שו"ת ארחותיך למדני חלק שמיני

מאתיים ושמונים שאלות ותשובות

בארבעה חלקי שו"ע

בפרשיות ועניינים שונים

ושאלות במסכת בבא בתרא

מנחם אב תשפ"ב

הוצאה ראשונה תמוז תשפ"ב
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 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 מעינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, בנחת ובהשקט ובטח.

עובדיה יוסף.

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.

(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 באתרין'.)

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לעילוי נשמת מר אדוורד בן בראל

נפטר יא׳ אדר א׳ תש״ס.

ולקץ הימין יעמידהו ומנחל עדניו ישקהו.

וילוה אליו השלום ועל משכבו יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לעילוי נשמת מרת רחל בת חביבה

נפטרה כב׳ שבט תש״ס

המלך ברחמיו יחוס ויחמול עליה

וילוה אליה השלום ועל משכבה יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

הקדמה

ישתבח הבורא ויתעלה הדרו, שזכיתי להביא לאור העולם חלק ח' 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 נפלאתיך ומחשבתיך 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"סג ז).

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

תהי ידך לעזרני כי פקודיך בחרתי (תהלים פ"קיט קעג).

ימין ה' רוממה ימין ה' עשה חיל (תהלים פ"קיח 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"קיג ג).

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

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

ייראו מה' כל הארץ ממנו יגורו כל ישבי תבל (תהלים פ"לג ח).

והנה אני מביע תודתי מעומק לבי לידידנו הרה"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

אורח חיים

סימן א

שאלה: איזה עדיף, תקון חצות או ברכת כהנים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "אדם שיש באפשרותו לומר "תיקון חצות" ע"י שימתין לזמן חצות אולם ע"י כך יגרם שיתפלל במנין בשעה מאוחרת יותר ובו "אין ברכת כהנים" כלל, או באפשרותו לישון לפני חצות ולא לומר "תיקון חצות" ובזה ירוויח שיתפלל במנין מוקדם יותר שבו "יש בודאי ברכת כהנים", איזה מהם עדיף לו לבחור?".

א) **י"ל** שתקון חצות אף שהוא חשוב מאד, מ"מ הוא אינו חיוב מצד הדין, וכן נראה מספר האשכול הל' ק"ש אות ד, שכתב "רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוי לילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי אוי שהחרבתי את ביתי כו'. פירש רב האי גאון ז"ל דהאי יושב ושואג כארי משל הוא עפ"י הקרא שאג ישאג על נוהו, ותורף הדבר שיש מנהג בישראל לומר במשמרת הלילה תחנונים על חרבן הבית". הרי הוא "מנהג" ואינו מצד הדין, וכן נראה מהרא"ש בפ"ק דברכות, "**וראוי** לכל **ירא שמים** שיהא מיצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חרבן בה"מ", וכן הוא במרן א"ח ס"א ג ע"ש. הרי הוא אינו חיוב אלא רק "ראוי", והוא אינו לכל אדם אלא רק ירא שמים".

ולגבי ברכת כהנים יש לדון בין אם "האדם" בנד"ד הוא כהן או ישראל. נראה שמצד הדין אין חיוב לכהן להביא את עצמו לידי חיוב ברכת כהנים, ונראה שהיא רק מצוה קיומית, ולכן כתב מרן בס"קכח ב, "כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אע"פ שביטל מ"ע אחת הרי זה כעובר בג' עשה אם היה בבית הכנסת כשקורא כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו". משמע שאם לא בא לבית הכנסת כלל ואין מי שאמר לו לעלות, שהוא אינו עובר כלל, ולכן נראה שלגבי מצוות ברכת כהנים הרשות בידו לבא או שלא לבא, והיא מצוה קיומית.

וראיתי בכסף משנה בהל' ברכות פ"יא הל"יא, 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 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"רצ, "דיש ג' מיני מצוות דיש מצוה שהיא חובה, ויש מצוה שאינה לא חובה ולא רשות, ויש מצוות 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", ע"ש. הרי מצינו שציצית אינה חובה ואינה רשות, וגם בעירוב יש חשש של "יבוא לידי תקלה", משא"כ שחיטה שלפי הכסף משנה הנ"ל היא רשות לגמרי.

וגם מצינו כתוב בפסחים קיג: "שבעה מנודין לשמים... מי שאין לו ציצית בבגדו", ופירשו התוספות ד"ה ואין, "מיירי בשיש לו ואינו מניחן, 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"כא 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 שלא 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, ודבר זה לא מצינו בשחיטה, דהיינו שמי שיש לו בהמה ואינו שוחט אותה שהוא מנודה לשמים, ולכן מוכרח לחלק כמ"ש המהר"ם שיק הנ"ל.

ולפי זה י"ל שמצוות ברכת כהנים דומה למצוות שחיטה, שלא מצינו שאם לא מקיים מצוה זו שזה מביא לידי תקלה, וגם היא אינה דומה למצוות ציצית שלא מצינו שכתבו חז"ל לגבי ברכת כהנים "דחייב אדם להביא את עצמו לידי חיוב" כדמצינו בציצית, ולכן נראה שהיא רשות לגמרי.

אלא שראיתי שכתב מרן בס"קכח ד, "כשכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן אינם צריכים לשהות חוץ מבית הכנסת אלא בשעה שקורא החזן כהנים". וכתב הביאור הלכה שם בד"ה אינם, "עיין במ"ב שכתב כגון מפני חולשא, דאל"ה בודאי לא שפיר למעבד הכי שיבטל מ"ע בחנם, והרי זה דומה לשאר מ"ע התלוי במעשה כמו ציצית דלאו חובת גברא הוא אלא חובת מנא, ואפ"ה צריך לעשות בגד של ד"כ ולתלות בה ציצית, וענשי נמי עלה בעידן ריתחא (כדאיתא במנחות ד"מ) [חמד משה], ובאמת גמרא מפורש הוא בקידושין ל"ג דאפילו הוא פוטר עצמו ממ"ע קודם דלימטי זמן חיובא אפ"ה נאמר על זה ויראת מאלקיך ע"ש".

ויש להעיר על החמד משה, שאין לדמות דין ברכת כהנים לדין ציצית, שרק לגבי ציצית י"ל "כבר כתב הרמב"ם והש"ע סוף הל' ציצית דחייב אדם להביא את עצמו לידי חיוב ציצית, דהיא מצוה למען תזכרו ועשיתם וכו'", כמ"ש המהר"ם שיק הנ"ל, משא"כ בברכת כהנים שלא מצינו שיש לכהן לילך בכל יום לבית הכנסת כדי לקיים מצוות ברכת כהנים שהיא מ"ע (ואה"נ שמצד תפילה במנין י"ל שיש לו לילך, אבל לא מצינו שדינו חמור טפי מפני שהוא כהן). ומה שהביא הביאור הלכה ראיה מקידושין לג. כתוב שם לגבי עמידה לפני חכם "יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה ת"ל תקום ויראת". ופירש"י "ת"ל ויראת. יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו". נראה שזה דוקא כשהוא במקום שיבוא המ"ע ממילא, כגון שהחכם כבר הולך לפניו, ובזה אין לעשות תחבולות להפטר מן המצוה, אבל אם האיש אינו שם, אין חיוב עליו להביא את עצמו לידי חיוב לילך לבית החכם או לבית המדרש כדי לעמוד לפני החכם, וכן נראה, שהביאור הלכה מיירי כשהכהן הוא כבר בבית הכנסת כמבואר במרן הנ"ל, ובזה אין לכהן לעשות תחבולות להפטר מן המצוה שבבית הכנסת ברכת הכהנים באה ממילא, אבל כשהוא אינו בבית הכנסת, אז י"ל שאין חיוב עליו לילך לבית הכנסת כדי לקיים מצוות ברכת כהנים, ולכן עדיין י"ל שברכת כהנים היא רשות לגמרי, ודומה למצוות שחיטה הנ"ל.

וכל זה לגבי כהן, אבל אם ה"אדם" בנד"ד הוא ישראל הוא קיל טפי, שיש מחלוקת אם הישראל עומד לפני הכהן כדי לקבל ברכתו, נחשב בכלל המצוה או לא, לדעת הספר חרדים פ"ד אות יח, כל הצבור הם בכלל המצוה, וכן הוא בהפלאה, בכתובות כד: ע"ש. וכן נראה מספר המקצועות כמבואר בראב"ד למס' תמיד סוף פ"ו, אלא בחידושי הריטב"א בסוכה לא: כתב "שאין חיוב על הישראל להתברך", ע"ש. וכבר האריכו האחרונים בזה. עיין במנחת חנוך ס"שעח (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.

ולכן לכאורה נראה בנד"ד שבין אם הוא כהן ובין אם הוא ישראל, כיון שברכת כהנים היא רשות לגמרי כשלא אומרים לו לעלות, שהוא יותר טוב לאדם לקיים מצוות תקון חצות, שכתוב הרא"ש עליה "וראוי לכל ירא שמים".

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הכה"ח ס"קכח אות טז, וז"ל "בתשובת הרב מהר"ר יעקב ממרויש ס"לח, שהיה שואל ומשיבין לו מן השמים כתב דבמקום שיש כהנים הראויים לברך ב"כ ולא נהגו לברך אפילו פעם אחת בשנה אלו ואלו עוברין, הן ישראל שאין אומרים להם שדומין שאין חוששין לברכת אביהם שבשמים, הן הכהנים שאין מברכין מעצמן, שהרי כתוב ואברכה מברכך ומכלל הן אתה שומע לאו", ע"ש.

וכן הוא בחסד אלפים בס"קכח אות א, "וכל כהן המברך מתברך מפי עליון, נמצא מי שאינו מברך מאבד טובה הרבה, ומראה שאינו חפץ המצות ולא חפץ בברכה ובז לדבר יחבל לו, לכן הכהן היראה את ה' במצותיו חפץ לא לעבור מלברך לעשות נ"ר ליוצרו כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל, ומה טוב ומה נעים מנהג איזה מקומות שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום, וכן ראוי לנהוג בכל מקום שלא לבקש תחבולות לבטל מ"ע מן התורה **אע"פ שאין הכהן עובר אלא א"כ קוראים לו**. מ"מ שפע ברכה יבא לעליונים ותחתונים ע"י ברכת כהנים, והדברים עתיקים עמקו כונות הב"כ ורזי דרזין", ע"ש.

ועוד לדעת רבינו מנוח בב"י בריש ס"קכח, נראה שאף כשאין אומרים לכהן לברך עדיין יש מ"ע לברך מטעם "כה תברכו", וכן נראה במאירי במגילה כד: שכתב, "ויש חוככין לומר שאף בלא התראה הם מצויים בכך" (אלא המאירי עצמו לא סבר כן), ע"ש. וכן הוא בתשובת דבר אברהם הנ"ל ע"ש.

הרי נראה לפי זה שאע"פ שברכת כהנים היא רשות, מ"מ עדיין הוא ראוי מאד לכהן לקיים מצוה זו בכל יום, ולכן י"ל שמצד זה הוא שוה לתקון חצות כיון שאף תקון חצות הוא "ראוי לכל ירא שמים" כמ"ש הרא"ש הנ"ל, ולכן י"ל שברכת כהנים היא עדיפה מתקון חצות כיון שאף שתקון חצות הוא ענין חשוב מאד, מ"מ הוא אינו מ"ע מן התורה, ולכן הוא יותר ראוי לברך ברכת כהנים מלומר תקון חצות (ואף שכתב המור וקציעה בס"קכח, שבזה"ז אין ברכת הכהנים מן התורה אלא רק מדרבנן, מ"מ כבר השיב הפתח דביר אות ד על כל דבריו, והוא כתב שאף בזה"ז היא מן התורה ע"ש. ועיין עוד בזה בכה"ח אות יא ד"ה ובענין, שכן דעת שאר הפוסקים).

ג) **ולכאורה** יש לדחות את זה מטעם אין מעבירין על המצוות, ולכן כיון שבאה לידו מצוות תקון חצות בראשונה, אין לדחות אותה מפני מצוות ברכת כהנים שזמנה אח"כ ביום, ולכאורה כן נראה מהרדב"ז בח"ד ס"יג, וז"ל "שאלה, ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצות, והתחנן לפני הצר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ. יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת. תשובה:... דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצוות ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה הראשונה שתבא לידו שא"א לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת, **ואין משגיחין אם המצוה שפגע בה תחילה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות**, וזה פשוט מאד אצלי", ע"ש. הרי שיש לדחות מצוה קלה מפני חמורה, ולכן ה"ה לכאורה י"ל שיש לדחות מצוות ברכת כהנים שהיא מ"ע מן התורה (אף שבעצם היא מצוה קיומית) מפני תקון חצות שהיא רק "ראוי לכל יראה שמים" כמ"ש הרא"ש (ועיין בחכם צבי ס"קו מה שהוא הקשה על הרדב"ז מפ' התכלת דאבעיא להו צבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהם קודם, ועיין מה שתירץ בפרי האדמה הל' חמץ ומצה פ"ז הל"ח, ע"ש. ועיין עוד לר' אברהם תאומים ז"ל על הרמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"ד הל"ב).

אלא לכאורה יש לדחות סברה זו מפני דמצינו שאין מעבירין על המצוות, הוא שוה לעוסק במצוה פטור מן המצוה, וזה כדמצינו בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ב דאבות משנה א, שהוא כתב, "**העוסק במצוה פטור מן המצוה** מבלתי הקשה בין המצות אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה גם כן אמרו **אין מעבירין על המצוות**". הרי שיש להשוות עוסק במצוה פטור מן המצוה לדין אין מעבירין על המצוות.

ולכן י"ל שלא שייך אין מעבירין על המצוות בנד"ד כיון שלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא כשהוא ממש עוסק באותה מצוה, משא"כ כשהמצוה באה לידו אבל עדיין הוא לא עוסק בה, וכדמצינו ביומא סח: שכתב 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 עסוק בה". הרי שהראיה אינה נחשבת כעוסק במצוה, וכן כתב המחצית השקל בס"קמז בס"ק י, לפרש דברי רש"י "אע"ג דגם הראיה מצוה, מ"מ אינו עוסק בה בידים, לכך לא אמרינן אין מעבירין על המצוות", ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שאם באה חצות הלילה אם הוא לא יאמר תקון חצות אין זה נחשב כשהוא עוסק במצוה וגם לא שייך אין מעבירין על המצוות.

אלא נראה שזה אינו, שי"ל שכשבא זמן חיוב מצוה אף שהוא עדיין אינו עוסק באותה מצוה, עדיין זה נחשב

בכלל אין מעבירין על המצוות, וכדמצינו במגילה ו: לגבי האם יש לקרות המגילה באדר ראשון או שני בשנה מעוברת, שכתוב שם שלדעת רבי אליעזר ברבי יוסי יש לקרות המגילה באדר ראשון מפני דאין מעבירין על המצוות, ואף רשב"ג שפליג וסבר שיש לקרות באדר שני הוא רק מפני "מסמך גאולה לגאולה עדיף", הא אם לא משום זה אף רשב"ג מודה שיש לקרות באדר ראשון מטעם שאין מעבירין על המצוות, ולכן מצינו שכשזמן המצוה בא אף שהוא עדיין אינו עוסק באותה מצוה (קריאת המגילה), עדיין זה בכלל אין מעבירין על המצוות, ואין זה דומה למ"ש בגמ' יומא הנ"ל דשאני התם כיון שהמצוה עצמה היא מצוה שהוא אינו עוסק בה, דהיינו ראיה בעלמא, משא"כ בקריאת מגילה שהוא עוסק בקריאה, ולכן כיון שזמן קריאת מגילה בא אף זה נחשב כאילו הוא עוסק בה, ושייך לומר אין מעבירין על המצוות, וכן י"ל לגבי תקון חצות, שאין המצוה ראיה בעלמא אלא שעוסק בקריאה, ולכן אף כשהגיע זמן חצות שייך לומר אין מעבירין על המצוות.

ולכן לכאורה עדיין נראה ששייך לומר בנד"ד אין מעבירין על המצוות, ויש לו לומר תקון חצות ולא ברכת כהנים. אלא זה אינו, וזה מפני שמצינו לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה שאם הוא עוסק במצוה דרבנן עדיין יש לדחות מצוה שהיא מן התורה, וכמ"ש הריטב"א בסוכה כה. וכן הוא בארעא דרבנן מע' א, סוף אות א, והוא הביא ראיה מרש"י בפסחים ק"ג ע"ש. וכן הוא בפתח הדביר ח"ב ס"רלד דף קכ ע"ג, ע"ש. וכן הוא בנחל איתן הל' אישות פ"י הל"יב, וז"ל "וא"ת דא"כ דשמחת חתן אינו מן התורה אמאי כתב רבינו בהלכות סוכה פ"ו דהשושבינין וכל בני החופה פטורים ממצות סוכה דהוי מן התורה. וי"ל דעל כרחך איירי שהנשואין היו קודם הרגל, דהא אין נושאין ברגל, וא"כ כבר נתחייבו במצות שמחת חתן קודם חיוב דסוכה, וגם מסתמא התחילו לעסוק בשמחת החתן מקודם ומשום הכי פטירי ממצות סוכה שבאה אח"כ, דקיי"ל דעוסק במצוה אפילו דרבנן פטור גם ממצוה דאורייתא, והכי מוכח בכמה דוכתי כמ"ש בחידושי לברכות", ע"ש. וכן הוא לר' חיים פנסו ז"ל בשם חדש ח"א דף קב ע"ג ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, ולכן לכאורה נראה שה"ה שיש לדחות מצוות ברכת כהנים מפני תקון חצות, אף שברכת כהנים היא מן התורה.

אלא נראה שהטעם שמי שעוסק במצוות דרבנן פטור ממצוות דאורייתא, הוא כמ"ש בבכורי יעקב ס"תרמ ס"ק כב, שכתב לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, "נ"ל דגם משום מצות דרבנן מבטל, דהא בכל מצות דרבנן מקיים גם כן מצות **לא תסור** שהיא מדאורייתא, דהא מטעם זה מברך על מצות דרבנן וצנו כדאמרינן בשבת ד' כ"ג", ע"ש. ולכן י"ל שטעם זה לא שייך לגבי מצוה כתקון חצות שהוא רק "ראוי לכל ירא שמים", ואינו בכלל "לא תסור".

וכן נראה ממ"ש האמרי בינה א"ח ס"יג אות ג, לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, וז"ל "מ"מ ממ"ש הרמב"ם (פ"ד מק"ש) דהמשמר את המת אע"פ שאינו מתו, וכן החופר קבר למת פטור מק"ש, מבואר דאף דלא הוי רק מדרבנן ג"כ פטור הואיל **דאסמוכה אקרא**, ורוחק לומר כיון דגוף הקבורה הוא מ"ע מן התורה, דמ"מ אם אינו מתו ויש לו קוברין אינו מוטל עליו ואעפ"כ פטור", ע"ש. הרי נראה שרק במצוה שהיא "אסמוכה אקרא", דהיינו מדרבנן י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, משא"כ בתקון חצות, וכן י"ל לגבי אין מעבירין על המצוות, שאין לומר שיש לדחות מ"ע של ברכת כהנים אף שבעצם היא מצוה קיומית, מפני תקון חצות, וזה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל שיש להשוות דין עוסק במצוה לדין אין מעבירין על המצוות, ושוב ראיתי ביחוה דעת ח"א ס"עז, שהוא השוה דין אין מעבירין על המצוות לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובשניהם י"ל שאף כשבאה מצוות דרבנן לפניו אין לעבור עליה כדי לקיים מצוה מן התורה אח"כ, ע"ש (ואף שכתבתי במק"א שמצוות תקון חצות עדיפה ממצות י' ראשונים בשחרית, מטעם אין מעבירין, שאני התם כיון ששניהם בכלל מדת חסידות כשביארתי שם, משא"כ כשאחת מדת חסידות ואחרת היא מ"ע אף שהיא קיומית.).

וכל זה לגבי הכהן עצמו, אלא עדיין יש לדון לגבי ישראל אם הוא יותר נכון לדלג תקון חצות כדי לשמוע ברכת כהנים בשחרית, ולפי מה שכתבתי לעיל, נראה שהוא ספק אם הישראל מקיים מצוה כשהוא עומד לפני הכהנים בשעת ברכה, והוא תלוי במחלוקת בין הריטב"א והספר חרדים (אם לא תאמר כדעת הדבר אברהם הנ"ל), ולכן יש לחקור אם הוא יותר טוב לומר תקון חצות בכה"ג כיון שאולי לא יקיים הישראל מצוה כלל כשהוא יעמוד לפני הכהנים בשעת ברכה, ונראה שיש ללמוד דין זה ממ"ש מרן בא"ח ס"תקצה. א, "מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר תפלת מוסף, ולפניו שתי עירות, באחת בקיאים בתקיעות ולא בתפלת מוסף, ובאחת בקיאין בתפלת מוסף ולא בתקיעות, הולך למקום שבקיאים בתקיעות, **אפילו** של

מוסף ודאי ותקיעות ספק", ופירש המ"א שם בס"ק א, "ספק. משום דתקיעות דאורייתא וברכות דרבנן", ע"ש. ולפי זה י"ל שאף אם הוא ספק אם הישראל מקיים מצוות דאורייתא כשהוא עומד לפני הכהנים בשעת הברכה, מ"מ עדיף ספק זו מודאי דרבנן, וכ"ש שהוא עדיף מתקון חצות שהוא רק "ראוי לכל יראה שמים", ולכן עדיין אין לומר בזה אין מעבירין על המצוות, ויש לו לדלג תקון חצות כדי לשמוע ברכת כהנים בשחרית.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ב

שאלה: הקם לזמן קצר באמצע הלילה ודעתו לחזור לישון מתי יברך ברכת על נטילת ידים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

שיטת הרא"ש

כתב הרא"ש בפסקיו (פ"ט סי' כ"ג) וז"ל "כי משי ידיה אומר ברוך אקב"ו על נטילת ידים, לפי שידיו של אדם עסקניות הם, ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה, תיקנו ברכה קודם שיקרא ק"ש ויתפלל". הרי לדעתו נט"י בבוקר הוא מפני שא"א שלא ליגע בבשר המטונף בלילה.

אלא גם כתב הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' א') וז"ל "והמשכים ללמוד יברך ענ"י ואשר יצר ואלהי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכת התורה וברכת התורה בכלל, וילמוד, ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום, וכן אשר נתן לשכוי בינה לא יברך אלא ביום, ואם השכיב עצמו לישן קודם היום, ונטל ידיו להתפלל, אין צריך לברך ענ"י אם לא עשה צרכיו, כי **שינת עראי היא**". הרי כשיש שינת עראי אין לחוש שהוא נגע במקום מטונף, וכן פירש הב"י בס"ד. ד"ה כתב הרא"ש, "דשינת עראי היא, כלומר ולא חיישינן בה שמא נגע במקום המטונף", ע"ש.

ויש לחקור מהו הפירוש של "שינת עראי" כאן, שהרי כתב המ"א ס"מד ס"ק ג, "שינת עראי, ואין שיעור לזה, וי"א כדי הילוך ק' אמה והוא חלק ס"ז משעה בקירוב", וכן הוא במ"ב וכה"ח שם, וכן כתב המ"ב לגבי שינת עראי חוץ לסוכה בס"תרלט ס"ק יא, והכה"ח שם אות כז, ע"ש. ולפי זה מצינו שלדעת י"א במ"א הנ"ל שינת עראי הוא 0.9 דקה, או לפי הפירוש הראשון, הוא אפילו פחות מזה, וא"כ קשה לפרש בדברי הרא"ש הנ"ל שכתב "ואם השכיב עצמו לישן קודם היום", שזה מירי בשיעור קטן כזה, ויותר נראה לפרש שהוא חוזר לישון כמו חצי שעה או שעה וכדומה קודם אור היום, ועל שיעור כזה כתב הרא"ש שזה שינת עראי ואין לחוש שמא נגע במקום מטונף.

אלא א"כ זה אינו מובן, שאם הוא חזר לישון כמו שעה קודם אור היום, למה לא חיישינן שמא נגע במקום מטונף, ועוד, נראה שדרכם לפשוט בגדיהם בשעת שינה כנראה ממרן ס"ב א, ומ"ב שם ס"ק א, ע"ש. וא"כ למה לא חיישינן כשהוא חזר לישון קודם אור היום שהוא נגע בבשרו.

ולכן נראה לפרש כוונת הרא"ש באופן אחר, דהיינו שאין הפירוש של "שינת עראי" כאן על כמה זמן הוא ישן, אלא שעל ה"איכות" של שינה, דהיינו אם הוא שינה עמוקה או שינה קלה, ולפי זה שינה עמוקה היא שינת קבע, ושינה קלה היא שינה עראי, ולכן בשלמא בשינת קבע האיש אינו שולט על ידיו והוא אינו יודע במה נגע ידיו, אלא בשינה קלה שהוא רק מתנמנם עדיין הוא יכול לשמור את ידיו, ואין לחוש שמא הוא שכח ונגע בבשרו.

וכן נראה כוונת הרא"ש שהוא גם כתב בתשובה שם, "...אבל הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו שינת עראי הוא". הרי הפירוש של שינת עראי כאן הוא אינו על כמה זמן הוא ישן, אלא על איכות השינה אם היא עמוקה או אם האיש רק מתנמנם.

ועיין בב"י ריש ס"תקסד, שכתב, "...ורבינו ירוחם כתב כדברי הרא"ש דכל שכן ישן תוך סעודתו באונס דמותר לאכול, ואינו נקרא ישן אלא שינת קבע שישן אדם על מטתו ע"כ, ואין דבריו מדוקדקים דהא ודאי שלא על מטתו נמי הוי היסח הדעת ואסור לאכול, ולא אמרינן דלא הוי היסח הדעת אלא במתנמנם או בישן תוך סעודתו", ע"ש. הרי לדעת רבינו ירוחם שינת קבע היא שינת עמוקה כדמצינו כשאדם ישן על מטתו, ולדעת הב"י לאו דוקא על מטתו אלא אף שלא על מטתו מצינו שינת קבע ורק אם

הוא מתנמנם או ישן כשהוא יושב בתוך הסעודה אין זה שינת קבע.

ולפי פירוש זה בדעת הרא"ש י"ל שמ"ש "ואם השכיב עצמו לישן קודם היום", שכבר הוא ישן שינת קבע בלילה ורק עכשיו הוא השכיב בשינת קלה, דהיינו שהוא מתנמנם קצת. וי"ל שאף אם הוא מתנמנם על מטתו עדיין אין זה שינת קבע, שהרי כבר הוא ישן שינת קבע ואין גופו צריך לישון עוד, אלא שרק מתנמנם קצת על מטתו קודם אור היום, ולכן בשינה כזו אין היסח הדעת (כמ"ש הב"י הנ"ל), ולכן ודאי אין לחוש שמא הוא נגע במקום מטונף בבשרו.

ולפי זה בנד"ד אם האיש קם ממטתו באצמע הלילה ועדיין דעתו לחזור לישון שינת עמוקה, דהיינו שינת קבע, אז אין מועילה נט"י משני טעמים, אחד הוא שכיון שנט"י היא לצורך תפילת שחרית בבוקר, אם הוא חוזר לישון הוא חוזר לטנף ידיו, וטעם שני הוא מפני הפסק והיסח הדעת בשינת קבע בין נט"י לתפלתו (כהב"י הנ"ל בס"תקסד). ולכן נראה שלדעת הרא"ש אין לו לברך על נט"י באמצע הלילה כשהוא רוצה לחזור לישון שינת קבע.

דעת הרשב"א

לדעת הרשב"א הטעם של נט"י בבוקר הוא מפני בריה חדשה, כמ"ש בשו"ת ח"א ס"קצא. ואם תשאל מאי שנא תפילת השחר מתפילת מנחה וערבית. יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה, דכתיב (איכה פרק ג' פס' כ"ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך, וכמו שבא להם ז"ל במדרש (ע' איכה רבתי שם ד"ה חסדי, ובבראשית רבה ריש פרשה ע"ח), וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר, ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו", ע"ש.

נראה לפי הסברה, שכוונת הרשב"א לומר שהטעם שהאיש נעשה כבריה חדשה הוא מפני שע"י שינה האיש "יחליפו כח", וזה כעין דמצינו בישעיהו פ"מ, לא, "וקוי ה' יחליפו כח, יעלו אבר כנשרים, ירוצו ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו", וזה כדמצינו בסוף פר' כי תצא, "ואתה עיף ויגע", ולכן ע"י שינה הוא "יחליפו כח", והוא חוזר לאיתנו, ומשום זה הוא נחשב כבריה חדשה, שבלילה כשהוא הלך לישון הוא היה עיף ויגע ואין בו כח, ובבוקר אחר שינה כבר פרח העייפות ויש לו כח חדש כבריה חדשה (ורמז לזה בשמות פ"יד כז, "וישב הים בוקר לאיתנו", וכן הוא באיש שאחר שינה בלילה "וישב בוקר לאיתנו"). וזה כמו שאנו מברכים בברכות השחר "הנותן ליעף כח".

ולפי זה י"ל שמי שקם ממטתו באצמע הלילה לאיזה צורך, והוא עדיין עיף ויגע, והוא עדיין צריך לחזור לישון כדי להחליפו כח, ודאי באותו זמן הוא אינו נחשב כבריה חדשה, ואין ראוי לברך על נט"י, ולכן נראה שלדעת הרשב"א אין לברך ברכת נט"י אלא אחר שהוא גמר שינתו והוא כבר חזר לאיתנו, ורק בזה י"ל שהוא כבריה חדשה, ולפי זה נראה שלדעת הרשב"א אף שכתוב בפסוק "חדשים לבקרים", מ"מ לא בעינן "בוקר" ממש כדי לברך ברכת נט"י, אלא אף אם הוא קם ממטתו אחר שינת קבע כשהוא עדיין לילה והוא חזר לאיתנו ויחליפו כח, עדיין הוא יכול לברך ברכה זו, כיון שכבר הוא כבריה חדשה (וכן נראה מהמ"א ס"ד ס"ק יג, ע"ש.) ומ"ש בפסוק "חדשים לבקרים" לאו דוקא בבוקר, אלא שכך דרך אדם לקום ממטתו בבוקר, אבל אה"נ אם הוא קם כשהוא עדיין לילה אחר שינת קבע והוא חזר לאיתנו, עדיין הוא בכלל "חדשים", ויש לו לברך ברכת נט"י.

דעת הזוהר

לדעת הזוהר בפ' וישב, הטעם של נט"י בבוקר הוא מפני שבשעת שינה בלילה "טעים טעמא דמותא בלילא, ורוחא מסאבא שריא על ההוא גופא, וכד אהדרת נשמתא לגופא אתעברת ההוא זוהמא, והא איתמר דידוי דבר נש זוהמא דמסאבו אשתאר בהו", וכן הוא בב"י ס"ד ע"ש.

ויש לחקור אם לדעת הזוהר יש לברך על נטילה זו. כתב הפר"מ בא"א ס"ד ס"ק א, "ומיהו לטעם א"ח וזוהר אין לברך ענ"י כי סכנה ורוח רעה אין לברך, רק על מצות", ע"ש. וכן הוא בכה"ח שם אות ו, ע"ש.

ויש להעיר, אם לדעת הזוהר אין לברך כלל על נט"י אז למה אנו מברכים ברכה זו כלל, הלא צ"ל ספק ברכות להקל, ולכן אה"נ שלדעת הרא"ש והרשב"א שיש לברך אבל הלא יש לחוש לדעת הזוהר ואין לברך כלל על נטילה זו. ועוד, הב"י בס"ד הביא כל דברי הזוהר, והוא פירש שיטת הזוהר, והוא לא כתב שלדעת הזוהר אין לברך על נט"י בבוקר, ועוד, פשוט לאר"י ז"ל בשער הכונות דף א: שיש לברך ברכת ענ"י, ע"ש.

אלא יותר נראה לומר שאף לדעת הזוהר יש לברך על נטילה זו, ויש לדמות זה לכהן טמא שטובל במקוה כדי לאכול תרומה, שאף שהוא מסלק "רוחא מסאבא שריא על ההוא גופא", עדיין הוא יכול לברך על הטבילה, וכן באשה נדה אף שהוא מסלקה טומאת נדה מעליה בשעת טבילה, עדיין היא מברכת על הטבילה, ולכן י"ל שלדעת הזוהר יש שני צדדים לנטילה זו, אחד הוא לסלק הסכנה שיש מרוח רעה זו, ומצד זה אין לברך כמו שכתב הפר"מ הנ"ל, אבל גם יש צד אחר והוא שהוא דומה למי שטובל במקוה כדי לטהר את עצמו מהטומאה ששריה בגופו, ומצד זה יש לו לברך כדמצינו בטבילה במקוה, ואה"נ דמצינו שאין לברך על מים אחרונים מטעם שהוא רק כדי לסלק הסכנה, מ"מ אין צד בזה כדי "לטהר" את ידיו, שלא בעינן כלי למים אחרונים וכח גברא ורביעית ושפיכה ג' פעמים וכדומה כמבואר בכה"ח ס"קפא אות ד. י, ע"ש. ולכן דשפיר הוא מה שלא כתב הב"י שלדעת הזוהר אין לברך על מצוות נט"י בבוקר, ולכן נראה שאף לדעת הזוהר יש לברך על נטילה זו, ודלא כנראה מהפר"מ הנ"ל.

ונראה לפי המקובלים שרוח רעה זו באה בחצות הלילה, ולכן מי שקם משינתו אחר חצות הלילה צריך לברך ברכת ענ"י אף קודם אור היום, עיין בכה"ח שם אות נב, ועיין בברכ"י שם אות ה, ובבן איש חי פר' תולדות אות יג, וכה"ח פלאגי ס"ח אות י, ע"ש.

ועוד, אם הוא חוזר לישון אחר חצות שוב הוא א"צ נט"י, וזה כמ"ש בלב חיים ח"א ס"סט דף פח. ד"ה ומעתה, שאחר שהוא פירש שיטת הזוהר הוא כתב, "יש לעמוד במה שנסתפק מרן בב"י שם בא"ח ס"ד. אם אחר דקם בלילה ונטל ידיו והסיר מעליו הרוח רעה וחזר וישן פעם שנית אי צריך נט"י, ואחרי המ"ר אדרבה יש לפשוט ספק זה מדברי הזוהר הקדוש לאידך גיסא, דכל דקם בחצות לילה ונטל ידיו אפילו ישן פעם אחרת וכ"ש ביום דא"צ נט"י כיון דכל עיקר הנט"י הוא משום רו"ר וטעים טעמא דמותא, וע"י הנט"י מסירו ממנו, והרי כל דקם בחצות וכ"ש ביום, א"צ נט"י כיון דליכא תו אלינא דמותא ואינו שורה עליו רוח רעה כלל, וכן נראה מדברי הזוהר הקדוש בס' בראשית דג"ן ובס' במדבר דקי"ח ע"א דבתחילה הלילה הוא דשריא אלינא דמותא יע"ש", ע"ש שאר דבריו, ומה שהוא כתב על דעת הרמ"ז, ונראה מזה שמי שקם משינתו אחר חצות הוא צריך נט"י עם הברכה כדי להעביר הרו"ר, ואם הוא חוזר לישון אחר כך, משמע מלשונו שהוא א"צ נט"י כלל כשהוא קם פעם שניה. אלא עיין בבן איש חי שם שכתב, "אם ישן אחר חצות הלילה... הטוב והישר הוא דצריך נט"י ג"פ בסירוגין אבל בלא ברכה", ע"ש.

ולפי זה בנד"ד י"ל שאם הוא קם משינתו אחר חצות, הוא צריך ליטול ידיו וגם יש לו לברך, וזה אפילו אם הוא חוזר לישון אחר כך שינת קבע, וזה שלא כנראה לדעת הרא"ש והרשב"א הנ"ל.

האם אמרינן סב"ל

בשלמא שכתבו הפוסקים דקי"ל כהבבלי כנגד הזוהר, אבל עדיין יש לדון במקום שאין גלוי בבבלי עצמו אלא דעת הראשונים היא שלא לברך, אם עדיין י"ל סב"ל כנגד הזוהר, וכתב הכה"ח בס"כה אות עה, "...נמצא לפי זה דהרדב"ז והרא"ם ומור"ם ז"ל ס"ל דנקטינן כהפוסקים נגד הזוהר, אבל מרן ומהר"ש הלוי וס' יוחסין והרב משאת בנימין ז"ל ס"ל דנקטינן כדברי הזוהר והמקובלים נגד הפוסקים בכל דבר שלא נתבאר בהדיא בתלמוד, ומשמע דאפילו בדבר שיש בו ספק ברכות כל שלא נזכר בהדיא בתלמוד נקטינן כדברי המקובלים נגד דברי הפוסקים ולא אמרינן סב"ל", ע"ש. אלא עיין ביביע אומר ח"ב א"ח ס"כה אות יב יג, וח"ג אה"ע ס"יא אות ד, ובעוד מקומות, דאמרינן סב"ל כנגד הזוהר אף לגבי הפוסקים.

ולכן נראה בנד"ד שלאלו שתופסים שיטת הזוהר לעיקר, שיש לו לברך על נט"י אם הוא קם משינתו אחר חצות לאיזה צורך אף שהוא חוזר לישון, אבל לאלו שאומרים סב"ל כנגד הזוהר, נראה שאין לברך כדי לחוש לדעת הרא"ש והרשב"א הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**

סימן ג

שאלה: האם אמרינן שספק בחסרון ידיעה אינו ספק, אף לקולא, והוא הערה על מה שכתבתי בח"ד ס"ד, בענין תכלת בזמן הזה, ואם יש לו תכלת ואינו מטיל אותה בציצית, אם הוא מבטל עשה.

תשובה:

לכבוד יצחק אורלן

כתב כת"ר, "רציתי לשאול בענין מה שביאר הרב בארחותיך למדני ח"ד סי' ד' בענין התכלת, הרב שליט"א כתב שאין זה נקרא ספק משום דהוי חסרון ידיעה, אך לא הבנתי היטב הגדר בזה, דהלא הפוסקים כותבים טעם זה רק לחומרא, ואיך מועיל טעם זה להקל".

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

וי"ל שכמה פעמים כשגזרו חז"ל, הם עושים כן מטעם שנראה להם מלבם וסברתם, ולכן כשהם גזרו שלא לנגן בכלי שיר בשבת, זה מפני שהם חושבים בלבם שיש חשש שמא יתקן כלי שיר, או כשהם גזרו שלא ליטול לולב בשבת הם היו חוששים בלבם שמא מוציא איש זה את לולבו לרה"ר. וי"ל כשגזרו חז"ל באלו, שאין טעם הגזירה מובן מאליו מצד עצמו, אלא שרק תלוי במה שעלה במחשבותם ולפי סברתם, ולכן כיון שגזירות אלו תלויות על דעת חז"ל, גם י"ל שאם יש לאזיל בספק לקולא או לחומרא תלוי בדעתם, ולכן שפיר י"ל שאם באיזו גזירה מצינו שבכל פעם החמירו חז"ל כשיש ספק, שוב אין לומר שבספק יש לאזיל לקולא.

אלא לגבי ספק חסרון ידיעה אינו ספק, נראה שאין דבר זה תלוי בסברת חכמים, אלא שמובן מאליו וזה דומה לשאר דברים שהם מובנים מעצמם, כגון שביום יש אור ובלילה יש חושך, ואין אנו צריכים לדברי חז"ל כדי להבין את זה, ולכן י"ל שאם כל אדם יודע שיש כוכבים בשמים, ורק אדם אחד אינו יודע דבר זה כיון שהוא היה נולד סומא, אין לומר שזה "ספק" אם יש כוכבים בשמים, משום אותו סומא שאינו יודע את זה, ולכן כיון שספק בחסרון ידיעה בעצם אינו תלוי בדברי חז"ל, אלא על ידיעת אנשים, ממילא שאין חילוק בין אם הוא לחומרא או לקולא, כיון שאם כל האנשים יודעים דבר זה, ויש חסרון ידיעה רק לאיש אחד, ממילא שאין כאן ספק כלל, ומה לי אם הוא לקולא או לחומרא, ולכן לדוגמא אין לומר שאם אותו סומא הנ"ל לא נטל לולב כל היום, שהוא צריך להחמיר ליטול לולב גם בלילה משום הספק אצלו שאין כוכבים בשמים ואין שקיעת החמה וכו', וממילא כיון שאין צאת הכוכבים הוא עדיין יום! אלא ודאי אזלינן לקולא, והוא פטור מלולב בלילה בצאת הכוכבים, כיון שאין ספק בחסרון ידיעה נחשב לספק כלל.

אלא מצד אחר חז"ל אמרו הפרטים והגדרים לגבי ספק חסרון ידיעה, ולכן י"א שאף הוא ספק חסרון ידיעה אם כל דור זה אינו יודע איזה דבר, אבל הדור הקדמון כולם היו יודעים אותו, וי"א שאין זה ספק חסרון ידיעה אלא שספק ממש. אולם עדיין אין חילוק בזה בין אם הספק לקולא או לחומרא כיון שבעצם הספק של חסרון ידיעה אינו תלוי בדעת חז"ל אלא על רק על ידיעת כל אדם.

ולכן כתבתי "אם יש רק פרי אחד לפניו כגון לימון, והוא אינו בקיא לידע אם זה אתרוג או לא, י"ל שזה ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק כלל, ואין חיוב עליו מצד הדין ליטול פרי זה כדי לקיים מצות ד' מינים".

ב) **ולפי** זה נראה שכשיש ספק בחסרון ידיעה, איזה פרי הוא אתרוג, אז יש לאזיל בתר רוב הפירות שהם פוסלים ואין חיוב עליו ליטול כל פרי מטעם ספק שמא פרי זה אתרוג, ואין לומר שאין אנו אומרים ספק חסרון ידיעה לקולא, ועיין עוד מ"ש באורחותיך למדני ח"ה ס"ד בענין זה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד יצחק אורלן,

א) **כתב** כת"ר,"אך שאלה קטנה, מדוע צריך את הענין של "חסרון ידיעה", לכאו' סגי בכך דאזלינן בתר רובא, ומאי נפ"מ בין אם מוגדר ספק ובין אם מוגדר חסרון ידיעה?".

כתבתי, "יש לחקור לגבי כשיש ספק במצות עשה, לכן כשיש שני פירות לפניו, והוא יודע בודאי שאחד מהם אתרוג כשר, ואחד אתרוג פסול, אלא שאינו יכול להכיר ביניהם, בזה שפיר י"ל ספק מ"ע דאורייתא לחומרא ויש חיוב עליו ליטול שניהם בסוכות כדי לקיים מ"ע, וממילא הוא י"ח באחד מהם, וזה מפני שודאי יש אתרוג שם".

כאן יש ספק ודאי בשני אתרוגים אלו, איזה מהם כשר, ואין לצרף שאר אתרוגים בעולם לחשבון זה כדי לומר שרוב האתרוגים בעולם פסולים ולכן אף כאן יש לאזיל בתר רובא כדי לומר ששני אתרוגים אלו פסולים ואין חיוב עליו ליטול אפילו אחד מהם, שזה אינו, והטעם הוא מפני שהאיש יודע בודאי שיש לפניו אתרוג כשר ואתרוג פסול והספק הוא רק באלו שני אתרוגים, ולכן רק שני אתרוגים אלו עולים לחשבון הספק, ולא שארי אתרוגים בעולם, ולכן הוא צריך להחמיר וליטול שניהם.

אולם כשהספק בשני "אתרוגים" אלו הוא מטעם חסרון ידיעה כגון הוא אינו יודע להכיר בין אתרוג ולימון ולכן אולי שני פירות אלו הם אתרוגים או אולי הם לימונים, אז אין כאן ספק ודאי בפירות אלו דוקא, שהספק שלו הוא בכל "אתרוג" שבעולם אם הוא אתרוג או לימון, וממילא שני פירות אלו שהם לפניו אינם נפרדים משאר אתרוגים ולימונים בעולם, ולכן בזה יש לאזיל בתר רוב פירות אלו שבעולם שהם פסולים.

ולכן כשיש ודאי ספק לפניו יש לדון רק באלו שלפניו דוקא, אבל כשיש רק ספק חסרון ידיעה לפניו, אז יש לדון ברוב שבעולם.

ב) **עוד** כתב כת"ר, "רצוני לשאול שאלה נוספת בענין התכלת, והוא בגדר חיוב מצוות תכלת (בתכלת ודאי, בלי קשר לזיהוי המסופק), האם הוא חיוב או הידור, ואי שרי ללבוש בגד של ד' כנפות בלי תכלת בזמן שהתכלת מצוי או דלמא דחשיב "מבטל עשה בידיים"?

[**הייתה** לי סברא, שגם לדיעות שנראה שהוא חיוב גמור (וכמו שנראה מדברי חלק מהראשונים לגבי הגמ' ביבמות צ: דחשיב עקירת דבר מהתורה במה שפטרו סדין מתכלת), מ"מ אין איסור לילך בד' כנפות עם ציצית בלי תכלת, כי נראה שכך עולה מדברי הפוסקים בס"סיג לגבי ציצית בשבת, (דלהר"ש מדרוייש יש איסור בלבישת בגד ד' כנפות בלי ציצית גם במקום אונס, ולדעת ר"י נראה מהמג"א שיש עכ"פ איסור דרבנן, והא"ר כתב שהקולא של ר"י אינה אלא בשבת ולא בשאר אונס, ולפי כל זה יקשה איך היו לובשים בגד ד' כנפת עם ציצית בלי תכלת?) והטעם כנראה מפני שגדר מצות תכלת הוא השלמת הציצית של הלבן ולא מצוה בפ"ע ואין זה נקרא ד' כנפות בלי ציצית, ולכן אף שאינו מקיים המצוה כהלכתה אך מ"מ אינו עובר איסור בלבישה רק שאינו מקיים המצוה בשלימות הראוי.

ועפ"ז י"ל שיש בזה קולא לדידן, שמה שנראה מהגמ' שיש עונש במי שלא לובש תכלת כמו שאמרו "גדול עונשו של לבן יותר משל תכלת", זה היה שייך רק בזמן שהיו רגילים ללבוש בגד של ד' כנפות דממילא רמי חיובא לקיים המצוה כהלכתה. ומי שפוטר עצמו מחיובא ג"כ יקבל עונש, אך הרי כבר כתבו הפוסקים דלדידן שאין בגדינו עשויים בד' כנפות אין עונש במי שאינו לובש בגד של ד' כנפות כדי להביא עצמו לידי חיוב בציצית, וא"כ ממילא גם אם לובש ד' כנפות בלי תכלת לא שייך לומר שיש עליו עונש, שזה אין סברא כלל שנתיר להתנדב וללבוש בגד של ד' כנפות ומ"מ נאמר שיש עונש בזה, אלא כיון שמעיקרא לא היה מחוייב כלל ללבוש בגד של ד' נפות לא שייך שיהיה עונש על שאינו מקיים המצוה בשלימותה, (אך ק"ק ע"ז מעובדא דרב קטינא, שהוא סבר שאין עונש אם פוטר עצמו מחיובא,וכי לא ידע הברייתא של "גדול עונשו של לבן יותר משל תכלת", ואולי י"ל דהתם מיירי שאינו לובש ציצית כלל?)]". **ע"כ דברי כת"ר.**

מ"ש כת"ר בתחילה שהתכלת רק השלמת הלבן, נראה שכן דעת הרמב"ם. וי"ל דשאני דין תכלת מדין ציציות לבן, שאם הוא אנוס ואין ציציות לבן בימי החז"ל, עדיין אין לו היתר ללבוש בגד של ד' כנפות בלי ציציות לבן, אף אם יש לו תכלת לבדה, שאין התכלת לבדה מועילה כלל, אפילו אם כל הציציות הן של תכלת. אולם אם הוא אנוס ואין לו תכלת אבל יש לו ציציות לבן, מותר ללבוש

ציציות של לבן בלי תכלת, וכן הוא בכסף משנה בהל' ציצית פ"א הל"ד, לדעת הרמב"ם, וז"ל "...התינח לבן דאינו מעכב את התכלת, שאם עשה חוטי לבן אע"פ שלא כרך עליהם תכלת יצא, אלא תכלת דאינו מעכב את הלבן מאי היא, דמשמע שאם לא הטיל אלא חוט תכלת בלבד יצא ואי אפשר לומר כן, דהא קרא כתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, משמע דאין מקום לפתיל תכלת אלא א"כ יהיה ציצית דהיינו לבן, ואסיקנא לא נצרכה אלא לגרדומין", ע"ש. הרי שיש חילוק בין תכלת ללבן, ולכן י"ל כמ"ש כת"ר שהתכלת היא "השלמת הציצית של לבן".

אלא כתב רש"י במנחות לח. "התכלת אינה מעכבת את הלבן, ואע"ג דמצוה לתת תכלת ב' חוטין בציצית כדמפרש לקמן, אפ"ה אין זה מעכב את זה ואי עביד ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן יצא", וכן הוא בחינוך ס"שפו, שכתב, "בזמן שהתכלת נמצא מי שלא היה לו חוטין לבנים יכול להטיל תכלת בסדינו ומתעטף בו". וכתב המנ"ח שם, "והרהמ"ח כתב בפי' כדעת רוב הראשונים דתכלת לחוד ג"כ יוצא", ע"ש. הרי לפי זה מצינו שהתכלת שוה ללבן, ואין חילוק ביניהם, ולכן אם אמרינן שהתכלת היא רק "השלמת" הלבן, ה"ה י"ל שהלבן הוא רק "השלמת" התכלת.

אלא מ"ש כת"ר בסוף אינו ברור לי, שמה בכך שאין אנו נוהגים בזה"ז ללבוש בגד של ד' כנפות, הרי אם הוא עדיין בוחר ללבוש בגד של ד' כנפות מיד חל עליו לקיים כל דיני ציצית, ואין דיני ציצית רק רשות אצלו כשהוא לובש אותו בגד, ואה"נ שיש רשות בידו אם הוא רוצה ללבוש את הבגד, אבל אחר שהוא כבר בחר ללבוש אותו שוב הוא צריך לקיים המצוה כתקנה, ולכן גם י"ל שאין מנהגינו לדור בבית שיש גג שטוח, ולכן אין חיוב של מעקה, אבל אם אחד בונה לעצמו בית עם גג שטוח ממילא שהוא חייב לתקן מעקה ככל דינו, ולכן ה"ה לגבי ציצית י"ל הכי שאם יש לו תכלת הוא חייב ליטול אותה בציציותיו, ואין זה תלוי באיזה עונש יש לו, אלא שתלוי באם יש חיוב לקיים מצוה זו או לא.

מ"מ י"ל שמי שיש לו תכלת, ואינו מטיל אותה בבגדיו אלא מטיל רק לבן, הוא עדייו מקיים העשה ואינו מבטל אותו לרוב הפוסקים (עיין בעל המאור בפ"ב דשבת, ועיין בפר"מ פתיחה להל' ציצית). אלא שאינו מקיים המצוה בשלימות, וזה כמ"ש ר' ירמיהו לעוו ז"ל בדברי ירמיהו על הרמב"ם הל' ציצית פ"א הל"ד, וז"ל "באמת למ"ש רבינו דהוי מצוה אחת ומשלימות המצוה למובחר בתכלת ולבן, וא"כ קיים המצוה ומותר בלבישה לכתחילה כשאין לו תכלת או לבן, ועדיף לקיים אחת מלא יקיים כלל דענשיתו אעשה כדאיתא במס' מנחות", ועיין בלב חיים ח"א ס"עג ד"ה ואיך, שכתב לפרש דעת הרמב"ם לגבי מין תכלת ומין לבן, "דיכול לקיימה המצוה בב' מינים או במין אחד, כל אחד בפני עצמו", ע"ש. ולכן צ"ל שמה שצריך לבן עם תכלת הוא רק "משלימות המצוה למובחר" כמ"ש הדברי ירמיהו הנ"ל, ועיין שאר דברי הלב חיים שם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד יצחק אורלין

כתב כת"ר: "האם יש דין "ספק דאורייתא לחומרא" בדבר שאינו מעכב? כעת ראיתי דברי רמב"ם פ"י ה"ח מהלכות נזירות, ולכאו' מדברי הלח"מ שם נראה דלא אמרינן "ספק דאורייתא לחומרא" בדבר שאינו מעכב, וא"כ לכאו' י"ל דה"ה לענין תכלת, כיון דאינו מעכב את הלבן א"כ לא אמרינן בזה ספק דאורייתא לחומרא, אך לא ראיתי מי שהעיר בזה". **ע"כ דברי כת"ר.**

נראה שי"ל ספק דאורייתא לחומרא, דהיינו שאם הוא צריך לקיים מצוה שאינה מעכבת, ויש לו ספק אם הוא יכול לצאת י"ח או לא, שהוא עדיין צריך לקיימה, ואין לומר שהוא פטור כיון שיש ספק שמא הוא אינו יי"ח, וכיון שהמצוה אינה מעכבת אין לו להשתדל לקיימה.

ויש לפרש מ"ש הלחם משנה הנ"ל. כתוב בנזיר ס. "הא בעי אשם רבי שמעון היא דאמר מייתי ומתני", ופירש"י במנחות קה, "למחרת מביא אשמו ולוגו עמו. בתוספת' דנזירות קתני לה מי שהיה ספק נזיר טמא וספק טהור ספק מצורע מוחלט טמא ספק טהור אוכל בקדשים אחר ס' יום כו' רבי שמעון אומר למחרת של יום ששים מביא אשמו כו'", וזה כדמצינו בזבחים עו, שכתוב שם, "אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה **שלא יביאו קדשים לבית הפסול** (פירש"י כשצריך לאכול השמן בזמן השביעית), ור' שמעון מתיר... רבי שמעון אומר למחרת מביא אשמו ולוגו עמו, ואומר אם של מצורע הרי זה אשמו וזה לוגו, ואם לאו

אשם זה של שלמי נדבה, ואותו אשם טעון שחיטה בצפון ומתן בהונות וסמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, ונאכל ליום ולילה, תקוני גברא שאני", ואף שבזה לר"ש הוא מביא קדשים לבית הפסול כמ"ש רש"י במנחות קה, "דשמא שלמים הן וזמן אכילתן שני ימים ולילה אחד וכיון דאשם אינו נאכל אלא ליום ולילה והנותר שורף נמצא מביא קדשים לבית הפסול", מ"מ סבר ר"ש שמותר להביא קדשים לבית הפסול כשהוא מתקן גברא, משא"כ לדעת רבנן.

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' נזיר פ"י הל"ח, "אבל האשם והעולה אינן מעכבין'., והוא אזיל לפי שיטת רבנן ודלא כר"ש. אלא הראב"ד שם סבר שהרבנן מודים לר"ש בזה, וז"ל "א"א זה אינו כן, שהאשם לדברי הכל מעכב מלמנות נזירות של טהרה, ובגמרא מקשה והא איכא אשם ר"ש היא דאמר מייתי ומתנה, פירוש מייתי לשלמים דקא סבר **מביאין קדשים לבית הפסול** ומייתי שלמים לקדושת אשם ונפסלין מגבול אשם ואילך".

ופירש הערה"ש העתיד בהל' נזירות פ"לא אות י. דעת הראב"ד, "נ"ל שפירש ר"ש היא, כלומר דבכאן גם רבנן יודו לדברי ר"ש", ע"ש.

ופירש הרדב"ז שם "נזיר טמא ומצורע צריכין להביא אשם אבל אינם מעכבין, וכן כתב לעיל פ' ששי, אבל עולתו ואשמו אין מעכבין אותו מלמנות וכו', ואשם מעכב או לא פלוגתא דתנאי וקי"ל כרבנן דאמרי אינו מעכב, וכתיבנא לה לעיל פ' ששי, ובגמרא אמרינן דאליבא דר"ש מייתי ומתנה שאם לא היה טמא יהיה האשם שלמי נדבה ואותו אשם טעון שחיטה בצפון ומתן בהונות כפירש"י ז"ל, והראב"ד ז"ל סובר דאשם מעכב מלמנות נזירות טהרה לכ"ע, ובגמרא משמע כדברי רבינו דאקשינן והא בעי אשם ר"ש היא דאמר מייתי ומתנה, ואם איתא דלכ"ע אשם מעכב מאי דוחקיה לאוקומי כר"ש הכי הוה ליה למימר דמייתי ומתני ותו לא, אלא ה"פ והא בעי אשם אליבא דר' שמעון ומשני הכי נמי אי אליבא דר"ש מייתי ומתני, אבל לא קי"ל כוותיה, ומה שכתב נמי דקא סבר שמביאין קדשים לבית הפיסול (כן צ"ל, עיין דברי הראב"ד), לא קי"ל הכי אלא **אין מביאין קדשים לבית הפיסול**, וכבר האריך בעל מגדל עוז להעמיד דברי רבינו ויפה כיון, ודעת הראב"ד ז"ל צ"ע דהא בהדיא אמרי בירושלמי שלא הודו לו חכמים לר"ש שהוא מביא קדשים לבית הפיסול", ע"ש.

הרי לפי דעת הרמב"ם יש מחלוקת בין רבנן ור"ש, ואנן קי"ל כרבנן שלא יביאו קדשים לבית הפסול, ולכן ממילא צ"ל שאין האשם מעכב. אלא לדעת הראב"ד רבנן מודים לר"ש ומותר להביא קדשים לבית הפסול, ולכן האשם מעכב.

ולפי זה כתב הלחם משנה שם בדעת הרמב"ם, "...אבל רבינו ז"ל דעת אחרת עמו והוא דעת התוס' בפ"ח דנזיר דהקשו בגמרא הכי דהא בעי אשם דמעכב ע"כ צריך לאתויי ולהתנות, ואמאי לא מני לה הברייתא, ותירצו הכי אי מצית למימר דאשם מעכב היינו לר"ש משום דלדידיה אית ליה תקנה דיכול להתנות, אבל לרבנן **דאינו יכול להתנות דאין מביאים קדשים לבית הפסול**, ודאי אשם מעכב (אין לשון זו ברורה), דאם כן נמצא דאין לזה תקנה כלל ובודאי דלדידיה **אין מעכב**... גם מה שפירש הרב בעל כ"מ ז"ל כאן דרבינו ז"ל מפרש דכי מקשה בגמרא והא בעי אשם הוא דאע"ג דאינו מעכב היה לו לאתויי ולהתנות, אינו נראה לי כן, דא"כ אמאי לא קשה ליה מאיל השלמים דנזיר דאמאי לא מייתי ליה בתגלחות הראשונות וכן עולת העוף דנזיר טמא, אלא ודאי דעיקר הדבר כמו שכתבו התוס' ז"ל **דאין לחוש באלו כיון דלא מעכבי לא הצריכו להביא ולהתנות**, ולפ"ז א"ש ג"כ מה שתמה דעולת העוף דנזיר ומצורע למה לא יביא ויתנה עליה, דלא הצריכו להביא ולהתנות בודאי שאינו מעכב, ותמיהתו שתמה הרב הנזכר ז"ל אינו אלא על פי מה שהוא סובר בדעת רבינו ז"ל דקושיית הגמרא הוי דאע"ג דאינו מעכב היה לו להביא ולהתנות, אבל לפי מה שפירשתי בדעת רבינו ז"ל שהוא מפרש קושיית הגמרא והוא מסכים לדעת התוס' ז"ל אתי שפיר הכל", ע"ש.

ולכן י"ל לגבי דעת הרמב"ם באשם, שהטעם דלא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא והוא צריך להביא אשם כשיש ספק אם הוא חייב בו, הוא אינו מפני שאין האשם מעכב לו למנות, אלא מפני שאין להביא קדשים לבית הפסול, ולכן עדיין י"ל לגבי ספק אם דיו זה תכלת או לא, שיש לו להחמיר ולהשתמש בו ולהתנות "אם זה התכלת אני מקיים המצוה מן התורה, ואם אין זה התכלת הוא לא גרוע מקלא אילן במנחות מ", אף שאין מצוות תכלת מעכבת, ואין שייך בזה אין להביא קדשים לבית הפסול. אלא כבר כתבתי טעמים אחרים שאין חיוב עליו ללבוש תכלת בזה"ז אם יש ספק איזה דיו הוא חלזון.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד יצחק אורלין

א.**כתב** כת"ר, "טרם עיינתי בדברים כדי הצורך, אך היה נדמה לי שדברי הרב שייכים רק לגבי אשם ולא לגבי עולת העוף כי שם לכאו' לא שייך כלל הטעם של "מביא קדשים לבית הפסול", וא"כ לכאו' אין הטעם אלא מפני שאין זה מעכב? גם לא הצלחתי להבין מה הרב שליט"א התכוון להסביר בדברי הלח"מ הרי לכאורה הוא כותב בהדיא שהטעם מפני שאין מעכבין?".

ויש להשיב. אה"נ שלא שייך הטעם של "מביא קדשים לבית הפסול" לגבי עולת העוף של נזיר שהוא ספק טמא מת, ואין כאן חשש שאין להביא חולין לעזרה (עיין רש"י נדה ע. ד"ה השני מה תהא עליו, שאין מועיל תנאי לגבי חטאת), שהוא יכול לומר שאם הוא אינו טמא מת "עולה הויא נדבה", כמבואר בנזיר ס. ע"ש. ולכן עדיין צריך טעם, שאף שאין עולת העוף לעיכובא, איך אמרינן שאין לנזיר שהוא ספק טמא מת להביא עולת העוף.

וראיתי בתוספות בנזיר נט: שלא סברו כן, וז"ל "מי שומע לו שידור כנגדו בנזיר. בזה הענין מספק להיות נזיר אלא שלבדו מביא לסוף שלשים יום חטאת העוף **והוא הדין עולת העוף** ולא חש לפרשה". אלא בתוספות שם ע. כתבו להיפך, וז"ל "תגלחת ראשונה מביא צפרים, לספק מוחלט אחת שחוטה ואחת משולחת, וחטאת העוף לספק נזיר טמא, ועולת בהמה לספק נזיר טהור, **ועולת העוף דלא אייתי כדין נזיר טמא ק"ל, ושמא מספק לא הצריכוהו**, וכן צריך לומר דשלמים דנזיר טהור לא הצריכוהו, שלא הצריכו לספק נזיר טהור רק קרבן להתירו בתגלחת וכדאמרי' גילח על א' משלשתן יצא", ע"ש. הרי שאין להביא עולת העוף, וכן כתב הרמב"ם בהל' נזיר פ"י הל"ח, "אבל האשם והעולה אינן מעכבין", וזה כמ"ש שם פ"ו הל"יב, "מאימתי מתחיל למנות משיביא חטאתו. אבל עולתו ואשמו אין מעכבין אותו מלמנות", והטעם שאין עולת העוף מעכבת הוא כמ"ש בנזיר יח: "ורבנן עולה לא בעי מיעוטא דורון בעלמא הוא" ע"ש. אלא הקשה הכסף משנה בפ"י הל"ח, לגבי עולת העוף, "ותמיה לי אע"פ שאינה מעכבת למה לא יביאנה ויתנה עליה", וכן הוא בתוס' יו"ט פ"ח דנזיר מ"א, ע"ש.

וראיתי ברש"ש בנזיר נט: שחקר בזה, ותירץ, "ולכן לבן זומא דצריך להביא עולת בהמה ג"כ משום ספק נזיר טהור, תו לא צריך לעולת העוף דמתנה ואומר אם טמא אני העולת בהמה תהיה תחת העוף שאני חייב וזהו שאומר והעולה נדבה, כלומר היתרון שבבהמה על העוף תהיה נדבה, ונכון בעז"ה", ע"ש כל דבריו.

ולפי תירוץ זה אין ללמוד מכאן לדין ספק לגבי תכלת שאינה מעכבת בציצית, שהרי בתכלת הוא אינו יי"ח בתכלת אחרת, משא"כ בעולת העוף הנ"ל שהוא יכול לצאת י"ח בעולת בהמה, כמבואר ברש"ש.

אלא יש להעיר על הרש"ש, שכתבו התוספות הנ"ל "ועולת העוף דלא אייתי כדין נזיר טמא ק"ל, ושמא מספק לא הצריכוהו, וכן צריך לומר דשלמים דנזיר טהור לא הצריכוהו, שלא הצריכו לספק נזיר טהור רק קרבן להתירו בתגלחת וכדאמרי' גילח על א' משלשתן יצא", ע"ש. א"כ בשלמא לגבי עולת העוף י"ל שהוא יי"ח בעולת בהמה, אבל לגבי שלמים דנזיר טהור, לא מצינו שהוא יי"ח בשלמים אחרים, וזה כמו שהקשה הלחם משנה שם, וז"ל "שפירש הרב בעל כ"מ ז"ל כאן דרבינו ז"ל מפרש דכי מקשה בגמרא והא בעי אשם הוא דאע"ג דאינו מעכב היה לו לאתויי ולהתנות, אינו נראה לי כן דא"כ אמאי לא קשה ליה מאיל השלמים דנזיר דאמאי לא מייתי ליה בתגלחות הראשונות, וכן עולת העוף דנזיר טמא, אלא ודאי דעיקר הדבר כמו שכתבו התוס' ז"ל דאין לחוש באלו כיון דלא מעכבי לא הצריכו להביא ולהתנות", ע"ש.

ולכן נראה שכוונת התוספות והלחם משנה לומר שמשמע מלשון "הצריכוהו" – לשון רבים, ש"הם" לא הצריכוהו, דהיינו שכך אמרו חז"ל, ולכן י"ל ששפיר יש כח בידי חז"ל לומר במ"ע שב ואל תעשה כדמצינו בכמה מקומות, ולכן אף כאן הם אמרו ככה, שאין להקפיד אלא במה שהנזיר צריך בתגלחתו, משא"כ בשלמים, וכן מסתמא דהכי אמרו אף לגבי עולת העוף ששב ואל תעשה, כיון שהיא אינה מעכבת, וא"כ אין ללמוד מדין נזיר לדין תכלת, שאין ללמוד מתקנת חז"ל במקום אחד למקום אחר.

אלא שראיתי בשירי קרבן בנזיר פ"ח הל"ב. ד"ה אבל דברי, שכתב, "ומ"ש הלחם משנה אמאי לא קשיא ליה מאיל השלמים דנזיר, אמאי לא מייתי ליה בתגלחת הראשונות, ע"כ דברי תימא הן הא שלמי נזיר צריכין לחם, ובלחם א"א לעשות תקנה כמ"ש תוס' מנחות קה: בד"ה ונאכל כו'", ע"ש עוד טעם. אלא שלא תירץ הקושיא לגבי עולת העוף, ע"ש. ולפי זה אין להקשות על הרש"ש הנ"ל, ויש לצרף מ"ש השירי קרבן עם מ"ש הרש"ש הנ"ל, ובזה יש לבאר הטעמים שאין להביא עולת העוף וגם שלמים, ולפי פירוש זה אין ללמוד דין תכלת בציצית מכאן, שיש טעמים מיוחדם לגבי עולת העוף והשלמים, משא"כ בתכלת.

ומ"ש כת"ר לגבי הלחם משנה "הרי לכאורה הוא כותב בהדיא שהטעם מפני שאין מעכבין". כן הוא, אלא זה תלוי בזה, דהיינו האשם אינו מעכב כיון שאין להביא קדשים לבית הפסול, וזה מ"ש הלחם משנה שם, "אבל לרבנן דאינו יכול להתנות דאין מביאים קדשים לבית הפסול, ודאי אשם מעכב דאם כן נמצא דאין לזה תקנה כלל, ובודאי דלדידיה אין מעכב", ע"ש.

ב. **כתב** כת"ר, "לגבי הטעם שכתב הרב שליט"א שיש כאן רוב מפני שרוב דיו בדגים פסול, זה לכאורה ק"ק, כי לפי טענת המצדדים אין שום דג או חילזון נוסף הידוע לנו שנכנס בכלל הספק, כי רק זה הוא ראוי לצביעה באופן טבעי, ודין רוב אינו שייך לכאו' אלא רק במה שבא לכלל הספק?".

