"ש. הרי "דגם לענין מדידה צריך להביא הראש אל מקום הגוף" כמ"ש רש"י, וכן דעת הרמב"ם. ומשמע מזה שיש להשוות בענין זה דין מדידה בעגלה ערופה לדין מת קנה מקומו.

וראיתי לר"א תאומים ז"ל מה"ת ח"ב א"ח ס"נח, שכתב "דטעמא דמת שחסר אין לו תפיסה ושכונת קברות היא משום דמצות קבורת המת הוא שיהיה כולו נקבר במקום אחד, וכל אבריו יהיו לאחדים במקום אחד, כמו ששינונו במשנה דסוטה מה: נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף דברי ר"א רבי עקיבא אומר הגוף אצל הראש ע"ש, וכיון שהוא חסר וקצתו במקום אחר שחובה היא לקרב קצתו אל קצתו, לא הוברר מקומו באיזה מקום יתאחדו אבריו אם כה או ואם כה, ולכן שפיר

כלומר שלא בא לידינו הנהרג הזה ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו ופטרנוהו בלא לוייה", כמ"ש הרמב"ם הנ"ל כיון שכן הוא האמת שהב"ד באותה עיר נקיים כיון שהנהרג לא בא משם ו"שלא בא לידינו הנהרג הזה ופטרנוהו בלא מזונות...", ואדרבה יש עדות חזקה לזה, שהלא הנהרג בא מעיר אחרת. כן נראה לענ"ד.

עוד כתב כת"ר:

"במתני' סוטה מה: נחלקו תנאים באופן שנמצא גוף החלל במקו"א וראשו במקו"א אי מוליכין הגוף אצל הראש או הראש אצל הגוף לגבי קבורתו, כמו"כ נחלקו לגבי מדידה אי מודדין מחוטמו של החלל או מטבורו או מצאוורו.

מה הדין אם מצאו רק גוף של חלל או מצאו רק ראשו?

א. תלוי במחלוקת אי מוליכין הראש אצל הגוף או להיפך.
ב. תלוי במחלוקת מהיכן מודדין. ג. אין מביאין עגלה ערופה א"כ מצאו כל הגוף." ע"כ דברי כת"ר.

כתוב במשנה, "נמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר הגוף אצל הראש, מאין היו מודדין רבי אליעזר אומר מטיבורו, רבי עקיבא אומר מחוטמו, רבי אליעזר בן יעקב אומר ממקום שנעשה חלל מצאוורו."

וכתוב בגמ' שם "נמצא ראשו במקום כו': במאי קמפלגי אלימא לענין מדידה קמיפלגי, הא מדקתני סיפא מאין היו מודדין מכלל דרישא לא במדידה עסקינן, אמר ר' יצחק במת מצוה קנה מקומו קמיפלגי והכי קאמר לקוברו קנה מקומו, והיכא דנמצא ראשו במקום אחד וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף דברי ר' אליעזר, ר' עקיבא אומר הגוף אצל הראש, במאי קמיפלגי מר סבר גופיה בדוכתיה נפיל רישא דנאדי ונפיל, ומר סבר רישא היכא דנפיל נפיל גופא הוא דרהיט אזיל". משמע שההוה אמינא של הגמרא היא שאף לגבי מדידה י"ל שצריך להביא הראש אצל הגוף או הגוף אצל הראש, אלא רק משום "מדקתני סיפא מאין היו מודדין מכלל דרישא לא במדידה עסקינן", משמע שאם לא משום "מדקתני סיפא" יש להשוות דין מדידה לדין מת קנה מקומו. ולכן בשלמא שצריך למדוד מטיבורו או חוטמו או צוארו (כל מר כדאית ליה), אבל בשאר דברים יש להשוות דין עגלה ערופה לדין מת קנה מקומו.

בתחילה יש להגדיל את הקושיא. מצינו שכתוב "מאן" בתורה כמה פעמים קודם "מאן בלעם" בפר' בלק פ"כב יד. ולכן כתוב בפר' וארא (פ"ז י"ד) "ויאמר ה' אל משה כבוד לב פרעו, מאן לשלח העם". וכן הוא שם בפסוק כז, "ואם מאן אתה לשלח...". וכן הוא שם בפ"ט ב, "כי אם מאן אתה לשלח, ועודך מחזיק במ" (כל אלו הם יותר מוקדם מהפסוק שהביא כת"ר בפ"י ד). וכן מצינו כתוב בפר' משפטים פ"כב טז, "אם מאן ימאן אביה לתתה לו, כסף ישקול כמוהו הבתולה".

ועוד יש להקשות, שאף לגבי בלעם בפר' בלק מצינו כתוב בפ"כב יג, "ויקם בלעם בבקר ויאמר אל שרי בלק לכו אל ארצכם כי מאן ה' לתתי להלך עמהם". ולמה כתוב בגמ' הנ"ל רק הפסוק שאחר זה (פסוק יד), דהיינו "ויקומו שרי מואב ובאו אל בלק ויאמרו מאן בלעם לילך עמנו". הו"ל לגמ' להביא הפסוק שהוא יותר מוקדם, דהיינו פסוק יג. ולא פסוק יד.

ב) וי"ל שהדרשה בגמ' הנ"ל של "אין כסף", הוא כמו "חצי חצי", דהיינו "חצי הן וחצי לאו", וזה מ"ש "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", הרי אין הדרשה שאין ליתן כסף כלל, אלא לפעמים יש ליתן (לאב) וזה חצי הן, ולפעמים אין ליתן (לאדון אחר) וזה חצי לאו. וכן ראיתי לר' מאיר בן לוי ז"ל בלקוטי שושנים (ווילנא שנת תקצ"ה) פר' בלק, שכתב "כה"ג הן ולא, דאי כתיב 'אן' ה"א אין כסף לגמרי לא לאביה ולא לאדון, ואתא יו"ד ללמד דאין כסף לאדון אבל יש כסף לאביה", ע"ש.

ולפי זה הייתי אומר לגבי הפסוק "זרע אין לה", שאף זה "חצי הן חצי לאו", ויש לדרוש אם יש לה זרע כשר אין לה לאכול תרומה, אבל אם יש לה זרע פסול עדיין מותר לה לאכול תרומה, כעין דמצינו בדרשה של "אין כסף". אלא זה אינו כמבואר בגמ' שם, וי"ל דשאני דרשה זו כיון שכבר כתוב "זרע" ומשמע שזה כולל כל זרע בין כשר ובין פסול. וכן ראיתי בלקוטי שושנים שם, שכתב על גמ' הנ"ל "זרע משמע בין זרע כשר ובין זרע פסול" ע"ש. ולכן כיון שכבר יש הוכחה מ"זרע" שהוא כולל כל זרע, שוב דרשו חז"ל "אין לה" כדי לומר "עיינן לה", אבל אם לא כתוב "זרע" בתחילה, אז שפיר הוא בדרך כלל לדרוש "אין" בדרך "חצי הן חצי לאו" כמצינו לגבי "אין כסף".

דלא קנה מקומו שיהיה לו דין תפיסה ושכונת קברות. ואולם טעם זה אינו מספיק, דא"כ כשחסר ע"י שנשרף או נאבד מקצתו ואינו, היה בדין שיהיה להנשאר תפיסה ושכונת קברות, והרי בגמ' סתם דמת שחסר אין לו תפיסה ושכונת קברות, ולא חילק. וע"כ הדבר ברור ומוכרח בטעמו של שמועה זו לפי מה דאמרינן בירושלמי דנזיר כי קבור תקברנו, מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהיה ראשו ורובו, ובמשנה למלך סוף הל' אבל כתב דמדיליף מקרא דקבור תקברנו, משמע שאין חיוב קבורה רק במת שהוא שלם, ע"ש.

הרי משמע שלגבי מת קנה מקומו, בעינן כל גופו דוקא. וכן נראה לגבי דין מדידה בעגלה ערופה, שיש להשוות דיניהם כנראה ממה שכתבתי לעיל, ואין מביאין עגלה ערופה אא"כ הם מצאו כל הגוף. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנו

שאלה: מדוע במסכת קידושין דף ד' ע"א הביאו ראייה מהפסוק "מאן בלעם" אשר מקום כבודו נמצא בחומש במדבר פרק כ"ב פסוק י"ד, ולא הביאו ראייה מהפסוק "כי אם מאן אתה לשלח את עמי" המוקדם יותר בתורה ונמצא בחומש שמות פרק י' פסוק ד'.

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

א) כתוב בגמ' קידושין ד', "דתניא ויצאה חנם – אלו ימי בגרות, אין כסף – אלו ימי נערות, אמר רבינא אם כן לימא קרא אן כסף מאי אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב, וממאי דדרשינן הכי דתניא זרע אין לה אין לי אלא זרעה זרע זרעה מנין, ת"ל זרע אין לה – עיינן לה, ואין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין, ת"ל זרע אין לה – עיינן לה, והא אפיקתיה לזרע זרעה, זרע זרעה לא איצטריך קרא דבני בנים הרי הן כבנים כי איצטריך קרא לזרע פסול, ותנא גופיה מנליה דדריש הכי, אמרי כתיב מאן בלעם, ומאן יבמי, דלא כתיב בהו יו"ד והכא כתיב ביה יו"ד ש"מ לדרשא הוא דאתא, ע"ש.

אצל שכמותך ואל תכניס קטטה לתוך ביתך", ע"ש. ואף דברים אלו מובנים מסברה, שלגבי האח החי דעתו היא "חצי הן חצי לאו", ולכן אין צורך לכתוב "מאן יבמי" עם יו"ד כדי לדרוש את זה, אבל אה"נ שבמקומות אחרים כשהוא אינו מובן מהפסוקים, אז כתבה התורה "אין" עם יו"ד כדי לדרוש "חצי הן חצי לאו", וכדמצינו לגבי "ואין כסף".

ג) ולפי זה מובן למה הגמרא לא הביאה פסוקים אחרים הנ"ל שכתוב בהם "מאן", שלגבי הפסוקים בפר' וארא, דעת פרעה היתה שלא לשלח את העם כלל, ואין דעתו בכלל "חצי הן חצי לאו". וכן מ"ש בפר' משפטים פ"כב טז, "אם מאן ימאן אביה לתתה לו, כסף ישקול כמוהר הבתולה", דעת האב שלא ליתן בתו לאותו איש כלל, ואף הוא אינו בכלל "חצי הן חצי לאו", ולכן הגמ' לא הביאה פסוקים אלו. ורק במעשה דבלעם ובדין יבום מצינו שהם "חצי הן חצי לאו", ולכן הגמרא הביאה רק ראיות אלו כדי להוכיח שבמקומות אחרים שה"חצי הן חצי לאו" אינו כבר מובן מהפסוקים, שיש לדרוש כן כשכתוב "אין" עם יו"ד, וכדמצינו בפסוק "אין כסף".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וז"ל:

"הנה מצאתי בעזרת החונן לאדם דעת, בספר שמע אליהו – עובר אורח" (אות מד עמ' סה) לג"ר אליהו דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל הנודע בפי כל בשם האדר"ת, שעמד על שאלה זו, ובדברי קדשו כתוב לאמר: עוד אמר לי [הגאון רבי עזרא אלטשולר מח"ס תקנת עזרא] בשם דודו המופלג מורנו עזרא אלטשולער ז"ל מלידא, במה ששאל הוא לדודו, בקידושין (ד ע"א) או דמייתי שם ראייה להא דמשמע ליה לתנא "אין" ללא י' מדכתיב (במדבר כב, יד) "מאן בלעם", ומאי טעמא לא אמר ממקרא המוקדם (פסוק יג) "מאן ה' לתיתי להלוך עמכם". וגם בפרשת בא (י, ד) "מאן" (פרעה) אתה". והשיבו דהתוס' יו"ט הקשה ביבמות (פ"ב מ"ה ד"ה פוטר) דמאי ראייה ממילת "מאן" שהמילה היא משורש התיבה ואינה כלל שימושית, ולפרשו מילת "אין" בפני עצמו, וע"ש במה שנדחק לומר דבאמת אסמכתא הוא, ע"ש. אמנם דברי חז"ל נכונים הם

ולפי זה הגמ' שואלת "ותנא גופיה מנליה דדריש הכי", דהיינו איפה מצינו שיש לדרוש "אין" עם יו"ד בדרך "חצי הן חצי לאו". והגמרא משיבה שיש שני מקומות דמצינו שהם ג"כ כעין "חצי הן חצי לאו" שלא כתוב בהם "אין" ביו"ד, וזה מפני שמובן מהמעשה שהוא "חצי הן חצי לאו" ולכן אין צורך לכתוב "אין" עם יו"ד כדי לדרוש את זה, אבל במקומות אחרים שהוא אינו מובן מהמעשה או הדין שהוא "חצי הן חצי לאו", שפיר הוא לדרוש את זה מהיו"ד שב"אין".

ולכן הגמ' הביאה ראייה מבלעם, שדעתו היתה "חצי הן חצי לאו", שמצד אחד הוא רצה לקלל את ישראל וכמ"ש רש"י שם בפסוק יא, "ובלעם היה שונאם יותר מבלק", אלא מצד אחר הוא לא רצה לעבור על דברי ה' וכבר אמר לו ה' "לא תלך עמהם, לא תאר את העם כי ברוך הוא". וכיון ש"חצי הן חצי לאו" זה כבר מובן מהמעשה, שוב אין צורך לכתוב שם בפסוק יד, "מאן בלעם הלך עמנו" עם יו"ד ב"מאן" כדי לדרוש את זה. אלא במקום אחר כמו לגבי "אין כסף", שפיר הוא לכתוב "אין" עם יו"ד כדי לדרוש בדרך "חצי הן חצי לאו", כיון שאין הדרשה כבר מובנת מהפסוק שם.

ולפי זה שפיר הוא מה שהגמ' לא הביאה פסוק יג. במעשה בלעם הנ"ל, דהיינו "ויקם בלעם בבקר ויאמר אל שרי בלק לכו אל ארצכם כי מאן ה' לתתי להלך עמהם", כי בפסוק זה ה"מאן" הוא לגבי ה' – "כי ה' מאן", ולגבי ה' לא היה הדבר "חצי הן חצי לאו", אלא דעתו היתה שאין לבלעם לילך כלל. ולכן הגמ' לא הביאה פסוק זה, אלא רק פסוק יד. משום שפסוק יד. מיירי בבלעם, ודעתו היתה "חצי הן חצי לאו" כמבואר לעיל, ויש ללמוד ממנו שבמקום אחר שאין הדבר כבר מובן מהפסוקים ששפיר הוא לדרוש "חצי הן חצי לאו" כשיש יו"ד ב"אין", כמו לגבי "אין כסף".

וכן י"ל לגבי הראיה מיבום, דהיינו "ומאן יבמי", שמצד אחד רוצה האח החי "להקים לאחיו שם בישראל", שהאח החי אינו אכזרי כל כך כדי לומר שהוא אינו רוצה את זה. אלא מצד אחר לפעמים האח החי אינו רוצה ביבמה כגון כשהיא מאוסה בעיניו, או שמא יש חשש קטטה כמ"ש ביבמות קא: "ודברו אליו, מלמד שמיאין לו עצה ההוגנת לו, שאם היה הוא ילד והיא זקנה, הוא זקן והיא ילדה, אומרים לו מה לך אצל ילדה, מה לך אצל זקנה, כלך

מפני ביטול תורה. וגם צריך חכמה גדולה לידע אם איזה דבר נחשב ביטול תורה או לא, כגון אה"נ שמותר לאדם להפסיק בלימודו כדי לאכול ולישון, אבל כמה זמן נחשב חיוני וכמה זמן נחשב מופרז, ומה דסגי לאיש זה אינו סגי לאיש אחר, וכל שיקול זה צריך חכמה גדולה. ולכן החולה צריך לבקש עצת חכם, ואח"כ הוא יכול לידע על מה צריך כפרה ועל מה לעשות תשובה, ולכן אחר חקירה הנ"ל החכם יכול לכוין תפילתו על אותו חולה כדי להתפלל על הצרכים הספציפיים שלו. אולם הצדיק, אה"נ שהוא יכול להתפלל על החולה אבל אין לו הבקאות לעשות החקירה הנ"ל. ולכן כתוב "ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים" – חכם דוקא.

וכן מצינו בשער המצות פר' עקב, וז"ל "ופעם אחת הייתי לפני מורי ז"ל ובא לפני אדם אחד ואמר לי כי זה לי שני ימים שאירע לו כאב חזק בכתפו, ונסתכל בו מורי ז"ל ואמר כי בא לו כאב זה מפני שהפסיק בין מים אחרונים לברכת המזון בקריאת פרק משניות, ועבר על מ"ש רז"ל תכף לנטילה ברכה, דהיינו נטילת מים אחרונים, ולכן תכף נהפך לכת"ף והרגיש בו כאב...". הרי בעינן חכמה גדולה כדי לידע על איזו עבירה באים איזה כאב ויסוריין. ולכן כתוב בגמ' הנ"ל "ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים", שע"י חקירה הנ"ל הוא יכול לידע איך לתקן את העבירה ולבקש עליו רחמים.

(ב) או יש לפרש באופן אחר. כתוב בברכות ו: "וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין, שנאמר סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו' מאי כי זה כל האדם, א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה". וכתוב בפרקי אבות פ"ב "אין בור יראה חטא", ופירש הרמב"ם שם "בור הוא שאין לו לא חכמה ולא מדות". הרי בעינן חכמה כדי להיות יראת שמים. ומצינו רמז לזה בפסוק הנ"ל "כי זה כל האדם", הגמטריא של "זה כל הא" היא 68, וזה שוה ל"חכם", ושאר האותיות דהיינו "כי דם" הם 74 שהוא שוה ל"עד". ולכן פירושו של "כי זה כל האדם", שהאדם אינו מקיים תכליתו של כל אדם עד שמדרגתו תגיע "עד חכם", ואז הוא מקיים "כי זה כל האדם", ושפיר א"ר אלעזר "אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה", כי כן אמר הנביא "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", שכל העולם תלוי בתורה. ולכן כיון שאיש זה חכם בתורה, "כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה". ולפי זה י"ל שמ"ש בגמ' ברכות הנ"ל "אדם שיש בו יראת

דדקדקו על מה שאמר מאן בלעם להלוך, והלא באמת רצה לילך אלא שהקב"ה הניאו, וא"כ איך קאמר שהוא מיאן לילך. אלא שבאמת הוה מצי למימר דהכא הוא מ' שימושית ולא שרשית, שמיאנו לא הוי באמת רק מצד ציווי ה', וכן בהיבמה אין רצון היבמה לומר שהוא אינו רוצה בה כאילו יאמר שהיא מאוסה וכעורה עד שאינו רוצה ליבמה מפני שהוא אינו רוצה בה, על כן תולה המיאון במה שאינו רוצה להקים שם לאחיו, וא"כ גם שם המ' היא שימושית ועל כן לא הביאה הגמרא ממאן ה' לתיתי שהיא באמת לשון מיאון ושרשית, ויפה אמר. עכ"ל. ודברי פי חכם חזן".

סימן רנו

שאלה: כתוב בב"ב קטז. כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים. למה כתוב "חכם" ולא "צדיק".

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי חיים שליט"א

כתב כת"ר ב"פנינים", "איתא במסכת בבא בתרא (קטז ע"א): דרש ר' פנחס בר חמא: כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר: (משלי טז, יד) "חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה". ובכמה מספרי האחרונים חביב"ם שאלו: מדוע כתבינן דילך אצל "חכם" ולא כתבינן דילך אצל "צדיק" דהרי אמרו חז"ל (יבמות סד ע"א) לפי שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק וכו'. ושוב כת"ר הביא כמה תירוצים טובים לקושיא זו.