נראה שבכלל הספק הוא כל מין דג שיש דיו, ואף דגים נכחדים, וגם נראה שיש לחוש ל"משנה הטבע" לגבי הסימנים שמסרו לנו חז"ל בחלזון, כדמצינו בכמה דברים אחרים שאמרו לנו חז"ל דמצינו דמשנה טבעם, ולכן אולי החלזון בימי חז"ל יש סימנים אחרים בזמנינו, ואולי הדיו שהיה תכלת בזמן חז"ל הוא השתנה עם הזמן, ובזמנינו הוא שחור או צבע אחר, ואולי החלזון הוא נכחד, וכן מצינו שכתוב בחגיגה כז, "סלמנדרא שתולדת אש", ולא מצינו סלמנדרא כזה בזמנינו, ולכן אולי אף החלזון נכחד, וכל זה בכלל חסרון ידיעה, ועיין לר' גרשון לינר ז"ל, בשפוני טמוני חול, דף ו, שהביא טענה שנית, כנגד דעתו, וז"ל "כי יש לומר שבאמת מראה צבע התכלת יכולה להיות מכמה מיני חלזונות ותולעים, אלא שמצות התורה היה מטעם הכמוס וסוד בטעמי המצוה שיהיה דוקא ממין חלזון אחד שהיה ידוע אז... הגם שנמצא חלזון שנוכל לצבוע בדמו צבע התכלת, אבל איך נודע שזה הוא החלזון שצותה עליו תורה". הרי שיש כמה מיני חלזון או דגים שהם בכלל הספק, ואה"נ שכתב המחבר שם לדחות טענה זו, והוא כתב בדף ט: "שאין הצרכת החלזון בתכלת מהליכתא בלא טעמא מגזירת הכתוב או מהלכה, אלא שהוא מטעם וסברה כדי שתהא הצבע עומדת ביפיה ולא תשתנה, א"כ אם אחר חיפוש תשיג ידינו למצוא דם איזה מין חלזון שיהיה שנוכל לצבוע בו צבע התכלת, צבע עומדת ביפיה ולא תשתנה, ודאי נוכל לקיים מצות תכלת בלא שום ספק... ע"כ שלא הקפידו חז"ל על מין חלזון אחד ידוע דוקא, אלא ה"ה כל מיני חלזונות ותולעים שנוכל לצבוע בדמן צבע תכלת", ע"ש. ולענ"ד יותר נראה דבעינן חלזון מיוחד דוקא, שכך קבלו חז"ל, ואף שיש צבע תכלת בשאר מיני חלזון או תולעים או דגים, אין זה מועיל, ונראה שזה הפשט בתוספתא בפ"ט דמנחות, שכתוב שם "תכלת אין כשרה אלא מן החלזון, שלא מן החלזון פסולה", ע"ש. ואה"נ שבספר הנ"ל הוא פירש התוספתא באופן אחר, מ"מ יותר נראה לומר כפשוטו, שאין דיו כשר לתכלת אלא מחלזון ידוע, ולכן עדיין י"ל שיש כמה מיני חלזון שיש להם דיו של תכלת, אבל רק אחד מהם כשר לציצית, והוא בכלל ספק בחסרון ידיעה, ולכן בשלמא אם ארגמון קהה קוצים, הוא ודאי דיו של התכלת, שאין לחוש לנ"ל, אבל אם עדיין יש קצת ספק, אז הוא בכלל הספקות בשאר דגים או חלזונות הנ"ל, ואין חיוב עלינו להשתמש בו למצוות תכלת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ד

שאלה: האם מי שפושט טליתו על מנת לחזור ללובשה, אלא שהניח הטלית בכיס, צריך לחזור ולברך עליה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "שאלו אותי במי שקיפל את הטלית או התפילין שלו על דעת לחזור להשתמש בהם בתוך זמן של

חצי שעה (כמו שנקט בדבר הרב עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' ב') האם עצם הקיפול הוי הפסק אע"פ שדעתו לחזור ולהשתמש בו ואף לדעת הרמ"א בסי' ח' סעיף י"ד יסכים לדבר שחוזר ומברך או שמא הכוונה קובעת וא"כ זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם פשט טליתו על דעת לחזור ולהתעטף בו מיד ואנו נוקטים בזה סב"ל אף כנגד מרן. וחשבתי להוכיח מדברי המשנ"ב סי' ח' ס"ק ל"ח שכתב, וז"ל ונראה אם פשט אותו בתוך התפילה אפי' בסתמא הוי כמו שפשט אותו ע"ד לחזור וכן אם קפלו והניחו בתוך כיסו הוי כמו שפשט אותו בפרוש על דעת שלא לחזור עכ"ל ולכאורה משמע מדבריו שכל הדין הזה הוא דווקא בסתמא אך יכוון ע"ד לחזור ולהתעטף בו מיד אף אם קיפלו בתוך כיסו לא יצטרך לחזור ולברך. ומתוך שלא מצוי אצלי פוסקים המדברים בדבר איני יודע אם דברי נכונים או לא ע"כ אשמח שהרב יכוון אם דעתי נכונה או לא".

נראה שדברי כת"ר נכונים, שמה שהוא מניח הטלית בכיס, הוא רק סימן בעלמא דמסתמא הוא כיון שלא ללבוש אותה עוד. אולם אם הוא כיון לדבר אחר, דהיינו שהוא רוצה להניח הטלית בכיס לזמן מועט ולחזור ללבושה, כגון שהוא רוצה לילך לבית הכסא בתוך תפילתו על מנת לחזור להתפלל, וכך ברור כוונתו, אז אין לו לברך עליה כשהוא יחזור ללבושה.

ויש לדמות זה לדין ברכה על כוס יין בס"קעט. ד, שכתב מרן "כשאדם נכנס לבית חבירו ויש שם חבורות הרבה שאוכלים, וכל אחד מושיט לו כוס, יש מי שאומר שמברך על כל א' בפה"ג כי בכל פעם נמלך", ופירש המ"ב בס"ק טז, שהטעם הוא "כיון שבשעה שבירך לא היה דעתו ע"ז שלא היה יודע שיושיטו לו עוד, וכ"ז דוקא בסתמא, אבל אם בשעת ברכתו היה דעתו שתעלה הברכה על כל מה שיתנו א"צ לברך על כל כוס", ע"ש. וה"ה בנד"ד אם בשעה שהוא מניח הטלית בכיס דעתו לחזור ללבושה בתוך חצי שעה. אז אין כאן נמלך ואין לו לחזור ולברך עליה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ה

שאלה: האם מי שלא אמר בפירוש שהוא כיון לשם מצוות ציצית בשעת תליית הציצית, יכול לסמוך על הלשמה שהוא אמר אח"כ בשעת קשירה מטעם הוכיח סופו על תחלתו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "אדם קשר את כל הציציות של ואמר לשמה בחוליה ה ראשונה אך בלי שאמר לשמה בהכנסה של הפתיל לתוך החור של הציצית ולדעת מרן בסי' י"ד סעיף ב' זה מעכב וכתב רק שאין לו ציצית אחרת יש לסמוך על דעת הרמב"ם, עכשיו האם מועיל המחשבה שאדם חשב כאשר הוא הולך לקשור את החוליה הראשונה שבה גם צריך לומר לשמה ונאמר מתוך שחשב קודם שהכניס את החוטים לחור כבר חשב על עניין הלשמה שהוא צריך לעשות בקשר נאמר למפרע שזה תופס גם לעניין ההכנסה האם זה יכול להועיל לו או שאותו אדם צריך להתיר את כל הציציות שלו ולקשרם מחדש?". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** שאין צריך להתיר את כל הציציות שלו ולקשרם מחדש.

כתב הרמב"ם בהל' שחיטה פ"ב הל"טז, "שחטה ואחר כך חשב לזרוק דמה לעכו"ם או להקטיר חלבה לעכו"ם הרי זו אסורה מספק, שמא סופו הוכיח על תחלתו ובמחשבה כזו שחט" (וכן פסק מרן בי"ד ס"ד ב, ע"ש.).

וכתב הרב המגיד שם, "שחטה ואח"כ חשב לזרוק דמה וכו', שם (חולין לט.) שחטה ואח"כ חשב עליה זה היה מעשה בקסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר ופירש רב חסדא לא אמרו בה איסור משום כבודן דרבנן, ופירש"י ז"ל דאמרי רבנן לא אמרינן סתם מחשבת נכרי לע"ז, והאי נמי אע"ג דאיגלאי מילתא דמומר הוא ולא אמרינן מסתמא כי שחטה ברישא להכי שחטה, דסתם מחשבתו לע"ז לא אמרינן, ובסיפא דמסקנא אסיקו דלא אמרו בה היתר משום כבודו דרשב"ג דסבר הוכיח סופו על תחלתו, וכיון דלא אמרו בה לא איסור ולא היתר נשאר הדבר בספק ואסורה מספיקא", ע"ש.

נראה מזה שלדעת רשב"ג י"ל בנד"ד הוכיח סופו על תחלתו, דהיינו הכוונה של לשמה בסוף בשעת קשירה

הוכיח שהיתה לו כוונת לשמה בתחילה בשעת תלייה, ואף לרבנן י"ל דשאני דין שחיטה דסתם מחשבתו לע"ז לא אמרינן, אבל לגבי תליית ציצית שפיר י"ל שסתם דעתו לשם מצוה, וכן הוא, שהלא הוא כבר קנה הציציות בחנות וכתוב בהכשר שהטויה היתה לשם מצוות ציצית, ולכן מעשיו מוכיח עליו שכל כוונתו היא כדי לקיים מצוות ציצית, ולכן שפיר י"ל בזה שסתם כוונתו לשמה, ולכן אף בלי סברת הוכיח סופו על תחלתו י"ל שסתם כוונתו הוא לשם מצוה, וכ"ש בנד"ד שגם יש הסברה של הוכיח סופו על תחלתו, ולפי זה שפיר י"ל שאף לרבנן שחולקים על רשב"ג, הם מודים בנד"ד שאין צריך להתיר את כל הציציות שלו ולקשרם מחדש.

וגם כתב הרמב"ם בהל' גירושין פ"ב הל"יג, "בריא שאמר כתבו גט לאשתי וכתבו וחתמו ונתנו לה והרג עצמו מיד כגון שהשליך עצמו מן הגג או הפיל עצמו לים הרי זה גט כשר. עלה לגג ודחפתו הרוח ונפל ומת אינו גט", וזה כרשב"ג במשנה בגיטין סו. ע"ש. וכתוב בגמ' חולין הנ"ל "ודלמא שאני התם דקאמר כתבו", ופירש"י "דקאמר ברישא כתבו ואיכא קצת הוכחה בתחלה ונפילתו גלויי מילתא בעלמא הוא דהאי דאמר ברישא כתבו ע"מ ליתן קאמר", ע"ש. ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שכיון שהוא קנה ציציות עם הכשר כדי לתלות אותם בטלית שלו, זה נחשב כאילו הוא אמר "כתבו", שזה מוכיח שכוונתו הייתה לשם מצוה.

ב) **וכן** מצינו במקומות אחרים. כתב החיי אדם בכלל סח אות ט, שאם אחד "קורא ק"ש כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מתכוין". ע"ש שהוא הביא ראיות לדבריו, וראיתי במ"ב ס"ס ס"ק י', שפסק כן וכתב שזה רק בדיעבד אבל לכתחילה צריך לכוין לצאת, ע"ש. ונראה שלכתחילה זו היא בגדר של מהדרין שרוב העם אינם נוהגים כן בשעת תפילה וכדומה, ולכן נראה שודאי הם סומכין על שיטת הח"א אף לכתחילה.

ויש להביא ראיה לזה ולהוסיף על ראיות הח"א לחזק דעתו, והיא מהירושלמי פ"ערבי פסחים הל"ג, שכתב לגבי מצה, "והכא מכוין שהיסב חזקה כיון, ופירש הפני משה שם "דמה שעשה לכוונת המצוה עשה, וכן הוא בקרבן העדה שכתב, "שחזקה שכיון לאכול". משמע מזה שע"י מעשיו דהיינו הסיבה מוכח שהוא מכוין למצוה ויש חזקה לזה ולא בעינן שהוא מכוין בפירוש, וכן י"ל בתפילה שמה שהוא יושב ומתפלל שחרית מוכח שהוא כיון לק"ש של מצוה, וכן בכולם, ואף שיש לפרש הירושלמי באופן אחר, דהיינו שלא ידעינן אם הוא כיון בפירוש לצאת או לא, ועל ידי מעשיו אנו אמרינן שיש כאן חזקה שהוא כיון בפירוש לצאת אלא שהוא שכח, וכן נראה מהקרבן העדה שם שכתב, "חזקה שכיון לאכול אלא שעכשיו בשעת אכילה נשכח ממנו", מ"מ נ"ל יותר לפרש שלא בעינן כוונה בפירוש לצאת אלא במעשיו סגי שזה מוכח שכוונתו לצאת, ולא אמרינן שהסיבה בשעת אכילת מצה היא משום טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה, שבענין זה יש חזקה שהסיבה היא רק בשביל מצות אכילת מצה, ולכן סגי בזה להוכיח שהוא כיון לצאת.

וכן הוא בירושלמי בר"ה פ"ג הל"ז, שכתב שם במשנה, "מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ, ושמע קול שופר... אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא, וכתוב בירושלמי על זה, "אמר ר"יוסי בן חנינה לא אמר אלא וכן מי שהיה עובר הא אם עמד חזקה כיון". ע"ש. משמע מזה שמעשיו מוכיחים עליו שהוא כיון לצאת, דהיינו שהוא עומד מהליכתו וזה מוכיח שהוא רוצה לשמוע השופר לצאת המצוה, ולא אמרינן שהוא עומד מאיזה טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה, ולכן מאחר שהחזקה היא שהוא עומד משום המצוה שוב לא בעינן כוונה בפירוש לצאת, ולכן אף מזה ראיה להחיי אדם, וראיתי בר"ן בר"ה שם וכן במאירי שם ובב"י בס"תקפט, שהם הביאו ירושלמי הנ"ל.

ג) **ויש** להוסיף על זה, שהלא לגבי הסיבה אין זו הוכחה גמורה שהוא כיון לעשות המצוה, שהרי אף בימי החול הם היו מסובין כמו דאמרינן במה נשתנה, "בין יושבין ובין מסובין", ולכן מי יאמר שבהסיבה שהוא כיון לאכול המצה לשם מצוה, שעדיין י"ל שהוא כיון לאכול כשאר ימי החול בתורת סעודה בלבד אבל לא לשם מצה, אלא צ"ל שכיון שהוא ליל פסח והמצות לפניו י"ל דמסתברא שלמצוה מכוין, וכן לגבי שמיעת קול שופר אף שי"ל שהוא עמד לטעם אחר כגון לנוח בדרכו או כדומה, מ"מ כיון שהיום ראש השנה והוא שומע הקול שופר באותה שעה, מסתברא שלמצוה הוא מכוין.

ולכן לפי זה ק"ו הוא לגבי הנחת תפילין או טלית של מצוה שהוא מכוין למצוה לבדה ולא לדבר אחר, שאין שום טעם אחר להנחת תפילין, וזה עדיף מהסיבה בליל

פסח שאין זו הוכחה גמורה שהוא כיון למצוה אלא שמא עדיין הוא כיון רק לאכול סעודתו כימי החול, אבל בתפלין פשוט שהוא כיון רק למצוה, וכן לגבי טלית של מצוה דידן שאנו לובשים אותה רק לקיים המצוה ואין טעם אחר לדבר, ולכן ודאי שסתם כוונתו לקיים המצוה, וק"ו אם הוא מברך על הטלית או התפלין או אם הוא מברך הברכות של ק"ש, שודאי הוא כיון למצוה, ולכן נד"ד הוא עדיף מהירושלמי כיון שהוא קנה ציציות עם הכשר, ודאי שיש הוכחה שהוא כיון לשם מצוה, ולפי זה אם אמרינן שנדון הירושלמי אייריר רק בדיעבד, י"ל שזה רק משום שאין הוכחה גמורה שהסיבה היא לקיים מצות מצה, וכן אין הוכחה גמורה שהוא עומד לשמוע קול שופר, אבל בנד"ד יש הוכחה גמורה שהוא כיון לשם מצוה.

ומצאתי סברה זו בדרישה לא"ח ס"ס אות ב, שכתב, "אבל הכא דהברכות שמברך לפני ק"ש המה להראות שדעתו לקרות שמע לצאת י"ח ותו לא צריך כוונה". הרי שזה כמו שכתבתי לעיל שאם הוא מברך על המצוה זה הוכחה גמורה שהוא רוצה לצאת, וגם בנד"ד י"ל שכיון שהוא קנה ציציות עם הכשר שזה הוכחה גמורה שהוא כיון לשם מצוה.

וכל שכן בנד"ד שיש להתיר, כיון שיש לצרף לזה הסברה שהוכיח סופו על תחילתו, ונראה אף רבנן מודים לרשב"ג בנד"ד.

וגם יש לצרף לנד"ד מה שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"א ס"ב, וכתבתי במסקנה שם, "נראה שסתם כוונה כשר בתליית הציצית, וכן נראה מהביאור הלכה בס"יד, שאף שהוא הביא דברי רעק"א הנ"ל, מ"מ בד"ה בלי, ובד"ה לא, נראה שהוא עצמו סובר שסתם תליה כשר, ושוב מצאתי **במשיב דבר** ח"א ס"ג, שכתב בנד"ד שסתמא כלשמה ולכן סגי בלי אמירה בפה, וכתב "**שלא ראינו אבותינו שנהגו להוציא בפה**", וזה כמו שכתבתי וששתי".

ולכן אף בנד"ד י"ל שאין צריך להתיר את כל הציציות שלו ולקשרם מחדש, וכ"ש שגם יש סברה של הוכיח סופו על תחלתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ו

שאלה: האם לבישת טלית בשעת תפילה יותר חשובה מלבישת ציצית כל היום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מאור צוברי** שליט"א

כת"ר הביא מ"ש האבן עזרא (במדבר פ"טו לט.) "והנה מצוה על כל מי שיש לו בגד בארבע כנפים שיתכסה בו ביום תמיד, ולא יסירנו מעליו, למען יזכרו, והמתפללים בטלית בשעת התפלה, יעשו זה בעבור שיקראו בקריאת שמע, והיה לכם לציצית, ועשו להם ציצית, לפי דעתי יותר **הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות משעת התפלה**, למען יזכור ולא ישגה ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפלה לא יעשה עבירה". הרי נראה שלבישת ציצית בשאר היום יותר חשובה מבשעת תפילה.

שוב הביא כת"ר מ"ש ברמב"ם בהל' ציצית פ"ג הל"יא, "אף על פי שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, **ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר** – גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים". הרי נראה ששעת תפילה היא יותר חשובה משאר היום.

ולפי זה כתב כת"ר, "אולם הרמב"ם חולק על האבן עזרא, וסובר שעיקר זמן החיוב הוא דווקא בשעת התפילה".

ולענ"ד אין מחלוקת בין האבן עזרא והרמב"ם, וכבר כתוב באיגרות הרמב"ם (האגרת שכתב הרמב"ם לבנו רבי אברהם ז"ל), "והנה בני הנאמן, אני מצווך לא לעיין בפירושים ובחיבורים מלבד אלה של רבי אברהם אבן עזרא, שהם מועילים לכל קורא בעיון, אשר לו שכל זך ובינה". וי"ל **שמצד מצוות ציצית** הכוונה היא שיהיו הציציות עליו כל היום כדי לזכור את המצוות (וזה מ"ש האבן עזרא), אלא יש צד אחר והוא **מצד מצוות תפילה**, שגנאי הוא לעמוד לפני מלך מלכי המלכים, כשהוא אינו לובש טלית. וי"ל שזה בכלל מ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"ה הל"ה "תקון המלבושים כיצד מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוו ליי' בהדרת קדש",

ולכן ק"ו שיש לתקן מלבושיו ע"י לבישת טלית, בשעת תפילה.

וכן הוא ברמב"ם בהל' ציצית הנ"ל, שבתחילה הוא מיירי מצד מצוות ציצית, דהיינו מ"ש "לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו (דהיינו מצוות ציצית)", אלא אח"כ הוא מיירי מצד מצוות תפילה, דהיינו "ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר – גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים".

שוב ראיתי לר' אליהו רבינוביץ ז"ל בבני בנימין, על הרמב"ם בהל' ציצית הנ"ל, שכתב בקיצור, "עי' כ"מ פ"ה מתפלה ה"ה", והוא כיון למ"ש הכסף משנה שם "תקון המלבושים. נלמד ממאי דהוה עביד רב כהנא כמו שכתבתי בסמוך. אמרינן נמי התם רבה בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי כלומר היה נותן אנפלאות חשובים ברגליו אמר הכון לקראת אלקיך ישראל ומדרמי פוזמקי". נראה שכוונת הבני בנימין לומר שאף לבישת טלית בשעת תפילה היא בכלל "תקון מלבושים", ובכלל "הכון לקראת אלקיך ישראל", ולכן שפיר י"ל שמ"ש הרמב"ם הנ"ל "ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר", שזה מצד מצוות תפילה, ולא מצד מצוות ציצית.

ולכן מצינו שאין מחלוקת כאן, אלא האבן עזרא מיירי מצד מצוות ציצית, והרמב"ם בסוף דבריו מיירי מצד מצוות תפילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ז

שאלה: לדעת הר"ן למה מי שלובש ציצית עדיין חייב לקיים שאר מצוות, ולא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "ידועה שיטת תוס' (סוכה כה, שלוחי) לגבי העוסק במצוה פטור מן המצוה, שאלתי לגבי שיטת הר"ן בזה (סוכה י"א), שהביא האי תוס' וחלק על הגדר שלהם, וכתב כי פטור אפי' כשיכול לקיים שניהם, ורק אם יכול לקיים שניהם בלי להפריע לראשון כלל יכול לקיים מצד מהיות טוב וכו. עכ"ד, וברור מדבריו שמעיקר הדין פטור ורק יכול ולא חייב לקיים גם השני כאשר לא יפגע כלל בראשון, לפ"ז כיצד הר"ן מברך על אכילת מצה? או הדלקת נרות חנוכה? או כל מצוה? כאשר הוא לבוש בציצית? הרי מעיקרא פטור כי כבר מקיים את הראשונה (ציצית) וגם כשיכול לקיים את שניה מ"מ אינו מחוייב בזה וכיצד מברך? ובכלל, כיצד מקיים מצות תלמוד תורה אם הוא לומד תורה עם תפילין, או מצות ק"ש עם טלית ותפילין? ובכלל מתוך שמחוייב תמיד לעסוק בתורה "והגית בו" פטור מכל המצוות? ויש בכלל מצוות תמידיות".

בתחילה הביא הר"ן שם שיטת התוספות, ואחרי כן דעת עצמו, וז"ל "ואיכא למידק אם יכולין לקיים את שתיהן אמאי פטורין, דאטו מי שיש לו **ציצית בבגדו ותפילין בראשו** מי מפטר משאר מצות הא ודאי לא, וה"נ מוכח בפ' אין בין המודר דאמרינן התם (דף לג:) המודר הנאה מחבירו מחזיר לו אבדתו אע"ג דמהני ליה פרוטה דרב יוסף משום דלא שכיח, ואי כל זמן שאבידה בידו מפטר מליתן ריפתא לעניא הא ודאי שכיח טובא, אלא ע"כ לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה כגון טלית של אבידה ששטחה לצרכה או בהמה שנותן לפניה מזונות דלא שכיח שבאותה שעה יבא עני וישאל ממנו, לפיכך העלו התוספות דלא פטירי אלא היכא שאם יקיימו מצות סוכה יבטלו ממצותיהן, ולא נ"ל כן... דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן, וההיא דנדרים לא מוכחא מידי, דודאי בשעה שהאבדה משומרת בתיבתו לא נפטר **דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה**, ומי שאבדה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה, ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים שתיהן ולחזור לנערו", ע"ש.

הרי שאף לדעת הר"ן, שעדיין אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה כשאפשר לקיים שתיהן, זה דוקא כשהוא "עוסק" במצוה ולא כשהוא רק "מקיים" המצוה אבל אינו עוסק בה, ולכן ה"ה כשיש ציצית בבגדיו, אף שהוא מקיים מצוות ציצית, אבל הוא אינו "עוסק" בה כיון שהוא אינו עושה שום פעולה לצורך המצוה כיון שכבר הבגד עליו, אלא רק ממילא הוא מקיים המצוה כל זמן שהבגד עליו, ובשלמא כשהוא עוסק בטלית, דהיינו בשעת ברכה שהוא עוסק

להתעטף בה, י"ל שהוא פטור, אבל כשכבר יש עליו הטלית שוב הוא אינו עוסק בה, וכן י"ל כשיש לו תפילין בידו וראשו שהוא מקיים המצוה אבל הוא אינו עוסק בה שכבר יש לו תפילין בידו וראשו, ולכן עדיין הוא חייב לקיים מצוות אחרות, אף לדעת הר"ן.

ולגבי לימוד תורה אף כשהוא "עוסק" בתורה עדיין הוא חייב כיון דשאני לימוד תורה 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", וכן הוא במרן בי"ד ס"רמו יח, ע"ש. הרי מבואר דלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה בתלמוד 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 בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש עכ"ל", ע"ש.

ולגבי מצוות תמידות כגון יראת ה', י"ל אם הוא עוסק במחשבתו במצוות יראת ה' בקום עשה, והוא מתבונן שהקב"ה מלא כל הארץ כבודו והאיש עצמו הוא רק כלי מלא בושה, וגופו ברעדה משום זה, אז אה"נ שהוא פטור באותה שעה משאר מצוות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ח

שאלה: האם יש ערבות בברכת מצוות קיומיות כגון ציצית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר: "וידי"נ הרב רותם אפלבוים שליט"א הראני שכ"כ הפמ"ג (או"ח סי' ח' סק"ח), וז"ל "ומה שכתב המג"א בהגהות אשר"י ציצית, אף על גב דגמרא ערוכה היא בראש השנה (כ"ט ע"א), תני רב אהבה בריה דרב זירא כל הברכות כולן אעפ"י שיצא מוציא חוץ מנהנין, וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פרק א' מהלכות ברכות הלכה י') והטור (או"ח סי' תרצ"ב) במגילה, מ"מ הא כתב רש"י שם (ד"ה חוץ) דנהנין לית ערבות, לא לתהני ולא ליברך, והעתיקו המ"א (סי' קס"ז סק"מ), וא"כ ציצית י"ל דאין חוב ללבוש בגד ארבע כנפות עם ציצית, הוה אמינא דאין בזה ערבות, קמ"ל מהגהות אשרי, ולכן נקיט המג"א ציצית, ושם בהגהות אשרי נקיט תפילין ג"כ, אלא כדכתיבנא" ע"כ. הרי אף שהיתה הו"א שאין ערבות במצוה קיומית כציצית, מ"מ למסקנה יש ערבות, וע"ע בפמ"ג ביו"ד (סי' י"ט משב"ז על סע' ג').

ואולם ז"ל הפרי חדש (יו"ד סי' א' ס"ק ל"ג) "מדלא קאמר ואחר מברך, משמע דמיירי שהאחר מברך בלאו הכי, דהיינו ששוחט גם כן, הא לאו הכי אינו יכול לברך לפטור חבירו, משום דאין כאן חיוב לברך כשאר מצות, ודמיא לברכת הנהנין שאינו מוציאו חברו משום דלא לתהני ולא לברוך, הכי נמי לא לשחוט ולא לברוך, וכן כתבו האחרונים ז"ל" ע"כ, וכן כתב שם הש"ך (ס"ק ל"ב), וע' כה"ח שם (אות קס"ד) שכ"ד האחרונים. אכן עיי"ש בט"ז (ס"ק י"ז) שחולק (וע' לקמן ביאור דעתו), וע' כה"ח שם (אות קס"ה), וא"כ, לכאורה מצינו בעיקר החקירה מחלוקת בין הפמ"ג (בביאור דעת המג"א) לפר"ח, מן הקצה אל הקצה.

ומידי"נ הרב שמיר שינטופ שליט"א שמעתי לחלק בריווח, דשאני שחיטה שהיא רק "מתיר איסור", ואין שום עניין לחזר עליה לקיים אותה, וכן הדין במזוזה וטבילת כלים וכד', שאין כל עניין לקנות בית עבור מזוזה, או לקנות כלים מגוי עבור הטבילה, משא"כ ציצית שהתורה כתבה טעמה "למען תזכרו", וכמו שכתבו הטור והשו"ע (או"ח סי' כ"ד סע' א') "אף על פי שאין אדם חייב לקנות טלית בת ארבע כנפות כדי שיתחייב בציצית אלא דוקא אם רוצה להתכסות בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית, מ"מ טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז במצות ציצית שיהיה לו בגד קטן מצויין שילבש אותו כל היום, כי עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך", וכיון שזהו רצון התורה, מסתבר שלכו"ע יהיה בזה ערבות. משא"כ בשחיטה, אין בזה רצון התורה,

והיא רק כמתיר איסור למי שרוצה לאכול, וה"ה טבילת כלים ומזוזה. עכת"ד, בתוספת נופך משלי, ודפח"ח (וראה בתבואות שור סי' א' שמלה חדשה ס"ק נ"ט דכתב בדומה, רק מצד שאסור לעשות טצדקי לפטור עצמו מציצית כמבואר במנחות מ"א ע"א, והיינו הך). אכן באמת הב"ח באו"ח כתב להדיא שציצית חשיב כמצוה קיומית שאין בה ערבות לדעתו (ודבריו נסתרים מהג"א הנ"ל), וע' לקמן". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להביא סייעתא לחילוק הנ"ל ממ"ש הכסף משנה בהל' ברכות פ"יא הל"יא, לגבי מצוות, 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 שתלוי רק ברצונו.

ולפי ג' חילוקים אלו של הכסף משנה הנ"ל, כתב מהר"ם שיק בי"ד ס"רצ, "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", ע"ש. הרי מצינו שציצית אינה חובה ואינה רשות, משא"כ שחיטה שלפי הכסף משנה הנ"ל היא רשות לגמרי.

וגם מצינו כתוב בפסחים קיג: "שבעה מנודין לשמים... מי שאין לו ציצית בבגדו", ופירשו התוספות ד"ה ואין, "מיירי בשיש לו ואינו מניחין, 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"כא. 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 שלא 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, ודבר זה לא מצינו בשחיטה, דהיינו שמי שיש לו בהמה ואינו שוחט אותה שהוא מנודה לשמים, ולכן מוכרח לחלק כמ"ש המהר"ם שיק הנ"ל, ושפיר הוא מה שחילק כן הרב שמיר שינטופ שליט"א.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ט

שאלה: א) האם יש חשש אין מעבירין על המצוות כשהתפילין והטלית לפניו על השלחן, והוא אינו נוטל התפילין בידו.

ב) האם שייך אין מעבירין על המצוות כשהתפילין בארון.

ג) ואם שייך אין מעבירין על המצוות ב"תפידנית".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר:

א. **כתב** מרן בסי' כ"ה סעיף א' שיניח את הטלית מעל כיס התפילין, שאם יניח כיס התפילין למעלה, ויפגע בהם תחילה יצטרך להניח אותם כדי לא להעביר על המצוות, האם דין זה חל כששם את התפילין מעל הטלית ולא נגע בהן, האם זה נחשב כמזומן לפניו כמו בתפילין באותו חדר ואז שייך כאן אין מעבירין על המצוות אע"פ שלא נגע?

ב. **כתב** המשנ"ב (ס"ק ד') שאם בחדר אחד נמצא לפניו תפילין ובחדר אחר נמצא הטלית, והוא נמצא בחדר של

התפילין, יניח את התפילין תחילה משום שהם מזומנים לפניו, האם כוונתו מזומנים לפניו היינו שהם נמצאים לפניו ממש בראייה או עצם הימצאות התפילין אפי' בתוך הארון נחשב כמזומנים לפניו, ויצטרך להניח אותם תחילה?

ג. **כידוע** יש היום דבר הנקרא "תפידנית" ויש לדון האם כאשר הוא נוגע בקופסא של התפילין האם יצטרך להניח אותם תחילה כדין פגע בכיס התפילין או שמא נאמר מתוך שהם מחוברים יחד נחשב כנגע בשניהם ביחד ויכול לקחת את כיס הטלית תחילה? וכן מה הדין כאשר קופסת התפילין נמצאת לכיוונו וכיס הטלית מחובר מאחוריו האם כאשר יקח את כיס הטלית נחשב כמעביר על המצווה". **ע"כ דברי כת"ר.**

אם פירוש "פגע" בתפילין דוקא שהוא נגע בהן

לא מצינו דבעינן דוקא שנגע בחפצא של מצוה לגבי דין אין מעבירין, ולכן בגמ' יומא לג. יש חשש שמא יעבור על המזבח אף שהוא לא נגע בו, וכן במנחות סד: יש חשש שמא הוא יעבור על השדה אף שהוא לא נגע בו, ולכן כתב המ"ב בס"כה ס"ק ג, לגבי פגיעת התפילין, "אפילו לא יאחוז בהם בידו רק לפי הושטת ידו הם מונחין לפניו תחלה אין מעבירין עליהם", וכן הוא בביאור הלכה שם ד"ה שלא, ע"ש. אלא כשאני לעצמי יש לחלק בין דין המזבח והשדה ובין דין תפילין כמבואר לקמן לגבי "תפידנית", ע"ש.

תפילין בתוך הארון

כתוב בתוספות ישנים ביומא לג: ד"ה אפילו, "וא"ת אמאי לא קאמר טעם דאין מעבירין על המצוות וסידור שני גזירין דעל המזבח החיצון קודם דפגע ביה ברישא כדאמרינן לקמן האי טעמא, ומצינו דלאביי קיימינן הכא דלא ידע בסמוך האי טעמא, אי נמי כיון שהיה צריך להביאן מלשכת העצים ואינם שם על המזבח לא מיקרי מעבירין", ע"ש. הרי לפי מ"ש באי נמי מצינו שכשחפצא המצוה אינה לפניו אלא במקום אחר, כמו שהעצים הם בלשכת העצים, אז לא שייך לומר אין מעבירין.

וכן הוא בנשמת אדם בכלל יג אות ב, שכתב, "ועוד נ"ל דכיון שהוא רוצה וגם מחויב לעשות ב' מצות, איזה מהן שיפגע תחלה צריך להקדימו, דדוקא כשאין מזומן לפניו כמ"ש תוס' ישנים שם, כגון שצריך לילך לחדר ליקח המצוה, לא מקרי אין מעבירין, אבל מה שמונח בכיס, ודאי נקרא מזומן לפניו". הרי שמה שבחדר אחר אינו נקרא מזומן לפניו.

וכן יש לדקדק במנחות סד: "מצות העומר להביא מן הקרוב לא ביכר הקרוב לירושלים... 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 רק כשהוא "מוצא" שדה והוא לפניו שייך לומר אין מעבירין על המצוות, אבל כשהוא הולך בדרך אחרת והוא אינו רואה את השדה, אף שהוא יודע שהוא קרוב לו, עדיין לא שייך לומר אין מעבירין, שזה דומה לעצים בלשכת העצים, שהם במקום אחר.

ועוד י"ל בזה. מצינו שכתב המ"א בס"כה ס"ק א, לגבי חשש אין מעבירין בתפילין, "דנ"ל דאין קפידא בזה כיון דהתפילין עדיין בתוך כיסן", ע"ש. ופירש הביאור הלכה שם ד"ה שלא, "דטעם מ"א הוא כיון שהתפילין עדיין מונחין בתוך כיסן אין המצוה של הקשירה מזומנת לפניו, דהלא צריך לזה מתחלה ליטלן", ע"ש. משמע שהמ"א סבר שכיון שהתפילין בכיס, אין זה נחשב כאילו הן מזומנין לפניו, אלא זה דומה לתפילין ב"חדר אחר" הנ"ל, שהרי הן מכוסות מהעין, וגם זה דומה לשדה הנ"ל שהוא אינו יכול לראות. וי"ל שזה דומה לדין צואה, שכתוב בפסוק "וכסית את צאתך", דהיינו דבעינן כסוי על הצואה, וכן ראיתי בראשון לציון לי"ד ס"רפו ה, שכתב, "דפשיטה דאסור דרחמנא תלה הדבר בכסוי הצואה דכתיב "וכסית את צאתך", וכל עוד דלא מכסייא מטנופה ואסור לקרות כנגדה". ע"ש. וכן בדין צואה בעששית הטעם שדבר זה מותר הוא משום שזו ככסוי כמ"ש מרן בס"עו א, וכן בגרף ועביט בס"פז ג. הטעם שמועיל כסוי הוא מפני "הרי אלו כקוברים", ולכן אף לגבי אין מעבירין י"ל הכי שאם התפילין מכוסות בכיסן שוב אין לחוש לאין מעבירין.

אלא מצינו ששאר האחרונים חלקו על המ"א כמבואר בביאור הלכה הנ"ל, ונראה לדעתם שיש לחלק, דהיינו שכיון שהכיס מיוחד לתפילין, אז עדיין זה נחשב כ"לפניו", ויש לדמות זה למ"ש מרן בס"מ ב, "בית שיש בו תפילין אסור לשמש בו מטתו עד שיוצאים או שיניחם בכלי תוך כלי, והוא שאין השני מיוחד להם, שאם הוא מיוחד אפילו מאה חשובים כאחד", ולכן י"ל ששאר אחרונים סברו שאף לגבי אין מעבירין כיון שהכיס מיוחד

לתפילין אין זה נחשב כאילו התפילין מכוסות. אלא לדעת המ"א י"ל דשאני דין כלי תוך כלי, שתקנו כן רק משום כבוד התפילין, אבל בעצם אף כלי אחד שהוא מיוחד לתפילין נחשב כיסוי (כדמצינו בדין צואה הנ"ל), וכן נראה מהתוספות בברכות כו. שכתבו "ספר תורה עושה לו מחיצה, ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה, אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא". נראה מזה דמדינא סגי בכסוי בעלמא, אלא החמירו בס"ת משום כבוד ס"ת, וכן י"ל לגבי כיס בתוך כיס, י"ל דמדינא כיסוי בעלמא סגי אבל החמירו מטעם כבוד התפילין, ולכן י"ל שסבר המ"א שלגבי אין מעבירין, אין זה בכלל הצלת בזיון כמו תשמיש המטה בפניהם וכדומה, ולכן לא שייך לומר כאן כיס בתוך כיס, ובכיסוי העלמא סגי כדי לומר שאין שייך כאן אין מעבירין, ולזה מועיל אף כיס שהוא מיוחד לתפילין. אלא י"ל ששאר אחרונים סברו דאה"נ שאין כאן חשש בזיון כמו בתשמיש המטה, אבל כיון דמצינו דלא מועיל כלי שהוא מיוחד לכך לגבי בזיון, ה"ה י"ל שלא מועיל כלי שמיוחד לכך לגבי אין מעבירין.

ולפי זה י"ל שאם האיש בחדר והתפילין הן בארון באותו חדר, אז לא שייך אין מעבירין לכ"ע כיון שאין הארון מיוחד דוקא לתפילין אלא אף לשאר דברים.

"תפידנית"

כתוב בפסקי התוספות במנחות פ"ג אות קטז, "יש בתיק צר להחזיק שניהם זה בצד זה, יניח תחלה של ראש ואחר כך של יד". משמע שרק אם התיק צר יש להניח בתוך התיק תחילה של ראש ואח"כ של יד על גב של ראש, אבל אם אין התיק צר מותר להניח התפילין זה אצל זה, וכן הוא במ"א בס"כח ס"ק ד, שכתב "נהיגי עלמא להניחם זה אצל זה", וכן הוא בכה"ח שם אות יד בשם הפוסקים, ויש לחקור בזה, איך זה מציל מחשש אין מעבירין על המצוות, שהרי כתוב ביומא לג. "ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, מאי טעמא, ורבא אמר כריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות, וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא, דתניא שלחן בצפון משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה, ומנורה בדרום משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה, מזבח ממוצע ועומד באמצע ומשוך כלפי חוץ קימעא", ופירש"י "וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא. קודם שיגיע למנורה שהמזבח משוך כלפי מזרח קימעא". ולפי זה י"ל שאם התפילין של ראש בתיק היא "כלפי חוץ קימעא", אז יש חשש אין מעבירין, ולכן צריך האדם להניחן בתיק ממש זו אצל זו שלא "משוך כלפי חוץ קימעא", או באופן שהתפילין של יד מושכה קצת לחוץ, וזה קשה לעשות שכשהוא נוטל התיק בידו כיון שאין המקום צר בתיק, התפילין מתנדנדות, וא"א שהתפילין של יד תישאר "משוך כלפי חוץ קימעא". ועוד, אף אם התפילין ממש זו כנגד זו בתיק, מ"מ אם כשהתיק מונח על השלחן לפניו, הוא אינו בשוה כנגדו אלא צד אחד של התיק הוא יותר קרוב אליו מצד אחר, ואם התפילין של ראש היא באותו צד, אז אף בזה יש חשש אין מעבירין, ולכן הדבר צריך ביאור איך נוהגים להשים התפילין זו אצל זו בתיק (או בכיס) שאינו צר, הלא עדיין יש חשש של אין מעבירין.

ולכן נראה לומר שלא שייך לומר אין מעבירין כשיש שתי מצוות לפניו והוא יכול ליגע בשתיהן בידו, ואין נ"מ אם אחת יותר קרובה או יותר רחוקה כיון שעדיין הוא יכול ליגע בשתיהן, שהוא אינו "עובר" על המצוה כיון שעדיין היא לפניו והוא יכול ליגע בה, והוא אינו הולך ו"עובר" מהם לגמרי למקום אחר, שרק כשהוא הולך למקום אחר זה מוכח שהוא אינו רוצה לקיים אותה מצוה וזה נקרא "עובר", משא"כ כשהמצוה עדיין לפניו, שעדיין י"ל שהוא רוצה לקיים אותה מצוה ואין בזה חשש. אלא עדיין י"ל שאף ששתי המצוות לפניו על השלחן והוא יכול ליגע בשתיהן, מ"מ אם הוא נוטל אחת בידו ואז הוא חוזר להניח המצוה על השלחן, בזה שייך לומר אין מעבירין כיון שהמצוה היתה ממש בידו והוא חוזר להניח אותה, משא"כ כששתיהן לפניו והוא נוטל המצוה שהיא קצת יותר רחוקה, בזה אין שייך לומר אין מעבירין, ולפי זה יש לפרש דברי מרן בס"כה א, "צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה". וי"ל שכיון שהתפילין הן למעלה הוא צריך להסירם בידו בתחילה כדי להגיע לטלית, ולכן כיון שהוא נוגע בהן בידו, ממילא יש חשש אין מעבירין, וכן יש לפרש מ"ש מרן בס"כח ב, "ויניח בתיק של ראש ועליו של יד כדי שכשיבא להניחם יפגע בשל יד תחלה", ופירש הב"י שם, "כי יצטרך להסיר של ראש שפוגע תחלה בהם ולהניח של יד קודם של ראש". משמע שהוא מסיר התפילין של ראש בידו. אולם אם הוא יכול ליטול התפילין של יד בלי נגיעה בתפילין של ראש י"ל שאין כאן חשש אין מעבירין, ששתי מצוות עדיין לפניו והוא אינו עובר מהם למקום אחר, ולפי זה יש לפרש מ"ש בתוספות ביומא לג: ד"ה

עבורי, "ורבי אליהו זצ"ל מפרש דלענין משמוש אייריי, דחייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ק"ו מציץ, והשתא קאמר דבשל יד ממשמש תחילה משום דפגע בהן ברישא, ואח"כ ממשמש בשל ראש" (וכן הוא במרן שם סע' א). וי"ל שכיון שהתפילין כבר על גופו, זה דומה כאילו המצוה בידו ואין לעבור עליה כדי לקיים מצוה אחרת.

ובשלמא ששייך לומר אין מעבירין כשהוא רואה את המצוה אלא שעדיין רחוק ממנו, כמו במצוות עומר כשהוא רואה השדה אף כשהוא אינו ממש אצלו והוא אינו יכול ליגע בו, מ"מ שאני הדין כשיש שתי מצוות לפניו והוא יכול ליגע בשתיהן, שבכל הזמן שהן לפניו הוא אינו "עובר" עליהן שהוא אינו הולך למקום אחר כדי לומר שהוא "עבר" על המצוה.

אלא שראיתי במ"ב ס"כה ס"ק ג, לגבי הטלית ותפילין בכיס אחד, שכתב "אפילו לא יאחוז בהם בידו רק לפי הושטת ידו הם מונחין לפניו אין מעברין עליהם וצריך להקדימן", וזה שלא כשביארתי לעיל. ובביאור הלכה שם ד"ה שלא, כתב "עיין במ"ב במה שכתב פי' אפילו וכו', ומקורו מהא דיומא ל"ג ע"ב בגמרא וכי עייל להיכל וכו', ומשוך כלפי חוץ וכו'". ולענ"ד יש להעיר עליו, שהרי שאני המזבח הפנימי והמנורה, שהוא אינו יכול ליגע בשניהם בבת אחת, שאם הוא הולך למנורה הוא עובר על המזבח לגמרי והוא אינו יכול ליגע במזבח כשהוא מדליק את המנורה, ושאני זה מדין טלית ותפילין שהם לפניו על השלחן והוא יכול ליגע בשתיהן, אם הוא נוטל המצוה שהיא רחוקה קצת אין זה נחשב "עובר" כיון שעדיין המצוה אחרת לפניו, ולא אמרינן "עובר" אלא כשהוא עובר לגמרי מהמצוה ושוב הוא אינו יכול ליגע בה, וכן נראה לפי הפסקי התוספות הנ"ל ודע' שסברו שאין חשש להניח תפילין של ראש ותפילין של יד בתיק זה אצל זה.

ולפי פירוש זה נראה שאין חשש ב"תפידנית", כיון שבין הטלית ובין התפילין כולם לפניו, ואין חשש אין מעבירין אף שאחד קצת לאחור ואחד קצת יותר מלפנים כיון שהוא אינו הולך מהם למקום אחר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן י

שאלה: האם מי שהניח תפילין בבית הכנסת ושוב הולך עמהם בידו לבית המדרש, צריך לחזור ולברך עליהם כשהוא מניח אותם עוד פעם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי על מי שמניח תפילין בבית הכנסת, ומורידם ומקפלם, ונושא אותם בתיק שלהם בידו, והולך לבית המדרש הנמצא במרחק הליכה של כעשר דקות, ודעתו להניחם שם שוב, האם יברך עליהם, או שיכוין לפטור אותם בברכתו בבית הכנסת, ואז יניחם בבית המדרש בלא ברכה.

ולענ"ד, לא מבעיא לדעת מרן השו"ע (באו"ח סי' כ"ה סע' י"ב) שפסק שכל שהוריד התפילין אף ע"ד להחזירם מברך, אלא אף לדעת האחרונים שחלקו עליו (עיי"ש ברמ"א, ובמשנ"ב ס"ק מ"ז), בנד"ד כולם יודו שיש לברך, מפני שעצם ההליכה הוי הפסק, שהרי פסק מרן בהלכות ציצית (או"ח סי' ח' סע' י"ג) דהליכה מביתו לבית הכנסת הוי הפסק, ואף שאמנם האחרונים שם חלקו עליו (עיי"ש משנ"ב ס"ק ל"ג), מ"מ הרי הקשו האחרונים ממש"כ מרן בעצמו בהלכות בדיקת חמץ (או"ח סי' תל"ב סע' ב') דבברכה אחת יכול לפטור כמה בתים, הרי שהליכה מבית לבית לא הוי הפסק. והנה הפר"ח (בסי' תל"ב שם, וע"ע בדרישה או"ח סי' רי"ז סק"ב, ובמאמ"ר סי' רי"ז סק"א) חילק בין אם ביתו קרוב, שאז לא מברך, לביתו רחוק קצת שאז מברך, וא"כ הכא נמי כשהולך מרחק גדול קצת, עצם ההליכה הוי הפסק. ואף לאחרונים שחלקו על מרן דהליכה לא הוי הפסק, מ"מ ע' בגר"א (או"ח סי' ח' סע' י"ג) שסובר שיש לברך מחמת השינוי מקום, ולפי"ז פשוט שיש לברך בנד"ד.

והנה המאמ"ר (תל"ב סק"ד) כתב ליישב "דשאני הכא דחיובא רמיא עליה לבדוק כל המקומות שהכניס שם חמץ, ולא נגמרה עד שיבדוק את כולם. משא"כ בטלית דלאו חיובא רמיא עליה". וכ"פ בספר חזו"ע פסח (עמ' מ"ז), ולפי"ז נראה שיברך בנד"ד, דאף תפילין לאו חיובא רמיא עליה.

וא"כ יש לנו כמה ספקות לברך בנד"ד, דשמא הלכה כמרן, ושמא הלכה כגר"א, ושמא הלכה כפר"ח, ושמא הלכה כמאמ"ר, וידוע שמדינא יש לברך בס"ס, אלא שהבא לימלך מורים לו להמנע, כדכתב היביע אומר (ח"י או"ח סי' נ"ב) בשם המכתם לדוד (סי' ג') וז"ל "מ"מ המברך ע"י ס"ס, ודאי דלא עביד איסורא, ורק אם בא להמלך, מורינן ליה דשב ואל תעשה עדיף" עכ"ל. והכא שיש לנו דעת מרן, יש לברך בס"ס, כדכתב החזו"ע (טו"ב וברכות עמ' קצ"ב) שבס"ס ודעת מרן לברך יש להורות לברך, כ"ש בנד"ד שיש שלוש וארבע ספקות.

ובלא"ה, הא קי"ל דמותר לכוין שהברכה לא תפטור ולא תחול לאחר זמן, כדי לצאת ממחלוקת הפוסקים, כדמוכח בשו"ע (או"ח סי' קע"ד סע' ד'), וכ"כ הפוסקים, כמבואר בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' י"ט אות ה', ובחלק ח' או"ח סי' כ"ו אות ד', וע"ע בחזו"ע סוכות עמ' ק"מ ד"ה ומי שסועד), והכא נמי כשמברך עליהם בבית הכנסת יתכוין לפטור רק שם ותו לא, כדי להרוויח דעת מרן והפוסקים הנ"ל, ושוב יברך בשופי בבית המדרש (וע' כיוצ"ב במשנ"ב סי' נ"ב סק"ט), ותו לא מידי, ולכן הוריתי לשואל לברך בנד"ד, וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' ב'), ואכמ"ל. **ע"כ דברי כת"ר.**

נדאה שדברי כת"ר צודקים, ואף לפי מ"ש המ"א בס"ח ס"ק יז, וז"ל "ודעת מהר"ם נ"ל דס"ל דשאר ציצית כיון שעדיין עליו לא הוי שינוי מקום הפסק דל"ד לאכילה שהראשונה אזדא ליה", ולכאורה נראה שכיון שהתפילין בידו כל זמן הליכה מבית הכנסת לבית המדרש, שאין כאן היסח הדעת והפסק משום שינוי מקום, וזה דומה למי שיש לו טלית עליו. מ"מ זה אינו, שלגבי טלית הוא מקיים המצוה כל זמן הילוכו, משא"כ בתפילין בנד"ד שהוא אינו מקיים המצוה בשעת הילכוכו שהן בידו, ולכן ההליכה היא הפסק.

וראיתי בחסד אלפים בס"קעח אות ב, שכתב "גם על פירות ודברים שאין צריך ברכה במקומן יש דעות חלוקות, ופסקן של דברים שאם שינה מבית לבית אפילו אם היה דעתו מעיקרא לאכול בבית השני, הוי שינוי מקום וצריך לחזור ולברך, וכל זה כשפוסק מלאכול והולך למקום אחר, אומנם אם אוחז פרוסת לחם או פרי בידו ואוכל והולך ליכא שינוי מקום", ע"ש. ולכאורה אף לפי זה י"ל שכיון שהוא אוחז התפילין בידו והולך, שאין כאן הפסק של שינוי מקום, אבל זה אינו דבנדון החס"ל הוא אוכל בדרך הילוכו, משא"כ בנד"ד שהוא אינו מניח תפילין בדרך הילוכו, ולכן אף שהן בידו עדיין יש כאן הפסק של שינוי מקום, והוא צריך לחזור ולברך בבית המדרש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן יא

שאלה: האם הקלף הוא החלק החיצון של העור שיש בו שער, ומה דעת הרמב"ם והרי"ף בזה, ואם אמרינן שאילו מרן ידע מה היתה דעת הרי"ף והרמב"ם היה חוזר בו ממ"ש בש"ע.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **בן ציון אוריאל** שליט"א

א) **כתב** מרן בא"ח ס"לב ז, "הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף... מהו הקלף ומהו דוכסוסטוס... החלק לצד השער נקרא קלף, והפנימי הדבוק לבשר נקרא דוכסוסטוס". ומבואר בב"י שם ד"ה ונחלקו, שזה כשיטת התוספות והרא"ש ע"ש.

וכתב הרמב"ם בהל' תפילין פ"א הל"ז, "זה החלק שממול השיער נקרא קלף וזה שממול הבשר נקרא דוכסוסטוס". משמע שזה כדעת התוספות והרא"ש, אלא כתב הכסף משנה שם, "יש גירסאות מחולפות בלשון רבינו, יש גורסין זה החלק שממול השיער נקרא קלף וזה שממול הבשר נקרא דוכסוסטוס, ופירוש זה כתב בעל הערוך בשם רבינו האי ז"ל, ויש גורסין בלשון רבינו בהפך זה החלק שממול השיער נקרא דוכסוסטוס וזה שממול הבשר נקרא קלף, וכתב הר"ן ז"ל בשבת פרק המוציא שזה דעת רבינו, והוא גם כן דעת הרמב"ן ז"ל, וזו היא נוסחת רבינו מאין ספק כמבואר בתשובתו לחכמי לוניל שאכתוב בפ"ג בע"ה, וכך היא גירסת ה"ר מנוח, **ואפשר שאח"כ חזר בו וכתב כמו שכתוב בספרים שלנו** שהוא כדעת רוב הפוסקים", ע"ש.

ויש להעיר על מרן, שהו"ל לומר שאם יש שתי גירסות ברמב"ם שיש להכריע איזו גירסא הנכונה לפי מ"ש הרמב"ם בתשובה שהביא מרן הכ"מ בפ"ג, וק"ו הוא כיון שכן סברת הראשונים הנ"ל בדעת הרמב"ם.

וכתב שם הרמב"ם בתשובה "יורנו רבינו מה שכתב בפ"ג כיצד סדור הפרשיות בתפלה של ראש מכניס פרשה אחרונה שהיא והיה אם שמוע בבית ראשון שהוא על ימין המניח וכו', ונחנו תלמידיך קבלנו מרבותינו שקבלו מהגאונים ורבינו האי בראשם דבעינן הויות באמצע, וכן פירשו בסנהדרין הא דאמר רב יהודה אמר רב כל בית החיצון שאינו רואה את האויר פסול כגון קדש ושמע, וגם כן קבלנו מהם **כי הקלף נקרא אותו צד שהשיער דבוק** בו בעודו חי ודוכסוסטוס אותו צד שהיה דבוק בבשר וכמדומה לנו **שנמצא בספריו הפך** זה על כן משכנו ידינו מהם עד שיבא דברך יורנו כדת מה לעשות.

תשובה זה שעלה בדעתכם בסדור הפרשיות וקלף שהוא החלק שהשיער דבוק בו כך היה דעתי מקודם ככם ותפילין שהיו לי במערב כך היו, וכך כתב אותו שכתב חיבור בתפילין שמו רבי משה בר מיימון מקורטובא (ופירש הכסף משנה: ומ"ש בתשובתו וכן כתב אותו שכתב חבור בתפילין שמו רמב"ם מקורטבא הוא חכם אחד בן עירו של רבינו ושמו כשמו וחיבר חבור בתפילין לבד שאילו רבינו לא בתפילין לבד חיבר או טעות הוא שנפל בתשובה זו), ואותו חיבור הוא שהטעני והטעה כל אנשי מערב מלפני, **וגם ה"ר יצחק זכרונו לברכה כוותיה ס"ל בתשובה**, וגם חכם אחד יש שמו רבי יעקב קלעי ככה עשה, והרבה גאונים חלקו על דבר זה וכל אנשי מזרח וכל אנשי ארץ הצבי הקדמונים חולקים על דבר זה, ואמרו כי החכמים הנאמנים פתחו התפילין של רבינו האי והיא כתובה על הסדר שכתבתי בחבורי, ורבי משה דרעי כשבא מן המערב לארץ ישראל היתה תפלה שלו כמו אנשי מקומכם, וכשהראוהו דברי הגאונים הקדמונים והראיות שלהם השליך תפליו ועשה על הסדר...

וכן לענין קלף ודוכסוסטוס טעות גדולה כל האומר כמו שעלה על דעתכם, ואם תאמרו כמו שאמרו מקצת הגאונים שהקלף הוא אותו חלק העבה מן העור שעל הבשר שקורין אותו הערביים ר"ק, ועושים אותו בסיד ולו שני פנים האחד חלק ביותר שהוא הנאה לכתוב עליו ואחד שבו אדמומית מעוטה ואינו חלק והכתיבה בו אינו נאה אלא מפוזרת ומדובללת והוא מקום השיער והדוכסוסטוס הוא החלק הדק מן העור שקורין אותו בלשון ערבי קשט ויש לו שני פנים האחד נאה לכתיבה והוא מקום השיער והפנים האחרים דבוקים בחלק העבה אינם ראויים לכתיבה כלל אלא הדיו נבלע בהם וכל האותיות יהיו מטושטשות, נמצא לדבריכם ולדברי אותם שאמרו ככה תהיה הכתיבה בקלף ובדוכסוסטוס במקום ריעות ופחיתות שאין הכתיבה מעולה בהם" **ע"כ תשובת הרמב"ם**, ע"ש כל דבריו.

הרי הרמב"ם בתשובה סבר שהקלף הוא החלק הפנימי ולא החלק שיש בו שער, ולכן הו"ל למרן להכריע שהגירסא הנכונה היא כמ"ש הרמב"ם בתשובה, וכמ"ש הראשונים הנ"ל. אלא מרן לא כתב כן, אלא עדיין הוא ספק אצלו בדעת הרמב"ם ש"**אפשר** שאח"כ חזר בו וכתב כמו שכתוב בספרים שלנו".

ולכן נראה שכיון שדעת הרמב"ם הוא בספק, וכיון שהרמב"ם כתב בתשובה הנ"ל שדעת הרי"ף היא כדעת הרא"ש שהקלף הוא החלק החיצון שיש בו שער, סבר מרן שיש לפסוק ההלכה כהרי"ף והרא"ש שהם שני עמודי הוראה, כנגד הספק שיש בדעת הרמב"ם, ולכן הוא כתב כדעת הרי"ף והרא"ש בש"ע, והוא לא הביא כלל דעת אחרת אפילו בלשון "יש אומרים".

ב) **אלא** כתב כת"ר, דמצינו שדעת הרי"ף אינה כמבואר בתשובת הרמב"ם הנ"ל, וכת"ר הביא מ"ש תלמיד הרמב"ם בפירושו למס' שבת עט: (הנמצא בגניזת קהיר), וז"ל "אמר הגאון ז"ל (רב האי גאון)...והחצי אשר בו השער הוא אשר שמו קלף, ואולם החלק אשר דבוק בבשר הוא אשר שמו דוכסוסטוס, והרב (הרי"ף) פירש קלף ודוכסוסטוס היפך זה, ישים הקלף החלק הדבוק בבשר, וישים הדוכסוסטוס החלק אשר בו השער, זה מה שהעתיק ממנו ר' יוסף ז"ל (מהר"י מיגאש), וכן פסק רבינו משה ז"ל (הרמב"ם)". הרי לפי זה דעת הרי"ף אינה כמ"ש הרמב"ם בתשובה הנ"ל לדעת הרי"ף, אלא אדרבה דעתו כמו הרמב"ם בתשובתו שהקלף הוא החלק הפנימי שהוא קרוב לבשר.

וכדי ליישב סתירה זו בדעת הרי"ף, כתב כת"ר, שמ"ש בתחילת תשובת הרמב"ם, "אינם מוסבים אלא לענין מה שעלה על דעתם ב'סדור הפרשיות' בלבד שבזה העיד כי סודרו תפיליו במערב תחילה כדעת חכמי לוניל ודעתו

היתה אז בזה כדעתם, אולם בזה שעלה בדעתם שבקלף הוא האפידרמיס (החלק החיצון שיש בו שער) לא מתייחס הרמב"ם אלא בסוף תשובתו, ובזה לא שינה הרמב"ם מאומה בתפיליו, ובזה לא הייתה דעתו כמותם לעולם". ולפי זה מצינו שמ"ש הרמב"ם "וגם ה"ר יצחק זכרונו לברכה כוותיה ס"ל בתשובה", זה שייך רק לגבי סידור הפרשיות ולא לגבי הקלף, ולכן שפיר י"ל שהרי"ף סבר שהקלף הוא החלק הפנימי שהוא קרוב לבשר וכדעת הרמב"ם בתשובתו, וכמ"ש בפירוש הגמ' לתלמיד הרמב"ם הנ"ל.

אלא לענ"ד קשה לפרש כן בתשובת הרמב"ם, שהוא כתב "זה שעלה בדעתכם בסדור הפרשיות וקלף שהוא החלק שהשיער דבוק בו כך היה דעתי מקודם ככם ותפילין שהיו לי במערב כך היו", הרי שפשוט כוונתו לומר שבשני דברים אלו, הסדור פרשיות והקלף, דעתו היתה בתחילה כחכמי לוניל, ולכן ממילא נראה שהוא סבר שדעת הרי"ף היתה כחכמי לוניל גם כן, וקשה לומר שאחר שהזכיר "בסדור הפרשיות וקלף", שמיד הוא חוזר מזה ומכוין רק לאחד מהם, דהיינו סדור הפרשיות.

ולכן יותר נ"ל שיש שינוי בדעת הרי"ף, ויש לפרש את זה כמו שכתב הכסף משנה לדעת הרמב"ם, דהיינו "ואפשר שאח"כ חזר בו", ולפי זה נראה שהוא אינו ברור מה היתה דעת הרי"ף בתחילה או בסוף, אם הוא כמ"ש בתשובה שהביא הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל, או אם הוא כמו שפירש תלמיד הרמב"ם הנ"ל בפירושו לגמ' שבת.

ולכן נראה שאף שיש ספק בדעת הרי"ף וגם יש ספק בדעת הרמב"ם (כמ"ש הכסף משנה הנ"ל), מ"מ י"ל שדעת הרא"ש מכריע, ולכן אין לומר שאילו ראה מרן דעת הרי"ף והרמב"ם שהם היו סוברים שהקלף הוא החלק הפנימי כנגד הבשר, אז אף הוא היה פוסק כן בש"ע כנגד דעת הרא"ש, שזה אינו שי"ל שעדיין יכול מרן לסבור שדעת הרי"ף והרמב"ם נשארת בספק, וכמו שהוא עצמו העיד בדעתו בכסף משנה, "ואפשר שאח"כ חזר בו", ולכן עדיין יש לנו לפסוק כדעת מרן בש"ע. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **בן ציון אוריאל** שליט"א

כתב כת"ר, "האם ראוי להורות להשתמש לקלף דווקא באפידרמיס שחולק מן העור השלם?"

כן נכון, שזה לפי מ"ש מרן בש"ע ס"לב ז, וגם הרמ"א קיבל דעתו שם בשתיקה.

וכתב כת"ר, "וכיצד לדעתו יש להתייחס לקלפים הרווחים אצל הציבור המורכבים משני החלקים או מהדרמיס לבדו?".

אם מגררים הדרמיס אלא עדיין נשאר קצת ממנו שנדבק לאפידרמיס, אז בדיעבד יש לסמוך על הנשמת אדם בס"יד, והחת"ס בא"ח ס"ג, שעדיין זה נחשב כקלף, עיין בביאור הלכה שם.

אולם אם ה"קלף" שלהם הוא רק הדרמיס, נראה שיש להחליף אותו לקלף שהוא כשר לדעת הש"ע.

מ"מ אף מי שאינו מחליף את הקלף שלו מדירמס לאפידרמס, אין למחות בידו, כיון שכמה ראשונים סברו שהקלף הוא הדרמיס כמבואר בב"י וכסף משנה, ואף שיש ראיות כנגדם כמ"ש כת"ר, מ"מ כבר הביא כת"ר מ"ש רב שרירא גאון, "...אם יש במקומכם ס"ת כהוגן, הישמרו בו וקראו בו בצבור, ואם לאו אל תשביתו קריאת התורה מפני זאת, שהרי הכתוב אומר עת לעשות לה' הפרו תורתך, שמר רב משה ראוי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק, וכ"ש על דרך שאמרנו עת לעשות לה' הפרו תורתך". וזה אף שכתב רב שרירא גאון שם, "ואית לנא ולרבנן כמה וכמה דקדוקי בהא מילתא לפרוקה ולדחוייה להא מילתא דרב דרב משה גאון", ע"ש.

וכן ראיתי סברה זו בדין אחר, שכתב הרמב"ם בפאר הדור ס"קלב, "ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה, אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שיגרש וישא ופסקנו 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 הרמב"ם סמך על "עת לעשות לה'", וכן הוא בנד"ד.

וגם ראיתי בשבלי הלקט ס"ה, שכתב בשם גדול אחד, "וכל איש מקבל שכר על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוין לשמים, שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולים, כדאמר פ' אלו הלוקין אמר רב חזינן לתפילי דבי חביבי דתפרי בכיתנא ולית הלכתא כוותיה, ובודאי דרבי חייא הגדול היה לו שכר תפילין כשאר החסידים ואעפ"י שתפורות בפשתן", וכן י"ל בנד"ד, ועיין עוד בזה ברב פעלים ח"ד א"ח ס"ב ל, גבי התפילין בבבל שהיו הבתים פסולים, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן יב

שאלה: האם דעת מרן שאף בתפילין של יד, "אם פיחת משיעור אורך הרצועות ורחבן, אם אינו מוצא אחרות מניחן כמות שהן עד שימצא אחרות כשיעור".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "בסוף פרק הקומץ (לה:) אהא דאמר רב פפא גרדומי רצועה כשרים, ולא היא וכו' מכלל דאית להו שיעורא וכמה שיעורא, אמר רמי בר חמא אמר ריש לקיש עד אצבע צרדא, רב כהנא מחוי כפוף, רב אשי מחוי פשוט, רבה קטיר להו ופשיט שדי להו רב אחא בר יעקב קטיר להו עכ"ל הגמ'.

רש"י סובר שמדובר בתפילין של ראש, אולם שאר מפרשים העמידו שמדובר בשל יד, ושתי שיטות יש בדבר, התוס' ד"ה "וכמה" כתבו בשם הערוך שמדובר בתפילין של יד והם פירוש פשוט היינו מגודל ועד אמה כפוף מאצבע עד אמה, אך הערוך בערך כף פירש מעיקר גודל עד ראש אצבע כשהן דבוקות זו בזו, ופשוט מראש אצבע עד ראש גודל שהן פשוטות, פירוש נוסף המובא בערוך כפוף כמה שיכול לפשוט אצבע שהוא זרת גודל מאמה, פשוט כמה שיכול להרחיק אצבע מגודל שהוא טפי. הראש הל' תפילין סי' י"א כתב פירוש נוסף על פי מדרש תנחומא (פרשת בא סוף הפרשה) הביאו הערוך שיעור רצועה של יד עד אצבע צרדה פירש הערוך אמצעי, וכתב הראש לפי המדרש פשוט= שתגיע הרצועה עד אצבע צרדא שידיו פשוטות, כפוף= שתגיע הרצועה עד אצבע צרדא שתכופף אצבעותיו על פס ידו עכ"ל. אולם הרמב"ם כתב (פ"ג תפילין הי"ב) אורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה ג' כריכות ויקשור עכ"ל. וכן כתב הסמ"ג עשין כ"ב בשם הרי"ף, וכן משמע מדברי שמושא רבא סוד"ה תפילין, וכן היא דעת הטור, וכ"פ במחזור ויטרי סי' תקי"ג ד"ה משפט אורך, וכ"כ בספר העיטור נט בשם תשובות הגאונים (שערי תשובה) סי' קנ"ג, וכ"פ בספר התרומה סי' רי"א, וכ"כ בשלטי גיבורים על הריף דף ז: בשם ריא"ז, וכ"פ מרן השו"ע (ס"כז. ח.).

אולם מרן לא כתב כאן מה קורה אם יש רצועה של יד באורך כמו שפירשו חלק מהראשונים שזה פחות בהרבה מהשיעור שמרן פסק, האם כמו בסעיף י"א שמרן כתב לסמוך על שיטת רש"י שאינו מוצא רצועות אחרות, האם גם כאן אפשר לומר כך, או שנאמר מתוך שמרן לא הזכיר את זה כלל כאן אצלנו והזכיר דווקא לעניין רצועות של ראש משמע שזה נדחה לגמרי מן ההלכה, ואע"פ שכמעט ולא מצוי שיהיה לאדם רצועות כל כך קצרות שהרי אנו עושים גם שבע כריכות ועוד נשאר עודף, מ"מ לרווחא דמילתא לדעת מה הדין". **ע"כ דברי כת"ר.**

לענ"ד מרן הזכיר אף דין יד בש"ע, שכתב בס"כז יא, "צריך שיהיה השחור ברצועות לצד חוץ ולא יתהפכן בין של יד בין של ראש". הרי כאן הוא מיירי בין של יד ובין של ראש, ושוב כתב, "ישלשל הרצועות שיהיו תלוים לפניו ויגיעו עד הטבור או למעלה ממנו מעט". כאן הוא מיירי דוקא בשל ראש, ושוב כתב "רוחב הרצועות של יד ושל **ראש** כאורך שעורה לפחות", כאן הוא חזר לתפילין של יד וגם של ראש, ושוב כתב "אם פיחת משיעור אורך הרצועות ורחבן אם אינו מוצא אחרות מניחן כמות שהן עד שימצא אחרות כשיעור". הרי זה שייך לתפילין של יד ושל ראש, שקטע זה בא מיד אחר מ"ש לפני זה "רוחב הרצועות של יד ושל **ראש** כאורך שעורה לפחות", ולכן מרן סבר שאף בתפילין של יד יש לסמוך על שיטת רש"י אם א"א באופן אחר.

וכן יש לדקדק ממ"ש הב"י שם ד"ה ודע, וז"ל "ודע שמ"ש רבינו אם פיחת או הוסיף אינו מעכב, אשיעור ארכן נמי קאי, וכך הם דברי הרא"ש, אבל לא פירש כמה יפחות ויפסל, ומשמע שאפילו נשתייר כל שהוא כשר, והמרדכי כתב שאם נפסקו הרצועות או נזדמנו שאינם ארוכות כ"כ כדאי רש"י לסמוך עליו, וכבר כתבתי בסמוך שהרמב"ם פוסל כשפיחת מהשיעור בין באורך ובין ברוחב, וכן הלכה היכא דאפשר למצוא אחרת כתקנה", ע"ש.

הרי מרן הזכיר דעת הרא"ש והמרדכי והרמב"ם, ויש לעיין אם הם דברו רק בתפילין של ראש או אף על תפילין של יד.

והמעיין ברא"ש בסוף הל' תפילין יראה שמ"ש שאם פיחת משיעור ארכן אינו מעכב, זה מירי רק בתפילין של ראש, וז"ל "וארכה של צד ימין עד הטבור ושל צד שמאל עד החזה, וי"מ של צד ימין עד המילה ושל צד שמאל עד הטבור, **ואם פיחת** לא פסל, ובתפילין של יד, ואורך הרצועה שתגיע עד אצבע צרדה". הרי מ"ש "ואם פיחת", הוא שייך רק בתפילין של ראש, ורק אחר כך הוא הביא דין תפילין של יד, ועל זה לא כתב הרא"ש דין פיחת.