(א) וי"ל בזה כדמצינו בברכות ה. "אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה', פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו ק'ה ומתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח". וי"ל שהטעם שצריך לילך אצל חכם ולא אצל צדיק, הוא מפני שהחכם יכול לעזור בחיפוש הנ"ל, שצריך חכמה גדולה לידע איזה יסורין באים מפני איזו עבירה (עיין לקמן מעשה האר"י ז"ל), וגם צריך חכמה גדולה כדי לידע שאין שם שום עבירה לתלות בה כדי לומר שטעם היסורין הוא

לראשך לוית חן". הרי חכם יש לו חן (עיי' בפרקי אבות פ"ו ז), ולכן יש לפרש דברי משה הנ"ל, וי"ל "ועתה אם נא מצאתי "חכם" בעיניך הודיעני נא את דרכיך". אלא משה לא אמר "חכם" בפירוש משום שהוא היה "ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". ולכן הוא אמר בדרך רמז "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך..."

לפי פירוש זה י"ל שאמר משה להקב"ה שאם הקב"ה חושב שמשה הוא חכם (אם מצאתי חן בעיניך), אז נא למלא בקשתו ולענות תפלתו. ולזה השיב הקב"ה "פני ילכו והנחותי לך", דהיינו "המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך". הרי רק בחכם, דהיינו שיש לו "חן", הקב"ה יקבל תפלתו בשעת כעסו, אלא החכם רק צריך להמתין עד אחר שיעברו פנים של זעם כדי שהקב"ה ימלא את רצון החכם. וכל זה בחכם, אבל בסתם אדם אין לו "חן", דהיינו חכמת התורה, אף כשהוא צדיק, ואין לו לרצות הקב"ה בשעת זעמו (וכל זה לגבי הקב"ה שהוא אב הרחמן, אבל באדם שכועס י"ל שאף חכם אין לרצות אותו בשעת כעסו, וזה מ"ש בגמ' ברכות הנ"ל שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו).

ולפי זה שפיר כתוב במשלי "חמת מלך מלאכי מות, ואיש חכם יכפרנה", שאף בשעת חמת המלך יכול חכם לרצות ולהתפלל להקב"ה כדמצינו במשה, אבל י"ל שאדם אחר אף שהוא צדיק אין לו לרצות ולהתפלל להקב"ה בשעת "חמת המלך". ולכן כתוב בגמ' ב"ב הנ"ל שכשיש חמת המלך לגבי החולה, ש"ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים" – חכם דוקא, וכדמצינו במשה רבינו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנח

שאלה: (א) כיון שלדעת רבי יהודה אין המצורע צריך לטבול ביום שמיני בבית המקדש, אז מאיזה טעם נקראת הלשכה בבית המקדש שיש שם מקוה "לשכת המצורעים".

(ב) איך אפשר לקרבנות לעלות במדרגות בבית המקדש.

(ג) אם השלחה העליונה במדרגות בבית מקדש נחשבת בכלל המדרגות או כרשות אחרת.

שמים דבריו נשמעין", וזה משום שכתוב בפסוק "הכל נשמע...". זה מיירי באדם יראת שמים שהוא חכם דוקא, כמבואר ברמז בפסוק הנ"ל, ורק לגבי חכם י"ל כמ"ש ר"א "כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה". ולכן צריך לילך אצל יראת שמים שהוא גם חכם דוקא, כדי שהוא יכול להתפלל בעד החולה, שכיון שהוא חכם יש הבטחה ממ"ש בפסוק "הכל נשמע...", ש"דבריו נשמעין", והוא יכול לבקש רחמים על החולה, ושוב "ואיש חכם יכפרנה" כמ"ש בגמ' ב"ב הנ"ל.

(ג) או י"ל באופן אחר. יש להעיר על הגמ' ב"ב הנ"ל שהביא הפסוק במשלי "חמת מלך מלאכי מות, ואיש חכם יכפרנה". הלא כשיש חמת המלך, אין מרצין לו בשעת כעסו, וכמ"ש בברכות ז. "וא"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו, דכתיב 'פני ילכו והנחותי לך' אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך". ולכן איך כתוב "ואיש חכם יכפרנה" בשעת חמת המלך?

אלא לפי זה גם לשאול כן לגבי הראיה שהביאה הגמ' בברכות הנ"ל, שבפר' כי תשא אף שכתוב שם "ויאמר פני ילכו והנחותי לך" (פ"לג יד), מ"מ בפסוק שלפני זה כתוב "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך...". הרי כשעדיין יש "פנים של זעם" כמ"ש בגמ' ברכות הנ"ל, משה ביקש מהקב"ה "הודיעני נא את דרכיך", ואחר כך אמר לו הקב"ה "המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך". הרי שהקב"ה בשעת כעסו קיבל את תפילת משה והקב"ה רצה לעשות רצונו, אלא רק אמר הקב"ה למשה להמתין עד "שיעברו פנים של זעם", ואז הוא ימלא בקשתו. הרי לפי זה נראה שאף בשעת כעסו של הקב"ה כשיש "חמת המלך", מותר לאדם לרצות אותו, וגם הקב"ה יענה אותו אלא האדם רק צריך להמתין עד "שיעברו פנים של זעם". ולכן איך כתוב בגמ' ברכות הנ"ל, "וא"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו", ולמד כן מבקשת משה הנ"ל, שהלא ילפינן משה שאדרבה יש לרצות הקב"ה בשעת כעסו.

אלא נראה שדין חכם שאני מדין סתם אדם, שכתוב בבקשת משה הנ"ל "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך...". ויש לפרש ש"חן" הוא חכם בתורה. וזה כמ"ש בקהלת "דברי פי חכם חן" (פ"י יב). וכן במשלי "...ואל תטוש תורת אמת. כי לוית חן הם לראשך...". (פ"א ח.ט). וכן הוא בפ"ד שם "קנה חכמה קנה בינה... תתן

והאי דקתני צריך טבילה כשלא טבל על ביאת מקדש, והאי דלא מהני כדקי"ל כי הטובל לדבר אע"פ שנטהר אינו טהור לחמור ממנו כדתנן במס' חגיגה פ"ב הטובל לתרומה והוחזק לתרומה אסור לקדש, הטובל לקדש והוחזק לקדש אסור לחטאת". וכן הוא במאירי שם. וכן פסק הרמב"ם בהל' אבות הטומאות פ"ג הל"ב, "וכן עשו חכמים מעלות בטבילה. כיצד מי שטבל בלא כוונה ה"ז טהור לחולין ואסור במעשר שני עד שיתכוון לטבול למעשר. טבל למעשר הרי זה בחזקת טהרה למעשר ואסור בתרומה. טבל לתרומה הוחזק לתרומה ואסור בקדש. טבל לקדש הוחזק לקדש ואסור לחטאת. טבל לחטאת הוחזק לכל שהטובל לחמור הוחזק לקל. טבל סתם ולא נתכוון לאחד מכל אלו הרי זה טהור לחולין בלבד וטמא כשהיה אפילו למעשר... וכל המעלות האלו מד"ס אבל דין תורה הואיל וטבל מ"מ הרי הוא טהור לכל". הרי מצינו שאף לדעת רבי יהודה אם לא כיון המצורע בשעת טבילה ביום שביעי לטהרת ביאת המקדש, עדיין הוא צריך לחזור ולטבול ביום שמיני.

ואף לתירוץ ב' וג' בגמרא יומא הנ"ל, י"ל שהם לא פליגי על התירוץ הראשון, אלא הם רק תירצו הסתירה בדברי רבי יהודה באופן אחר, אבל עדיין הם מודים שהמצורע צריך כוונת טבילה לביאת המקדש.

ולפי זה י"ל שהוא היה דבר מצוי מאד שכשהמצורע טבל ביום השביעי שהוא כיון רק לטהרת יום שביעי שזה היום שהוא עומד בו ביום טבילתו, והוא לא ידע או שכח לכוין בטבילתו גם לביאת המקדש מחר ביום השמיני. ולכן מצינו כמה פעמים שאף לרבי יהודה שהמצורע צריך לחזור ולטבול ביום השמיני. ולפי זה י"ל שסבר רבי יהודה שהטעם שהלשכה נקראת "לשכת המצורעים", הוא כדי להזכיר למצורע כשהוא בא ביום השמיני לבית המקדש שהוא צריך טבילה ג"כ לשם ביאת המקדש, שאם הוא לא כיון לכך ביום השביעי, הוא צריך לחזור ולטבול. ולכן מצינו שהשם "לשכת המצורעים" הוא כדי לפרסם הזכרה זו למצורעים, שהוא היה דבר מצוי שהמצורע לא ידע או שכח לכוין בטבילתו ביום שביעי, אף לשם ביאת המקדש. כן נראה לענ"ד לפרש דעת רבי יהודה.

ב) כתב כת"ר, "בין ליכנס לעזרה דרך שער הקרבן, ובין ליכנס דרך שער הבכורות, הרי היו מדרגות לפי עליית ההר. ואיך הקרבנות נכנסו דרך המדרגות אלו, וכ"ש אם

ד) למה יש רק כ"ד טבעות במקדש, טבעת אחת לכל משמר, הלא אם היו שם יותר הם היו יכולים לשחוט עוד קרבנות בבת אחת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב שלמה גרודזינסקי שליט"א, והרה"ג משה למון שליט"א

א) כתב כת"ר, "לפי מה שכתוב בנגעים פ"ד מ"ח, שרק לפי התנא קמא צריכים המצורעים עוד טבילה בלשכת המצורעים כשהביאו את קורבנותיהם ביום השמיני לטהרתם, אבל לפי רבי יהודה לא היו צריכים טבילה, אז לשיטת רבי יהודה למה לשכה זו נקראת לשכת המצורעים כמ"ש במדות פ"ב מ"ה, והרי המצורעים לא השתמשו בו (והרי לא כתוב במדות שר' יהודה חולק על שם לשכה זו)".

ויש להשיב לפי הסוגיא ביומא ל: שהגמרא הביאה מה שנראה כסתירה בברייתות. בברייתא אחת כתוב "והתניא מצורע טובל ועומד בשער ניקנור, רבי יהודה אומר אינו צריך טבילה שכבר טבל מבערב". הרי לדעת רבי יהודה אין המצורע צריך טבילה ביום שמיני. אלא כתוב בברייתא אחרת "לשכת המצורעין ששם מצורעין טובלין, ר"י אומר לא מצורעין בלבד אמרו אלא כל אדם". ופירש"י שם דעת רבי יהודה, "אלא כל אדם. הנכנס לעזרה מדקאמר בלבד מכלל דאית ליה טבילה במצורע". הרי כאן סבר רבי יהודה שאף המצורע צריך טבילה ביום שמיני.

ואחר שדחתה הגמרא שם קצת תירוץ לסתירה זו, שוב הביאה ג' תירוץ נכונים, (א) ולא קשיא הא דטביל על דעת ביאת מקדש הא דלא טביל על דעת ביאת מקדש, (ב) ואב"א תני לא מצורעין אמרו אלא כל אדם, (ג) רבינא אמר רבי יהודה לדיבריהם דרבנן קאמר להו לדידי מצורע אין צריך טבילה לדידכו אודו לי איזי מיהת דלא מצורעין בלבד אמרו אלא כל אדם, ורבנן מצורע דייש בטומאה כל אדם לא דיישי בטומאה". ע"ש בפירש"י.

הרי לתירוץ הראשון אף לרבי יהודה המצורע צריך טבילה ביום שמיני אם כשהוא טבל ביום שביעי הוא כיון רק לטהרת יום שביעי והוא לא כיון ג"כ לטהרה כדי להיכנס לבית המקדש. וזה כמ"ש רבינו חננאל שם, וז"ל "והאי דקתני אינו טובל כשטבל בערב על דעת ביאת מקדש,

אבל קשה, שהרי ב15 המעלות שיורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, הרי המדרגה הכי עליונה, השלחה שלה היה הרבה יותר מאשר חצי אמה, והרי המדרגה הכי עליונה כן נחשב בחשבון המדרגות כמו שיודעים מפרק ג' משנה ו' (במדות) בקשר למדרגות האולם".

כתוב במשנה מדות פ"ג מ"ו, "בין האולם למזבח כ"ב אמות. וי"ב מעלות היו שם. רום מעלה חצי אמה, ושלחה אמה, אמה אמה ורובד שלש, ואמה אמה ורובד שלש, והעליונה אמה אמה ורובד ארבע. ר"י אומר העליונה אמה אמה ורובד חמש". ועיין פירוש רע"ב שם.

ויש לשאול, עד כמה בשלחה העליונה נחשב בכלל שיעור השלחה של המדרגה, שאם השלחה היא י' אמות או כ' אמות אם עדיין זה נחשב בכלל השלחה של המדרגה, או שמא זה נחשב כרשות אחרת שאינה בכלל המדרגות. וי"ל שבדרך כלל אין השלחה העליונה בכלל המדרגות, שהשלחה העליונה היא בכלל הרשות שהיא למעלה כגון היא בכלל החדר או החצר וכדומה. מ"מ אם יש הפסק שניכר תוך ד' אמות בשלחה העליונה, אז י"ל שהשלחה העליונה היא עדיין בכלל המדרגות, ואחר ההפסק מתחילה רשות אחרת כגון החדר או החצר וכו'. וזה מפני שכל שהוא עד ד' אמות נחשב כרשות האדם כדמצינו בדיני שבת או בדיני קנין וכו', ולכן כשהאדם עומד במדרגה הכי עליונה, י"ל שעד ד' אמות נחשב ברשות המדרגה, אם גם יש היכר בסוף הד' אמות. ומה שאחר ההפסק הוא רשות אחרת. והטעם דבעינן הפסק מלבד השיעור של ד' אמות, הוא כדי להכיר שעד כאן המדרגות.

ולכן י"ל שהטעם במשנה הנ"ל שהשלחה במדרגה הכי עליונה שהיא רובד ד', עדיין נחשבת בכלל המדרגות הוא מפני שאחר הד' אמות יש שער האולם. ויש בפתח האולם פרוכת כמבואר בתמיד פ"ז מ"א ע"ש ברע"ב, ועיין בפ"ב מ"ג, שלא היו דלתות לפתח האולם. ולכן מצינו שאחר הד' אמות של שלחה העליונה, דהיינו רובד ד', היה הפסק שניכר לעין שהוא הפרוכת בפתח האולם. ולכן י"ל שכל שהוא עד ד' אמות (ששם ההפסק של הפרוכת) נחשב בכלל המדרגות.

ולדעת רבי יהודה במשנה הנ"ל שסבר במדרגה העליונה הרובד היה ה' אמות, י"ל שהוא סבר כמ"ש בעירובין נא. "המעביר ד' אמות ברה"ר אינו חייב עד שמעביר הן ואלכסונן". וכתב מרן בא"ח ס"ש מט ב, "ד"א שאמרו הן

נכנסו דרך עזרת הנשים, ששם מדרגות גם בחיל, וגם ליד שער ניקנור".

נראה שהבהמה יכולה לעלות במדרגות, כנראה מתמונה זו:



וכן אפשר לפרש במ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"כה הל"כו, "בהמה שנפלה לבור או לאמת המים, אם יכול ליתן לה פרנסה במקומה מפרנסין אותה עד מוצאי שבת, ואם לאו מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה". ויש לדקדק בלשון "ואם עלתה עלתה", שמשמע מזה שיש ספק אם הבהמה תעלה או לא, והלא אם האיש ממלא כל הבור בכרים וכסתות תחת רגלי הבהמה, ממילא הבהמה יכולה לעלות ואין ספק בדבר. אלא יותר נראה שהאיש אינו ממלא כל הבור שזה טירחה יתירה, אלא הוא רק מסדר הכרים וכסתות כעין מדרגות כדי שהבהמה יכולה לעלות עליהם אם הבהמה תרצה. ולכן כתב הרמב"ם "ואם עלתה עלתה". ולפי פירוש זה י"ל ששפיר הוא לבהמה לעלות במדרגות.

(ג) **כתב** כת"ר, "בפרק ב' משנה ג' במדות כתוב שכל המעלות שהיו שם, רום מעלה חצי אמה, ושלחה חצי אמה.

משמע דאין מביאין פר ושעיר כאחד". וזה לפי שיטת התוספות, אבל לשיטת הרמב"ם י"ל שאף כששני כהנים שוחטים שני קרבנות של חובה בבת אחת יש איסור חבילות חבילות. ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם הטעם שאין למשמר יותר מטבעת אחת, הוא מפני חשש ח"ח כשיש שני קרבנות של חובה.

ולדעת התוספות שאין חשש ח"ח כששני כהנים שוחטים בבת אחת, אפילו בקרבנות של חובה, הוא מפני שאין מקום בעזרת כהנים לקבוע טבעות אחרים, דבשלמא שיש מקום לכ"ד טבעות, אבל אם יש לכל משמר ב' טבעות אז מצינו דבעינן מ"ח טבעות, ואין מקום להם (ואין ראוי למשמר להשתמש במטבע של משמר אחר כיון שיש חשש בזיון לזה כמבואר במשנה סוף מס' סוכה).

וכן הוא, שהרי הטבעות הם בצפון של המזבח מפני "שקדשי קדשים שחיתתן בצפון" כמ"ש הרע"ב בפ"ג מ"ה, ע"ש. ומקום הטבעות הוא כ"ד אמות כמ"ש בפ"ה מ"ב. וכתוב שם שמן המזבח עד הטבעות יש רק ח' אמות, ולצד צפון של הטבעות יש רק ד' אמות עד השלחנות, ולכן מצינו שמקום הפנוי לשני צדדים הוא רק יב' אמות, ואין מקום זה סגי לעוד כד' טבעות, שלהן בעינן כד' אמות כמבואר לעיל.

ולכן מצינו שבין לדעת הרמב"ם ובין לדעת התוספות התקין יוחנן כהן גדול רק כד' טבעות, ותו לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רנמ

שאלה: האם ממשכנין על אשם תלוי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יעקב דוב מילר שליט"א

כתב כת"ר, "איתא במשנה ערכין פ"ה משנה ו' חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם, ופירש הרע"ב כיון דלכפרה אתו לא משהי להו. והוסיף הרע"ב (והוא מהגמ' שם כא). דעל חטאת נזיר הואיל ולא לכפרה אתיא ואינה מעכבתו מלשתות יין ממשכנין אותו על חטאתו.

ואלכסונן שנמצא שהם חמשה אמות ושלשה חומשים...". ולכן י"ל שלדעת רבי יהודה אף רובד של ה' אמות בכלל רשות האדם, וכיון שיש היכר של הפרוכת בסוף הה' אמות עדיין כל הרובד נראה בכלל המדרגה העליונה.

אולם לגבי המדרגות בין עזרת הנשים לעזרת ישראל במדרגה העליונה אחר חצי אמה בשלחה יש שער ניקנור ויש שם דלת כמבואר בפ"ב מ"ג. ולכן אף כאן יש הפסק הניכר לעינין בשלחה העליונה, אף כשהדלת פתוח יש היכר של צורת הפתח ושיש דלת שם, אלא כאן ההפסק הוא אחר רק חצי אמה. ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר "השלחה שלה היה הרבה יותר מאשר חצי אמה".

(ד **כתב** כת"ר, "כתוב במס' מדות בפרק ג' משנה ה', לגבי כך שהיה לכל משמר 24 המשמרות היה טבעת אחת, שלה, ולמה דווקא היה טבעת אחת לכל משמר, אם זה משום כבוד לשלם משמר יש את הטבעת שלה, אז למה אם כבר למה לא עשו יותר מטבעת אחת כדי שהמשמר יוכל לשחוט כמה קרבנות באותה עת".

כתוב בסוטה ח. "אין עושין מצות חבילות חבילות, דתנן אין משקינן שתי סוטות כאחת, ואין מטהרין שני מצורעין כאחת, ואין רוצעין שני עבדים כאחת, ואין עורפין שתי עגלות כאחת, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות".