וכן נראה מהמרדכי שכתב, "ולכל אלו הפירושין ק"ל דנקט שיעוריהו דשל יד, ושל ראש לא הוזכר, ועל שיעור הגאונים שפירשו ימינא על ליבא דשמאלא עד חדיא קצת ק"ל דלצד שמאל ישנו ללב, שהרי תפילין משמאל ובעינן שימה כנגד הלב, ולכתחלה ודאי נכון לעשות כשיעור הזה, ומיהו אם נפסקו או נדמנו לו שאין רצועותיהן ארוכות כשיעור הזה, כדי רש"י ז"ל לסמוך עליו". נראה מזה שמ"ש "אם נפסקו", הוא לגבי "שיעור הגאונים", דהיינו לגבי תפילין של ראש.

לכן אילו כתב הב"י הנ"ל "וכן הלכה היכא דאפשר למצוא אחרת כתקנה", רק לגבי דברי הרא"ש והמרדכי, הייתי אומר שזה שייך רק לגבי תפילין של ראש. אלא זה אינו, שהב"י כתב כן אחר שהוא הביא דעת הרמב"ם, ומצינו שהרמב"ם הביא שני דינים נפרדים לגבי הרצועות. בהל' תפילין פ"ג הל"יב כתב הרמב"ם, "ואורך רצועה של ראש כדי שתקיף את הראש ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור", ואחר כך בהל' יט כתב הרמב"ם, "רצועה שנפסקה אין קושרין אותה ואין תופרין אותה אלא מוציאה וגונזה ועושין אחרת, ושיורי הרצועה פסולין עד שיהא ארכה ורחבה כשיעור או יתר עליו". הרי מבואר שמ"ש בהל' יב, וגם בהל' יט. הוא לגבי תפילין של יד וגם תפילין של ראש, ורק אחר שהב"י הביא דברי הרמב"ם, הוא כתב "וכן הלכה היכא דאפשר למצוא אחרת כתקנה", דהיינו שזה שייך בין בתפילין של יד או של ראש, ולפי פירוש זה בב"י מובן דבריו בש"ע סע' יא. הנ"ל "רוחב הרצועות של יד ושל **ראש** כאורך שעורה לפחות, אם פיחת משיעור אורך הרצועות ורחבן אם אינו מוצא אחרות מניחן כמות שהן עד שימצא אחרות כשיעור". הרי ש"אם פיחת.", שייך בין לתפילין של יד ובין תפילין של ראש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

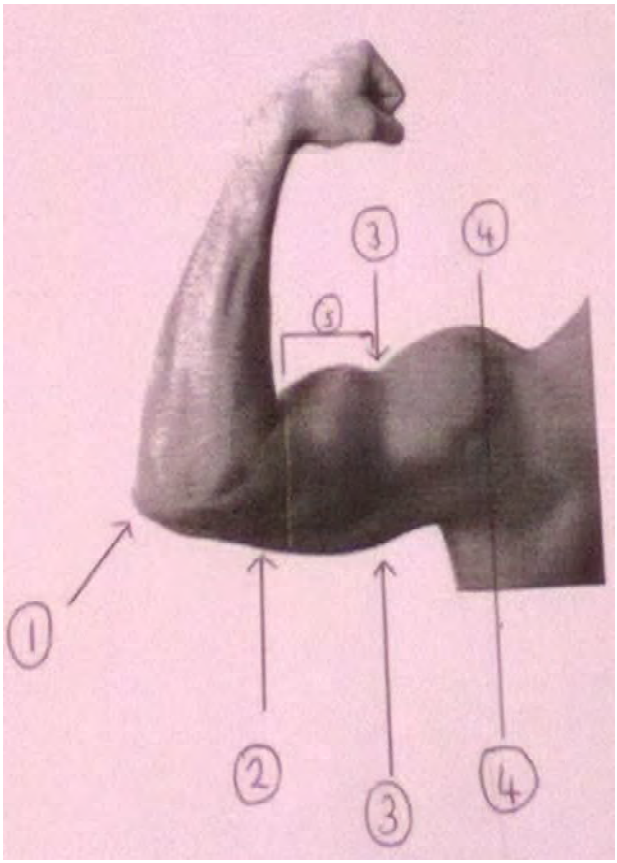
סימן יג

שאלה: מהו המקום להניח תפילין של יד לדעת הרמב"ם ומרן, ומהו הפירוש של בשר "התפוח".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב מרן בס"כז א, "מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל בבשר התפוח שבעצם, שבן הקוב"ו ובית השחי", ובסע' ז כתב, "כי העצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובר"ו הוא מקום הנחת תפילין", והקשה כת"ר, "אולם מניין לנו לחלק בקיבורת ולהכשיר דווקא בחצי הזרוע למטה, שהרי רוב הראשונים ובכללם הרמב"ם והרא"ש כתבו במפורש שמקום הנחת תפילין הוא בין המרפק לבין הכתף ולא חילקו בדבר, וכן הרי"ף כתב קיבורת ולא חילק בדבר, ואם היה דעתם להתיר בחצי הזרוע היה להם לחלק כדי שלא נבוא לידי טעות, ועוד הרי שגם חצי הזרוע הסמוך לשחי יש בו בשר תופח, ומדוע א"כ לא יהיה מותר להניח בו תפילין".



נא להביט אל תמונה הנ"ל, וזה פתרונו:

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

הרי מצינו שהקיבורת הוא בחצי התחתון של העצם העליון, דהיינו בין 2 – 3 וכשיטת הג' הסמ"ק, וזה כמ"ש הביאור הלכה ס"כז. ד"ה בראש, "ולפי זה פשוט הוא דסובר הרמ"א והש"ע לקמן בסע' ז, דהקיבורת לא נתפשט כך אם על מקום שמחצי עצם ולמטה", ע"ש. וזה כהתמונה.

אלא שאינו מגיע ממש ל2, וזה מ"ש הבדק הבית, "ואין לסמוך על זה ולהניח בו תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התפוח כלשון הרמב"ם", ע"ש. הרי יש להניח התפילין רק במקום הקיבורת ולא למטה מזה בין 2–5, ולפי זה אתי שפיר מ"ש מרן בס"כז א, דבעינן "בשר התפוח", ובסע' ז כתב שיש להניח התפילין בחצי התחתון של העצם העליון, וכן מבואר במ"ב ס"ק ד, "ומה שכתב המחבר מתחלה, בבשר התפוח שבעצם, ע"כ ג"כ דכונתו מחצי העצם ולמטה", ע"ש.

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

ויש להסביר דעת מרן בס"כז א ז, שנראה שהוא השוה דעת הרמב"ם לדעת ר"פ. וי"ל שהרמב"ם לא כתב כלשון הגמ' במנחות לז: "גובה" שביד, או "גובה הבשר" כמ"ש הטור שאפשר לומר שכמעט בכל העצם יש בשר גבוה מן העצם שתחתיו, אלא שדקדק לכתוב "תפוח", דהיינו מלבד שהבשר גבוה, גם בעינן מקום שהבשר יותר גבוה באותו מקום משאר מקומות וגם יש לו צורה מעוקלת כצורת תפוח, וזה בחלק התחתון של העצם וכתמונה הנ"ל, וכן נראה, שקשה לומר בתמונה הנ"ל שכל הבשר על עצם העליון נראה כצורת תפוח, אבל שפיר י"ל על הבשר בחלק התחתון שיש לו צורה מעוקלת, שהוא דומה ל"תפוח", שגם לתפוח יש צורה מעוקלת, וזה כדעת רבינו פרץ, ואה"נ שאף על השריר בחצי העליון של העצם הוא מעוקל, אבל העקול נמשך אף ע"ג הכתף כנראה מהתמונה, ולכן הוא אינו כולו בעצם העליון דוקא, וקשה לומר על זה

שהוא "בן הקוב"ו ובית השחי", שהרי הוא אף למעלה מבית השחי, ועוד, השריר המעוקל בחלק התחתון, הוא קטן יותר מהשריר בחלק העליון של העצם, והשריר בחלק התחתון יש לו שיעור של תפוח, אבל השריר בחלק העליון הוא גדול יותר משיעור של תפוח, כהחוש מעיד, ולכן מוכרח לומר שהרמב"ם ומרן דברו על ה"תפוח" בחלק התחתון של העצם, וכדעת רבינו פרץ, ולכן נסתלקו הקושיות ממרן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן יד

שאלה: האם דעת ההלכות קטנות שאין לחוש להפסק כשהתפילין של ראש כבר באויר על ראשו, אף שעדיין היא אינה על הראש ממש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "רציתי לשאול את הרב בעניין מחלוקת האחרונים שיש לעניין אדם שבא להניח תפילין של ראש וקודם שהניח הפסיק בדיבור אם אמרינן קלוטה כמי שהונחא דמיא, שאלתי מה הוא אמינא להגיד שקלוטה כמי שהונחא דמיא הרי שכדי לקיים את מצוות הנחת תפילין צריך להניח על ראשו וכל עוד לא עשה כן לא קיים המצווה וע"כ מדוע הדיון מתחיל בכלל".

המקור לדין זה הוא בהלכות קטנות ח"ב ס"מב, וז"ל "אחד הניח תפלה של יד וכשבא להניח של ראש קודם שתגע הקציצה בבשר אחר שהגיע לאויר הראש הפסיק בדבור, מבעיא אי אמרינן הכא כיון דסופו לנוח כמונח דמי או לא. עיין אם שייך בכה"ג קלוטה כמי שהונחה, ועיין פ' הזורק (צ"ז.) ופ"ק דשבת (ד:) ובגיטין פ' הזורק (ע"ט.) כיון שהגיע הגט לאויר הגג ה"ז מגורשת, ובפ"ב דזבחים דף כ"ה אויר ככלי דמי, ושם אויר שסופו לנוח כמונח דמי, ובדף כ"ו אויר פנים כפנים דמי, ושם ספ"ק דף ט"ו בעיא דנקטעה יד כהן קודם שהגיע דם לאויר המזבח, ושם דף י"ט ע"א אם נכנסה לו רוח בבגדו והבדלתו מבשרו בשעת עבודה מהו, והיינו שעבד עבודה קודם שנח הבגד, ועיין חילוק דבר שנעתק והוא באויר דבהא איכא למימר שסופו לנוח, אבל כשהוא בידו כגון בנד"ד י"ל דלא אמרינן בכה"ג שסופו לנוח", ע"ש.

וראיתי בש"ע ס"כה ח, שכתוב "צריך לברך על תפילין של יד אחר הנחה על הקיבורת לפני קשירתן, שקשירתן זו היא עשייתן, וכן בשל ראש יברך קודם שמהדקן בראשו", וכתב הארצות החיים שם ס"ק נא, "...וכן נראה מדברי התוספות מנחות לה. שמפרש קשירה ההידוק שמהדקו ומצמצמו על ראשו, ומכאן תשובה מוצאת למה שנסתפק בהלק"ט ח"ב ס"מב, אם סח לאחר שהניח התפילין על ראשו קודם שהדק אותם, אם אמרינן בזה קלוטה כמו שהונחה דמיא, ולפי מ"ש מבואר דכל שלא הידק לא נגמר מצותן", ע"ש. וכן הוא בביאור הלכה שם.

שוב ראיתי לר' חיים דוד עמאר ז"ל בתפלה לדוד הל' ברכת תפילין סוף אות סח, שכבר כתב כן, וז"ל "פסק בעל הגה בס"כה ח, וז"ל וכן בשל ראש קודם שמהדקן בראשו, וכתב המ"א שם בס"ק יג, וז"ל קודם שמהדקן היינו ג"כ אחר הנחת על הראש וקודם ההידוק דלא כמו שנוהגין העולם שמברכין קודם הנחה עכ"ל. וכפי זה נראה לפק"ד דאם הניח תפילה ש"י וכשבא להניח ש"ר קודם שתגיע הקציצה בבשר אחר שתגיע לאויר הראש הפסיק בדבור, נראה דלא הוי כמונח דמי, והוי הפסק וצריך לברך על מצות תפילין קודם ההידוק בראשו", ע"ש. ועיין שם אות עה.

מבואר מזה שלא מצינו "מחלוקת האחרונים" בזה כמ"ש כת"ר, שלא מצינו מי שסבר שודאי אמרינן לגבי תפילין "דסופו לנוח כמונח דמי", אלא שפשוט לתפלה לדוד ולארצות החיים שלא שייך לומר כלל זה לגבי תפילין, ואף לדעת ההלכות קטנות, הוא מסופק בזה רק בתחילה, אלא בסוף הוא כתב חילוק, דהיינו "דבר שנעתק והוא באויר דבהא איכא למימר שסופו לנוח, אבל כשהוא בידו כגון בנד"ד י"ל דלא אמרינן בכה"ג שסופו לנוח", משמע שדעתו נוטה דלא אמרינן כלל זה לגבי תפילין, וכן נראה מהכה"ח בס"כה אות חן, שכתב, "ואם הניח תפילין ש"י וכשבא להניח של ראש קודם שתגיע הקציצה בבשר אחר שהגיע לאויר הראש הפסיק בדיבור, צריך לברך. הלק"ט ח"ב ס"מב". הרי שפשוט לכה"ח שעיקר דעת ההלק"ט הוא מ"ש בסוף דבריו לחלק בין מה שבאויר ומה שבידו,

ולכן עדיין יש הפסק וצריך לברך, ואין מחלוקת בין ההלק"ט ובין התפלה לדוד והארצות החיים.

וכן נראה, שכתב ההלכות קטנות בהקדמתו, שדבריו בספרו רק כדי לעורר התלמידים ולאו דוקא למעשה, וכמו שכתב הבית דוד בי"ד בס"קצא, והדבר משה בי"ד ס"פב, ע"ש. ובשלמא כשהלק"ט העיד מה שאמרו חכמים אחרים, י"ל שאין זה בכלל מה שהוא כתב בהקדמתו, וכן כתב הזרע אמת בי"ד ס"קנח, לגבי דין אחר של הלכות קטנות וז"ל "וכתב שם שהם הוראות ששמע מרבותיו, וא"כ ודאי יש לסמוך על דבריו ז"ל", ע"ש. אולם בנד"ד מה שהוא כתב הוא אינו בשם חכמים אחרים, אלא שרק כתב כן כדי לעורר התלמידים, וכן הוא, שהוא אמר להם עיין בגמ' זו ובגמ' זו וכו' כדי שהתלמידים יכולים לברר את הענין, אף שפשוט לו שאין שייך לומר "סופו לנוח כמונח דמי" לגבי תפילין, ולכן אין להקשות עליו במה שהוא נסתפק בזה בתחילה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן טו

שאלה: מאיזה טעם נוהגים העם שלא להניח תפילין בשעת מנחה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ינון קלין** שליט"א

כת"ר הביא דעת כמה אחרונים שסברו שיש להניח תפילין בשעת תפילת מנחה, וכמבואר בביאור הלכה ס"לז ב ד"ה בשעת, ובכה"ח שם אות י, ע"ש. ולפי זה הקשה כת"ר, מאיזה טעם לא נהוגים כן רוב העם.

א) **ונראה** שהם סברו כמ"ש במרן ס"לז ב, וז"ל "מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם, ושלא יסיח דעתו מהם, ואין כל אדם יכול ליזהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום, ומ"מ צריך כל אדם ליזהר להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה". ונראה שכוונת מרן, כשכתב "בשעת ק"ש ותפלה", היא לתפילת שחרית דוקא, ולא אף תפילת מנחה. וכן נראה שהוא כתב "ק"ש ותפלה" דהיינו התפילה שהיא בזמן ק"ש, והיא תפילת שחרית דוקא. וכן נראה המ"א שם ס"ק ב, שכתב "ומ"ע כתב בתשובת שתיקן להניחם שנית במנחה". משמע שרק הרמ"ע מפאנו ז"ל תיקן להניחם במנחה, ואין זה בכלל מ"ש מרן בש"ע, שהפשט במרן הוא שלפי המנהג יש להניחם רק בשחרית, והטעם הוא מפני חשש גוף נקי והיסח הדעת כמ"ש מרן.

והקשה כת"ר על זה, "ואין לתרץ ולומר שמחשש להיסח הדעת או נקיות בתפילין אין להניחם אלא בשעת החיוב המינימלי, ולכן אחרי שיצאנו יד"ח בשחרית שוב אין להניחם כל היום, שאילו היה כך היה לנו להניח תפילין אחר פסוקי דזמרה ולהסירם אחרי שמונה עשרה, והרי מבואר בהלכה כמה פעמים שלא כך, וכדכתב רמ"א שאין להסירם עד אחר קדושת ובא לציון, ובמשנה ברורה שחסידים ואנשי מעשה נוהגים ללמוד בהם מעט אחרי התפילה, ועוד כהנה וכהנה בדברי הפוסקים".

ולענ"ד י"ל ששעת מנחה היא יותר חמורה, מטעם חשש היסח הדעת, וזה מפני שכתב הטור בס"רלב, "וכשיגיע זמן תפלת מנחה, ומאד צריך ליזהר בה... מפני שתפלת שחרית זמנה ידוע בבוקר בקומו ממטתו יתפלל מיד קודם שהוא טרוד בעסקיו... אבל של מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשום אותה אל לבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה", ע"ש. ולפי זה בשלמא י"ל שאפשר לאדם שלא יסיח דעתו מתפילין בשחרית, אבל בשעת מנחה הוא יותר קשה כיון שלבו טרוד בעסקיו, משא"כ בתפילת שחרית.

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 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, ועכ"פ מוכרח להניח תפילין בשחרית משום ק"ש ותפלה וכמ"ש מרן הנ"ל, ואה"נ שאין נוהגים לחלוץ תפילין מיד אחר העמידה אף שיש חשש היסח הדעת, אבל אין להוסיף על חשש זה ולהניח תפילין גם בשעת מנחה, כשהוא יותר מצוי שהוא יסיח דעתו מהן כיון שבאותו זמן הוא כבר עוסק וטרוד בעסקיו כמבואר בטור, ואף לדעת

הפוסקים שחולקים על השאג"א, עדיין מצוה מן המובחר שלא להסיח דעתו כלל מן התפילין כמבואר בכה"ח ס"כח אות ב, וס"מד אות ג, ע"ש. ונראה מדבריו, שלדעת המקובלים אף התפילה נחשבת להיסח הדעת, ולכן נראה שמטעם זה אין נוהגים להניח תפילין בשעת מנחה כיון שהיא הזמן שיש בו יותר חשש של היסח הדעת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן טז

שאלה: מאיזה טעם אין לתפור את תפילין ע"י גוי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ינון קליין** שליט"א

כתב כת"ר,"נתקשיתי בדברי הרמב"ם (פ"ג מתפילין הל' טז): "אין עושה התפילין אלא ישראל שעשייתן ככתיבתן מפני השי"ן שעושים בעור כמו שאמרנו לפיכך אם חיפן גוי או תפרן פסולות והוא הדין לכל הפסול לכותבן שלא יעשה אותן".

והקשה ב"י (סי' לט): "מאחר שכתב דטעמא דפסולה מפני השי"ן, לא יפסל על ידי גוי אלא עשיית השי"ן לבד", ותירץ: "וצריך לומר דכיון דיש בעשייתן דבר שהוא ראוי ליפסל אם נעשה על ידי הפסול אין לחלק בין קצת עשייה לקצת עשייה".

ולא הבנתי את דבריו– שהרי הרמב"ם למד את הפסול מההשוואה לכתיבה "שעשייתן ככתיבתן", ובכתיבה מצאנו מקור לפסול בגיטין (נה ב): "ס"ת תפלין ומזוזות שכתבן (מין) ומסור עובד כוכבים ועבד אשה וקטן וכותי וישראל מומר פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה", ונראה שלא היה לו מקור לפסול עשיית הבתים על ידי מי שאינו ישראל, ומה שפסל הוא מפני השי"ן, שהיא כתב– שכן מבואר בשבת (סב ב) שאין להכנס לבית הכסא בתפילין מפני השי"ן, והיינו שאין הכתב מחופה בעור, כי השי"ן היא כתב.

ועל פי זה שיעור דברי הרמב"ם הוא– שמאחר ועשיית השי"ן היא ככתיבה (ונחלקו הפוסקים אי בעינן בשי"ן חק ירכות– ולא מיבעיא למאן דבעי שחשיב כתיבה, אלא אפילו למאן דלא בעי, אע"פ שלא חשיב כתיבה, חשיב כתב) ובכתיבה כשר רק מי שמחוייב בקשירה, אין לעשות את השי"ן אלא על ידי ישראל המחוייב בקשירה.

וממילא– הדרא קושיית הב"י לדוכתא, דמנ"ל לרמב"ם לאסור בחיפוי ובתפירה? ומה שתירץ שאין לחלק בין קצת עשייה לקצת עשייה, לכאו' קשה, שיש לחלק כדלעיל– יש עשייה שהיא ככתיבה, שמצאנו לה מקור בתורה ובחז"ל לפסול, ויש עשייה שאינה ככתיבה ואין מקור לפוסלה". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' תפילין פ"ג הל"ב, "ולוקחין עור ומרטיבין אותו במים ומשימין בו את העץ ומכניסין את העור בין כל חריץ וחריץ, ומכמשים אותו והוא רטוב מכאן ומכאן עד שעושין בו דמות שי"ן", ופירש במעשה רקח שם, "ומכמשין אותו כו'. משמע שלא יעשנה על ידי דפוס אלא מקמטי העור עצמן יעשה השי"ן, וכ"כ רש"י פ"ק דחולין דף ט' וכן פסק הרב ב"י סימן ל"ב, ומנהגינו לעשותה על ידי הדפוס דבלאו הכי אין השי"ן נראית בטוב וראשיה אין ניכרין כלל, ואף שיש פוסלין בזה כבר תמה עליהם מוהרמ"ע מפאנו ז"ל סי' ל"ח הביאו הרב כנסת הגדולה שם".

הרי הרמב"ם סבר כרש"י ש"מקמטי העור" יעשה השי"ן, וזה כמ"ש במ"ב ס"לב ס"ק קצג, "דהיינו שמקמט העור במלקט ע"י כפילה שכופל מהעור עד שנעשו סעיפי השי"ן", ע"ש.

ויש לדון אם זה נחשב "כתיבה". כתב הרמב"ם בהל' גירושין פ"ד הל"ו, "חקק הגט על הלוח או על האבן או על טס של מתכת אם חפר ירכי האותיות כשר, שזה כתב הוא, הרי הוא אומר כתובה בעט ברזל כלומר שהוא חפרו, וכן אם חקק הירכות מאחורי הטס עד שבלטו בפני הטס. אבל אם חפר תוך האות עד שיראו הירכות גבוהות מכאן ומכאן ככתב דינר זהב שהכתב בולט אינו גט שאין זה כתב". הרי חק יריכות כשר לגט משא"כ חק תוכות.

ויש מקום לומר בעשיית השי"ן, שצביטת העור ע"י מלקט מצד זה ומצד כנגדו, נחשב כחק תוכות, כיון שעיקר מעשיו הוא בצדדין, וע"י צביטתו ממילא נכפל העור באמצע בין הצדדים כדי לעשות האות, ואה"נ שלפעמים הוא מלקט אף העור בגוף השי"ן, אבל עיקר מעשיו הוא בצדדי האות, ולכן מצינו שאין כאן "כתיבה".

ועוד, אף את"ל שהם מקפידים ללקט בגוף האות באמצע דוקא, ולכן זה בכלל "כתיבה", מ"מ כיון דמצד הדין לא בעינן "כתיבה" בעשיית השי"ן אלא רק בכתיבת הפרשיות, י"ל שאין מעשה כתיבה זו נחשב "כתיבה" אלא רק כ"תקון" בעלמא.

שוב ראיתי ברמ"ע מפאנו ס"לח, שכתב, "מידי "כתיבה" נאמרה בשי"ן דנימא וכתב ולא חקק. ועוד ודאי מעשה הסופרים המומחים ההם אינו אלא חק ירכות שהכשירוהו בגט בפ' המביא תנין אע"ג דפירוש אמרה תורה וכתב לה, והרי קמטין וכפלות שלכם שאתם עושין ביד או במלקט ודאי חקיקית חק ירכות היא, ומקריא כתיבה בכל מקום חוץ מכתב תפילין לפרשיותיהן, וכן במזוזה וס"ת, דל"ש לן בהו בין חק תוכות לחק ירכות ובכל גוונא פסול", ע"ש. ועיין עוד במ"א ס"לב ס"ק נז, ע"ש.

וזה שלא כשכתבתי לעיל, שלדעת הרמ"ע עשיית השי"ן במלקט נחשבת לחק ירכות, ובכלל "כתיבה", ונראה שצ"ל שהם מלקטים גוף האות באמצע ולא מצדדים. מ"מ מצינו שלגבי פרשיות תפילין, כתיבה של חק ירכות היא פסולה, ולכן אין בעשיית השי"ן "כתיבה" (אף שיש חק ירכות) אלא רק "תקון" האות.

ב) **ולפי** זה יש לחקור במ"ש בשבת כח: "הא דתני רב יוסף לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, למאי הלכתא לתפילין, תפילין בהדיא כתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך, אלא לעורן והאמר אביי שי"ן של תפילין הל"מ, אלא לכורכן בשערן ולתופרן בגידין", ופירש"י שם, "לעורן, עור דפוס שלהן שהכתבים של פרשיות מונחים בו, דהאי לא מלמען תהיה נפקא דהא לאו תורה כתיבא ביה, שי"ן של תפילין, שיהא העור נקמט מבחוץ ג' קמטין ודומה לשי"ן והרצועה נקשרת כמין דלית ויש רצועה כפופה כמין י' דהיינו שק"י, וכיון דאות השם נכתב בקמטין שלו מותר בפיך בעינן ומקרא נפיק", ע"ש.

ויש להעיר על אביי, איך הוא מדמה עשיית השי"ן לכתיבת הפרשיות, כדי לומר ששניהם בכלל "מן המותר בפיך", שהרי עשיית השי"ן היא בחק ירכות, וכתיבה כזו פסולה לפרשיות כמ"ש הרמ"ע הנ"ל. אלא צ"ל שחידש אביי שבדין מן המותר בפיך אזלינן בתר המציאות, ולכן כיון שהמציאות היא שיש כאן שי"ן, שוב אין לחוש אם עשיית השי"ן בכלל "כתיבה" שכשרה לפרשיות תפילין או לא, ולכן אף השי"ן יש לו דין מן המותר בפיך.

ולכן מצינו שמצד אחד עשיית השי"ן היא רק "תקון" ואינה "כתיבה", מ"מ מצד אחר מצינו שכיון ש"המציאות" היא שיש כאן שי"ן, עדיין יש לשי"ן דין כתיבה, אף שבעצם הוא נעשה רק ע"י תקון ולא ע"י כתיבה.

ולפי זה כיון מדמצינו לגבי דין מן המותר בפיך דאזלינן בתר המציאות, כמו כן י"ל לגבי עשיית השי"ן ע"י גוי וכו', שיש לדמות קשירה לכתיבה, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה", ולכן בעינן עשיית השי"ן דוקא ע"י ישראל, אף שעשיית השי"ן נחשבת כ"תקון" ואינה "כתיבה".

ולכן לפי הנ"ל י"ל שכיון דמצינו "בתקון" זה בעשיית השי"ן דבעינן דוקא ע"י ישראל, ה"ה י"ל בכל תקונים בעשיית התפילין דבעינן דוקא ע"י כל שישנו בקשירה, שהרי כולם תקונים הם, ואם בתקון אחד מצינו דבעינן ע"י ישראל ה"ה בשאר תקונים, ובשלמא אם אמרינן שעשיית השי"ן היא ממש "כתיבה", אז י"ל שאין ללמוד "תקון" בשאר עשיית התפילין מ"כתיבה", אבל כיון שעשיית השי"ן היא רק "תקון" ומצינו בתקון זה דבעינן דוקא ע"י ישראל, ה"ה י"ל הכי בשאר תקונים בעשיית התפילין דבעינן רק ע"י ישראל.

וזה כעין דמצינו בברכות לה, לגבי מאיפה מצינו שיש חיוב לומר ברכה על מאכלים, "אשכחן כרם שאר מינין מנין, דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה, איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות, קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה". הרי שאם לא מפני שיש טעם מיוחד שפיר יש ללמוד מזה לזה, ולכן אם לא מטעם שיש בכרם דין עוללות, שפיר יש ללמוד מחיוב כרם בברכה לשאר מיני מאכלים, וכן אם לא

מטעם שיש דין חלה בקמה שפיר הוא ללמוד מקמה לשאר מאכלים שיש לברך עליהם. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי דבשלמא אם יש "כתיבה" בעשיית שי"ן י"ל שאין ללמוד ממנה לשאר תקונים בעשיית תפילין, ד"איכא למפרך מה לשי"ן שכן חייב בכתיבה". אבל אם אין דין "כתיבה" בעשיית שי"ן ממילא שאין עשיית שי"ן דבר מיוחד אלא שדומה לשאר תקונים, ולכן ממילא שיש ללמוד ממנה לשאר תקונים, ולכן כמו שלגבי עשיית שי"ן בעינן רק ע"י ישראל, יש ללמוד ממנה שאף שאר תיקונים בעינן ע"י ישראל.

ולפי זה שפיר כתב הב"י "וצריך לומר דכיון דיש בעשייתן דבר שהוא ראוי ליפסל אם נעשה על ידי הפסול, אין לחלק בין קצת עשייה לקצת עשייה", ושפיר כתב הגר"א בס"לט ב, שיש ללמוד דין הרמב"ם הנ"ל מגמ' שבת כח: ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **ינון קליין** שליט"א

כתב כת"ר, "ולא הבנתי דבריו– שמה בכך שעשיית השי"ן היא תיקון ולא כתיבה, אכתי יש כאן כתב, וכפי שכתבתי במכתבי הראשון: "שמאחר ועשיית השי"ן היא ככתיבה (ונחלקו הפוסקים אי בעינן בשי"ן חק ירכות– ולא מיבעיא למאן דבעי שחשיב כתיבה, אלא אפילו למאן דלא בעי, אע"פ שלא חשיב כתיבה, חשיב כתב) ובכתיבה כשר רק מי שמחוייב בקשירה, אין לעשות את השי"ן אלא על ידי ישראל המחוייב בקשירה, וממילא– הדרא קושיית הב"י לדוכתא, דמנ"ל לרמב"ם לאסור בחיפוי ובתפירה? ומה שתירץ שאין לחלק בין קצת עשייה לקצת עשייה, לכאו' קשה, שיש לחלק כדלעיל– יש עשייה שהיא ככתיבה, שמצאנו לה מקור בתורה ובחז"ל לפסול, ויש עשייה שאינה ככתיבה ואין מקור לפוסלה".

ואחרי דברי כת"ר יש לחדד ולומר– יש עשייה שיוצרת כתב ויש עשייה שאינה יוצרת כתב אלא מציאות של תפילין, ושפיר יש לחלק בין עשייה לעשייה אף אי נימא שיצירת השי"ן היא רק תיקון ולא כתיבה, ולכן לא הונח לי בדברי כת"ר.

ובמה שהביא כת"ר מהגמרא ברכות– לא הבנתי מה הראיה, הרי זהו בכל הש"ס אופן הלימוד וברור שאם יש לדמות דין לדין למדים אחד מהשני, אך בנידון דידן לענ"ד יש לחלק וכאמור לעיל". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להשיב. מה שהבאתי מגמ' בברכות לה. אה"נ שהוא לדוגמא בעלמא, אבל יש ללמוד ממנו לשאר מקומות. כתוב שם בברכות לה, לגבי מאיפה מצינו שיש חיוב לומר ברכה על מאכלים, "אשכחן כרם שאר מינין מנין, דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה, איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות, קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה". הרי שאם לא מפני שיש טעם מיוחד שפיר יש ללמוד מזה לזה, ולכן אם לא מטעם שיש בכרם דין עוללות, שפיר יש ללמוד מחיוב כרם בברכה לשאר מיני מאכלים, וכן אם לא מטעם שיש דין חלה בקמה שפיר הוא ללמוד מקמה לשאר מאכלים שיש לברך עליהם.

אלא גם מצינו שאין לומר שיש שינויים בכל מאכל ומאכל, ולכן אין ללמוד זה מזה, ולכן אף שפרי זה כגון תפוח אינו דומה בצורתו לפרי הכרם, אין זה מעלה ומוריד שעדיין יש ללמוד מפרי הכרם לתפוח, אם לא מטעם שיש "דין" חמור ומיוחד בכרם של עוללות, וכן אין לומר שצבע של פרי הכרם אינו דומה לצבע של תפוח ולכן אין ללמוד מזה לזה, שאין כאן שינוי בדין, ולכן אין שינויים כאלו מעלה ומוריד, ואדרבה י"ל שהצד השוה שבהם הוא ששניהם דבר הראוי ליהנות מהם.

ולכן ה"ה לגבי תיקוני תפילין, אין לחוש אם תיקון זה אינו דומה לתיקון אחר, כגון זה בתפירה וזה במעשה כתיבה, שהרי הצד השוה שבהם הוא שיש תקון בשניהם, ויש ללמוד זה לזה. אלא אם תיקון אחד יש לו "דין" חמור ומיוחד (כמו בעוללות בפרי הכרם), אז אה"נ שאין ללמוד מזה לזה, ולפי זה י"ל לגבי עשיית שי"ן שאם זו "כתיבה" ממש, ויש בשי"ן כל דיני כתיבה כבפרשיות של התפילין, אז יש כאן "דין" מיוחד, ואין ללמוד מעשיית השי"ן לשאר תיקונים. אולם כיון שבעשיית שי"ן אין "דין" כתיבה אלא רק המציאות של כתיבה, זה דומה לשאר שינויים כגון תפירה וכו', שאף שאין צורת תיקון זה דומה לצורת תיקון אחר, מ"מ עדיין יש ללמוד מזה לזה (כמו שאין צורת פרי זה דומה לצורת פרי אחר דלעיל), וכיון

שבעשיית השי"ן בעינן דוקא ע"י ישראל ה"ה לשאר תיקונים.

ואה"נ שיש "דינים" איך לעשות את השי"ן וצורת השי"ן וכו', וכן יש דינים איך לתפור את הבתים, כמה תפירות בכל צד וכו', אבל "דינים" אלו הם רק דינים מצד "תקון" וזה הצד שבהם ביניהם, וזה דומה למ"ש לעיל שצורת התפוח אינה דומה לצורת פרי הכרם אבל יש צד השוה ביניהם שהם ראויים ליהנות מהם, אבל אם בעשיית השי"ן יש "כתיבה" ממש כגון בכתיבת הפרשיות, אז "דין" כזה הוא דבר אחר לגמרי, שעכשיו אין כתיבת השי"ן רק בכלל "דיני תיקון" אלא היא דין "כתיבה" ובכלל כתיבת הפרשיות, וכיון שיש שינוי חמור כזה, שוב אין ללמוד מכתיבה לשאר תיקונים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן יז

שאלה: האם יש לצרף למנין מי שאינו מאמין בזהר, כגון אחד מעדת הדרדעים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "לאחרונה יצא לי לקרוא מאמר ארוך מאד בענין "עדת הדרדעים" [שאינם מאמינים בזוהר הקדוש] שכתב הגר"ע מנצור נר"ו, והיא לו נדפסה בראש ספר 'מגן אבות' ביקייאם הנד"מ, שם כותב בחריפות נגד העדה הנ"ל, וכתב מכמה מגדולי ישראל שאף אין להשתדך עמהם, וכן הביא שיש בעיה אף לתת להם ברכה משבע ברכות מתחת לחופה ועוד ועוד. יעו"ש. כמו"כ ראיתי בכמה מספרי השו"ת שדנו האם ניתן לצרפם למנין עיין לדוגמא שו"ת 'דברי בניהו' (חלק ט"ז סי' ב וג), ומש"כ בזה בשו"ת 'יפה תאר' (סי' ה סוף אות א עמ' קיח), ושם נסמן, וכן ראיתי בעבר עוד דיונים מדיונים שונים חלקם היסטוריים שאכמ"ל".

א) **כתב** הריב"ש בס"קנז, ...שמעתי מפיו שהרב רבי שמעון מקינון ז"ל שהיה רב גדול מכל בני דורו, וגם אני זכור ממנו ואם לא ראיתיו בעיני, והוא היה אומר אני מתפלל לדעת זה התינוק, כלומר להוציא מלב המקובלים שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה כפי הענין התפלה... גם בתפלת שמנה עשרה יש להם בכל אחת ואחת כונה לספירה ידועה, וכל זה **דבר זר מאד** בעיני, מי שאינו מקובל כמו הם, וחושבים שזה אמונת שניות, וכבר שמעתי אחד מן המתפלספים מספר בגנות המקובלים, והיה אומר הע"ג מאמיני השלש והמקובלים מאמיני העשיריות", ע"ש. ויש לשאול, כיון שהריב"ש מפקפק בדעת המקובלים כדלעיל, האם אסור לצרף הריב"ש למנין?

וגם ראיתי בריב"ש ס"מה, שכתב לגבי הרלב"ג, "והחכם רבי לוי ז"ל גם הוא היה חכם גדול בתלמוד, ועשה פירוש נאה לתורה ולספרי הנביאים, והלך בעקבות הרמב"ם ז"ל, אמנם גם הוא הטו את לבבו אותן החכמות הרבה מדרך האמת, והפק דעת הרב רבינו משה ז"ל בקצת ענינים, כגון בענין ידיעת השם בעתיד האפשרי, וכן בעמידת השמש ליהושוע, והשיב צל המעלות אחורנית, כתב דברים שאסור לשומעם, וכן בהשארות הנפש ובהשגחה בענין עונשי הרשעים העה"ז כמ"ש כל זה בספרו קראו מלחמות השם", ע"ש. ויש לשאול, האם אסור לצרף הרלב"ג למנין?

וראיתי בגר"א בי"ד ס"קעט ס"ק יג, שכתב על הרמב"ם, "והוא נמשך אחר הפלוסופיא, ולכן כתב שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות, הכל הוא שקר, והפילוסופיא הטתו ברוב לקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי, ולעקור אותם מפשטן, וח"ו איני מאמין בהם ולא מהם ולא מהמונם, אלא כל הדברים הם כפשטן, אלא יש בהם פנימיות, לא פנימיות של בעלי הפלוסופיא שהם חצוניות, אלא של בעלי האמת", ע"ש. ואף כאן יש לשאול, האם אסור לצרף הרמב"ם למנין?

ב) **אלא** נראה שי"ל בזה כדמצינו לגבי מי שיש לו פירוש אחר באחד מי"ג עיקרי אמונה, שעדיין הוא אינו בכלל מינים ואפיקורסים, לכן מצינו פירושים שונים לגבי ביאת המשיח כדמצינו בפ' חלק, וגדולה מזו מצינו, שכתוב שם בדף צט. "ר' הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה. אמר רב יוסף שרא ליה מריה לרבי הילל, חזקיה אימת הוה בבית ראשון, ואילו זכריה קא מתנבי בבית שני, ואמר גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על

חמור ועל עיר בן אתונות", ופירש"י "אין להם משיח לישראל. אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו, שרי ליה מריה. ימחול לו הקב"ה שאמר דברים אשר לא כן".

וכתב הרדב"ז ח"ד ס"אלף רנה (קפז.) לגבי מי שדרש ברבים שישראל היו חושבים שמרע"ה היה אלוה, "ולא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש זולת מפני שהוא טועה בעינו ותקנתו קלקלתו, ולא עדיף האי ממי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד, **שלא נקרא בשביל זה כופר**, והרי הלל היה אדם גדול, וטעה באחד מעיקרי הדת, שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, **ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר** ח"ו, דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו, והטעם מבואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת, ואם כן אנוס הוא ופטור. אף הכא נמי טועה בעיונו הוא, ואדרבה לפי דעתו זו המשובש חושב שמעלה את מרע"ה למעלה יותר ממעלתו, וחס ליה לרבן של כל הנביאים שיאמר עליו ככה", ע"ש.

הרי אף מי שטועה בעיקרי אמונה אינו בכלל כופר, ועיין עוד בזה בחתם סופר י"ד ס"שנו, שכתב "דודאי גם לר' הלל יש גאולה אלא שאין משיח מלך, וגם בזה לית הלכתא כוותיה, והאומר אין משיח וקי"ל כר' הלל, הרי הוא כופר בכלל התורה דכיילי אחר רבים להטות כיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותיה, שוב אין אדם ראוי להמשיך אחריו". הרי אף הוא לא כתב שר' הלל עצמו היה כופר, אלא דלא קי"ל כוותיה משום אחרי רבים להטות (ועיין בחידושי המלבי"ם שפירש מה שאמר ר' הלל באופן אחר).

ג) **ולכן** הכי י"ל בכל מקום כשיש ישראלים שאומרים שישראלים אחרים טועים בדעתם בעניני האמונה כדלעיל, שי"ל כמ"ש הרדב"ז הנ"ל "מפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו", וכן נראה בנד"ד אם אנשי כת זו אינם מאמינים בזהר הקדוש, י"ל שהם טועים אבל אין לומר שהם "כופרים", ולכן מותר לצרפם למנין.

וכבר כתב הראש"ל הרב מרדכי אליהו זצ"ל במאמר מרדכי ח"ב י"ד ס"כה, שס"ת שכתבו דרדעי הוא כשר, וק"ו הוא מדין קראי שכתב ס"ת, שהס"ת הוא כשר כמבואר ברדב"ז ח"ג ס"תשעד, ע"ש. וגם כתב שאין לדמות דין זה לס"ת שכתב אחד שמאמין בשבתי צבי, שהוא פסול, כמבואר בפתחי תשובה ס"רפא ס"ק ב, ע"ש. וכן דעת הרה"ג בניהו דיין שליט"א בדברי בניהו ח"טז ב ג, שהביא כת"ר, וגם כתב שם בשם ספר יבא שילה בטעמים מלוקטים ח"ב דף רמד, שהם מצטרפים למנין, וגם כתב שם בדברי בניהו בשם שו"ת יפה תאר ס"ה אות א עמ' קיח, שאף הראש"ל הרב עובדיה יוסף זצ"ל סבר "שהדרדעים לא נקראים כופרים" ע"ש. וכן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

ואחר זמן רב ראיתי בספר "המשביר" ח"ו, שהוציא לאור הרה"ג **יששכר דוב הופמן** שליט"א, בדף רפד, מכתב מהרה"ג יוסף חיים מזרחי שליט"א, ובאות ה (דף רפז) הוא העיר על מה שכתבתי לעיל, וז"ל:

מ"ש הרב אורחותיך למדני שלכאורה אם אנו דנים את הדרדעים ככופרים, הרי שח"ו גם את הריב"ש והרמב"ם והרלב"ג (ועוד רבים) שהלכו אחר הפילוסופיה וכפרו בענין הספירות, יש לדונם ככופרים ולא נצטרפם למנין – חס מלומר כזאת, יש הבדל עצום בין אותם גדולי עולם שלא ראו אור זוהר הקדוש וביאור דבריו ע"י הרמ"ק או רבנו האר"י ז"ל והרש"ש, שמהם יצאה חכמת הקבלה בהינומא, משא"כ בזמן הקדמונים עדיין הקבלה היתה בבחינת הנסתר יתר על הגלוי, ורבים חשבו שבעצם הפילוסופיה היא הקבלה (כמו שהאריך בזה הגר"י אירגאס בספרו שומר אמונים), לכן אין לדונם אלא כשוגגים, משא"כ כת הדרדעים ראו את דברי רבינו הרש"ש והאר"י ז"ל אשר ביארו את דברי הזוהר הקדוש על מכונם – ובכל זאת הוציאו דופי על הזוהר הקדוש שאינו מהרשב"י, ועל זה הקהו את שיניהם כדין הבן הרשע. **ע"כ דבריו**.

ויש להשיב, לפי מה שכתב הגר"א הנ"ל להשיג על הרמב"ם שלא האמין בשדים וכו', הלא הרמב"ם ידע שחז"ל בתלמוד האמינו בשדים וכו', ועדיין במזיד הוא חלק עליהם, ואין זה בכלל שוגג כלל, ומה לי אם אנו אומרים שהרמב"ם לא ראה את הזוהר והוא היה כשוגג לגבי מ"ש בזוהר, הלא עדיין הוא ראה את התלמוד ועדיין הוא חלק על דעת חז"ל במזיד בענין זה, ולכן אין לומר שהרמב"ם היה כשוגג.

וגם הריב"ש ידע שהרמב"ן סבר כדעת הזוהר, וכתב הרב פעלים ח"א, סוד ישרים ס"ה ד"ה והנה נודע, "כי אזהרה

שמענו מרבינו מהרח"ו ז"ל בהקדמותו לספר שער ההקדמות, דברים אלו לא יובנו בשכל אנושי חומריי, אלא בקבלה מפה אל פה, או מפי אליהו זכור לטוב כו', וכל ספרי המקובלים האחרונים שהיו אחר החרבן אל תקרב אליהם, כי מן הרמב"ן ז"ל ואילך נסתרה דרך החכמה הזאת מעיני כל החכמים, ולא נשאר בהם כי אם קצת ענפי הקדמות בלתי שרשיהם, ועליהם בנו המקובלים האחרונים דבריהם בשכל אנושי וכו' ע"ש. הרי הרמב"ן ידע "דרך החכמה הזאת" והיתה לא קבלה אמיתית, ועדיין סבר הריב"ש לחלוק על הרמב"ן במזיד, ואע"פ שהוא לא ראה דברי הרמ"ק והאר"י ז"ל, אין זה מעלה או ומוריד כיון שבמזיד הוא חלק על קבלת הרמב"ן, ולכן אין לומר שהריב"ש היה כשוגג, שוב ראיתי לרה"ג יששכר דוב הופמן שליט"א בהערה בספר המשביר שם, שהוא הביא הרבנים שסברו שיש לצרף כת הנ"ל למנין, וששתי.

סימן יח

שאלה: האם אף איטר יד צריך למנות הסימנים ביד ימין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ישכר בעריש מאנדל** שליט"א

כתב כת"ר, "הנה בספר כף החיים (סימן מ"ח סק"ד) הביא בשם ספר חסד לאברהם דבשעה שאומר פרשת הקטורת ימנה הסימנים בב' ידיו, אמנם הכף החיים חולק על זה "שהרי הקריאה במקום הקרבה, ועבודה בשמאל פסולה, אלא ימנה דוקא בימין כל הי"א סימנים, וכ"כ הבן איש חי" עכ"ל הכף החיים.

ועכשיו נפשי בשאלתי מה יעשה איטר, היאך ימנות הסימנים, דלכאורה כפי היוצא מדברי הכף החיים אין לו למנות "כלל" באצבעותיו, שהרי איטר פסול לעבודה (לרש"י הטעם משום שאיטר אין לו ימין, ולרמב"ם מפני שאיטר הוא בעל מום), אם כן היאך יעשה, אם תימצי לומר שימנה בימינו – הרי זה שמאל כל האדם – ובבית המקדש היה פסול לעבודה, או האם ימנה בשמאלו, שהוא ימין אדם, הרי הדבר מוזר שימנה רק בשמאלו?". **ע"כ דברי כת"ר.**

בתחילה יש לשאול שאלה אחרת, איך אפשר לישראל למנות סימנים אלו כיון שישראל פסול לעבודה ובעינן רק כהן לעבודת המקדש, ועוד, איך אפשר לכהן בזה"ז למנות סימנים אלו כיון שאף הוא פסול לעבודה כיון שהוא טמא מתים. אלא צ"ל שכוונת מנוי זה היא ליתן רמז איך היו עושים הכהנים בבית המקדש, דהיינו שהם היו עובדים ביד ימין, ולכן מצינו שהמנוי הוא אינו לגבי המונה עצמו אלא לגבי הכהן במקדש, ולכן אף אם המונה עצמו ישראל עדיין יש לו למנות כיון שהרמז הוא למה שהיה עושה הכהן במקדש ולא לגבי הישראל המונה, ולכן אף באיטר יד יש לו למנות בימין דוקא כיון שהרמז הוא לאיך היו עובדים הכהנים במקדש ולא לגבי המונה עצמו אם הוא כשר לעבודה או לא.

שוב ראיתי בתורה לשמה ס"כב, שכתב לגבי נשיאת ס"ת ביד ימין, "והנה אם הוא **אטר יד** אפילו הכי ישא בימין דעלמא שהוא שמאל דידיה, דבתר ימין דעלמא אזלינן בזה, וכן כל **עבודת בית המקדש** נעשים בימין... באופן ברור הוא שישא בימין", ע"ש. הרי הוא למד דין איטר יד מדין עבודת המקדש, ולכן נראה שפשוט לו שאף כשאיטר יד נותן רמז לעבודת המקדש שהוא צריך לעשות כן ביד ימין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן יט

שאלה: האם מותר לברך שהכל באמצע פסוקי דזמרה. כגון כשהוא צמא וחוסר השתיה מפריע לו לריכוז בתפילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **נראה** שהשתיה כאן היא לתועלת התפילה, שאם המתפלל צמא הוא אינו יכול לכוון יפה בתפילתו, ואין השתיה כאן לעונג בעלמא, כגון כשהוא רוצה לשתות כוס קפה או קוקה קולה באמצע פסוקי דזמרה, ולכן נראה שיש לדמות נד"ד לדין מי שמביאו לו תפילין באמצע פסוקי

דזמרה, אם הוא יכול לברך עליהם, שי"ל שאף התפילין הם לצורך תפילה, שמי שקורא ק"ש בלי תפילין הוא כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ולכן כיון דמצינו שמותר לברך על תפילין בין הפרקים של ק"ש, ק"ו שהוא מותר לברך עליהם בפסוקי דזמרה, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי ברכת שתיה שמותר לשתות מים ולברך עליהם כיון שהשתיה היא לצורך כוונת התפילה, ומצד אחד ברכת שהכל על המים היא עדיפה מברכת תפילין, שהרי בתפילין בעצם הוא יכול להניח התפילין, ולברך עליהם אחר התפילה כשהם עדיין עליו (וכדמצינו לדעת הרמ"א בס"סו ב, לגבי טלית ע"ש). אולם לגבי שתיה א"א לעשות כן, כיון שאין לברך ברכה ראשונה אחר השתיה, וגם אין לו לשתות בלי ברכה, שבזה הוא מעל, כמבואר בברכות לה. ע"ש. ולכן כיון שמותר לו לשתות לצורך כוונת תפילה, ממילא שהוא צריך לברך על המים קודם השתיה.

ועוד, מצינו שמותר לברך על הטלית בפסוקי דזמרה, כמבואר ברמב"ם בפאר הדור ס"קמז, "אין שום איסור בברכה על הציצית ותפילין בתוך המזמורים, שאין הפסקה כזאת בפסוקי דזמרה אסורה, ואינה תפלה ולא קריאת שמע עד שיאסור הפסקה כזאת", וזה אף שאין הציצית צורך התפילה כמו תפילין, ועיין ביביע אומר ח"ו ס"ד אות ג, שי"ל שאף מרן מודה לדעת הרמב"ם שמותר להפסיק בין מזמור למזמור ע"ש. ולכן אם עדיין מותר לברך על הציצית בפסוקי דזמרה אף שאין כל כך צורך בלבישת טלית בשעת תפילה, ק"ו שמותר לברך על שתיית המים שהיא לצורך כוונת תפילה.

ב) **וכן** יש לדמות נד"ד לדין אשר יצר, שהאדם שמרגיש שהוא צריך לנקביו בתוך פסוקי דזמרה, ודאי הוא צריך לעשות צרכיו משום איסור בל תשקצו, שאל"כ תפילתו היא תועבה כמבואר ברמב"ם בהל' תפילה פ"ד הל"י ע"ש. ומצינו שהוא יכול לברך אשר יצר, וזה כמ"ש הביאור הלכה בס"נג ג ד"ה אין לברך, לפי הרמב"ם הנ"ל, ע"ש. ולכן ה"ה בשתיית מים לצורך כוונת תפילה, שיש להתיר לו לברך על המים בין המזמורים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

ברכת שהכל על המים באמצע פסוקי דזמרא

כתב כת"ר, "ונראה לי דאין היתר לברך שהכל באמצע פסוקי דזמרה, דהרי אף את ברכת אשר יצר, בקושי התירו לברך, שכן מצינו שפוסקים רבים החמירו שאין לברך, והכי העלו להחמיר החיי אדם (הובא בביאור–הלכה נא ד"ה 'צריך'), התהלה לדוד (נג, סק"א), וע"ע בכף החיים (סקכ"ח) שיברך אחר ישתבח. אולם העיר שיש שהתירו לברך, אך רואים אנו כי בעייתיות יש להפסיק אף לברכה שנתחייב בה, והכי העלו להקל לגבי אשר יצר: המשנה ברורה (נא, סק"ח), באר היטב (נג, סק"ג בשם הגינת ורדים), ערוך השלחן (נא, ו), וע"ע בשו"ת אגרות משה (ד, יד), בשו"ת ציץ אליעזר (יא, ד), שו"ת יביע אומר (י, ד) ושו"ת אור לציון (ח"ב ה, ב)". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולענ"ד דין שהכל הוא יותר קיל מדין אשר יצר, שהרי אשר יצר הוא יכול לברך אותו אחר ישתבח כמבואר בכה"ח, ולדעת היחוה דעת ח"ד ס"ה (דף לב) בשם הנמוקי יוסף הוא יכול לברך אותו עד שעה וחומש, וא"כ הוא יכול לברך אף אחר התפילה. אולם לגבי ברכת שהכל הוא מוכרח לברך קודם השתיה, ולכן אם מותר לו לשתות כדי שהוא יכול לכווין בתפילתו, ממילא שהוא יכול לברך על השתיה.

וגם הביא כת"ר, מ"ש בשו"ת רבבות אפרים (ו, כט), וז"ל "איך הדין בברכה לשתות מים, והנה אם הוא אנוס וחלוש ומרגיש שמוכרח לשתות אז בודאי זה אונס ומותר, אבל אם הוא רק צמא מאד שקשה לו להתפלל ולהוציא המילים בפיו אם מותר לו לשתות, ועדיין לא מצאתי ישוב לזה".

ולענ"ד אין להחמיר כולי האי, שהרי אם הוא "צמא מאד שקשה לו להתפלל", ודאי זה מבטל כוונת תפילתו, ולכן השתיה היא לצורך כוונת התפילה, וממילא היא מותרת ואין זה נחשב הפסק, וכבר מצינו שאף שאסור להפסיק בין ברכת המוציא ואכילת הלחם, מ"מ אם הוא לצורך לפת או הסעודה כמו להביא מלח וכדומה, שאין כאן הפסק, ולכן אף בפסוקי דזמרא השתיה וברכת שהכל הן לצורך התפילה, והן אינם הפסק, ואה"נ שלגבי הפסק אחר ברכת המוציא לצורך הסעודה, לדעת הכלבו והרמ"א זה רק בדיעבד ולא לכתחילה, מ"מ הפסק בפסוקי דזמרא הוא קיל טפי כיון שאין בשתיית המים באמצע פסוקי דזמרא הפסק בין הברכה ומה שהוא מברך עליו, ולכן נראה שאף

לכתחילה מותר לשתות המים, וק"ו לדעת הרמב"ם בפאר הדור ס"קמז, שכתב "אין שום איסור בברכה על הציצית ותפילין בתוך המזמורים, שאין הפסקה כזאת בפסוקי דזמרה אסורה, ואינה תפלה ולא קריאת שמע עד שיאסור הפסקה כזאת", וזה אף שאין הציצית צורך התפילה כמו תפילין, ועיין ביביע אומר ח"ו ס"ד אות ג, שי"ל שאף מרן מודה לדעת הרמב"ם שמותר להפסיק בין מזמור למזמור ע"ש. ולכן נראה שמי שמחמיר בדין זה הוא בכלל חומרא דאתי לידי קולא, דהיינו החומרא בדין הפסק מביא לידי קולא בדין כוונת התפילה, ואיך הוא יכול לברך על הזמירות "מלך מהולל בתבשחות", אם הוא לא היה יכול לכיון לשבחות, מפני הצמא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כ

שאלה: האם מי שרואה טפח באשה ערוה ברשות אחרת, בזוית העין, מותר ללמוד תורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לדון ביושב בבית מדרש ובזוית העין **ברשות אחרת** יש טפח באשה ערוה, האם מותר ללמוד תורה ולהתפלל בדיבור בכה"ג, ויש לעיין במשנ"ב (סי' ע"ה ס"ק כ"ט), ובשו"ע (סי' ע"ה סע' ו' ומשנ"ב שם), ושו"ע (סי' ע"ט סע' ג') בדעת הרשב"א ומשנ"ב שם (ס"ק י"ד וס"ק ט"ו), וע"ע משנ"ב (סי' ע"ט סק"ה ובשם החיי"א כלל ג' סע' י"ד), וצ"ע לדינא".

שוב כתב כת"ר במאמר בענין זה, "ועתה נבוא לדון בנד"ד. הנה נד"ד שהוא טפח באשה ערוה שהוא רק דרבנן להרבה פוסקים, וכן נוקט היביע אומר למעשה, וכשאינו מכיון לראות, דעת ר' יונה דהוא מותר גמור, ואף שנראה שרוה"פ חלקו עליו, מ"מ דעת הב"י נראה כמותו, והפוסקים צירפו דעתו לסניף עכ"פ, וכשהערוה ברשות אחרת ומכוסה בזכוכית, אזי מהני עצימת עיניים לכו"ע, כדכתב המשנ"ב, ואף שקצת משמע מדברי המשנ"ב (ע"ה ס"ק כ"ט ועוד) שצריך עצימה גמורה (אכן בביאור הלכה בסי' ע"ט סע' ב' ד"ה אותה, משמע להקל), מ"מ כשאינו מכיון לראות, ודאי קיל טפי, ועוד נראה דהוא מיירי שהערוה למולו ממש, אך בצדדיו, יש לסמוך על ר' יונה לכו"ע, וכבר כתב החזו"א שאין צריך עצימה גמורה, "אלא אף החזרת מבטו מהני כל שאינו מרגיש", וכ"ד היביע אומר הנ"ל, ואף שהמשנ"ב (ע"ט סק"ה, וע"ע בס"ק י"ד וס"ק ט"ו) החמיר בצדדים, מ"מ כאן שהערוה ברשות אחרת, ומכוסה (בעששית), נראה שאף הוא יודה שאין להחמיר כשאינו מכיון לראות, כ"ש שבאמת עיקר מבטו איננו לערווה כלל. כ"נ לענ"ד.

ובנד"ד שמי שלומד ומתפלל נראה שבד"כ דעתו על תלמודו ותפילתו, והמציאות מוכיחה שאין הוא שם על ליבו כלל מה קורה ברה"ר, מפני שהיא מרוחקת ממנו לגמרי, ומן הצד, ולמטה ממנו, ובזה נראה שכו"ע יודו דשרי, שאין הוא יודע כלל שעוברת אשה בלבוש שאינו צנוע, ורק אם יתבונן להדיא יראה אותה, ובזה ודאי אסור לכו"ע. אך בסתמא אין הלומד רואה דבר ולא חצי דבר, ולכן נראה לי שהמקילין בזה יש להם על מה שיסמוכו, ואין למחות בהם, והמחמיר תע"ב, וכן ראוי להחמיר לבני תורה, והנראה לענ"ד כתבתי, ולענין מעשה איני כדאי להקל, עד שיסכימו עימי בעלי הוראה שליט"א". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הטור בס"עד, "היה רוחץ במים צלולים אל יתכסה בהן ויקרא שלבו רואה את הערוה", וכתב הב"י שם, "וכתב הרשב"א, והלא לבו רואה את הערוה, כלומר שהוא עם הערוה בתוך המים אבל עיניו רואות את הערוה ליכא למיחש דכיון שעיניו חוץ למים ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה, ואוקימנא בעכורין, הראב"ד ז"ל, וכן כתב ה"ר יונה ז"ל ומ"ש דלעיניו רואות את הערוה ליכא למיחש וכו', מבואר דהיינו לומר דכיון דאינו מסתכל בה אע"פ שהוא יכול לראותה מותר", ונראה שכוונת רבינו יונה כמ"ש הב"י בס"עה ד"ה טפח, בשמו "וה"ר יונה כתב... כשמגולה טפח אינו אסור אלא כשמסתכל בה, אבל ראיה בעלמא מותר", ע"ש. ולכן נראה שמה שפירש הב"י בס"עד הנ"ל בדעת הרשב"א, "דכיון דאינו מסתכל בה אע"פ שהוא יכול לראותה מותר", הוא כדעת רבינו יונה בס"עה, שבס"עד הוא השוה דעת הרשב"א לדעת רבינו יונה, ונראה שאף שיש חולקים על רבינו יונה בס"עה (עיין דר"מ וב"ח), מ"מ י"ל שבס"עד, כיון שערותו מכוסה במים, הכל מודים לרבינו יונה שראיה בעלמא בלי

הסתכלות, מותרת, ולכן ה"ה בראיה בעלמא בזוית עיניו בלי כוונה, אין לחוש כשהערוה מכוסה.

וכן יש לדקדק במ"א בס"עד ס"ק ה, שכתב, "כיון שעיניו חוץ למים ואינו מסתכל בערוה (ב"י בשם הרשב"א)". הרי רק אם הוא "הסתכל" בערוה יש איסור, וזה כמ"ש היד מלאכי בכלל ה אות קעט, "הסתכלות, כל היכא דאיתיה לשון זה הוא יותר מראיה, כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטה יותר מהרואה", ע"ש וכן הוא בעין זוכר מע' ה אות נ, ע"ש.

וכן נראה ממ"ש הט"ז בי"ד ס"ר ס"ק ג, "דכל שערותו מכוסה במים, אע"פ שהם צלולים, מ"מ אין שם גלוי עליהם אע"ג דכשמכוין לראות במים נגד ערותו יכול לראותה, מ"מ כיון **דבלא מתכוין על אותו מקום** לראות דרך המים אין בזה משום גילוי ערוה. דומה לזה ממש מצינו בתוס' נדרים (דף ל') העתיקתא בס"ריז, לו. דהדגים במים רואין חמה אלא דהחמה לא מקרי רואה אותם כיון שהם מכוסים במים, וכן הוא כאן". הרי משמע אם יש ראיה בעלמא, והוא אינו מתכוין להסתכלות דוקא "באותו מקום", שעדיין מותר לברך.

וכן נראה מהראיה שהביא הט"ז מדין דגים במים, שכתב הט"ז בס"ריז ס"ק לא, לגבי בעלי חיים על הארץ, "שהם רואים החמה בלי שום הפסק בנתיים, והיינו שהחמה רואה אותם כלומר שאין הפסק ביניהם, לאפוקי דגים שרואים דרך הפסק כמו שכתבו התוספות", ע"ש. הרי כשבעלי חיים על הארץ יכולים לראות את החמה בלי שום הפסק, זה נחשב כאילו החמה יכולה לראות אותם, אבל אף שהדגים יכולים לראות את החמה מתוך המים לחוץ, ונראה שאף שאור החמה נכנס לתוך המים, מ"מ כיון שיש הפסק ע"י המים, עדיין זה בכלל "לא מקרי רואה אותם", ולכן י"ל שעיני האדם כשהוא עומד במים צלולים במקוה, דומות לאור החמה, ולכן אף כשהוא יכול לראות בתוך המים (כמו שאור החמה נכנס לתוך המים) עדיין "לא מקרי רואה אותם" כיון שהמים מפסיקים. כך נראה כוונת הט"ז, ולכן בשלמא שאין לו לכוין להביט בהדיא בערותו, אבל ראיה בעלמא (כמו אור החמה במים), היא מותרת.

ולפי זה הכי יש לפרש מ"ש הט"ז בס"עה בס"ק ב, "ומה שהוא עומד במים, אף שהם צלולים, מקרי מכוסה נגד אדם רק שהוא יכול להסתכל למטה בערותו, ואין זה מקרי נגדו", דהיינו אף כשיש ראיה בעלמא עדיין יש להתיר רק "להסתכל" ממש אסור.

וכן י"ל במ"ש המ"א בס"עה בס"ק ח, "עכ"פ ערותו מכוסה במים דהא מקרי חציצה לגבי לבו, ה"ה לגבי עיניו, ואפילו הכי אסור להסתכל בה מידי דהוה ערוה בעששית", ע"ש. הרי י"ל שרק הסתכלות אסורה, משא"כ ראיה בעלמא מזוית עיניו.

ב) **וגם** נראה שרשות אחרת דומה לכסוי, וזה כמ"ש כת"ר, "והנה פסק מרן (בסע' ה') "ערוה בעששית, ורואה אותה דרך דפנותיה, אסור לקרות כנגדה, דכתיב ולא יראה בך ערות דבר, והא מתחזיא", וכתב שם המשנ"ב (ס"ק כ"ה) "ועצימת עינים שרי בכל זה לכו"ע, כיון שהערוה עכ"פ מכוסה (ח"א, וכ"כ הפמ"ג לענין עששית)" ע"כ, וכ"כ הכה"ח (אות ל"ח) בשם הפוסקים, וכ"כ היבי"א (ח"ג או"ח ז' אות י' באמצע), ורצונו לומר, דלקמן (סע' ו') התיר מרן בעוצם עיניו מול ערוה או במחזיר פניו בלחוד, ורוה"פ חלקו עליו ואסרו מדאורייתא (עיי"ש משנ"ב ס"ק כ"ט, כה"ח אות מ', וערוך השולחן אות י"א, וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג או"ח סי' ז' אות ד'), עד שיחזיר פניו וכל גופו, עד שהערוה תהא מצידו, ועלה קאי המשנ"ב, דאם הערוה מכוסה בעששית, אף דלדינא עדיין אסור מהתורה לקרוא ק"ש כנגדה, מ"מ אף החולקים על השו"ע וסוברים דלא מהני עצימת עיניו, באיכא עששית מודו דמהני עצימת עיניו, וכ"כ היביע אומר (ח"ג או"ח סי' ז' אות י'), ושכ"ד המג"א (ס"ס ע"ה). חזינן מזה, דאף דערוה בעששית הוי איסורא דאורייתא, מ"מ היא קילא טפי.

ועוד כתב המשנ"ב (ע"ה ס"ק כ"ט) "וכתב במשבצות זהב דאם הוא ברשות אחד ואדם ערום הוא ברשות אחר כנגדו, והוא עוצם עיניו מלראותו, י"ל דשרי בזה לכו"ע, וכן משמע קצת בדרך החיים, ובסימן ע"ט אות ח' באשל אברהם משמע דחזר מזה, וכן בח"א כלל ד' אות ט' לא משמע כן" ע"כ, וע"ע במשנ"ב (בסי' ע"ט ס"ק י"ד), ועיי"ש ביאור הלכה (ע"ט סע' ב' ד"ה אותה) שכתב "מצדד הפמ"ג (בסי' ע"ה) דאפילו בערוה גופא **אם הוא ברשות אחרת מותר לכו"ע בעוצם עיניו**". הרי דערוה ברשות אחרת קיל טפי. אך ע' כה"ח (אות י"ח)...

ועוד כתב שם הביאור הלכה "דכיון שהוא **ברשות בפני עצמו ואינו רואה להדיא** אין כאן משום מחניך קדוש ולא

משום ולא יראה בך ערות דבר". אכן הוא מירי בלילה או במעצים עינו, לא ברואה אותה בצדדיו". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולפי זה נראה שה"ה כשהוא אינו מסתכל בהדיא בערוה, אלא שיש ראיה רק בזוית עיניו, והוא לא מכוין לראות, שעדיין מותר לדבר בתורה אם הערוה היא ברשות אחרת, שזה דומה למ"ש הב"י לגבי מים צלולים במקוה הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כא

שאלה: מה נחשב "ביטול בית הכסא" כדי להפוך המקום למקום לימוד תורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "לגבי ביטול בית הכסא להפוך המקום למקום לימוד תורה. מכה"ח (פג ב) משמע שעצם עקירת השירותים עצמם ונקוי טוב כבר מתיר המקום (וכן ראיתי משמע מספר הלכה ברורה לרה"ג דוד יוסף פג א). אולם מהמשנה ברורה (פג ס"ק יב) משמע שצריך גם לעקור הכותל (שגם עליו רובץ דין בית הכסא), וכן משמעות דברי הפסקי תשובות (פג א), שכתב שצריך לסייד וגם לעקור האסלה וכל סממן שהיה שייך לשירותים. שאלתי: האם חייב לעקור גם הצינורות? ברז שהיה שייך לחיבור לאסלה? ברגים? קרמיקה? הניתן להקל בלכסות בשקית שקופה? אטומה?".

א) **המקור** לדין זה הוא בפנים מאירות ח"א ס"פז, שכתב "דמהני עקירת השם ובפרט בשינוי מעשה, דכל הכלים שירדו לידי טומאתן קי"ל דמעשה מוציא מידי מעשה, ונראה מפרש"י מפ"ק דסוכה דף י"ד דאף מעשה כל דהו מהני, ואף שאמרו בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה, התם לא עקרו שם בית הכסא מיניה אף שפינוהו הצואה ממנו, מ"מ בדעתם שישתמשו בו לבית הכסא כמו שהיה לפנים, אבל אם רצו לבטל הבית הכסא לגמרי ולעשות ממנו בית דירה נראה דמותר דמידי דהוי אבית שהקצוהו לע"ז דאינו מותר אא"כ הוציאה משם דרך ביטול, דהיינו שלא להכניס עוד שם ע"ז כמבואר בי"ד ס"קמה ג בהג"ה, ואף שהבית שהקצוהו היה משמשי אלילים דנאסר מן התורה מהני ביטול אם מבטל באופן שלא להכניס עוד שם ע"ז, ק"ו לבית הכסא... דמהני ביטול אם מבטל שלא לעשות עוד במקום זה בית הכסא, ע"ש. וכן הוא בכה"ח ס"פג אות ב, וס"פד אות ג, וכן במ"ב ס"פד ס"ק ג, שכתב לגבי מרחץ "אך אם עשו שינוי מעשה בגופו כגון שעקרו שם תנורו וכיוצא בו ועשוהו בית דירה, מותר לו להניח בפתחו מזוזה ולברך עליה ולקרות ולהתפלל שם, וכן הדין לענין בית הכסא", ע"ש.

ויש לחקור בזה. כתב מרן בי"ד קמה ג, "בית שבנאו מתחילה שיהא הבית עצמו נעבד, וכן המשתחוה לבית בנוי, הרי זה אסור בהנאה. היה בנוי וסיידו וכיידו לשם אלילים עד שנתחדש, נוטל מה שחידש והחידוש אסור בהנאה מפני שעשהו לעבדו ושאר הבית מותר. הכניס אלילים לתוך הבית כל זמן שהוא שם הבית אסור בהנאה, הוציאה הותר הבית", וכתב הרמ"א, "ודוקא שלא הוקצה הבית לכך, אבל הוקצה לכך אינו מותר אלא א"כ הוציאה משם דרך בטול, דהיינו שלא להכניס עוד שם, ובישראל לא מהני ביטול כדלעיל ס"קל"ט", וכתב הט"ז שם ס"ק ח, "נוטל מה שחידש. הישראל אבל העכו"ם אין צריך ליטול הכל אלא בכל דהו סגי. ב"י בשם הר"ן", וכן הוא בש"ך שם ס"ק יא, "נוטל כו'. הישראל אבל עכו"ם בכל דהו שיטול סגי והוי ביטול, ודוקא עכו"ם של עכו"ם אבל של ישראל אין לה ביטול ונוטל מה שחידש", ע"ש.

הרי מבואר, שאם הבית עצמו נעבד אז העכו"ם יכול ליטול כל דהו וסגי, שזה נחשב ביטול, וזה כמ"ש הב"י בשם הר"ן שם, "אפילו בכל דהו סגי כדתניא לקמן נטל מקל או שרביט אפילו עלה הרי זה בטלה", ע"ש. אלא לגבי כשאין הבית עצמו נעבד אלא שרק הוקצה לע"ז, לא מצינו ביטול אלא ע"י הוצאת הע"ז, ונראה שאם הוא נטל כל דהו מהבית אין זה מועיל, ונראה שהטעם הוא מפני כשהבית עצמו נעבד כל הבית הוא ע"ז ומהני נטילת כל דהו לבטלה, אבל כשאין הבית עצמו נעבד, יש לבית תכלית אחרת, דהיינו לשמור מה שבתוכו, וכדי לבטל שמירה זו אין מועילה נטילת כל דהו כיון שעדיין יש שמירה לע"ז שבתוכו אף כשחסר כל דהו מהבית, ולכן בעינן ביטול שמועיל לבטל שמירת הע"ז בתוך הבית, ולכן או יש לו לסתור כל הבית, שבזה שוב ליכא שמירה לע"ז, או יש לו להוציא הע"ז משם, שאף בזה ליכא

שמירה לע"ז כיון דליכא שם הע"ז לשמור, או יש לו לבטל הע"ז אף שהוא אינו מוציא אותה מהבית, ואה"נ שיש שמירה לע"ז הנשברה שנשארת שם בבית אבל כיון שעכשיו היא אינה בכלל ע"ז כיון שיש ביטול, ממילא דליכא שימור לע"ז.

ב) **ולפי** זה יש לדון בבית הכסא. וי"ל שכל מקום בבית הכסא שהוא מיוחד לצואה הוא דומה לע"ז בדין הנ"ל, ושאר מקומות שאינם מיוחדים לצואה הם אינם דומים לע"ז, אלא הם דומים לבית שהוקצה לע"ז, ולכן כותלי בית הכסא הם אינם כע"ז, וכן אם יש כיור בבית הכסא כדי לרחוץ את הידים אין זה דומה לע"ז, אבל האסלה היא כע"ז, ולכן אם הוא רוצה לבטל בית הכסא, אז יש לדון גבי הע"ז עצמה שצריכה ביטול, דהיינו האסלה, וגם יש לדון לגבי כותלי בית הכסא שהם כבית שהוקצה לע"ז, ולכן לגבי "הוקצה לבית" או יש לו לסתור הכותלים עד שאין שמירה לאסלה שבתוכו, או יש לו להוציא האסלה לגמרי, או יש לו לבטל האסלה במקומה, כפי שביארתי לעיל לגבי ע"ז.

אלא נראה שמה שנחשב לביטול לגבי ע"ז אינו נחשב ביטול לגבי האסלה, דבשלמא לגבי ע"ז י"ל שאם נטל כל דהו יש ביטול כדלעיל, שי"ל שזה נחשב כבזיון גדול לע"ז שהיא אינה שלימה וממילא היא אינה ראויה לשימושה דהיינו לעבוד לה. אולם לגבי אסלה, אם הוא נוטל כל דהו ממנה עדיין היא ראויה לשימושה ואין נטילה זו נחשבת ביטול, ולכן נראה דבעינן שבירה ממש עד שהיא אינה ראויה לשימוש, ועוד י"ל שאף אם הוא משבר את האסלה אבל עדיין נשאר בה ריח רע, אז בשלמא ששוב אין חל שם "אסלה" על השברים, מ"מ עדיין יש איסור מפני שאין להתפלל כנגד כל ריח רע, וכמ"ש מרן בס"פו, "מים סרוחים או מי משרה ששורין בהן פשתן צריך להרחיק מהם כמו מן הצואה", ע"ש. והטעם הוא מפני ריח רע וכמבואר שם באחרונים.

ג) **ולפי** זה יש לפרש דברי הפנ"מ הנ"ל. וי"ל שמ"ש ש"נראה מפרש"י מפ"ק דסוכה דף י"ד דאף מעשה כל דהו מהני", דהיינו שכתב רש"י שם, "אלא בשינוי מעשה, עד שיתן בו איזמל. מעשה מבטל מידי מעשה, אפילו עשה בו מעשה מוכיח מתחילה לשלחן כגון שקיצצו סביבותיו ליפותו, כיון שנתן איזמל בו לחתכו לסנדלין מבטל מעשה ראשון". הרי משמע שרק בנתינת איזמל בעור סגי, וזה מ"ש הפנ"מ "כל דהו מהני". וי"ל שזה רק לגבי הע"ז עצמה או האסלה עצמה, ואין זה שייך לגבי כותלי בית הכסא שהם דומים לדין "הוקצה לבית" ולא סגי בהם נטילה כל דהו, ולכן כדי להתיר כותלי בית הכסא בעינן הוצאת האסלה משם או שבירת האסלה עד כדי שהיא אינה ראויה לשימושה, ולכן מפני זה הביא הפנ"מ אחר כך דין הוצאת ע"ז מהבית, שדין זה אינה כדי להתיר את הע"ז עצמה אלא כדי להתיר הבית עצמו, ויש ללמוד מזה כדי להתיר כותלי בית הכסא או המרחץ.

אלא יש לדון לגבי מ"ש המ"ב הנ"ל "אך אם עשו שינוי מעשה בגופו כגון שעקרו שם תנורו וכיוצא בו ועשוהו בית דירה, מותר לו להניח בפתחו מזוזה", ולשון זה מהברכ"י שם אות ה, וכן הוא בשע"ת בס"פד ס"ק א, ע"ש. וזה מירי לגבי בית המרחץ, ויש להעיר, שמשמע מזה שהוא אינו צריך להוציא כל הדברים המיוחדים לרחיצה בבית המרחץ, אלא רק יש לו לעקור ולהוציא את התנור וסגי בזה, או דבר אחר כזה, והם סברו כן כיון שהפנ"מ כתב "בשינוי מעשה... דאף מעשה כל דהו מהני", ולכן י"ל שמ"ש הפנ"מ שם "ורצו לשנות המרחץ ולעקור התנור והספסלים" לאו דוקא הוא, אלא אף רק בהסרת התנור מועילה. אלא יש להקשות על זה, והלא לגבי היתר "הוצאה" הוא צריך להוציא כל הע"ז, ולכן ה"ה כאן י"ל שהוא צריך להוציא כל הדברים המיוחדים לרחיצה ולא רק התנור בלבד. אלא נראה שאין כאן קושיא, שי"ל שבעקירת התנור הוא עושה שני דברים, אחד הוא שהוא מוציא את התנור לחוץ אחר עקירתו, והשני הוא שאף הוא מבטל הדברים המיוחדים למרחץ, ולכן זה דומה למי שבתחילה משבר הע"ז ואחר כך הוא מוציא אותה מהבית, שיש בזה ביטול וגם הוצאה. אלא י"ל שכיון שע"י עקירת התנור הוא אינו יכול להשתמש בספסלים כדי לרחוץ במים חמים כדרכו, ממילא אין הספסלים ראויים לשימושם, ואף אם הם נשארים במרחץ עדיין יש להתיר המרחץ כיון שמה שהספסלים אינם ראויים לשימושם הוא נחשב לביטול, וזה דומה למ"ש לעיל שאם הוא אינו מוציא הע"ז מהבית אלא שרק מבטל אותה בבית עדיין י"ל ששוב אין הבית הוקצה לבית ע"ז, ולגבי המרחץ הוא אינו הוקצה לבית מרחץ.

ולפי זה גם מצינו שאין צורך להוציא כל הדברים המיוחדים לאסלה מבית הכסא, אלא די במה שהם אינם ראויים לשימושם, ולכן י"ל שאם הוא עוקר ומוציא את אסלה, ונשארו הצינורות בבית הכסא, עדיין יש ביטול

לצינורות אלו כיון ששוב אין הם ראויים לשימושם להביא מים לאסלה, שכבר הלכה האסלה משם, וכן י"ל לגבי הברגים וכו', ששוב אין הם ראויים לחבר האסלה לקרקע וכדומה כיון דליכא אסלה שם, ולכן אף אצלם יש ביטול, ולכן אם הם נקיים מצד עצמם ואין בהם ריח רע, אין צורך להוציאים משם, כמו שאין צורך להוציא הספסלים מבית המרחץ אם הוא כבר הוציא את התנור.

ואין קושיא על כל זה ממ"ש המ"ב בס"פג ס"ק יב, וז"ל "ונראה דאותן המקומות שנוהגין לעשות מקום מיוחד להשתנה לכל, וידוע שאותן המקומות מסריחין מאד גם על מחיצותיהן יש שם בית הכסא לכל דיניו דומיא דעביט של מי רגליים, ע"ש. ולכאורה נראה שאין המחיצות בכלל רק הוקצה לבית הכסא כמו בית שהוקצה לע"ז, אלא המחיצות עצמן הן כע"ז ממש, ודלא כדלעיל, וכן הקשה כת"ר. אלא אין כאן קושיא שהרי כיון שאף המחיצות נסרחין ויש בהן ריח רע ממילא שהן דומות למ"ש מרן בס"פו הנ"ל, ולכן אף ביטול אין מועיל להן כיון שעדיין יש בהן ריח רע, משא"כ בסתם בית הכסא שאין ריח רע בכותלי בית הכסא אין הם צריכים שום תקון, כיון דסגי בביטול האסלה עצמה שהיא כע"ז בתוך בית שהוקצה לכך כמבואר בפנ"מ הנ"ל.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הערוך השלחן ס"פג אות ג, וז"ל "אפילו בית הכסא ישן שנטלוהו מכאן וביטלו כל בנינו וניקו המקום והשוו העפר באופן שעתה אינו ניכר כלל אם היה שם בית הכסא ג"כ מותר, והרי גם בטומאה מועיל שינוי מעשה לבטלה מטומאתה הקודמת וכ"ש כנלענ"ד". הרי כיון שהוא הסכים שדין זה תלוי בשינוי מעשה איך הוא לא סבר כפנ"מ שכתב "דאף מעשה כל דהו מהני", ואיך הוא כתב "וביטלו כל בנינו"., ונראה שהוא לא ראה דברי הפנ"מ הנ"ל, ועוד הלא הברכ"י כתב "אם עשו שינוי מעשה בגופו כגון שעקרו שם תנורו וכיוצא בו". הרי לא בעינן "ביטלו כל בנינו".

מ"מ עיין בציץ אליעזר ח"טו ס"כג, ובח"יז ס"א, שהוא הביא עוד אחרונים שדנו בזה, ויש מהם שסברו כהערה"ש, ולענ"ד כתבתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כב

שאלה: איך סבר רש"י שעמוד השחר הוא שעה וחצי קודם נץ החמה, שהרי בימי ניסן לא רואים כלל אור באותו זמן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א

א) **כת"ר** הביא שיטת רש"י בגמ' פסחים צד, שהמיל הוא 22.5 דקות, ולפי זה כיון שעמוד השעה הוא ד' מיל קודם נץ החמה מצינו שעמוד השעה הוא 90 דקות קודם נץ החמה.

וכתב כת"ר, "מדברי רש"י עולה שמיל הוא 22.5 דקות שהרי כפי שכתב רש"י בתחילת דבריו מדובר בימי ניסן שבהם יש 12 שעות מהזריחה לשקיעה, ואם הולכים 32 מיל ב12 שעות הרי שמיל הוא 22.5 דקות. הגר"א מוכיח שכך גם שיטת תוספות בפסחים יא ע"ב שכתבו שמעמוד השחר עד הנץ יש שעה ומחצה".

ויש להעיר, שכתבו התוספות שם ד"ה אחד, ...דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן מ' מילין, ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מילין כדאמר במי שהיה טמא (לקמן צג:) וזה עולה לשעה ומחצה". הרי התוספות כתבו כאן שיש ה' מילין בין עמוד השחר ובין נץ החמה, ולכן מצינו שאם ה' מילין הם שעה וחצי, דהיינו 90 דקות, אז כל מיל הוא 18 דקות, ולכן איך כתב כת"ר ששיטת התוספות היא כרש"י שסבר שכל מיל הוא 22.5 דקות.

אלא אין כאן קושיא, שכתב הגר"א בא"ח ס"תנט, שיש טעות סופר בתוס' וצ"ל ד' מילין במקום ה' מילין, ע"ש. א"כ שפיר יש להשוות שיטת רש"י לתוספות הנ"ל.

ב) **כתב** כת"ר, "יש קושי על שיטת רש"י, שלכאורה היא אינה תואמת למציאות. במציאות שעה וחצי לפני הנץ בימי ניסן לא רואים כלל אור, יש אור כלשהוא לכל היותר כשהשמש נמצאת 18 מעלות לפני הנץ ולפני כן יש חושך מוחלט (כ"כ הרב בניש בספר הזמנים בהלכה פרקים טז, יז, ובעקבותיו הרב מלמד בפניני הלכה)".

ולקושיא זו תירץ כת"ר, שרש"י סבר כהירושלמי בברכות פ"א הל"א, "אמר רבי הונא נלפינה מדרך הארץ, שרי

מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול", ולפי גירסת הגר"א צ"ל "שרי עליל, אע"ג דלא על אמרינן דעל".

וגם סבר רש"י כמ"ש בירושלמי יומא פ"ו הל"ו, "כאיניש דסליק מטבריא לציפורי עד דהוא בטבריא אמרין בציפורין הוא יתיב".

וכתב כת"ר, "על כן נראה לומר שבאמת עמוד השחר נקבע כזמן התחלת היום גם לפני שרואים אור על פי לשון בני אדם, והגמרא מביאה הוכחה מלשון בני אדם, כי התורה רוצה שנתייחס לזמנים אלו כפי שמקובל אצל לשון בני האדם, וכיצד חישבו האנשים את זמן עמוד השחר בזמנם כאשר היו עננים? האנשים הסתכלו על אורך היום, וראו שבחורף הוא היום הקצר ביותר, והניחו שבזמן החורף השמש קרובה לעלות יותר מהר מאשר בשאר עונות השנה כפי שהם ממהרת לעבור ברקיע, **וכשהסתכלו בחורף מתי מתחילים לראות אור, ראו שיש אור משמעותי 75 דקות לפני הזריחה שהוא כשמינית היום**, ולפי זה חישבו בכל העונות את זמן עמוד השחר, אע"פ שלפי זה יצא ברוב הזמן שעמוד השחר הוא לפני שיש אור, כך דרכם של אנשים לומר על המלך שהוא בא גם לפני שהוא בא, ולפי זה שפיר י"ל שבזמן שהיום מהזריחה לשקיעה 12 שעות, בלשון בני אדם עמוד השחר הוא שמינית היום – שעה ומחצה לפני הנץ, ובזמן הקיץ שהיום הוא 14 שעות, בלשון בני אדם עמוד השחר הוא שמינית הזמן 105 דקות". **ע"כ דברי כת"ר.**

בתחילה י"ל שמ"ש כת"ר שבחורף עמוד השחר הוא 75 דקות לפני הזריחה, נראה שכת"ר סבר שבחורף יש רק 10 שעות של יום, ולכן שמינית היום היא 75 דקות.

ובדקתי בטבלאות שתחת ידי, וראיתי שבחורף שבירושלים בין נץ החמה לשקיעת החמה הוא קרוב לי' שעות, וכן ראיתי שבאותו זמן עמוד השחר שניכר לעין, דהיינו 16 מעלות תחת האופק, הוא בערך 80 דקות קודם נץ החמה, ולכן שפיר י"ל שיש אור משמעותי 75 דקות לפני הזריחה, וגם שפיר י"ל שבאותו זמן בין עמוד השחר לנץ החמה הוא כשמינית היום, ולפי זה פירוש כת"ר טוב הוא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כג

שאלה: מאיזה טעם פסק מרן כרש"י שאסור ללמוד תורה קודם תפילת שחרית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "הגמ' בברכות דף ה: מביא מימרא בשם אבא בנימין וז"ל תניא, אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי – על תפלתי שתהא לפני מטתי... אלא אימא סמוך למטתי עכ"ל הגמ' בקיצור, וכתב רש"י ד"ה "סמוך" כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה **ולא לעסוק בתורה** שעמדתי ממטתי עד שאקרי ק"ש ואתפלל עכ"ל רש"י. יוצא מדברי רש"י שאסור ללמוד תורה לפני התפילה, וכן הוא דעת הרשב"ץ על הגמ' הנ"ל, וכן הוא ברבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף מסכת ברכות (לפי דפי הרי"ף) דף ג עמוד א. אולם התוס' שם ד"ה "אלא" כתבו על דברי רש"י לא ידענו מאיפה החידוש הזה, והביאו לשיטתם ראיה שמותר ללמוד תורה מדף יד: רב משי ידי ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש, יוצא מהראייה של התוס' שרב היה לומד ורק אח"כ מתפלל, וגם **הרא"ש** בפרק ראשון סי' ז' תמה על דברי רש"י והסביר לשיטתו אפשר דמירי באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבהכנ"ס יש חשש שמתוך לימודו יעבור זמן ק"ש ותפילה, והובא תירוצו של הרא"ש גם במרדכי סי' ז' בשם ר"י, וכן כתוב בשלטי גיבורים על הרי"ף שם אות ד', וגם רבינו יונה על דפי הרי"ף עמ' ג' ד"ה על, הביא בשם רבני צרפת שלא מצינו בשום מקום שלימוד יהיה אסור, והסביר שאפי' לשיטת רש"י כל מה שאסר היינו הלומד לעצמו אבל המלמד לאחרים ודאי מותר כיוון שהשעה עוברת, וכן הסביר את שיטת רש"י האור זרוע בהלכות ק"ש אות ד' שאבא בנימין לא רצה ללמוד לעצמו אבל לאחרים ודאי מותר, (וע"פ זה הראייה של התוס' אפשר לדחות אותה על פי החילוק הנ"ל כן נראה לי). **מ"מ כל הראשונים הנ"ל שהסבירו את שיטת רש"י, הם סוברים שלמעשה מותר ללמוד תורה ואינם חוששים לכל החילוקים שהביאו בדעת רש"י שהם רק באו להסביר את שיטתו, אבל אינם סוברים כן.**

ולכאורה אפשר להוכיח גם מדעת הרמב"ם בהלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ו הלכה ד', וז"ל אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד

השחר עד שיתפלל תפלת שחרית, וכן לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפלת ה שחרית, ולא יצא בדרך קודם שיתפלל, אבל טועם ועושה מלאכה קודם שיתפלל מוסף וקודם מנחה, אבל אינו סועד סמוך למנחה עכ"ל. ולפי שהרמב"ם לא מנא את הטעם של איסור לימוד לפני התפילה משמע שהוא אינו סובר כשיטת רש"י שאסור ללמוד אלא להפך מותר, ובאמת ראיתי שככה הסביר בהגהות מיימוניות שם אות ד', וכן בכסף משנה שם וז"ל ומפרש רבינו על תפלתי שתהא סמוכה לקומי מהמטה, כלומר שלא אעשה מלאכה בינתים ודלא כרש"י דאפילו לקרות לא היה רוצה אחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל עכ"ל. ואם תקשה מסעיף ח' שכתב מי שהיה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן תפילה פוסק ומתפלל, היינו מדובר שם שיעבור זמן תפילה, והוא ע"פ מה שאמרו במשנה בשבת ט: מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, וביארו בגמ' שם יא. היינו לדברי תורה, ומיירי במי שתורתו אומנתו כגון רשב"י וחבירו, אבל אנו מפסיקין בין לתפילה ובין לק"ש וברור שמדובר שיעבור זמן תפילה ודו"ק.

ומרן בשו"ע סימן פט סעיף ו' פסק אפילו ללמוד, אסור משיגיע זמן תפלה, והיינו מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבהכ"נ, דאיכא למיחש דלמא מטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפלה; אבל מי שרגיל לילך לבהכ"נ, 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 יוכלו ללמוד (ע"ל סי' ק"ו), ומשמע מדברי מרן שפוסק כשיטת רש"י ע"פ הסבר הרא"ש ורבינו יונה.

ושאלתי היא היאך מרן פסק כנגד ב' עמודי הוראה שהם הרמב"ם והרא"ש, ועוד כנגד רוב הראשונים שסוברים שמותר ללמוד תורה לפני התפילה". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב הרא"ש בברכות ה: על דברי אבא בנימין, "פירוש שלא יעשה מלאכה בעמדו ממטתו עד שיתפלל, ורש"י פירש שגם לתלמודו אין לו להפסיק, ותימא הוא מנ"ל הא, ואפשר דמיירי באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, דאיכא למיחש דלמא מיטרד בגירסתיה ויעבור זמן תפלה וקריאת שמע". וי"ל שלא בא הרא"ש לדחות דעת רש"י אלא שבא להסבירו ולתרץ את הקושיות, ולכן דעתו לומר שיש לפרש דברי אבא בנימין בשני אופנים (מלאכה או לימוד תורה), וקי"ל כשני פירושים אלו לדינא.

ולפי זה כתב בפסקי הרא"ש שם אות ז, "אסור לאדם שיעשה שום מלאכה ואפילו ללמוד בעמדו ממטתו בבקר עד שיתפלל אם הגיע זמן התפלה". הרי שפשוט לרבינו יעקב בעל הטור, שדעת אביו הרא"ש היא לפסוק אף כרש"י, ולכן צ"ל שמ"ש הרא"ש להקשות על שיטת רש"י, הוא רק כדי להעיר עליו וכדי ליתן תירוץ לדעת רש"י וכדי לברר דעתו, אבל למעשה הוא קיבל אף דעת רש"י להלכה.

וכן יש לפרש בדברי הטור בס"פט, וז"ל "ואפילו ללמוד פירש"י שאסור משהגיע זמנה, ור"י מפרש דבריו דהיינו דוקא מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת דאיכא למיחש דילמא מיטריד בגירסיה ויעבור זמן ק"ש ותפלה, אבל מי שרגיל לילך לבית הכנסת אין למיחש". הרי אף מכאן נראה שהטור סבר כדעת רש"י, שהרי הוא הביא דעתו, וגם הביא מה שפירש הר"י בדעתו, אבל הוא לא הביא דעת החולקים על רש"י, ולא כתב שאין ההלכה כרש"י, ומסתמא שכן סבר הטור בדעת אביו הרא"ש, שאף הרא"ש סבר שצריך לחוש לדעת רש"י, ומה שתימא הרא"ש על דעת רש"י הוא רק כדי לברר דבריו וכדי לומר שדין זה שייך רק למי שלומד בבית מדרשו ואינו הולך לבית הכנסת.

וכן מצינו ברבינו ירוחם, תלמידו של הרא"ש, שכתב בנתיב ג' ח"ג, "תפילה צריכה סמוך למטתו, פי' שלא יעשה שום מלאכה קודם כך, פשוט בברכות, ולפי פירש"י אפילו ללמוד אסור קודם תפלה כגון מי שיתפלל בבית מדרשו". הרי רבינו ירוחם הביא שני פירושים לדינא, ומסתמא שכן סבר בדעת רבו הרא"ש, שאף הרא"ש סבר שאף פירש"י הוא לדינא.

ולפי זה אין לומר על הרא"ש כמ"ש כת"ר, "כל הראשונים הנ"ל שהסבירו את שיטת רש"י, הם סוברים שלמעשה מותר ללמוד תורה ואינם חוששים לכל החילוקים שהביאו בדעת רש"י שהם רק באו להסביר את שיטתו, אבל אינם סוברים כן", שזה אינו שהרא"ש והטור ורבינו ירוחם קבלו דעת רש"י לדינא.

ולכן מצינו שהרי"ף לא גלה דעתו בדין לימוד תורה קודם תפילה, ודעת הרמב"ם להתיר כמ"ש הכסף משנה, ודעת הרא"ש לאסור, ולכן אין לומר כאן כדברי כת"ר, "היאך

מרן פסק כנגד ב' עמודי הוראה שהם הרמב"ם והרא"ש", ושפיר הוא למרן לחוש לדעת רש"י ודעת הרא"ש ודע'.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כד

שאלה: האם תשמיש המטה קודם תפילת שחרית מותר כשיש צורך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לדון אם מותר לשמש מיטתו מוקדם בבוקר אחר הנץ, במקום צורך (כשיודע שיסיים התשמיש לפני סוף זמן ק"ש ותפלה, ויש לדון בזה בשני דברים. מצד איסור תשמיש ביום, ומצד האיסור לעשות "חפציו" קודם שיתפלל, והנה מצד תשמיש ביום, אם הוא בית אפל, מן הדין מותר, כדפסק מרן השו"ע (או"ח סי' ר"מ סע' י"א, וע' אה"ע סי' כ"ה סע' ה'). אף שהרמב"ם (איסו"ב פרק כ"א הלכה י') כתב "ואין נזקקין לדבר זה אלא מפני צורך גדול", מ"מ מרן השו"ע השמיט תנאי זה, וע' באחרונים שם, והדברים ידועים, ואכמ"ל".

ולעניין איסור עשיית צרכיו קודם התפלה, הנה פסק מרן השו"ע (או"ח סי' פ"ט סע' ג') וז"ל "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח" ע"כ, ולכאורה אף תשמיש המיטה בכלל "צרכיו" ועסקיו שאסור.

אכן כבר כתבו הפוסקים (ע' פר"ח או"ח סי' פ"ט סע' ו' ד"ה אפילו ללמוד, שערי תשובה סי' פ"ט סע' ג' סק"י ד"ה שמונה עשרה, והובא בערוך השולחן סי' פ"ט אות כ"ב, וע' משנ"ב סי' ר"נ סק"א, ועוד), דמה שנאסר היינו חפציו, אך חפצי שמיים מותרים, ולכן התירו הפוסקים לעשות כמה מצוות קודם התפלה (כשא"א לעשותן אחר התפלה, עיי"ש)". **ע"כ דברי כת"ר**, ושוב ביאר כת"ר שאף תשמיש המטה בכלל מצוה, או משום עונה או משום הצלה מהרהורים וכו'.

א) **וכשאני** לעצמי עדיין יש לחקור, שיש סברה לומר שאף כשאין טעם להתיר משום מצוה, עדיין יש להתיר משום שאין תשמיש המטה בכלל מ"ש מרן "להתעסק בצרכיו", ויש לדון, אם אחד שותה כוס של קפה קודם תפילה בבוקר, האם מותר לו לרחוץ את הכוס אח"כ, ואם הטלפון מצלצל בביתו, האם הוא מותר לדבר בטלפון, ואם הוא רואה שיש אשפה בביתו, האם מותר לו להשליך האשפה בפח האשפה קודם תפילתו, ואם כשהוא יוצא מביתו כדי לילך לבית הכנסת בבוקר, והוא רוצה לכבות נר חשמל בביתו, או את המזגן, האם זה מותר, או שמא כל אלו בכלל "להתעסק בצרכיו".

ונראה שכל דברים אלו הם מותרים קודם תפילתו, וזה מפני שי"ל שמ"ש מרן שאסור "להתעסק בצרכיו", הוא מירי לגבי פרנסתו או מלאכה ממש, אבל דבר שהוא רק בכלל "צורכי הבית" כדלעיל, אינו בכלל איסור זה.

וכן נראה, שכתוב בברכות יד. "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן, אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו", ופירש"י שם, "צדק. תפלה שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו". הרי משמע שהפירוש של "חפציו", הוא דוקא מה שהוא "ישם לדרך פעמיו", דהיינו מה שהוא יוצא מביתו לעסוק בפרנסתו כגון לעבודת השדה או למכור סחורותיו בשוק וכדומה, שדברים כאלו הם מלאכתו ופרנסתו, והם בכלל "חפציו". אבל דברים שהם רגילים לעשותם בביתו, ולא שייך בהם "ישם לדרך פעמיו", אין הם בכלל "חפציו" בדין זה, ואה"נ שאף אם הוא עוסק בפרנסתו בביתו כגון שהוא מתקן כלים וכדומה בביתו, עדיין זה אסור קודם תפילה, מ"מ זה מפני שאין היציאה מביתו העיקר רק אם דבר זה בכלל מלאכת פרנסתו שבדרך כלל האיש יוצא מביתו לעבוד בה.

וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ו הל"ז, "ומותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית, מפני שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי שרוב העם נכנסין שם ביום, אבל בשחר דבר שאינו מצוי לא גזרו בו". משמע שרק קודם שהגיע זמן שחרית דברים אלו מותרים, משא"כ אחר שכבר הגיע זמן שחרית, ואין לומר שהטעם שאסור לרחוץ אחר שהגיע זמן שחרית הוא מפני שזה בכלל "חפציו" כדלעיל, שזה אינו, דשאני רחיצה בבית המרחץ כיון שיש חשש שמא הוא ימשיך שם זמן הרבה ויעבור זמן תפילה, אבל אם אדם רוצה לרחוץ ולהתקלח בביתו קודם תפילתו בבוקר, י"ל שאין כאן חשש שמא ימשיך במקלחת כיון שרחיצה בביתו היא דבר מסוים ולא

שייך בה שמא ימשיך, וגם אין לאסור מטעם "להתעסק בצרכיו", שרחיצה היא לצורך גופו, וגם היא דומה ל"צורכי הבית" הנ"ל, ולכן אין איסור.

ואה"נ שיש איסור לאכול קודם תפילה, אבל אין זה מטעם "להתעסק בצרכיו", אלא מפני שיש איסור מיוחד של "לא תאכלו על הדם", אבל אין הטעם משום שאכילה היא בכלל "להתעסק בצרכיו", שזה שייך רק בדבר שהיא מלאכה ממש או פרנסתו, ולא בדבר שהוא לצורך גופו.

ולפי זה י"ל שה"ה שאין תשמיש המטה בכלל "להתעסק בצרכיו", והוא דומה ל"צורכי הבית" הנ"ל, או ל"צורכי גופו" כגון אכילה או רחיצה, ואה"נ שיש טעם מיוחד לאסור אכילה קודם תפילה, אבל לא מצינו טעם מיוחד לאסור תשמיש המטה, ולכן נראה שכשיש צורך לזה, שהוא מותר.

אלא יש לדחות סברה הנ"ל לפי מ"ש הב"י בס"פט ד"ה וכיון, "ואמאי דאמרינן תו בגמרא שאסור לעשות חפציו קודם שיתפלל, כתב הרשב"א כלומר אפילו במוצא חבירו בשוק כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל" (וכן הוא בש"ע שם סע' ב בשם י"א). הרי משמע ממ"ש "לשום דבר", שכל דברים אסורים אפילו דברים קלים. אלא מצד אחר יש לדקדק מלשון "יפנה לבו", שרק דברים שיש בהם היסח הדעת ושמא הוא ימשיך בהם וישכח שהוא צריך להתפלל, הם אסורים, אבל דברים אחרים שהם קלים לעשות ולא שייך בהם שמא ימשיך, עדיין הם מותרים, ואינם בכלל "יפנה לבו", ועדיין צ"ע.

ב) **ויש** להוסיף טעם אחר, שכתבו האחרונים בש"ע ס"פט, שמותר לשתות קפה קודם תפילה כדי שהוא יכול ליישב דעתו וזה מועיל לכוונה בשעת תפילה, וא"כ ה"ה אם יצרו יתגבר עליו שהוא מותר בתשמיש המטה, שזה יגרום ישוב הדעת בשעת תפילתו, וגם הוא יציל את עצמו מהרהורים בשעת תפילתו.

כך נראה בהשקפה הראשונה, ועדיין יש לחקור בטעמים הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כה

שאלה: האם יש חיוב להתפלל במנין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כת"ר הביא מ"ש 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 במנין.

אלא יש לדון אם דין זה מוסכם או לא. כתב המהרי"ל בהל' עירובי חצרות, "אמר מהר"י סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בעשרה רק בסמ"ק ובספר אגודה א"ל הר"ר איק"א ולא יהא פחות מבית המשתה, א"ל הרב **להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה** דיכול לכוון תפילתו בביתו **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 נראה שהאגודה אזיל לפי שיטתיה שהוא מצוה ממש להתפלל בעשרה, משא"כ להחולקים עליו שסברו ש"אינה כל כלך מצוה".

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 וענית 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 שהויא מדרבנן אלביא דכ"ע, וכד דייקינן שפיר גם זו צריכא רבא מאחר דרב נחמן מאריה דתלמודא אמר לרב יצחק כשאמר לו לפחות שיתפלל בשעה שהצבור מתפללין, מאי כולי האי? והשיב לו הא דאמר רשב"י על פסוק בעת רצון עניתיך וכו', 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. ואה"נ שראיתי לרבי שמואל בן משלם ירונדי ז"ל בספרו אהל מועד ח"א דף ל ביריעות האהל, שהעיר על מ"ש בכרך של רומי הנ"ל, וז"ל "ועם כי אחהמ"ר הפריז על המדה לומר כי אין ריח מצוה בדבר, כי חלילה לנו לומר כי אחרי ראותינו כל ספרי מוסר השכל מלאים מאמרים שונים ומפלגים בגודל מצות התפלה בציבור, ואיך כתב כי אין בה ריח מצוה". אלא שוב כתב "אמנם עכ"פ לענין דינא ראויים 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. ולפי זה שפיר הוא מ"ש בשמו משה הנ"ל שתפילת הצבור היא רק "מצוה מן המובחר".

וכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"ב ס"ח, שכשכתב מרן איזה דין בשם "יש מי שאומר", 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.

דעת הרמב"ן והרשב"א

כת"ר הביא מ"ש 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", ופירש כת"ר, "דלדעתם אין חיוב על היחיד להתפלל במניין ולא לשמוע קדיש וקדושה וכו' (ואולי הרמב"ן אזיל לשיטתו במלחמות מגילה דף ה' ע"א שקריאת התורה וכו' אינם חובת היחד אלא חובת הציבור, ע' שו"ת יחו"ד ח"ה סי' כ"ה)".

וכן נראה. וי"ל שזה דומה לדין קריאת התורה שהוא חיוב על הצבור, אבל עדיין מצינו שמותר לצאת בין גברא לגברא כמ"ש הטור ומרן בס"קמו א, "אבל בין גברא לגברא שפיר דמי", וזה אף כשהוא בצבור ומוטל החיוב על הצבור לקרות בס"ת. וי"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.

אלא כת"ר הביא מ"ש הפמ"ג בס"קט א"א סק"ב, וז"ל "וצ"ל דכאן לא הוה ממש תפלת הציבור, דבא באמצע, מה שאין כן כשמכוין עמהם, ודוחק", ושוב כתב כת"ר, "לפי"ד הפמ"ג בביאור המג"א, יש לדחות הראיה מדברי הרשב"א והרמב"ן הנ"ל, דשאני הכא דאף אם ישתלב עם תפלת הציבור, אכתי לא חשיב ממש תפלה "במניין", כיון שלא התחיל איתם בשווה, ומש"כ הצרור החיים "אם רצה ללכת לביתו בעוד שש"ץ מתפלל" רשאי, מירי על שאר התפלה כגון קדושה וקדיש וחזרת הש"ץ וכו', שבזה ס"ל דאין חיוב, אך אין ראיה שסבר שאין חיוב להתפלל תפלה במניין, דשאני הכא שאיחר ואין זה נחשב תפלה "במניין" כ"כ וכדברי הפמ"ג.

ונראה שזה כמ"ש הפר"מ בא"א סוף ס"נב, "עוד אני העני מסופק אם בא לבית הכנסת ורואה שא"א שיתפלל עם הצבור בלחש אם נאמר חזרת ש"ץ נמי תפלת צבור הוה שמוציא שאינו בקי". הרי כאן הוא נשאר בספק.

אלא כתב בפרי תבואה ס"סח, "להתחיל תפלת שחרית בעוד שהצבור או הש"ץ מתפלל תפלת שחרית, או לסיים עם הצבור, ודאי תפלה עם הצבור מקרי", ע"ש. וכן הוא בבאר יצחק ס"כ ענף ב, "הא דמבואר בס"קט, דאם יכול לענות אמן ומודים יכול להתפלל אם הוא אחר קדושה, י"ל דהתם גם כן הוי הטעם משום תפלה בציבור משום שכל זמן שהש"ץ מתפלל וכל הצבור מחוייבים לשמוע ברכותיו

הוי עדיין בכלל תפלה צבור". ועיין ביחוה דעת ח"ה ס"ז, שביאר שרוב הפוסקים לא סברו כהפר"מ.

ולכן י"ל כמ"ש כת"ר אחרי כן, "הא הפמ"ג עצמו סיים שהוא דוחק, ולכן למה נתלה דברי הרמב"ן והרשב"א בדוחק זה שנדחק לו המג"א, והפשט לא יופשט שלדעת הרמב"ן והרשב"א אין חיוב מן הדין להתפלל במניין, וגם לא לשמוע קדיש קדושה וברכו וכו', כ"נ לענ"ד".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כו

שאלה: מאיזה פסוק יש ללמוד שיש מצוה לרוץ לבית הכנסת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתב כת"ר", "עיין ברכות ו: מצוה לרוץ לבית הכנסת כו' עיין שם, וראיתי בבן יהוידע עמ"ס בבא קמא דף לב (ד"ה אך), שכתב שהמצוה לרוץ לבית הכנסת נלמד מבבית אלקים נהלך ברגש, וכדאיתא בגמרא עכ"ד, וחיפשתי ולא מצאתי כן בגמרא, ולפנים כמה שנים שאלתי מו"ר הגר"א גרינבלט זצ"ל וכתב לי "ראיתי זה במדרש וכעת נעלם ממני", וחפשתי במדרשים ולא מצאתי. אולם אחר החיפוש מצאתי כמה מראה מקומות בהנ"ל, אבל עדיין אינו מיושב. בספר היראה לרבינו יונה כתב דמצוה לרוץ לבית הכנסת דכתיב בבית אלקים נהלך ברגש (הובא דבריו בפרישה או"ח סימן צ', ועיין א"ר) וכבר תמה בהגהות הגר"ב זילבר ז"ל מדוע לא הביא קרא דגמרא, וע"ע בפי כהן (אייכורן) עמ"ס ברכות, ועיין רמב"ם הלכות תפילה פרק ח' ובהלכות בית הבחירה פ"ז ה"ה ובראב"ד ורש"ש שם וע"ע במרכה"מ שם, וע"ע סנהדרין קו ודו"ק, ועיין יומא כד ובאור החמה שם, וע"ע בפי כהן עמ"ס ברכות מש"כ מגבורת ארי יומא כב, וצ"ע בכל זה". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** בברכות ו: "אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל מצוה למרהט שנא' נרדפה לדעת את ה'".

אלא כתב הפרישה בא"ח ס"צ אות טז, "מ"כ בספר היראה לרבינו יונה דף ט"ל ע"ב וז"ל וילך לבית הכנסת ובבואו סמוך לבית הכנסת ימהר פעמיו כמ"ש בבית אלקים נהלך ברגש עכ"ל. משמע דוקא כשהוא סמוך לבית הכנסת מצוה עליו לרוץ, והכי מסתבר דקודם לכן אינו נראה שמתכוין לשם מצות בית הכנסת", ע"ש.

וי"ל שהטעם שרבינו יונה לא הביא הפסוק הנ"ל של "נרדפה לדעת את ה'" הוא מפני שהיה לו גירסא אחרת, ובמקום פסוק זה כתוב "בבית אלקים נהלך ברגש", וכן נראה ממ"ש בספר מניני מצוות לרבינו אברהם ב"ר אפרים ז"ל דף שא, שכתב "מצוה לרוץ לילך לבית הכנסת. שנא' בבית אלקים נהלך ברגש", ע"ש. אלא לפי זה יש להעיר על הפרישה, וכן על הבן יהוידע הנ"ל, איך הם לא כתבו שלפי גירסא דידן הפסוק הוא "נרדפה לדעת את ה'".

ב) **ולכן** נראה שהם סברו שאין ללמוד דין שיש לרוץ לבית הכנסת מפסוק "נרדפה לדעת את ה'" וזה מפני שהפסוק מיירי בידיעת ה', דהיינו ע"י למוד תורה, ואין זה לשון תפילה, וכן הוא, שכתב המהרש"א שם, "...דהכי קאמר, לא אמרן אלא היוצא מבית הכנסת ע"מ למיפק דהיינו לעשות צרכיו בחוץ, אבל היוצא מבית הכנסת כדי למיעל לבית המדרש, ודאי מצוה למירהט גם מבית הכנסת שנאמר נרדפה לדעת את ה', דהיינו ללמוד תורה בב"ה", ע"ש. הרי כוונת הפסוק על לימוד תורה ולא על תפילה.

וכן ראיתי בפתח עינים שם, שכתב "פירש הרב של"ה, דלמיעל היינו אם יוצא מבית הכנסת לחזור וליכנס לבית המדרש". ולכן אין ללמוד שיש מצוה לרוץ לתפילה בבית הכנסת מפסוק זה.

ולכן יש לומר שסברו הפרישה והבן יהוידע, שיש ללמוד דין שיש לרוץ לבית הכנסת מפסוק אחר. וי"ל שזה לפי מה דמצינו במשנה ביומא כב. "בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם, ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש, כל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה... מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו, וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהו תורמין את המזבח, אלא

בפייס ארבע פייסות היו שם וזה הפייס הראשון", וכתוב בתוס' ישנים שם, "ותימה כיון דעבודה היא כדאמרינן בגמ' א"כ איך רצין, ושמא כיון שלא היו עדיין עסוקין בעבודה כמו בהולכת אברים לכבש, יכולין לרוץ.. ע"ש תירוץ אחר, ועיין בתוס' הרא"ש.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הגמ' שם כד: "למה מפיסין כדאמרן, אלא למה מפיסין וחוזרין ומפיסין, אמר רבי יוחנן כדי להרגיש כל העזרה, שנאמר אשר יחדיו נמתיק סוד בבית אלקים נהלך ברגש", ופירש"י שם, "להרגיש, להשמיע קול המון עם רב כמה פעמים שהוא כבוד למלך שנאמר בבית אלקים וגו'", ויש לפרש שאף שקודם המעשה הנ"ל במשנה ש"נשברה רגלו", שייך לומר הפסוק "בבית אלקים נהלך ברגש", שהרי אם כמה כהנים רצים ועולים בכבש, ודאי יש "השמעת קול המון עם רב". אלא אחר מעשה הנ"ל תקנו רבותינו אופן אחר לקיים פסוק זה, דהיינו "מפיסין וחוזרין ומפיסין", שאף זה בכלל "ברגש", ולכן לפי פירוש זה י"ל שפשוט לגמ' דילפינן דין שיש לרוץ במקדש קודם העבודה מפסוק "ברגש". אלא החידוש של הגמ' הוא שה"ה ע"י פיוס יש "ברגש", אף שאין רצין, ולכן שפיר י"ל דמגמרא זו יש ללמוד שיש לרוץ קודם קיום העבודה, ולכן כיון שאף תפילה בבית הכנסת היא עבודה, ממילא שיש ללמוד מגמ' הנ"ל שיש לרוץ לבית הכנסת קודם קיום העבודה שם, דהיינו קודם התפילה, ולכן אין ללמוד המצוה לרוץ לבית הכנסת מפסוק "נרדפה לדעת את ה'", שזה מירי בלימוד תורה כפי שביארתי לעיל, אלא יש ללמוד דין זה מגמ' יומא הנ"ל ומפסוק "ברגש", ולכן שפיר הוא מה שהפרישה לא העיר על רבינו יונה, וכן שפיר הוא מ"ש הבן יהוידע "שהמצוה לרוץ לבית הכנסת נלמד מבבית אלקים נהלך ברגש, וכדאיתא בגמרא", דהיינו הגמ' יומא הנ"ל.

ולפי זה יש לפרש גם מ"ש הפרישה הנ"ל, "משמע דוקא כשהוא סמוך לבית הכנסת מצוה עליו לרוץ, והכי מסתבר דקודם לכן אינו נראה שמתכוין לשם מצות בית הכנסת". דהיינו שכיון דילפינן דין זה ממה שהכהנים היו רצים במקדש, ממילא שזה "סמוך", ולא מצינו שהם היו רצים קודם כניסת למקדש, שהוא רחוק, והטעם כמ"ש הפרישה שאם הוא רחוק אין היכר, ועיין הכנה"ג מ"ש על דברי הפרישה, והכה"ח שם באות פו, ובציץ אליעזר חק"יב ס"יז, ע"ש.

ג) **שוב** ראיתי כתוב בכלה רבתי פ"ח, "שכן מצינו בדוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים, מאי נינהו... א"ל כי אתיה לצלויי רחוט כאיניש דאזל בתר מלכא, ומנא אסבריה דכתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו, ומנין שחזר דוד ושבחן, דכתיב אשר יחדיו נמתיק סוד בבית אלקים נהלך ברגש... וכתיב דרך מצותיך ארוץ". הרי הפירוש של בבית אלקים נהלך ברגש, הוא לרוץ לבית אלקים, וכן הוא ברש"י בפרקי אבות פ"ו מ"ג, "וי"א ברגש לכנס שם בכל כחו, לפי שנא' ברב עם הדרת מלך. נ"א ללכת ברגישה **ובמהירות** לב"ה", ע"ש. ולפי זה שפיר הוא לפרש בגמ' יומא הנ"ל שהטעם שהכהנים היו רצים בכבש, הוא כדי לקיים מצוות העבודה, והוא לפי הפסוק "ברגש", וממילא שכן יש ללמוד מפסוק זה שיש לרוץ לתפילה בבית הכנסת שאף התפילה היא עבודה, ושפיר סבר הבן יהוידע שיש ללמוד דין זה מהגמרא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כז

שאלה: א) איך ילפינן בברכות ו: מהפסוק אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, שאף בשבת צריך לרוץ למצוה.

ב) כתוב בברכות כג: לגבי תפילין "ולא יישן בהן", ופירש"י "שמא יפיח", והאחרונים הקשו עליו שהלא צ"ל "שמא יפיל". האם יש ליישב פירש"י.

ואלו הערות על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א **בספרו אור אליהו.**

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

ברכות ו:

כתב כת"ר: "בגמרא: "אמר רבי זירא, מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא, אמינא קא מחליין רבנן שבתא. כיון דשמענא להא דרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו', אנא נמי רהיטנא". כך היא הגירסא שלפנינו בגמ', ולפי גירסא זו

מבואר שההדרכה לרוץ, וכן ההיתר לרוץ בשבת הוא רק לדבר הלכה.

אמנם גירסת הרי"ף (ברכות ג ע"ב ושבת מג ע"ב) והרא"ש (ברכות א, ז) היא: "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה ואפילו בשבת", ומבואר לפי גירסא זו שההדרכה לרוץ, וכן ההיתר לרוץ בשבת הוא לכל דבר מצוה, וטעמם נראה, שכן ריב"ל הביא ראיה מהפס' "אחרי ה' ילכו", וזה מתאים לגירסא "לדבר מצוה", שעל ריצה לדבר מצוה אפשר לומר שנחשבת הליכה אחרי ה', אבל לגירסא "לדבר הלכה" קשה היכן נרמז הלכה בפס' זה.

וכעין זה כתב באמרי נועם: "קשה למה לא דייק מפסוק הקודם שהוא 'ונדעה נרדפה לדעת את ה", ומכח זה גורסין הרי"ף והרא"ש ז"ל לדבר מצוה, דזה לא מוכח מפסוק ראשון אלא דבר הלכה שהוא מרומז בלדעת את ה"", והוסיף שם: "אבל אמר הגאון שאין צריך לכל זה, ומה שמביא פסוק אחר, משום דמפסוק ראשון לא מוכח דאפי' בשבת מצוה למירהט, ולכך מביא דוקא האי קרא דמוכח מיניה דאפילו בשבת, דכמו שמותר לברוח מן הארי אפילו בשבת מפני שהוא סכנה, כן מותר לברוח מן היצר הרע ולילך אחרי ה' אפילו בשבת (פירוש שהיצה"ר נקרא אריה, ובהולך אחרי ה' בורח מן היצה"ר וכמ"ש בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין). אמנם המעדני מלך (ברכות שם) דייק מדברי הגמ' כגירסא שלפנינו: "וגירסא זו נראית יותר, דמתיישב אמאי לא מייתי מקרא דונדעה נרדפה הכתוב קודם להך קרא דאחרי ה', וגם בזה הפסוק דאחרי לא מפורש היטב לשון רדיפה אלא יחרדו ואינו מבורר כל כך, ואי גרסינן לדבר הלכה אתיא שפיר דלא מצי מייתי מונדעה נרדפה, משום דאין לפרשו על הרצים לדבר הלכה, שהרי אין כולם יודעים, דמשום הכי אמר אגרא דפרקא ריהטא כדפרש"י", ולפי גירסא זו מה ששאל רב נחמן את רב יצחק "מאי כולי האי" הוא על מה שאמר לו בסוף: "ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר", וכוונתו בזה לשאול היכן מצאנו שיש מעלה להתפלל בזמן שהציבור מתפללים גם כאשר מתפלל ביחיד". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ויש** להעיר על מ"ש האמרי נועם הנ"ל "דכמו שמותר לברוח מן הארי אפילו בשבת מפני שהוא סכנה, כן מותר לברוח מן היצר הרע ולילך אחרי ה' אפילו בשבת".

נראה שאין זה כוונת הפסוק, שכתוב בהושע פ"יא י, "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, כי הוא ישאג וחרדו בנים מים", ופירש"י שם "כאריה ישאג. עוד ישאג להם כאריה שיצאו הגליות וילכו אחריו, ויחרדו בנים מים, ויתכנשין גלוותא ממערבא". משמע שהם הולכים אחרי הארי (הקב"ה) ולא בורחים ממנו, וכן הוא ברד"ק שם שכתב, "כמו שהאריה שישאג שיתאספו החיות אליו, כי הוא מלך החיות, כן יאספו בני ישראל לקול שאגת הק'ל, ע"ש. הרי "החיות יתאספו אליו", ולא בורחים ממנו.

ולכן י"ל שאף בשבת צריך לאסוף לארי כשהוא שואג, כיון שאל"כ יש סכנה שמא הארי יהרג אותו, ולפי פירוש זה אמר ריב"ל שאף בשבת יש לרוץ לדבר הלכה (או למצוה), ואין הפירוש שצריך לברוח מהארי.

ולפי זה הכי יש לפרש בדברי המהרש"א שם, שכתב "ואפילו בשבת וכו'. ר"ל השומע שאגת אריה ומתייירא ודאי דהולך במרוצה ושרי אפילו בשבת מפני סכנה, כן אחרי ה' לדבר הלכה", ע"ש. הפירוש של "הולך במרוצה" הוא שהאדם הולך לארי, כדמוכח מהפסוק, ולא שהוא בורח מהארי.

ב) **ואגב** אורחיה י"ל שמלבד פסוק הנ"ל, יש פסוק אחר ללמוד ממנו שיש לרוץ למצוה. כתוב בכלה רבתי פ"ח, "שכן מצינו בדוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים, מאי נינהו... א"ל כי אתיה לצלויי רהוט כאיניש דאזל בתר מלכא, ומנא אסבריה דכתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו, ומנין שחזר דוד ושבחן, דכתיב אשר יחדיו נמתיק סוד בבית אלקים נהלך ברגש, וכתיב דרך מצותיך ארוץ (תהלים קיט, לב.)" ע"ש. ונראה שהטעם שהגמרא לא הביאה פסוק של "דרך מצותיך ארוץ", אף שהוא יותר מפורש שיש לרוץ למצוות ה', הוא מפני שאין ללמוד ממנו שאף בשבת מותר לרוץ, משא"כ בפסוק "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג", שמשמע שאף בשבת צריך לרוץ כדלעיל.

ג) **ומ"ש** המעדני מלך הנ"ל "וגם בזה הפסוק דאחרי לא מפורש היטב לשון רדיפה אלא יחרדו ואינו מבורר כל כך". אה"נ שהוא אינו מבורר כל כך, אבל כתב המצודת ציון שם, "ויחרדו. ענין מהירות ההליכה בחפזון רב, וכן ויחרדו זקני העיר לקראתו (שמואל א' פ"טז ד)". ופירש"י

בשמואל א' שם, "ויחרדו. מהרו לצאת לקראתו", ולכן מצינו שלשון חרדה כוללת "מהרו לצאת", ושפיר הוא לריב"ל להביא פסוק זה.

ברכות כג:

כתוב בגמ': "ת"ר לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל ולא ישתין בהן מים ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי".

ופירש"י שם "לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל, שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו: ולא יישן בהן, שמא יפיח".

וכתב הגר"א שם "רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיל – כצ"ל".

וכתב כת"ר "ולא כגירסא שלפנינו ברש"י: "ולא יישן בהן – שמא יפיח", שעל גירסא זו יש להקשות: **א.** שכן אמרו בסוכה (כו ע"א): "תני חדא ישן אדם בתפילין שינת עראי אבל לא שינת קבע, ותניא אידך בין קבע בין עראי, ותניא אידך לא קבע ולא עראי, לא קשיא הא דנקיט להו בידיה, הא דמנחי ברישיה, הא דפריס סודרא עלויה", וכתב רש"י (שם ד"ה דנקיט): "דנקיט להו בידיה – לא קבע ולא עראי, שמא יפלו מידו", ומבואר שלרש"י הטעם שאין לישון כשתפילין בידו, לא שנת קבע ולא שנת ארעי, הוא שמא יפלו ממנו. **ב.** וכן מובאת הברייתא שבסוגייתנו ככתבה וכלשונה גם בסוכה (מב ע"ב), ושם כתב רש"י (ד"ה ולא): "ולא יישן בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי – שמא יפלו מידו, והכי אוקימנא ליה בהישן (סוכה כו ע"א), דהא דקתני לא קבע ולא עראי בדנקיט ליה בידיה". **ג.** אם החשש הוא שמא יפיח בהם, היה צריך להיות מותר שנת ארעי, שבשנת ארעי אין חשש הפחה, ואילו בברייתא מבואר שלא יישן בהם לא שנת קבע ולא שנת ארעי. **ד.** כאשר התפילין בידו אין שום איסור אם יפיח בהם, שהרי אפילו ליפנות בהם מותר". **ע"כ דברי כת"ר.**

וראיתי לר' ביניימין הלוי ליפשיץ ז"ל בתלמוד מפורש ג', בברכות שם שכתב ליישב מ"ש רש"י, וז"ל "ופירש"י שמא יפיח, ונתקשו הרבה בטעם זה... מיהו י"ל דהכא לא פירש רש"י אליבא דהלכתא כפירושו בסוכה שם, אלא פירש אליבא דסוגיא דהכא, דהא בסמוך אמר רבא אמר רב ששת דטעמא דסיפא דהך ברייתא דלא ישתין בהם מים היינו משום בית הכסא ולא משום שמא יפלו, ודלית הלכתא כהאי ברייתא משום דבית שמאי היא ולא כבית הלל, דהא לבית הלל אוחזן בידו ונכנס, וכיון דטעמא דלא ישתין לא הוי כמו ברישא דברייתא, משום שמא יפלו מידו, אלא משום דבית הכסא עראי דינו לבית שמאי כמו בית הכסא קבוע, לכן טעמא דלא יישן דנקט בהא סיפא בתר לא ישתין בהן, לא הוי נמי משום שמא יפלו מידו, מדלא סמך לא יישן לרישא דברייתא שלא יאחוז אדם תפילין וס"ת בידו ויתפלל, דאירי בה בטעם שמא יפלו מידו, ואיך אפסקיה בדין לא ישתין בהן, דלא דמיא ליה כלל, לכן פירש"י דטעמא דלא יישן משום שמא יפיח הוא, שדומה קצת לטעמא דלא ישתין, משום בית הכסא.

אי נמי שלא בא רש"י כאן אלא ליישב אריבות לשון הברייתא, דקתני לא שנת קבע ולא שנת עראי, והוי מצי למיתני בסתם לא יישן בהם, ולכן משמע ליה לרש"י דבדרך לא זו אף זו קתני, לא מיבעי שנת קבע אסור משום שמא יפיח, אלא אפילו שנת עראי אסור, היינו משום שמא יפלו". **ע"כ דבריו**, ע"ש.

ומ"ש בתלמוד מפורש הנ"ל, "דהכא לא פירש רש"י אליבא דהלכתא כפירושו בסוכה שם", י"ל שזה כמ"ש ביד מלאכי, כללי רש"י אות א, "רש"י בפירושיו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו **אע"ג דלית הלכתא הכי**, כי כן דרך הש"ס ג"כ לאתויי הדרשה יותר פשוטה אע"ג דאתאמרה לפום סברא דאמורא דלא קי"ל כוותיה. באר שבע דף מב' ד'", ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כח

שאלה: איך כתב מהר"ץ חיות בנדרים כב: שהדינים דילפינן מתפילת חנה, הם הלכה למשה מסיני, והלא תפילה בלחש היא תקנת חז"ל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב מהר"ץ חיות בנדרים (כ"ב ע"ב) בשם הרמב"ן בספר המצוות (בסוף השורש השני), שכל ההלכות שנלמדו מדברי הנביאים, כולם הלכות למשה מסיני הם, והיו נהוגים כבר בעם ישראל, ורק הנביא אתא ואסמכיה אקרא, ואמר מה שכבר היה נהוג ומקובל מתורת תורה שבע"פ. דהא אין נביא רשאי לחדש (מגילה י"ד), ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן (ריש ב"ק), וכן משמע בש"ס (סנהדרין כ"ב ע"ב, תענית י"ז ע"ב, מ"ק ה' ע"א, ועוד). כגון הלכות תפלה מחנה בברכות (ל"א ע"ב), והלכות אבלות מיחזקאל (מו"ק ט"ו וכ"ז), ודיני קריעה מאיוב, ועוד. עכת"ד, והנה בשלמא הלכות אבלות, אך הלכות תפלה דילפינן מחנה, קשיא לי. דהא מוכח שם שלא היה המנהג בעם ישראל שהתפללו בלחש, ולכן עלי חשבה לשיכורה, וכך כתב רש"י בריש ספר שמואל (בספ' י"ג) "ויחשבה עלי לשכורה, שלא היו רגילין להתפלל בלחש" ע"כ (אך ע' מהרש"א ברכות כ"א ע"א שתמה עליו שם), וא"כ, הרי להדיא שלא היה נהוג כן בעם ישראל, ושמא י"ל שהיה נהוג ונשכח, וכעין מה שאמרו בש"ס (שבת ק"ד ע"א וסוכה מ"ד ע"א ומגילה י"ח ע"א) "שכחום וחזרו ויסדום".

ואולם ז"ל רש"י בסוטה (ל"ב ע"ב ד"ה מפני) "מפני מה תקנו, שיהא אדם אומר תפלתו בלחש, כדאשכחנא בחנה וקולה לא ישמע" ע"כ. הרי שתפלה בלחש היא "תקנה", והיינו שחנה התפללה בלחש אף שעדיין לא נהגו כך, ומאוחר יותר "נתקן" כן לכולם, וא"כ ההלכות שלמדו חז"ל מחנה, לאו הלכות למשה מסיני הם לדעת רש"י, וצ"ע". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **לענ"ד** הערה נכונה היא. אלא כתב המהר"ץ חיות בנדרים שם דוגמה זו של דיני תפילה רק בדרך כלל, דהיינו "הרבה דיני תפלה למדו חז"ל מדברי עלי, ותשובת חנה". הרי שלא כתב שכל פרטי דינים הם הלכה למשה מסיני, אלא רק "הרבה דיני תפילה".

וי"ל שעלי ידע שחנה התפללה, אלא שחשב שהתפללה כשהיא שכורה, וכן נראה מהרד"ק בשמואל א' פ"א יד, שכתב, "והתפקחתי כי את נראת כשכורה, ואין את עושה כשאר המתפללין שאומרים בקשתם בדרך שתוכל לשמוע". הרי משמע שעלי ידע שחנה התפללה אלא שטעה לחשוב שהיא התפללה כשהיא שכורה, אבל אין לומר שעלי חשב שכיון שהיא שכורה לכן אינה מתפללת כלל.

וכן הוא, שכתוב בגמ' ברכות לא. "אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה, וחנה היא מדברת על לבה, מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו, רק שפתיה נעות, מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא ישמע, מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו, ויחשבה עלי לשכורה, **מכאן ששכור אסור להתפלל**". הרי שלא כתוב בגמרא שיש ללמוד מזה שאסור להיות שכורה (אף שלא בשעת תפילה), אלא "מכאן ששכור אסור להתפלל", משמע שעלי ידע שחנה התפללה אלא שחשב שהיא התפללה כשהיא שכורה.

ולפי זה יש לחקור, איך עלי ידע שחנה התפללה, וצ"ל שזה מפני שהוא ראה שהיא היתה מקיימת כל שארי דיני תפילה, דהיינו שעלי ראה שחנה התפללה בכוונה גדולה, דהיינו "מדברת על לבה", וגם הוא ראה שהיא היתה חותכת דברי תפילתה בשפתיה, דהיינו "רק שפתיה נעות", ולכן צ"ל שכבר היו דיני תפילה בזמנם, ודינים אלו היו הלכה למשה מסיני כמבואר בדברי מהר"ץ חיות הנ"ל (ועיין ברמב"ן בספר המצות סוף שרש ב', ס"ק לא), ולכן עלי הבין שחנה התפללה, אלא שרק טעה שהוא הבין שחנה היתה שכורה בשעת תפילתה, ולפי זה צ"ל ששארי דיני תפילה הם היו הלכה למשה מסיני, ולכן כתב לגבם המהר"ץ חיות "הרבה דיני תפלה למדו חז"ל מדברי עלי, ותשובת חנה", משא"כ בדין שלא להגביה קולו בתפלתו, דאה"נ הוא תקנת רבנן כמבואר בגמ' סוטה הנ"ל.

ב) **או** י"ל בקצת אופן אחר, והוא שמהר"ץ חיות הנ"ל אזיל כפי שיטת הרמב"ן כמבואר בדבריו, וא"כ יש להעיר, הלא לסברת הרמב"ן אין תפילה מן התורה (ודלא כהרמב"ם בהל' תפילה פ"א הל"א), וכן מבואר ברמב"ן בספר המצות מ"ע ס"ה, ע"ש. ואף לדעת הרמב"ם שיש מ"ע להתפלל בכל יום, מ"מ העמידה עצמה אינה מן התורה, שהוא יכול להתפלל כל תפילה שיש בה שבח בקשה והודאה, ולאו דוקא העמידה, ולכן כשכתב מהר"ץ חיות שאף דיני תפילה שלמדו מחנה הם הלכה למשה מסיני, צ"ל שדינים אלו אינם שייכים לתפילת העמידה, אלא רק לגבי סתם תפילה, והרמב"ן בספר המצות הנ"ל, מודה שיש מ"ע מן התורה להתפלל בעת צרה, וז"ל "ומה שדרשו בספרי ולעבדו, ושנתפלל אליו בעת הצרות... כענין שכתוב וכי תבאו מלחמה, והיא מצוה על צרה שתבא על הצבור לזעוק לפניו בתפלה", ע"ש. הרי משמע

שצריך להגביה קולו בשעת תפילה, דהיינו "לזעוק", ולכן י"ל שכשחנה התפללה על צרתה שאין לה ילדים, מסתמא שהיא צריכה להתפלל ולזעוק בקול רם, ולכן כיון שעלי ראה שחנה לא עשתה כן, ממילא שהוא הבין שהיא היתה שכורה בשעת תפילה, ועל זה חנה השיבה שהיא היתה אנוסה מטעם עגמת נפשה, ולכן יש ללמוד ממעשה דעלי וחנה שכל דיני תפילה בסוגיא שם הם הלכה למשה מסיני, שכבר הם היו נוהגים להתפלל לפי דינים אלו, ואף תפילה בקול רם היא הלכה למשה מסיני, שצריך "לזעוק", וכמו שפשוט לעלי. אלא אח"כ לגבי תפילת העמידה תקנו אנשי כנסת גדולה להתפלל כחנה בלחש ולא לזעוק בקול רם כבשאר תפילות בעת צרה, וזה מ"ש בגמ' סוטה הנ"ל שחז"ל "תקנו" להתפלל בלחש וכדמצינו בחנה, ודלא כפי שהיו מתפללים בעת צרה בזעקה בקול רם, ואין בזה ביטול ועקירת הלכה למשה מסיני, שחז"ל תקנו כן רק לגבי העמידה ולא בשאר תפילות, ולכן עדיין ההלכה למשה מסיני עומדת במקומה, וזה מ"ש בגמ' ברכות הנ"ל "וקולה לא ישמע, מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו", דהיינו שדין זה תקנת חז"ל, אלא עדיין כל שארי דינים שם הם הלכה למשה מסיני, ואף מ"וקולה לא ישמע", יש ללמוד שיש הלכה למשה מסיני לזעוק בשעת תפילה בעת צרה. כך נראה ליישב מ"ש מהר"ץ חיות הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן כט

שאלה: האם לדעת הרמב"ם מותר להתפלל על תל גבוה י' טפחים שהוא רשות היחיד, או אם אמרינן שאין זה בכלל "ממעמקים" כיון שאין לו מחיצות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "ראיתי בחידושי הרשב"ץ על מסכת ברכות דף י: שהסביר בדברי הרמב"ם בהלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה הלכה ז' וז"ל לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל, ולא על גבי מטה ולא על גבי ספסל ולא על גבי כסא, היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אף על פי שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו. עכ"ל הרמב"ם, והביא הרשב"ץ שהגאונים סוברים שאם זה מעל י' טפחים נחשב כרשות בפני עצמו, וככה הוא גם מסביר בדעת הרמב"ם שאע"פ שמנה רק שניים מתוך שלושה ה"ה לי' טפחים שהרי הוא רשות בפני עצמו כמו ד' על ד' אמות, ואני איני מצליח להבין את דבריו הקדושים, שהרי הרמב"ם כתב "לא יעמוד במקום גבוה ג' או יותר" ולכאורה אם ב–י' טפחים נחשב כרשות בפני עצמה היה צריך הרמב"ם לכתוב ג–י' טפחים אסור יותר מכן מותר, ועוד בהמשך כתב הרמב"ם אם היה בניין גבוה וכו', הרי כתב בניין גבוה ויהיה קשה לומר בדבריו שמדובר פחות מעשרה טפחים וכי זה אינו גבוה כלל וכלל, לכן נראה לי בדעת הרמב"ם שאינו נחשב לרשות בפני עצמה אם יש בו עשרה טפחים. אשמח שהרב ינחה את דרכי אם היא נכונה או לא". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' תפילה פ"ה הל"ז, "לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל, ולא על גבי מטה ולא על גבי ספסל ולא על גבי כסא, היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אף על פי שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו".

בתחילה יש לחקור אם דין הנ"ל תלוי בדיני ד' רשויות, כדמצינו בהל' שבת, ואם אמרינן שיש לדמותם, אז אף תל גבוה י' טפחים וד' על ד' טפחים נחשב לרשות בפני עצמה כמ"ש מרן בס"שמה ב, ע"ש. ומותר להתפלל עליו.

כתב הרמב"ם הנ"ל "היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות, ומותר להתפלל בו", ופירוש "גבוה" כאן הוא למעלה מג' טפחים שכתב הרמב"ם ברישא, ולכן נראה שאף שבנין זה אינו מגיע עד י' טפחים, עדיין הוא נחשב כ"רשות" בפני עצמה. אלא לגבי שבת, רשות כזו נחשבת לכרמלית כמבואר במרן בס"שמה י, ע"ש. ואם תאמר שאף רשות דרבנן ככרמלית נחשבת רשות לגבי תפילה, אז לא בעינן ד' אמות על ד' אמות, והו"ל לרמב"ם לכתוב שאף בנין ד' טפחים על ד' טפחים נחשב רשות

ומותר להתפלל עליו. אלא ודאי שאין לדמות ה"רשות" לגבי תפילה, ל"רשות" לגבי הל' שבת.

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם הנ"ל "אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו... מותר להתפלל בו, שהרי חלק רשות לעצמו". משמע ממ"ש "מכל רוחותיו" דבעינן ד' מחיצות, וכן פירש הכה"ח בס"צ אות יג, ע"ש. אלא כתב הבן איש חי בפר' יתרו אות ג, "לא יעמוד על גב מקום גבוה ג' טפחים אם אינו מוקף שלשה מחיצות", ע"ש. וכן דעת השת"ז והשושנת המלך כמבואר בכה"ח שם, וגדולה מזו מצינו בערוך השולחן שם אות ג, שכתב "ונראה דאפילו אינו מוקף מחיצות רק משני צדדים ג"כ מותר, שהרי נראה כמקום בפני עצמו", וכבר מציו שלדעת הרמב"ם לגבי הלכות שבת, שמן התורה בעינן מחיצות בד' רוחות לרשות היחיד, כמבואר ברב המגיד הל' שבת פ"יד הל"א, והביאור הלכה ס"שסג. א. ד"ה אמרו, ע"ש. וא"כ איך התירו האחרונים הנ"ל להתפלל כשיש ב' או ג' מחיצות. אלא צ"ל שאין לדמות דין "רשות" בשבת לדין "רשות" בתפילה.