והמ"א בס"קמז ס"ק יא הביא מחלוקת בין התוספות והרמב"ם, שלדעת התוספות משקינן בב' כהנים בבת אחת, ולדעת הרמב"ם אין משקינן בב' כהנים בבת אחת. ושוב כתב המ"א "והנה להרמב"ם מותר להביא שני תינוקות בבת אחת ולמול זה אחר זה אבל לעולם בבת אחת בשני מוהלים אסור, ולהתוספות אסור להביאם בבת אחת למולם זאח"ז אבל למולם בבת אחת בשני מוהלים שרי".

והקשו התוספות בסוטה שם ד"ה אין, "ותימה וכי היה אסור בכה"ג לשחוט שני זבחים כאחד כגון שני עולות או שני חטאות שיעמיד שניהן בעזרה וישחוט א' ואחר כך ישחוט השני, והא דאמרי' בפ"ב דשחיטת חולין (דף כט: ושם) תזבחהו שלא יהא א' שוחט שני זבחים מיירי שיחתוך שני צוארין כאחד דאיכא איסור דאורייתא, אבל בכה"ג לא מיירי התם...". ע"ש. ותירץ המ"א שם, "ומה שהקשו התוספות משני זבחים י"ל דוקא בב' מצות של חובה הוי חבילות וה"ה בשני קרבנות של חובה אסור להעמיד כאחד, וכ"מ ביומא פ"ה דתנן הביאו לו השעיר,

אלא אמר רבא להגן עליו מן הייסורים. "מ"מ י"ל שהטעם שאשם תלוי יכול להגן עליו מן הייסורים, הוא מפני שאף באשם תלוי יש קצת כפרה. וכן מפורש בפסוק בויקרא פ"ה יח, "והביא איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן, וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג, והוא לא ידע ונסלח לו". וכן נראה מרש"י שם שכתב, "הא אם ידע לאחור זמן, לא נתכפר לו באשם זה עד שיביא חטאת...". הרי משמע שאם לא ידע "נתכפר לו באשם". ולכאורה זה קשה, איך יכול אשם תלוי לכפר לו, אם הוא רק מועיל להגן מן הייסורים? אלא צ"ל דאה"נ שיש כפרה אלא כפרה זו אינה חזקה כל כך לכפר בעדו לגמרי, אבל עכ"פ היא מועילה לו כדי להגן עליו מן הייסורים. וכן נראה מרבינו גרשום בכריתות שם שכתב, "מתקיף לה רבא. בלא אשם תלוי מיתה ממרקת, אלא אפילו מחיים מכפר עליו להכי להגן עליו מן הייסורים...". הרי שיש כפרה, והיא מועילה כדי להגן עליו מן הייסורים. ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר, "אשם תלוי אינו בכלל דהרי אינו בא לכפרה", ש"ל שהוא בא לכפרה, אלא כפרה זו מועילה רק להגן מן הייסורים.

ועוד י"ל, והוא שיש ממש כפרה אף באשם תלוי, וזה כמ"ש בפסוק "וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג", אלא הכפרה אינה על העבירה עצמה, אלא על העצלות שלו במה שהוא לא דק בתחילה לידע אם הוא אכל חלב או שומן. וכן כתב החינוך בס"קכת, "שאינו בא רק לכפר על עצלתו בכך", ע"ש. הרי שיש כפרה ממש, אבל היא אינה על העבירה אלא על העצלות שלו. עכ"פ מצינו שאף באשם תלוי יש כפרה.

ב) וכן מצינו בשעיר שנעשה בפנים, שכתוב במשנה בשבועות ב. "שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה עד שיודע לו ויביא בעולה ויורד". ופירש"י שם "תולה. להגין עליו מן הייסורים, שאע"פ שאינו יודע שחטא יש לו לדאג שכל השוגגין צריכים כפרה לכשידעו אלמא קודם ידיעה ענושים הן". וזה לפי מ"ש בשבועות ח: "וכי מאחר שאינו מכפר למה תולה, אמר ר' זירא לומר שאם מת מת בלא עון, א"ל רבא אם מת מיתה ממרקת, אלא אמר רבא להגן עליו מן הייסורים", ע"ש.

אלא גם כתוב ביומא סא, "ר"ש אומר כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל בטומאת מקדש וקדשיו, כך דם הפר מכפר על הכהנים בטומאת מקדש וקדשיו". וכן הוא ברש"י באחרי מות פ"טז טו, "השעיר מכפר על ישראל". וזה קשה, שלכאורה אין כפרה בשעיר שנעשה

ויש להסתפק במי שמחויב להביא אשם תלוי כגון שאכל חתיכה אחת מב' חתיכות א' של חלב וא' של שומן, ומתעצל להביא את אשמו אי ממשכנין אותו, דהרי אשם תלוי אינה מכפרת אלא מגין מן הייסורים, ואם אין לבו נוקפו אולי יתעצל מלהביא את אשמו, או דלמא דגם להגן מן הייסורים די לנו שנאמר דבוודאי לא משהי להו.

ובעצם יש לדון על עצם חיוב הבאת אשם תלוי, אם זה עצה טובה להגן מן הייסורים ואינה מצוה חיובית או חיוב גמור יש עליו להביאו אף אם אינו חושש מן הייסורים, ויש להביא ראיה מספר החינוך סוף מצוה קכח שכתב: והעובר עליה ולא הקריב קרבן זה אם אירע לו ספק המחייב בו, ביטל עשה, שנראה שיש בזה מצוה חיובית להביא אשם תלוי, ויש לדחוק ולומר שביטל ההזדמנות לקיים העשה של אשם תלוי אע"פ שאין עליו חיוב וצ"ע.

אבל כאמור עדיין יש להסתפק לגבי הדין של ממשכנין, אע"פ שבמשנה נאמר שתמא חייבי חטאות ואשמות ומשמע כל מיני אשמות, אבל בגמ' אמרינן דחטאת נזיר אינו בכלל (ועי' בתוי"ט שהאריך בדין אשם נזיר תמא אי ממשכנין עליה) וא"כ אולי גם אשם תלוי אינו בכלל דהרי אינו בא לכפרה.

והנה במנ"ח שם אות י' כתב להדיא וחייבי אשמות תלויין גם כן אין ממשכנין כי חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין. עכ"ל אולם לא הערה מקורו ונראה דמקורו הוא רק ממתניתין דערכין, אבל כמ"ש אולי אין משם ראיה. ונראה שמקורו מהרמב"ם הל' מעה"ק פ"ד הי"ז שהביא הדין שחייבי חטאות ואשמות שאין ממשכנין, והוסיף חוץ מחטאת נזיר שממשכנין, ונראה שמלבד חטאת נזיר ליכא חטאת או אשם שממשכנין, אבל המשל"מ שם כתב דאף באשם פעמים ממשכנין כגון אשם נזיר ומצורע, וכן בהגהות רעק"א הוסיף שם ציור של חטאת שממשכנין עליה, באשה שיש עלי' חמש לידות שהביאה חטאת אחת ועיד"ז הוכשרה לאכול בקדשים והשאר עלי' חובה, עיי"ש (וכן כ' גם בהגהות חשק שלמה בערכין שם). ונראה מזה דגם הרמב"ם לא חש לפרט כל האשמות ועדיין יש לומר דעל אשם תלוי ג"כ ממשכנין". ע"כ דברי כת"ר.

א) נראה שאף באשם תלוי אין ממשכנין. וזה מפני שאף שכתוב בכריתות כו: "אשם תלוי למה בא, אמר ר' זירא שאם מת מת בלא עון, מתקיף לה רבא מת מיתה ממרקת,

שטעם אשם תלוי הוא כדי "להגן עליו מן הייסורים", הוא ענין גדול מאד, וכל איש יפחד מהיסורין, ולכן פשוט ששום איש לא ישהה להביא קרבנו. ולכן ודאי שאף אשם תלוי בכלל "ואשמות אין ממשכנין אותם".

ולפי כל הנ"ל שפיר כתב המנ"ח בס"קכח, "וחייבי אשם תלוי גם כן אין ממשכנין". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן רס

שאלה: מאיזה טעם כתוב במשנה לגבי העומר ושתי הלחם, "והשאר נפדה ונאכל לכל אדם", הלא קי"ל שאין לפדות מנחות כשהן טהורות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יצחק ברויאר שליט"א

כתב כת"ר, "גבי העומר, איתא במשנה מנחות סו ע"א: קצרוהו ונתנוהו בקופות וכו' והוציאו ממנו עשרון שהוא מנופה בשלש עשרה נפה, והשאר נפדה ונאכל לכל אדם. וכ"פ הרמב"ם פ"ז תמידין ומוספין הי"ב.

וכן פסק הרמב"ם גבי שתי הלחם, בפרק ח ה"ג: ומנפין מהן שני עשרונות מנופה בשתיים עשרה נפה והשאר נפדה ונאכל לכל אדם.

ולכאורה לא מובן, דבמנחות קא ע"א נחלקו אמוראים בדין פדיון מנחות, ולהלכה פסק הרמב"ם פ"ו מאיסורי מזבח הלכה ד-ה: הסולת והיין והשמץ והלבונה והעופות והעצים וכלי שרת שנפסלו או שנטמאו אין פודין אותן ... לפיכך אין נפדין לעולם. בד"א בשנפסלו או שנטמאו אחר שנתקדשו בכלי שרת אבל קודם שיתקדשו בכלי אם נטמאו או נפסלו פודין אותן, אבל טהורין אף על פי שעדיין לא קדשו בכלי אין פודין אותן חוץ ממנחת חוטא ...

וא"כ, איך כתב בפשיטות דמותר העומר ושתי הלחם נפדין ונאכלים לכל אדם? הלא ודאי הם טהורים. ע"כ דברי כת"ר.

בפנים אלא הוא רק מועיל להגן מיסורין. אלא צ"ל דאה"נ שיש קצת כפרה, אלא הוא אינו מכפר לגמרי, וקצת כפרה זו מועילה להגן מיסורין.

ג) אלא בחטאת נזיר ביום מלאות ימי נזרו, אף שלא כתוב בפר' נשא שהיא לכפרה, מ"מ פירש הרמב"ן שם שם פ"ו יד, שטעם החטאת הוא מפני "הוא צריך כפרה בשובו להטמא בהתאות העולם". מ"מ שאני דין חטאת נזיר כיון שהיא אינה מעכבת לו מלשתות יין.

ומ"ש כת"ר שכתב המל"מ בהל' מעה"ק פ"יד הל"יז, "אף באשם פעמים דממשכנין כגון אשם נזיר וטמא ואשם מצורע כ"כ הלח"מ פ"ו מהל' נזירות ד"ה אבל האשם". המל"מ כיון למ"ש הלח"מ בהל' נזיר פ"י הל"ח ד"ה אבל אשם, וז"ל "...כן נראה לפרש דברי רבינו ז"ל, וכן נראה דעת התוס' ז"ל בפ' כהן גדול ונזיר שכתבו דלרבנן לא מעכב אשם, ואע"ג דרבינו ז"ל כתב בפ"ח מהלכות מעשה הקרבנות שהחטאת והאשם הם עיקר הכפרה גבי מצורע כמו שכתבתי למעלה, היינו לומר דאינו מתכפר לו אבל מ"מ אינו מעכבו מלאכול בקדשים, והא דכתב בפ"ד אבל חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם וכו' חוץ מחטאת נזיר הואיל ואינו מעכבו מלשתות ביין, ולא כתב חוץ מאשם מצורע שאינו מעכב וכן אשם נזיר טמא כמו שכתב כאן, ודאי דהדין כן אלא שרבינו ז"ל נמשך שם אחר לשון הגמרא...". הרי אף באלו הטעם הוא מפני שאינו מעכב. אולם לגבי אשם תלוי לא שייך "אינו מעכב", ולכן עדיין י"ל שאין ממשכנין.

ולפי הנ"ל שפיר י"ל שאשם תלוי בכלל שאר חטאות ואשמות, ולכן אף באשם תלוי י"ל "כיון דלכפרה אתו לא משהי להו" כמ"ש הרע"ב שם.

ד) ויש להוסיף טעם אחר, שכתוב בכתובות לג: "ואם תמצא לומר הוי ממאי דמיתה חמורה, דלמא מלקות חמור דאמר רב אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא". ופירש"י שם "נגדוה. יסורין". ולפי זה כתב הב"י בח"מ ס"רה אות יב, "דהא יסורין חשיבי אונס גדול ממיתה כדאיתא בפ' אלו נערו (לג:)", ע"ש. ואין חילוק בה בין יראה מפני יסורין ע"י אדם או ע"י שמים, וזה כעין כדמצינו שאין חילוק בין יראת מיתה ע"י אדם או מיתה ע"י שמים כמ"ש הפרח מטה אהרן ח"א ס"יז ד"ה ומ"מ, "וכי יש חילוק בזה בין מיתה בידי אדם למיתה בידי שמים ולא מסתבר כלל", ע"ש. ולפי זה י"ל שמה שאמר רבא

וכתב המל"מ שם, "יש להסתפק בדין זה שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם אם הוא מן התורה או מדרבנן. והנה ממ"ש בדין ז' ועל זה נאמר ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כו' נראה דס"ל שהוא מן התורה ויש לתמוה דמסוגיא דפ' המנחות (דף ק"א) מוכח בהדיא דזה אינו אלא מדרבנן משום מומין דפסלי בבהמה דאפילו בדוקין שבעין פסיל מש"ה גזרו רבנן שלא יהיו נפדין כי אם למזבח וכן כתבו התוס' בפ"ו דזבחים (דף נ"ט) דדין זה הוא מדרבנן והביאו ראייה זו שכתבנו". הרי משמע שלרמב"ם דין זה מן התורה.

וכתב השער המלך להסביר שיטת הרמב"ם וז"ל "ולע"ד נראה דל"ק שמה שאמרו בגמ' דטעמא משום מומין הפוסלין בבהמה, היינו אליבא דשמואל דמנחות ונסכי' אפי' טהורין נפדין, דהכי אמרינן התם אמר ר"פ אי שמיע ליה לשמואל הא דתניא המתפס תמימים לבד"ה אין פודין אותן אלא למזבח כו' הדר ביה שמואל, ואהא משני בתלמודא דלא היא דמהך ברייתא ליכא תיובתא לשמואל דכי היכי דאמרינן בעצים וכ"ש דמשום דלא שכיחי אין נפדין ה"נ כיון דשכיחי מומין דפסלי בבהמה כלא שכיחי דמי ומש"ה אין פודין אותם מדרבנן, אמנם לרב כהנא ור"א דס"ל דמנחות ונסכים טמאין נפדין טהורין אין נפדין, ע"כ דטעמא דמקדיש תמימים לבד"ה דאין פודין לאו משום מומין הפוסלין הוא, שהרי מנחות ונסכים אע"ג דשכיחי אפי"ה קאמר דאין פודין, וכיון שרבי' פסק בפ"ו מה' הנזכר כרב כהנא ור"א משו"ה ס"ל דה"ט משום קרא דכתיב וכל בהמה אשר יקריבו, וה"ה לכל דבר הראוי למזבח". ע"ש שאר דבריו. הרי לדעת הרמב"ם מן התורה כל דבר שראוי למזבח אין פודין, אפילו מנחות ונסכים. וכן כתבו עוד אחרונים. וזה שלא כנראה מהחזון איש בפרה ס"ג אות א, שכתב "אמנם נראה דלכ"ע מן התורה אין להם קדושת הגוף בפה, ומ"ד טהורים אינם נפדים אינו אלא מדרבנן", ע"ש.

ולפי זה אין לומר בנד"ד שהטעם ש"השאר נפדה ונאכל לכל אדם", אף שהשאר טהור, הוא מפני שמאיזה טעם לא גזרו כן רבנן לגבי העומר ושתי הלחם, דבשלמא י"ל הכי לדעת התוספות הנ"ל, אבל לדעת הרמב"ם נראה שיש כאן איסור תורה כמבואר בשער המלך הנ"ל.

ב) ולכן נראה שהטעם הוא מפני שאין "השאר" של העומר ושתי הלחם "ראוי למזבח", שרק במה שהוא ראוי למזבח

(א) כתוב במשנה במנחות ק: "המנחות והנסכים שנטמאו עד שלא קדשו בכלי יש להם פדיון, משקידשו בכלי אין להם פדיון, העופות והעצים והלבונה וכלי שרת משנטמאו אין להן פדיון, שלא נאמר פדיון אלא בבהמה". וכתוב בגמ' שם "אמר שמואל ואפילו הן טהורין נפדין, מאי טעמא כמה דלא קדשי בכלי קדושת דמים נינהו וקדושת דמים נפדין, והא נטמאו תנן, הוא הדין דאע"ג דלא נטמאו". ופירש"י שם "ואפילו טהורים נפדין – מנחות ונסכים".

אלא כתוב בגמ' שם בדף קא. "אמר רב פפא אי שמיעא ליה לשמואל הא דתניא המתפס תמימים לבדק הבית אין פודין אותן אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, ואע"ג דקדושת דמים נינהו אין נפדין הואיל וטהורים הם, הוה הדר ביה, ולא היא שמיעא ליה ולא הדר ביה, לאו אמרת התם כיון דלא שכיחי לא מיפרקי, הכא נמי כיון דשכיחי מומין דפסלי בבהמה דאפי' בדוקין שבעין נמי פסלי הילכך לא שכיחי". ופירש"י שם "תמימים – בהמה טהורה. אלא למזבח – שימכרו לצרכי קרבנות. הוה הדר ביה – ממאי דאמר (עופות) מנחות ונסכים נפדין טהורים אע"ג דראויין למזבח", ע"ש.

ולפי זה כתבו התוספות בזבחים נט. ד"ה עד, "כדאמר המתפס תמימים לבדק הבית אינן יוצאין מידי מזבח לעולם, דהיינו מדרבנן משום קנס כדמוכח פרק המנחות והנסכים (מנחות קא). דקאמר משום דלא שכיחי תמימים תקנו שיהיו למזבח". משמע מזה שלא דוקא לשמואל אלא אף לרב פפא הא דאין פודין בהמה טהורה אלא למזבח הוא רק מדרבנן. ולדעת שמואל זה דוקא לגבי בהמה, דשכיח מומין בבהמה ולא במנחות ונסכים. אלא לרב פפא נראה שאף במנחות ונסכים יש איסור דרבנן לפדותם כשהן טהורין.

אלא נראה שהרמב"ם לא סבר כן, שהוא כתב בהל' ערכין פ"ה הל"ה, "המקדיש בהמה טהורה תמימה לבדק הבית אע"פ שעבר על עשה מה שעשה עשוי, וחלה קדושה עליה ונפדית כשהיא תמימה. ומעריך אותה הכהן בדמיה. והדמים יפלו לבדק הבית. ואין הפודה אותה פודה אלא על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה, שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם".

סימן רסא

שאלה: אם לדעת הרמב"ם כלי שרת מקדשין דם הפסול ליקרב, אז מאיזה טעם ראינו שדם פסולים שהתערב בדם כשרים יישפך לאמה. ומאיזה טעם הציץ מרצה על דם טמא, אם אין כאן איסור ליקרב הדם בכלי שרת לכתחילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג חיים מייזל שליט"א

כתב כת"ר, "הגענו לפרק תשיעי דזבחים, ושם במשנה ז "כשם שהמזבח והכבש מקדשים את הראוי להם, כך הכלים מקדשים". ומבואר ברמב"ם פסולי המוקדשין ג, יט "אין כלי הלח מקדשות את היבש. ולא כלי היבש מקדשות את הלח. כמה דברים אמורים במדות הלח והיבש שהיו במקדש כמו שביארנו בהלכות כלי המקדש. אבל המזרקות מקדשות הלח והיבש. וכלי שרת מקדשין דם הפסול ליקרב".

וממש קשה לי להבין איך ייתכן כדבר הזה. הרי בפרק הקודם (פ"ח מ"ז) ראינו שדם פסולים שהתערב בדם כשרים יישפך לאמה, וכל דין יישפך לאמה בדם פסול לא ברור, כי כלי שרת מקדש ליקרב לכתחילה לכאורה על פי דברי הרמב"ם.