ב) **וכן** הוא, שלגבי תפילה הטעם שאסור להתפלל במקום גבוה הוא מפני מ"ש בברכות י: "וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' **ממעמקים קראתיך ה'**. תניא נמי הכי לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני המקום שנאמר **ממעמקים קראתיך ה'** וכתיב **תפלה לעני כי יעטוף**", ע"ש.

ויש לשאול על גמ' הנ"ל, מה החילוק בין הפסוק "ממעמקים", ובין "כי יעטוף", ולמה כתוב בברייתא ראשונה רק פסוק אחד שהוא "ממעמקים", ובברייתא שניה שני פסוקים, דהיינו אף "כי יעטוף".

וגם יש להעיר על מ"ש בדניאל פ"ו יא, "על לביתה וכוין פתיחן ליה בעליתיה נגד ירושלים, ומצלא". ופירוש "בעליתיה" הוא עליה, כמ"ש רבינו סעדיה גאון ורש"י שם. איך מותר להתפלל בעליה שהיא ע"ג הבית, שנראה שאין זה בכלל "ממעמקים" כיון שהעליה היא למעלה ולא נמוך למטה בקרקע הבית.

וכן יש להעיר על הרמב"ם שאם בעינן "ממעמקים", איך מותר להתפלל בעליה, שהוא על גב הבית ואינו נמוך כלל, ואיך הוא כתב "...הרי הוא **כעליה** ומותר להתפלל בו", ועוד, איך הוא מותר להתפלל אף על קרקע הבית, שהרי המקום שהוא מתפלל שם, הוא שוה לשאר קרקע הבית, ואין זה בכלל "ממעמקים", כיון שמקום תפילתו אינו נמוך יותר משאר קרקע הבית, ומפרשי הרמב"ם לא ביארו דעתו בזה.

ולכן י"ל שהרמב"ם למד דין זה מהפסוק בגמ' הנ"ל "תפלה לעני כי **יעטוף**" (תהלים קב א), ופירש המצודת ציון שם, "מלשון עטיפה ולבישה", ולכן פירש רש"י שם, "כי יעטף. בהתעטף נפשם בצרה", וכן הוא ברש"י בפר' ויצא (בראשית פ"ל מב) בשם מנחם, "לשון עטיפת כסות", ע"ש. ולכן י"ל שאם יש כותלי הבית, והם מקיפים אותו, אז זה בכלל "עטיפה", והכותלים בד' רוחות דומים לבגד שמקיף אותו, וגם י"ל שכיון שהוא עומד בתחתית הכותל על הקרקע, מקום זה נחשב בכלל "ממעמקים", כנגד הכותל שעולה למעלה עד הגג, ולפי זה גם י"ל לגבי עליה ע"ג הבית, שכיון שהעליה היא ד"א על ד"א והיא נחשבת כחדר בפני עצמו וכבית בפני עצמו, כדמצינו בהל' מזוזה שחדר של ד"א על ד"א הוא חייב במזוזה שהוא בכלל "על מזוזת **ביתך**", ולכן אף כשהוא עומד על קרקע העליה, עדיין הוא עומד בתחתית כותלי העליה, ושפיר י"ל שזה בכלל "ממעמקים". אלא י"ל שאם אין ד"א על ד"א לעליה, אז אין זה כבית בפני עצמו, ואף שכותלי העליה מקיפים אותו והוא בכלל "עטיפה", עדיין הוא אינו בכלל "ממעמקים" כיון שהוא אינו בתחתית הכותלים שהוא בקרקע הבית תחת העליה, ורק כשהעליה ד"א על ד"א והיא נחשבת כבית בפני עצמו, אז י"ל שכותלי העליה מתחילים מקרקע העליה ולא מקרקע הבית שתחת העליה.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש בספר דניאל "על לביתה וכוין פתיחן ליה בעליתיה נגד ירושלים, ומצלא". וי"ל שכיון שיש חלונות שם, משמע שהיו שם כותלים עד גג העליה, וממילא כיון שהוא "מעוטף" בכותלים, והוא עומד על קרקע העליה שהוא יותר מד"א על ד"א, שזה בכלל "ממעמקים".

ולפי זה שפיר הוא מה שהרמב"ם נתן שיעור לעליה, דהיינו שהוא צריך להיות ד' אמות על ד' אמות, שאז יש

לו דין בית וכדמצינו בדיני מזוזה, ואז י"ל שכותלי העליה מתחילים מקרקע העליה, משא"כ אם אין ד"א על ד"א שאז צ"ל שכותלי העליה מתחילים מקרקע הבית שתחת העליה, ואה"נ שהוא "מעוטף" בכותלי העליה, אלא אין כאן "ממעמקים", כיון שהוא אינו עומד בקרקע הבית תחת העליה, ולפי זה שפיר י"ל שדניאל יי"ח של "ממעמקים" אף שהוא התפלל בעליה על גב הבית, וזה מפני שהעליה שלו היתה נחשבת כבית בפני עצמו שהיא היתה ד"א על ד"א.

ולכן י"ל שמ"ש הרמב"ם הנ"ל, "היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו", הוא למד זה מדניאל, לפי הפסוקים בגמרא הנ"ל.

וגם י"ל שאם יש מקום גבוה ג' טפחים והוא ד"א על ד"א ומקום זה בקרקע הבית שהוא יותר גדול מד"א על ד"א, אז אף שאין כותלי הבית נוגעים למקום גבוה זה והם קצת רחוק ממנו, עדיין י"ל שהכותלים שייכים למקום גבוה זה כיון שמקום זה נחשב כ"בית", ודרך הבית היא שיש לו כותלים, ולכן אף שהכותלים רחוקים ממקום זה עדיין הם בכלל כותלי הבית. משא"כ אם לא היה מקום גבוה זה ד"א על ד"א, ולא היה נחשב כבית, אז אין סברה לומר שדרך מקום זה שיש לו כותלים, ולכן אין לצרף כותלי הבית למקום זה כיון שאין מקום זה נחשב כ"בית", שרק כשיש "בית" יש לצרף הכותלים אליו, כיון שכן דרך הבית שיש לו כותלים.

ולפי זה יש להשיב לשאלות הנ"ל על הגמרא. וי"ל דילפינן מפסוק "ממעמקים" שהוא צריך להתפלל במקום נמוך, ומהפסוק "כי יעטוף", שכותלי הבית בכלל "יעטוף", ולכן בתחתית הכותלים נחשבת בכלל "ממעמקים". וי"ל שהברייתא ראשונה דברה בחוץ לבית וכדמצינו בתענית כג: "כי הוה נפיק לברא, אזיל וקאי בדוכתא עמיקתא, דכתיב ממעמקים קראתיך ה', וקאי בדוכתא צניעא, ומכסי בשקא, ובעי רחמי ואתי מיטרא", ולכן הברייתא הביאה רק הפסוק "ממעמקים", והברייתא שניה דברה בתוך הבית, מקום שיש שם כסא ושרפרף ולכן הביאה שני פסוקים הנ"ל, דהיינו ממעמקים, ואף כי יעטוף שהוא מיירי בכותלי הבית.

ג) **ולפי** זה יש לפרש הא דכתב הרמב"ם "וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אף על פי שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו". הרי כאן כיון שהוא עומד על מקום פחות מד"א על ד"א, הוא אינו "בבית", וממילא כשאין מחיצות אין לצרף כותלי הבית למקום זה, כדי לומר שהכותלים מתחילים מקרקע המקום שהוא עומד עליו, כפי שביארתי לעיל, ולכן אף שיש "עיטוף" ע"י הכותלים, מ"מ הוא אינו עומד בתחתית הכותלים, ולכן אין כאן "ממעמקים". אמנם אעפ"כ, אם הוא מתקן מחיצות בד' רוחות למקום גבוה שהוא עומד עליו, אז ע"י מחיצות אלו יש לו "כותלים", ומלבד שהוא "מעוטף" בהם, עכשיו גם הוא עומד בתחתית המחיצות כשהן עולות ממקום גבוה זה שהוא עומד עליו.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרמב"ם "אין גבהו ניכר", דהיינו שהוא עומד בתחתית המחיצות שעולות ממקום שהוא עומד שם, ולכן הוא אינו בכלל "גובה", אלא בכלל "ממעמקים", ומ"ש "שהרי חלק רשות בפני עצמו", פירושו שהוא תיקן המחיצות ושוב הוא אינו נראה כאילו עדיין שייך לקרקע הבית, כיון שהמחיצות הן ככותלי הבית למקום שהוא עומד עליו, ולכן המקום שהוא עומד שם הוא נחשב כרשות אחרת מהבית עצמו, ואין צריך לחוש לתחתית כותלי הבית כיון שעכשיו הוא עומד ברשות אחרת, ואף שאין לרשות אחרת זו ד"א על ד"א ואין לה דין "בית", מ"מ משום המחיצות שנוגעים למקום זה עדיין זה נראה כבית בפני עצמו שיש לו כותלים.

ולפי פירוש זה יש לדון במחלוקת האחרונים הנ"ל, שי"א דסגי בב' מחיצות, וי"א ג' מחיצות, ודעת הכה"ח בעינן דוקא ד' מחיצות, ונראה שלפי הפסוק של "כי יעטוף" בעינן עיטוף מכל צד שזה הפשט של עטיפה דהיינו שהוא מקיף את עצמו בבגד בכל צד, ולכן י"ל שהעיקר כדעת הכה"ח דבעינן מחיצות בד' רוחות דוקא.

ולפי הנ"ל יש לדון לגבי אם הוא עומד על תל גבוה י' טפחים רחב ד"ט על ד"ט בבית, שהוא רשות היחיד בדיני שבת. י"ל שאין זה נחשב כ"בית" אחר, כיון שהוא אינו ד"א על ד"א כשיעור "בית" כדמצינו לגבי מזוזה, וגם אין מחיצות לאותו תל בד' רוחות, ולכן כיון שהוא אינו עומד על קרקע הבית, והוא אינו עומד במקום תחתית הכותלים

כיון שאין מחיצות לתל, אף שהוא מקיים "כי יעטוף" כיון שהוא מוקף ע"י הכותלים של הבית, מ"מ הוא אינו מקיים "ממעמקים", כיון שהוא אינו עומד בתחתית הכותלים, ולפי פירוש זה ברמב"ם נראה שדעת כת"ר נכונה.

ד) **מ"מ** נראה שהתשב"ץ לא סבר כפירוש זה, וקשה לפרש דברי הרמב"ם כדבריו כמבואר בדברי כת"ר, ואף נראה שאין לדמות דיני רשות בשבת לדיני רשות בנד"ד. מ"מ יש לומר בדחוק, שיכול להיות בנין ד"א על ד"א יותר גבוה מי' טפחים, ועדיין הוא אינו רשות היחיד, דהיינו כשיש מדרון בצדדי הבנין שאינו מתלקט גובה עשרה טפחים מתוך ארבע אמות (עיין רמב"ם הל' שבת פ"יד הל"טז, ומרן ס"שסג, לו), ולכן מ"ש הרמב"ם "היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו", כוונתו שהיתר זה מועיל אף כשהוא אינו רשות היחיד כגון שיש מדרון הנ"ל, ולכן שפיר יש לפרש "היה בנין גבוה", שהוא אפילו יותר מי' טפחים כיון שהוא אינו מוכרח שכל דבר שהוא גבוה מי' טפחים נחשב רשות היחיד כמבואר לעיל, ולכן עדיין בעינן היתר של ד"א על ד"א.

וכן מ"ש הרמב"ם ברישא "לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל", אף בזה אפשר לומר שיכול להיות המקום יותר גבוה מי' טפחים, ועדיין הוא אינו רשות היחיד, כגון שהוא רק רחב ג' טפחים על ג' טפחים, שרק כשהוא רחב ד"ט על ד"ט הוא רשות היחיד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **לידור מיארה** שליט"א

כתב כת"ר, "על מה שכתבת שהעיקר כדברי כה"ח שצריך ד' מחיצות באמת שכך פסק בילקוט יוסף הלכות תפילה סימן צ' סעיף ד', וכן הוא בשו"ת פעולת צדיק ח"ג סימן ע"ב.

אולם אני הקטן חושב שלפי דעת השו"ע סימן צ' סעיף ב' וז"ל שיעור מקום גבוה שאמרו, ג' טפחים. היה גבוה ג' ויש בו ד' אמות על ד' אמות, הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות, אף על פי אין בו ד' על ד', מותר להתפלל בו, שאין גובהו ניכר, כיון שחלק רשות עכ"ל. לפי דברי כה"ח והילקוט יוסף שפסקו שצריך ד' מחיצות, א"כ מדוע מרן השו"ע שנראה שהעתיק את דברי הרמב"ם ואעפ"כ השמיט את מה שכתב הרמב"ם "צריך שיהיה מוקף מ–ד' רוחותיו" ולא כתב כך בשו"ע, אם כן נראה שמרן סובר שמספיק ב' מחיצות להחשיב אותו לרשות אחרת שסתם מחיצות הוי שתיים, ושפיר דברי ערוך השולחן שמספיק ב' מחיצות. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב סו"ס ל"ח ועוד, שהרי הטור והלבוש לא כתבו כמה מחיצות צריך, אלא כתבו צריך שיהיה מוקף מחיצות, ואם הם סוברים כדברי הרמב"ם היה להם לפרש, ועוד מצאתי בכל בו סימן י"א ד"ה "וצריך" כתב שם היה מוקף מחיצה מותר להתפלל בו לפי שחלק רשות לעצמו, וזוהי השיטה הכי מקילה שיש, לכן נראה לעניות דעתי סגי ב' מחיצות להחשיבו לרשות אחרת, שנראה לי שהטעם שלא הצריכו ד' מחיצות משום שכל שיש ב' מחיצות הוי היכר שמבדיל את עצמו כרשות בפני עצמה כנ"ל". **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **ולענ"ד** אין הוכחה מדברי הטור והש"ע דסגי בב' מחיצות.

כתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ה הל"ז, "לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל, ולא על גבי מטה ולא על גבי ספסל ולא על גבי כסא, היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אף על פי שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו".

וכתב הטור בס"צ, וז"ל "וכתב הרמב"ם ז"ל שלא יהא גבוה ג' טפחים, וכתב עוד היה גבוה ג' ויש בו ד"א על ד"א הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות אעפ"י שאין בו ד' על ד' מותר להתפלל שאין גבוה ניכר כיון שחלק רשות לעצמו", ע"ש.

נראה שהטור מסכים לרמב"ם אלא שלא הביא כל דברי הרמב"ם אות באות, אלא שרק הביא תמצית דברי הרמב"ם, ולכן כתב הטור "היה גבוה ג' (זה אינו ברמב"ם כאן) ויש בו ד"א על ד"א (הטור השמיט "שהוא שיעור הבית") הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה

מוקף מחיצות (הטור השמיט "מכל רוחותיו") אעפ"י שאין בו ד' על ד' (הטור השמיט "אמות") מותר להתפלל (הטור השמיט "בו, מפני") שאין גבוה ניכר כיון (הטור לא כתב "שהרי") שחלק רשות לעצמו". הרי שאין כוונת הטור להביא דברי הרמב"ם אות באות, אלא רק להביא עיקר דבריו.

ולכן י"ל שכשהשמיט הטור "מכל רוחותיו", זה רק מפני שהוא פשוט לו שכבר זה בכלל הלשון של "מוקף", ולכן הטור לא כתב אף "מכל רוחותיו" כיון שהוא כבר מובן מ"מוקף", וכל כוונת הטור רק להביא תמצית דעת הרמב"ם ולא להעתיק כל לשונו.

וכן הוא, שהרי כתב הטור בס"שמה, "רה"י הוא המקום המוקף מחיצות", וכתב הב"ח שם, "משמע ודאי דצריך ד' מחיצות דבג' מחיצות **איננו** מוקף מחיצות", וכן נראה ממ"ש הב"י שם על דעת הטור, "ולא כתב שצריך שיהיה מוקף ד' מחיצות משום דהוי משמע דבעי ד' מחיצות גמורות, והא ליתא דברוח רביעית סגי בלחי או קורה", ע"ש. משמע עכ"פ דבעינן מוקף בד' צדדים, אלא בצד אחד סגי בלחי או קורה. הרי שפשוט לטור שלשון "מוקף" פירושו בד' רוחות, ולכן י"ל שכשהוא כתב בס"צ, "מוקף" כוונתו לד' רוחות וכמ"ש הרמב"ם, ולא כתב הטור כן בפירוש כיון שהוא סבר שהוא כבר מובן מלשון של "מוקף", וכדמצינו בס"שמה, וזה כוונת הכה"ח בס"צ אות יג, ע"ש.

ולפי זה יש להבין דעת מרן. כתב הב"י בס"צ על דברי הטור הנ"ל, רק "בפ"ה מהל' תפלה". הרי שפשוט לו שדברי הטור מהרמב"ם ואין מחלוקת ביניהם, ולכן י"ל שפשוט לב"י שלא בא הטור לחלוק על הרמב"ם כלל, ולכן כוונת הטור במה שהוא השמיט "מכל רוחותיו" היא רק להביא תמצית דברי הרמב"ם, והד' רוחותיו כבר מובן בלשון "מוקף", ותו לא.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בש"ע בס"צ ב, וז"ל "שיעור מקום גבוה שאמרו ג' טפחים, היה גבוה ג' ויש בו ד"א על ד"א הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות אעפ"י שאין בו ד' על ד' מותר להתפלל בו שאין גבוה ניכר כיון שחלק רשות". נראה מזה שמרן נקט לשון הטור, ולכן י"ל שכמו שהטור סבר כהרמב"ם ה"ה שמרן סבר כהרמב"ם, ולכן כיון שפשוט לטור שהפירוש של "מוקף" הוא בד' רוחות, ה"נ שי"ל הכי בדעת מרן.

ב) **ומה** שהביא כת"ר בשם הכלבו הוא אינו מוכרח, שהרי י"ל שהפירוש של "מוקף מחיצה", הוא שאותה מחיצה אחת מסתובבת בד' רוחות, וכן הפירוש של "מוקף", וכבר ידוע שהכלבו הוא הקיצור של הארחות חיים, וכתוב בא"ח בהל' תפלה אות נב כדברי הרמב"ם, דהיינו "שהיה מוקף מחיצה מד' רוחותיו" ע"ש. אלא שכתב בלשון יחיד "מחיצה" ודלא כהרמב"ם שכתב "מחיצות", ועדיין כתב הא"ח שאותה מחיצה היא "מד' רוחותיו" כמו הרמב"ם, ולכן מוכרח לומר שכן כוונת הכלבו, וכפי שביארתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ל

שאלה: האם מותר ללבוש כובע וחליפה של אחר כדי להתפלל בהם בלי רשותו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "ראיתי בשם אחד מהגדולים שסבר שמותר ללבוש הכובע והחליפה של מישהו אחר בלי רשות לצורך התפילה דניחא ליה לאיניש דליעביד מצוה בממוניה, מה דעת כת"ר בענין זה".

א) **כתב** מרן בא"ח ס"יד ד, "מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת", והטעם שאין בזה שואל שלא מדעת הוי גזלן, הוא משום דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה כמבואר בב"י שם, ולכן נראה שה"ה בנד"ד שמותר ללבוש כובע או חליפה של אחר לצורך תפילה.

אלא ראיתי שכתב הלב חיים ח"ב ס"קמב ד"ה ועוד נראה, "כי עתה בזמנינו אלה כי טליתות החשובים הם נלקחים בדמים יקרים, ואנחנו רואים כמה בני אדם שמקפידים שלא יתנו הטלית שלהם לשום אדם, ויש מהם מצוים לשמש בפירוש שלא יתן הטלית שלו לשום אדם, הרי כל סמך

המתירים לברך על טלית שאולה הוא משום דניח"ל לאיניש למעבד מצוה בממוניה, והרי דכל דקפיד ולא ניחא ליה אין מקום לברך לכ"ע", ע"ש. ועיין עוד ביפה ללב חה"ש ס"יד אות א, ע"ש.

וכן כתב הבן איש חי ש"א פ' לך לך אות ו, "בזמן הזה חזינן רובא דעלמא קפדי שלא ילבשו אחרים ציצית ותפילין שלהם, ולכן אין לקח מן השמש ציצית ותפילין של אחרים שלא מדעת בעלים, אלא א"כ יודע השמש בברור שהבעלים לא קפדי, ואין כל הדעות שוות בדברים אלו, הלוא גם אנכי מכיר בעצמי דאנא מאינשי דקפדי בזה, והטעמים שונים", ע"ש.

וכן הוא בערוך השלחן שם שכתב, "ונלע"ד אף שרבותינו פסקו הדין הזה דבסתמא מותר ליקח טלית חבירו שלא מדעתו ולהתפלל בו מטעם דודאי ניחא ליה מיהו אנן חזינן דהרבה מקפידים בזה מאד ובפרט כשהטלית הוא חדש ונקי וגם יש בני אדם שאין סובלין כלל שאדם אחר ילבש בגד שלהם מטעם זיעה ונקיות ונלע"ד שמאד יש להתיישב בדין זה", ע"ש. ועיין עוד בציץ אליעזר ח"יב ס"ז, ע"ש.

אלא נראה שמרן שהתיר ללבוש טלית של חבירו שלא מדעתו, לא סבר כהאי סברה שיש להקפיד על הזיעה בטלית, שהמציאות אינה כן שהרי מרן מירי בטלית גדול שהאיש לובש על שאר בגדיו, ולכן בשלמא שיש לחוש לזיעה על הבגדים שהם ממש על בשרו, אבל בטלית גדול שהוא ע"ג כמה בגדים אין לחוש לבליעת זיעה כלל, ואף שיש קצת מהטלית שהיא על בשר צווארו, אין להקפיד על מיעוט כזה מהבגד משום חשש בליעת זיעה, וכ"ש אם חבירו לובש הטלית רק פעם אחת שאין לחוש לבליעת כלשהו של זיעה.

ועוד נראה, שאף שכתב הלב חיים הנ"ל שבזמנו היו מקפידים על "טליתות החשובים הם נלקחים בדמים יקרים", מ"מ הלא מסתמא אף בזמן מרן היו טליתות חשובות ויקרות, ועדיין הוא כתב דניחא ליה לאיניש ליעביד מצוה בממוניה.

לכן נראה שבדרך כלל אין לחוש לזה ומותר ללבוש סתם כובע או חליפה של חבירו שלא מדעתו לצורך מצוה, אבל אם הוא רואה שהכובע או החליפה היא דבר שיצא מן הכלל והם חשובים מאד, או שהוא שמע שבעל הכובע מקפיד על זה, אז אין ללובשם. מ"מ בסתם כובע וחליפה נראה שאין לחוש.

ב) **ועוד** י"ל, שאף שהכובע והחליפה הם רק "הכשר מצוה", שהמצוה עצמה היא תפילה והכובע והחליפה הם רק הכשר מצוה, עדיין יש להתיר מטעם ניח"ל לאיניש וכו', שהרי כתב ברמ"א בא"ח ס"יד, "אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו". הרי משמע שאם לא מטעם חשש קלקול, שזה מותר, והרי הספר הוא רק הכשר מצוה כדי שהאדם יכול ללמוד תורה ממנו, ואין מצוה בגוף הספר, שאין הספר דומה ללולב שצריך להגביה הלולב כדי לקיים המצוה, ולא מצינו שיש מצוה להגביה את הספר! אלא ודאי שהספר הוא רק הכשר מצוה, ועדיין מותר ללמוד ממנו בלי רשות חבירו אם לא מטעם חשש קלקול, ולפי זה שפיר הוא ליקח מנורה של חבירו בלי רשותו כדי לקיים מצוות חנוכה כמבואר בשו"ת בצל החכמה ח"ו ס"קכ, ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד נראה שמותר ללבוש הכובע והחליפה.

ג) **אלא** חזרתי לאחורי, שנראה שיש טעם לאסור. כתוב בב"מ כט: "אמר שמואל המוציא תפילין בשוק שם דמיהן ומניחן לאלתר, מתיב רבינא מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום... אמר אביי תפילין בי רב חבו משכח שכיחי, ספרים לא שכיחי", וכן פסק הרמב"ם בהל' גזילה פ"ג הל"יד, "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו שדבר מצוי הוא ביד הכל, **ואין עשויין אלא למצותן בלבד**", וראיתי בש"ך בחו"מ ס"עב ס"ק ח, שכתב לגבי דין זה, "דוקא תפילין שהרי **עשויין למצותן ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם**, וניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה, והלכך כיון דשכיחי לחזור ולקנות ואין לו הפסד יכול לשום דמיהן ולהניחן, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם פ"ג מהל' גזילה והסמ"ג עשין עד דף קנג ע"ד שכתבו מצא תפילין שם דמיהן ומניחן, שדבר מצוי הוא לקנות ואינן עשויין אלא למצותן בלבד עכ"ל. **ומהאי טעמא** יכול להשתמש נמי דרך עראי בתפילין וטלית של חבירו בלא ידיעתו, וס"ת שאני משום דשכיח שיקרע או יתטשטש", ע"ש. נראה מדבריו שיש ללמוד דין לבישת טלית או תפילין בלא ידיעת חבירו ממ"ש הרמב"ם לגבי מציאת תפילין, שהוא מותר להניחן שאינן עשויין אלא למצותן בלבד, ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם. הרי נראה מדברי

הש"ך שההיתר של שאלה שלא מדעת הוא דוקא בדבר שעשוי למצוה בלבד כמ"ש הרמב"ם, ומטעם "ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם", ולכן נראה בנד"ד שהוא אסור לשאול הכובע והחליפה כיון שאין אלו מיוחדם למצוות תפילה, אלא הם בכלל בגדים שאדם לובש בכל זמן אף שלא בשעת מצוה.

ד) **אלא** שיש לדון בראיה זו של הש"ך, שלכאורה מרן לא סבר כן, שכתב מרן בס"רסז כא, "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה, שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה", וכתב הסמ"ע שם בס"ק ל על דברי מרן, "והרמב"ם מסיים בזה בדין יג, וז"ל ואינו עשויין אלא למצותן בלבד עכ"ל. משמע מלשון זה דשאר דברים אף שמצויים לקנותו מ"מ חביב לאדם דבר שרגיל בו משא"כ תפילין דאין אדם רגיל להקפיד אם יוצא באלו או באלו אם גם הם בחזקת כשרות, אבל הטור לא כתב אלא כלשון המחבר", ע"ש. הרי משמע שכיון שמרן השמיט דברי הרמב"ם בסוף, משמע שהוא לא סבר כדבריו אלא שאף דברים שאינן עשויין למצותן מותר לשם דמיהן וכו', ולכן ממילא שלדעת מרן שלא סבר כהרמב"ם, שאין ראיה מכאן לדין שואל חפץ מחבירו שלא מדעתו לצורך מצוה שזה דוקא בדבר שהוא עשוי רק למצוה, אלא שפיר י"ל שלדעת מרן אף דבר שאינו מיוחד למצוה מותר לשאול שלא מדעת חבירו לצורך מצוה.

ועוד י"ל בזה, שנראה לענ"ד שמרן לא סבר כפירוש הש"ך בדברי הרמב"ם, וגם נראה שמרן לא פליג על דברי הרמב"ם ודלא כנראה מהסמ"ע הנ"ל, ונראה שעיקר הפירוש בדברי הרמב"ם שכתב "ואין עשויין אלא למצותן בלבד", הוא כדעת הרא"ש בב"מ שם שכתב, "אמר שמואל המוצא תפילין שם דמיהן ומניחן לאלתר, ואין צריך לטפל בהן ולשומרן שלא ירקיבו כמו בספרים ובשאר אבדות, דתפילין שכיחי בכל עידן בבית האומן, אבל שאר אבדות אדם חפץ בשלו יותר". הרי נראה מזה שדוקא בתפילין דבר זה מותר ולא בשאר דברים שאינם למצוה כיון שעדיין י"ל בהם שאדם חפץ בשלו יותר, ונראה שכן כוונת הרמב"ם כשהוא כתב "ואין עשויין אלא למצותן בלבד", ודלא כהש"ך שכתב שכוונתו היא שניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה, ולפי זה מצינו שדעת הרמב"ם והרא"ש שווה, וכן ראיתי בפלפולא חריפתא שם בס"ק ד, שכתב, "אבל שאר אבידות אדם חפץ בשלו יותר, ומשמע דאפילו בדברים השכיחים לקנות בבית האומן, דאל"כ למאי נ"מ אצטריך לפי' טעמא דחפץ וכו', ולפי זה דעתו כדעת הרמב"ם דמסיים בטעמא דתפילין ואינן עשויין אלא למצותן בלבד ע"כ, והיינו הך דרבינו דכיון שאין עשויין להתנאות ולא לשום דבר אלא למצותן מה לו באלו מה לו באחרים, משא"כ בשאר אבידות שיש בהם צד ההנאות אדם חפץ שלו ביותר לפי שמה שהוא שלו כבר מצא חן בעיניו ומתנאה בו, וכ"ש דבר שיש בו צד שמוש, ולכן צריך לי עיון שהטור לא הזכיר מכל זה כלום". הרי שהרמב"ם סבר כהרא"ש, ולכן קשה לומר כמ"ש הסמ"ע הנ"ל שמרן השמיט דברי הרמב"ם מפני שהוא לא סבר כן, שאין זה דרך מרן לחלוק על מ"ש שני עמודי הוראה הרמב"ם והרא"ש.

ולכן נראה לענ"ד שאף מרן סבר כהרמב"ם והרא"ש הנ"ל, ואף בב"י הוא הביא דברי הרא"ש הנ"ל וגם דעת הרמב"ם ולא כתב שהוא עצמו לא סבר כן, וגם קשה לומר שהטור לא סבר כדעת אביו הרא"ש כמו שהעיר הפלפולא חריפתא הנ"ל, ולכן נראה דהכי יש לפרש דברי מרן שכתב בס"רסז כא, "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה". דהיינו שטעם זה שמצוי לקנות בכל שעה שייך דוקא בתפילין, שהרי הוא כתב ברישא "מצא תפילין", הרי שטעם זה הוא דוקא בתפילין שהן דברים שאין אדם חפץ בהם יותר, ולכן רק בדבר שאין אדם חפץ בו, דהיינו חפצא של מצוה יש להתיר משום שמצוי לקנות בכל שעה, אבל אין היתר זה שייך בדבר שאינו של מצוה שאדם חפץ בו יותר.

הרי לפי זה י"ל שאף מרן הסכים למ"ש הרמב"ם "ואין עשויין אלא למצותן בלבד", אלא שאין פירושו בלשון זה כמו שפירש הש"ך אלא כמ"ש הרא"ש, וכמ"ש הפלפולא חריפתא, ולפי זה כיון שאין זה איירי לגבי "וניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה", לכן אין להביא ראיה מזה לדעת הש"ך ששואל שלא מדעת לצורך מצוה מותר רק בדבר שהוא לצורך מצוה דוקא. אלא לכאורה יש מקום לומר שכיון שמצינו שאין אדם מקפיד על חפצו של מצוה כמ"ש הרא"ש, ה"ה שי"ל שהוא אינו מקפיד אם חבירו שואל אותו בלא דעתו לצורך מצוה, משא"כ כגון כלים לסעודת מצוה או פטיש לקבוע מזוזה או כובע וחליפה כבנד"ד, שכיון שיש להם תשמיש אחר מלבד המצוה שפיר י"ל שאדם מקפיד עליהם והוא חפץ בשלו יותר.

אלא נראה שאין להביא ראיה מדין אבידת תפילין כלל בין מדעת הרא"ש ובין ממ"ש הש"ך לפרש דברי הרמב"ם, שי"ל שדוקא לגבי אבידת תפילין שמי שמצא התפילין רוצה לקנותם לעצמו או למכור אותן לאחרים י"ל שיש להתיר את זה דוקא בדבר שהוא רק לצורך מצוה בלבד, אבל מי ששואל שלא מדעת ודעתו להחזיר החפץ עצמו כמו שהוא בתחילה בזמן מועט י"ל שודאי אין אדם מקפיד אף בדבר שהוא גם ראוי לתשמיש חול אם באותו זמן הוא רוצה אותו לקיים איזו מצוה, כגון פטיש לקבוע מזוזה וכדומה, ולכן אין להביא ראיה מדין אבידת תפילין שהוא חמור טפי לנד"ד, ודלא כנראה מהש"ך הנ"ל.

ה) **מ"מ** לענ"ד נראה שאף שאין ראיה מוכרחת מדברי הרמב"ם לגבי תפילין, מ"מ עדיין סברת הש"ך נכונה מצד עצמה, דבשלמא דבר שהוא מיוחד רק לקיום איזו מצוה י"ל שאין אדם מקפיד כיון שאין בחפץ זה שום תשמיש אחר ולכן אין לו צורך כל כך בכל עת באותו חפץ כיון שמלבד המצוה הוא אינו ראוי לכלום, ולכן ניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה, אבל בחפץ שיש בו שימוש גם לצורך חול, כגון פטיש הנ"ל י"ל שודאי הבעל מקפיד כיון שמא הוא רוצה להשתמש באותו חפץ לצורך עצמו מלבד שימוש למצוה, ולכן כיון שחפץ זה יש לו הרבה שימושים שפיר י"ל שהבעל מקפיד שאין ליתן חפצו לאחר, ולכן מסברה זו י"ל שהוא אינו מותר ליקח החפץ בלא רשות הבעל.

ויש לצרף לזה שיטת התוספות והמרדכי והגה"מ שסברו שאין אדם רשאי ליקח שום דבר לצורך מצוה אם אין רשות מהבעל, אף בטלית ותפילין, וכן כתב המרדכי בב"מ כט: באות רסג, וז"ל "סד"א ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה קמ"ל, אין להקשות מהא דמסיק פ"ק דפסחים דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, דהכא מיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו בודאי ניחא ליה", וכ"כ ההג"מ בהל' חמץ ומצה פ"ב הל"יח אות ב, וז"ל "ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה, והא בפרק אלו מציאות דגרס מהו דתימא ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה קמ"ל, פירוש התוספות התם דמיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו ודאי ניחא ליה", ע"ש. ועיין עוד בזה בשער אפרים ס"ב, וברכ"י ס"תלז, ולפי שיטה זו אף טלית ותפילין אין לשאול שלא מדעתו, ולכן אף כובע או חליפה בנד"ד או פטיש לקבוע מזוזה אין לשאול.

ולפי שיטה זו יש מקום לומר שאפשר שאף הרמב"ם מודה להם, שי"ל דהא דכתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ב הל"יח, "ואפילו במקום שבודקים בשכר, שהרי מצוה הוא עושה", זה רק כשהוא יודע שהוא עושה מצוה כמבואר בהגה"מ הנ"ל, ומ"ש הרמב"ם בהל' גזילה פ"יג הנ"ל לגבי תפילין, שפירש הש"ך שהטעם שהוא מותר להניחן הוא משום דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה, ונראה שזה אף שעדיין לא ידע הבעל שהוא אבד התפילין, י"ל שדוקא התם התיר הרמב"ם שאין להטריח מי שמצא התפילין לטפל בהם, ולכן התירו מטעם זה להשתמש בהם ולקנותן לעצמו, אבל לשאול שלא מדעת שלא שייך בזה אבידה וטפול, י"ל שאין להתיר אף לצורך מצוה כשהבעל לא ידע, וכ"ש בדבר שיש שימוש אף לדבר חול כגון כלי סעודה או פטיש וכיוצא.

ועוד יש לעשות בזה ס"ס לחומרא דהיינו ספק אם ההלכה כהמרדכי וההג"מ והתוספות הנ"ל שאין לשאול שום דבר למצוה שלא מדעתו, ואת"ל שההלכה כמרן שמותר לשאול טלית ותפילין, אז שמא דבר שיש לו שימוש אף לדבר חול הוא חמור טפי כנראה מהש"ך הנ"ל שפירש כן בדעת הרמב"ם, או כמו שכתבתי לעיל מסברה, ולכן כיון שיש ס"ס לחומרא אין להתיר דבר זה, ואין ליקח הכובע או החליפה בנד"ד לצורך מצוה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לא

שאלה: טעה ולא הזכיר של ר"ח ונזכר אחרי תפילתו, האם נחשב שהתפלל בציבור? נ"מ לחיזור אחרי מנין אחר תוך מיל.

תשובה:

לכבוד ר' **יוסף פוקסמן** שליט"א

כתב כת"ר, "טעה ולא הזכיר של ר"ח ונזכר אחרי תפילתו, האם נחשב שהתפלל בציבור? (נ"מ לחיזור אחרי

מנין אחר תוך מיל), ולכאורה תליא במחלוקת דר"י וחכמי פרובינצ"ה (סי' ק"ח סי"א ובמ"ב שם), אי מקרי תפילה חסרה או אמרינן דכלל לא התפלל".

א) **כתבו** התוספות בברכות כו: ד"ה טעה, "כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל, ומיהו ברב אלפס לא משמע כן דאפי' היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת... אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה. כך היה נראה להר"ר משה מאלאוו"ר מתוך לשון האלפסי", ע"ש.

הרי משמע לדעת רבינו יהודה שאף אם הוא לא הזכיר יעלה ויבא, עדיין הוא "י"ח כבר התפלל". משא"כ לדעת הרי"ף שלכאורה משמע שהוא מבטל תפילתו לגמרי, ולכן הוא צריך להתפלל תפילת תשלומים.

אלא יש להעיר לדעת הרי"ף, שהרי בשלמא י"ל שהוא לא יי"ח מדרבנן כשהוא שכח לומר יעלה ויבא, אבל אה"נ שהוא יי"ח של חיוב תפילה מדאורייתא, וכמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"א הל"ב, "חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו", ולכן אף בלי יעלה ויבא יש שבח בקשה והודאה, ולכן הוא יי"ח מן התורה, ולכן איך סבר הרי"ף שמי שלא הזכיר יעלה ויבא בר"ח הוא לא יי"ח. אלא צ"ל שהרי"ף סבר דאה"נ שהוא יי"ח מן התורה, אלא תקנו רבנן, שעדיין הוא צריך לחזור כדי להזכיר את ר"ח, ולכן ה"ה שהוא חייב בתשלומים.

ולפי זה אפשר לומר דאה"נ שהם תקנו שהוא לא יי"ח והוא צריך לחזור, אבל עדיין י"ל שכיון שהוא יי"ח מן התורה, דסגי בזה כדי ליי"ח של תפילה בצבור שסוף כל סוף הוא התפלל יחד עם הצבור, ודין תפילה בצבור לחוד, ודין חזרת העמידה לחוד, וכן נראה, שכתב מרן בס"צ. ט, "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור", וכתב המ"ב בס"ק כח, "מפני שאין הקב"ה מואס בתפלת הצבור, ואפילו היה בהם חוטאים לא ימנע מלהתפלל עמהם, ועיקר תפלה בצבור הוא תפלת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ע"ש. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"ח הל"א, "תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור", ומשמע מלשון הרמב"ם, שאין טעם תפילת הצבור משום שכך תקנו חז"ל שיש חיוב להתפלל בצבור, אלא שרק כעין עצה טובה כדי שהקב"ה ישמע את תפילתו, ולכן י"ל שכשכולם מתפללים העמידה ביחד, תפילתם "נשמעת תמיד", ולפי זה, אף מי ששכח יעלה ויבא, עדיין הוא מקיים מצוות תפילה מן התורה, ועדיין הוא מתפלל יחד עם הצבור, ולכן עדיין י"ל שתפילתו "נשמעת תמיד", ולכן הוא מקיים מצוות תפילת צבור, ואעפ"י הוא עדיין צריך לחזור להתפלל עוד פעם כיון שהוא שכח יעלה ויבא, מ"מ זה רק מפני תקנת חז"ל שהוא צריך להזכיר ר"ח בתפילתו ואם הוא שכח לחזור הוא צריך להתפלל תשלומים, אבל מצד התפילה עדיין היא תפילה, והיא בכלל תפילת צבור, וזה אף לדעת הרי"ף (ובשלמא דמצינו שי"א שמי שמתפלל שחרית בשעה שהצבור מתפללים מוסף, שאין זה בכלל תפילת צבור, עיין מנחת יצחק ח"ב ס"קלב, ושו"ת שב ורפא ח"ג ס"מד, אבל בנד"ד אף הוא התפלל שחרית אלא שרק לא הזכיר יעלה ויבא).

ב) **אלא** י"ל שזה תלוי במחלוקת אחרת. מצינו לגבי סוכה בפ' הישן, שכתוב במשנה לגבי ר' יוחנן בן החורונית "שמצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית... אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך". הרי שאף שהוא לא יי"ח מגזרת דרבנן, מ"מ עדיין אמרו לו שאף אינו יי"ח מן התורה, וכן כתבו התוספות בסוכה ג. וז"ל, "וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימיך, דאפילו מדאורייתא לא קיים" ע"ש. ועיין עוד בזה בפר"מ בס"קפד בא"א בס"ק ח, ובפתיחה הכוללת ח"ד אות יא, ובשער המלך בהל' לולב פ"ח הל"א, ובפתה"ד בס"קפד באות ב, ובערוגת הבושם א"ח ס"ב, ע"ש. ולפי תוספות זו י"ל בנד"ד שאם הוא לא הזכיר יעלה ויבא, זה נחשב כאילו הוא לא התפלל כלל אף מן התורה, ולכן אף תפילה בצבור הוא לא יי"ח.

אמנם זה אינו מוסכם, שכתב הר"ן בסוכה שם על המשנה "לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצוה סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפסחים קטז: כל מי שלא אמר

שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותן כראוי". הרי שרק הצד מדרבנן הוא לא קיים, ולכן אף בנד"ד יש לומר שהוא יי"ח תפילה מן התורה, וסגי בזה כדי לומר שהוא מקיים מצוות תפילה בצבור.

ולכן נראה שי"ל ס"ס בזה, דהיינו ספק אם הדין כדעת רבינו יהודה, וא"כ הוא מקיים תפילה בצבור, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרי"ף, אז שמא י"ל שאף לדעת הרי"ף הוא מקיים מצוות תפילה בצבור, כיון שתפילת הצבור תלויה באם הוא מקיים מצוות תפילה מן התורה ולדעת הר"ן עדיין יש תפילה מן התורה.

ב) **ועוד** י"ל שכתב הפר"מ בא"א סוף ס"נב, "עוד אני העני מסופק אם בא לבית הכנסת ורואה שא"א שיתפלל עם הצבור בלחש אם נאמר חזרת ש"ץ נמי תפלת צבור הוה שמוציא שאינו בקי". הרי כאן הוא מסופק אם חזרת הש"ץ בכלל תפילה בצבור.

אלא כתב הפרי תבואה ס"סח, "להתחיל תפלת שחרית בעוד שהצבור או הש"ץ מתפלל תפלת שחרית, או לסיים עם הצבור, ודאי תפלה עם הצבור מקרי", ע"ש. וכן הוא בבאר יצחק ס"כ ענף ב, "הא דמבואר בס"קט דאם יכול לענות אמן ומודים יכול להתפלל אם הוא אחר קדושה, י"ל דהתם גם כן הוי הטעם משום תפלה בציבור משום שכל זמן שהש"ץ מתפלל וכל הצבור מחוייבים לשמוע ברכותיו הוי עדיין בכלל תפלה צבור", ועיין ביחוה דעת ח"ה ס"ז, שביאר שרוב הפוסקים לא סברו כהפר"מ.

וא"כ אף מי ששכח יעלה ויבא, והוא חוזר להתפלל העמידה עם חזרת הש"ץ, עדיין הוא מקיים מצוות תפילה בצבור.

ולכן נראה דבנד"ד שמי ששכח לומר יעלה ויבא אינו צריך לחזור אחר מנין אחר כדי לחזור את העמידה, כדי לקיים מצוות תפילת צבור, שי"ל שהוא כבר קיים המצוה, ואת"ל שזה אינו, אז יש לו לחזור את העמידה עם חזרת הש"ץ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לב

שאלה: ש"ץ התחיל חזרת הש"ץ בשוגג כיון שהוא חשב שהיה שם מנין ובאמת היה שם רק ט' אנשים, ורק אח"כ כשבא אחר לצרף עמהם למנין הש"ץ הרגיש שלא היה שם מנין בתחילה, האם מותר לו לגמור תפילתו או אם הוא צריך לחזור לראש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א, והרה"ג **ציון בוארון** שליט"א

כתב כת"ר, "הוה עובדא במנין מצוצמם אשר אחד מעשרה המתפללים יצא בתום תפילת הלחש מבית הכנסת, והחזן התחיל את החזרה מבלי שירגישו בכך, ורק בהגיעם לקדושה כאשר חזר המתפלל הנז' הרגישו בכך שהתחילו את התפילה בלא עשרה, ונסתפקנו האם צריך לחזור לראש התפילה או לומר הקדושה בעשרה ולהמשיך בתפילה. כלומר הספק הוא אם חזרה בלא עשרה חשיבא כטעות בג' ראשונות וכמו שאומר מוריד הגשם במקום מוריד הטל שאז חוזר לראש לאחר כד"ד, או שמא נאמר דהואיל ואין כאן טעות ממש במטבע התפילה, וגם הרי התפילה עצמה ניתנה להאמר אפילו ביחיד ורק הקדושה בעיא עשרה, והרי עתה בעת אמירת הקדושה יש עשרה, ושפי"ד להמשיך בתפילה כסדרה, או שמא הואיל ודין "חזרה" נתקן רק בעשרה הרי שיש כאן טעות בעצם התפילה ויש לחזור לראש התפילה (וזה נראה יותר) **ע"כ השאלה**.

א) **כתוב** בירושלמי פ' הקורא את המגילה הל"ד, "תני אין פורסין את שמע פחות מעשרה, התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר, אין עוברין לפני התיבה פחות מעשרה, התחילה בעשרה והלכו להן מקצתן גומר... אין קוראין בתורה פחות מעשרה התחילה בעשרה ויצאו מקצתן גומר", וכן פסק מרן בס"נה ב, ע"ש.

וזה קשה כיון שמצינו במקומות אחרים שאם התחיל בהיתר ושוב הוא נעשה איסור, שהוא צריך להפסיק, ולכן כתב רמב"ם בהל' תרומה פ"י הל"יב, "האשה שהיתה אוכלת בתרומה ואמרו לה מת בעליך או גירשך, וכן העבד שהיה אוכל ואמרו לו מת רבך, וכולן שהיתה להן תרומה בתוך פיהן כשידעו שהן אסורין לאכול הרי אלו יפלוטו".

הרי שצריך להפסיק ולפלוט התרומה מפיו מיד, ואין לומר שכיון שהתחיל בהיתר מותר לו להמשיך לאכול.

וכן מצינו ברמב"ם בהל' מעשר פ"ד הל"יז, שכתב, "היה אוכל באשכול בגנה ונכנס מן הגנה לחצר אע"פ שיצא מן החצר לא יגמור עד שיעשר". הרי שאין לו לגמור אף שהוא התחיל בהיתר, וכן מצינו בכעין זה בדינים אחרים כבמואר בברכ"י א"ח ס"עא אות א, ע"ש.

אלא כתב הברכ"י שם בד"ה איברא, על ראיות הנ"ל, "דאף דאשכחן בתרומה ובמעשר וטהרות דקי"ל דלא יגמור, ה"ד משום דתרומה ומעשר איסורי תורה נינהו, וטהרות חמירא, אבל במידי דרבנן כי הא דנד"ד אפשר שיגמור", ע"ש. וכן הוא בשבות יעקב ח"א ס"ז, שסבר לחלק בין דאורייתא לדרבנן ע"ש. ועיין ברב פעלים ח"א א"ח ס"ט, ע"ש. ולפי זה י"ל שמה שהתירו רבנן לגמור את התפילה אף כשיצאו קצת מן המנין, זה מפני שחיוב של מנין הוא רק מדרבנן, ולכן זה בכלל "הם אמרו והם אמרו", ולא אמרינן הכא דכעין דאורייתא תקון.

ויש להסביר הטעם שהקילו רבנן כשיש רק חיוב או איסור דרבנן. וי"ל שהוא מפני דהא דאין לגמור מעשיו כשיש איסור תורה, הוא מחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע, כמבואר במשנה תרומות פ"ח ב, "וכולם שהיתה תרומה בתוך פיהם רבי אליעזר אומר יבלעו, ורבי יהושע אומר יפלטו", ולכן בשלמא לגבי דאורייתא החמירו כדעת רבי יהושע, אבל בחיוב דרבנן כגון תקנת חזרת הש"ץ במנין, הם אזלו לקולא כשהוא התחיל בהיתר, דהיינו כשיש מנין.

ואין לומר שטעם שהקילו כשיצאו קצת מן המנין הוא מפני שאין טעות בגוף התפילה אלא רק אין שם מנין, משא"כ באכילת תרומה או מעשר הנ"ל שגוף האכילה היא אסורה, שזה אינו שהרי האחרונים הנ"ל דברו לגבי דין מי שנעשה אונן באמצע תפילתו, ואף בזה התפילה עצמה היא כשרה והחשש הוא רק לגבי האיש שהוא אונן, וזה כמו כשאין מנין שהתפילה עצמה כשרה אלא החשש הוא לגבי האנשים שאין בהם מנין, ועדיין כתבו האחרונים הנ"ל שטעם שיש לאונן לגמור תפילתו הוא מפני דהא דאונן פטור מתפילה הוא רק מדרבנן, עיין בדבריהם, ולכן עיקר החילוק הוא אם יש כאן דאורייתא או דרבנן.

וכן הוא, שעניית קדיש או קדושה היא בכלל מצוות "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כמבואר בברכות כא: מ"מ לרוב הפוסקים היא מצוה דרבנן כמבואר ברא"ש בברכות מז:, וכן בר"ן במגילה כג: ועוד, ולכן שפיר י"ל שאם יצאו קצתן שמותר לגמור את הקדיש או הקדושה, ואף לדעת המקובלים שהיא 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", וכן הוא בבן איש חי פ' תרומה אות ג', מ"מ עדיין י"ל שאין חיוב מן התורה לשלם כל הקדושה או כל הקדיש במנין כדי לקיים המצוה, והא דבעינן מנין לכל הקדיש או הקדושה זה רק מדרבנן, ולכן אף אם יצאו קצת מן המנין, עדיין מותר לגמור את הקדיש או את הקדושה (ועיין מחלוקת הלחם משנה ומרכבת המשנה בהל' יסוה"ת פ"ה הל"ד, לגבי אם בעינן י' מן התורה לקיים מצוות ונקדשתי, ועיין במעשה רקח שם).

ב) **אלא** יש לדון כשהוא להיפך, דהיינו אם העבד שגג וחשב שכבר הוא עבד לרבו אלא באמת עדיין הוא אינו עבד לרבו, וכשהוא אוכל תרומה בא רבו לקנותו, ודאי שאין לומר שאין כאן איסור במה שהוא אכל תרומה בתחילה כיון שבסוף אחר שרבו קונה אותו, יש לו היתר לאכול תרומה, שזה אינו ובין לר"א ובין לר"י הוא חייב במה שהוא אכל תרומה בשוגג קודם שרבו קנה אותו, ולכן באופן כזה כשיש דרבנן י"ל שעדיין אין להקל כיון שאין בזה מחלוקת כדי לומר שיש לאזיל לקולא בדרבנן, ולכן אם הצבור חושבים בטעות שיש מנין והם התחילו חזרת הש"ץ בלי מנין, חזרה זו היא עבירה כיון שלא תקנו חז"ל לחזור את העמידה כשאין מנין וממילא שהברכות הן לבטלה, ואם באמצע החזרה בא אדם אחר לצרף עמהם ושוב יש מנין, אין לומר שהם יכולים להמשיך ויש לצרף מה שכבר ברכו בשוגג לבטלה למה שהם רוצים לברך אח"כ בהיתר, ולכן נראה שהם צריכים לחזור לראש התפילה, ואף אחר שבא האיש לצרף עמהם למנין באמצע החזרה, אם הם ממשיכים בלי חזרה לראש, מצינו שאף מה שהם מברכים במנין הוא לבטלה כיון שתקנו לחזור העמידה במנין בכל י"ט ברכות ולא רק בקצתם, ולכן אם קצת הברכות פסולות, ממילא שאף שאר ברכות פסולות כיון דליכא חזרה של י"ט ברכות, ולא מועיל בזה "חצי שיעור".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לג

שאלה: האם הכוונה בעניית אמן מעכבת, ואם הוא יי"ח אם הוא ענה א–ל מלך נאמן במקום אמן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **נדב סמואלס** שליט"א

כתב כת"ר:

בעניין עניית אמן, דמבואר בפוסקים שיש שתי כוונות שיש באמן האחת אמונה והשנייה כן יהי רצון.

א) **האם** שתי הכוונות הם חובה לכתחילה, או שמספיקה הכוונה שאני מאמין בדבר כמו שמבואר ברש"י ותוס' שבת קיט:, לשון התוספות: א"ר חנינא אל מלך נאמן – צריך להרהר בו בשעה שאומר אמן, עכ"ל. ולא כתבו שצריך להרהר שרוצה שהדבר יתקיים.

ב) **האם** צריך לעשות כדברי הפמ"ג (א"א סי' ס"א סק"י, הוב"ד במשנ"ב ס"ק כ"ח) שכתב שכשצריך לכוון שתי כוונות יש לומר אמן ואמן, אמן אחת לכל כוונה, או שמא כיון שלא שמענו שנוהגים כך ואינו מובא בפוסקים יש מניעה לנהוג כך, ואם באמת יש לנהוג כך למה לא מצאנו שנהגו כך.

ג) **הנה** מבואר בגמרא שכוונת האמן היא א–ל מלך נאמן, מה הדין אם אדם אמר א–ל מלך נאמן במקום אמן האם יצא ידי חובה, והאם כוונה זאת מעכבת. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בס"קכד, ו, לגבי חזרת הש"ץ, "ויענו אמן אחר כל ברכה, בין אותם שיצאו ידי תפלה בין אותם שלא יצאו, ובכוונה שיכוין בלבו אמת היא הברכה שבירך ואני מאמין בזה", וזה לפי מ"ש הטור שם, והוסיף הטור, ...ואני מאמין בזה כי אמן הוא לשון האמנת דברים". משמע שהטור סבר כרש"י בשבת קיט: שכתוב שם "מאי אמן א"ר חנינא א–ל מלך נאמן", ופירש"י "כך מעיד על בוראו שהוא אל מלך נאמן", וכתבו התוספות שם "צריך להרהר בו בשעה שאומר אמן". משמע מזה שיש רק כוונת אחת בעניית אמן.

אלא כתב הב"ח שם על דברי הטור הנ"ל, "פי' כוונה זו יכוין בכל י"ח ברכות, אבל באמצעיות יכוין ראשונה לומר אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה כנזכר, ועוד יכוין לומר ויהי רצון שכך יתאמת לעינינו וימלא משאלותינו ששאלנו ממנו חננו מאתך דעה וכו', השיבנו סלח לנו וכן בכל שאר הצרכים ששאל הש"צ הנה אנחנו מחזיקים אותה השאלה ומתפללים לפניו שיאמנו דברי בקשות אלו, וכן פירש ה"ר הירץ בסדורו", וכן הוא במ"א ושאר אחרונים שם.

ולכן כתב הכה"ח ס"ה אות יד, שיש ג' מיני כוונות באמן, א' הוא לגבי ברכת שבח בלבד כגון ג' הראשונות של העמידה, שצריך לכוין שאמת היא והוא מאמין בה. ב' לגבי קדיש וכדומה שהוא רק בקשה, וצריך לכוין שיאמנו דברי בקשות ושכן יקיים ה'. ג' דבר שיש בו הודאה ובקשה כגון ברכות אמצעיות של העמידה, וצריך לכוין ב' כוונות הנז', ע"ש.

ב) **אלא** נראה שאין כוונות אלו מעכבות, ויש לדמות זה למ"ש מרן בס"סב ב, לגבי ק"ש, "יכול לקרותה בכל לשון", וכתב המ"א שם בס"ק א, "בכל לשון, דוקא כשמבין הלשון, וה"ה בתפלה וברכת המזון, אבל קידוש וברכת המצות והלל יוצא אפילו אינו מבין הלשון (תוס' סוטה רפ"ז)". אולם בלשון הקדש אם הוא אינו מבין הלשון בכל הנ"ל הוא יי"ח, וכמ"ש המ"ב שם בס"ק ג, ע"ש (רק בפסוק הראשון של ק"ש הוא צריך להבין הלשון כדי לקבל עליו עול מלכות שמים ע"ש).

ולפי זה ה"ה לגבי עניית אמן צ"ל שכיון שהוא עונה בלשון הקדש, הוא אינו צריך להבין מה שהוא אומר, ואין זה מעכב, וק"ו שאין כוונות הנ"ל מעכבות, ולכן צ"ל שכל הכוונות, הם רק לכתחילה אבל אין עיכוב בהם כלל.

ג) **ומה** שהביא כת"ר בשם הפר"מ נראה שלא נוהגים כן, שלא שמענו דבר בזה בגמרא או בראשונים, ומסתברא שאפשר לכוין שתי כוונות על מלה אחת, שאין כוונות אלו סותרות זו את זו אלא רק באה אחת להוסיף על חברתה, ויש לדמות זה למי שמברך ברכה וכיון להבין המילות וגם הוא כיון לצאת ידי חובתו באותה ברכה, וגם הוא כיון לצאת ידי חובתו של חבירו, אין אלו כוונות מעכבות זו את זו, אלא כל אחת מוסיף על חברתה, וכל

הכוונות הם על ברכה אחת, וכן י"ל כשהוא מברך שהחיינו על המגילה וגם הוא כיון לפטור מצוות משלוח מנות וסעודת פורים, אין כאן חשש, וכן בליל שני של ראש השנה כשהוא מברך שהחיינו על פרי חדש בשעת קידוש וגם הוא כיון לפטור זמן על היום, אין כוונה אחת מעכבת חברתה, ולכן ה"ה בעניית אמן שפיר הוא לכוין שתי כוונות על אמן אחת.

ד) **אלא** יש לדון אם הוא ענה א–ל מלך נאמן במקום אמן, אם הוא יי"ח. וי"ל שאף שתקנו חז"ל לומר דוקא "אמן", עדיין בדיעבד הוא יי"ח אם הוא ענה א–ל מלך נאמן, שזה דומה למ"ש מרן בס"קסז י, "אם במקום ברכת המוציא בירך... בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא, יצא", ע"ש.

וכתב הרמב"ם הל' ברכות פ"א הל"ו, "וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים, ואם שינה **את המטבע** הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול **יצא**". הרי משמע שברישא הוא בירך ממש כנוסח הברכה שתקנו חז"ל אלא בלשון לעז, וזה מותר לכתחילה, אבל בסיפא יש קצת שינויים בנוסח הברכה אלא כיון שעדיין יש שם ומלכות הוא יצא, אבל עדיין כתב הרמב"ם שזה בכלל "שינה את המטבע".

וכן נראה מהכסף משנה שם שכתב, "גם זה שם (מ:) מנימין רעיא כרך ריפתא ואמר **בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא** אמר רבא יצא ידי ברכה ראשונה, מאי קמ"ל אע"ג דאמרה בלשון חול, תנינא ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וברכת המזון, איצטריך סד"א ה"מ היכא דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון הקדש, אבל לא **אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון הקדש** כלומר אלא **בנוסח אחר** כי הא דמנימין אימא לא יצא קמ"ל, וזהו שחזר רבינו וכפל אפילו בלשון חול יצא, לומר דאע"ג דאיכא תרתי שאין הברכה כתקנת חכמים והיא בלשון חול אפילו הכי יצא", ע"ש.

ולכאורה גם י"ל שאף שאין א–ל מלך נאמן בכלל המטבע שתקנו חכמים, מ"מ כיון שהוא הזכיר הפירוש של "אמן", עדיין הוא יי"ח.

אלא עדיין יש לדון בזה, שכתב הרמ"א בס"סא ג, "ויש שכתבו דכל הקורא ק"ש ביחיד יאמר א–ל מלך נאמן שמע וכו', כי ג' תיבות אלו משלימין המנין של רמ"ח והוא במקום אמן שיש לענות אחר ברוך הבוחר בעמו ישראל באהבה וכן נוהגין, ונראה לי מ"מ כשקורא עם הצבור לא יאמר א–ל מלך נאמן רק יאמר אמן אחר הש"ץ כשמסיים הברכה, וכן נוהגין ונכון הוא", ע"ש.

ויש להעיר, אם בעניית א–ל מלך נאמן הוא יי"ח כשנראה מלעיל, איך אפשר היחיד לומר א–ל מלך נאמן אחר הברכה שהוא עצמו בירך, הלא זה אסור כמ"ש מרן בס"רטו א, "אין עונין אמן אחר ברכותיו". עיין במ"ב שם ס"ק ב, שכן הדין אחר שתי ברכות ראשונות של ק"ש, ע"ש. ולכן יש לפרש מ"ש הרמ"א "כשקורא עם הצבור לא יאמר א–ל מלך נאמן רק יאמר אמן אחר הש"ץ כשמסיים הברכה, וכן נוהגין ונכון הוא", שי"ל שהטעם הוא שכשהוא שומע הברכה מהש"ץ יש חיוב עליו לענות אמן, והוא אינו יי"ח בעניית א–ל מלך נאמן, ולכן הוא צ"ל אמן דוקא, ואין לפרש בדעת הרמ"א שזה רק לכתחילה ובדיעבד הוא יי"ח עניית אמן בעניית א–ל מלך נאמן אחר הש"ץ, שא"כ הוא אינו מותר ליחיד לומר א–ל מלך נאמן אחר הברכה שהוא עצמו בירך, ולכן צ"ל שהוא אינו יי"ח של עניית אמן אם הוא עונה א–ל מלך נאמן.

וא"כ יש להקשות לפי מה שכתבתי לעיל, שהלא הוא מותר לומר "בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא", במקום ברכת המוציא, א"כ הלא י"ל שה"ה שמותר לענות א–ל מלך נאמן במקום אמן. אלא נראה שיש לחלק. וי"ל דבשלמא אם הוא רק מתרגם הברכה ללשון אחרת שהוא יי"ח אף שיש קצת שינויים בתרגומו כמבואר לעיל, אבל אם במקום תרגום הוא **מפרש** המילות הוא לא יי"ח, ולכן לדוגמא אם במקום "מלך" הוא אינו אומר רק "מלכא" אלא פירוש, דהיינו "מי ששולט על העם" וכדומה, הוא אינו יי"ח, וכן אם במקום "לחם" הוא אומר "פיתא" (עיין כה"ח ס"קסז אות עח), אלא "מאכל שהוא נעשה מקמח ומים ונאפה בתנור", הוא אינו יי"ח, ולכן י"ל שתרגום לחוד ופירוש לחוד, ולכן כיון שא–ל מלך נאמן הוא פירוש של אמן שהוא אינו יי"ח של עניית אמן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לד

שאלה: מה הדין בלוי שאינו רוצה ליטול ידיים לכהן כי אינו רוצה להפסיד עניית אמן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "פסק מרן בשולחנו הערוך (הל' נשיאת כפיים סי' קכח סעי' ו): "אף על פי שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק שהוא חיבור היד והזרוע, והלוי יוצק מים על ידיהם", והנה, אחד הכהנים בבית הכנסת קרא ללוי שיבוא ליטול ידיו, והלוי לא רצה וטענתו בצידו עפ"י פסק הרמ"א בסין קט (סעי' א) שאמירת אמן דהק–ל הקדוש ושומע תפילה דינן כקדיש וקדושה, ואינו רוצה להפסיד אמירת אמן [מדובר שם שלא יכול לשמוע את הברכה במקום שנוטל ידיים לכהן], ואמר לכהן שיטול לעצמו, והנה, אף על פי שכן הדין במקום שאין לוי דנוטל הכהן לעצמו, אך טען הכהן שאין זו טענה, ונחשב הלוי אנוס וצריך ליטול ידיו. אבקש לברר לנו אם מי הדין, עם הכהן או עם הלוי".

א) **כתב** הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"יג, "ואע"פ שאינו חייב באותה ברכה **חייב** לענות אמן". הרי שיש חיוב לענות אמן. אולם כתב הטור בס"רטו, "ויראה דעונין דקאמר לאו חיובא קאמר". וכתב הב"י שם, "פי' דהא דתנן עונין אמן אחר ישראל המברך, לאו למימרא שהשומע ברכה מפי ישראל חייב לענות אחריו אמן, שאין חיוב בדבר", ע"ש. וכן הוא בלחם משנה על הרמב"ם שם שכתב, "רבינו סובר שמ"ש במתניתין בפרק אלו דברים (דף נ"א:) ועונים אמן אחר ישראל המברך דהוי חיובא לענות אמן, אבל הטור בסימן רט"ו כתב דלא הוי חיובא אלא רשות אם רצה לענות עונה". אלא עיין בב"ח בס"רטו, שכתב לבאר דעת הטור, "לכן נראה דרבינו אינו לא אמר האי דעונין כו', אלא אעו"ג", ע"ש. ולכן לפי הב"ח אף הטור מסכים לדעת הרמב"ם שיש חיוב לענות אמן אחר ברכת ישראל.

וראיתי שכתב המבי"ט בקרית ספר הל' תפילה פ"יד, "ונראה דעניית אמן בברכה שהיא מדאורייתא כגון ברכת המזון וברכת התורה שהוא חיוב לענות אמן מדאורייתא מדכתיב כי שם ה' אקרא הבו גודל", ע"ש. משמע שבברכה דרבנן החיוב לענות הוא רק מדרבנן.

אלא ראיתי בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם, שכתב "והגאון מהר"א מווילנא בסי' רט"ו ס"ק ג' הביא הספרי האזינו, ומנין שעונים אחרי המברך, ת"ל כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלדינו, וגמ' דמס' יומא ל"ז ע"א כי שם וכו', א"ל משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל, עיי"ש על עונין אחריו דאיתא במשנה, ועי' בשו"ת זכרון יוסף דף ק"א ע"ב שכתב **דאף ברכות דרבנן ענית אמן דאורייתא** ע"ש", והוא כיון למ"ש, ר' יוסף שטינהרט ז"ל בשו"ת זכרון יוסף, בחדושים ודרשות דף קא ע"א, בד"ה ועי"ל, "והנה אע"ג דהברכות מדרבנן י"ל דעניית אמן שלאחריהן הוא חיוב מן התורה, מקרא דכי שם ה' אקרא כו' כבספרי הנ"ל וכן במס' יומא דף ל"ו ע"א א"ל משה לישראל כשאני מזכיר ה' אתם הבו גודל", ע"ש. הרי לדעתו שאף בברכה מדרבנן עדיין יש הזכרת ה', ולכן עדיין יש חיוב מן התורה לענות אמן (ולפי זה לכאורה י"ל שלאו דוקא אמן אלא אף בעניית ברוך הוא וברוך שמו הוא מקיים מצוה מן התורה, שהרי התורה לא הזכיר "אמן" דוקא אלא כל כל דבר שהוא בכלל "הבו גודל", ולכן אף ברוך הוא וברוך שמו בכלל זה, ובשלמא שתקנו רבנן לענות אמן, אבל מן התורה אין תקנה והוא יוצא אף בברוך הוא וברוך שמו, וצ"ע).

ב) **ובחיוב** הלוי לרחוץ ידי הכהן, לא מצינו בש"ס כלל, אלא רק בזוהר פר' נשא סוף דף קמ"ו ע"א שכתוב שם, "תאנא כהן דבעי לפרסא ידיו בעי דיתוסף קדושה על קדושה דיליה, דבעי לקדשא ידיו על ידא דקדישא, מאן ידא דקדישא דא ליואה, דבעי כהנא ליטול קדושה דמייא מידוי, דכתיב וקדשת את הלוים, הא אינון קדישין, ע"ש. וכן פסק מרן בס"קכח ו, ע"ש. והוא אינו ברור לי מלשון הזוהר אם חיוב זה מדאורייתא או מדרבנן, ואם הוא מצוה שאינה מעכבת או לא. אולם למעשה המנהג הוא שאם אין שם לוי או בכור לרחוץ ידי הכהנים עדיין הם עולים לדוכן אחר שהם רוחצים ידיהם בעצמם, ולכן הרחיצה ע"י לוי אינה מעכבת.

מ"מ נראה שיש צד אחר למצוה זו, וזה לפי מ"ש העין יצחק בח"ב אה"ע ס"סב אות טז, שכתב לגבי מצוות חליצה, "לכן כיון שאסורה להנשא בלא חליצה, ובחליצה תהא מותרת לשוק, לכן הוי מצוה שמקיים **ואהבת לרעך**

כמוך כמו גמילות חסדים דמנו גמ"ח בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך כמבואר ברמב"ם הנ"ל (בהל" אבל פ"יד הל"א)". הרי בחליצה הוא מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, אף שלא הביא הרמב"ם הנ"ל חליצה בכלל ואהבת לרעך כמוך, מ"מ במה שהוא עוזר האשה כדי שהיא תהיה מותרת לשוק, הוא מקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך, וא"כ ה"ה י"ל בנד"ד שאם הלוי עוזר הכהנים לקיים מצוות ברכת כהנים כהוגן, אז ודאי הוא גם מקיים מצוות ואהבת לרעך כמוך שהיא מן התורה, משא"כ כשהוא עונה אמן לברכה שהוא אינו עוזר אחרים לקיים המצוה, ולכן מצד זה י"ל שהוא יותר חשוב ללוי לרחוץ ידי הכהנים.

ג) **מ"מ** נראה שהעיקר כאן הוא ששייך לומר בנד"ד אין מעבירין על המצוות, שהמצוה לרחוץ ידי הכהנים הוא בא קודם החיוב לענות אמן על ברכת שומע תפילה, שמתחילים לרחוץ ידי הכהנים אחר ברכת הק'ל הקדוש קודם שהש"ץ מגיע לברכת שומע תפילה.

וזה כמ"ש הרדב"ז בח"ד ס"יג, וז"ל "שאלה, ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצות, והתחנן לפני הצר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ. יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת. תשובה: ...דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצוות ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה הראשונה שתבא לידו שא"א לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת, **ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בה תחילה היא קלה או חמורה**, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות, וזה פשוט מאד אצלי", ע"ש (ועיין בחכם צבי ס"קו, מה שהקשה על הרדב"ז מפ' התכלת דאבעיא להו צבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהם קודם, ומה שתירץ בפרי האדמה הל' חמץ ומצה פ"ז הל"ח, ע"ש. ועיין עוד לר' אברהם תאומים ז"ל על הרמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"ד הל"ב).

ולפי זה ה"ה בנד"ד שיש ללוי לקיים מצוות רחיצת ידי הכהנים. אלא דמצינו בתוספות ביומא לג. ד"ה אין מעבירין, שכתבו דלא שייך דין מעברין אלא כשהוא רוצה לקיים שתי המצות ולא כשהוא אינו יכול לקיים אחת מהן, וז"ל "ואם תאמר ולמה לי קרא אמאי לא נפקא מדריש לקיש דאין מעבירין על המצוות, ויש לומר דלא שייכא דריש לקיש אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה, ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר", ע"ש.

אלא מצינו במגילה ו: לגבי אי לקבוע פורים באדר א' או ב', שכתוב בגמרא "רבי אליעזר ברבי יוסי סבר בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט אף כאן אדר הסמוך לשבט... בשלמא רבי אליעזר ברבי יוסי מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצוות". הרי מבואר כאן שאף שהוא אינו יכול לקיים מצוות פורים בשניהם, מ"מ עדיין י"ל אין מעבירין על המצוות, וכן הוא בתוס' שם שכתבו, "ויש מפרשים דלא שייך למימר אין מעבירין על המצוות אלא היכא שיש לפניו שתי מצות שיש לו לעשות קודם אותה דפגע ברישא, וזה אינו דהכא ליכא אלא מצוה אחת ואפילו הכי מפרש הטעם משום דאין מעבירין". הרי שיש סתירה בין התוס' ביומא ובין התוס' במגילה.

אלא כתוב במנחות סד: "מצות העומר להביא מן הקרוב... מ"ט, ואיבעית אימא משום דאין מעבירין על המצוות", וכתבו התוס' שם, "...ומתרצין דלא שייך אין מעבירין על המצוות אלא כשיש שתי מצות לפניו כגון דישון מזבח והמנורה או כגון מצות קרנות שאין ידוע מהיכן יתחיל, וכן בהך דשמעתין שנוטל מן הקרוב, אבל **לקבוע מקום** אשפיכת שיריים לא קבעו מהאי טעמא אי לא דגלי קרא בהדיא".

וכתב הברכ"י בא"ח ס"כה אות ג, ליישב דעת התוספות בכל מקומות הנ"ל, וז"ל "לכן מוכרח לומר דכוונת התוס' דידן בתירוץ זה אינו כדמשמע מפשט דבריהם דבחדא מצוה ליכא משום אין מעבירין, אלא כל כוונתם אינו למעט דלא מהני טעמא דאין מעבירין לקבוע מקום, אבל כי לא הוי קביעות מקום אף דליכא אלא חדא מצוה כגון הבאת עומר איתיה לטעם אין מעבירין ומייתי מקרוב, ואין זה קביעות מקום דהשתא הכא ביכר מקום זה ולשנה אחרת יבכר במקום אחר ואין זה קביעות מקום, ובכי האי אמרינן אין מעבירין", ע"ש. ועיין עוד בזה לר' אברהם אביגדור ז"ל בזכור לאברהם א"ח ס"י, ולר' חיים גאגין ז"ל במנחת יהודה מנחות סד: דף פה ע"א, ע"ש. ור" משה פארדו ז"ל בשמו משה א"ח ס"ז, ועוד.

ולפי זה שפיר סבר הרדב"ז הנ"ל די"ל אין מעבירין אף כשהוא אינו יכול לקיים אלא מצוה אחת מהן, ולכן ה"ה

בנד"ד יש ללוי לרחוץ ידי הכהנים, אף אם מפני כן הוא אינו יכול לענות אמן על שארי ברכות העמידה.

ד) **וגם** את"ל שלדעת הזוהר ומרן שהחיוב ללוי לרחוץ ידי הכהנים הוא רק מדרבנן, ואף את"ל שהחיוב לענות אמן הוא מן התורה כמבואר לעיל, עדיין י"ל בזה אין מעבירין על המצוות, וזה מפני שאין מעבירין על המצוות, הוא שוה לעוסק במצוה פטור מן המצוה, וזה כדמצינו בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ב דאבות משנה א, שהוא כתב, "העוסק במצוה פטור מן המצוה מבלתי הקשה בין המצות אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצוות". הרי שיש להשוות עוסק במצוה פטור מן המצוה לדין אין מעבירין על המצוות.

ומצינו לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה שאם הוא עוסק במצוה דרבנן עדיין יש לדחות מצוה שהיא מן התורה, וכמ"ש הריטב"א בסוכה כה. וכן הוא בארעא דרבנן מע' א, סוף אות א, והוא הביא ראיה מרש"י בפסחים ק"ג ע"ש. וכן הוא בפתח הדביר ח"ב ס"רלד דף קכ ע"ג, ע"ש. וכן הוא בנחל איתן הל' אישות פ"י הל"יב, וז"ל "וא"ת דא"כ דשמחת חתן אינו מן התורה אמאי כתב רבינו בהלכות סוכה פ"ו דהשושבינין וכל בני החופה פטורים ממצות סוכה דהוי מן התורה. וי"ל דעל כרחך איירי שהנשואין היו קודם הרגל, דהא אין נושאין ברגל, וא"כ כבר נתחייבו במצות שמחת חתן קודם חיוב דסוכה, וגם מסתמא התחילו לעסוק בשמחת החתן מקודם ומשום הכי פטירי ממצות סוכה שבאה אח"כ, דקיי"ל דעוסק במצוה אפילו דרבנן פטור גם ממצוה דאורייתא, והכי מוכח בכמה דוכתי כמ"ש בחידושי לברכות", ע"ש. וכן הוא לר' חיים פנסו ז"ל בשם חדש ח"א דף קב ע"ג ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, ולכן אף בנד"ד י"ל שצריך הלוי לקיים מצוה דרבנן לרחוץ ידי הכהנים מטעם אין מעבירין, אף אם ע"י זה הוא אינו יכול לקיים המצוה מן התורה לענות אמן.

ה) **וגם** יש להביא ראיה לזה ממ"ש במו"ק ט, "רמו קראי אהדדי כתיב פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכונו, וכתיב אורח חיים פן תפלס, לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים".

ופירש"י "פלס מעגל רגלך, כלומר שקול מצות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה, וכתיב ארח חיים פן תפלס, דמשמע כל מצוה שתבא לידך עשה אותה בין גדולה בין קטנה ואל תניח קטנה מפני הגדולה. מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, תפלס פלס מעגל רגלך שתעשה אתה הגדולה וחבריך יעשו קטנה, ובמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים אל תפלס אלא מצוה שבא לידך בין גדולה בין קטנה עשה", ועיין בחכם צבי ס"קו. הנ"ל שהביא ראיה לדעת הרדב"ז מסוגיא זו.

והפירוש של "על ידי אחרים", הוא אינו שהוא עצמו עושה המצוה ע"י שליח, אלא שאינו עושה המצוה כלל אלא אחר בלבד עושה את המצוה, וכן נראה ממ"ש שם אחר כך לגבי לימוד תורה שאם אפשר לעשות המצוה ע"י אחרים אז אין לו להפסיק לימודו, ולפי זה בנד"ד י"ל שכיון שאין שם לוי אחר א"א לקיים מצוות רחיצת ידי הכהנים ע"י לוי אחר, ולכן נראה שהלוי צריך לרחוץ ידי הכהנים אף אם ע"י זה הוא יבטל מצוות עניית אמן, וזה בכלל "כל מצוה שתבא לידך עשה אותה בין גדולה בין קטנה ואל תניח קטנה מפני הגדולה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לה

שאלה: מה טעם הרמב"ם ומרן, שכתבו שכהן שהרג נפש אין לו לישא את כפיו, אף כשהוא חזר בתשובה, והוא פלפול במ"ש ביחוה דעת ח"ה ס"טז בהערה שם (והוא בקובץ "משנת יוסף").

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בהל' נשיאת כפים, פ"טו הל"ג, "העבירה כיצד, כהן שהרג את הנפש אע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו וכתיב ובפרשכם כפיכם וגו'", וכן פסק מרן בא"ח ס"קכח, לה, ע"ש.

וכתוב ביחוה דעת ח"ב ס"יד. בהערה, ובח"ה ס"טז. בהערה, שמצינו שדין זה תלוי בשני תירוצים בתוספות. כתבו התוספות ביבמות ז. בד"ה שנאמר, שהטעם שאין

כהן שהרג נפש יכול לישא את כפיו, הוא מפני, "ולא ישא את כפיו חומרא בעלמא הוא, ועוד דוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדכתיב בההוא קרא ובפרישכם כפיכם" (וכן הוא בתוס' סנהדרין לה:), נראה מזה שלתירוץ הראשון אין לומר בזה אין קטיגור נעשה סניגור, משא"כ לתירוץ השני.

ומצינו שלתירוץ השני, שאף כשהכהן חוזר בתשובה עדיין אסור לו לישא את כפיו, וכן הוא באור שמח הל' נשיאת כפים פ"טו הל"ג, וז"ל "והנה מדברי רבנן בתוספות פ"ק דיבמות מוכח דפסיקא להו דאף אם עשה תשובה אינו נושא כפיו, דשם שקיל וטרי למילף דרציחה תדחה שבת מקו"ח מעבודה שחמורה ודוחה שבת רציחה דוחה אותה, שנאמר מעם מזבחי תקחנו למות, והקשו בתוספות דילמא משום דגברא לא חזי דפסול לעבודה מכ"ש דאינו נושא כפיו מקרא דידיכם דמים מלאו, ואם נאמר דוקא בלא עשו תשובה, הא ע"י תשובה נושא כפיו, ומצוה דרציחה אף אם עשה תשובה כדקיי"ל בפרק אלו הן הלוקין חייבי מיתות ב"ד אם עשו תשובה אין מוחלין להן, ואם כן בגוונא דעשו תשובה גם כן כתוב מעם מזבחי תקחנו למות, אלמא דאע"ג דחזי לנשיאת כפים ולעבודה ג"כ רציחה דוחה עבודה, ע"כ משום דעשה דרציחה חמירא מעבודה, ועל כרחן דסברי תוספות דאף בעשה תשובה קורא אני ידיכם דמים מלאו. ז"ב. אמנם לפי מה שכתבו לתרץ דע"כ חזי לעבודה דאין מחלל עבודה דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי, ולא ישא כפיו חומרא בעלמא הוא, אפשר דאימת אחמירו עליו דוקא בלא עשה תשובה, הא בעשה תשובה לא החמירו חכמים כיון דקרא אסמכתא הוא וכדי שלא לרחק בעלי תשובה ולהרפות ידן. אמנם לתירוץ השני, דנשיאות כפים שאני מעבודה לפי שאין קטיגור כו' ולעולם ילפותא גמורה מקרא, קם הסברא לדוכתא דקרא לא מפליג **אף בעשה תשובה ג"כ אינו נושא כפיו**", וכן הוא לר' יעקב סופר, בתורת חיים ס"קכח ס"ק נב, שכתב על דברי התוספות, "לתירוץ שני במזיד אין קטיגור נעשה סניגור אפילו שב בתשובה", וראיתי לר' נתנאל פריד ז"ל בפני מבין א "ח ס"כה דף יא ע"ג, שכתב על דברי התוס' הנ"ל, "הנה לתירוץ ראשון הוא מדרבנן, ולתירוץ שני י"ל דמן התורה הוא דסברא אין קטיגור נעשה סניגור הוא מן התורה כדמוכח בכתובות כ"ב ובב"ק מ"ו.", ע"ש. ולפי זה כתב היחוה דעת ח"ב ס"יד בהערה, "לתירוצם השני דהוי מן התורה יש להחמיר" אף אם עשה תשובה, ע"ש.

ולכאורה י"ל שאף הרמב"ם סבר כתירוץ השני בתוספות, שהטעם שאין לכהן שהרג נפש מותר לישא את כפיו, אף כשהוא עשה תשובה, הוא מפני שאין קטיגור נעשה סניגור, וכן פירש העולת תמיד ס"קכח ס"ק עט, שכתב על מרן הנ"ל "וכ"כ הרמב"ם ז"ל, וטעמו דס"ל דאעפ"י דאין לך דבר שעומד בפני התשובה, מ"מ אין קטיגור נעשה סניגור, וכ"כ התוספות", ע"ש. וכן הוא במ"ב ס"קכח ס"ק קכט, ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על היחוה דעת בח"ה ס"טז בהערה שכתב בטעם הרמב"ם, "ולפי מאי דקי"ל שאפילו עשה תשובה לא ישא כפיו, יש לפרש הכתוב: ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, ושלא תאמר שדוקא כשלא עשה תשובה, לכך המשיך הכתוב גם כי תרבו תפלה אינני שומע, שאפילו אם עשה תשובה ומתפללים לה' שיסלח להם על כך, גם כן אינני שומע, משום ידיכם דמים", ע"ש. ויש לפרש דבריו בשני אופנים, או י"ל שעיקר הטעם הוא מפני אין קטיגור נעשה סניגור, ויש רק רמז בפסוק הנ"ל לזה, או י"ל שאין הטעם משום אין קטיגור נעשה סניגור, אלא שמשום טעם אחר, דהיינו שיש גזירת הכתוב הנ"ל דלא מועילה תשובה כלל.

ויש לחקור בזה, שהלא מצינו לדעת הרמב"ם בהל' שופר פ"א הל"ג שמי שתקע בשופר הגזול יצא, וכן כתב מרן בס"תקפו ב, ע"ש. אלא כתב המשכנות יעקב בס"קנב, שיש לפסול שופר הגזול מטעם אין קטיגור נעשה סניגור ע"ש. וכן מצינו בירושלמי ברפ"ג דסוכה, שר' לוי פוסל לולב הגזול מטעם זה, וכן הוא לגבי לולב הגזול בויקרא רבה פרשת לאות ו, ע"ש. ולכן איך הרמב"ם ומרן לא חשו לזה.

וגם י"ל שלתירוץ שני בתוספות הנ"ל, שלגבי לולב הגזול, אף אם הוא קונה אותו בשינוי רשות וכו', והוא ממש שלו (וזה דומה לכהן שעשה תשובה דלעיל) עדיין יש לפוסלו מטעם שאין קטיגור נעשה סניגור, ולפי מ"ש הפני מבין הנ"ל פיסול זה הוא מן התורה, ולכן איך כתב הרמב"ם ומרן שהוא יי"ח בלולב הגזול אם הוא קונה אותו, וכן י"ל לגבי שופר הגזול הנ"ל. אלא צ"ל שהם סברו כתירוץ הראשון של התוספות, ואין לחוש לדין אין קטיגור נעשה סניגור, והם לא סברו כהירושלמי וכהויקרא רבה הנ"ל.

ויש להסביר שהם סוברים שלא שייך לומר אין קטיגור נעשה סניגור, אלא כשיש היכר שניכר לעין שיש קטיגור, אבל בידי הכהן שהרג אדם אחר, אין ניכר בידיו שהוא כבר הרג אדם, וכן בלולב או שופר הגזול לא ניכר בגופם שהם נגזלו, וכן נראה בגמ' ר"ה כו. ע"ש. וכן הוא בריטב"א שם, ולכן בשופר של פר יש רמז הניכר לעין למעשה העגל, שהוא ניכר לעין ששופר זה מפר ולא מבהמה אחרת, וכן בבגדי זהב של כהן יש רמז לעון זה, ואף בזה הזהב ניכר לעין ולא דומה לצבע אחר. עיין בריטב"א שם שביאר כל זה, וראיתי בארעא דרבנן במערכת א בהשמטה אות ו, שכתב בשם הרשב"א לגבי אין קטיגור נעשה סניגור, "ואני שמעתי דנפקא ליה מדכתיב אשר שברת ושמתם לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, ואלמלא היה בשבירתן חטא אין קטיגור במקדש נעשה סניגור, אלא מלמד שהיתה שבירתן חביבה לפני". הרי אף כאן ניכר מעשה השבירה בלוחות ששברי הלוחות ניכרים לעין. אמנם דם הפר (עיין בריטב"א) מותר משום שאין ניכר לעין אם דם זה מפר או מבהמה אחרת, ולפי זה לא שייך דין זה לגבי לולב הגזול או שופר הגזול, שהרואה את הלולב או את השופר אינו יכול להכיר בגוף החפצא שהוא גזול, ולכן אין כאן רמז לעבירה שניכר לעין, ואין לפוסלם מטעם זה, ודלא כהירושלמי והויקרא רבה, דאנן קי"ל כש"ס דילן.

ואה"נ שי"ל שלתירוץ שני בתוספות הנ"ל יש לחלק, דהיינו שדוקא בשופר של פר, ובגדי של זהב וכו', אמרינן דבעינן ניכר לעין כיון שהאיש שתוקע השופר לא עשה שום עבירה בגוף שופר זה, וכן הוא בבגדי של זהב הכהן לא עשה שום עבירה בבגדיו, ולכן באלו בעינן ניכר לעין, משא"כ כשהאיש עצמו עשה עבירה כגון שהכהן הרג אחר בידיו, או שהוא גזל לולב של חבירו, באלו הדין חמור טפי ואפילו כשאין היכר לעין עדיין יש לפוסלו מטעם אין קטיגור נעשה סניגור, וכן ראיתי סברה זו בחיד"א ז"ל בעין זוכר מא' א' אות עט, ע"ש. וכן הוא **ביחוה דעת** ח"ב ס"יד בהערה שם ד"ה ולכאורה, ע"ש.

אולם לתירוץ הראשון בתוספות, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן לגבי לולב ושופר הגזול, נראה שאין חילוק בדבר ובעינן דוקא ניכר לעין בגוף החפצא כדי לומר אין קטיגור נעשה סניגור, וכן נראה, שלא מצינו בש"ס דילן שיש לחוש לאין קיטוגור נעשה סניגור לגבי שופר ולולב הגזול, ודלא כמבואר בירושלמי ובויקרא רבה, ולכן י"ל דקי"ל כש"ס דילן.

אלא יותר נראה לומר שאין טעם הרמב"ם הוא מפני אין קטיגור נעשה סניגור, שהוא לא סבר טעם זה כשאין היכר בגוף החפצא כפי שביארתי לעיל, אלא י"ל שטעמו הוא כמ"ש הט"ז שם בס"ק לב, וז"ל "שהרג את הנפש. דכתיב ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, ידיכם דמים מלאו, גם כי **תרבו תפלה אינני שומע** כו'. משמע דתשובה לא מהני". משמע שהפירוש של "תרבו תפלה", הוא שהכהן חזר בתשובה ומתפלל על מחילה, ועדיין אין זה מועיל. הרי שאני דין נשיאת כפים כיון שיש פסוק מיוחד לדרוש ממנו שאין מועילה תשובה, ואין זה מטעם אין קטיגור נעשה סניגור.

וכן נראה מסברה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ד הל"ט, "...שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו עוונות הן מעבירות שבין אדם למקום אבל שפיכות דמים מעבירות **שבינו** לבין חבירו, וכל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין שנאמר אדם עשוק בדם נפש וגו'", ע"ש. ולכן י"ל שכיון שעבירה זו היא בין אדם לחבירו, לא שייך לומר שיש כאן תשובה שלימה, שכבר כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב הל"ט, "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחבירו... אינו נמחל לו לעולם עד **שיתן לחבירו מה שהוא חייב** לו **וירצהו**", והרי בהריגה, הוא אינו יכול להחזיר נשמת הנהרג לגופו, ולכן איך מועילה תשובה, ולכן שפיר פירש הט"ז הנ"ל שטעם הרמב"ם הוא מפני דלא מועילה תשובה ברציחה, ושוב ראיתי באדני יד חזקה, על הרמב"ם בהל' נשיאת כפים הנ"ל, שכתב, "...אין לך דבר העומד בפני התשובה, ומוכרחים לומר שאף שתשובה מועלת לכפר עון מה שנוגע למקום ב"ה, אבל בנוגע לאדם לא יועיל עד שירצה את חבירו, ובהרגו אי אפשר לרצותו כבר וכמ"ש, ידיכם דמים מלאו, וכל זמן שלא כפר הדם שבידו לא יוכל לישא את כפיו, וכן אפשר להביא ראיה ממה שכתב רבינו בפ"ד ה' רוצח ה"ט", ע"ש. וזה כפי שביארתי.

ולכן הכי יש לפרש בדברי היחוה דעת הנ"ל, שכתב שהטעם של הרמב"ם הוא מפני "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שומע", שהוא סבר כהט"ז הנ"ל, ואין לפרש שטעם הרמב"ם הוא כטעם התוספות בתירוץ שני.

ולפי זה שפיר י"ל שסברו הרמב"ם ומרן, דלא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור כשאין היכר של העבירה בגוף החפצא, וכ"ש לדעת הרמ"א בס"קכח, לה, שסבר כתירוץ הראשון בתוספות, שאם הכהן עשה תשובה מותר לו לישא את כפיו, ע"ש (ועיין בפר"ח בס"קכח ריש אות לז, שהביא סברת התוס' בתירוץ השני הנ"ל. אלא שלא כתב בפירוש שכן טעם הרמב"ם, ועיין בפר"ח בס"תקפו אות ב, שהביא הירושלמי הנ"ל, ולפי מה שביארתי אנן לא קי"ל כהירושלמי בזה, ועיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"א ס"קג).

ב) **אלא** שלפי זה יש לחקור במ"ש היחוה דעת אחרי כן בהערה הנ"ל. כתב מרן בס"קכח, לז, "מומר לעבודת אלילים לא ישא את כפיו, וי"א שאם עשה תשובה נושא כפיו". ודעת הי"א היא רבינו גרשום ורש"י כמבואר בטור וב"י שם, ונראה שזה שלא כהרמב"ם שכתב בהל' נשיאת כפים שם "וכהן שעבד כוכבים בין באונס בין בשגגה אף על פי שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות וגו'", ולכאורה י"ל שאף שכתב מרן בב"י שם, "ולענין הלכה נ"ל שיש לסמוך על כל הני רבוותא דשרו לישא כפיו וגם לפתוח פתח לבעלי תשובה", מ"מ נראה מלשונו בש"ע שהוא לא סבר כן, כיון שהוא הביא דעת המקילים בשם י"א ולא בסתם, ולכן י"ל דקי"ל כהסתם ולא כהי"א. אלא זה אינו, שאין לומר שהי"א חולק על הסתם, אלא נראה שכאן הי"א רק בא לפרש דעת הסתם, וא"כ אנן קי"ל כהי"א, וכן מצינו כלל זה דאנן קי"ל כהי"א כשהוא רק בא לפרש את הסתם, בבית דוד בא"ח ס"תט, וד"ה לכן, ובס"תמא, ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג ס"ק א, והפר"מ בא"א בס"תרפט ס"ק ד, ובמנחת יעקב בס"מו ס"ק יג, והדגל מחנה אפרים דף י, ועוד, ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה, הובא דבריו בפתה"ד בס"שא דף קסח. בד"ה מיהו, ע"ש. ולכן שפיר י"ל שאין מחלוקת בין מ"ש מרן בב"י ובין מ"ש מרן בש"ע, ולכן אם מומר כהן עשה תשובה מותר לו לישא את כפיו, וכן יש לפרש בדעת היחוה דעת, שכתב בהערה שם, "וכן בשלחן ערוך הביא סברת רבינו גרשום ורש"י בשם יש אומרים", דהיינו שאף שהוא בלשון י"א, עדיין קי"ל הכי.

אא"כ יש ליתן טעם למה מרן פסק כהרמב"ם לגבי כהן שהרג נפש דלא מועילה תשובה, משא"כ במומר דמועילה תשובה, וכתב היחוה דעת בהערה שם, "ובעל כרחך שהוא מחלק בין כהן שהרג נפש לכהן שהמיר לע"ז, שבהורג נפש שייך לומר אין קטיגור נעשה סניגור, וכן כתב כל זה הגאון מהר"י עייאש בספר מטה יהודה ס"ק ב". וזה קשה, שלפי מה שביארתי לעיל נראה שמרן לא סבר הטעם שאין קטיגור נעשה סניגור לגבי נשיאת כפים, ולכן איך כתב המטה יהודה והיחוה דעת שזה טעמו. אלא י"ל דאה"נ שמרן לא סבר טעם זה, מ"מ לגבי כהן שהרג נפש יש לומר שעכ"פ יש לצרף טעם התוספות בתירוץ שני, דהיינו אקנ"ס, לטעם הרמב"ם שהוא מפני גזירת הכתוב כמ"ש הט"ז הנ"ל, ולכן יש להחמיר, משא"כ לגבי מומר שלא שייך לומר הטעם אקנ"ס כיון שהוא לא עבר בידו כמ"ש היחוה דעת שם בשם המהר"ם, "שלא עשה מעשה בידים", בזה יש להקל ולפסוק כרבינו גרשום ורש"י. כך נראה כעת.

סימן לו

שאלה: האם סדר הפסוקים מעכב בברכת כהנים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "האם סדר הפסוקים בברכת כהנים מעכב. כגון: אחר הפסוק יברכך, התחיל החזן להקריא את הפסוק ישא (ודילג על הפסוק יאר)".

א) **ראיתי** לר' צבי וולק ז"ל, בכתר כהונה על הספרי, פר' נשא ס"ק קל ד"ה ודע, שכבר דן בזה, וז"ל "מהו הדין בברכת כהנים שלא כסדרן, כשקראו הג' ברכות למפרע שלא על הסדר הנאמר בתורה, אם יצאו בזה י"ח או לא, ובכולהו דוכתי דממעטינן למפרע איכא מדרש מיוחד בכל חד וחד מינייהו, כמו גבי ק"ש דממעטינן והיו בהויתן יהו שלא יקראו למפרע, כפי המוזכר במחלוקת רבי וחכמים (ברכות דף י"ג.), וכן לגבי קריאת המגילה דלא יצא למפרע, הוא ממדרש המקראות (מגילה יז), והרבה חתרו

בדרשות שונות גם גבי הלל ע"פ הברייתא המובאת שם, ומיהו לגבי ברכת כהנים לא ידעתי מה אידין בזה, אם יוצאין בקורא הברכות למפרע אי לא", ע"ש.

וראיתי שכתבו בתוספות במנחות לח. ד"ה ואם, "ואם הקדים תכלת ללבן יצא. תימה כיון דמקרא הוא דדרשינן דלבן ברישא נימא דמעכב, דהא לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים, ויש לומר דלית לן למימר דאסדר לבד יקפיד הכתוב לעכב כמו גבי חליצה (יבמות דף קה.) הקדים רקיקה לחליצה מה שעשה עשוי, ואע"ג דכתיב ככה עיכובא לא קאי אלא אחסרון מעשה", ע"ש.

וכיוונו התוספות למ"ש במשנה בסוטה לב. לגבי הא דבעינן לשון הקדש בחליצה, "חליצה כיצד וענתה ואמרה, ולהלן הוא אומר וענו הלויים, ואמרו מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש, ר' יהודה אומר וענתה ואמרה ככה עד שתאמר בלשון הזה", וכתוב על זה בגמרא דף לג. "ורבנן האי ככה מאי עבדי ליה מיבעי להו לדבר שהוא מעשה מעכב, ור' יהודה מכה ככה, ורבנן כה ככה לא משמע להו", ופירש"י שם, "לדבר שהוא מעשה מעכב, בה כגון חליצה ורקיקה, דככה משמע עיכובא דאסור לשנות וסמכו ליעשה לומר שהמעשה מעכב", ע"ש. דהיינו שכתוב בפסוק "ככה יעשה לאיש", הרי שרק "מעשה" מעכב, וגם פירש ר' יצחק גואטה ז"ל בשדה יצחק שם דף לח. ד"ה תוספות, דעת רבי יהודה, וז"ל "מדהוה ליה למיכתב "כה" דנילף מיניה לענין לשון הקדש, וכתב "ככה" שמעת מיניה תרתי", ע"ש.

הרי לפי רבי יהודה יש ללמוד מ"ככה" שכתוב לגבי חליצה, דבעינן לשון הקדש וגם ש"מעשה מעכב", ולדעת רבנן יש ללמוד מ"ככה" רק ש"מעשה מעכב", ולכן פירשו התוספות הנ"ל ששינוי בסדר אינו בכלל "מעשה מעכב", שרק כשיש "חסרון מעשה" יש עיכוב, משא"כ כשיש רק שינוי הסדר, ולכן אף בעשיית ציצית אם הקדים תכלת ללבן יצא, ולפי הנ"ל, זה בין לדעת רבנן ובין לדעת רבי יהודה.

ב) **אלא** יש להסתפק לגבי קריאה, שאין קריאה נחשבת למעשה כיון שהיא קול בעלמא, ומטעם זה אין לוקין באיסור דיבור כיון שהוא לאו שאין בו מעשה, וכן מצינו ברמב"ם בפ"ז הל" דעות הל"א, לגבי לשון הרע, ועיין במגדול עוז שם, וכן הוא ברמב"ם בהל' סנהדרין פ"יח הל"א ב, ע"ש.

ומצינו שכתוב בסוטה לח. לגבי ברכת כהנים "תנו רבנן כה תברכו בלשון הקודש, אתה אומר בלשון הקודש, או אינו אלא בכל לשון נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן אלה יעמדו לברך את העם, מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש. רבי יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר כה עד שיאמרו בלשון הזה", וכתבו התוספות שם, "ורבי יהודה אומר הרי הוא אומר כה. אבל לרבנן לא משמע להו עיכובא כה אלא ככה", ע"ש.

וי"ל שלרבנן שאם לא שיש לימוד מיוחד מ"אלא יעמדו לברך", שאין ללמוד מ"כה" דבעינן לשון הקדש, ובשלמא אם היה כתוב בפסוק "ככה תברכו", אז ש ללמוד מ"ככה" דבעינן לשון הקדש (וכנראה מהתוספות הנ"ל), שכאן כיון שלא כתוב לשון עשיה כמו לגבי חליצה "ככה יעשה", אלא לשון דיבור, דהיינו "ברכו", שפיר י"ל שאף בדיבור אם היה כתוב "ככה" שיש ללמוד ממנו דבעינן לשון הקדש (ועיין בבאר שבע שם שפירש דעת התוס' וכתב "דוקא לגבי חליצה לא משמע להו עיכובא אפילו ככה לענין לשון הקדש מדסמך ככה ל"יעשה", לומר שמעשה מעכב, אבל בעלמא גם לרבנן משמע עיכובא "ככה" לענין לשון הקדש"). אלא שעדיין י"ל שכמו לגבי חליצה שאין הסדר מעכב, שה"ה שאין הסדר של הפסוקים מעכב בברכת כהנים, אלא רק אם יש "חסרון" פסוק, כמבואר בתוספות הנ"ל לגבי חליצה, ולפי זה י"ל שלרבנן אם אמר הכהן הפסוקים למפרע, הוא יי"ח.

ואף דבעינן לשון הקדש דוקא, אין ללמוד מזה שאף הסדר לעיכוב, שזה אינו שזה לחוד וזה לחוד, וכדמצינו דבעינן תכלת ולבן בציצית, אבל אין הסדר מעכב, וכן ילפינן מחליצה דאה"נ דבעינן רקיקה וחליצה, אבל אין הסדר מעכב, וכן יש ללמוד מדעת רבי שסבר שצריך לקרות ק"ש דוקא בלשון הקדש כיון שכתוב "והיו – בהוייתן", אלא עדיין הוא צריך ללמוד שאין לקרות ק"ש למפרע ממ"ש "מדברים– הדברים", כמבואר בברכות יג. ומגילה יז. ע"ש. ויש לשאול, אם בכל מקום דבעינן דוקא לשון הקדש, ממילא גם בעינן שלא למפרע, א"כ מאיזה טעם צריך רבי ללמוד שאין לקרות למפרע מ"דברים הדברים", אלא צ"ל שאף שצריך לקרות איזו מצוה בלשון הקדש, עדיין יי"ח כשהוא קורא הדברים למפרע, כשאין לימוד

מיוחד לומר שהוא לא יי"ח בלמפרע, ואף שרבנן חולקים על רבי וסברו שיש לקרות ק"ש בכל לשון, עדיין י"ל שהם מסכימים עמו, שבמקום דבעינן דוקא לשון הקדש, גם בעינן לימוד מיוחד כדי לומר שהקורא למפרע לא יי"ח, ואם אין לימוד כזה, ממילא הוא יי"ח בקורא למפרע, ולכן ה"ה בנד"ד שאף שצריך לומר ברכת הכהנים דוקא בלשון הקדש, עדיין אין הסדר מעכב, והוא יי"ח כשהוא קורא הפסוקים למפרע, כיון שאין לימוד מיוחד ללמוד ממנו שהוא לא יי"ח כשהוא קורא למפרע.

וראיתי בכתר כהונה הנ"ל, שכתב לדעת ת"ק דפליג על רבי יהודה הנ"ל (דהיינו רבנן), "כי הוצרכו ללמוד ללשון הקדש מג"ש כפי מ"ש בתוספות סוטה שם, אליבא דידיה טובא יש להסתפק בדין ברכת כהנים שלא כסדרן אם עשו כמצותן אי לא", ולענ"ד אין כאן ספק, שאף דבעינן לשון הקדש מטעם גז"ש, מ"מ כיון שאין לימוד מיוחד ללמוד שהקורא למפרע לא יצא, ממילא שהוא יי"ח בקורא למפרע, וכן נראה מדעת רבי דלעיל, ולכן שפיר י"ל לדעת רבנן שאין לדרוש מ"ככה" דוקא בסדר, וכ"ש שאין לדרוש כן מ"כה".

ג) **ולרבי** יהודה שסבר שיש ללמוד מ"כה" דבעינן לשון הקדש בברכת כהנים, משמע שאם היה כתוב "ככה תברכו", אז יש ללמוד שני דברים, דבעינן לשון הקדש ואף שחסרון דיבור מעכב. אלא כיון שרק כתוב "כה", י"ל דילפינן מזה רק דבעינן לשון הקדש, ואין לימוד מיוחד לומר שהחסרון בדבור מעכב. וי"ל שלדעת ר"י (וגם לרבנן דלעיל) לא בעינן לימוד לזה, שכל המצוה כאן היא רק דיבור, ואם יש חסרון בדיבור ודאי שזה מעכב, משא"כ לגבי חליצה שאם יש חסרון ברקיקה עדיין יש החליצה עצמה, וכן אם אין החליצה יש הרקיקה, ולכן בזה בעינן לימוד של "ככה" כדי לומר שכולם בעינן, משא"כ לגבי ברכת כהנים שכל המצוה היא הדיבור ואם הדיבור אינו שלם ממילא שהוא לא יי"ח. מ"מ י"ל שלרבי יהודה, שאף אם היה כתוב "ככה" תברכו, מ"מ אין סדר הפסוקים מעכב, וכדמצינו לגבי חליצה, וציצית דלעיל, וכ"ש כיון שרק כתוב כאן "כה" תברכו, שאין הסדר מעכב, שיש ללמוד מ"כה" שרק בעינן לשון הקדש, ותו לא.

ולכן אף שביארתי לגבי ברכת כהנים שלא בעינן לימוד מיוחד כדי לומר שיש פסול בחסרון הפסוק, מ"מ עדיין י"ל שאין סדר הפסוקים מעכב, שדין הסדר קיל טפי מדין חסרון, כדמצינו לגבי ציצית וחליצה דלעיל.

מ"מ יש סברה לומר שדין סדר הפסוקים הוא יותר חמור מדין סדר תכלת ולבן או סדר החליצה ורקיקה, וזה מפני שהבנת הקריאה תלויה בסדר המילים והפסוקים, ואם יש בלבול בסדר הפסוקים יש חסרון בהבנת הקריאה, שאף שאותו פסוק בעצמו הוא שלם, מ"מ הבנת אותו פסוק היא אינה שלמה כיון שהבנת הפסוק תלויה במה שהוא כבר קרא לפני אותו פסוק, ובמה שהוא יקרא אחר אותו פסוק, משא"כ במעשה כגון ברקיקה וחליצה, שאף שאם הרקיקה היא קודמת לחליצה, עדיין מעשה הרקיקה בעצמו נחשב רקיקה, ואין פיסול ברקיקה עצמה וכל הרואים יכולים להבין שמעשה זה הוא רקיקה, וכן י"ל לגבי חליצה. אלא בקריאת הפסוקים שלא כסדר יש חסרון בהבנת הפסוק עצמו. מ"מ עדיין יש לחלק. וי"ל דבשלמא אם הוא מבלבל המילים באותו פסוק, אז אין הבנה כלל במה שהוא אומר, ומסתמא הוא לא יי"ח, אבל כשכל הפסוק שלם, והוא יכול להבין אותו פסוק, אף שיש קצת חסרון הבנה אם הוא אינו יודע הפסוק שלפניו או אחריו, מ"מ כיון שהוא יכול להבין אותו פסוק עצמו, עדיין הוא יי"ח כשהפסוקים הם שלא כסדר.

אלא ראיתי בכתר כהונה הנ"ל, שאחר שהוא הביא דברי התוספות בגמ' מנחות הנ"ל הוא כתב, "ולפי זה יש להסתפק גם בכאן אליבה דרבי יהודה דכה האמור בברכת כהנים, הווי כמו ככה הנאמר בחליצה, מ"מ לא ברירה לי אם יקפיד הכתוב כל כך גם על הסדר, ויהיה גם זה נכלל במלת כהשלמד ר"י מזה ללשון הקדש, או שנאמר שסדרא מילתא אחריתא היא שאינו נוגע לגוף מהברכות כמו לשון הקדש שהוא בעצם אמירת הברכות... אבל סדר הדברים כמו בקדימה ואיחור רקיקה לחליצה יוכל היות שגם אליבא דר"י אין קפידא בדבר, וכפי הברייתא המובאת יבמות קו: הקדים רקיקה לחליצה מה שעשה עשוי, כמו שרמזו בתוספות ר"פ התכלת הנ"ל", ע"ש.

ולענ"ד העיקר כמו שהוא כתב בסיפא הנ"ל, שאף לר"י אין הסדר מעכב, שאף אם היה כתוב "ככה" תברכו, עדיין יש ללמוד מדיני חליצה וציצית, שאין הסדר מעכב, וכשביארתי לעיל.

ד) **ואל** תשיבני, מה לי כל האריכות הנ"ל לבאר דעת רבי יהודה, הלא מסתמא קי"ל כרבנן דלפיגי עליו, וא"כ אם הם אינם לומדים מכה תברכו דבעינן לשון הקדש, כ"ש שאין הם לומדים שהסדר מעכב, שזה אינו, שהוא אינו ברור דלא קי"ל כדרשת רבי יהודה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"יד הל"יא, "אין ברכת כהנים נאמרת בכל מקום אלא בלשון הקדש שנאמר כה תברכו את בני ישראל". ולגבי חליצה הוא כתב בהל' יבום וחליצה פ"ד הל"ח, "הכל בלשון הקדש שנאמר ככה בלשון הזה", ונראה שדרשות אלו הן כרבי יהודה.

וכן ראיתי בנחל איתן בהל' יבום וחליצה שם, וז"ל "ויש לי להקשות טובא על דברי רבינו שכתב ראיה זו דככה, דהרי לפי הסוגיא דסוטה (דף ל"ג) מבואר דרק ר' יהודה דריש מככה שיהא בלשון הקודש, אע"ג דאיצטריך גם כן לעיכובא לומר דמעשה דחליצה ורקיקה מעכב, וכמ"ש רבינו בדין י"ד דדריש כה וככה, אבל לרבנן לא משמע להו למידרש מככה רק עיכובא, אבל שיהא בלשון הקודש לא ילפי מככה אלא ילפי מגזירה שוה עניה ואמירה דגבי חליצה, מעניה ואמירה דכתיב גבי ברכה וקללה דלוים, והכי תנן במתניתין דהתם (בדף ל"ב), וא"כ אמאי שבק רבינו דרשא דרבנן וסתם מתניתין ונקט לדרשא דרבי יהודה, ויש לי ליישב דעת רבינו דטעמו ונימוקו עמו על פי הא דאיתא בריש פ"ז דברכות (דף מ"ה), דאמר ר' שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן המברך שנאמר משה ידבר והאלקים יעננו בקול, שאין תלמוד לומר בקול אלא בקולו של משה, וזה לא אתיא אלא אליבא דר' יהודה בסוגיא דסוטה הנזכר. דאילו לרבנן הא מסיק התם דאיצטריך להו בקול גבי משה למילף אלוים גופייהו דהוה בלון הקודש בגזירה שוה דקול קול ממשה, וא"כ איך אמר ר' שמעון בן פזי שאין תלמוד לומר בקול גבי משה הא איצטריך לגז"ש. אלא על כרחך אליבא דר' יהודה קאמר דלדידיה לא איצטריך לגז"ש אלוים, דהא יליף להו עניה ואמירה מחליצה כדאיתא בסוגיא דסוטה, וכיון דר"ש בן פזי דהוא אמורא סבר כר' יהודה משום הכי נקט רבינו לדרשא דידיה, ובהכי אתיא לי שפיר גם כן מה שכתב רבינו בהלכות תפלה פי"ד גבי ברכת כהנים דין י"א, דמשמע דיליף דהוי בלשון הקודש ממשמעות דכה, והיינו כר' יהודה בסוטה (דף ל"ח.) ולא כרבנן דילפי מגזירה שוה מברכת לוים, והיינו משום דאזיל לטעמיה שכתב כאן כר' יהודה", ע"ש. הרי לפי זה הרמב"ם פסק כר"י, ושפיר הוא לבאר דעתו בנד"ד.

מ"מ כל זה מצד הלכה, אבל נראה שמצד הקבלה סדר הפסוקים הוא מעכב, וכן נראה בשער הכונות, בשער כונת חזרת העמידה, דרוש ה' דף מ' ע"ג ד"ה ונחזור, שכוונת פסוקים אלו היא להכנסת המוחין כמבואר שם, ומסתמא שהם צריכין להכניס כסדר, ואם הכהן מברך הברכה למפרע, הוא מבלבל כל זה. וי"ל שהוא לא יצא, וכן מ"ש שם בע"ד ד"ה עוד, שגם יש כוונת "להוריד רחמי י"ג תיקוני דיקנא", אף בזה נראה שאין לבלבל סדר ירידה זו, והכהן לא יצא אם הוא מברך למפרע, ע"ש. וכן הוא בכתר כהנה הנ"ל ע"ש.

שוב ראיתי ברבבות אפרים ח"ד ס"מד אות קלא, שכתב ש"המברך ברכת כהנים למפרע לא יצא", והוא הביא הכתר כהונה הנ"ל ע"ש. ולענ"ד שלפי ההלכה הוא יי"ח אם הוא קורא הפסוקים למפרע, משא"כ אם המילים למפרע באיזה פסוק, אבל לפי הקבלה אף בקריאת הפסוקים למפרע הוא לא יי"ח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לז

שאלה: האם לדעת מרן מותר ללמוד תורה בשעת קריאת התורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דניאל אלקלעי** שליט"א

א) **כתב** מרן בס"קמו ב, "כיוון שהתחיל לקרות בס"ת אסור לספר אפילו בדברי תורה, ואפ' בין גברא לגברא, ואפ' אם השלים את הפרשה, ויש מתירים לגרוס בלחש, ויש אומרים שאם יש עשרה דציתי לס"ת מותר לספר, ויש מתירים למי שתורתו אומנותו, ויש מתירים למי שקודם שנפתח ס"ת מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ס"ת אלא לקרות ומתחיל לקרות, ולקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה שרי, וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשומעם מפי

הקורא, והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוון דעתו ולשומעם מפי הקורא", ע"ש.

וראיתי לר' יוסף ברבי ז"ל בשו"ת בן פורת יוסף (ג'רבה) ח"ג ס"ח, שכתב על דברי מרן הנ"ל, "דלע"ד לסתם מרן שם כל אותם היתרים אינם להלכה, דס"ל למרן דהעיקר לחלק בין בן תורתו אומנותו או לא וכדעת הרי"ף והרמב"ם, ומשום דכתבו הגה"מ בשם ר"ח והרי"ף דאין לנו האידנא מי שתורתו אומנתו לכן גם היתר זה אינו ולזה סתם לאסור בכל אופן, ומ"ש מרן ביש מתירים משום דכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל דגם האידנא יש להתיר אם ימצא מי שתורתו אומנתו וכמ"ש בספרי הקטן שואל ונשאל ע"ש". הרי דקי"ל כסתם במרן לאסור.

וכן ראיתי לר' משה כלפון ז"ל בבאר משה ס"קמו, שכתב "נראה לענ"ד דדעת מרן ז"ל בסתם היא לאסור בכל אופן, וכל ההיתרים הם שלא כדעת מרן ז"ל, וסתם מרן כדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל כמבואר בדבריהם ובב"י דאין להתיר רק למי שתורתו אומנותו, ומה שלא התיר באופן זה משום דכתב הגה"מ בשם הרי"ף דאין לנו בזמן הזה מי שתורתו אומנותו, וא"כ אין שום התיר בזמן הזה, ומ"ש ויש מתירים למי שתורתו אומנתו, נראה דהיא דעת הרמב"ם ז"ל דנראה מדבריו דגם בזה"ז יתכן זה". הרי אף לדעתו קי"ל כסתם במרן לאסור.

ב) **אלא** ראיתי לר' אברהם דיין ז"ל בויוסף אברהם (לוורנו) ס"לה ד"ה עוד נראה לומר בנד"ד, (דף רכא ע"ב), שהוא דן לגבי אם מותר להתפלל בשעת קריאת ס"ת, ואחר שהוא הביא דברי מרן הנ"ל, הוא כתב, "והנה מרן ז"ל אף שהביא כמה היתרות בשם ויש מי שמתיר ובשם י"א, אכן מדסתם מרן בתחילת דבריו נראה שהכל שוה לאסור. אכן נראה לע"ד לומר דלא אסר מרן אלא דוקא במקום שיש אחד מן ההיתרות הנזכר, אבל במקום שיש שנים או ג' היתרות יחד, כגון בנד"ד שיש כמה היתרות, אחד דיש עשרה דצייתי לס"ת והם הקהל שהוצאיו ס"ת, שנית שקודם הס"ת כבר הם התחילו ק"ש והתפילה והראו בעצמם שאינן רוצים לשמוע קס"ת, שלישית שיכולין להתפלל בלחש שיהא קול ס"ת גבוה ממנו, ובכי האי שיש שם ג' היתרות אפילו מרן יודה בזה דאין עליו חיוב לשתוק ולשמוע קס"ת".

ושוב כתב שם בד"ה עוד נראה לומר בנד"ד (דף רכב ע"א), "כי הן אמת דסתם מרן בס" קמ"ו שאסור לספר בעת קס"ת אפילו בד"ת, וכל מה שכתב וחילק אח"כ לא קי"ל כוותיה, אכן בענין סתם וי"א שכותב מרן ראיתי לרב בני יעקב דף רי"ד שכתב שאין זה כלל מוסכם דבכמה מקומות מצינו למרן שהסברא הדחויה כותב אותה בסתם וסברא העיקרית כותב אותה בשם י"א, וכ"כ הרב זרע אברהם י"ד דף ל"ז ע"ב שכתב דאין לסמוך על כלל זה דיש כמה מקומות להיפך, וא"כ בנד"ד אף דמרן ז"ל סתם שבשעת קס"ת אסור לדבר אפילו בד"ת, מ"מ לדעת הרב בני יעקב והרב זרע אברהם דאין לסמוך על כלל זה ויתכן לומר שדעת מרן כיש מתירין, הן אמת שעלתה הסכמת פוסקים דהלכה כסתם, אכן נראה בנד"ד גם גדולי הפוסקים יודו בזה, והוא שלא כתבו שסתם וי"א דהלכה כסתם אלא היכא דכתב הסתם ואח"כ י"א דכתבו להיפך, אבל היכא דכתב הדין בסתם ואח"כ הביא מי שעשה חילוק בתוך הסתם כמו בנד"ד שהביא הדין בסתם שבעת קס"ת אסור לספר אפילו בד"ת ואח"ז עשה חילוק בדין עצמו... וא"כ נוכל לומר דבאופן זה אין לסמוך על הסתם, וא"ת א"כ למה ליה למרן לכתוב ויש מתירין הו"ל לומר ואם גורס בלחש מותר. וי"ל דכיון דעינינו הרואות דאין זה בכלל ואח"כ י"א לא חש לבאר, א"נ י"ל דעל צד היותר טוב לשתוק אפילו מלימוד בד"ת, אכן אם רצונו ללמוד בלחש או אופן אחר יש להתיר, והנה הרב החבי"ב, וציין עליהם הרב יד מלאכי בכללי הש"ע ס" טו"ב דבסתם ואח"כ י"א כוונתו שלא הכריע ע"ש. ונראה דהכוונה דמאן דעבד כמר עבד ומאן דעבד כמר עבד ולגבי ממון היכא דקאי קאי, וא"כ בנד"ד מה שירצה יעשה ואין מחייבין אותו לשתוק כדי לשמוע קס"ת אלא מה שלבו חפץ יעשה".

ושוב כתב שם בד"ה ונראה, "שוב ראיתי להרב יד מלאכי בכללי הש"ע אות ו' שכתב משם הש"ך ח"מ ס" מ"ב ס"ק כ, שדרכו של מרן כשכותב איזה חילוק על הדין בלשון י"א אף הדעה הראשונה שהביא מודה באותו חילוק, והטעם שהביאו בלשון י"א הוא מפני שלא הוזכר אותו חילוק בפירוש בדעה הראשונה, והביא שם לכמה פוסקים דס"ל הכי, א"כ נראה דבנד"ד נמי... ודאי דעת מרן כהני חילוקים, ומה שלא הזכירם בדעה ראשונה לפי שלא הוזכרו בפירוש בדעה ראשונה אותן חילוקים", ע"ש.

ומ"ש הויוסף הברהם הנ"ל דקי"ל כסתם כשמרן "כתב הסתם ואח"כ י"א דכתבו להיפך, אבל היכא דכתב הדין בסתם ואח"כ הביא מי שעשה חילוק בתוך הסתם" קי"ל כהי"א. כן הוא בבית דוד בא"ח ס"תט, וד"ה לכן, ובס"תמא, ע"ש. וכן הוא במאמ"ר בס"רעג ס"ק א, והפר"מ בא"א בס"תרפט ס"ק ד, ובמנחת יעקב בס"מו ס"ק יג, והדגל מחנה אפרים דף י, ועוד, ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא דף קסח. בד"ה מיהו, ע"ש.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בסוף דבריו, "והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוון דעתו ולשומעם מפי הקורא", ונראה שאף שבבדק הבית כתב מרן לשון זה לגבי שמו"ת כהמעיין שם נראה, מ"מ בש"ע כיון שהוא כתב קודם לזה "וכל זה אינו ענין", משמע שהוא שייך לכל ההיתרים דלעיל. וכן פירש המ"ב בס"ק יב, "ר"ל כל הקולות הנזכרים בסימן זה לענין שמיעת הקריאה", ולכן מ"ש "והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו", הוא ג"כ שייך לכל ההיתרים הנ"ל, ונראה שהוא רק עצה טובה כיון שכתב מרן רק "ראוי למדקדק". וכן כתב היחוה דעת ח"ב ס"לז, וז"ל "זה רק מדת חסידות, אבל מעיקר הלכה חזר מרן השלחן ערוך ופסק בס"רפה ה, שיכול לקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה", ע"ש. וא"כ יש להעיר, איך סבר מרן שיש כאן רק עצה טובה אם אנן קי"ל כסתם שכל ההיתרים הנ"ל הם אסורים מדינא, אלא צ"ל שאף מרן מודה דלדינא קי"ל כההיתרים בי"א באותו סעיף, ולכן דיוק זה בלשון מרן הוא סייעתא למ"ש הויוסף אברהם הנ"ל.

ולכן שפיר כתב כת"ר בנד"ד "נראה שמי שחשקה נפשו יש להתיר, ואפילו בדעת מר"ן".

ואסיים בברכת חנוכה שמח

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לח

שאלה: א) אנשי מושב שרוצים לבנות בית כנסת חדש משום התרבו התושבים, האם מותר לעשות אולם אירועים מבית הכנסת הנוכחי.

ב) ואם מותר לבנות בית הכנסת חדש קרוב לרפת בקר.

ג) ואם צריך הבכה"נ להיות גבוה מכל הבתים במושב.

לכבד הרה"ג **יונתן דון-יחייא** שליט"א

כתב כת"ר,

אנו עוסקים בבניית בית כנסת חדש במושבנו, משום שב"ה התרבו התושבים. עלינו לתת פרטים לאדריכל שכבר עבד על התוכנית ולכן רציתי לשאול כמה שאלות חשובות בענין:

א. הסבת ביהכ"נ הישן לאולם אירועים. חשוב ביותר שיהיה גם אולם אירועים למושב – לבריתות, שבתות חתן וכו' וכו', לבנות אולם כזה מתחת לבית הכנסת יעלה עוד מליונים, לכן רוצים להסב את בית הכנסת הנוכחי להיות אולם אירועים כזה, ושאלוני אם הדבר מותר. מן הסתם יהיה שם אולם, מטבח ומחסן. [שירותים יש במבנה אחר חיצוני]. איני יודע אם עשו תנאי בעת בניית ביהכ"נ הנוכחי (לפני כ–50 שנה). אני מכיר דיון בענין וברצוני לשאול מה שורת המעשה.

ב. קירבה לרפת. יש 2 רפתות במושב, אחת מהן ממש ממול ביהכ"נ הנוכחי. ביהכ"נ החדש מתוכנן מכמה סיבות להיות ליד הקודם לו. רחוק קצת יותר מהרפת ועדיין בסמיכות מקום, למרות שלעיתים יש משב רוח שמביא ריח מהרפת. האם זה בסדר או שצריך להתאמץ להרחיק את ביהכ"נ החדש מהרפת? ידועה הקולא לבני מושב שאצלם אין ריח הרפת ריח רע.

ג. גובה ביהכ"נ, לאור דיון הפוס' על הא שלא מקפידים לבנות בית כנסת גבוה יותר משאר הבתים, האם למעשה יש להקפיד לעשות את החלל של ביהכ"נ (מהרצפה ועד התקרה) גבוה יותר מכל הבתים האחרים במושב, כדי לקיים שיטת המאירי שזו הכוונה של הגמ'? או לעשות בליטה מסוימת של נוי מעל הגג של ביהכ"נ, שיהיה גבוה יותר מכל השאר?

א, שינוי תשמיש לאולם אירועים

א) **יש** לחקור אם בית הכנסת הנוכחי במושב הוא בכלל בית הכנסת של כפרים או של כרכים. שהרי כתב מרן

בס"קנג ז, "והא דבית הכנסת נמכר הני מילי של כפרים שאין באים אנשים ממקומות אחרים שלא נעשית אלא לבני הכפרים לבדם... אבל של כרכים שבאים שם ממקומות אחרים אפילו בנו אותו משלהם אינו נמכר אא"כ תלוי אותו בדעת היחיד". ופירש המ"ב בס"ק לה, "אא"כ תלוי בדעת היחיד כו'. היינו שתלו בעת הבנין את הביהכ"נ על דעתו וע"כ דעתו חשובה אח"כ כז' טובי העיר, וכ"ז דוקא כשבנאוהו משלהם, אבל אם נדבו אחרים לזה אין מועיל מה שתלו הם בדעת היחיד דשמא יש אחד בסוף העולם שאין דעתו נוחה בזה", ולפי זה י"ל שאם בית הכנסת הנוכחי במושב הוא נחשב כשל כרכים אז אין למכורו או לשנות תשמישו לדבר אחר, או מפני שמא לא עשו תנאי כמ"ש כת"ר, או מפני שמא נדבו אחרים שאינם מהמושב, לבנותו.

ונראה שאין לחוש בנד"ד לבית הכנסת של כרכים. כתב הב"י בס"קנג ד"ה והא, "...במרדכי ישן מצאתי שראבי"ה פירש דבכפרים אפילו אחרים נתנו להם כיון שאין רגילות לבא שם רוב עם אדעתא דידהו יהבי דמאי דבעי עבדי ביה הכי אמרינן מסתמא, אבל גבי כרכים מקום סחורה ורגילות לבא שם רבים מסתמא כ"ע נתנו בבנינו שהרי נתקן לצורך רבים, ואם ברור לו שבני הכרך בנאוה משלהם אם נמלכו כולם לשנותו שרי, אפילו למישתי ביה שכרא עכ"ל. אבל הרא"ש כתב אבל של כרכים כיון דמעלמא קא אתו לה ה"ל דרבים ולא מצי מזבני לה ואפילו הוי ידוע שבני הכרך בנו אותה ולא סייע אדם מחוץ לעיר בהוצאת בנינה אפ"ה כיון דמעלמא קא אתו לה בני העיר הקדישוה לדעת כל העולם, וכן דעת הרמב"ם בפ"יא מהל' תפילה, וכך הם דברי רבינו, והכי נקטינן", ע"ש.

נראה לפי דעת הראבי"ה בית הכנסת המושב בנד"ד הוא של כפרים, שהרי עיקר תכליתו הוא לבני המושב ולא משום "מקום סחורה ורגילות לבא שם רבים", ואין בית הכנסת זה "נתקן לצורך רבים" הבאים מחוץ המושב, אלא רק לצורך המושב עצמו, ולפי זה שפיר י"ל שלדעת הראבי"ה הבהכ"נ הוא של כפר ומותר למכור אותו או לשנות תשמישו לדבר אחר.

מ"מ נראה שלדעת הרא"ש עדיין י"ל שהבהכ"נ הוא של ככרים, כיון דמסתמא "הקדישוה לדעת כל העולם" כגון אם האורחים באו מחוץ המושב שהם יכולים להתפלל שם, אף שאין זה עיקר תכלית הבהכ"נ.

וראיתי בשיירי כנה"ג בס"קנג אות א, שהוא הביא מ"ש משאת בנימין, וז"ל "כרכים וכפרים לאו דוקא, אלא הדבר תלוי בזה אם אין בונה אלא בשביל אנשי העיר לבדם, כגון באתרא דלא שכיחי רבים דאתו מעלמא, ואע"ג דשכיחי עוברים ושבים לפרקים כיון דלא קביעי בעיר אלא דרך עראי דין כפר יש לה ולא דין כרך, ואפילו אחרים סייעו לבנין בית הכנסת אין בכך כלום, כדכתב הרב ב"י בשם ראבי"ה והמרדכי ז"ל, ובזמן הזה שמנהג קהלות בארצות הללו להעמיד להם מנהגים ופרנסים ונותנים בידם מקל ורצועה לעשות כרצונם בכל עסק הקהל, אין חילוק בין כפרים לכרכים, ויש יכולת לאותם המנהיגים למכור בית הכנסת אפילו למשתי בית שכרא" (ועיין במ"א ס"קנג ס"ק יז, ע"ש). הרי שאף מכאן מבואר שלדעת הראבי"ה הבהכ"נ במושב בנד"ד הוא כשל כפר, שמה שבאים מחוץ המושב, הוא רק "דרך עראי", ועוד נראה שמ"ש המשאת בנימין הנ"ל שאף בכרך יש דין כפר אם המנהגים ופרנסים יכולים לעשות כרצונם, נראה שאף זה רק לדעת הראבי"ה, משא"כ לדעת הרא"ש שהלא עדיין "הקדישוה לדעת כל העולם".

וכן ראיתי באמרי אש א"ח ס"ח, שכתב על דברי המשאת בנימין הנ"ל, "אבל באמת לא ירדתי לסוף דעת המשאת בנימין בראייתו מדברי הראבי"ה דהרי להראבי"ה נראה דלא ס"ל כלל סברה זו דבכרכים אם בנו משלהם שהם בונים אדעתיה דכ"ע ולכן יש לחלק בין טובים שהיו בזמן התלמוד ובין הפרנסים של זמנינו, אבל לדידן דפסקינן דאפילו בנו משלהם אפ"ה אסור למכור משום דהקדש' לכ"ע, מנין לנו לחלק ולומר דהפרנסים שמן בני העיר יכולים למכור בזמן הזה", וכן הוא במשיב דבר ח"א ס"מה, שכתב על דברי המשאת בנימין, "אבל אנו לא קי"ל הכי, כמ"ש הב"י שם דהראבי"ה לטעמיה ויש לו ביאור אחר בסוגיא, ואנן קי"ל בטעם כרכים משום שעשוי על דעת רבים בכל העולם, וא"כ... אפילו יש להם כח על אנשי עירו לעשות בע"כ, מ"מ אין להם כח על אנשים בעיר אחרת, ואזיל כל הדין של המשאת בנימין" ע"ש. ועיין עוד ביביע אומר ח"א א"ח ס"י אות ב, ע"ש.

אלא נראה שסבר המשאת בנימין שאף הרא"ש מודה לסברתו, שהרי טעם הרא"ש הוא מפני "כיון דמעלמא קא אתו לה בני העיר הקדישוה לדעת כל העולם". וי"ל שאם ברור לנו שלא "הקדישו לדעת כל העולם", אז אף הרא"ש

מודה שאין כאן דין בהכנ"ס של כרך, וכן נראה סברת שו"ת פני יהושע א"ח ס"ז, וז"ל "עוד נראה לי להתיר מטעם אחר, דבזמן הזה כלהו אדעת' דקהל בונין הבהכ"נ עושין... אפילו לפרש"י והרא"ש והתוספות שאין הדבר תלוי בנתינת המעות כ"א הטעם דבכרכים בנאוהו על דעת כל העולם, הנה בזמן הזה שיש ראשים בכל קהלה, על פיהם יצאו העם ועל פיהם יבואו, ובידם למחות לבא לבהכ"נ את מי שירצה, ואם נתרבו בני הקהל הרשות בידם למחות לנכרים לכנוס לבית הכנסת, גם מוכרים מקומות בבית הכנסת וכל אחד מקומו ידוע ואין אחר רשאי לישב עליה, לענ"ד נראה בלי ספק דאין לך אדעתא דידהו אתו". הרי מבואר שסברת המשאת בנימין הנ"ל היא אף לדעת הרא"ש.

וכן ראיתי בערוך השולחן ס"קנג אות כג, שהוא הביא סברת המשאת בנימין ושוב כתב, "וכן נראה מצד הסברא, ולפי זה מעטים עתה בזה"ז בהכ"נ שנדונו ככרך לענין זה", ע"ש. ועיין עוד בציץ אליעזר ח"יד ס"ח, ע"ש.

ועוד י"ל שאף לדעת המשיב דבר הנ"ל שסבר שאין הרא"ש מסכים לסברת המשאת בנימין, מ"מ הוא כתב שם, "דאע"ג שהב"י כתב דהרמב"ם והרא"ש אזלי בחדא שיטתא, מ"מ כד דייקינן יפה לא נשתוו אלא בהא דאין חילוק של כרכים משום המעות של אחרים מכל העולם אלא אפילו בנו משלהם אין רשאין למכור, מיהו בטעמא דמילתא יש הרבה ביניהם, שהרא"ש... דעתו דמסתמא זכו בני העיר בשעה שבונה לכל הרגילים לבוא לעיר להתפלל בה, ובזה נעשו גם הם **שותפים** בה, ומחמת זה אין בעלי העיר יכולין למכור בלי דעת השותפים... נמצא דאם היינו יודעים בבירור שאין אחד בסוף העולם שהיה רגיל לכנוס בה, וכל הרגילים לבוא בעיר כולם מסכימין למכור, **באמת רשאים** למכור... נמצא לדעת הרמב"ם והרשב"א לא משום דהווין כשותפין רבים אלא משום דאין לה בעלים כלל כהקדש דמקדש... הרי מבואר דלא משום דליתא לכל הבעלים לפנינו א"א למכור אלא אפילו ידענו דכל ישראל היו מסכימין למכור אין רשאין משום חומר הקדושה שנתקדש לכל ישראל כמו בית המקדש, והנה בלשון השו"ע אין שום משמעות אי כהרמב"ם והרשב"א אי כפירש"י והרא"ש, ומעתה אי נימא כהרא"ש, ודאי בנד"ד דהוי מצוה למכור... דמסתמא כ"ע מסכימין לדבר", ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שלדעת הרא"ש אם יש אומדנא דמוכח שכ"ע מסכימים שהוא ראוי למכור הבהכ"נ, כגון אם הוא לצורך מצוה, אז רשאים הם למכור הבהכ"נ, ולפי זה בנד"ד כיון שכתב כת"ר שהטעם שהם רוצים לבנות בהכ"נ חדש הוא מפני ש"התרבו התושבים", ממילא שזה מצוה שכל אחד יש לו מקום להתפלל כראוי בבית הכנסת, ולכן ממילא שלדעת הרא"ש מותר למכור הבהכ"נ הנוכחי.

ולפי זה י"ל ס"ס בנד"ד. ספק אחד הוא שמא ההלכה כהראבי"ה שהבכ"נ במושב זה הוא של כפרים ומותר למכורו, ואת"ל שזה אינו אלא שההלכה כהרא"ש אז שמא אף הרא"ש מסכים כמ"ש המשאת בנימין ודע' הנ"ל, ואת"ל שזה אינו אלא העיקר כהאמרי אש והמשיב דבר הנ"ל, אז שמא אף הרא"ש מודה שכיון שמכירה זו לצורך מצוה מותר למכור הבהכ"נ בנד"ד כמבואר במשיב דבר הנ"ל.

או יש לומר באופן אחר, ולפי הכלל המסור בידינו, שיש לפסוק כדעת האמצעית, וכן מצינו כלל זה בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"רמט, שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז, ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים. ולכן י"ל בנד"ד שמקצה אחת יש דעת הראבי"ה ומקצה אחרת יש דעת הרמב"ם (כמבואר במשיב דבר הנ"ל), ולכן יש לפסוק כדעת הרא"ש שהיא סברה אמצעית, ולכן לצורך מצוה יש למכור הבהכ"נ.

וכ"ש אם אמרינן שקדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן שיש לסמוך על סברות הנ"ל, וזה כמ"ש הר"ן בפ' בני העיר, ד"ה ומאן, וז"ל "דבכה"נ 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 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 דידיה אזלינן לקולא", ע"ש. וכן הוא בחקרי לב י"ד ח"ב בשיורי 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.

מ"מ אין זה מוסכם שכתב 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 "עיין בס' יראים ס"שכד, ובסמ"ג ובסמ"ק שמשמע מדבריהם שהוא מדאורייתא אף בזמן הזה בבית הכנסת שלנו כמו שהביאו ראיה על זה מן התורת 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.

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"יט 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"יא 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, שהוא לא הביא מ"ש בתורת כהנים כלל, ומשמע שהמצוה מן התורה היא רק במקדש, ולכן נראה לדעת הרמב"ם שיראת בהכנ"ס היא מדרבנן.

וכן נראה מהחינוך ס"רנד, שהוא לא הביא שאף בתי כנסיות בכלל מצוות ומקדשי תיראו, ולכן משמע שהוא סבר שבבתי כנסיות המצוה היא רק מדרבנן.

ב) **אלא** עדיין יש לדון מצד אחר, דבנד"ד אין מכירה אלא רק שינוי תשמיש מבית הכנסת לאולם אירועים כגון לבריתות שבתות חתן וכו', ולכן יש לדון במ"ש מרן בס"קנג יא, "בית הכנסת... יכולים ליתן במתנה דאי לאו דהוה להו הנאה מינה לא הוו יהבי ליה הדר הוי ליה כמכר... אבל אסור למשכנן או להשאילן אפילו ע"י ז' טובי העיר, שעדיין נשארים בקדושתן שאין כאן דבר אחר שתחול קדושתן עליו", ע"ש. וכתב הכה"ח שם באות קט, "ואע"פ שכבר כתב לעיל סע' ז, היכא דמכרוה ע"י זט"ה יכולין לשנות המעות לכל מה שירצו והלוקח יעשה בבהכ"נ כל מה שירצה וא"צ לנהוג קדושה לא בבהכ"נ ולא במעות, וא"כ מה לי מכירה ומה לי משכוני, מ"מ שאני משכוני כיון שעדיין בהכ"נ בקדושתה אין יכולין למשכנן, אבל כשמכרוהו במעות כבר איקלישא קדושתה, דקדושת בהכ"נ חלה קצת על המעות, והמעות ג"כ אינם נתפסים לגמרי בקדושת בהכ"נ ואקלישא קדושת שניהם, ויכולין לשנותן לכל מה שירצו. חדושי הגהות בגליון ב"י אות ב בשם מהרל"ח, וכ"כ המ"א אות כ"ח", ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד שאם אנשי המושב רוצים לשנות תשמיש הבהכ"נ בלי מכירה, איפה תלך קדושת הבהכ"נ כיון שאין מעות כדי שתוכל קדושתו לחלה עליהם. אלא כתב מרן לעיל שיכולים "ליתן במתנה", וכתב הכה"ח שם באות קב בשם הפרישה, "דחלה קדושת הכנסת על הדמים או **על ההנאה**", ע"ש. וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל שחלה קדושת בהכ"נ על ההנאה שיש למושב מאולם אירועים, ולכן איקלישא קדושתה וכדמצינו לגבי מכירה, ואין כאן חשש, ולכן נראה שיכולים אנשי המושב לשנות הבהכ"נ נוכחי לאולם אירועים.