גם קשה מדין ריצוי ציץ, שהמשנה בסוף הפרק הקודם (פ"ח מ"ב) אומרת שמרצה רק על דם טמא, ומדובר שנזרק בדיעבד הציץ מרצה רק בטמא, אבל לכתחילה ודאי שלא זורקים, ועל פי דברי הרמב"ם הנ"ל כלל לא צריך לדין ריצוי, כי ממילא אם נזרק מכלי, כלי שרת מקדשין דם הפסול לקרב.

קצת עיינתי בספרים וראיתי שמקור הדברים הם בגמרא זבחים פז. בעא מיניה ר"ל מר"י כלי שרת מהו שיקדשו את הפסולין, א"ל תניתיה כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להן כך כלים מקדשין, א"ל לכתחילה ליקרב קמיבעי לי, הא נמי תנינא שקיבלו פסולין וזרקו את דמו מאי לאו שקיבלו פסולין וזרקו פסולין, לא שקיבלו פסולין א"נ שזרקו פסולין. וראיתי שתוספות מקשים על הבנת רש"י ומתרצים כמה תירוצים. אך מה שנאמר בגמרא לא נוכל לומר ברמב"ם, ועל כן בעיקר קשים לי דברי הרמב"ם להבנה.

אמר רב פפא בשם הברייתא ש"אינו יוצא מידי מזבח לעולם", וכן הוא ברמב"ם בהל' ערכין הנ"ל. אולם דבר שאינו ראוי למזבח מותר לפדות ומותר לכל אדם, וכמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי מזבח הנ"ל, "...אבל קודם שיתקדשו בכלי אם נטמאו או נפסלו פודין אותן". הרי אם נפסלו ממילא שהם אינם ראויים למזבח ומותר לפדותם. וזה בכלל מ"ש הרמב"ם בהל' ערכין פ"ו הל"ד "שחרמי שמים הקדש ונפדין בשויהן ויפלו הדמים לבדק הבית, ויצאו הנכסים לחולין".

ומצינו כתוב במשנה פ"א דחלה מ"ג "אלו חייבין בחלה... הקדש שנפדו, ומותר העומר". ופירש הרע"ב שם "שהעומר היה בא משלש סאין ומוציאין ממנו עשרון סולת מנופה בשלש עשרה נפה, והשאר נפדה ונאכל לכל אדם, וחייב בחלה ופטור ממעשר, לפי שבשעת מירוח היה של הקדש", ע"ש. וזה כמ"ש במשנה במנחות עו: "העומר היה בא עשרון משלש סאין, שתי הלחם שתי עשרונים משלש סאין, לחם הפנים עשרים וארבע עשרונים מעשרים וארבע סאין". ופירש הרע"ב שם (פ"ו מ"ו) "וטעמא דבעי עשרון של עומר ג' סאים של שעורים כיון דמתבואה חדשה הוא, ושל שעורים יש בהן סובין הרבה וסולת מועט, ולא אתי עשרונו מובחר אלא מג' סאין". ומבואר שם שהכל לפי התבואה, ולכן בשתי הלחם יש שתי עשרונים מג' סאין כיון שאין כל כך סובין, ובלחם הפנים יש כד' עשרונים מכד' סאין, כיון שיש בתוכם פחות סובין מבשתי הלחם, ע"ש. הרי מה ש"נשאר" הוא רק סובין ואינו "סולת", ולכן כיון שאין הסובין ראוי למזבח כיון שהוא אינו סולת, ממילא שהוא כשאר הקדש שאינו ראוי למזבח, ומותר לפדותו "ונאכל לכל אדם".

ומה שאמר רב פפא בשם הברייתא במנחות קא. הנ"ל, שאין פודין מנחות טהורות, וכן הוא ברמב"ם בהל' איסורי מזבח הנ"ל, "הסולת... אין פודין אותן ... אבל טהורין אף על פי שעדיין לא קדשו בכלי אין פודין אותן", זה מיירי בסולת ולא בסובין. ולכן נסתלקה קושית כת"ר.

ואסיים בכבוד רב ובברכת פסח כשר ושמוח

מחבר הספר ארחותיך למדני

ירדו". אלא כיון שכתב "וכלי שרת מקדשין דם הפסול ליקרב", משמע שהוא מיירי לכתחילה.

ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם שם פ"ב הל"ו, שכתב "נסכים שקדשו בכלי שרת ונפסל הזבח. אם נפסל בשחיטה לא קדשו הנסכים ליקרב. נפסל מקבלה ואילך קדשו הנסכים ליקרב, שאין הנסכים מתקדשים ליקרב אלא בשחיטת הזבח. ומה יעשה בהן. אם היה שם זבח אחר זבוח באותה שעה יקרבו עמו...". הרי הלשון "ליקרב", היא שיותר ליקרב הנסכים לכתחילה עם זבח אחר. וכן הוא בהל' מעשה קרבנות פ"ד הל"ד "מותר להקריבן עם מבוא השמש", דהיינו לכתחילה. וכן יש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל' ערכין פ"ה הל"ח "הקדיש נכסיו סתם והיו בהן יינות ושמן וסלתות ועופות הראויין ליקרב על גבי המזבח...". משמע שהם ראויים ליקרב לכתחילה. וכן הוא בהל' תמורה פ"ד הל"ט "ולד בעלת מום הרי הוא כולד התמימה לכל דבר ויקרב כראוי לו". אף זה לכתחילה. ולכן נראה שכל המפרשים הנ"ל לא פירשו כפירוש החזו"א בדעת הרמב"ם.

ב) ולפי זה כיון שכל האחרונים הנ"ל פירשו שסבר הרמב"ם שאף לכתחילה מותר ליקרב את הדם, עדיין יש להקשות קושיות של כת"ר כדלעיל. אלא כבר תירצו התוספות בזבחים פז. ד"ה כלי, את הקושיות, וז"ל "ותימה לפי דא"כ תיקשי ליה מתני' הלן והיוצא והטמא שנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו כו' אם עלו לא ירדו, משמע הא לכתחלה לא יעלו ואע"ג דנתקבל הדם בכשרות בכלי שרת, דהא לא איירי מידי בנתקבל בפסול ונזרק בפסול, ועוד לן דמה ויצא דמה ונטמא דמה, אמאי לא יעלו לר"ש כיון דכלי שרת מקדשין את הפסולין לכתחלה ליקרב, וצריך לדחות כל הני כגון שישנן עתה בכלי חול דהוה ליה כירדו, וכן נתערב בדם הפסולין דאמר ישפך לאמה ולא אמרינן דיקרב מיירי בהכי, וכן הא דתנן (מנחות דף ק:;) המנחות והנסכים שנטמאו משקדשו בכלי אין להם פדיון, דמשמע מקרב לא קרבו בעורכו (צ"ל בעירן) לכלי חול איירי, וכן היה מקריב מנחת העומר ונטמאת בידו אומר לו הבא אחרת תחתיה בהכי מוקמינן לה", ע"ש.

וכן תירצו התוספות במנחות ז. ד"ה אין, "ועוד קשה דבכמה דוכתי (פסחים דף טז:;) אמרינן נטמא הדם לא יזרוק ואם זרק הורצה, ולמה לא יזרוק הא כלי שרת מקדשין לכתחילה ליקרב, ובפ' שני שעירי (יומא דף סב). אמרינן נשפך הדם ימות המשתלח מת המשתלח ישפך

ראיתי שהחזון איש התייחס לדברים באריכות, ומפאת קטנותי לא ממש הבנתי את דבריו, ואשמח לביאור בדבריו. מבין הדברים הבנתי שהוא סובר ברמב"ם שמקדש בדיעבד ולא לכתחילה. אך א. זה קשה בלשון הרמב"ם (אף שמדייק שלא כתב לכתחילה) ב. מה המשמעות שמקדש בדיעבד. ע"כ דברי כת"ר.

א) כתב הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין פ"ג הל"ט, "וכלי שרת מקדשין דם הפסול ליקרב". וכל המפרשים הבינו שהרמב"ם מיירי לכתחילה. וכן הוא בכסף משנה שם שכתב, "בר"פ בתרא דכריתות (דף כ"ג): תנן אשם תלוי שנודע שלא חטא לר' יוסי אם כבר נשחט וקיבל הדם בכוס יזרק, ופסק כר' יוסי דנימוקו עמו". הרי אם קיבל הדם בכלי שרת מותר לזרוק אותו לכתחילה. וכן הוא בלחם משנה שם, שכתב "ומפרש רבינו ז"ל שם כפירוש רש"י ז"ל דפשיט דלכתחילה מקדש ליקרב". וכן הוא במעשה רקח שם דאזיל לפי שיטת הלח"מ. וכן הוא בברכת הזבח זבחים פז (דף נ"ט ע"ב בספר), שכתב "הרב ז"ל ס"ל כפירש"י ומדפשיט ליה ר"י דמוקדשים ליקרב פסק הרב כוותיה, אף דנדחה ראיות רבי יוחנן...". ע"ש. וכן הוא במרכבת המשנה פ"א מהל' פסולי המוקדשין הל"כח, שכתב "...וא"ר יוחנן הא נמי תנינא שקבלו פסולין וזרקו את דמו, מאי לאו שקבל פסול וזרק פסול דקשה תרתי ל"ל, אלא ודאי דכל שקבלו פסולין ממילא זורקין את דמו לכתחלה", ע"ש. וכן ראיתי לר' אפרים לאפ ז"ל בזבחי אפרים, זבחים פז. ד"ה לכתחלה, שכתב שלדעת הרמב"ם "כלי שרת מקדשין לכתחילה לקרב", ע"ש. וכן הוא בערה"ש לעתיד בהל' פסולי המוקדשין פ"קל אות יב, שכתב "אבל את הדם מקדשת להעלותו לכתחלה על המזבח", ע"ש.

אלא החזו"א בזבחים ס"ט אות יב יג רוח אחרת עמו, וז"ל "ומ"מ קי"ל כר"י דאין כלי שרת מקדש לקרב לכתחלה, והר"מ בפ"ג מהל' פה"מ הי"ט כתב דכ"ש מקדש דם פסול ליקרב, והוא מה דפשיט ליה ר"י קדם שפירש ליה לכתחלה לקרב והוי סבר ר"י דלענין אם עלה לא ירד קמבעיא ליה ופשיט ליה דמקדש, ולפיכך השמיט גם הר"מ תיבת לכתחלה, ולענין לכתחלה לא הביא הר"מ שכבר כתב בה"ז דדוקא אם עלו למזבח לא ירדו", ע"ש. ויש להעיר עליו, שא"כ הו"ל לרמב"ם לכתוב דין זה בלשון בדיעבד, כגון "וכלי שרת מקדשין דם הפסול, ואם קרב כשר", וכדומה, וכמ"ש בהל"ז "אם עלו לראש המזבח לא

ולפי זה כתב הצרור הכסף תירוץ אחר, וז"ל "דלעניות דעתי החילוק מבואר, דאי משום מ"ש שם (פ"ב) דין י"א דאי אפשר לזורקו על המזבח דאנחנו לא נדע היכן מקום זריקת אותו דם אי למעלה או למטה, ובשלמא כשנודע היכן מקום זריקת אותו דם, אז ודאי הגם דאותו דם פסול מכל מקום כיון דנכנס לכלי שרת יזרק אותה במקום הידוע לאותו דם כאלו לא נפסל אותו קרבן, משא"כ כשהפסול הוא מחמת שנתערב ואין ידוע להיכן נזרק, וכן מ"ש שם בדין י"ג כשנתערבו הניתנין בפנים משום הכי כתב דישפך מן הטעם האמור, ומש"ש בדין ט"ו דחטאת שקיבל דמה בב' כוסות כנרא' דהחצי ישפך, שאני התם דכבר נעשית מצות זריקת דם אותו חטאת בכוס הפנימית, אם כן הא תו למה לי. כלל העולה לע"ד י"ל דלא דמי כל מ"ש שם בפ"ב למ"ש בפ"ג דלעולם י"ל דמ"ש בפ"ב הגם דהדם בכלי שרת עכ"ז ישפך לאמה", ע"ש.

אלא יש להעיר על הצרור הכסף, דבשלמא אם הדם נתערב יש לתרץ כן, אבל מה יענה לשאר קושיות שהביאו התוספות הנ"ל שאין בהן תערובת דם. ולכן נראה דעדיין בעינן תירוץ התוספות הנ"ל, וכמ"ש מהר"ם בן חביב הנ"ל.

ג) **שוב** ראיתי בזבחי אפרים הנ"ל, בד"ה והנה התוס', שכתב לתרץ דעת הרמב"ם, ואחר שהוא הביא תירוץ התוס' הנ"ל, הוא כתב "אם אפשר לדחוק כן בדעת רש"י, לא נתן להאמר כן בדעת הרמב"ם שסתם במת המשתלח ישפך הדם, ובנתערב בדם פסולין ישפך לאמה, ולא כתב דמיירי בערה לכלי חול, וכבר נתקשו כל המפרשים בזה, וראיתי בז"ת שכתב לישב דדעת הרמב"ם דדוקא בפסול שנתן בכלי שרת הוא דהכלי שרת מקדשו ליתנו לכתחילה, אבל אם נפסל כשהיה בכלי שרת, כיון שנפסל כשהיה כבר בכל שרת, הכלי שרת אינו מקדשו שנית, "...", ע"ש. ולפי זה י"ל שבכל מקום שצריך לשפוך את הדם לאמה, הוא מיירי כשנפסל אחר שכבר בא דם כשר לכלי שרת, משא"כ כשהדם פסול בתחילה כשהוא בא לכלי שרת, שאז מותר לכתחילה ליקרב אותו למזבח.

שוב כתב הזבחי אפרים ד"ה לי, מה שנראה לדעת עצמו, וז"ל "דהא דכלי שרת מקדשין ליקרב, דוקא בזה שהמזבח שאם עלה עליו לא ירד, שכל שהמזבח מקדשו בדיעבד שלא ירד כשעלה עליו, הכ"ש מקדשו להקריבו לכתחילה, אבל אם היה כה"ג הדין במזבח שאם עלה ירד, אז אין

הדם, למה ישפך, וכן בדם פסולין ישפך לאמה, ובפ' המנחות (לקמן ק:) תנן נטמאו משהוקדשו בכלי אין להם פדיון, דמשמע הא מיקרב לא קרב, ויש לדחות כל הני בשעירה אחר כך לכלי חול", ע"ש.

ותירוץ זה לפי מ"ש במשנה בזבחים פד. "כשם שאם עלו לא ירדו, כך אם ירדו לא יעלו". ופירש"י "כשם שעלו לא ירדו. אבל פוסלין דתנן בהו לא ירדו, כך אם ירדו לא יעלו ע"ש. ולכן כשהכהן שופך את הדם מכלי שרת לכלי חול, זה בכלל "ירדו לאחור שעלו", ולכן ממילא ש"לא יעלו עוד", ולכן צריך לשפוך את הדם לאמה וכו'.

וכן ראיתי למהר"ם בן חביב ז"ל (בעל הכפות תמרים וגט פשוט, ועוד) שפירש כן אף לדעת הרמב"ם. וכן הוא לר' חיים אברהם גאטיניו ז"ל בצרור הכסף, בהל' פסולי מוקדשין פ"ד הל"ט, שכתב "ראיתי ושמח לבי דברי שפירי אחי וראש החזה" סו"ה מור"ם ק' חביב ה"י על מ"ש הרמב"ם פ"ד מה' פ"ה דין י"ט ואם אחר שנשחט נודע לו, הדם ישפך והבשר ישרף כשאר פסולי המוקדשין... קשה דכיון דהרמב"ם ז"ל פסק שם בפ"ג דין י"ט דכלי שרת מקדשין את הראוי להם ואפילו הדם הפסול ליקרב יע"ש, אם כן אמאי כתב הכא דישפך, אלא ע"כ צריך לומר דאיירי שעירה הדם מכלי קודש לכלי חול, דהא ודאי פקע קדושתיה ולא יזרק עוד, דאי לא כן מה נאמר לכל הנהו דכתב שם בפ"ב דישפך לאמה, ואמאי הרי קדשום כלי שרת, אלא ודאי דאיירי כשעירה לכלי חול וכמ"ש התוס' ז"ל בזבחים דף פ"ז יע"ש בד"ה כלי שרת יע"ש. אלו הן דברי החכם השלם משה אמת ה"י", ע"ש. הרי שלדעת מהר"ם בן חביב אף הרמב"ם סבר כמ"ש התוספות.

אלא שוב הקשה הצרור הכסף על תירוץ זה, וז"ל "והנה החכם השלם ה"י כתב דהתם מיירי כשעירה מכלי קדש לכלי חול וכנ"ל, ולע"ד תמהני איך פה קדש קדשים יאמר כזה, כי מלבד שהוא דוחק גדול כי כמעט בכל הפרק לא במקום אחד ולא בשני מקומות כתב הרב ז"ל שאותו דם ישפך לאמה, ואם דוקא מיירי משום שנתקבל בכלי חול אם כן צריך עיון אמאי לא בירר דבריו בשום אחד מן המקומות לומר דהיינו דוקא בכי האי גוונא שנתקבל אחר כך בכלי חול, אך אם עדין בכלי קדש יזרק, ולא היה לו לסתום דבריו שמא מתוכם ילמדו לשקר ולומר דהר"ם ז"ל אפילו בכי ה"ג שהדם בכלי קודש עם כל זה ישפך לאמה", ע"ש.

ושלום אי ר' מאיר הוה לא הוה עביד הכי". הרי שאפשר לאלהו להתגלות בדמות אשה.

(ב) כתב כת"ר, "האם זה אכן נכון שאלהו הנביא נעלם בפתע פתאום" וממילא יש להניח שזהו אלהו הנביא שנתגלה".

כתוב במדרש תנחומא ריש פר' שלח לך, אות א, "ואין לך בני אדם שנשתלחו לעשות מצוה ונותנין נפשם להצליח בשליחותן כאותן שני שלוחים ששלח יהושע בן נון, שנאמר וישלח יהושע בן נון וכו' (יהושע פ"ב א'), ומי היו פינחס וכלב... מה עשתה רחב, נטלה אותם להטמינם, אמר לה פינחס אני כהן והכהנים נמשלו למלאכים, שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבקות הוא, והמלאך רוצה נראה רוצה אינו נראה... לפיכך אמר לה פינחס אני כהן כשאני רוצה נראה וכשאני רוצה איני נראה, ומנין שלא הטמינה אלא לכלב, שנאמר ותקח האשה את שני האנשים ותצפינו (יהושע פ"ב ד'), ותצפנם אינו אומר כאן, אלא ותצפנו", ע"ש. וכן פירש רש"י ביהושע פ"ב ד', "ופנחס עמד לפניו ולא ראוהו לפי שהיה כמלאך". וכן הוא ברד"ק שם, "ועמד לפניו פינחס ולא הכירוהו ולא ראוהו לפי שהיה מלאך". הרי משמע שפינחס שהוא אלהו הנביא (אלא אין זה מוסכם לכ"ע כמבואר בב"ב קכ"א: עיין ברשב"ם ותוס' שם) יכול פתאום לנעלם מכל חי, והוא יכול לעמוד בפניהם "ולא הכירוהו ולא ראוהו לפי שהיה מלאך".

אלא עדיין אין זה מספיק כדי לומר שאם נעלם בפתע פתאום וממילא יש להניח שזהו אלהו הנביא שנתגלה", שאף לפי הטבע מצינו כמה פעמים שאנו רואים שיש אדם לפנינו, ושוב אנו עוסקים בדבר אחר לקצת רגעים ושוב אחר כך אנו רואים שאותו איש אינו שם. וזה מפני שבאותו רגעים הוא כבר הלך למקום אחר או הוא נסתר מן העין כיון שעכשיו אחרים עומדים לפניו וכו'. ולכן קשה לומר במציאות שכל זמן שאחד נעלם ממנו שזה אלהו הנביא. ולכן הכל תלוי במציאות עצמה, ואם אפשר להסביר הנעלמות מן העין לפי דרך הטבע או לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

הכ"ש מקדשו ליקרב אלא מקדשו לפסול...", ע"ש. ולפי זה צ"ל שבכל מקום שצריך לשפוך את הדם לאמה, הוא בכלל "שאם עלה ירד", ע"ש.