ב. קירבה לרפת

מצינו במהר"ם שיק א"ח ס"סז סח, שהוא דן לגבי בנין בית הכנסת במקום רפת ושצריך לעקור הרפת משם, אלא

שאני התם שהוא מיירי בבנין בית הכנסת ממש במקום שהיה שם רפת, אבל נד"ד אין הבהכ"נ ממש במקום הרפת אלא הרפת רק קרובה לו. מ"מ עדיין יש לדון, שהרי אם הגיע ריח רע לתוך בית הכנסת אז אין להתפלל שם באותה שעה, אא"כ הם יכולים לסגור החלונות כדי שלא יכנס הריח, ואז מותר להם להתפלל. אולם זה מצד תפילה אבל עדיין יש לחקור מצד בנין הבהכ"נ כיון שאעפ"י שאין כאן בנין ממש במקום הרפת, מ"מ יש בנין בהכ"נ במקום שיש ריח רע שהגיע למקום בית הכנסת, ואולי אף זה בכלל בזיון, ואף שאין הריח הרע בפנים, מ"מ הוא בחוץ ועדיין אולי יש בזיון לבית הכנסת משום זה.

אלא ראיתי במ"א ס"מג ס"ק יא, שכתב "כתב מ"ע (רמ"ע מפאנו ז"ל) ס"נט, מותר ליכנס בתפילין למבואות המטונפות אפילו יש מקום מטונף להדיא, וטוב לכסותו בכובע, ואם רוצה לחלצן ולחזור ולהניחן ש"ד עכ"ל. וכ"מ בברכות דף כ"ד ר' אבהו הוי אזיל וקרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אשתיק, ובודאי לא קרא ק"ש בלא תפילין, וא"כ הל"ל שחלץ תפילין אלא ע"כ דמותר ליכנס בהן במבואות המטונפות. מיהו י"ל שעכ"פ כשיודע שיכנס דרך מבואות המטונפות לא יניחם בביתו אלא בבית הכנסת, וגדולה מזו איתא בשבת דף קכ"ז שלא רצה ר"י ליכנס בתפילין לבית עכו"ם, אמר אל יכנסו דברי קדושה במקום טומאה, ובע"ה כתב שיניחם בביתו ויכסם במבואות המטונפות", ע"ש. ולפי זה י"ל שדין קדושת בית הכנסת היא קיל טפי מקדושת תפילין, ובפרט לפי מ"ש לעיל שקדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן, ולכן אין גרוע הריח מהרפת מהריח רע ממבואות המטונפות, ולכן נראה שמותר לבנות בית הכנסת שם במקום שיש ריח רע, וכ"ש אם הוא קשה לבנות הבהכ"נ במקום אחר מאיזה טעם שיהיה, ששעת הדחק כבדיעבד דמי, כמ"ש בשלחן גבוה, כללי הפוסקים אות עא, ע"ש.

ועוד, כתב כת"ר "**שלעיתים** יש משב רוח שמביא ריח מהרפת", משמע שאין ריח רע בקביעות, ולכן נד"ד קיל טפי מדין מבואות המטונפות, והוא יותר דומה למ"ש מרן בס"מג א, "ובבית הכסא **עראי** מותר להשתין בהם כשהם בראשו", ע"ש. וגם בנד"ד הריח הרע הוא "עראי".

ועוד י"ל מסברה, כתוב בפסחים כו. "דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהיה יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו... ורבא אמר שאני היכל דלתוכו עשוי", ופירש"י שם, "דלתוכו עשוי, ואין הנאת צילו נאסרה דאין זה דרך הנאתו", ולכן אולי י"ל שאף בהכ"נ לתוכו עשוי ואין חשש בזיון בחוץ, משא"כ בתפילין דלעיל שאין עיקר שימושם למי שמניחם, בפנים בתוך הבתים, ועוד, כתוב במנחות לה: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, תניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש". הרי אין לומר בהם "לתוכו עשוי".

ועוד י"ל, שאין דין צואת בהמה חמורה כצואת אדם, כמבואר במרן ס"עט ד, ע"ש. ואף אם יש ריח רע מצואת הבהמה מ"מ כתב המ"א שם "שאין ריח רע חזק כל כך ודרכו לפסוק", ע"ש.

ועוד יש לצרף לזה, מ"ש מרן בס"עט ב בי"א, "ואם יש לה ריח לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות. י"א דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה ה"נ מועלת לריח רע שלה". ולכן ה"ה בנד"ד שהרפת היא רשות אחרת, שלדעת הי"א אין לחוש לריח רע.

ולכן נראה שאם הוא קשה משום כמה סיבות לבנות הבהכ"נ במקום אחר אז מותר לכתחילה בנד"ד לבנות אותו קרוב לרפת.

ג. גובה ביהכ"נ.

כתב מרן בס"קנ ב, "אין בונים בהכ"נ אלא בגובה של עיר, ומגביהין אותו עד שיהיה גבוה מכל בתי העיר שמשתמשים בהם לאפוקי בירניות ומגדלים שאין משתמשים בהם, וגג משופע ואינו ראוי לתשמיש משערין עד מקום שהוא ראוי לתשמיש, דהיינו שאם יש עליה תחת הגג לא תהא גבוה יותר מבהכ"נ", ע"ש.

וידוע שבזמנינו בארץ ישראל יש כמה וכמה בתי כנסיות שאינם גבוהים משאר בניני העיר, ובשלמא בחו"ל י"ל שאימת הגויים עליהם, כמבואר במ"א שם ס"ק ב, וכה"ח אות יח, ע"ש. אולם אין שייך טעם זה בא"י. וי"ל שהם סומכים על המאירי בשבת יא. שכתב שאין חשש אם "הגבהתו אינה דרך שררה אלא להרבותה בדיורים ועליות", ולכן י"ל שאף שיש דירות גבוהות, אין טעמם משום "שררה", אלא רק "לרבותה בדיורים", ולכן אין לחוש אם אין הבהכ"נ אינו גבוה מהן.

וי"ל טעם אחר. כתב הרא"ש בשבת שם, "י"א בבתים שלנו נמי לית לן בה לפי שהן משופעין ואין משתמשין על

הגגות, מיהו היכא דרוב הגג גבוה מבית הכנסת אסור כיון שמשתמשין בעליה שתחת הגג". אלא ראיתי בהג' מיימוני בהל' תפילה פ"יא אות ג, שכתב, "ופירש רבינו תם דוקא כעין גגותיהן שהיו שוין ומשתמשין בהן ויש בזיון למעלה מבית הכנסת, אבל גגותינו שאין עשויין להשתמש בהן דומין לקשקושי ואברורי שמתיר הספר". הרי ר"ת לא הזכיר שעדיין יש איסור אם משתמשים בעליות תחת הגג, ודלא כהרא"ש, וכן הוא בארחות חיים הל' בית הכנסת אות ג, "וכתב הר"ף ז"ל... דוקא לדידהו שרגילים להשתמש על גגותיהם, אבל אנו שאין אנו משתמשים על גגותינו מותר ע"כ". הרי אף ר"ף לא הזכיר שאם משתמשים בעליה שעדיין יש איסור, וכן נראה ממ"ש המאירי שם, "ובחבורי צרפת ראיתי דוקא בגגות שלהם שהיו משתמשים בהם אבל בגגות שלנו אין לחוש", ע"ש.

ונראה שר"ת ור"ף סברו שהאיסור הוא רק כשהיו להם גגות שטוחים, וכל העוברים ושבים בחוץ רואים שיש אנשים על הגגות שעוסקים שם, והם למעלה מבית הכנסת והוא בזוין לבית הכנסת, אבל אם אין האנשים נראים לעוברים ושבים בחוץ כגון שהם בתוך העליות של הבתים, אז אף אם העליות הם גבוהות מבית הכנסת אין לחוש, כיון שהם אינם נראים לכל בחוץ, ולפי זה כיון שבזמנינו דליכא גגות שטוחים שהם משתמשים בהם, י"ל בטל הטעם בטל הגזירה כעין דמצינו לגבי מים מגולים במקומות שאין שם נחשים, ולכן אין לחוש אף אם הם משתמשים בעליות שהן גבוהות מבית הכנסת, שהרי אין הם נראים בחוץ. אלא נראה שהרא"ש הנ"ל לא סבר כן, אלא לדעתו אין חילוק אם העוברים ושבים בחוץ יכולים לראות אותו או לא, אלא העיקר הוא רק אם האדם משתמש בעליה שהיא גבוהה מבית הכנסת או לא.

ושוב ראיתי בשיורי ברכה ס"קנ אות ג, שכתב, "מותר לעשות בהכ"נ **בכל מקום** בביתו דהא אמרו כל עיר שגגותיה וכו', היינו דוקא לדידהו דרגילי להשתמש על הגג אבל לנו שרי. תוס' הרא"ש כ"י", ויש לדון בזה, משמע שכוונת הרא"ש לומר שמותר לעשות בית הכנסת בכל מקום בביתו, דהיינו אף בקומת הקרקע, אף שמשתמשים בעליה למעלה, וגם אם בעל הבית עצמו אינו משתמש בעליה בביתו, מ"מ אף אם בעיר יש אחרים שמשתמשים בעליות שלהם, עדיין הוא מותר, וצ"ל שזה כדעת ר"ת הנ"ל, שכיון שבזמן הרא"ש הם לא היו רגילים להשתמש על גגות, י"ל בטל הטעם בטל הגירה, וגם נראה ממ"ש הרא"ש "דרגילי", שאף אם יש אחד או שתים שיש להם גגות שטוחים שמשתמשים בהם, עדיין אין לחוש שי"ל בטלה דעתם אצל כל בני אדם, ועדיין אין כאן בזיון. הרי נראה מתוס' הרא"ש שהוא הביא דין זה לדעת ר"ת, ודלא כסברת הרא"ש בגמ' שבת הנ"ל.

ונראה שהתוס' הרא"ש סבר כמ"ש בתשובת הרא"ש כלל ב ס"ח, לגבי ההיתר של טלית של פשתן בזה"ז, "ואף לפי ר"ת ז"ל אין לאסרו בזמן הזה, דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה או אם קרע סדינו ה"ל כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל, דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין דאין לו היתר אלא ע"י בית דין גדול ממנו בחכמה ובמנין, דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא", ואף בנד"ד י"ל שסבר ר"ת ודע' שטעם האיסור ידוע ואם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא, ולכן אין לחוש אם יש בתים גבוהים מהבהכ"נ.

ולפי זה י"ל שאף בזמנינו בארץ ישראל אין "רגילי להשתמש על הגג", ועדיין י"ל בטל הטעם בטל הגזירה, ואה"נ שהש"ע פסק כהרא"ש בגמ' שבת הנ"ל כמבואר לעיל, אבל י"ל שהמנהג היום הוא בכלל מ"ש בהקדמת הב"י "ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אע"פ שאנו נכריע בהפך יחזיקו במנהגם כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר, ואסור להם לנהוג היתר כדאיתא בפרק מקום שנהגו", ולאו דוקא מנהג לאסור, אלא כן י"ל לגבי מנהג להתיר, וזה כמ"ש בי"ד ס"לו, שכתב הטור שם לגבי טריפות הריאה, "נימוק בשרה בפנים כמים כשרה ובלבד שיהיו כל הסמפיונות קיימין, ופירש רב אלפס דוקא שיהיו מיחוי המים זך, אבל אם הם עכורים או סרוחים טריפה", והב"י שם הביא שדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף, אבל דעת רא"ש ורשב"א בשם הרז"ה, והר"ן ובעל תרומה שאף בעכורים יש להכשיר, ובסוף כתב הב"י, "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם הסכימו לאסור להם שומעין, **אם לא במקום שנהגו כדברי המתירין**", ובש"ע שם סע"ז. מרן פסק לחומרא כדעת הרי"ף והרמב"ם. הרי מבואר שאף שלדעת מרן ההלכה היא לחומרא וכדעת הרי"ף והרמב"ם (ב' מג' עמודי הוראה), מ"מ אף הוא מסכים שאם יש מנהג להכשיר דאזלינן אחר המנהג כמבואר בב"י הנ"ל, ולפי זה צ"ל שמה שכתב מרן בהקדמתו להב"י "נהגו איסור", לאו דוקא הוא אלא אף במנהג לקולא יש לאזיל בתר המנהג,

וכן הוא בשולחן גבוה בכללי הש"ע, אות י, ובסוף אות טו, ע"ש.

וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל שהמנהג הקדמון היה כר"ת ור"ף והארחות חיים ופסקי הרא"ש, ולכן אף בזמנינו י"ל בטל הטעם בטל הגזירה, אף שזה כנגד מ"ש מרן בש"ע.

ועוד י"ל כסברה הנ"ל, דהיינו שבימי חז"ל היו להם בתים רק בקומת הקרקע ועלית גג ותא לא, ולכן הוא דבר קל לבנות בית הכנסת גבוה מבתים כאלו שאינם גבוהים כל כך. ועיין ברמב"ם הל' תפילה פ"יא הל"ב, שכתב בדין זה "ומגביהין אותה עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר", דהיינו בבתים רגילים שהיו להם בכל חצר, והיו להם רק קומת הקרקע ועלית הגג, אבל בעיר שיש לה כמה בתים שיש להם כמה קומות, מסתמא שלא תקנו חז"ל בכה"ג, שאין סברה לומר שיש לבנות בית הכנסת גבוה מבנין גורד שחקים! ולכן אף מטעם זה י"ל שאין המנהג היום לחוש לתקנה זו.

מ"מ גם כתוב בהג' מיימוני הנ"ל לגבי ר"ת, "ואעפ"כ היה מעשה בטירו"ש באחד מקרוביו שהגביה ביתו וצוה להגביה גם בית הכנסת, ועשו בנין אחד מצד אחד לבד בקרן אחד גבוה, ולא חש להחמיר עליו יותר, וכן הורה מורה רבינו בנורנבער"ג", וכן פסק הרמ"א בס"קנ ג, ע"ש. ובמ"ב ס"ק ח, ע"ש. וא"כ מה טוב הוא אם אנשי המושב יכולים לעשות כמ"ש כת"ר "בליטה מסוימת של נוי מעל הגג של ביהכ"נ" (אולם אין לעשות בליטה שנראית כהבליטה שעושים הגויים בבתי תפילתם, וכמ"ש הכה"ח באות כז בשם מהר"י אסאד ז"ל, ע"ש. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"א ס"נז).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן לט

שאלה: האם יש ללמד זכות על מה שחלפני כספים באים להחליף כספים בבית המדרש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "לצערנו הרב כיום יש תופעה ב"שטיבלך" שונים, שבו אנו מוצאים חלפני כספים העוסקים בהחלפת מטבע חוץ לכל דורש, ועסקים אלו נעשים בתוך בתי המדרש, ברצוני לשאול האם אפשר ללמד זכות על אותם חלפנים שעושים כן, אם לאו?".

א) **כתב** מרן בס"קנא א, "...ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש, ות"ח ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק", וכתב הרמ"א, "וי"א בבית המדרש אפילו שלא בדוחק (ר"ן פ' בני העיר)", ונראה שבזה"ז נוהגים כהרמ"א בשם הר"ן כמבואר בכה"ח שם אות יג, ע"ש. וטעם ההיתר הוא כדי שלא יתבטלו מלימודם כמ"ש הכה"ח בשם האחרונים.

ולפי זה מצינו שכל לצורך צרכי ת"ח מותר בבית המדרש, וזה כדמצינו בירושלמי מגילה פ' בני העיר, הל"ג, "רבי יהושע בן לוי אמר בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם", ופירש בקרבן העדה, "לצורך חכמים ותלמידיהם להשתמש בהן", וגם כתוב שם, "רבי אימי מפקיד לספריא אם אתא בר נש גביכון מלכלך באורייתא לגבכון תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי", ופירש בקרבן העדה, שאף "איש שיש בו קצת לחלוחית של תורה תהא מקבלין ליה ולחמריה ולכליו בבה"מ, ולא תימרו דאסור לנהוג מנהג בזיון בבהמ"ד, כיון שיש בו קצת תורה הרי הוא כתלמיד חכם". הרי משמע שכל שהוא לצורך צרכי ת"ח מותר בבית המדרש, וכן הוא בר"ן בפ' בני העיר (דף ט. ברי"ף) ד"ה רבינא, שכתב "...ואע"ג דאמרינן חכמים ותלמידיהן מותרין, משמע לי דהיינו בבית המדרש ולפי שעומדין שם כל היום, כדאמרינן **מאי בי רבנן ביתא דרבנן**, אבל בית הכנסת לא". הרי שבית המדרש נחשב כבית של ת"ח, ומותר לו לעשות בו כל צורכו כמו בביתו, וזה כמ"ש במגילה כח: "דאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן", וכן הוא במ"ב שם ס"ק ח, שכתב "דבית המדרש הוא ביתו, לאו דוקא אכילה ושתיה דה"ה לכל תשמישיהם שרי", ע"ש.

ולפי זה כתב בחלקת יעקב א"ח ס"לד, "...בתי כנסיות שלנו שנוהגין בהם קדושת בית הכנסת שלא לאכול ולשתות ושלא לעשן וכו"ב, לא כן בתי מדרשיות שלומדים שם כל היום או מקצת היום, **שכבר נשתרבב** המנהג להקל בדברים אלו".

ב) **אלא** נראה שאין היתר זה מועיל להתיר דבר שהוא "קלות ראש", וכן הוא בביאור הלכה שם ד"ה וי"א, שכתב "הנה המעיין בר"ן יראה דלשיטתו מותר בבית המדרש לת"ח... דכביתו עשויה לגמרי (ופשוט דלבד קלות ראש)", ע"ש. הרי שאין היתר הנ"ל מועיל לקלות ראש.

ולפי זה יש לחקור מה נחשב קלות ראש. כתוב במגילה כח: "א"ר אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין, ואעפ"כ אין נוהגין בהן קלות ראש ומאי ניהו חשבונות", ופירשו התוספות שם, "ואצטריך לאשמועינן משום דסלקא דעתך אמינא דדווקא אכילה ושתיה דהוי קלות ראש ביותר הוא דאסור, אבל חשבונות דלא הוי קלות ראש כל כך סלקא דעתך אמינא דשריא קמ"ל דלא". הרי מבואר שאף חשבונות הן קלות ראש אף שאין חשבונות קלות ראש ביותר כמו אכילה ושתיה, ולפי זה יש סברה לומר שאע"פ שכתב הביאור הלכה הנ"ל שאין להתיר קלות ראש בבית המדרש, מ"מ אם בבית המדרש יש להתיר אכילה ושתיה לת"ח כיון שזה דומה לביתו אף שזה בכלל קלות ראש כמ"ש התוספות הנ"ל, ק"ו שיש להתיר לצורך ת"ח חשבונות שאין בהן קלות ראש כל כך כמו באכילה ושתיה.

וראיתי באור זרוע, בהל' בית הכנסת אות שפח, שמשמע שיש לו שיטה אחרת מהתוספות הנ"ל, וז"ל "א"ר אסי בתי כנסיות של בבל על תנאי עשויין, פי' רבינו שלמה זצ"ל על מנת שישתמשו בהן, ואע"ג דעל תנאי עשויין מ"מ אין נוהגין בהם קלות ראש, ומאי ניהו חשבונות, משמע דוקא חשבונות אבל הני דברייתא דלעיל כולהו נוהגין בהם... הלכך מותר לאכול ולשתות האידנא בבית כנסיות ובתי מדרשות שלנו דעל תנאי הן עשויין", ע"ש כל דבריו. משמע מזה שיש יותר קלות ראש בחשבונות מבאכילה ושתיה. מ"מ עדיין י"ל שיש להתיר חשבונות אם הם לצורך ת"ח, וכדי שלא יבטל מלימודו, וכמו שהוא עושה בביתו.

ולכן לכאורה שאף חלפני כספים העוסקים בהחלפת מטבע, הם בכלל "חשבונות", ויש להתיר עסק זה בבית המדרש אם הוא לצורך ת"ח שלומד שם (כך נראה סברתם).

אלא נראה שאין מקום לסברה זו, שהרי מה שהתיר הר"ן הנ"ל מטעם "מאי בי רבנן ביתא דרבנן", הוא דוקא דברים שהם לצורך ת"ח שהוא רגיל לעשות בביתו. אלא דבר שדרכו של בני אדם לצאת לחוץ מביתו לעשות, אין זה בכלל ההיתר של "בביתו", ולכן אין סברה להתיר כל בעל חנות בשוק להביא לבית המדרש כל סחורותו למכור לת"ח שיושב ולומד שם, שאין זה בכלל ההיתר כיון שדרך בני אדם לצאת לשוק, ואין דרך העולם שהשוק יבוא לביתו! ולכן אין זה בכלל ההיתר, ולכן ה"ה שאין להתיר חלפני כספים לעסוק בעסקיהם בבית המדרש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מ

שאלה: האם מותר לפרוע חוב בבית הכנסת, והוא הערה על מה שכתבתי בח"ד ס"כב, להתיר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

א) **כתבתי** באורחותיך למדני ח"ד ס"כב, שמותר לפרוע חוב בבית הכנסת כיון שהוא מצוה, וכת"ר העיר ממ"ש התוספות בכתובות נו. ד"ה הרי, "ואר"י דלא אמרינן מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל אלא היכא שמתכוין לעקור מה שכתוב בתורה, אבל התם סבור הוא שיש מצוה בבית חוניו כמו בבית המקדש ואין מתכוין לעקור אית לן למילף מתנאי דבני גד ובני ראובן, וא"ת כיון דשייך מתנה על מה שכתוב בתורה אפילו גבי ממון, א"כ לא יוכל אדם למחול חובו לעולם על ידי תנאי, שאם יאמר עשה עמי היום וחובך מחול לך, יהא מתנה על מה שכתוב בתורה, מיהו מלוה **לא חשבינן כתובה בתורה** דאפילו למאן דאמר (קדושין דף יג:) מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי, היינו דוקא כגון נזקין וערכין ופדיון הבן דמסברא לא הוה מחייבינן להו אם לא שחייבתו תורה בפירוש, אבל מלוה כולי עלמא מודו **דלא טרפא ממשעבדי דאינה באה מכח התורה, דסברא** הוא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו".

ולפי זה כתב כת"ר, "והנה בספרי בית מתתיהו ח"א ס"יז אות ט"ז כתבנו לדון בזה, כיון שפריעת בע"ח חייב

להחזיר החוב גם ללא המצוה ומשום השיעבוד שבגופו נשתעבד להחזיר מה שלווה, וכמ"ש התוספות בכתובות נ"ו. דגם ללא המ"ע חייב להחזיר החוב ע"ש. א"כ לא דומה פריעת בע"ח לחשבונות של מצוה, אלא כחלק מעסקיו, וקי"ל דאין לעשות עסקיו בבית הכנסת, משא"כ חשבונות צדקה שהוי חשבונות של מצוה".

ולענ"ד אין דברי הר"י תוספות הנ"ל מוסכמים, שהרי הריטב"א בכתובות פו. הביא פירוש רש"י שם שכתב, "מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק (ב"מ מט.)", ושוב כתב הריטב"א, "והקשו בתוספות עליו דההיא אוקימנא בב"מ לענין שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, ואלו הכא פיו ולבו שווים כשלוה לפרוע הם, ואין עכשיו שלא לפרוע, לכך פי' ר"י ז"ל דנפקא ליה מדכתיב האיש אשר אתה נושה בו, **ומצוה בעלמא הוא, לדינ' דשיעבודא לאו דאורייתא**", ע"ש כל דבריו.

נראה מזה שר"י שסבר שפריעת חוב היא "מצוה בעלמא הוא, לדינ' דשיעבודא לאו דאורייתא", והוא כמ"ש התוספות בשם ר"י בכתובות נו. הנ"ל "מלוה כולי עלמא מודו דלא טרפא ממשעבדי, דאינה באה מכח התורה".

אלא נראה שלאלו הפוסקים (שהבאתי באורחותיך למדני ח"ד שם), שסברו שיש מצוה דאורייתא בפריעת חוב, י"ל דשיעבודא מדאורייתא, ושפיר י"ל ש"באה מכח התורה". ועיין בש"ך ח"מ ס"לט ס"ק ב, שכתב, "הב"י כתב בסתם הטעם דשעבודא דאורייתא, אלא דמלוה על פה לית ליה קלא תקנו רבנן דלא ליטרוף משום פסידא דלקוחות, וכ"כ בעיר שושן, ובאמת יש מחלוקת הפוסקים בזה בדעת הרי"ף סוף פ' גט פשוט והרמב"ם פ"יא מהל' מלוה, והסמ"ג ריש עשין צ"ד דשעבודא דאורייתא, ומדברי התוספות... מבואר להדיא דקי"ל שיעבודא לאו דאורייתא", ע"ש שאר דבריו, שהוא הביא דין פריעת חוב, וכתב הערה"ש שם באות ב, "דבר תורה אחד מלוה בשטר ואחד מלוה ע"פ גובה מנכסים משועבדים, דקי"ל שעבודא דאורייתא (רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים ודלא כהש"ך)", ע"ש. ולפי זה י"ל דלא קי"ל כתוספות הנ"ל, שהתוספות אזלו לפי שיטתם דבמלוה דשעבודא לאו דאורייתא.

ב) **ועוד** אף את"ל שעדיין יש מחלוקת בזה, מ"מ י"ל בנד"ד ספק דרבנן לקולא, וזה מפני שי"א שקדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן, וכמ"ש הר"ן בפ' בני העיר, ד"ה ומאן, וז"ל "דבכה"נ 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 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 דידיה אזלינן לקולא", ע"ש. וכן הוא בחקרי לב י"ד ח"ב בשיורי 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 כיודע, 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 שכיון שקדושת בית הכנסת היא מדרבנן, שיש לאזיל לקולא במחלוקת הנ"ל, ומותר לפרוע חוב בבית הכנסת.

מ"מ כתב 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 "עיין בס' יראים ס"שכד, ובסמ"ג ובסמ"ק שמשמע מדבריהם שהוא מדאורייתא אף בזמן הזה בבית הכנסת שלנו כמו שהביאו ראיה על זה מן התורת 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.

כתב ביראים ס"שכד במ"ע של ומקדשי תיראו, "יראת 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 הספרנו 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"יט 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"יא 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, שהוא לא הביא מ"ש בתורת כהנים כלל, ומשמע שהמצוה מן התורה היא רק במקדש, ולכן נראה לדעת הרמב"ם שיראת בהכנ"ס היא מדרבנן.

וכן נראה מהחינוך ס"רנד, שהוא לא הביא שאף בתי כנסיות בכלל מצוות ומקדשי תיראו, ולכן משמע שהוא סבר שבבתי כנסיות המצוה היא רק מדרבנן.

ולכן י"ל בזה מצד דאורייתא ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כאלו שסוברים שקדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן ולכן אין איסור מן התורה לפרוע חובו בבית הכנסת, ואת"ל שקדושת בית הכנסת היא מן התורה אז שמא ההלכה כאלו שחולקים על ר"י ומותר לפרוע חובו בבית הכנסת, ומצד דרבנן, י"ל שמא ההלכה כאלו שחולקים על ר"י, וכעין ס"ס זה מצינו בכמה מקומות, עיין בברכ"י א"ח ס"קפו בסוף ס"ק ד. ד"ה חוזרנו, ע"ש.

ג) **וראיתי** שכת"ר הביא מ"ש במשנת יוסף הל' בית הכנסת ס"כו אות ה, דכתב "דבש"ע א"ח ס"קנא הביא דוגמאות שמותר בבית הכנסת חשבונות של מצוה כקופה של צדקה ופדיון שבוים, ללמדנו שרק כעין אלו מותר שהם מצוה גמורה וגדולה, אבל חשבונות אחרים אף שיש בהם מצוה כמו לפרנס משפחתו או לפרוע חוב או להלוות כסף ולהחליף צ'קים אסור".

ולע"ד נראה דבשלמא לגבי פרנסת משפחתו, י"ל שאין היא מצוה גמורה, שכתב הרמ"א בא"ח ס"רמח ד, "י"א כ"מ שאדם הולך לסחורה או לראות פני חברו חשוב הכל דבר מצוה", וכתב המ"ב שם בס"ק לו, "אין כדאי לכתחלה להקל, דכמה פוסקים סוברים דבעינן מצוה גמורה". משמע שאין סחורה כדי לפרנס משפחתו נחשבת כמצוה גמורה. אולם לגבי פריעת חוב י"ל שהיא מצוה גמורה וכדעת הפוסקים שלא סברו כתוספות הנ"ל (עיין אורחותיך למדני ח"ד שם), ולכן מותר לפרוע חוב בבית הכנסת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מא

שאלה: יש כלי חדש לנטילת ידים שמחובר הספל לברז עם מוט ברזל לתוך הספל, אם זה כשר לנטילת ידים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

צרפתי תמונה כאן:

פירוש: מוט זה יכול לסובב מצד לצד כדי לשפוך המים מהכלי, וגם הוא יכול לקצר כדי שהכלי יכול להגיע תחת הברז, ואח"כ הוא יכול להאריך כדי שהכלי יכול להגיע לידי האדם.

א) **ולכאורה** נראה שכלי זה פסול לנט"י כיון שהוא מחובר ע"י המוט לכותל, וכיון שזה בכלל מחובר לקרקע אין תורת כלי עליו, והוא פסול לנט"י.

אלא נראה שזה אינו. כתוב במשנה ידים פ"א מ"ב, "בכל הכלים נותנין לידים, אפילו בכלי גללים בכלי אבנים בכלי אדמה. אין נותנין לידים לא לא בדפנות הכלים ולא בשול המחץ... מפני שאין שאין ממלאין ואין מקדשין ואין מזין מי חטאת, ואין נותנים לידים אלא בכלי". הרי שיש להשוות כלי לגבי נט"י לכלי לגבי מי חטאת.

ומצינו כתוב בפרה פ"ה מ"ז, "השוקת שבסלע אין ממלאין בה ואין מקדשין בה ואין מזין ממנה... היתה כלי וחברה בסיד ממלאין בה ומקדשין בה ומזין ממנה", ופירש הר"ש שם "השוקת שבסלע, שוקת היא אבן חלולה שעל שפת המעיין והמים נכנסים לה דרך חור שבדופנה ומשקין בה בהמות, והכא מיירי בסלע מחובר שחקקו אין נחשב כלי הואיל ולא היה עליו שם כלי בתלוש, ואפילו היה תלוש אלא שקבעו ולבסוף חקקו כדאמר בפ' המוכר את הבית (סה:) גבי צינור", וכן הוא ברע"ב שם. הרי אם היה כלי בתלוש ובסוף קבעו לקרקע עדיין תורת כלי עליו, וזה מ"ש במשנה "היתה כלי וחברה בסיד ממלאין בה ומקדשין בה ומזין ממנה".

וגם יש לדמות זה לסוגיא בב"ב סה: שהביא הר"ש הנ"ל, "ת"ר צינור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה, קבעו ולבסוף חקקו אינו פוסל את המקוה, ופירש הרשב"ם שם "צינור, של עץ או של אבן עשוי כמין סילון ויורדין ממנו מים למקוה. קבעו בקרקע פוסל את המקוה, דמים שאובין פוסלין אותו, וכיון שהיה תורת כלי עליו קודם שקבעו לא מיבטיל תו שם כלי מיניה ומשוי להו שאובין למים שבתוכו", ע"ש. וכן פסק הרמב"ם בהל' מקואות פ"ו הל"ו, ע"ש.

ולפי זה כתב הדרכי משה בס"קנט ס"ק ב, "וכתב בחידושי אגודה פ' המוכר בית, דאין ליטול ידיו מאותן אבנים שיש להם בית קיבול ונקבעו בכותל ויש להם ברזא, אבל אם היו כלי תחלה וחבירו לכותל נוטלין ממנו", וכן הוא פסק בש"ע ס"קנט ז, ע"ש.

ולפי הנ"ל מובן פירש הגר"א שם, שכתב שהמקור לדעת הרמ"א הוא, "בב"ב סה: תנו רבנן צנור וכו', ובפ"ה דפרה השוקת כו', היתה כלי כו', והוא הדין לנטילת ידים כמ"ש בפרק ראשון דידים שדינן שוין כמש"ש בכל הכלים כו' שאין כו', וכן קי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוי כתלוש לכל מילי בפ"ק דחולין, ועיין מ"ש בח"מ ס"צה סע"א בהג"ה", ומה שהביא הגר"א מפ"ק דחולין, הוא כיון למ"ש שם טז. "אמר רבא פשיטא לי תלוש ולבסוף חברו לענין עבודת כוכבים הוי תלוש... בעי רבא תלוש ולבסוף חברו לענין שחיטה מאי, תא שמע היה צור יוצא מן הכותל או שהיה קנה עולה מאליו ושחט בו שחיטתו פסולה, הכא במאי עסקינן בכותל מערה, דיקא נמי דקתני דומיא דקנה עולה מאליו, ש"מ", ע"ש.

ולכן נראה בנד"ד שכיון שכלי זה הוא כבר כלי קודם שהם מחברים אותו לכותל, ששפיר י"ל שזה עדיין נחשב כלי, והוא כשר לנט"י, וזה כמ"ש הגר"א הנ"ל "וכן קי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוי כתלוש לכל מילי" (וכ"ש לדעת הט"ז שם בס"ק ח, שחולק על הרמ"א וסבר שאף האבן שנקבעה בכותל נחשבת כלי ע"ש. עיין במש"ז שם ומ"ש הנהר שלום שם ליישב דעת הרמ"א).

ב) **ועוד** י"ל, שנראה מסוגיא בב"ב שם שאף יש ללמוד דין זה מדיני טומאה וטהרה, ולכן כתוב שם "דתנן דף של נחתומין שקבעו בכותל, ר"א מטהר וחכמים מטמאין", וזה במשנה כלים פ"טו מ"ב, ע"ש. והטעם שהדף טמא לחכמים הוא כמ"ש הר"ש שם בפ"יא מ"ב, שדלת והנגר והמנעול והפותה שתחת הציר והציר והקורה והצנור שנעשו לקרקע, אינם מקבלים טומאה, מפני "שנעשו לקרקע, ותשמישן עם הקרקע", וכן הוא ברע"ב שם שכתב, "להשתמש בקרקע, וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע ואינו מקבל טומאה". הרי רק אלו אינם טמאים משא"כ בדף הנחתום שהוא אינו לצורך הקרקע, וכן פירש הרמב"ם בפ"כ מ"ד, "שהכלי אשר יקבל טומאה כפי צורתו כאשר נקבע בכותל או בארץ הנה הוא יקבל טומאה כמו שהוא לפי דעת חכמים, כמו שהתבאר מדעתם בט"ו מזאת המסכתא גבי דף של נחתומים, וכן בסוף חגיגה (דף כו.) והלכה כחכמים, ואמנם יהיה המחובר לקרקע כקרקע ולא יקבל טומאה אצל חכמים **כאשר נעשה זה הדבר מתחלתו בקרקע או נעשה לשמש את הקרקע כמו שקדם**", ופירש התפא"י שם "דוקא במשמש לקרקע כגון דלת ונגר

שמשמש להבית", ע"ש. הרי רק אלו שהם לצורך הבית שהוא מחובר לקרקע י"ל שהם אינם מקבלים טומאה, אבל אם הכלי לצורך שימוש דבר שאינו מחובר לקרקע, הוא עדיין מקבל טומאה, ולכן דף הנחתום מקבל טומאה כיון שהוא לצורך הככרות של הנחתום, ואינו לצורך הבית עצמו.

ולפי זה ה"ה בנד"ד י"ל שהכלי הוא אינו לצורך שימוש הכותל או הבית אלא לשפוך מים על ידיו, והאיש אינו מחובר לקרקע, וכיון שהכלי הוא כבר כלי קודם החיבור לכותל, עדיין הוא נשאר כלי אחר החיבור, ומותר ליטול ידיו ממנו (ועיין עוד בזה בשו"ת שב יעקב ס"לא, ובחכמת אדם כלל עג אות יג, ובבינת אדם שם אות סו, שכתבו שעדיין יש תורת כלי אחר חיבור לכותל או הקרקע.).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מב

שאלה: האם ביזוי אוכלין מותר לצורכו כשאפשר לעשות רצונו ע"י דבר אחר שאין בו ביזוי אוכלין. האם כדי שילד יכול לשחק נחשב לצורך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דניאל אלקלעי** שליט"א

האם ביזוי אוכלין מותר לצורכו כשאפשר לעשות רצונו ע"י דבר אחר שאין בו ביזוי אוכלין

א) **כתב** המ"א בס"קעא, "איתא בשבת דף ק"ח שורה פת ביין ומניחה ע"ג העין ש"מ אפילו מידי דממאיס אם עושה לרפואה שרי, ומוכח בגמ' בכמה דוכתי דשרי לזלף הקרקע ביין ולעשות ממנו משרה וכבושה ולסוך הגוף ביין אפי' שלא לרפואה, וטעמא כמ"ש הרמב"ם אין מפסידין האוכלין דרך ביזוי ובעיטה ע"כ, משמע דדבר שהוא צורך האדם ליכא ביזוי ובעיטה, וכ"מ בשבת דף נ"ג. דטעמא משום הפסד אוכלין, וא"כ כל היכי שעושה לצרכו ליכא פסידה... איתא בשבת נ: דאסור לפצוע זיתים אפילו כוונתו למתוק פירא מפני שנמאסים ע"י כך, והרי"ף פירש שמיירי שרוצה ליטול בו ידיו ומשום זה נמאסין ואסור דאפשר ליטול בבורית", ע"ש.

משמע שאף שיש להתיר ביזוי אוכלין לצרכו, מ"מ אם אפשר ע"י דבר אחר עדיין יש איסור, ולכן מטעם זה אין לפצוע זיתים כדי ליטול ידיו שזה אפשר ע"י בורית.

וראיתי בשבת נ: שפירשו 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.

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

ולפי זה נראה דהכי יש לפרש שיטת הרי"ף (במ"א הנ"ל) שהיא שיטת ר"י בתוספות הנ"ל. אלא שלהיפך לשיטת רש"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 זיתים ולא לגוף האוכל, וגוף האוכל הולך לאיבוד "דנמאסין לאכילה" (משא"כ לשיטת רש"י שהאוכל הוא לצורך והמשקה הולך לאיבוד).

ולכן י"ל שאף שכתב הרי"ף שם, "מהו לפצוע זיתים, פי' למימשא ביה ידיה, אמר וכי בחול מי התירו קסבר משום הפסד אוכלין", ולא פירש שההנאה היא רק ממי זיתים, מ"מ מסתברא שכן כוונתו כיון שכך פירשו התוספות הנ"ל לשיטה זו.

ולפי זה יש לפרש מ"ש המ"א "ואסור דאפשר ליטול בבורית", דהיינו שרק כאן שחלק מהזית הולך לאבוד לגמרי ואין לו הנאה ממנו, אין להתיר כשאפשר ע"י דבר אחר כגון בבורית, אבל אף בזה אם אין בורית עדיין הוא מותר. מ"מ י"ל שאם הוא נהנה מכל הזית או שאר מאכל, אז ממילא דלא אמרינן שזה רק כשלא אפשר ע"י דבר, שהרי עכ"פ הוא נהנה מכל חלק המאכל ואין זה בכלל ביזוי כיון שהוא לצרכו.

אלא שוב כתב המחצית השקל שם, "והרי"ף וכו' דאפשר ליטול בבורית, ובכה"ג אע"ג דלא הוי דרך ביזוי ובעיטה אלא לצורך אדם אפ"ה אסור כיון דאפשר בלי הפסד ע"י דבר אחר", ע"ש. נראה שהוא הבין שהרי"ף סבר שיש לו הנאה מכל הזית, ועדיין אין להתיר אם אפשר ע"י בורית. אלא נראה שזה אינו כיון שכבר פירשו התוספות שיטה זו, שההנאה היא רק ממי הזית, ולא מגוף הזית שהולך לאבוד, ולכן רק בזה י"ל שאין להתיר אם אפשר ע"י דבר אחר, משא"כ כשיש לו הנאה מכל המאכל, שזה מותר אף כשאפשר ע"י דבר אחר.

ב) **וראיתי** בביאור הלכה שם ד"ה לא, שהקשה על המ"א מדין פציעת זיתים הנ"ל שהיא אסורה, וז"ל "ואף דהמ"א שם תירץ משום דאפשר בבורית, הוא דחוק דהא מותר אדם לסוך בשמן ולא אסרינן משום דאפשר בבורית, וע"כ דמשום שדרך העולם כן שרי, משא"כ בפציעת זיתים אף שיש בתוכן שמן אין דרך העולם לסוך בפירות", ולענ"ד אין כאן קושיא, דשאני דין לסוך בשמן כיון שהוא נהנה מכל השמן, וזה מותר אף כשיש שם בורית וכשפירשתי לעיל, משא"כ בדין פציעת זיתים שרק בזה סבר המ"א שיש להתיר רק כשאין שם בורית כיון שבזה יש הנאה רק מחלק הזית, דהיינו רק ממי הזית, ושאר הזית הוא הולך לאבוד.

ועוד מ"ש הביאור הלכה שטעם ההיתר הוא רק "משום שדרך העולם כן שרי", אינו נ"ל, שהרי כתב המ"א הנ"ל שמותר "לסוך הגוף ביין אפי' שלא לרפואה". ומ"ב שם בס"ק ד הסכים לזה, וכתב שזה מפני שהוא דרך העולם לעשות כן. אלא ראיתי ברמב"ם בהל' שמיטה פ"ה הל"ו, שכתב, "לסיכה כיצד, לסוך דבר שדרכו לסוך, לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן". הרי שאין דרך העולם לסוך ביין, וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פ"יא הל"א, "התרומה ניתנת לאכילה ולשתייה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, ולסוך דבר שדרכו לסוך, לא יסוך יין וחומץ". הרי שאין דרכם לסוך ביין, וא"כ איך כתב המ"ב שזה בכלל "דרך העולם". אלא יותר נראה כמ"ש המ"א שזה מותר כיון שהוא לצורך, אף שאין זה "דרך העולם".

ועוד, מ"ש הביאור הלכה "אין דרך העולם לסוך בפירות", אין זה ברור, שהרי כתב השיירי כנה"ג בא"ח ס"שכ בהג' הב"י אות ה, "שהוא מנהג פשוט בכל ישראל לשפשף הידים בקליפות הלימונים והנארענגא"ש", ע"ש. ולכן אולי שכך היה המנהג בימי חז"ל לשפשף הידים בזיתים, אלא שאסרו מפני ביזוי אוכלין.

וכן הוא ברשב"ץ ברכות נ: שכתב "ולמדנו מדבריהן דלא חישינן להפסד אוכלין היכא שיש קצת הנאה בדבר אעפ"י שאינו דרך הנאתן של אוכלין, ומצאתי ראיה לדבריהם מדאמרינן בפ"ק דפסחים אמר שמואל משום ר' חייא שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים, ומשמע מהכא דזילוף היינו אע"פ שאינו דרך הנאתו שרי כיוון שיש לו הנאה בדבר ולא חיישינן להפסד אוכלין..." ע"ש. וזה נראה כהמ"א ודלא כהביאור הלכה הנ"ל.

ג) **ועוד** הקשה הביאור הלכה שם, "המעיין בדברי הפוסקים בסימן זה יראה דאסור ליטול ידים במשקה משום הפסד אוכלין, ולאו בשופטני עסקינן דיטול במשקה היכא דיש לו מים, וע"כ דכל היכא דאין דרך העולם לעשות כן יש בו משום הפסד אוכלין בכל גוונא, ולפי דברינו אין לנו מקור שיהיה מותר ליטול ידים בשאר משקין, אפילו אי ליכא מים, זולת הי"א שהביא המחבר בס"קס יב", ע"ש.

ולענ"ד נראה שלדעת מרן והגר"א מותר ליטול ידים בשאר משקים לכתחילה, אף שיש שם מים, כיון שעכ"פ עדיין זה לצרכו.

כתב מרן בס"קפא ט, "מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים", ובב"י הוא הביא דין זה בשם שלחן של ד' והכלבו "אחרונים בכל מיני משקים מפני שהם מעבירין זוהמא", ומיד הוסיף מרן, "וכבר כתב רבינו בס"קעא, שאין נוטלים ידים ביין בין חי בין מזוג אפילו נטילה שאינו צורך אכילה".

ומשמע מלשון מרן בש"ע שמותר ליטול מים אחרונים בשאר משקים אף לכתחילה, שהוא לא כתב הדין בלשון בדיעבד כגון "אם כבר נטל ידיו בשאר משקים" וכדומה, אלא רק "נוטלים בכל מיני משקים", משמע אף לכתחילה, ולכן ממילא י"ל שאף אם יש מים שם עדיין מותר ליטול ידיו בשאר משקים כיון שלא כתב מרן שזה רק כשא"א במים, ועיין במרן בס"ד כב שכתב, "אם אין לו מים יקנח ידיו בצרור או בעפר". הרי שכאן כתב מרן "אם אין לו מים", אבל לגבי מים אחרונים הוא לא כתב כן, אלא שכתב רק לשון לכתחילה, "נוטלים בכל מיני משקים", משמע אף כשיש מים שם, שעכ"פ עדיין זה לצרכו.

ולכאורה נראה שיש חשש בזה משום בל תשחית או בזיוי אוכלין, שהרי אם הוא יכול ליטול ידיו במים למה לו להפסיד שאר משקים שהם ראויים לשתיה ויש לו עונג בשתייתם מטעם הטוב שיש להם, משא"כ במים. אלא נראה שכיון שעכ"פ יש לו הנאה ברחיצת ידיו בשאר משקים, אז אין זה בכלל בל תשחית או ביזוי, ומסתברא הוא, שאין חיוב לאיש להשתמש בכל דבר רק בדרך שיש לו הנאה ביותר מאותו דבר, ורק בעינן איזו הנאה כדי להציל מהאיסור של בל תשחית וביזוי, שאל"כ אין לדבר סוף שבכל דבר יש לחוש שמא הוא יכול להשתמש באותו דבר באופן שיש לו יותר הנאה ממנו, ולכן מצינו שנהגו לדבק ניירות בחמץ כמ"ש מרן בס"תמב ג, ולא אמרינן שיש לו לאכול את החמץ כיון שיש יותר הנאה לגופו מאכילה, ויש לו לדבק הניירות בדבק אחר שאינו ראוי לאכילה, וכן מצינו בשמן, שהוא ראוי ליתן אותו בתבשיל ולאכול אותו, אבל עדיין מותר להדליק נר משמן, ולא אמרינן שזה ביזוי לשמן כיון שיש לו הנאה יותר חשוב לגופו ע"י אכילה בתבשיל, וכן אין לומר שכיון שהוא יכול להדליק נר מדבר אחר שאינו ראוי לאכילה, שהוא אסור להדליק בשמן שהוא ראוי לאכילה בתבשיל, לכן ה"ה בשאר משקים י"ל שמותר לרחוץ ידיו בהם, ואין לומר שכיון שהם ראויים לשתיה שוב אין להשתמש בהם לרחיצה, וזה אף כשאפשר לו לרחוץ במים.

מ"מ דין יין שאני כמ"ש הב"י הנ"ל, ואין נוטלים ידים ביין כמבואר במרן בס"קעא, והטעם הוא מפני דשאני יין כיון שיש לו "חשיבות", וכמ"ש המ"ב בס"קפא ס"ק כא, ע"ש.

ד) **אלא** ראיתי בפר"מ שם, בא"א ס"ק ז, שכתב, "ועיין לבוש כ' חוץ מיין משום ביזוי, ובנחלת צבי האריך כאן, ומיירי שאין לו מים כ"א משקין אז מותר, הא יש לא מים אין ליטול במשקים", וכן כתבו האחרונים. אלא זה קשה, שנראה שאין כן דעת מרן כיון שהוא כתב בלשון סתם "מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים", משמע שזה אף לכתחילה, וגם מרן לא כתב שזה דוקא בשעת הדחק כשאין לו מים, ולכן י"ל שזה מותר אף לכתחילה ואף כשיש לו מים וכפי שביארתי לעיל.

וראיתי בנחלת צבי הנ"ל, שכתב על דברי מרן בס"קפא הנ"ל, "ותימה על הר"ב ש"ע שפסק כן, הלא פסק לעיל ס"קעא, שאין נוטלין הידים ביין אפילו לנטילה שאינה צורך אכילה... וכאן פסק ליטול בכל מיני משקים, א"כ פסקיו סתרי אהדדי... ואפשר שזה הביאו לבעל הלבוש שכתב כאן "חוץ מיין", אבל ממ"ש הר"ב ש"ע סתם בכל מיני משקים משמע אפילו ביין". הרי לא הזכיר הנ"צ החילוק של הפר"מ שאם יש לו מים אין ליטול במשקים, ולכן צ"ל שחילוק זה הוא דעת הפר"מ עצמו. מ"מ נראה שהפר"מ כיון בחילוקו, בין שיש לו מים ובין שאין לו מים, לתרץ קושית הנ"צ הנ"ל על מרן.

ויש לבאר תירוץ הנ"ל. כתב מרן בס"קס יב, "יש מי שאומר שאין נטילת מים ראשונים אלא במים בלבד, וי"א שהיין כשר לנט"י בין נתן לתוכו מים בין לא נתן לתוכו מים, אלא שאסור לעשות כן לכתחלה כדי שלא יהא מזלזל בדבר חשוב שנשתנה לעילוי עד שקובע ברכה לעצמו, ויש מי שאומר שכל מי פירות ראויים לנט"י בשעת הדחק". דין זה מיירי במים ראשונים, ודלא כבס"קפא דמיירי במים אחרונים. מ"מ עדיין מצינו דהא דאסור ליטול ידיו ביין הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד או בשעת הדחק הוא מותר, וגם נראה דהא דאסור לכתחילה, פירושו כשיש לו מים לפניו, אבל כשאין לו מים ממילא שזה בכלל שעת הדחק ויש לו דין בדיעבד ומותר ליטול ידיו ביין,

ולכן ה״ה י״ל הכי במים אחרונים, שמותר ליטול ידיו ביין בשעת הדחק כשאין לו מים.

ולפי זה יש לתרץ קושית הנ״צ הנ״ל, דאה״נ כשכתב מרן ״מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים״, הוא כולל אף יין וכמו שסבר הנ״צ הנ״ל בדעת מרן, אלא י״ל שכל דין זה מיירי כשאין לו מים, שבזה מותר ליטול ידיו ביין כדלעיל, ולכן צ״ל דה״ה בשאר משקים שמותר ליטול בהם רק כשאין לו מים, שמרן השוה יין ושאר משקים ביחד במה שכתב ״כל מיני משקים״, ולכן מבואר כוונת הפר״מ בפירושו, שהוא כיון לתרץ קושית הנ״צ הנ״ל איך כולל מרן יין בשאר משקים, והטעם הוא מפני שמרן מיירי בשעת הדחק כשאין לו מים.

ה) **מ״מ** כשאני לעצמי אין זה מוכרח כלל, ואדרבה הוא דחוק לומר שמרן מיירי שדין זה בס״קפא הוא רק בשעת הדחק כשאין לו מים, שא״כ הו״ל לכתוב כן בפירוש ולא בלשון לכתחילה ״מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים״, ולכן יותר נראה שיש לפרש דעת מרן באופן אחר.

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״, ע״ש. ולכן אף בנד״ד מרן העתיק רק לשון הכלבו, והוא הניח לנו לפרש דברי הכלבו כמו שמרן עצמו פירש בב״י, וזה כמ״ש הברכ״י בי״ד ס״רעו אות ב בשם מהר״י זיין, ״ולכך צריך לעיין בב״י וכפי הסכמתו בב״י יובנו דבריו בש״ע״, ע״ש. ולפי זה שפיר י״ל שמרן הביא לשון הכלבו שמותר לכתחילה ליטול מים אחרונים בשאר משקים, אלא מרן סמך על מה שהוא כבר כתב בב״י שזה חוץ מיין, ולפי זה מצינו שמותר ליטול מים אחרונים בשאר משקים אף לכתחילה, ורק ביין הוא אסור לכתחילה אא״כ הוא שעת הדחק כשאין לו מים, ולכן אין לדחוק לומר שאף שמשמע מלשון מרן שהוא מיירי אף לכתחילה, מ״מ כוונתו היא רק בשעת הדחק וכמ״ש הפר״מ הנ״ל.

ומצאתי לי תנא דמסייע לי בפירוש זה, והוא מ״ש הגר״א בס״קס יב, לפרש דעת היש אומרים שם, והוא כתב לגבי יין, ״אין האיסור אלא משום זלזול אחר שהוא עומד בעילויא וראוי לברך בפה״ג, אבל בדיעבד לעולם עלתה הנטילה, וז״ש אלא שאסור כו׳ עד שקובע כו׳ לאפוקי **שאר משקים שאפילו לכתחילה מותר** ואין משום זלזול כיון שאין קובע ברכה לעצמו״, ע״ש. הרי שיש חילוק בין יין ובין שאר משקים, ובשאר משקים אפילו לכתחילה מותר ליטול ידיו בהם כיון שליכא זלזול, וממילא שה״ה במים אחרונים, ודלא כהפר״מ שהשוה אותם.

שוב ראיתי בגר״א בס״קפא ט, שכתב מרן ״מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים״, וכתב הגר״א שהמקור לזה, ״עיין רא״ש פ״ז דברכות ס״לא, ואית דגרסי משנתן״, וכתב הרא״ש שם לגבי יין, ״...ואית דגרסי משנתן לתוכו מים אין נוטלים ממנו לידים, ופיר׳ דמיירי במים אחרונים דלאו אורח ארעא דמשי ביה ידים וחוזר ומברך עליה״, ויש לדקדק, שהרי נהגו למזוג היין בשעת ברכת המזון (עיין מרן ס״קפב ב) א״כ ודאי היו לפניהם מים, ועדיין אמרינן לפי גירסא זו, שכל הטעם שאין ליטול ידיו מהיין הוא מפני שהוא יברך ברכת המזון על אותו יין עצמו. משמע שאם לא מפני זה שפיר הוא לרחוץ ביין, ולכן אם יש יין אחר שם שהוא אינו יברך עליו, נראה שמותר לרחוץ ידיו ממנו, וזה אף כשיש מים לפניו למזוג את הכוס של ברכה, ומסתמא דממילא אף יש קצת מים לרחוץ בהם מים אחרונים, ולפי זה מצינו שאף מותר לרחוץ ידיו ביין אף כשכבר יש לו מים לפניו, ולכן נראה שכיון הגר״א לומר דשפיר י״ל לדעת הכלבו שהוא המקור לדין מרן בס״קפא הנ״ל, שמותר לרחוץ ידיו ״בכל מיני משקים״, שהרי אף יין בכלל זה לפי גירסא הנ״ל.

מ״מ עיין בגר״א ס״קעא א, שכתב מרן שם ״ואין נוטלין הידים ביין בין חי ובין מזוג״, וכתב הגר״א ״כרבנן שם וכנ״ל כיון דממאיס וז״ש אפילו כו׳ וכפי׳ הראב״ד, ועיין לעיל קפא יב״, ומשמע שכוונתו שעיין לעיל בס״קפא יב, ששם משמע שמותר לרחוץ מים אחרונים ביין חי, ודלא כמ״ש הש״ע כאן. מ״מ מצינו שלדעת הגר״א הא דמותר לרחוץ מים אחרונים בשאר משקים, הוא אף כשיש מים לפניו, וכפי שביארתי לעיל בדעתו בס״קפ. יב, ודלא כמ״ש הפר״מ, וכבר כתבתי לעיל שכן נראה לדעת מרן, אלא שמרן לא פירש שמותר ליטול בכל משקים דהיינו אף יין, אלא פירושו חוץ מיין כמבואר בב״י, ודלא כהגר״א בזה בדעת הכלבו. מ״מ מצינו שבין לדעת מרן ובין לדעת הגר״א הא דאמרינן שמותר לרחוץ מים אחרונים בשאר משקים, הוא אף כשיש מים לפניו.

וראיתי במ"ב שהוא אזיל כשיטת הפר"מ בס"קפא ס"ק כ, ע"ש. וכן בס"קעא א. כשכתב מרן "ואין נוטלים ידים ביין", פירש המ"ב בס"ק ח, "דה"ה בשאר משקים", וזה דחוק שהלא מרן כתב "ביין", משמע שמותר בשאר משקים. אלא שבס"קס יב ס"ק סב, פסק המ"ב כהגר"א, ונראה שיש סתירה בזה כיון שהגר"א לא סבר כהפר"מ הנ"ל כפי שביארתי, ואף המ"ב עצמו הרגיש בסתירה זו, שהוא כתב בביאור הלכה שם ד"ה לכתחילה, "משמע דשאר משקים מותר לכתחלה לדעה זו וכ"כ הגר"א, ודע דלשיטת הפוסקים המבוארים בס"קעא אסור אף בשאר משקים משום הפסד אוכלין וצ"ע". ולענ"ד אין להשוות דעת הגר"א לדעת הפר"מ, ונראה שהעיקר כהגר"א שמותר לרחוץ בשאר משקים לכתחילה, שכן נראה דעת מרן כפי שביארתי לעיל, ואין לחוש לביזוי משקים כיון שאף הרחיצה היא לצורך ויש לאדם הנאה ממנה (ועיין עוד במאמ"ר ס"קעא ס"ק ז, ויש לפלפל בדבריו).

מ"מ נראה שלדעת "היש מי שאומר" שכתב מרן בס"קס יב, "ויש מי שאומר שכל מי פירות ראויים לנט"י בשעת הדחק", הטעם שיש להתיר רק בשעת הדחק, הוא מפני ביזוי אוכלין, שהמקור לדין זה הוא האור זרוע בהל' נט"י אות ס, שכתב, "...מיהו מדפירש"י טעמיה דר"א כיון שלא נתן לתוכו מים דמי פירות בעלמא הם ולהכי מותר, ורבנן אפילו הכי אסרי משום הפסד אוכלין, שמא דהיכא דאיכא שעת דחק מותר ליטול מהם אפילו לרבנן", ע"ש. הרי הטעם משום הפסד וביזוי אוכלין, וכ"כ בשער הציון שם בס"ק סח, ע"ש. אלא נראה דלא קי"ל הכי לדינא, כיון שמרן הביא דעה זו רק בלשון יחיד, דהיינו "יש מי שאומר" משא"כ בדעה לפני זו, שהוא כתב "ויש אומרים" בלשון רבים, וקי"ל כדעת הרבים, וכבר כתבו כמה אחרונים שאם בתחילה כתב מרן "יש אומרים", ואחר כן הוא כתב "יש מי שאומר", אז יש לאזיל אחר הי"א קמא, שהוא לשון של רבים, וכן מבואר בכנה"ג בחו"מ בכללי הקים לי, אות נב, ומהר"י פראגי וגינת וורדים אה"ע כלל ד ס"ל, וכן דעת האליה רבה שאף שהוא סבר בס"תריב, שבי"א וי"א הלכה כי"א בתרא, מ"מ בס"קנג אות כב, כתב שהעיקר כהי"א קמא שהם הרבים כנגד היש מי שאומר, וכן הוא בלב חיים א"ח ס"סב דף פ בד"ה וראיתי, ואילך, ע"ש מה שהוא השיב על היד מלאכי בכללי הש"ע אות טז, וכן הוא בקרבן אשה א"ח ס"ט, ע"ש. ולפי זה בנד"ד קי"ל כהיש אומרים, וכתב הגר"א הנ"ל שלדעה זו "שאר משקים שאפילו לכתחילה מותר", וכן הוא לפי מ"ש מרן בס"קפא ט, "מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים", והוא לא כתב שזה רק בשעת הדחק כסברת האור זרוע הנ"ל, משמע דלא קי"ל כהאור זרוע בזה.

ולפי כל זה נראה, שיש להתיר ביזוי אוכלין שהוא לצורך כמ"ש המ"א הנ"ל, וזה אף כשהוא אפשר ע"י דבר אחר, ומ"ש הביאור הלכה בס"קעא, "אין לנו מקור לדברי המ"א שכתב דדבר שהוא צורך אדם לית ביה משום הפסד אוכלין", נראה שזה אינו ויש להוכיח מדין מים אחרונים בס"קפא, ומדעת היש אומרים בס"קס יב, שכשיש צורך מותר לכתחילה, וכדעת המ"א. כן נראה לענ"ד.

האם כדי שילד יכול לשחק נחשב לצורך

ו) **נראה** שיש ללמוד דין זה מדיני בל תשחית, ונשאל הנו"ב מה"ת י"ד ס"י, אם מותר לעסוק בציד כדי לשעשוע ולטיול, וכתב "ואיך ימות איש ישראלי בידים בעלי חיים בלי שום צורך רק לגמור חמדת זמנו להתעסק בצידה... ואין כאן רק לרדוף אחר תאוות לבו". הרי נראה שאין כאן ממש הנאה, אלא כל כוונתו רק לתאוות לבו כדי לשחק, ואין זה נחשב לצורך, ואין להתיר בל תשחית (ואה"נ שאם הוא המית החיה משום שהוא רוצה בעורה, שאין זה בל תשחית כמבואר בנו"ב שם, אבל אם כל כוונתו רק להשחית כדי לשחק וכדי למלא תאותו ותו לא, י"ל שעדיין זה בכלל בל תשחית) ולכן ה"ה י"ל שאין להתיר לילדים לשחק באוכל כשאין כוונתם ליהנות ממנו אלא רק להשחית את האוכל.

מ"מ נראה שאם כוונת הילד לעשות איזה תיקון באוכל, כגון לגלף צורה בתפוח אדמה וכדומה, וכל זה רק לתענוג בלבד וכדי לשחק, עדיין י"ל שזה לצורך כיון שהוא אינו דרך השחתה, ואין זה בכלל ביזוי אוכלין.

שוב ראיתי ברמב"ם בהל' שבת פ"י הל"כא, שכתב, "אחד שמנה שרצים האמורין בתורה, ואחד שאר שקצים ורמשים שיש למינן צידה, הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן חייב, הואיל ונתכוון לצוד וצד, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה". נראה מזה שאין "לשחק" בכלל "לצורך" שהוא כתב בתחילה, אלא י"ל שגם הוא אינו בכלל "שלא לצורך", אלא שדבר העומד בפני עצמו. אלא נראה שכוונת הרמב"ם היא

לסברת הנו"ב הנ"ל שהאיש צד שלא ליהנות מהחיה עצמה, אלא רק לתענוג, ולכן אין זה בכלל "לצורך", וגם אין זה בכלל "שלא לצורך" כיון שעכ"פ יש לו הנאת לבו בשעת צידה, ועיין בחזון איש ס"נ ס"ק ד, שכתב על דברי הרמב"ם, "אין הכוונה לשחק בהן אחר הצידה דהרי זה לצורך, אלא אוהב לשחק עמהן לצודן ולשחררם ולחזור ולצודן", ע"ש. ולכן ה"ה לגבי בל תשחית י"ל שאם ההנאה היא רק מה שהוא משחית המאכל, עדיין זה אסור אף שהוא מלא תאוות לבו, אבל אם כוונתו לאיזה שימוש בדרך שחוק (כגון בתפוח האדמה דלעיל), אז זה בכלל לצורך והוא מותר.

וכן נראה ממ"ש הכפות תמרים לג: ד"ה והשתא, וז"ל "הא דאמרינן בתלמודא בכמה דוכתי מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות, אם פירוש הוי כגון חותך ראש עוף לקטן לשחוק בו, קשה אמאי חייב והלא הוי משאצ"ל דמלאכת הריגה היתה במלאכת המשכן לצורך עורות אלים מאדמים, ובשלמא לפירש"י דכל מלאכה שעושה לשום צורך חייב לר"ש ולא פטר אלא מלאכה שבאה לו שלא לרצונו כגון נחש שלא יכשנו, אבל לצד נחש לשחוק חייב, ניחא הא דאמרינן מודה ר"ש בפ"ר, דאע"ג דחותך ראש עוף לשחוק בו אפ"ה חייב משום דהרי עושה המלאכה ברצונו לצורך שחוק. אבל לדעת ר"י דלא חשיב מלאכה שאצ"ל אלא כשעושה אותה לצורך מעין מלאכה שהיה במשכן, א"כ אמאי החותך ראש עוף לשחוק בו חייב.... וצורך שחוק לאו צורך הוא מעין מלאכות שהיו צריכות במשכן, הלכך לדעת ר"י דחותך ראש עוף לשחק בו הוא פטור לר"ש", ע"ש. הרי משמע שכדי לשחק הוא נחשב לצורך, ולכן לרש"י הוא חייב, ולר"י אף שלר"ש הוא פטור מ"מ עדיין זה לצורך אלא שרק אינו לצורך מה שהיה במשכן.

ולפי כל זה נראה שאף לגבי ביזוי אוכלין ובל תשחית י"ל שאף לשחק הוא מותר אם יש איזה תקון בזה כגון ילד שרוצה לגלף איזו צורה בתפוח אדמה וכו', ואף רק לשחק בראש העוף נחשב לצורך ומותר, אבל אם אין שום צורך אלא שרק משחית כדי למלא תאותו בלבד, אז זה אסור וכדמצינו בנו"ב הנ"ל.

שוב ראיתי שכתב הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א בשו"ת אבני דרך ח"א ס"ל, להתיר לילדים לעשות "צמידים ושרשרות מאטריות, שכן ניתן לומר שההשחתה הינה לצורך., שלהלכה ולמעשה יש להקל רק לילדים קטנים להכין שרשרות וצמידים מאטריות", ע"ש.

אלא עדיין יש לדון בזה, שכתוב יומא עח: "דאמר אביי אמרה לי אם רביתיה דינוקא מיא חמימי ומשחא, גדל פורתא ביעתא בכותחא, גדל פורתא תבורי מאני, כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה ומתברי להו", ופירש"י שם, "תבורי מאני, להפקיר לו כלים לשבר ולמלאות תאותו. מאני גזיזי דפחרא, כלים סדוקים של חרס בדמים קלים", ע"ש.

נראה מזה שאף כשאין תיקון בבל תשחית אלא שרק משחית כדי "למלאות תאותו", עדיין זה מותר. אלא שוב כתב רש"י שזה רק בכלים שכבר יש בהם קלקול, כגון "סדוקים", ולכן הם יותר בזול, ולכן רק באופן כזה מותר להשחית שלא לצורך שום תקון, אלא רק כדי "למלאות תואתם".

שוב ראיתי שכן כתב בתורה לשמה ס"תא, "שאלה. ניירות ישנים או חדשים שיש בהם מעט לכלוך שאין ראויין לכתוב בהם כתבים, אם מותר ליתן אותם לקטן לעסוק בהם שיש לו תענוג לקרוע ניירות ולחתכם לחתיכות קטנות כרצונו, או"ד אסור משום בל תשחית דהא ראויים הם לאיזה תשמיש לכרוך בהם איזה דבר, והקטן מאבדם לגמרי... תשובה. אין חשש ושרי, והוא גמרא ערוכה ביומא עח: גדל פורתא תבורי מנא... פירש"י ע"ש. והרי אלו הם ראויים לתשמיש אחר ביבש בלא מים דהא זבין להו בדמים, ועכ"ז מאחר שהם בדמים קלים, ובזה יהיה תענוג לילד, שרי", ע"ש.

מ"מ נראה שאין היתר זה שייך אם אין הכלים כבר מקולקלים, שאם הכלים שלמים אז יש להתיר לשחק כשיש איזה תקון משא"כ אם זה רק דרך השחתה כדי למלא תאותו, ולפי זה לכאורה נראה שה"ה במאכלים, שאם הם כבר מאוסים ואינם ראויים לאכילה והם בזול, אף שהם ראויים ליתן לבהמה, עדיין מותר לילד לאבדם כדי למלאות תאותו. אלא עדיין יש לדון בזה לפי אלו שסוברים שבל תשחית אסור מן התורה רק במאכלים ולא בשאר דברים (עיין יביע אומר ח"ה י"ד ס"יב אות א), שי"ל שדוקא בכלים בגמ' יומא הנ"ל התירו לתינוק לשברם כיון שב"ת אסור בכלים רק מדרבנן, משא"כ בפירות שהוא אסור מן התורה י"ל שאף כשהם נמאסים

אין לאבדם כיון שהם עדיין ראויים לבהמה. עיין תענית כ: ע"ש. ועדיין יש לפלפל, ועוד חזון למועד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מג

שאלה: מאיזה טעם אין חשש ברכה לבטלה כשהוא מברך ללמד אחרים איך לברך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב מרן השו"ע (או"ח סי' קס"ז סע' י"ט) "מי שאינו אוכל, אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים. אבל לקטנים יכול לברך אף על פי שאינו אוכל עמהם, כדי לחנכם במצות" (וע"ע בסי' רי"ג סע' ב'), ולכאורה סתר מרן דברי עצמו, שבהלכות פסח (סי' תפ"ד סע' א') פסק מרן במי שעושה ליל הסדר לאחרים כדי להוציאם יד"ח "מאן דבעי לברוכי בתרי או בתלת בתי, מברך ברישא בביתיה ואכיל כל מאי דצריך, ומברך ברכת המזון, והדר מברך לכל חד וחד בביתיה ושתי אינהו כסא דקידושא ודאגדתא ואכלי ירקי ומצה, ואיהו לא אכיל ושתי בהדייהו, ושביק להו למגמר סעודתייהו, ומברכי אינהו ברכת המזון, ואי לא ידעי, יקרא מלה במלה, והדר אזיל לביתא אחרינא ועביד הכי" וכו' ע"כ. הרי שיוכל לברך איתם ברכת הנהנין על הירק, וקשה, הא אין ערבות בברכות הנהנין כמבואר בשו"ע הנ"ל (קס"ז סע' י"ט).