(ד) ועוד י"ל בזה, שכתב באילת השחר בזבחים פז. "ויל"ע לפירש"י דכלי שרת מקדשין, היינו שעושין ע"י זה זריקה לכתחילה, אי מהני נמי שיתכפרו הבעלים בזה, או שזה מועיל רק להכשיר את הקרבן למזבח, אבל בעלים לא נתכפרו בזה", ע"ש.

ולפי מ"ש כת"ר, "גם קשה מדין ריצוי ציץ, שהמשנה בסוף הפרק הקודם (פ"ח מ"יב) אומרת שמרצה רק על דם טמא, ומדובר שנזרק בדיעבד הציץ מרצה רק בטמא, אבל לכתחילה ודאי שלא זורקים, ועל פי דברי הרמב"ם הנ"ל כלל לא צריך לדין ריצוי, כי ממילא אם נזרק מכלי, כלי שרת מקדשין דם הפסול לקרב", י"ל דאה"נ שמותר לזרוק דם טמא לכתחילה, אבל עדיין אין זה מועיל לכפרה כמו שמצדד באילת השחר הנ"ל, ולכן כתוב במשנה שה"ציץ מרצה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

סימן רסב

שאלה: (א) האם יכול אלהו הנביא להתגלות כדמות אשה.

(ב) האם זה אכן נכון שאלהו הנביא נעלם בפתע פתאום" וממילא יש להניח שזהו אלהו הנביא שנתגלה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א

(א) **כתוב** בע"ז יח: "אתו חקקו לדמותיה דר' מאיר אפיתחא דרומי, אמרי כל דחזי לפרצופא הדין לייתה, יומא חדא חזיוהי רהט אבתריה רהט מקמייהו על לבי זונות, איכא דאמרי בשולי עובדי כוכבים חזא טמש בהא ומתק בהא, איכא דאמרי אתא אלהו אדמי להו כזונה כרכתיה, אמרי חס

מפתחות

אורח היים

עמוד כד	סימן ז	עמוד ט	סימן א
שאלה: האם הציבור יכולים לכוף את היחיד לבא להצטרף למנין, כשהם מאריכים בתפילה יותר מדי.		שאלה: האם הצמר מרחל בזמנינו נחשב "צמר" לפי הדין, לגבי דיני ציצית או שעטנז, שהרי אין הרחל בזמנינו שאנו משתמשים בצמרה, דומה לרחל בזמן קבלת התורה.	
עמוד כז	סימן ח	עמוד יא	סימן ב
שאלה: בעניין עניית אמן כאשר שומע קדיש בשידור חי האם יכול לענות אמן? ואם מותר להשתמש מהשמיעה מיד שיודע שמתחיל אמירת הקדיש כדי להימנע מלהיכנס למחלוקת הפוסקים?		שאלה: בכל קהילות ישראל נהגו לחנך קטנים, שיכולים לשמור על נקיות גופם, למצוות ציצית. הטלית הקטן, שנותנים לקטנים בגיל כזה, אין בהן שיעור ראשו ורובו ואעפ"כ נהגו קטנים אף לברך על ציצית זו, שאלתי היא על מה מסתמכים בזה.	
עמוד כח	סימן ט	עמוד יב	סימן ג
שאלה: מה הטעם שצריך לומר פסוק ראשון של ק"ש עם הציבור, ומה הטעם שיש לומר שאר תפילות עם הציבור. האם יש לחוש לחשד או לאל תפרוש מן הציבור. ומהו חיוב ומהו עצה טובה בדינים אלו, ואם יש חילוק בין אם הוא יושב בטל או אם הוא עוסק בשאר תפילה.		שאלה: האם יש לחוש למיחזי כיוהרא במי שרוצה להניח תפילין כל היום.	
עמוד לג	סימן י	עמוד יז	סימן ד
שאלה: (א) למה לא הזכיר הכסף משנה בהל' ק"ש פ"ג הל"ד, מ"ש בשבת קנז: שרבה בר רב הונא היה יושב בגיגית של מים, לראיה שאין לדבר בתורה בבית המרחץ.		שאלה: מתי אדם נחשב בתור קרקפתא דלא מנח תפילין (ר"ה יז.), ובעיקר השאלה האם אדם שלא מניחם יום אחד מחמת עצלות נחשב בגדר זה.	
ב) מה הטעם של המטה אפרים שכתב שאם תקע בשופר בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו יצא.		עמוד כא	סימן ה
ג) מה הפירוש של "מצוה דרבים".		שאלה: הרמ"א בסי' תקל סובר שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, א"כ היאך פסק שמניחים תפילין בחול המועד, הרי איכא אות.	
ד) מה כוונת הכסף משנה בהל' ק"ש פ"ג הל"א, שפירש "נטישת צואה" כלומר שאין בה ממשות אלא לכלוך בעלמא שנתפשט בשרו. הלא אם יש לכלוך ממילא יש קצת ממשות.		עמוד כג	סימן ו
ואלו הערות על הספר בית דוד לרה"ג דוד גרסון שליט"א.		שאלה: איתא במדרש תנחומא (א, יז) אמרו ישראל לפני הקב"ה רצוננו ליגע בתורה יום ולילה אלא שאין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה הניחו תפילין ומעלה אני עליכם כאילו עסקתם בתורה יום ולילה. ולכאורה לילה לאו זמן תפילין כמבואר בגמ' עירובין (צו, א) ואם כן למה נחשב מי שמניח תפילין ביום כאילו עסק בתורה יום ולילה.	
עמוד מ	סימן יא		
שאלה: האם הרמ"א בס"ק ב סבר כהר"ן שמותר ללמוד			

תרעו

ארחותיך למדני

מפתחות

עמוד ס

סימן כ

שאלה: מה הדין בכהן שהוא רופא נשים ומתעסק בלעשות הפלות יזומות לנשים, ואף עודד באופנים מסויימים הפלות, האם הוא נפסל ע"י כך לעלות לדוכן לישא כפיו.

תורה קודם ק"ש בשחרית בין ביחיד ובין ברבים, או שמא הוא סבר כרבינו יונה לדעת רש"י שרק מותר ללמד תורה ברבים. ומהי דעת מרן בזה.

עמוד סא

סימן כא

שאלה: בעניין נפילת אפיים, בישיבתנו הקדושה נוהגים לערוך מידי פעם ופעם ברית מילה בהיכל בית המדרש. וידוע פסק מרן באו"ח ס' קל"א דאין נופלים על פניהם בבהכ"נ ביום המילה. ובישיבתנו נוהגים כדעת הרמ"א ליפול על פניהם במנחה, איך ינהג ספרדי שפוסק כדעת מרן ומתפלל עימהם 'ביני עמודי'?

עמוד מג

סימן יב

שאלה: האם אפשר ונכון לבקש גשמים בברכת שומע תפלה עד ז' במרחשוון.

עמוד סג

סימן כב

שאלה: האם מותר לעלות לתורה כאשר תינוק בידו.

עמוד מד

סימן יג

שאלה: האם לדעת הגר"א צריך לעמוד בחזרת הש"ץ מטעם תקנת חכמים, איך לא חשו לזה אלו שנוהגים לישב.

עמוד סו

סימן כג

שאלה: האם העולה לתורה צריך שיתכוון להוציא את הציבור בקריאתו, או שזו חובת הש"ץ ולא העולה?

עמוד מו

סימן יד

שאלה: האם מי שנוהג לברך "מכניע מינים" צריך לשנות לברך "מכניע זדים" כיון שכך הנוסח בירושלמי והגאונים והרמב"ם, ועוד כמה ראשונים.

עמוד סט

סימן כד

שאלה: נשאלתי מחזן אחד, שהציעו לו להיות בעל קורא בתורה בבית כנסת שיש שם כמה וכמה מחללי שבת שעולים לתורה בכל שבת, האם יש לו צד היתר לקרוא בתורה בבית כנסת זה.

עמוד נ

סימן טו

שאלה: האם מי שנוהג לומר "למינים ולמלשינים" מותר לשנות מנהגו כדי לומר "למשומדים", שכך מצינו בכמה גאונים וראשונים.

עמוד עא

סימן כה

שאלה: בית כנסת שהמקום צר ליושביו ורוצים להוסיף מקומות ישיבה על ידי שיהרסו את הבימה המוגבהת שעל גבה קוראים בתורה וישאירו במקום רק את השולחן שעליו מניחים את ספר התורה. האם נכון לעשות כן?

עמוד נד

סימן טז

שאלה: האם יש מקור למנהג לפנות מצד לצד כשאומרים בקדושה "וקרא זה אל זה ואמר".

עמוד עג

סימן כו

שאלה: האם מותר לרופאים להיפגש בבית הכנסת כדי לדון איך לעזור לחולים.

עמוד נה

סימן יז

שאלה: חזן שטעה באמצע ברכה והחזן שהחליפו לא חזר לראש אותה ברכה, אם זה מעכב או לא.

עמוד נו

סימן יח

שאלה: איתא בברכות (דף לד ע"ב) רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. אמרי ליה רבנן: אמאי קא עביד מר הכי? אמר להו: חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי. וצ"ע דלא קאמר וכן חזינא ליה לרב ששת דכרע, ולמה קאמר גביה "דעבד הכי"?

עמוד נח

סימן יט

שאלה: כהן שהוא צרוד האם יכול לברך ברכת כהנים ברמקול.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרעז

ב. במידה וכן, האם יש שוני אם יש עוד אנשים שיש להם דריסת רגל בחצר (דיירים וכד')?

ג. בסיס צבאי מגודר, האם שיוצא אדם מבנין אחד למשנהו ועובר תחת כיפת השמיים האם חוזר ומברך (יש לציין שאין רשות לכל חייל להכנס לכל מקום בבסיס)?

עמוד צד **סימן לו**

שאלה: כשיש רוב הדוחק של הרבה אנשים, וקצת מהם נפלו על איש אחד ושוב הוא ניצל, האם יש לו לברך ברכת הגומל או לא.

עמוד צה **סימן לז**

שאלה: מי שבירך ברכת אילנות ביחד עם הציבור, ואח"כ נזכר שלא ראה כלל האילנות קודם שבירך אם י"ח.

עמוד צט **סימן לח**

שאלה: בסידור בעל התניא כותב שמותר להתפלל מנחה בבין השמשות מכיון ש"ספיקא דרבנן לקולא". לכאורה, באם בין השמשות הוי ספק לגבי תפילה, מדוע לא נאמר בזה "ספק ברכות להקל".

עמוד קב **סימן לט**

שאלה: האם יותר טוב לקנות מאכלים לצורך שבת בחנות קרובה או רחוקה. ומה הדין כשהמאכלים יותר זולים בחנות זו, ויותר יקרים בחנות אחרת.

עמוד קה **סימן מ**

שאלה: אישה ספרדיה שנהגה בקנס למי ששכחה להדליק נר ורוצה לבטל הקנס.

עמוד קח **סימן מא**

שאלה: לפי אלו שנהגו שבת רווקה מדליקה נר שבת בברכה בחדר שלה בבית אביה, האם עדיין יש לה להדליק בברכה כשהיא אינה בביתה.

עמוד קט **סימן מב**

שאלה: מה טעם המנהג שאין גונזים פתילות ושמונים של נר שבת ויו"ט.

עמוד עד **סימן כז**

שאלה: האם מותר להבריק כלי כסף על ידי סחיטת לימון והשתמשות במיץ שלו או דיש בזה איסור של בל תשחית, דהרי הלימון ראוי לאכילה.

עמוד עו **סימן כח**

שאלה: איך יש להסביר מה שנהגו כמה אשכנזים שאחר זימון כל אחד מברך ברכת הזון לעצמו, הלא לפי דעת הרמ"א הם צריכים לשמוע אף ברכת הזון מהמזמן.

עמוד עז **סימן כט**

שאלה: האם יש לנשים בזמנינו לקיים מצוות זימון.

עמוד עט **סימן ל**

שאלה: האם לדעת מרן מותר לצרף קטן לזימון של ג' כשהוא אכל רק ירק.

עמוד פז **סימן לא**

שאלה: בשעת טיול כשאחד מהבחורים שכח לברך ברכת המזון, ושוב כשכל הקבוצה נוסעים באוטובוס למקום אחר, הבחור נזכר שהוא שכח לברך, האם נהג האוטובוס צריך לחזור כדי שבחור זה יכול לברך במקום שהוא אכל.

עמוד פז **סימן לב**

שאלה: האם יש לבאר למה לא תירצו התוספות בברכות מד. כמ"ש הרש"ש שם, לגבי למה לא בירך רבי עקיבא ברכת המזון על אכילת כותבות, כשרבן גמליאל נתן לו רשות לברך.

עמוד פט **סימן לג**

שאלה: האם הפסק במעשה אכל לא בדיבור נחשב הפסק בין הברכה ומה שהוא מברך עליו.

עמוד צ **סימן לד**

שאלה: התעלף באמצע אכילתו, האם יברך כשיתעורר ורוצה להמשיך לאכול.

עמוד צא **סימן לה**

שאלה: א. אדם שיוצא לחצרו הפרטית שמגודרת האם נחשב לשינוי מקום?

מפתחות

ארחותיך למדני

תרעה

עמוד קכח

שאלה: (א) האם מותר להניח על העור קרם הגנה מפני קרני השמש בשבת.

(ב) האם מותר לנסוע בגלגליות בשבת.

עמוד קלא

שאלה: האם מותר להשתמש במגבונים לחים בשבת.

עמוד קלה

שאלה: האם מותר להמיס שוקולד בשבת על הפלטה, או בדרך אחרת, מדין בישול ומדין נולד לבני אשכנז ולבני ספרד.

עמוד קלט

שאלה: האם הרמב"ם סבר כרש"י שכתב "וכי רפי ברישא הוי בישול", לגבי "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל" (שבת עד:).

עמוד קמג

שאלה: האם מותר להשתמש במגבונים לחים בשבת.

עמוד קמז

שאלה: (א) האם יש איסור בורר בקילוף פירות וירקות.

(ב) האם בפיסטור יש איסור בישול מצד מה שהוא מתקן את המשקה בהריגת החיידקים.

(ג) כתוב בשבת קז: "השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב". האם הוא חייב אם הוא שולה בשבת אבל הדג מת במוצאי שבת.

(ד) מאיזה טעם כתב הרמב"ם שהפותר חבלים חייב משום תולדת קושר, ולא כתב שהוא חייב משום טויה.

ואלו הערות על הספר "שבת וינפש", לרה"ג יחיאל מאיר שליט"א.

עמוד קנ

שאלה: האם חובה לשנות באיסורי דרבנן במקום חולי שיש בו סכנה.

עמוד קט

שאלה: האם נכון המנהג שהשומעים את הקידוש שרים קצת דברי הקידוש עם המקדש.

עמוד קטז

שאלה: איך כתב הרמ"א בא"ח ס"רעב, שמי שנודר מהיין יכול לקדש על הכוס וישתו אחרים. הלא יש לחוש שמא הנודר עצמו ישתה מהכוס.

עמוד קיח

שאלה: האם חובת קידוש חלה לאחר שחרית או מוסף? נפק"מ לש"ת ור"ה שנהגו לעשות קידוש לאחר תפילת שחרית האם צריכים לחזור ולקדש בבית? ואם כמ"ד שחובת קידוש חלה לאחר מוסף שמא לא חייבים לקדש כלל כיון שעוד לא התפללו מוסף.

עמוד קכ

שאלה: האם יש לדקדק בשיעור מדויק בדין חציו לכם וחציו לה', לגבי שבת ויו"ט.

עמוד קכא

שאלה: האם יש לת"ח לקיים סעודה שלישית רק במזונות כדי שיוכל לדרוש בתורה לרבים.

עמוד קכג

שאלה: הנה ידוע מנהג לומר פסוקים במוצאי שבת [וכדו'] לסגולה והצלחה, ובאחת הסגולות מופיע לומר מס' פסוקים ישר והפוך ובהם נזכר שם ה', האם בהזכרת הפסוק הפוך שלכאורה אין לו משמעות על פי הפשט אין בעיה של הזכרת שם ה'?

עמוד קכד

שאלה: האם מרשם לתרופות מוקצה בשבת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ה ס"נג.

עמוד קכה

שאלה: האם מותר למכור מוצרים דרך אתרי אינטרנט, כאשר האתר פועל גם בשבת.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרעמ

סימן נח	עמוד קנא	סימן סד	עמוד קסד
שאלה: האם רב קהילה יכול לנסוע במכונית בפני הרבים כדי לעזור אחר שהוא בפק"נ, כשרבים אינם יודעים שהוא נוסע מפני פק"נ ויש חשש מראית העין וחילול השם, ושמא הוא יותר טוב לעשות כן ע"י ישראלים אחרים מפני שאין כאן חשש כל כך של חילול השם, או י"ל אדרבה יש לחלל שבת ע"י חכמים כשיש פק"נ אף שאין הרבים יודעים שזה מפני פק"נ.		שאלה: איך יכול לתקן את הפרצה בעירוב, אם אין רשות לתקן צורת הפתח.	
סימן נט	עמוד קנב	סימן סה	עמוד קסה
שאלה: האם התעמלות בשבת כשיש לו תענוג ממנה, מותרת או לא.		שאלה: (א) האם פטור על הוצאת חפץ רחב דער"ט וגבוה י"ט דהוה רה"י. (ב) האם יש דין רה"ר ברחוב עקום. (ג) האם רה"ר העשויה כמין חי"ת דינה כרה"ר. (ד) האם קורעין על המקדש בזה"ז.	
סימן ס	עמוד קנו	סימן סו	עמוד קע
שאלה: מאיזה טעם שאין לחוש למיעוט בפק"נ, כשאין שם קביעות אנשים.		שאלה: האם הניגון כ"ני ני" או "לי לי" נחשב הפסק בשעת הלל.	
סימן סא	עמוד קנז	סימן סז	עמוד קעא
שאלה: האם מותר לקרוע נייר טואלט בשבת. והוא הערה על מ"ש בארחותיך למדני ח"א ס"עד.		שאלה: האם מותר לאשכנזי בפסח לקנות בחנות מאכלים שכבר נתבטלו בתוכם קטניות.	
סימן סב	עמוד קנח	סימן סח	עמוד קעג
שאלה: האם רוב רחובות בימינו אינם רה"ר כיון שאין הם מפולשים לרה"ר משני ראשיהם.		שאלה: (א) האם יש חיוב להסב בליל פסח בבית המקדש. (ב) אם יש הידור מצוה בזה"ז לטבול בי"ג ניסן כדי לזכור שהטמאים היו טובלים בי"ג ניסן בזמן המקדש. (ג) בסדר אמירת קרבן פסח המובא בהגדה אומרים: "ודברו הלויים בשיר והלל וכו'". האם הפירוש הוא שדיברו כפשוטו או ששרו את ההלל. (ד) איתא באבות דרבי נתן (פרק יב הלכה ח) דאין ממזר נכנס לירושלים כל עיקר. ואם כן האיך יקיים הממזר מצות הקרבת קרבן פסח. (ה) אם חוץ מהאכילה שהיתה צריכה להעשות בחיפזון אם גם עבודת הקרבן היתה צריכה להעשות בחיפזון.	
סימן סג	עמוד קנט	סימן סט	עמוד קעז
שאלה: האם יש לסמוך על עמודי חשמל לצורת הפתח. (א) האם צורת הפתח שהועמדה שלא לשם צורת הפתח נחשבת. (ב) העמוד מורכב בעצם מהארבע עמודים שרחוקים זה מזה למטה ומתחברים למעלה האם זה שהעמוד עולה למעלה בצורה מעט אלכסונית מהווה בעיה. (ג) על החוט העליון העובר ממש מעל העמוד יש סימון של כדורים כתומים, כדור כל כמה עשרות מטרים, האם דבר זה בעייתי מצד זה שהחוט של המשקוף צריך להיות חלק ולא אבן יוצאת ואבן נכנסת.		שאלה: איש ששכח לספר את העומר בלילה ואף ביום, ושוב הוא זכר שהוא ספר ביום עם בתו קטנה כדי לחנכה,	

		אבל הוא לא כיון לצאת באותה שעה. האם מותר לו לספר בכרכה בשאר ימי העומר.	
ע	סימן ע	עמוד קפו	עמוד רז
שאלה: האם מותר לאשה לתרום את שיערה בימי העומר לילדים החולים במחלה הארוורה, שבגלל הכימותרפיה הם הפכו קירח.			שאלה: חייל המשרת בבסיס רחוק מביתו או שהיה בפעילות מבצעית וכדומה, והגיע לביתו בערב כניסת החג, האם יהיה מותר לו לגלח ראשו בחול המועד אם לא.
עא	סימן עט	עמוד קפט	עמוד רטז
שאלה: מאיזה טעם יש נוהגים לאכול ביצה בצבע חום בל"ג בעומר.			שאלה: מאיזה טעם לא אסרו חז"ל בקשת צרכיו בחול המועד, הלא יש לחוש לביטול שמחת המועד.
עב	סימן פ	עמוד קצ	עמוד ריז
שאלה: מתי אמרינן "הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן".			שאלה: עד כמה חובה על צה"ל להשקיע מאמצים להימנע מביצוע אימונים בשמש בימי צום ובפרט בתשעה באב בכדי לאפשר לחיילים לצום.
עג	סימן פא	עמוד קצד	עמוד ריט
שאלה: איזה עדיף, לקרוא מגילת רות בזמנה מתנ"ך או שלא בזמנה מקלף.			שאלה: האם מותר ללכת בימי בין המצרים להופעה של מוזיקה ווקאלית בה שרים שירים עצובים על החורבן וגעגועים לבית המקדש.
עד	סימן פב	עמוד קצה	עמוד רכא
שאלה: עד כמה אפשר להקדים תיספורת לחג ושיחשב כמקיים דין תספורת לכבוד יום טוב.			שאלה: האם מותר לכבס בגדים במכונת כביסה בימים לפני תשעה באב.
עה	סימן פג	עמוד קצז	עמוד רכב
שאלה: האם מותר לבשל ביו"ט לחולה שמקבל את האוכל דרך צינור בוושט או בבטן.			שאלה: האם מותר ליולדת לרחוץ בתשעה באב. ועד מתי נקראת יולדת לעניין זה.
עו	סימן פד	עמוד רא	עמוד רכד
שאלה: (א) אם פסק מרן בס"תקיד א כהרמב"ם שאין להתיר כיבוי משום אוכל נפש, אז איך כתב מרן בס"תקז ד, "מותר לכבות לצורך אוכל נפש".			שאלה: האם מותר לילך לצימר בט"ב בבוקר אף כשלא יעשו שימוש בדברי ההנאות.
	סימן פה		עמוד רכז
שאלה: (ב) אם מרן סבר בס"תקיא א כהרמב"ם שהבערה שלא לצורך מותר, אז איך הוא כתב בס"תקיד ה, "נר של בטלה דהיינו שא"צ לו אסור להדליקו".			שאלה: (א) חתן וכלה שנישאו לפני בין המצרים, וכעת בבין המצרים חל השבע ברכות והוא יו"ט אצלם. האם יכולים לקנות בגדים חדשים וכו' (שאינם צריכים לצורך הבית שכעת בונים).
עז	עמוד רו	שאלה: האם יש חיוב בקשת מחילה מחבירו כאשר קרוב	עמוד רכז
			שאלה: (ב) מה הדין בחתן שנמצא באמצע שנת האבל על אביו, האם יכול לגשת להיות חזן בתוך שבעת ימי המשתה.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרפא

עמוד רמז	סימן צו	עמוד רכה	סימן פו
שאלה: מי שנשאר לו קצת כסף בצד, ורוצה לעשות איזה הידור מצוה עם הכסף ויש לו כמה הידורים: (א) בארבעת המינים שיהיה יותר מהודר. (ב) להדר בסוכה יותר מהודרת ויפה. (ג) למאכלי החג בהרחבה יותר. (ד) לבגדים חדשים ששווים יותר מבגד רגיל, לקנות לחג לבני ביתו.		עמוד רכו	סימן פז
			שאלה: בתפילת ימים נוראים חתם הק"ל הקדוש והמשיך לדור ודור וסיים כדין האם יצא יד"ח.
		עמוד רל	סימן פח
			שאלה: האם יש לומר לחבירו לשנה טובה תכתב, כל יום ראשון של ראש השנה.
עמוד רמט	סימן צז	עמוד רלב	סימן פט
שאלה: איזה עדיף אתרוג מהודר הגדל בארץ ישראל או אתרוג מהודר הגדל החו"ל.			שאלה: האם מי שאוכל סוכריות וכדומה בערב יום הכפורים י"ח של מצות אכילה.
עמוד רנא	סימן צח	עמוד רלו	סימן צ
שאלה: מאיזה טעם כתב רש"י לגבי חשד במי שאינו מדליק בפתח אחד של חצרו, "מב' רוחות – אחד בצפון ואחד במזרח". למה בחר רש"י בצדדים אלו דוקא.			שאלה: האם יש לקיים מצוות סעודת שלישית ע"י לימוד תורה ביוהכ"פ שחל בשבת.
עמוד רנג	סימן צט	עמוד רלח	סימן צא
שאלה: יש לי בן שאינו שומר תורה עכשיו, וסביר שלא ידליק נרות חנוכה. האם יש מעלה שאני אדליק חנוכה נוספת עבורו לקיים שיטת הרמב"ם? (אני אשכנזי).			שאלה: האם יש איסור מחמר בהוצאת שעיר המשתלח למדבר כשלושון הזהורית בין קרניו.
עמוד רנד	סימן ק	עמוד רמ	סימן צב
שאלה: מי שלא היה יכול להדליק נר חנוכה עד ממש כמה דקות קודם עלות השחר, האם חל עליו חיוב להניח שמן ל"חצי שעה".			שאלה: בעניין סכך, גדר גדרו ראשונים, ולאחר זמן פירקו אותה האם מותר לסכך בה?
עמוד רנו	סימן קא	עמוד רמא	סימן צג
שאלה: אדם שעבר דירה במהלך החנוכה, ונכנס אל דירתו החדשה אחר שהדייר הקודם כבר הדליק נרות חנוכה, האם הוא ג"כ צריך להדליק, כיון שכבר היה שם נ"ח בדירתו החדשה.			שאלה: האם מותר להשתמש בדפנות הסוכה הישנות כריצפה לסוכה חדשה.
עמוד רנז	סימן קב	עמוד רמב	סימן צד
שאלה: איש גר בארה"ב והוא רוצה לטוס בערב י"ד לארץ ישראל, כשהוא יהיה במטוס בבוקר י"ד ומיד מהשדה תעופה הוא רוצה לסוע לירושלים ולחגוג שם את הפורים.			שאלה: האם מותר לסתור את הסוכה בחג כדי שיהיה מקום יותר מרווח לציבור.
		עמוד רמד	סימן צה
			שאלה: האם מי שמטייל בחג סוכות חייב לאכול בסוכה. והם הערות על תשובה לר' אברהם מימון הלוי שליט"א.

תרפב

ארחותיך למדני

מפתחות

עמוד רנט

סימן קד

שאלה: מאיזה טעם יש כל כ"ב אותיות וגם האותיות הכפולות בפסוק "ונשלוח ספרים ביד הרצים...". במגילה, מלבד אות ק.

האם עליו לנהוג פורים ב"ד? לקרוא את המגילה בערב י"ד, ובמטוס בבוקר י"ד? ולא בט"ו, או שמא עליו לנהוג מספק שני הימים? או אולי לנהוג רק פורים דמוקפים.

עמוד רנח

סימן קג

עמוד רסא

סימן קה

שאלה: מאיזה טעם נוהגים למחוק שמות עמלק והמן בשכר ולא בייץ.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם עיקר זמן קריאת המגילה הוא בלילה או ביום. ונ"מ לגבי דין בן עיר שהלך לכרך או בן כרך שהלך לעיר.

יורה דעה

עמוד רעו

סימן קיא

שאלה: האם יש לסמוך על סברת הערה"ש ב"ד ס"זב אות נה, שיש להקל בזיעה שאינה במקום סגור.

עמוד רסב

סימן קו

שאלה: האם כדי לאכול בשר שאינו "חלק", יכול איש ספרדי לסמוך על ס"ס, ספק שמא הבהמה באמת כשרה ולא היתה בה שום סרכה, וספק שמא ההלכה כרמ"א דאם הוסרה הסרכה כשר. ואת"ל שאין לסמוך על ס"ס לכתחילה אז האם יש לסמוך עליו כשיש חשש כבוד בריות או שעת הדחק. ואלו הערות על מ"ש הרה"ג דן יעקב כהן שליט"א בספרו "כשר או חלק".

עמוד רעז

סימן קיב

שאלה: האם מאבד החריפות של דבר חריף מיד בשעת טיגון ובישול או לא.

עמוד רסז

סימן קז

שאלה: האם מותר לרופא שיניים להחזיר מכשיר או כתר לתוך פיו האדם כשיש קצת דם האדם עליו, או שמא יש לחוש למראית העין.

עמוד רעז

סימן קיג

שאלה: האם מותר לבעל תשובה לאכול בבית הוריו שאינם דתיים, מאכל שמבושל בכלי איסור שאינו בן יומו.

עמוד רעא

סימן קח

שאלה: האם מותר לצלות כבד על מנגל חשמלי.

עמוד רפ

סימן קיד

שאלה: מהו הפירוש של ספק של חסרון ידיעה, ומתי אמרינן שאין להקל בספק זה. והוא שקליא וטריא עם הרה"ג עידוא אלבה שליט"א בענין זה.

עמוד רעג

סימן קט

שאלה: מי שאכל מ"כוסכוס" שהתבשל מעג סיר של מרק עם בשר, האם עליו להמתין ו' שעות כדי לאכול חלב?

עמוד ש

סימן קטו

שאלה: אם הגוי מניח את הסיר על כירה חשמלית שאינה דלוקה, ואח"כ הכירה נדלקת ע"י שעון שבת שהכין יהודי או אף הגוי עצמו, האם יש לחוש לבישול גוי.

עמוד רעד

סימן קי

שאלה: בענין מ"ש הרמ"א יו"ד ריש ס"פט, "ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה צריך לנקרו ולהסירו". מה הדין כאשר לא הסירו אלא בלעו, האם צריך לחכות שש שעות מזמן בליעה זו (כדין אכילה חדשה או שאין במעט זה המשכת טעם). והוא הערה על מה שכתבתי בח"ד ס"פג, ע"ש.

עמוד שב

סימן קטז

שאלה: האם מותר לאכול במקום שרוב הישראלים שמבשלים את מאכלים הם ישראלים והמיעוט הם גויים, או שמא יש לחוש לבישול עכו"ם.

מפתחות

ארחותיך למדני

תרפנ

סימן קיז	עמוד שט	סימן קכו	עמוד שמא
שאלה: הני נשי שעושות מניקור ופדיקור, האם צריכות להקפיד על אבקת הציפורניים שלא תתפזר.		שאלה: (א) האם מותר לשבח אומה של גויים, אם הוא לא הזכיר שבח על איזה יחיד שבהם, או שמא עדיין הוא עובר על לא תחנם.	
סימן קיח	עמוד שיא	(ב) האם מותר לשבח גוי אחר מיתתו.	
שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שאוכלים מאכלים כשרים אצל בעל הבית שלא טבל את כליו. והוא הערה על מה שכתבתי בענין זה בח"א ס"קלו וח"ה ס"קכז.		ואלו הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזולאי שליט"א בענינים אלו.	
סימן קיט	עמוד שטו	סימן קכז	עמוד שדמ
שאלה: האם מותר לאדם לאכול בכלי שיש לו ספק אם הוטבל.		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. והוא הערה על מה שכבר כתבתי בענין זה בח"ה ס"קל, ע"ש.	
סימן קכ	עמוד שכ	סימן קכח	עמוד שמח
שאלה: אם צריך להטביל קרש של חלה, אם הוא נעשה מעץ ויש כסוי של זכוכית עליו.		שאלה: יהודי שקיבל פרחים מגוי לכבוד חג המולד של הנוצרים, האם מותר להשתמש בהם לכבוד שבת.	
סימן קכא	עמוד שכד	סימן קכט	עמוד שמח
שאלה: מה לעשות באב ששולח בנו הקטן לקנות כלי ורוצה שהקטן יחזור עם כלי טבול. האם הקטן יכול לקנות את הכלי בעד אביו.		שאלה: האם אפשר לעשות קסמים אם אומרים להם ש"זה קסם עם זריזות ידיים ואין לי שום כוחות". והוא הערה על מה שכתבתי בח"ה ס"קלג, ע"ש.	
סימן קכב	עמוד שכח	סימן קל	עמוד שמט
שאלה: האם עם הארץ יכול להיות משגיח כשרות.		שאלה: איש צעיר יש לו זקן שחצי שחור וחצי לבן, האם מותר לו לצבוע אותו לשחור.	
סימן קכג	עמוד של	סימן קלא	עמוד שנ
שאלה: האם מותר להסתכל בתמונה של כנסיות הנוצרים.		שאלה: לברר לנו האם יש מניעה הלכתית ללכת בבגד אדום [מה השיעור? חלק מהבגד? רוב הבגד? שלא יהיה שום צבע אדום?], האם יש חילוק בין זכרים לנקבות] כמו כן האם יש מניעה ללכת עם בגד אדום גם כלפי בגדים תחתונים שבגוף ולא רק כלפי הבגדים העליונים.	
סימן קכד	עמוד שלב	עמוד שלז	
שאלה: האם יש היתר לשבח מעשי הגויים. לכן האם מותר לומר לחברו "תראה איזו מקדחה מצויינת יש לי, חברת גרמנית, איכות טובה מאוד". או לומר לחבירו על רכב יוקרתי במיוחד שחולף על פניהם, "מדהים, זו פלוני (חברה יוקרתית מסויימת המייצרת בחו"ל)", או שמא זה בכלל לא תחנם.			
סימן קכה			
שאלה: האם מותר למחול חוב לגוי, או אם יש לחוש ללא תחנם.			

עמוד שסז	סימן קלח	עמוד שנג	סימן קלב
שאלה: (א) האם האיסור לדבר עם האשה כשהיא נדה, הוא רק דברי שחוק ושעשוע והרגל עבירה או שהוא כל דברים בטלים שאינם נצרכים.	(ב) האם מותר לבעל להריח הבושם על אשתו כשהיא נדה. (ג) האם לדעת הרמב"ם אסור לבעל להושיט חפץ לאשתו נדה.	שאלה: איך לפרש דברי האור שמח, שנראה שהוא סובר לגבי טהורות שהבדיקה שלפני תשמיש היא כפקידה. והלא כתוב בנדה ה. אמר רב יהודה אמר שמואל עד שלפני תשמיש אינו ממעט כפקידה.	סימן קלג
(ד) האם מותר לבעל לחמם ידיו כנגד נר שאשתו נדה אוחזת בידה. ואלו הערות על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א.	סימן קלט	עמוד שנה שאלה: (א) האם הרמב"ם מסכים לרשב"א בדין שאם לבשה בגדי נדה שוב אין מועילה אמתלא.	(ב) האם הרמב"ן והרשב"א מסכימים בטעם שאין מועילה אמתלא כשהיא לובשת בגדי נדה.
עמוד שעא שאלה: האם יש חיוב לנשים לכסות ראשן בשעת ברכת טבילה. והוא הערה על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א בענין זה.	סימן קמ	(ג) באשה שראתה כתם שהאיר היום והיא אמרה לבעלה שהיא טמאה, ואחר שהאיר היום היא ראתה שהכתם מיץ רמונים והיא טהרה, אם יש להאמין אותה. ואלו הערות על הרה"ג מאור צוברי שליט"א.	סימן קלד
עמוד שעג שאלה: האם לשיטת הש"ך מותר לאשה לקבל טיפול מרופא גבר, אף ברפואה אלטרנטיבית, כגון לחיצות בכל מיני מקומות, דיקור סיני וכד'.	סימן קמא	עמוד שנה שאלה: מאיזה טעם החמירו חז"ל לומר שכתם טמאה מדרבנן.	סימן קלה
עמוד שעג שאלה: האם לדעת מרן יש להקל בשעת הדחק, אם האשה בדקה עצמה רק ביום א' או ביום ז' בימי שבעה נקיים.	סימן קמב	עמוד שסב שאלה: האם לדעת מרן יש להקל בשעת הדחק, אם האשה בדקה עצמה רק ביום א' או ביום ז' בימי שבעה נקיים.	סימן קלו
עמוד שעז שאלה: האם מותר להישבע בלא כוונת שבועה כלל, וכגון שאומר בצחוק לחבירו "אני נשבע" שכך וכך היה, או כגון שרוצה להישבע בעת שמציג הצגה, וידוע לכל שאינו מכויץ לשבועה.	סימן קמג	עמוד שסג שאלה: (א) האם אשה שאינה רואה בפחות מי"ד ימים אחר טבילתה אבל לאחר י"ד ימים אין לה קבע, מותרת בתשמיש אחר י"ד ימים אלו.	סימן קלז
עמוד שפ שאלה: האם שבועת ביטוי באונס נחשבת שבועה או לא.	סימן קמד	(ב) בחציצה הפסולה מדרבנן, האם הטבילה פסולה מהתורה. ואלו הערות על מ"ש הרה"ג מאור צוברי שליט"א.	עמוד שסה שאלה: אם יש ליישב דעת הרא"ש, שבמקום אחד נראה שבוזה"ז כשבעל אוכל על השלחן עם אשתו נדה, שהם צריכים הפסק ביניהם, ובמקום אחר נראה שהם אינם צריכים הפסק ביניהם.
עמוד שפה שאלה: האם ת"ח שלומד בישיבה וחלתה אשתו, צריך לעזור לה במלאכת הבית, כשהוא א"א ע"י אחרים.			

מפתחות	ארחותיך למדני	תרפה
סימן קמה	עמוד שפה	עמוד תטו
שאלה: האם לומדים תורה יכולים להפסיק בלימודם כדי לצרף למנין.		שאלה: מי שנהג שלא לחתוך זקנו ורוצה לחזור בו מפני שהדבר מפריע לו בשידוכים, האם מותר או לא.
סימן קמו	עמוד שצג	עמוד תיז
שאלה: האם יש המלצות וטיפים בדרך לימוד תורה.		שאלה: האם צריך לצמצם בכתיבת דברי תורה שבע"פ מפני "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב". והם הערות על מ"ש הרה"ג דביר אזולאי שליט"א בענין זה.
סימן קמו	עמוד שצה	עמוד תכא
שאלה: מה לעשות בחור שאינו יכול להבין הסוגיא בגמרא בלי פירוש שוטינשטיין.		עמוד תכא
סימן קמח	עמוד שצה	עמוד תכו
שאלה: מה מקור הביטוי 'אגב חורפיה לא דק', וכיצד יש להסבירו? האם ישנם שגיאות שמעידות דווקא על גדלות, ואנשים פשוטים לא היו נכשלים בהן? ואם כן, אז נמצא שאנשים פשוטים עדיפים במובן מסויים על גדולי תורה?		עמוד תכו
סימן קמט	עמוד שצז	עמוד תכז
שאלה: האם מותר לרופא דתי להשתתף בכנס רופאים חילונים כדי ללמוד רפואה, אם בערב כשהם רוצים להירגע בסוף היום, הם עוסקים בשתיית בירה ורקודים ושאר דברים של הבל. והלא יש חשש שמא הרופא הדתי ילמד ממצעיהם, או שמא י"ל "תוכו אכל וקליפתו זרק".		עמוד תכז
סימן קנ	עמוד ת	עמוד תלב
שאלה: האם עין הרע שולט גם בדברים הכתובים כגון ספרים וחידושי תורה.		עמוד תלב
סימן קנא	עמוד תו	עמוד תלג
שאלה: מי שנשבע שכשיוולד לו בן יקרא שמו פלוני, האם יוכל להתירה לפני הלידה.		עמוד תלג
סימן קנב	עמוד תח	עמוד תלד
שאלה: מי שנשבע שלא ידבר עם אביו או אימו האם השבועה חלה ואם צריך התרה.		עמוד תלד
סימן קנג	עמוד תי	עמוד תלה
שאלה: עשה בנער מעשים מגונים והשביעו לבל יספר ועבר וסיפר האם צריך תשובה.		עמוד תלה

תרפו

ארחותיך למדני

מפתחות

סימן קס	עמוד תלו	סימן קסט	עמוד תס
שאלה: מה לעשות במקום תיקון "קשירה" מחמת מראית עין, כשיש ילד בעל בשר ונראה כערל רק כשאינן לו קישוי, אבל כשיש לו קישוי הוא נראה מהול.		שאלה: האם יש בעיה לכתוב סת"ם ע"י שבלונה? והאם אדם שכבר כתב מזוזה כשרה ואח"כ העבה את הכתב ע"י שבלונה האם יש בכך פסול? או שמא נחשבת למהודרת?	
סימן קסא	עמוד תלה	סימן קע	עמוד תסב
שאלה: מהו המקור למנהג שאינן לקרות שם הנולד אלא בשעת מילה.		שאלה: האם מותר להניח תשמישי קדושה (כגון קופסאות של תפילין) ע"ג ספר קודש מתורה שבע"פ או לא?	
סימן קסב	עמוד תמ	סימן קעא	עמוד תסד
שאלה: האם מותר לקרוא שם בנו "אבי".		שאלה: האם מותר להשים ספרי תורה פתוחים בתא זכוכית כדי להראות לרבים את היופי שלהם.	
סימן קסג	עמוד תמ	סימן קעב	עמוד תסו
שאלה: האם אליהו הנביא מגיע גם בעת קריאת שם לבת שנולדה וכמו שמגיע לברית מילה.		שאלה: כיום מצוי לרוב "מגנטים" עם ברכות שונות כגון ברכת מעין שלוש ברכת אשר יצר וכדומה, והשאלה נשאלת האם מותר להשתמש עם המגנט הזה לצורך תלית דפים של חול, או יהיה מותר רק לתלות דברי תורה וכדומה.	
סימן קסד	עמוד תמא	סימן קעג	עמוד תע
שאלה: גר שנתגייר, האם צריך לחזור בתשובה על מה שעבר בהיותו בן נח.		שאלה: אשה שיש לה שתי רחמים, וברחם אחד הביאה שבעה ילדים עם ניתוח ועתה נולד לה ילד שמיני ללא ניתוח והרופאים אומרים שהילד השמיני נולד מהרחם השני בפעם הראשונה. והשאלה אם צריכה לעשות פדיון הבן?	
סימן קסה	עמוד תמד	סימן קעד	עמוד תעב
שאלה: מה הדין של גיורת שאחר קצת שנים מן הגירות היא אומרת שהיא היתה זכר כשהיא נולדה ושהיא עברה ניתוח לשינוי מין. האם הגירות הייתה כשרה או לא.		שאלה: א) אשה זקנה שיש לה גינה שיש בה לימונים, פלפלים, עגבניות, תפוזים, ליצ"י וכו', אלא היא אינה יודעת לומר הנוסח של הפרשת תו"מ כראוי, האם מותר לה לסמוך על החזו"א דמועיל לומר "על דעת נוסח פלוני".	
סימן קסו	עמוד תמו		
שאלה: כשיש גוי שיש לו מזוזות בפתחי ביתו, האם יש חיוב לקנותם ממנו כדי להצילם מחשש ביזוי, כשאנו רואים שכוונת הגוי לשומרם כראוי.			
סימן קסז	עמוד תמט		
שאלה: ספרים שקודחים בהם כדי לכרוך אותם, האם פירווי הספר הנושרים צריכים גניזה.			
סימן קסח	עמוד תנב		
שאלה: האם מותר למחוק 'לוגו' שיש בו פסוק מן התורה.			

ו) במידה ואם לא יעלו יהודים להר הבית הדבר עלול לגרום למסירת הר הבית לשלטון הגויים האם יש במצב כזה יהיה מותר לעלות אף בטומאה להר מצד דין כיבוש.

סימן קעז עמוד תצג

שאלה: אדם שהולך לקברי צדיקים בצפון, האם עדיף לו ללכת להתפלל בקברי צדיקים לא ידועים שהמבקרים בהם מועטים, או עדיף לו ללכת לקברי צדיקים מוכרים שהולכים לשם רבים.

סימן קעח עמוד תצח

שאלה: באיזה אופן אמרינן שאין לבקש על קבר של צדיק שתי פעמים ביום.

סימן קעט עמוד תצו

שאלה: האם יש טעם שלא לקבור בלילה.

סימן קפ עמוד תצז

שאלה: א) בבית העלמין של מועצה אזורית משגב קוברים בארון אף שזה כנגד מנהג ארץ ישראל. ויש לחקור איך מותר להם לבטל מנהג ארץ ישראל.

ב) האם יש חיוב להפסיק בין קבר של רשע ובין קבר של צדיק.

סימן קפא עמוד תקג

שאלה: האם מותר לנשים לעשות "שורה" אחר הקבורה.

ו) בספק מעשר ראשון וספק מעשר עני אם אמרינן המוציא מחבירו עליו להביא ראיה.

ז) מה לעשות כשיש תבשיל שיש בו טבל.

סימן קעה עמוד תעה

שאלה: מתי יש חיוב להפריש תו"מ מההפקר.

סימן קעו עמוד תעח

שאלה: א) אם מותר לעבור על איסורים בשעת כיבוש הארץ משום עשה דוחה לא תעשה, או רק כשיש סכנת נפשות.

ב) האם מותר למפקד לשלוח בשבת חייל לעשות פעולה שיש בה משום כיבוש, אך בודאי שזה יגרום לחייל לחלל שבת שלא לצורך. ואם מותר למפקד לשלוח להר הבית חיילים או שוטרים שיודע שיעלו בלא טבילה, במקום שאין בזה חשש לפיקו"נ.

ג) אם קיי"ל שמותר להתחיל במלחמת מצוה (שאינן בה משום פיקו"נ) בשבת או לא, ומה הדין כשא"א להתחיל אלא ביום שבת.

ד) האם מותר לחלל שבת ע"מ למנוע פינוי של יישוב, במקרה שאין ברירה אלא לעשותו בשבת.

ה) האם יש לצרף סברא להקל בעליה להר הבית בטומאה, מצד הדין שהותר ליכנס ע"מ לפנות את הטומאה ולעשות תיקונים בביהמ"ק, כמבואר בסוף עירובין, ע"מ לחזק את שליטת ישראל וגם מצד שהעליה תביא לדחוק את רגלי הערבים משם, ויביא בסופו של דבר לידי בניית ביהמ"ק.

אבן העזר

סימן קפד עמוד תקיג

שאלה: כשמרן כתב בדיני הרחקה מאשה באה"ע ס"כא, אם הוא מיירי דוקא באשת איש או אף בפנויה.

סימן קפה עמוד תקכ

שאלה: א) מהו הפירוש של הסתכלות דרך הנאה או דרך זנות, ברמב"ם פ"כא מהל' איסורי ביאה.

ב) האם לדעת הרמב"ם מותר לשמוע קול פנויה נדה.

ואלו הערות על מ"ש בארחותיך למדני ח"ב ס"קב.

סימן קפב עמוד תקה

שאלה: על מה סמכו כמה בחורים שאינם מתחתנים עד שהם יותר מכ' שנה, הלא הם עוברים ומבטלים מ"ע של פו"ר.

סימן קפג עמוד תקט

שאלה: האם יש ליישב קושית הב"ש בס"ו ס"ק טז על הרמב"ם לגבי זונה, שאיך סבר הרמב"ם שיש מלקות מטעם זונה בחייבי לאוין, שהלא לדעת רבא אין מזהירין מן הדין, אף כשיש גלוי מילתא בעלמא.

תרפח

ארחותיך למדני

מפתחות

סימן קפו	עמוד תקכג	מתי עדיף שיבוא, האם לחופה או לריקודים.
שאלה: האם מותר ל"הומוסקסואל" לראות תמונות של נשים פרוצות כדי לגרום בו תאות נשים, כדי שיוכל להתחתן כדי לקיים מצוות פו"ר.	סימן קצב	עמוד תקלח
סימן קפז	עמוד תקכו	שאלה: חתן וכלה שטסו האם יברכו ז' ברכות לפי מקום שיצאו או לפי מקום שהגיעו.
שאלה: בצוואת רבי יהודה החסיד כתב שלא לישא שמות שווים. מה הדין אם למשודכת קוראים זהבה. ומאידך לאמא של החתן קוראים גולדה, שזה דומה לזהבה, האם יש להחמיר בכהאי גוונא.	סימן קצג	עמוד תקלט
סימן קפח	עמוד תקכז	שאלה: האם מותר לצרף קטן לפנים חדשות.
שאלה: איך סבר רבא בכתובות סב. דתלמידים המצויים אצל רבם ישמשו מיטותיהם בכל לילה. הלא זה בכלל שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים.	סימן קצד	עמוד תקמ
סימן קפט	עמוד תקכז	שאלה: האם צריך כוס לברכת אשר ברא.
שאלה: האם מותר לדתיים לשלוח ילדיהם לבית ספר מעורב שאין הפרדה בין הילדים והילדות, כדי להשפיע לטובה על החילונים באותו בית ספר.	סימן קצה	עמוד תקמב
עמוד תקלא	עמוד תקלב	שאלה: ביום שני אני אמור לערוך חופה לזוג שאינו דתי (החתן דתי לשעבר). הכלה גרושה. בעבר היתה נשואה לגוי. וברצוני לדעת מה צריך לכתוב בכתובה (האם כמו בכל אשה גרושה או לא).
שאלה: האם מותר לדתיים לשלוח ילדיהם לבית ספר מעורב שאין הפרדה בין הילדים והילדות, כדי להשפיע לטובה על החילונים באותו בית ספר.	סימן קצו	עמוד תקמד
סימן קצ	עמוד תקלב	שאלה: האם מותר לעשות הרחקה דר"ת לאשה שאינה רוצה לקבל גט. ואם יש לחוש לתקנת ר"ג באשה מורדת.
שאלה: מה כוונת הרמב"ם לומר שקדושי כסף הם "מדברי סופרים", אם הם באמת מן התורה.	סימן קצז	עמוד תקמו
עמוד תקלז	עמוד תקלז	שאלה: מאיזה טעם רש"י לא כתב במשנה בגיטין ב: שלדעת רבי יהודה אין גבול במערב כיון שלצד המערב עד סוף העולם עדיין הוא ארץ ישראל כמבואר בגיטין ח.

חושן משפט

סימן קצח	עמוד תקנ	בתור שרוצה להחליף דולרים לשקלים, האם הם יכולים להחליף ביניהם ללא שימוש בשירותים של מחליף הכסף, ובכך הם אינם צריכים לשלם שום עמלה.
שאלה: מצינו בפרק שני במסכת בבא בתרא שיש להרחיק ריח המזיק מהעיר כחמישים אמה. האם דין זה קיים גם בימינו. כגון: האם מותר לבנות מסוף אוטובוסים בשטח של פחות מחמישים אמה מבתי התושבים.	סימן ר	עמוד תקנה
סימן קצט	עמוד תקנג	שאלה: (א) האם מותר למכון הוצאה לאור להתנות את מכירת ספריו לחנות, בתנאי שלא ימכרו את ספרו של פלוני (המתחרה) כדי שירוויחו יותר.
שאלה: איש אחד עומד בתור בחנות של חלפן כספים, והוא רוצה להחליף שקלים לדולרים, ופוגש אדם אחר	סימן קצו	עמוד תקנז
שאלה: האם מותר לשים בכניסה לחנות נעליים קבועה מודעה	עמוד תקנז	שאלה: (ב) האם מותר לשים בכניסה לחנות נעליים קבועה מודעה

מפתחות

ארחותיך למדני

תרפ"ט

עמוד תקע

סימן רו

שאלה: אדם שקיבל מאביו כסף בירושה ויודע שאביו העלים מס מהמדינה מה עליו לעשות עם הכסף הנ"ל.

על מכירה חד פעמית אחרת של נעלים במחיר זול? והאם מותר לעובר אורח "לעשות חסד" ליידע אנשים שנכנסים לחנות על המכירה הזולה?

עמוד תקע

סימן רז

שאלה: מצוי מאוד שלפני טיולים חסרים לתלמידים בקבוקי מים. האם מותר לשלוח אותם שיוציאו בקבוקי מים ממתקן המיחזור המצוי ברחוב.

עמוד תקס

סימן רא

שאלה: אם אחד רוצה לבנות גג על המרפסת שלו, האם שאר בני הבניין צריכים לשלם בעד הזיפות.

עמוד תקעג

סימן רח

שאלה: מי שהיה גנב ושוב חזר בתשובה וכבר שכח מי האנשים שגזל מהם, איך יוכל לתקן את העבירה.

עמוד תקסא

סימן רב

שאלה: אדם סיכם עם צלם שיצלם בבר מצוה של בנו. זמן קצר לפני הבר מצוה הודיע לו הצלם שלא יוכל לבא ובמקומו הוא שולח מישהו אחר ואותו אדם גם לא יוכל להיות נוכח בכל הארוע אלא ילך באמצע. מחוסר ברירה המזמין הסכים. אך לאחר מכן מצא צלם אחר שיהיה בכל הארוע והודיע לצלם הראשון שהוא לוקח מישהו אחר. הצלם הראשון הביע מורת רוח מהענין. האם צריך לפצות את הצלם הראשון מדינא או ממילי דחסידותא.

עמוד תקעד

סימן רט

שאלה: האם מותר לשמש כמדובב בתא יחד עם אסיר כדי להוציא ממנו פרטים על העבירה שלו ואח"כ להעביר למשטרה.

עמוד תקסג

סימן רג

שאלה: אם יש מצוות השבת אבידה בין גוי לגוי. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ה ס"ריט.

עמוד תקפג

סימן רי

שאלה: כשיש שני בידקא דמיא, והאדם פתח בידקא דמיא הראשון, וע"י כח ראשון פתח גם בידקא דמיא השני ונהרג חבירו שהוא אצל בידקא דמיא השני, האם האיש חייב או לא.

עמוד תקסד

סימן רד

שאלה: נכנס אדם למקוה זמן קצר לפני סוף זמן קר"ש, ולפי חשבוננו יצא כחמש דקות ויקרא קר"ש עוד לפני סוף זמן קר"ש. בהיותו שם ראה אחד נוטל כיסו של חבירו באין רואה במעשה גניבה, ויש בידו לצעוק עליו ולרדוף אחריו, אך ע"י כן יתבטל מקריאת שמע בזמנה, מה עליו לעשות ומה נדחה מפני מה, מצות השבת אבידה או קריאת שמע בזמנה.

עמוד תקפה

סימן ריא

שאלה: האם יכול לתרום כליה לישראל חילוני שמחלל שבת, או שמא י"ל שאין כאן מצוה והתורם עובר על איסור שלא לחבול בעצמו.

עמוד תקסה

סימן רה

שאלה: (א) אם מת כתב בצוואה להפריש מעשר לצדקה מהירושה, אם אף היורשים צריכים לחזור להפריש מעשר כשהם מקבלים ממונם.

עמוד תקצב

סימן ריב

שאלה: (א) האם מותר לשקר לצורך פקוח נפש.

(ב) כשיש לפני הרופא שני דרכים איך לעזור החולים שהם בסכנת נפשות, איזו דרך נכון לבחור.

(ג) כשיש מספר חולים עם תלונות שנמצאים בסכנה, האם יש משמעות לתור, היינו למי שהגיע מוקדם יותר, שיקדים להכנס לביצוע הבדיקה.

(ד) כשיש חולה הסובל מיסורים, ונמצא בספק סכנה, מצד שני יש חולה במצב סכנה ודאי, החולה שהוא בספק סכנה, הגיע מוקדם יותר למיון, האם הוא קודם לחולה שנמצא בוודאי סכנה, או שהחולה בוודאי סכנה קודם, ולחולה

(ב) אם מבצע הצוואה שהוא אחד מהיורשים, קיבל החזר מס בשל נתינת הצדקה הנ"ל, אם הוא חייב לחלוק הכסף עם שאר היורשים או לא.

ספק סכנה יותר מהר, כיון כשיש שני רופאים שם הם יכולים לטפל בחולים יותר מהר מאילו היה שם רק רופא אחד. או שמא י"ל שא"כ לא מצינו שהרופא יוכל לחזור לביתו כלל, שבכל פעם י"ל שאם יישאר שם יוכל לעזור לרופאים אחרים לטפל בחולים יותר מהר, מאשר אילו לא היה שם.

הסובל, ניתן מינונים גבוהים מאוד של תרופות על מנת להשתיק את הכאבים והסבל.

סימן ריג

עמוד תקצו

שאלה: האם רופא שעובד בחדר מיון יכול לחזור לביתו בסוף משמרתו כשרופא אחר בא למלא מקומו, אם הוא יודע שעדיין יש חולים שם שהוא יכול להצילם מחשש

שאלות בגמ' ב"מ וסנהדרין ומכות

סימן ריד

עמוד תקצה

סימן ריח

עמוד תרא

שאלה: גמרא בבא מציעא קיא אמר רב שכיר שעות דיום גובה כל היום שכיר שעות דלילה גובה כל הלילה, ושמואל אמר שכיר שעות דיום גובה כל היום ושכיר שעות דלילה גובה כל הלילה וכל היום. וברשי שם שכיר שעות דיום שנשכר לו מן הבוקר עד חצות. ויש לעיין מה הדין עם נשכר מן הבוקר עד לאחר חצות, האם עדיין יש לא תבא בשקיעה או דילמא יש לבעל הבית יותר זמן לפרוע. ומה הגדר בזה.

שאלה: בסנהדרין לו: לדעת רבי יהודה למה אין לחוש לסופר השלישי שמא הוא יטעה משום רוב הטירחה לכתוב דברי המזכין וגם דברי המחייבין.

סימן ריט

עמוד תרב

שאלה: א) איך כתוב בסנהדרין לה: "רציחה תוכיח", ולכאורה לא שייך לשון "רציחה" במיתת ב"ד.

ב) כתוב בסנהדרין לו: "מי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו". למה בעינן שתי דוגמאות אלו. ולמה פירש רש"י שם ליסטין קודם נמסר למלכות שלא כסדר הגמ'.תרג

סימן רטו

עמוד תקצה

סימן רכ

עמוד תרג

שאלה: בסנהדרין לו: מה כוונת רש"י שכתב "סוסים מזויינים" לפרש מנהג הגמלים.

שאלה: האם דיני תקפה אחד בפנינו, תקפה כהן, (ב"מ דף ו) שייכי לעביד איניש דינא לנפשיה (ב"ק פרק המניח דף כז).

סימן רטז

עמוד תקצט

סימן רכא

עמוד תרג

שאלה: א) כתוב בסנהדרין לו. "א"ל כופר לרבן גמליאל אלקיכם גנב הוא דכתיב ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן, אמרה ליה ברתי שבקיה דאנא מהדרנא ליה...". ויש לעיין אם בתו של רבן גמליאל אמרה כן או בתו של קיסר. ועיין רש"י לקמן צא, "אמרה ליה ברתי דקיסר לרבן גמליאל שבקיה". ויש לעיין מדוע לא פירש כן כאן.

שאלה: א) בסנהדרין כה. כתב רש"י "בר ביניתוס – אוזיף מלוד". ולמה כתב הרש"ש שם שצ"ל "אוזיף לוד".

ב) בדף לב. כתב רש"י "בדרישה וחקירה. חקירות ודרישות שחוקרים את העדים". ולמה היפך רש"י הלשון לומר "חקירות ודרישות" במקום "דרישות וחקירות".

סימן ריז

עמוד תר

ב) כתב רש"י שם "שמשא אכולא עלמא ניחא – שמשא חמה". מה כוונת רש"י בזה, הלא כל העולם יודעים שהשמש הוא החמה.

ג) כתוב בסנהדרין לו: "אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם

שאלה: כתוב בסנהדרין לד. "כדתנן מזבח מקדש את הראוי לו, רבי יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד...". האם הוא פשוט שרבי יהושע לא פליג על ת"ק.

עמוד תרי

סימן רכה

שאלה: בסנהדרין מו. אמר ראב"י שמעתי שבד מכין ועונשין כו מעשה באחד שרכב על הסוס בשבת וסקלוהו ושוב מעשה באחד שבא על אשתו תחת התאנה והלקוהו. לכאורה קק מדוע הביא הגמרא המעשה שסקלוהו קודם המעשה שהלקוהו. וכי זו ואצל זו קתני. ובאמת ראיתי ברמבם פרק כד סנהדרין הלכה ד שהביא המעשה שהלקוהו ואחכ המעשה שסקלוהו. ואגב עיין שם שכתב מעשה שהלקו אדם שבא על אשתו תחת האילן. וצע מדוע שינה מלשון הגמרא וכתב אילן במקום תאנה.

עמוד תריב

סימן רכו

שאלה: בסנהדרין מו: כתב רש"י "לגופה – לומר שהמגדף בתלייה ומיניה ילפינן לאחריני". משמע מזה שהוא פסק כר"א שכל הנסקלין נתלין, וזה קשה הלא הדין כרבנן שחולקים עליו וסברו אינו נתלה אלא המגדף והעובד ע"ז.

עמוד תריג

סימן רכז

שאלה: בסנהדרין מח: כתב רש"י "אסור להניח בו מעות – דהזמנה מילתא היא וקשיא לרבא". מדוע כאן דוקא כתב רש"י וקשיא לרבא ולא כתב כן לעיל בסוגיין, וגם לא כתב אף פעם וקשיא לאב"י.

עמוד תריד

סימן רכח

שאלה: בסנהדרין מט. מאיזה טעם פירש רש"י שדוד היה טמון בקוצים וסירים בשעה שדוד חתך את המעיל של שאול המלך.

עמוד תרטו

סימן רכט

שאלה: בסנהדרין מט. כתב רש"י לגבי מה שדוד לקח חנית המלך וצפחת המים של שאול, שהיה לו לאבנר למחות בשאול, אלא לגבי מה שדוד כרת מעיל שאול כתב רש"י שהיה לו לאבנר ללמד זכות על דוד. מדוע שינה רש"י בלשונו.

עמוד תרטז

סימן רל

שאלה: בסנהדרין מט: למה כתב רש"י "ובורית – עשב הוא ומעביר כתמים וקורין ליה אירבנ"ו שבונריי"א". הלא

וינבא על עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ולא למד ממצעיהם". ופרש"י "שני רשעים – אחאב ואיזבל, שני צדיקים – יצחק ורבקה". ויש לעיין מדוע לא נקט יעקב.

עמוד תרה

סימן רכב

שאלה: א) במשנה סנהדרין מ. מדוע קתני "אחד אומר בשנים בחדש ואחד אומר בשלשה בחדש עדותן קיימת... זה אומר בשלשה ואחד אומר בחמשה עדותן בטילה", הול"ל אחד אומר באחד בחודש כו'. ועוד מדוע קתני מתניתין בשלשה, בחמשה, הול"ל בשנים בארבעה.

ב) למה כתב רש"י שם "ובמה עבד – למרקוליס בשחיטה או בהשתחואה", ולא הזכיר שדין זה שייך אף בפעור.

ג) למה כתב רש"י בסנהדרין מא. "תאינים שחורות תאינים לבנות – דעל כרחק בתאינים עצמן אי אפשר להרוג", הלא מצינו במכות ה. שתמרים יכולים להרוג, ומה חילוק יש בין תאנה ותמר.

ד) כתוב במשנה סנהדרין מ. "מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים". ובגמ' מא. כתוב "כי קרי ליה בן זכאי על שם דמעיקרא, וכי קרי ליה רבן יוחנן בן זכאי על שם דהשתא". ופירש"י, "והאי דקרי ליה בחדא מתני' בן זכאי ובחדא רבן יוחנן בן זכאי לא תיקשי, מאן דקרי ליה בן זכאי על שם ההיא שעתא דאמרה להא מילתא, ומאן דקרי ליה רבן על שם סופיה קרי ליה". ומדוע שינה רש"י מפשטות הגמרא וכתב באו"א.

עמוד תרט

סימן רכג

שאלה: א) בסנהדרין מג: כתוב "תנו רבנן נא אין נא אלא לשון בקשה". ופירש"י שם "שים נא כבוד – נא בקשה". מה כוונת רש"י בזה.

ב) בסנהדרין מד. כתוב "עכן מושך בערלתו היה...". ופירש"י שם "מושך בערלה. משך את עור אמתו תמיד עד שנשתרבבה וכיסתה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול". ויש לעיין מדוע לא פירש כלום על הגמרא לעיל לח: אדם הראשון מושך בערלתו היה.

עמוד תרי

סימן רכד

שאלה: בסנהדרין מד. כתב הרש"י "הראוי לשריפה. כסף זהב ובגדים". מאיזה טעם לא כתב רש"י כסדר הפסוק בגמ' שם "ויקח יהושע את עכן בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב", דהיינו כסף בגד זהב.

ג) מהיכא תיתי לומר שכמו שלגבי יין השיעור של ת"ק הוא חצי השיעור של רבי יוסי, שה"ה די"ל הכי לגבי השיעור של בשר.

ד) איך הקשה בגמ' שם ממה שאמרו רבה ורב יוסף למה שאמר רב חסדא, וגברא אגברא קרמית?

ה) ברש"י שם מדוע המתין לפרש כוונת "זכה" אצל רבא ולא כבר פירש כן אצל רב כהנא.

ו) לגבי מ"ש שם "בשלמא למ"ד סרסו כו' אלא למ"ד רבעו מ"ש רביעי נלטייה בהדיא", מדוע כתב המהרש"א בחידושי הלכות ל"עיין בחידושי אגדות", ובחידושי אגדות הוא כתב "עיין בחידושי הלכות".

ז) בדף ע: שם למה כתב רש"י "אדם הראשון שנכשל ביין, ואני שתיתי יותר מהן". והוא לא פירש מי ה"מהן".

ח) בדף ע: שם כתוב "אכל כל מאכל ולא אכל בשר לאיתווי דבילה קעילית", וכתב רש"י "דבילה קעילית... ואע"ג דמשכרא לא מיחייב עליה". ותמוה, מה ענין שכרות אצל בשר.

סימן רלו עמוד תרכ
שאלה: כתוב במשנה במכות ב. "לוקה את הארבעים". וכתב רש"י שם בא"ד סופג את הארבעים. ולכאורה קשה מה כוונתו בזה וצ"ב. ובאמת יש לעיין מה הכוונה ב"סופג" ומדוע פעמים קתני סופג ופעמים לוקה, ומה החילוק ביניהם.

סימן רלז עמוד תרכ
שאלה: כתוב התוספות במכות ב. ד"ה מעידין, "דאם הוזמו אינן נעשין בן גרושה וחלוצה, א"כ גם בשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה דהכי הוא האמת". והערוך לנר שם הביא ראיות מגמ' בכתובות וקידושין שכן הוא, אבל מאיזה טעם הוא לא הביא ראיה מגמ' מכות יא: "נגמר דינו ונעשה כהן בן גרושה או בן חלוצה", שכן הוא.

סימן רלח עמוד תרכז
שאלה: במכות ב. מאיזה טעם כתב רש"י בעדי ב"ג או ב"ה "יש זוממין אחרים שאין מקיימין בהן דין הזמה כלל". אלא בדף ב: כתב "שאינו יכול לקיים בה דין הזמה גמורה כגון בעדי בן גרושה או גלות", משמע שיש קצת דין הזמה.

בשאר סמנין שם הוא לא כתב שהם "מעביר כתמים", שזה מובן מאליו.

סימן רלא עמוד תריז
שאלה: בסנהדרין נג. כתב רש"י "דלאו עבודת כוכבים ונערה המאורסה וחלול שבת ואוב וידעוני ומגדף דהנך כתיבי בהו סקילה, וכולהו שאר הנסקלין לא כתיבא בהו סקילה בהדיא וגמרינן להו לקמן בגזירה שוה דאוב וידעוני". ומדוע רש"י הביא רק לאוין אלו, הלא יש עוד ג' לאוין שכתוב בהם סקילה בפירוש. ומדוע שינה רש"י סדר לאוין אלו מסדר המשנה שם.

סימן רלב עמוד תריח
שאלה: בסנהדרין נה. מאיזה טעם שפעמים מצינו שכתוב אחות אביו קודם אחות אמו, ופעמים כתוב אחות אמו קודם אחות אביו.

סימן רלג עמוד תריט
שאלה: בסנהדרין נו. כתב רש"י "שם בשם – כגון יכה פלוני את פלוני או יקלל שם פלוני את שם פלוני". ויש לעיין מה החילוק בין "יכה" ל"יקלל". וגם יש להעיר מדוע כתב רש"י "שם" פלוני אצל יקלל ולא כתב כן לעיל אצל יכה.

סימן רלד עמוד תרכ
שאלה: א) בסנהדרין נז. מה הפירוש של "כל היכא דאית ליה חיובא מיתנא קתני".

ב) למה כתב רש"י שם "אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא – וגזל תנא ליה רישא", והוא לא הזכיר כפשוטו שגזל מעליא הוא ואין זה כיוצא בו, וכמו שכתב רש"י בד"ה "כותי בכותי כיוצא בו – בתמיהה וגבי כותי בכותי מוציא פחות משהו פרוטה מכלל פרוטה וקרי כיוצא בו בגזל ולא גזל ממש".

סימן רלה עמוד תרכ
שאלה: א) בסנהדרין סח: האם יש מחלוקת במציאות אם קטן יכול להוליד.

ב) בדף ע. שם, האם בן סורר ומורה חייב דוקא אם הוא אוכל בשר קודם יין, או שמא אין הסדר מעכב.

סימן רל"ט

עמוד תרכ"ח

יש מלקות וכמו שהקשה רש"י לעיל.

שאלה: מה כוונת רש"י במכות ב: שלכאורה קשה, שמתחילה כתב רש"י שאי אפשר לומר שוהצדיקן קאי על דיינים ובעלי דין משום "וכי כל מקום שהצדיקן ב"ד את הזכאי" כו', ולבסוף כתב "אם הזמה זו בת מלקות היא", ולכאורה גם על פירוש זה קשה וכי כל מקום שיש הזמה

עמוד תרכ"ט

סימן רמ

שאלה: שנים העידו על אחד שחייב מלקות ונמצאו זוממין, ואח"כ הוזמו כת שניה ונמצא שכת שניה רצו לחייב שני עדים מלקות. כמה מלקות נותנים לכת שניה. ארבעים או שמונים?

פרשיות וענינים שונים

סימן רמ"א

עמוד תרל"ה

ב) למה כתוב לגבי משה "ויפן ויצא מעם פרעה".

שאלה: א) על מה צחק אברהם כשאמר לו הקב"ה שיהיה לו בן משרה.

ג) האם יש רמז בגמטריות שפרעה היה עקש ובעל גאווה.

ד) האם "חימוד" הוא רק בלב או אם הוא כולל אף מעשה לקיחה.

ב) איך כתוב לגבי נמרוד שהוא גבור ציד, אם החיות היו באות אליו ממילא ע"י בגדי חמודות שהיו לו.

ואלו הערות על מ"ש הרה"ג שלום הורוביץ שליט"א לחומש שמות בספרו שיח השדה.

ג) אם שינוי השם כדי לקרוע את הגזירה הוא צריך להיות ע"י האדם עצמו, או אף ע"י אחר.

עמוד תרל"ז

סימן רמ"ג

ד) מהו הטעם שבכה משה רבינו כשפתחו התיבה.

שאלה: מה היתה הקטרוג על עם ישראל בקריעת ים סוף "אלו עובדי ע"ז ואלו ע"ז". הרי במצרים נאמר להם משכו וקחו לכם, דהיינו שאמר להם משה שימשכו ידם מעבודה זרה ורק אחרי זה יאכלו הפסח. ואם כן בקריעת ים סוף כבר לא היו בהם עובדי ע"ז, וגם בסיפרי זוטא פיסקא י' איתא דאמר ר"ע ח"ו שעבר עמהם בים ע"ז.

ה) כתוב "וירא אלקים את בני ישראל, וידע אלקים". מה ידע אלקים.

ו) כתוב "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל". מה הפירוש של "וגם".

ז) כתוב "ועבדתם את ה' אלוקיכם וברך את לחמך ואת מימך". על איזה יום כיון הפסוק.

עמוד תרל"ח

סימן רמ"ד

ח) מה הפירוש של א' זעירא ב"ויקרא".

שאלה: א) איך האכיל אברהם אבינו את המלאכים לשונות של חרדל, הרי לדעת הרמב"ם חרדל בכלל מאכלות רעים.

ט) מה הפירוש של "לא תשכח" לגבי מצוות מחיית זכר עמלק.

ב) למה לא הביא הרמב"ם בהל' בית הבחירה שאסור לעלות למזבח בפסיעה הגסה.

י) האם לצדיקים יש כח לברך את ישראל כמו הכהנים.

יא) האם עגל הזהב נעשה מהזהב שלקחו בני ישראל מביזת הים.

ג) מה ההבדל בין והחריש ובין וידום.

יב) כתוב "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך הויה אלקיך". על איזה יום כיון הפסוק.

ד) מדוע כתבה התורה וספרתם לכם ממחרת השבת ולא כתבה ממחרת יום טוב או המועד.

כל אלו קצת הוספות שכתבתי על הספר "אברהם בעודנו חי".

ואלו הערות על תשובות הרה"ג רועי צבי תמיר שליט"א בספר גם אני אודך, לשאלות הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

עמוד תרל"ד

סימן רמ"ב

שאלה: א) מאיזה טעם במכות מצינו שאמר משה לפרעה "למחר תהיה המכה".

תרצד

ארחותיך למדני

מפתחות

עמוד תרמט	סימן רנ	עמוד תרמא	סימן רמה
שאלה: איך היו הכהנים במקדש שותים יין לרפואה כמ"ש בשקלים יג. אם יש איסור לשתות יין במקדש.			שאלה: האם אלמנה עשירה מיקרי אלמנה.
עמוד תרנ	סימן רנא	עמוד תרמא	סימן רמו
שאלה: בגמ' יומא לד: החכמים סוברים שהפסוק בפר' פנחס "ונסכו רביעית ההין", מדבר על תמיד של בין הערביים. וזה קשה, שזה נראה כנגד הפשט בפסוקים שם, שאח"כ כתוב "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים", משמע שקודם כן הפסוקים מדברים רק על תמיד של בוקר.			שאלה: האם מי שלומד דיני איזו מצוה כאילו הוא מקיים אותה מצוה.
עמוד תרנא	סימן רנב	עמוד תרמג	סימן רמז
שאלה: כתוב בגמ' יומא נד: שראו האויבים כרובים מעורים זב"ז, ולכאו' הרי בחורבן בית שני לא היו הכרובים במקומם, כמבואר שם.		שאלה: (א) כתוב בעירובין כז, שאין מערבין בכמהיין ופטירות. ואם יש לתרץ קושית הגר"א בא"ח ס"שפו ה, שכתב "ולא בכמהיין ופטירות. רי"ף ורמב"ם... אבל הוא תמוה מאד, דהיכי דמי אי בכמהיין ופטירות חייך א"כ מאי פריך מכמהיין כו' שאינו נזכר בשום מקום שאין מערבין בהן, הול"ל מתבואה שאין מערבין בהן חייך...".	
עמוד תרנב	סימן רנג		(ב) כתוב בעירובין נג: "רבי, שמא לא הנחת פאה בראשונים". ומאיזה טעם הגיה הגר"א "שמא הנחת פיאה על ראשונים".
עמוד תרנב			ואלו הערות על הספר אור אליהו להרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.
עמוד תרנד	סימן רנד	עמוד תרמו	סימן רמח
שאלה: איך כתוב בסוטה מט: "אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא", הלא אמירה כזו היא כנגד מדת ענוה.			שאלה: האם יש לפרש מ"ש ביומא י. וסוטה לד: "דבר אחר, אחימן בנה ענת, ששי בנה אלוש, תלמי בנה תלבוש". והוא הערה על הספר אור אליהו להרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.
עמוד תרנז	סימן רנה	עמוד תרמו	סימן רמט
שאלה: (א) מהו הטעם של מצוות עגלה ערופה, האם הוא בשביל הנהרג או כדי לתפוס את ההורג. והנ"מ אם ידוע שהנהרג היה בא מעיר רחוקה, האם העיר הקרובה עדיין צריך להביא עגלה ערופה כיון שעדיין יש חשש שההורג היה בא משם.			שאלה: (א) בסוכה מה: כתוב "ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחיך, ליה אנחנו מודים ולך אנו מקלסין". ומאיזה טעם הגיה הגר"א שצ"ל "ליה אנחנו מברכים, ולך אנחנו מקלסין".
עמוד תרנז			(ב) בסוכה מו. כתבו התוספות "ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה, עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה, עשאה לאחור מברך לעשות סוכה לשמו". וכתב הגר"א שם שצ"ל "על עשיית סוכה" במקום "לעשות סוכה לשמו. ולפי זה יש להעיר על מ"ש היפה עינים שם בשם הגר"א.
עמוד תרסא	סימן רנו		ואלו הערות על הספר אור אליהו להרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.
שאלה: מדוע במסכת קידושין דף ד' ע"א הביאו ראייה מהפסוק "מאן בלעם" אשר מקום כבודו נמצא בחומש במדבר פרק כ"ב פסוק י"ד, ולא הביאו ראייה מהפסוק "כי			

מפתחות

ארחותיך למדני

תרצה

עמוד תרסז	סימן רנט	אם מאן אתה לשלח את עמי" המוקדם יותר בתורה ונמצא בחומש שמות פרק י' פסוק ד'.
עמוד תרסט	סימן רס	עמוד תרסג סימן רנז שאלה: כתוב בב"ב קטז. כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים. למה כתוב "חכם" ולא "צדיק".
עמוד תרעא	סימן רסא	עמוד תרסד סימן רנח שאלה: א) כיון שלדעת רבי יהודה אין המצורע צריך לטבול ביום שמיני בבית המקדש, אז מאיזה טעם נקראת הלשכה בבית המקדש שיש שם מקוה "לשכת המצורעים". ב) איך אפשר לקרבנות לעלות במדרגות בבית המקדש. ג) אם השלחה העליונה במדרגות בבית מקדש נחשבת בכלל המדרגות או כרשות אחרת. ד) למה יש רק כ"ד טבעות במקדש, טבעת אחת לכל משמר, הלא אם היו שם יותר הם היו יכולים לשחוט עוד קרבנות בבת אחת.
עמוד תרעד	סימן רסב	שאלה: א) האם יכול אליהו הנביא להתגלות כדמות אשה. ב) האם זה אכן נכון שאליהו הנביא "נעלם בפתע פתאום" וממילא יש להניח שזהו אליהו הנביא שנתגלה.