אלא תירץ שם המשנ"ב (סק"ח) וכתב "הם יענו אחריו, דכל שקורא מלה במלה והאחר עונה עמו לא הוי ברכה לבטלה אף על פי שיצא מכבר, דהרי הוא רק מלמדו לברך", וביאר בשעה"צ שם (סק"ו) "ולא דמי להא דלעיל (סימן קס"ז סעיף יט) במשנה ברורה, דלגדולים אפילו לבני ביתו נמי לא, התם מיירי שאומר עבורם כל הברכה" ע"כ. ומבואר מזה שהמקריא ברכה מילה במילה והשומע חוזר אחריו אחר כל מילה, אין זה מדין שומע כעונה ולא מדין ערבות, אלא חשיב רק כמלמד חבירו לברך, ולכך אין בזה ברכה לבטלה, דלא חשיב ברכה כלל, וגם אין בזה איסור הזכרת השם לבטלה כמובן, דהרי יש בזה תועלת גדולה שהאוכל יוכל לברך. ומכאן מוכח שכשמלמדים בעל תשובה או גר שנתגייר לברך, אפשר לומר שם השם כראוי וא"צ לשנות כלל, וכ"כ מרן השו"ע (או"ח סי' רט"ו סע' ג') "שמותר ללמד לתינוקות הברכות כתקנן ואף על פי שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד" ע"כ, ולפי המבואר קטן דנקט כאן לאו דווקא, אלא דיבר בדבר הרגיל, אך באמת ה"ה גדול שאינו יודע לברך, וכמבואר בהלכות פסח וכנ"ל.

ושו"ר שכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' נ"ו ד"ה ומש"כ הריעב"ץ) וז"ל "ונראה שאף גדול שצריך להתלמד הברכות יהיה מותר לומר כתיקנן מטעם זה שלא יבא לשנות בעת שצריך לברכה, ומה שנקט תינוקות, הוא אורחא דמלתא שלא מצוי כלל שגדול יצטרך ללמוד קריאת הברכות" ע"כ, ושוב בסו"ד שם "אבל לע"ד נראה כדכתבתי, שהברכות עצמן כשלומדין לתינוקות וה"ה לגדול שצריך ללומדן צריך להזכיר השמות", ועיי"ש, ופשוט, ושו"ר שכ"כ הכה"ח (סי' קס"ז אות קכ"ט. אכן מש"כ שם שטפי עדיף שיאמר אות ראשונה והם יסיימו, לענ"ד אין עיקר כן, והכי משמע באגרת משה הנ"ל)". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ראיתי** במרן ס"תפד א, שכתב "והדר מברך לכל חד וחד בביתיה ושתי אינהו כסא דקידושא ודאגדתא ואכלי ירקי ומצה, ואיהו לא אכיל ושתי בהדייהו" (ופירש המ"ב שם בס"ק ה, "ירקי. היינו כרפס ומרור"), וכתב כת"ר, "הרי שיוכל לברך איתם ברכת הנהנין על הירק, וקשה, הא אין ערבות בברכות הנהנין כמבואר בשו"ע הנ"ל (קס"ז סע' י"ט)".

וי"ל שאכילת כרפס נחשבת כברכת המצוות, וזה כמ"ש הטור שם בשם אביו הרא"ש, "דכיון דתקנת חכמים היא משום היכירא לינוקות הוי כברכת מצוה, ויכול להוציאם אע"פ שאינו טועם", ועיין שם בב"י, וכל זה לגבי כרפס, וק"ו שברכת מרור בכלל ברכת המצוות, ולכן אין לומר כמ"ש כת"ר "הא אין ערבות בברכות הנהנין", שבין במרור ובין בכרפס יש ברכת המצוות והוא יכול לצאת י"ח של אחרים אף שהוא אינו טועם.

ב) **ויש** להסביר הטעם שאין חשש ברכה לבטלה כשהוא מברך ללמד אחרים איך לברך. כתב הט"ז בא"ח ס"תרע בס"ק א, "דמצינו בספר הזוהר על פסוק 'מה יש ליכי

בבית', שאין הוא יתברך עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם, ואפילו הוא דבר מועט, אז הוא יתברך נותן ברכה להרבות המעט משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה", ע"ש. הרי שאין קדושת וברכת הקב"ה חלות אלא על דבר שכבר יש בעולם, ולכן אין לברך ברכה לבטלה, שע"י זה הוא מביא קדושת הקב"ה לעולם והיא אינה יכולה לחל על שום דבר, וגם נראה שאף אם הוא מברך ברכה לשם שבח אבל הברכה אינה חלה על שום דבר, יש ברכה לבטלה, ולכן אם הוא מברך בפה"ע והוא אינו אוכל פרי, אף שהוא אומר שבח להקב"ה עדיין יש כאן ברכה לבטלה.

אלא גם מצינו שמותר לשבח הקב"ה בזמירות ותפילות אף שיש בהן הזכרת השם, ואין הזכרת השם חלה על שום דבר, אלא היא רק שבח בעלמא, ואין חשש של הזכרת השם לבטלה, ולכן צריך לחלק בין הזכרת השם בנוסח ברכה שתקנו חז"ל שיש בברכה חשש ברכה לבטלה, משא"כ בתפילה או זמרה שאינן בנוסח ברכה שתקנו חז"ל, וצ"ל שבוסח ברכה חז"ל ידעו שהברכה היא כדי להביא קדושת הקב"ה לעולם, ולכן היא צריכה לחל על איזה דבר כגון מאכל וכו', וכמבואר בט"ז הנ"ל, משא"כ בהזכרת השם בזמירות שאין בהן הבאת קדושת הקב"ה לעולם.

ולפי זה נראה שכאחד מלמד נוסח הברכה למי שאינו יודע לברך, ידעו חז"ל שאין בזה הבאת קדושת הקב"ה לעולם, שכוונת המורה היא רק ללמד הברכה ולא להביא קדושת הקב"ה לעולם, וכן היא כוונת התלמיד, ולכן זה דומה לדין זמירות ותפליות שאין בהם חשש הזכרת השם לבטלה, ואף שלגבי תפילות וזמירות הזכרת השם היא לשבח, משא"כ לגבי מי שמלמד ברכות, מ"מ הצד השוה שבהם הוא ששניהם לתועלת, ולכן אין חשש הזכרת השם לבטלה, שרק כשיש הבאת קדושת הקב"ה לעולם בנוסח ברכה יש חשש ברכה לבטלה.

ולכן מטעם זה כתב מרן בס"רטו ב ג, שאין לענות אמן אחר ברכת תינוק כשאין ברכתו חלה על שום דבר ע"ש. דהיינו שכיון שאין בזה הבאת קדושת הקב"ה לעולם, שוב אין לענות אמן, וכן הוא, שבכלל כוונת "אמן" מצינו שהעונה מודה על הבאת קדושת הקב"ה לעולם, שכבר כתבו המקובלים שאמן הוא מספר צ"א, וזה המספר של שם הנכתב שהוא כו', עם שם הנקרא שהוא ס"ה (עיין פסחים נ.), דהיינו שבעניית אמן יש להאמין שקדושתו של הקב"ה משפיע מהפנימי (שם הנכתב) להחיצון (שם הנקרא), ולכן כשאחד שומע ברכה שאין בה הבאת קדושת הקב"ה לעולם, ממילא שאין לענות אמן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מד

שאלה: ילד שהכניס אוכל לפה בלי לברך, האם האבא חייב להוציא לו האוכל מהפה, או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

א) **כתב** מרן בס"קעב א, "שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה בולען, ואינו מברך עליהם ברכה ראשונה", וכתב הרמ"א "וי"א דמברך עליהם, וכן נראה עיקר", וכתב מרן בסע' ב, "שכח והכניס אוכליו לתוך פיו בלא ברכה, אם הוא דבר שאינו נמאס אם יפלטנו, יפלטנו ויברך עליו, ואם הוא דבר שנמאס מסלקו לצד אחד ומברך", ע"ש. ונראה בנד"ד שהשאלה היא לגבי אוכל ולא במשקה, ולכן י"ל שבתורת חינוך אם המאכל אינו נמאס יש לאב לומר לבן לפלוט את האוכל כדי לברך עליו, ואם הוא נמאס יש לאב לומר לבנו לסלק המאכל לצד אחד בפיו, ולברך עליו.

אלא יש יש לחקור בחינוך בברכות קודם אכילה, אם הוא בגדר חינוך בעשה או הוא כדי להפריש מן האיסור, דבשלמא דמצינו שיש מ"ע לברך ברכת המזון, אבל זה אחר אכילה, אבל לברך קודם אכילה כתוב בגמ' ברכות לה. "...אלא סברא הוא **אסור** לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. ת"ר **אסור** לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה **מעל**, מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא **עביד ליה איסורא**, אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה. אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו **נהנה** מקדשי שמים... א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל". נראה מזה,

שהטעם שצריך לברך קודם אכילה הוא רק כדי להפריש מן האיסור, כגון מעילה, אכילת קדשי שמים, או גזילה, ולכן י"ל שהברכה היא רק "הכשר" כדי שלא לעבור על איסור, והברכה היא רק נטילת רשות לאכול אותו מאכל.

ולפי זה יש לדון, דבשלמא שיש מצוות חינוך על האב לחנך בנו במ"ע כגון לולב ציצית וברכת המזון וכו', אבל לברך קודם אכילה, שהוא כדי להפריש מן האיסור, י"ל שאין כל הראשונים סוברים שיש חיוב חינוך.

ב) **כתבו** התוספות בנזיר כח: "בנו אין בתו לא. דכך הלכה היא בנו דשייך במצוות לכשיגדל מוטל על האב לחנכו אבל בתו לא. תימה הא דאמר בעלמא (יבמות דף קיד.) קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין עליו להפרישו והאמר [ריב"ח] אף לחנכו לעשות מצוה מוטל על האב. וי"ל דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוה אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך, וההוא דפרק בתרא דיומא (דף פב.) היינו קיום מצוה ועניתם. עוד אומר ר"י דחינוך לא שייך אלא באב אבל באיניש אחרינא לא שייך", ע"ש. הרי לתירוץ ראשון יש דין חינוך רק במ"ע ולא בל"ת.

וכתירוץ הראשון הנ"ל מצינו בתוספות ישנים יומא פב. וז"ל "וא"ת הא דאמרינן בכל דוכתא קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, השתא חנוכי מחנכינן אפרושי מאיסורא מיבעיא, ואומר ה"ר אליעזר ממיץ דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצוה ולאפרושי מאיסורא", ע"ש.

וכן הוא ברשב"א ביבמות קיד. שכתב "ושמא נאמר דלא אמרו מחנכין אלא למצות עשה ולא למצות ל"ת כמו שאמרו קטן היודע להתעטף אביו קונה לו טלית", ע"ש. וכן הוא במאירי שם, וראיתי בריטב"א שם ד"ה ומיהו, שכתב "אמרו דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו וה"ה אביו דהא מדמינן אהדדי בשמעתין, והרמב"ם ז"ל כתב שאם הגיעו לחינוך חייב אביו להפרישו, והדין עם רבינו ז"ל דהיאך יחנכנו במצות עשה ויניחנו לאכול נבלות וטרפות". הרי לדעת ראשונה בריטב"א אין האב חייב לחנך בנו במצוות ל"ת.

וכן ראיתי בחקרי לב א"ח ס"ע דף קכז ע"ב ד"ה איך שיהיה, שכתב "הנה נתבאר בענין חינוך, דג' סברות בדבר, ולהר"א ממיץ והרשב"א אין חינוך כלל באיסורים כ"א במ"ע", ע"ש.

ולפי ראשונים אלו, י"ל שאין חיוב חינוך לקטן לברך קודם אכילה, ולכן בנד"ד שאם בדיעבד הקטן כבר הכניס המאכל לפיו, שאין חיוב לחנכו לפלוט את המאכל אם הוא אינו נמאס, או אם הוא נמאס לסלק אותו לצד אחד בפיו כדי לברך, וזה מפני שלאלו ראשונים אין חיוב כלל על האב לחנך את בנו בברכות קודם אכילה.

ג) **אלא** רוב הראשונים לא סברו כן, וכמבואר בחקרי לב שם, ולכן נראה שיש חיוב חינוך על האב להפריש בנו מאיסור, ולכן צריך לאב לומר לבנו לברך על המאכל כמבואר בש"ע דלעיל, ועוד י"ל, שאף לדעת הראשונים הנ"ל שאין חיוב חינוך אלא במ"ע, י"ל שכיון שתקנו חז"ל לברך קודם אכילה, אף שתקנה זו הוא כדי להפריש מהאיסור, מ"מ מצינו שיש עשה דרבנן לברך בקום עשה קודם אכילה, וזה דומה למצוות מעקה, שהיא מ"ע אף שכוונתו היא שלא לשפוך דם חבירו, ולכן יש סברה לומר שהברכות קודם אכילה הן בכלל "עשה", ואף הראשונים הנ"ל מודים שיש חיוב על האב לחנך בנו בהם.

ולכן נראה דממילא יש חיוב על האב לומר לבנו או לפלוט את המאכל או לסלק המאכל לצד פיו כמבואר בש"ע, כדי לברך עליו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מה

שאלה: מה לברך על חטיפי גרנולה.

תשובה:

לכבוד ר' **יוסף פוקסמן** שליט"א

כתב כת"ר, "מה הדין באוכל חטיפי גרנולה, העשוי משיבולת שועל, שדינם לכאורה כחיטה קלויה לגבי ברכת הנהנין, וע"כ יש לברך ברכת 'אדמה' כברכה ראשונה. מיהו גבי ברכה אחרונה, הביא מרן באו"ח סימן ר"ח ס"ד את ספק התוס', ופסק שלכן יש לאכלו לכתחילה בתוך הסעודה. אלא שכמדומני שלא כן עמא דבר, ואוכלים חטיפים כאלו ללא חשש, שאלתי היא האם יש להחמיר

ולא לאשגוחי בעמא, או אפשר להקל, ואם אפשר להקל, האם טוב להחמיר מ"מ".

א) **בתחילה** י"ל שגרנולה נעשית משיבולת שועל "משוטחת", דהיינו לאחר אידוי הגרענים בעודם שלמים, נעשים משוטחים ע"י "רולרים", וגרענים אלו שלמים, דהיינו שעדיין יש בהם הקליפה החיצונה שהיא ראויה לאכילה.

ולפי זה יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"ג הל"א, "...וחמשה מינין האלו כשהן שבלים נקראים תבואה בכל מקום, ואחר שדשין וזורין אותן נקראין דגן, וכשטוחנין אותן ולשין את קמחן ואופין אותן נקראין פת". וי"ל שמה שמפרידים הגרענים מהשבלים בשעת דישה, זה רק להפריד המוץ שאינו ראוי לאכילה, אבל עדיין נשארת הקליפה החיצונה על הדגן. ושוב כתב הרמב"ם בהל' ב, "האוכל פת חייב לברך לפניה ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ, ולאחריה ארבע ברכות. אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך לפניו בורא פרי האדמה, ולאחריו בורא נפשות רבות. אכל קמח מברך לפניו שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות". ופירש הכסף משנה שם, "אכל דגן שלוק, ומפרש רבינו דהיינו אפי' בשלם כיון שהם שלימים שלא הוסרה קליפתן ולא חלקו אותו, וז"ש אכל דגן שלוק, כלומר דלא מיקרי מבושל כיון שלא הוסרה קליפתו ולא חולק ואמר "כמו שהוא", כלומר כמו שמביאין אותו מהגורן וכ"כ ה"ר יונה, וכיון שמברכין בפה"א מברכין לאחריו בנ"ר". הרי כשעדיין יש לדגן הקליפה החיצונה יש לברך בפה"א, ומ"ש מ"הגורן", דהיינו שאחר הפרדת המוץ, עדיין הקליפה החיצונה במקומה עומדת, ולכן כשהוא אוכל הדגן כשהוא שלם עם הקליפה יש לברך בפה"א ואחריו בנ"ר.

ולפי זה כתב מרן בס"רח ד, "אכל דגן חי או עשוי קליות או שלוק והגרעינין שלמים, אינו מברך אלא בפה"א ולאחריו בנ"ר, והתוספות נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלש ולכן כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה ויפטרנו ברכת המזון". ולכאורה י"ל שאין הגרעינים בנד"ד נחשבים "שלמים", כיון שהם משוטחים ע"י הרולר. אלא נראה שכיון שעדיין הקליפה החיצונה נשארת על הגרעין אחר שהוא משוטח, עדיין זה בכלל "שלמים", ויש לברך בפה"א, ועוד, אחר פעולת הרולר עדיין אין הגרעינים מדובקים זה לזה, ואין הם בכלל "חביץ" שפירש רש"י "הנדבקים יחד נקרא חביצא", וכל זה מבואר במ"א שם ס"ק ב, ובמחצית השקל ע"ש. ועיין עוד במ"ב שם, ולכן נראה שיש לברך בפה"א על גרנולה, וכן שמעתי בשם חכמי דורינו.

ב) **אלא** עדיין יש לדון לגבי הברכה האחרונה. נראה ממ"ש מרן הנ"ל, דמצד הדין הוא פסק כהרמב"ם, שהוא הביא דעת הרמב"ם בסתם והוא לא הזכיר שם הרמב"ם, ורק אחר כך הביא מרן דברי התוספות, וכיון שהוא כתב שמם דהיינו "והתוספות נסתפקו", נראה שזה בכלל "יש אומרים", וידוע הכלל שמרן פסק כהסתם ולא כהי"א, ולכן נראה שלדעת מרן יש לברך בנ"ר בסוף (ומ"ש כת"ר, "גבי ברכה אחרונה, הביא מרן באו"ח סימן ר"ח ס"ד את ספק התוס', ופסק שלכן יש לאכלו לכתחילה בתוך הסעודה", ולענ"ד זה אינו, שמרן עצמו לא פסק כן אלא שרק כתב "**כתבו** שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה", דהיינו שזה דעת התוספות, ואין זה דעת מרן עצמו, שהרי הוא סבר כסתם שהוא דעת הרמב"ם הנ"ל).

ועוד י"ל, והוא שיש לברך בנ"ר מטעם ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהרמב"ם, ואת"ל שההלכה כהתוספות אז כיון שסברת התוספות נשארת בספק שמא אף לדעתם יש לברך בנ"ר, וזה כמ"ש התוספות בברכות לז. ד"ה הכוסס, "ומדלא קתני הכא גבי כוסס החטה מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש ש"מ דבכוסס ליכא ברכה לאחריו מעין ג'... אבל הכוסס את החטה חי דלא חשיבא אכילתו כ"כ אע"ג דהיא מן חמשת המינים אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש אלא בורא נפשות רבות וכו'", ולכן יש ס"ס לברך בנ"ר.

ועוד יש לצרף לזה, והוא מ"ש הגנת ורדים כלל א' ס"טו, שברכת בנ"ר פוטרת ברכת מעין שלש, וכן דעת הפעולת צדיק ח"א ס"קנא, והכה"ח ס"רב אות עט, והאג"מ א"ח ח"א ס"עד, ע"ש. ואה"נ שהרבה פוסקים חולקים על זה, וכן נראה דעת מרן ס"רב יא, וס"רח ד, ע"ש. מ"מ יש לצרף סברה זו לס"ס הנ"ל.

ועוד י"ל, שכתב במרן ס"קעז א, "דברים הבאים בתוך הסעודה... המוציא פוטרתן, ולא לאחריהם דברכת המזון פוטרתן". ופירש המ"ב שם בס"ק ג, "ואם אינו חפץ לאכול פת אלא אוכל מעט פת כדי לפוטרם, כתבו האחרונים דיש להסתפק אם יכול לפוטרם, דלא שייך לומר שהם נטפלים

לפת כיון שלא היה חפץ באכילתו... או אולי כיון דדרך העולם לקבוע סעודה על הפת ברכת הפת פוטרתן בכל גווני, וע"כ כתבו דבאופן זה טוב יותר שיברך על השארי דברים הברכה הראויה להם לכל אחת ולא יאכל פת כלל", ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שאין דרך העולם לאכול פת עם חטיפי גרנולה, ממילא שיש ספק אם ברכת המזון על הפת פוטרת הברכה האחרונה על הגרנולה, והוא יותר טוב שלא יאכל חטיפי גרנולה עם פת, ולכן הוא יותר נכון לברך בנ"ר אחר אכילת הגרנולה, וזה כמ"ש המ"ב בס"ד ס"ק יח, והכה"ח אות כט, שאם אכל הדגן שלא בתוך הסעודה שיש לברך בנ"ר, ע"ש. וי"ל שמה שנסתפקו התוספות לגבי הברכה האחרונה הוא רק לגבי גרעינים שדרכם לאכול עם פת, משא"כ בנד"ד, ולכן נראה שאף מי שרוצה להחמיר לאכול חטיפי הגרנולה רק כשהוא אוכל פת, יש חשש שיצא שכרו בהפסדו כיון שמא ברכת המזון אינה פוטרת אותה, משא"כ אם הוא אינו אוכל פת ומברך בנ"ר, שבזה הוא יי"ח כפי מה שביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד ר' **יוסף פוקסמן** שליט"א

א) **כתב** כת"ר: א) במ"ש כת"ר ברישא, דדעת המחבר היא שאין להחמיר, לא מחוור לענ"ד כ"כ, שהרי בב"י כתב "ובסוף העלו 'ונכון להחמיר שלא לאכול... אלא בתוך הסעודה', וכן כ"ש הרא"ש והרשב"א ז"ל והכי נקטינן", וכן משמע שהבין המגן אברהם בס"ק ז' (והמ"ב הביאו בס"ק י"ח) בדעת הב"י, דיש להחמיר, ואם כנים הדברים, מוכח שהם גם אינם דנים ספיק ספיקא, וכן אינם סומכים על הא דבנ"ר פוטר מעין ג' (עכ"פ לכתחילה), כנראה משום שיש לזה תקנה – לאכול בסעודה".

וי"ל דאה"נ שכן כתב מרן בב"י כמ"ש כת"ר, ואה"נ שכתב הברכ"י בי"ד ס"רעו אות ב בשם מהר"י זיין, "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בש"ע", ע"ש. מ"מ זה דוקא כשאין הוכחה שמרן בש"ע חזר בו ממ"ש בב"י, אבל אם יש הוכחה שבש"ע מרן חזר ממ"ש בב"י, אז אין לפרש דבריו כפי מ"ש בב"י, ולכן יש לחקור מהי דעת מרן בש"ע, אם היא כדעתו בב"י או לא.

כתב מרן בס"רח ג, "כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא", ע"ש. מ"ש מרן "וטוב להחמיר", זו דעת התוספות כמבואר בב"י שם, אלא כשכתב מרן דין זה בש"ע הוא כתב אותו בלשון שמוכיחה שאף מרן סבר כן, שהרי שלא כתב "התוספות כתבו" וכדומה דמשמע שאולי אחרים חולקים ואולי אף מרן לא סבר כהתוספות, אלא מרן כתב "וטוב להחמיר" בלשון שלו ובדרך סתם, ולכן הוא פשוט שבדין זה אף מרן סבר כהתוספות.

אלא שמיד אחר כך בסע' ד, כתב מרן "אכל דגן חי או עשוי קליות או שלוק והגרעינין שלמים, אינו מברך אלא בפה"א ולאחריו בנ"ר, והתוספות נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלש ולכן כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה ויפטרנו ברכת המזון". הרי כאן הזכיר מרן התוספות בפירוש, ובסוף הוא כתב שהם "כתבו" שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה. הרי כאן אין זה דעת מרן עצמו, אלא שרק הביא מה שכתבו התוספות. אלא דעת מרן הוא כסתם ברישא, דהיינו דעת הרמב"ם שיש לברך בנ"ר בסוף, ודין זה בסע' ד, הוא שונה מהדין בסע' ג הנ"ל.

ובשלמא אם מרן הביא דברי התוספות, ושוב כתב מעצמו, ש"ראוי לחוש לדבריהם" וכדומה, אז שפיר י"ל שכן דעת מרן (וכן מצינו בכמה מקומות שמרן הביא בש"ע מחלוקת ושוב כתב מעצמו מה לעשות, עיין א"ח ס"מו ט, וס"ס ד, וס"סו ד, וס"קנט ח, ועוד), אבל מרן כאן לא כתב כן כלל, ולכן ממילא י"ל שדעתו בש"ע לפסוק כהסתם אף לכתחילה.

וכבר כתב הש"ך בי"ד בסוף ס"רמב בשם הרמ"ע מפאנו ס"צז, "דע כי המחבר ההוא רבן של בני הגולה, זה דרכו בש"ע הקבוע להוראה להביא תחלה דעת היותר מוסכמת, והיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם י"א. א"כ מה שסתם תחילה (בס"ס נ"ו) כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא הב' **אלא** לחלוק **כבוד** לבעלה שגם גדולים ורבים הם ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותיהו", ועיין שם בש"ך עוד טעמים למה מרן הביא סברת הי"א בש"ע אף שמרן עצמו לא סבר כן, ועיין ביביע אומר ח"ד א"ח ס"ט אות ז, ע"ש.

ולכן מצינו שדעת מרן בש"ע היא אינה כדעתו בב"י, וכבר מצינו כעין זה כמה פעמים, וכבר העיר כן המחב"ר בי"ד ס"מז ס"ק ד בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע, והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעוון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה", ע"ש. ולכן ה"ה י"ל הכי בנד"ד שמרן בש"ע לא סבר כמ"ש בב"י.

וכת"ר הביא מ"ש המ"א שם בס"ק ז, וז"ל "בתוך הסעודה, ואם אירע שאכלו שלא בתוך הסעודה יברך אחריהם בנ"ר כ"מ דעת הב"י", ואה"נ שכן דעת הב"י, אבל כאן בש"ע נראה שמרן סבר כהסתם שהוא הרמב"ם שאף לכתחילה יש לברך בנ"ר.

שוב ראיתי לר' ברוך טולידאנו ז"ל בספר הלכה ברינה (רינה ותפלה) ס"רח, שכתב, "אם גרעינים שלמות ולא כתושות, פרי האדמה ובורא נפשות", והוא השמיט דעת התוספות לגמרי, וצ"ל שכיון דקי"ל כהסתם אף לכתחילה, שוב אין לחוש לאכול הגרעינים בתוך סעודה. כן נראה לענ"ד.

ב) **עוד** כתב כת"ר: "ב) ואף לפי הסברא האחרונה, שנכנסים לספק חדש אם ברכה"מ פוטרת או לא, אולי עדיף לא לאכול כלל".

ולפי מה שכבר כתבתי לעיל אין להחמיר כולי האי, ויש לו לאכול ולברך בפה"א ובנ"ר.

ג) **ועוד** כתב כת"ר: "ג) ועל עצם הסברא הנ"ל, לא ירדתי לעומק דעת כת"ר, דלכאורה ההכרעה של לאכול רק בסעודה היא באי אתרמי ליה, ר"ל שיחכה לסעודה שאז חפץ לאכול לחם ואז יאכל גם החיטים, ומה שכתב המשנה ברורה, דיש ספק אם פוטר, היינו אם אוכל רק לשם כך, אבל בעלמא ברכת המזון פוטרת אף דברים שאינם באים מחמת הסעודה (קע"ז, א'), לכן אולי עדיף לחכות לסעודה כדי שיישאר ע"י הפת".

דברי כת"ר נכונים שיש לחלק בין אם הוא אוכל הפת דוקא לפטור הגרנולה או אם הוא אוכל הפת משום שהוא רוצה לאכול הפת עצמה ובתורת סעודה, וכן מבואר במ"א ס"קעז ס"ק א, ע"ש. ומה שכבר כתבתי במכתב הראשון הוא רק לגבי מי שרוצה לאכול קצת פת רק כדי לפטור ברכת הגרנולה, ולא כתבתי לגבי אם יש לו להמתין לאכול הגרנולה עד שהוא אוכל פת בסעודה.

אלא אף אם הוא רוצה להמתין כדי לאכול הגרנולה עד שהוא אוכל פת בסעודה, עדיין יש לדון. כתב מרן בס"קסח ז, שיש ג' דעות מהי פת הבאה בכיסנין, ובסוף כתב מרן "והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין". הרי כאן סבר מרן שיש לברך מזונות ומעין שלש על כולם, ולא כתב מרן שכיון שיש מחלוקת בין הדעות מהי פת ומהי פת הבאה בכיסנין שיש לאכול כולם בתוך סעודת פת כדי לצאת לכל הדעות, ודלא כמצינו במקומות אחרים שנתן מרן עצה זו לאכול המאכל רק בתוך סעודה, ולכן מצינו שכתב מרן בס"רב יא, "מי שריית צמוקים... אבל בברכה שלאחריהם יש להסתפק אם מברך בנ"ר או אם מברך ברכה אחת מעין שלש כהרא"ש, ולכן **ירא שמים** לא ישתה אלא בתוך הסעודה, או יאכל פרי מז' מינים וגם ישתה מים כדי שיצטרך לברך ברכה אחת מעין שלש ובנ"ר", ע"ש. ולא מצינו עצה כזו לגבי פת הבאה בכיסנין.

וכבר העיר המאמ"ר בס"קסח ס"ק יד בזה, והוא תירץ "ואעפ"י שכבר מצינו למרן ז"ל פסק בכיוצא בזה לקמן ס"רב גבי שריית מי צימוקים, שפיר יש לחלק דשאני התם שנחלקו בפירוש והוא מחלוקת שקול, ועוד דע"כ לא כתב שם אלא דירא שמים יזהר, ועוד, דהכא א"א ליזהר בזה כל כך כמו התם, דהא רובא דרובא אוכלים פת הבאה בכיסנין שלא בתוך הסעודה, והוא מילתא דשכיח וטירחא מילתא טובא ליזהר בזה, משא"כ התם", ע"ש (כך צ"ל בלשונו, ולא כדמצינו בספרים שכתבו "רובא דרובא **אינם** אוכלים", וכן תיקן הכה"ח שם באות סד ע"ש).

ולפי התירוץ הראשון של המאמ"ר, יש לדון לגבי דין גרעינים בס"רח ד הנ"ל. וי"ל שכיון שמרן פסק בסתם כהרמב"ם, ממילא שהוא סבר שאין זה "מחלוקת שקולה", ובפרט שדין זה ברור לדעת הרמב"ם ורק ספק לדעת התוספות, ואין ספק מוציא מידי ודאי, וכן מצינו במאמ"ר

שם, שכתב כעין זה לגבי פת הבאה בכיסנין, "דמאחר דמצינו לאיזה פוסקים שכתבו בהדיא דיש להם דין פת הבאה בכיסנין, לא שבקינן פשיטותייהו משום ספיקא דאחריני, דהיינו שאנו מסופקים אם הם חולקים על זה או לא", ע"ש. וכן הוא בנד"ד, שאין לזוז ממה שפשוט לרמב"ם משום מה שנסתפקו התוספות, דשמא אף התוספות מודים לרמב"ם (וזה כעין הס"ס שכתבתי במכתב הראשון), ולכן י"ל שאין צריך אף ירא שמים ליזהר לגבי הגרעינים, ודלא כדמצינו לגבי מי שריית צמוקים שיש "מחלוקת שקולה" וצריך ירא שמים להחמיר.

ולגבי התירוץ השני הנ"ל של המאמ"ר, אף בנד"ד "רובא דרובא אוכלים חטיפי גרנולה שלא בתוך הסעודה", וגם הוא מילתא דשכיח, שכמה בני אדם אוכלים אותם בכל יום בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה שלא בסעודה, ואף כת"ר כתב במכתב הראשון "שכמדומני שלא כן עמא דבר, ואוכלים חטיפים כאלו ללא חשש", ולכן שפיר י"ל "שהוא מילתא דשכיח וטירחא מילתא טובא ליזהר בזה", ואין צריך ליזהר לאכול אותם דוקא בתוך סעודת פת, וזה אף לירא שמים, שהלא מרן בס"רב יא בדין מי שריית צמוקים, מיירי דוקא ב"ירא שמים", כמבואר לעיל, ולכן נראה שאף ירא שמים אין צריך להחמיר לגבי חטיפי גרנולה, כמו שאין ירא שמים צריך ליזהר לאכול פת הבאה בכיסנין דוקא בתוך סעודה.

ולכן כיון דמצינו שאף ירא שמים אין צריך ליזהר בחטיפי גרנולה לאכול אותם דוקא בסעודת פת, ואם עכ"פ איזה איש עדיין רוצה להחמיר לעצמו, אז הוא הכניס את עצמו לחשש שמא הוא מחזי כיוהרא, ויש לו לחוש שמא יצא שכרו בהפסדו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד ר' **יוסף פוקסמן** שליט"א

כתב כת"ר, "אחרי דבריהם הנעימים לבאר דעת המחבר בהלכה זו, אשאל אם מסקנת כת"ר שווה לכל נפש, או שמא זה רק לספרדים, אבל לאשכנזים, מאחר וס"ס המג"א והמ"ב הביאו להלכה את הב"י, יש להחמיר, ואם לא, האם יש בזה מידת חסידות".

א) **אה"נ** שלפי מ"ש המ"א בס"רח ס"ק ז, והמ"ב שם בס"ק יח.3 נראה שהם סוברים שלכתחילה יש לחוש לשיטת התוספות. אלא עדיין יש לחקור אם כן הדין לגבי חטיפי גרנולה.

כבר כתבתי שלכ"ע אין צריך לאכול פת הבאה בכיסנין בתוך סעודה אף שיש מחלוקת מהי פת הבאה בכיסנין, ואף ירא שמים א"צ לעשות כן, וכתבתי שני הטעמים של המאמ"ר לזה, וראיתי בביאור הלכה בס"קסח ז ד"ה והלכה כדברי כולם, שאף הוא הביא דברי המאמ"ר, וז"ל "עיין בחידושי רעק"א שהקשה אמאי לא כתב המחבר דירא שמים יצא ידי כולם כמ"ש בסי"ג ע"ש. ובמאמר מרדכי מיישבו דכיון דלא נזכר בהדיא שחולקים הפוסקים בזה ואפשר דמודו להדדי ע"ש". אלא יש להעיר עליו, שאין זה טעם המאמ"ר, אלא כתב המאמ"ר בס"ק יד, שהטעמים הוא מפני "ואעפ"י שכבר מצינו למרן ז"ל פסק בכיוצא בזה לקמן ס"רב, גבי שריית מי צימוקים, שפיר יש לחלק דשאני התם שנחלקו בפירוש והוא מחלוקת שקול, ועוד דע"כ לא כתב שם אלא דירא שמים יזהר, ועוד, דהכא א"א ליזהר בזה כל כך כמו התם, דהא רובא דרובא אוכלים פת הבאה בכיסנין שלא בתוך הסעודה, והוא מילתא דשכיח וטירחא מילתא טובא ליזהר בזה, משא"כ התם", ע"ש. ואה"נ שלעיל מזה כתב המאמ"ר, "דמאחר דמצינו לאיזה פוסקים שכתבו בהדיא דיש להם דין פת הבאה בכיסנין, לא שבקינן פשיטותייהו משום ספיקא דאחריני, דהיינו שאנו מסופקים אם הם חולקים על זה או לא", ע"ש (וכן הוא לקמן במאמ"ר שם). מ"מ המאמ"ר כתב את זה רק לתרץ קושיא אחרת, דהיינו למה צריך לברך בורא מיני מזונות ולא ברכת המוציא מטעם ספק ע"ש. והוא לא הביא תירוץ זה לבאר למה אין צריך לאכול פת הבאה בכיסנין בתוך סעודה, אלא שהביא רק שני תירוצים הנ"ל, ע"ש.

ונראה שהטעם שהמאמ"ר לא הביא התירוץ שהביא הביאור הלכה אף לבאר למה שא"צ לאכול פת הבאה בכיסנין בתוך סעודה, הוא מפני מ"ש הב"י בס"רח, שיש לאכול דגן שלם בתוך הסעודה מפני דעת התוספות, שהרי אף זה בכלל "שאנו מסופקים אם הם (התוס') חולקים על זה (דעת הרמב"ם) או לא", ולכן אם לדעת הב"י עדיין יש לאכול דגן שלם בתוך הסעודה, אז הלא הכי י"ל גם לגבי פת הבאה בכיסנין, שאף בפת הבאה בכיסנין י"ל "שאנו מסופקים אם הם חולקים על זה או לא", ולכן מצינו שאין

מועילה סברה זו לבאר הטעם שאין צריך לאכול פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה, ולכן מפני זה כתב המאמ"ר שני טעמים אחרים כמבואר לעיל, ואה"נ שמרן בש"ע חזר בו ממ"ש בב"י כשכבר ביארתי, אבל עדיין יש ללמוד ממ"ש בב"י בס"רח, שאף כששייך לומר "שאנו מסופקים אם הם חולקים על זה או לא", י"ל שצריך לאכול אותו מאכל בתוך הסעודה, ולכן קשה על הביאור הלכה הנ"ל, שאף שהוא הביא מ"ש המאמ"ר, הוא הביא הטעם שאינו מספיק לתרץ הקושיא, ואדרבה הו"ל להביא שני תירוצים הנ"ל שכתב המאמ"ר שם, וזה כמו שהביא הכה"ח שם באות סד, ע"ש.

ולכן נראה שאף לפי התירוץ הראשון של המאמ"ר יש לברך על גרנולה שלא בתוך סעודה, שאף אם המ"א והמ"ב סברו כמ"ש מרן בב"י (ודלא כפי שביארתי דעתו בש"ע), מ"מ עדיין אין זה "מחלוקת שקולה", כיון ששמא אף התוספות מודים לברך בנ"ר בסוף וכדעת הרמב"ם, ואין זה בכלל "נחלקו בפירוש", וכבר כתבתי שגם לפי התירוץ השני, יש לברך על הגרנולה שלא בתוך סעודה.

ולפי זה נראה, שאף האשכנזים יכולים לסמוך על שני תירוצים של המאמ"ר, ולכן י"ל שאף להם אין לאכול חטיפי גרנולה בתוך סעודה, ואף מי שהוא ירא שמים, שדין חטיפי גרנולה בענין זה דומה לדין פת הבאה בכיסנין, וכמו שכבר כתבתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מו

שאלה: האם צריך לברך ברכת הנותן ריח טוב בפירות על פרי שלם דווקא, או אפשר לברך גם על חלק, וכן אם ישנו פרי חתוך שמפיק ריח טוב מאוד, ויש פרי שלם שמפיק פחות ריח 'האם יש להעדיף את השלם על החתוך או לא שנא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **נראה** דשפיר הוא לברך ברכת הנותן ריח טוב בפירות על רק חלק מהפרי, ולכן מצינו שכתב מרן בס"רטז ה, "שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, מברך עליו בורא עצי בשמים", וכתב המ"ב שם בס"ק כה, "ואם היה זה מפירות שאין גדלין על העץ שטחנם וכתשם ומריח שמנם אינו מברך עליהם רק בורא מיני בשמים (פר"מ), והא דאין מברכין על כל אלו הנותן ריח טוב בפירות כמו באתרוג וכיוצא בו, דהתם שאני דגדל עם הריח, אבל הכא אין הריח גדל עמם אלא בא ע"י כתישה וטחינה שנעשית בידי אדם, אין שייך לברך הנותן וכו', שלא ניתן בו הריח מתחילתו, ושייך טפי לברך עליו בורא עצי בשמים", ע"ש. הרי מצינו שאם כבר יש ריח בפרי מתחילה, אז שפיר הוא לברך על חתיכות הפרי הנותן ריח טוב בפירות, ולאו דוקא חתיכות אלא אף אם הוא טוחן וכותש את הפרי עדיין יש לברך ברכה זו.

וגדולה מזו מצינו, והוא מ"ש הרשב"א בברכות מג: "ואותן ורדים שאנו קורין ראשאש כתב הראב"ד ז"ל שמברכין עליהן ריח טוב בפירות, ונראה שה"ה למריח במי ורדים שמימהן כמותן", ע"ש. הרי אף על המים יש לברך ריח טוב בפירות, וק"ו על חתיכות הפרי עצמו, וכן הוא בפרי האדמה ח"א הל' ברכות פ"ט הל"ה דף כט ע"ד, שכתב "שיש לברך על הקלאוו עצמו הנותן ריח טוב בפירות דוקא, ובמי קלאוו אם יש במים מהפרי עצמו אזי יברך הנותן ריח טוב בפירות כברכת הקלאוו, אך אם שורין הקלאוו במים ולאחר שלקט המים הריח הסירו הקלאוו מן המים, שומר נפשו ירחק מהם ולא יברך עליהן כלל". הרי שאם יש קצת פרי במים עדיין יש לברך על המים הנותן ריח טוב בפירות, וכ"ש על חתיכות הפרי עצמם שיש לברך עליהם הנותן ריח טוב בפירות.

ב) **וגם** נראה שהוא יותר טוב לברך על פרי שיש לו ריח יותר טוב אף שהוא אינו שלם, מלברך על אותו מין פרי שלם שאין לו ריח כל כך טוב, ונראה שאין זה דומה לדין פת, שהרי כתב מרן בס"קסח א, "היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם הכל ממין אחד, מברך על השלם אפילו הוא פת קיבר (פי' לחם שאינו נקי) וקטן, והחתיכות פת נקיה וגדולה". הרי שבפת עדיף לברך על השלם אף שהוא אינו כל כך טוב, דהיינו פת קיבר, ולכאורה הכי י"ל לגבי ברכת ריח טוב בפירות שעדיף לברך על השלם אף שאין לו ריח טוב כל כך, ולא על אותו מין פרי שאינו שלם ויש לו ריח

טוב מאד. אלא שיש לחלק, דבשלמא לגבי פת שהוא מברך "המוציא לחם מן הארץ", הוא לא הזכיר טעם טוב שבפת בברכה, אלא רק "לחם", ולכן שפיר י"ל שהוא מצוה מן המובחר לברך על "לחם" שלם, אבל לגבי ברכת הריח הוא מברך הנותן "ריח טוב" בפירות, ולכן העיקר כאן אם יש ריח טוב או לא, ולכן יש לבחור אותו פרי שיש לו יותר ריח טוב, ואין לחוש לאם הוא שלם או לא כיון שנוסח הברכה יוכיח שהעיקר כאן הוא הריח הטוב. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מז

שאלה: א) בט"ו בשבט, אם המצוה היא לאכול פירות או לברך על הפירות.

ב) אימתי ראוי לאכול פירות ט"ו בשבט כשחל בשבת.

ג) לאכול מפירות ט"ו בשבט כל ג' סעודות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

א) אם המצוה לאכול פירות או לברך על הפירות

כתב כת"ר, "הנה, ראיתי באחד העלונים שפירסמו על חנות מסויימת שיש אצלה יותר ממאה פירות לט"ו בשבט, וכל דכפין ייתי ויקנה וכו', ויל"ע אם המנהג בט"ו בשבט הוא לאכול פירות או לברך על כמה שיותר פירות, ונפק"מ אם סגי לקנות ב' מיני פירות שברכתן אינן שוות או שמא אדרבה ירבה באכילת פירות, ובירושלמי (סוף קידושין): "אמר רבי יוסי בי רבי בון אף אסור לדור בעיר שאין בה גינוניתא של ירק, רבי חזקיה רבי כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל וכו', ומבואר שכיוון שלא אכל עתיד ליתן דין וחשבון על זה, ומשמע שהמצוה בעצם האכילה ולא משום הברכה.

ונפק"מ נוספת היא באחד שמאוד רוצה לאכול פרי שברכתו שהחיינו אך כיוון שמגיע ט"ו בשבט יתכן וכדאי לו לחכות שלא יאכל את הפרי, ולפי"ז אין ענין שימתין, דעיקר המצוה היא לאכול פירות". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב המ"א בס"קלא ס"ק טז, "בט"ו בשבט. ראש השנה לאילנות, ונוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות (תקון ישששכר דף ע"ב, כנסת הגדולה)", וכתב על זה ר' אפרים זנויל ז"ל באדני פז א"ח ס"קלא, וז"ל "ואני לא ראיתי ולא שמעתי ממנהג זה, ואפשר לומר טעם למנהג זה דע"י דמרבים בפירות יזכור שהוא ראש השנה לאילנות, **ויתפלל עליהם שיתברכו הפירות**, כדאיתא במס' ראש השנה (טז.) מפני מה אמרה תורה הביאו שתי לחם בעצרת, מפני שבעצרת זמן פירות אילן כו' אמר הקב"ה כדי שיתברכו להם פירות אילן, ומשום הכי מרבים בפירות לזכור **להתפלל עליהם**, דוגמא דמעמידין אילנות בבית הכנסת בשבועות להזכיר להתפלל עליהם כדאיתא בש"ע, כנ"ל" ע"ש. והוא כיוון למ"ש המ"א בס"תצד ס"ק ה, "נוהגין להעמיד אילנות בבית הכנסת ובבתים, ונ"ל הטעם שיזכירו שבעצרת נידונין על פירות האילן **ויתפללו עליהם**". ונראה מהמ"א שאין צורך לאכול את הפירות בעצרת אלא רק די לראות את האילנות כדי להתפלל עליהם (עיין בכה"ח ס"תקפג אות ו, שיש גורסין בהוריות יב. "יהא רגיל למיחזי"). אלא אין המנהג כן בט"ו בשבט, אלא נוהגים אף לאכול הפירות.

מ"מ נראה שעיקר הטעם הוא כדי להתפלל עליהם לשנה טובה, ואף שכתב האדני פז בתחילה, "ואני לא ראיתי ולא שמעתי ממנהג זה, ואפשר לומר טעם למנהג זה", משמע שהוא אינו ברור לו טעם המנהג, מ"מ הבאים אחריו קבלו דבריו, וכן הוא במועד לכל חי פ"ל אות ז, שכתב "והביטה וראה להרב אדני פז ס"קלא, דיהיב טעמא רבה למנהג זה דמברכין בפירות בט"ו בשבט", ע"ש.

וכן הוא, שכתב בפרי עץ הדר, נוסח התפילה קודם אכילת הפירות בט"ו בשבט, וז"ל "ויהי רצון מלפניך, שבכח סגולת אכילת הפירות, שנאכל ונברך עליהם עתה, ואשר נהנה מסוד שרשיהם העליונים אשר הם תלויים בם, להשפיע עליהם שפע רצון ברכה ונדבה, לשוב שנית להגדילם ולהצמיחם מראשית השנה עד אחרית השנה, לטובה ולברכה ולחיים טובים ושלום". הרי שמתפללים על הפירות לשנה הבאה שיגדלו לטובה.

ולפי זה י"ל שעיקר "המצוה" הוא לאכול הרבה פירות, כדי שה**תפילה** תחול על כל פרי ופרי, וזה מ"ש המ"א הנ"ל, "**להרבות** במיני פירות".

ב) אימתי ראוי לאכול פירות ט"ו בשבט כשחל בשבת

כתב כת"ר, "הנה בהאי שתא חל ט"ו בשבט בשבת, ויש להסתפק אימתי ראוי לאכול את פירות ט"ו בשבט, האם בלילה או ביום. דהנה כתב השו"ע (סי' רעא סעי' ג) דכבוד היום קודם, ועיי"ש דדוקא בצרכי סעודה, וע"ע רש"י בפסחים (קה א ד"ה כבוד) דאם יש לו מיני מגדים יניחם לצורך סעודת היום, ולפי"ז אדרבא עדיף שיאכל פירות ט"ו בשבט ביום ולא בלילה". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתוב בפסחים קה: "ואם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום (וכבוד לילה), ואם איתא לישבקיה עד למחר וליעביד ביה תרתי, **א"ל חביבה מצוה בשעתה**", ופירש הרשב"ם שם, "קידוש היום, קידוש הלילה שמקדשין את היום על הכוס בלילה קודם לכבוד יום, שלא ישתה אותו באמצע סעודה, אלא יקדש בו בלילה קודם אכילה, ולעביד ביה תרתי, קידוש היום והוי נמי כבוד היום קצת אע"פ שאינה בתוך הסעודה. חביבה מצוה בשעתה, כדאמר באלו דברים (לעיל דף סח:) שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ואין ממתינין להם בשבת עד שתחשך... הלכך יקדש בו בלילה ולא ימתין בו עד מחר". הרי כשיש מצוה לעשות בליל שבת, אין לדחות אותה למחר ואין לומר שכבוד היום עדיף, והטעם הוא מפני "חביבה מצוה בשעתה", ולכן נראה שה"ה לגבי "מצוות" אכילת פירות בליל ט"ו בשבט, אין לדחות אותה למחר ואין לומר כבוד היום עדיף, שזה רק כשאין מצוה בליל שבת והוא אוכל פרי מגדים רק מטעם עונג שבת ולא משום מצוה אחרת, בזה י"ל שיש לדחות אכילת פרי מגדים עד היום, משא"כ כשיש מצוה אחרת באכילה זו, שאין לדחותה למחר ביום.

ואף שאין אכילת פירות בליל ט"ו בשבט אלא רק מנהג בעלמא, עדיין י"ל סברה זו שאין לדחות האכילה למחר, וזה מפני שיש ללמוד דין זה מאכילת סימנים בליל ראש השנה, שאין זה חיוב אלא שרק בגדר "יהא איניש רגיל למיכל", כמבואר בכריתות ו. ובטור וש"ע ס"תקפג, ולא אמרינן שיותר טוב לדחות סדר זה למחר ביום משום כבוד היום עדיף, אלא צ"ל שאף בזה אמרינן "חביבה מצוה בשעתה", ולכן כיון שהוא יותר עדיף לעשות סימנים אלו בליל ראש השנה כיון שהוא תחילת השנה, ה"ה י"ל שהוא יותר עדיף להתפלל על הפירות בליל ט"ו בשבט שהוא תחילת השנה לאילנות, ואין לדחות הסדר ליום מחר ביום שבת.

וכן הוא ביחוה דעת ח"א ס"פב, שפשוט לו שיש לעשות הסדר של אכילת פירות בליל ט"ו בשבט אף כשהוא חל בשבת, והספק הוא רק מתי לאכול הפירות, קודם ברכת המוציא או אחרי כן בתוך הסעודה ע"ש.

ג) לאכול מפירות ט"ו בשבט כל ג' סעודות

כתב כת"ר, "ראיתי שמביאים מספר הליכות חיים של מנהגי צאנז (מועדים וזמנים עמ' צו) שכתב שכשחל ט"ו בשט בשבת העלו מפירות ט"ו בשבט בכל ג' סעודות. אבקש לבאר לנו הטעם בזה". **ע"כ דברי כת"ר.**

בתחילה י"ל שאף בימי החול יש טעם לומר שיש לאכול הפירות אף ביום מלבד הלילה, וזה מפני שכתוב בכריתות ו. "אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא יהא רגיל איניש למיכל **ריש שתא** קרא ורוביא כרתי סילקא ותמרי". הרי לא כתוב כאן לאכול **בליל** ראש השנה, אלא רק "בראש השנה", משמע אף בכל סעודות של ראש השנה, וכן ראיתי בכה"ח ס"תקפג אות ו, שי"א לעשות הסדר אף ביום, מלבד הלילה ע"ש. ולכן ה"ה לגבי ט"ו בשבט יש סברה להביא את הפירות בכל סעודה.

מ"מ נראה שהטעם שנהגו בצאנז לעשות כן דוקא בשבת הוא כמ"ש בים של שלמה בגיטין פ"ד אות נא, וז"ל "ומעתה אני קורא תגר על בני עמי זרע קודש שומרי שבת שאינם נזהרים בזה, ויהי נקל בעיניהם להשוות סעודות בוקר לסעודות ערב אלא מוסיפים בסעודה בליל שבת במיני תבשילין מסעודת בוקר ואוכלים בליל שבת דגים טובים שהם עיקר הסעודות בענין הכיבוד, ובבוקר בסעודות שחרית נמי, מ"מ השוו הסעודות ואני צריכים לכבד השבת בבוקר יותר משום כבוד יום שהוא עיקר, ומיום עמדי על דעתי זאת גדרתי בעצמי שלא לאכול דגים בליל שבת שהוא דבר חשוב ומסוים, ואוכל אני אותם בבוקר, ואז אפילו יעשו בליל שבת כמה מעדנים לא יושוו לסעודת שחרית שיש בה דגים", ע"ש.

ולפי זה י"ל שאף שיש טעם טוב לאכול הפירות של סדר ט"ו בשבט בליל שבת, כמבואר לעיל מטעם חביבה מצוה בשעתה, מ"מ עדיין מצינו שיש חסרון כבוד לסעודת היום

בבוקר, וכדי לתקן את זה נהגו לאכול פירות אף בסעודת שחרית בבוקר כדי שלא לפגום בכבוד היום.

ולגבי סעודה שלישית מצינו שכתוב בזוהר פר' יתרו פח, "ועל דא בעי ב"נ לאתענגא תלת זמנין, אילי דהא בהא תליא, ובעי ב"נ לאתענגא בהו ולמחדי בהו, ומאן דגרע חד סעודתא מנייהו אחזי פגימותא לעילא", ועיין בכה"ח ס"רצא אות א ב, ע"ש. ולכן כיון דבעינן עונג בכל ג' סעודות וגם "דהא בהא תליא", ולכן נהגו לאכול פירות של סדר ט"ו בשבט אף בסעודה שלישית, שע"י סעודה זו יש תקון לשאר סעודות שבת, וזה מ"ש "דהא בהא תליא", ועיין באור החמה בזוהר שם ריש פח: שכתב, "ולפי זה נמצא בסעודה ג' כללות ג' סעודות, ולהם קאמר ולאשלמא אלין סעודתי, מפני שסעודה זו שלומתם", ע"ש.

ועוד מצינו שסעודה שלישית היא בזמן מנחה, וכתוב בשער הכוונות, במנחה שבת דף עה. ע"א "והנה בימי החול בעת המנחה הוא עת צרה שכל הדינין מתגלין אז, אבל במנחת שבת נקרא עת רצון כנז' שם באדרת האזינו, ולכן אנו אומרים פסוק ואני תפלתי להורות כי אע"פ שזמן המנחה בימי החול הם דינים קשים, אמנם עתה בשבת הוא עת רצון רחמים גמורים", ע"ש. ולכן כיון שזמן זה "רחמים גמורים" הוא ראוי מאד להתפלל על בקשת נפשו, וזה כמ"ש בספר חרדים פ"עא, "ולפי שבתפלת המנחה של שבת היא עת רצון, ואז מקבלות כל תפלות ישראל כדכתב רשב"י", ע"ש. ולכן ממילא שבט"ו בשבט בשבת מנחה, הוא זמן ראוי מאד להתפלל על הפירות "לשוב שנית להגדילם ולהצמיחם מראשית השנה עד אחרית השנה, לטובה ולברכה ולחיים טובים ושלום", ולכן נהגו בצאנז לעשות הסדר אף בסעודה שלישית. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מח

שאלה: האם מותר לומר "כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה", ואז לברך ברכת המוציא על הפת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יוסף עמר** שליט"א

כתב כת"ר, "נסתפקתי במה שהביאו רבותינו בפרק שישי במסכת ברכות (מ:) גבי האומר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה רבי מאיר אומר יצא ורבי אומר לא יצא ששינה ממטבע, ובירושלמי נפסק כמו רבי מאיר, וכן פסקו רוב הפוסקים כמו הרא"ש אור זרוע הרי"ף (מובא באו"ז) הרשב"א ועוד ועוד, וכן נראה דנקט בבית יוסף דספק דרבנן לקולא ויוצא ידי חובה.

רציתי לשאול בזה מה הדין אם רוצה לברך בכל זאת כמו מטבע שתיקנו חז"ל האם יש בזה חשש או לאו? שהרי רוצה לשבח כדרך היותר ראויה על ידי הזכרת השם עצמו וכפי הבחינות הגבוהות שיש בזה ונמצא שאין ברכתו לחינם, מאידך הרי יצא כבר.

וגם מה הדין אם סתם כך שיבח את הקב"ה על המאכל ולא נתכוון שרוצה לצאת בשבח הזה ידי הברכה והיה בדעתו לברך מיד אחרי זה, כגון אדם שהביאו לפניו פרי נאה מבחינת חיצונית שיאכל, ואמר ברוך ה' כמה נאה בפרי הזה, האם רשאי לברך העץ שהרי כבר יצא, דאפשר להעמיד אוקימתא שמח' ר"מ ור"י בכגון מי שמכוון לצאת, אבל מסתימת הלשון לא ברור כ"כ?

גם לכאו' היום לרבי יוחנן צריך להזכיר מלכות האם יוצא ידי חובה באמירה זו? כי יש מקשים מדוע באוקמיתא דגמ' להעמיד רבי יוחנן כרבי יוסי לא תירצו לרבי יוחנן, דעד כאן לא קאמר רבי יוסי אלא גבי ברוך המקום שלא הזכיר מלכות וא"כ הוי לא יצא אפי' בירך כמטבע, ובגמ' לא פירשו כן, וא"כ יש צד ש"המקום" כוללת המלכתו שהרי הכוונה בשם זה שהוא מקומו של עולם ולא העולם מקומו ובודאי הוא מעל העולם ומולך עליו, מאידך גם שם אדנות הנאמר כולל כן ועדיין צריך מלכות, ויש מתרצים דלדברי ר"מ שאמר יצא דבודאי לא ס"ל להזכיר מלכות שהרי יצא, קאמר רבי יוסי שעדיין לא יצא מפני ששינה המטבע". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **בתחילה** יש לחקור לגבי מי שבירך ברכת המוציא על הלחם, ואחר כך הוא חוזר לברך אותה ברכה פעם שניה קודם אכילה, איזו ברכה היא לבטלה, הראשונה או השניה. וי"ל שזה בכלל הא דקי"ל כר' יוחנן בקידושין נט. ובגיטין לב: דאתי דיבור ומבטל דיבור, ולכן הברכה שניה חלה על הלחם, אבל עכשיו אחר "ביטול הדבור" של הברכה

הראשונה, היא אינה חלה על הלחם, אלא היא נחשבת כדברי שבח בעלמא, אבל אף שהיא שבח עדיין היא ברכה לבטלה, והיא אינה דומה למי שאמר דברי שבחות להקב"ה בפזמון כגון כמה נאה כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכדומה (שאין בשבחות שיש בהם ה' בלא לשון ברכה, חשש ברכה לבטלה, כמבואר במ"א ס"קיט ס"ק ו, ועיין ביחוה דעת ח"ה ס"מג), אלא כיון שהוא אמר השבח במטבע ברכה שתקנו חז"ל, יש כאן ברכה לבטלה אף שבעצם הברכה היא עדיין שבח (עיין בהערה בסוף התשובה).

ולכן בנד"ד כשהוא אמר "ברוך המקום שבראה" (עיין בישועת יעקב ס"רטו ס"ק ב, שכתב, "ומה שאומר תחלה כמה נאה פת זה, אינו מענין הברכה") ושוב ברכת המוציא, אין החשש על ברכת המוציא שמא היא לבטלה, אלא החשש הוא על "ברוך המקום שבראה" שמא היא לבטלה (עיין לקמן הטעם שאף שהוא יי"ח כשהוא אמר ברוך המקום שבראה, שעדיין הוא צריך לומר ברכת המוציא, ואין חשש ברכה שא"צ לגבי ברכת המוציא עצמה), ולפי זה יש לחקור שכשהוא אמר "כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה", אם זה בכלל ברכה שתקנו חז"ל, או אם זה רק שבח בעלמא, שאם הוא רק שבח בעלמא וכמו פזמונים וזמירות, אז אין חשש אם הוא חוזר לברך ברכת המוציא על הפת, אבל אם הוא בכלל ברכה שתקנו חז"ל, אז י"ל שאין לו רשות לחזור ולברך ברכת המוציא, כיון שמה שהוא אמר בתחילה הוא יהיה ברכה לבטלה.

מצינו שכתב מרן בס"קסז י, "אם במקום ברכת המוציא בירך... בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא, יצא", ואם אמרינן שהשבח "כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה", הוא דומה ל"בריך רחמנא", וכמו שבבריך רחמנא הוא אמר "מלכא" (אף שלא כתוב כן בהדיא בגמרא, אלא ילפינן זה ממ"ש רבי יוחנן שם), ה"ה ב"ברוך המקום" הוא גם אמר "מלכא", אז מצינו שיש מחלוקת הפוסקים אם שבח זה נחשב בכלל מטבע שתקנו חז"ל, ואם יש כאן חשש ברכה לבטלה, או לא.

כתב התשב"ץ בח"ג ס"קכא, "והזהר שלא יתרגמו הברכות, שהברכות נאמרו בכל לשון, ואם יתרגמו אותם הרי הם כאלו ברכו ברכה אחת שתי פעמים והויא האחת ברכה לבטלה". וא"כ ה"ה אם הוא בירך "בריך רחמנא", או "ברוך המקום שבראה", שהוא כתרגום הברכה, ויש בזה ברכה לבטלה, ולכן בנד"ד אם הוא כבר אמר "ברוך המקום שבראה", אין לו לחזור אח"כ כדי לברך ברכת המוציא.

וכן כתב בשו"ת רעק"א ס"כה ל, גבי אם מותר לברך ברכה בלעז, "ואחרי דברנו דנשבע לשוא בלשון לעז עובר משום לא תשא, ה"נ לענין ברכה שאינה צריכה דעובר משום ל"ת, אם מברך בלשון לעז ג"כ עובר בל"ת", ע"ש. וזה כדעת התשב"ץ הנ"ל, וכן דעת עוד פוסקים.

אלא כתב הפני יהושע ברכות יב. בתוס' ד"ה ויותר, "לכ"ע יכול לברך בלא הזכרת שם אלא בלשון תרגום, ובכה"ג לא שייך איסורא דלא תשא, ואפ"ה יצא שפיר ידי ברכה כדאשכחנן בפ' כיצד מברכין מבנימין רעיא דאמר בריך רחמנא דהאי פיתא, וקי"ל דיצא דבריך רחמנא היינו הזכרת השם", ע"ש. וכן הוא בבן איש חי פר' נשא אות ט, ובערוך השלחן ס"רב ג, ע"ש. ועיין ביחוה דעת ח"ו ס"טו, שהביא דעת כל הפוסקים בזה, וכן הוא ביביע אומר ח"י א"ח ס"נה (ח"ג) אות ו, ע"ש. ולפי דעה זו, י"ל שאין חשש אם אחר שהוא אמר "כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה", הוא חוזר ומברך ברכת המוציא כשתקנו חז"ל, שעדיין מה שהוא אמר בתחילה הוא רק שבח בעלמא, ואינו בכלל תקנת חז"ל, ואין בו חשש ברכה לבטלה, משא"כ לדעת התשב"ץ ודע' הנ"ל.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בדעת התשב"ץ הנ"ל. וי"ל שמ"ש התשב"ץ "והזהר שלא יתרגמו הברכות", הוא דוקא אם התרגום הוא ממש כנוסח הברכה, ולכן אין זה דברי שבח בעלמא אלא שדומה ממש לברכה שתקנו חז"ל, ולכן שייך חשש ברכה לבטלה. אלא י"ל שאם אמר "בריך רחמנא", או "ברוך המקום שבראה", שאף שיש באלו שם ומלכות, עדיין אין הם דומים ממש לנוסח ברכת המוציא שתקנו חז"ל, ולכן הם עדיין בכלל פזמונים ושבחות אע"פ שבדיעבד הוא יי"ח בהם, ולכן לא שייך בהם חשש ברכה לבטלה, וכמבואר במ"א הנ"ל שאין חשש ברכה לבטלה בדברי שבח.

וכן הוא שאין "בריך רחמנא" ממש בכלל הנוסח שתקנו חז"ל, שכתב הרמב"ם הל' ברכות פ"א הל"ו, "וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים, ואם **שינה את המטבע** הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא". הרי משמע שברישא הוא

בירך ממש כנוסח הברכה שתקנו חז"ל אלא בלשון לעז, וזה מותר לכתחילה, אבל בסיפא יש קצת שינויים בנוסח הברכה אלא כיון שעדיין יש שם ומלכות הוא יצא, אבל עדיין כתב הרמב"ם שזה בכלל "שינה את המטבע".

וכן נראה מהכסף משנה שם שכתב, "גם זה שם (מ':) מנימין רעיא כרך ריפתא ואמר **בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא** אמר רבא יצא ידי ברכה ראשונה, מאי קמ"ל אע"ג דאמרה בלשון חול, תנינא ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וברכת המזון, איצטריך סד"א ה"מ היכא דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון הקדש, אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון הקדש כלומר אלא בנוסח אחר כי הא דמנימין אימא לא יצא קמ"ל, וזהו שחזר רבינו וכפל אפילו בלשון חול יצא, לומר דאע"ג דאיכא תרתי שאין הברכה כתקנת חכמים והיא בלשון חול אפילו הכי יצא". הרי לפי זה מי שאמר "בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא", אף שהוא יצא, מ"מ אין זה בכלל הנוסח שתקנו חז"ל, וזה בכלל "שינה את המטבע" שכתב הרמב"ם בסיפא, אלא עדיין הוא יי"ח.

וזה כמ"ש הכסף משנה לעיל בהל' ה בתירוץ שני, שהוא כתב שהוא העיקר, וז"ל "ועי"ל דפלוגתא דר"מ ור' יהודה לאו משום שבראה היא אלא מפני שלא הזכיר שם ומלכות שאילו היה מזכיר שם ומלכות ואומר בא"י אמ"ה שבראה לכ"ע יצא י"ח, ומ"מ אע"פ שמזכיר שם ומלכות ואומר ענין הברכות בשינוי **טועה הוא** דמה בצע לשנות, ועכ"ז יוצא י"ח, ולפי זה מ"ש וכל המשנה וכו' אינו אלא טועה אדלעיל קאי שכתב ואין ראוי לשנותה, וזה עיקר", ע"ש. וזה כמ"ש הרמב"ם שם, "וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה", ולכן נראה מזה שמי שאמר "בריך רחמנא", אף שהוא יי"ח, מ"מ הוא טועה כיון שאין זה ממש כנוסח שתקנו חז"ל.

ולכן יש סברה לומר, שכיון שאין נוסח זה ממש בכלל מה שתקנו חז"ל, שהוא נחשב כשבח בעלמא, ואין לחוש לברכה לבטלה, כמ"ש המ"א הנ"ל, ולכן אפשר לומר שאף התשב"ץ הנ"ל מודה לזה, שמה שהוא כתב "שלא יתרגמו הברכות, ואם יתרגמו אותם הרי הם כאלו ברכו ברכה אחת שתי פעמים והויא האחת ברכה לבטלה", הוא רק כשהתרגום ממש בנוסח הברכה, משא"כ אם הוא משנה המטבע, שאף שהוא עדיין יי"ח, מ"מ הוא רק כשבח בעלמא, ואין חשש של ברכה לבטלה.

וי"ל עוד סברה לדעת התשב"ץ הנ"ל, דהיינו שכשהוא אומר "ברוך המקום שבראה", בעצם זה שבח בעלמא, אלא אמרו חז"ל שבדיעבד הוא יכול להשתמש בשבח זה במקום הברכה הראויה, וכשהוא עושה כן יש חשש ברכה לבטלה אם הוא אינו אוכל מיד אחר שהוא אמר "ברוך המקום שבראה". אלא אם הוא אומר "ברוך המקום בראה" ומיד אחר כך הוא מברך ברכת המוציא, מעשיו מוכח עליו שהוא כיון בתחילה קודם שהוא אמר "ברוך המקום", רק לומר שבח בעלמא, ועיקר כוונתו לברך אחר כך ברכת המוציא כתקנת חז"ל, ולכן י"ל שכיון שכוונתו היתה רק לשבח כשהוא אמר "ברוך המקום", שאין חשש בזה לברכה לבטלה, כיון שהוא לא כיון לומר שבח זה במקום הברכה עצמה, ולכן עדיין הוא דומה לשיר ושבחה בעלמא, ומותר לאומרו. הרי לפי זה החשש של ברכה לבטלה תלוי בכוונת המברך, אם הוא כיון לברכה או לשבח בעלמא, אף שאין שינוי בדבריו (וזה כעין מה דמצינו לגבי מצוות צריכות כוונה שאף שאין שינוי בדיבורו, מ"מ אם הוא יי"ח או לא תלוי בכוונתו, אם היא למצוה או לדבר אחר).

ג) **ועוד** יש לחקור. כתב הטור בא"ח ס"סו, "כל מי שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא י"ח, ופירוש לא יצא י"ח המצוה כתקנה" (וכן הוא במרן בס"סו י) ונראה כוונתו שהאיש כבר יי"ח של זכירת יציאת מצרים בסוף ק"ש, אלא עדיין תקנו חז"ל להזכיר יציאת מצרים בנוסח ברכת אמת ויציב, וזה כמ"ש התוספות בברכות כא. ד"ה ספק, "שאם היה ברור לו מק"ש וספק מאמת ויציב, לא יהיה מן התורה כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש", ולכן כתב הטור "כתקנה", דהיינו שאף שהוא כבר יי"ח מן התורה, עדיין צריך לומר אמת ויציב משום שכך תקנו חז"ל.

ולכן ה"ה י"ל בנד"ד, שאף את"ל שהוא יי"ח כשהוא אמר "ברוך המקום שבראה", אלא כיון שאין זה הנוסח שתקנו חז"ל לברכת המוציא, עדיין הוא צריך לחזור ולברך ברכת המוציא כתקנה, ואין לומר שכיון שבדיעבד הוא כבר יי"ח כשהוא אמר "ברוך המקום שבראה", שאין לו לומר ברכת המוציא שלא לצורך אח"כ ויש חשש ברכה לבטלה, שזה אינו, שי"ל שברכת המוציא דומה לברכת אמת ויציב, שאף שהוא כבר יי"ח של זכירת יציאת מצרים בק"ש עדיין הוא צריך לומר הברכה כתקנה, וכן הוא כאן אף

שהוא כבר יי"ח כשהוא אמר "ברוך המקום שבראה", כיון שאין זה מה שתקנו חז"ל הוא עדיין צריך לחזור לומר ברכת המוציא.

וגם אין לומר שמה שהוא כבר אמר "ברוך המקום שבראה" הוא היה ברכה לבטלה, שזה אינו, או מטעם שיש פוסקים שסברו שאין שייכת ברכה לבטלה כלל אם הוא אומר "בריך רחמנא" או "ברוך המקום" כמבואר לעיל, או מטעם שאף לדעת התשב"ץ "ברוך המקום שבראה" וכדומה, אינו התרגום ממש של נוסח הברכה, ולכן כיון שהוא אינו בכלל מטבע הברכה, עדיין הוא שבח ולא שייך בו ברכה לבטלה, או מטעם שכיון שהוא תיכף מברך ברכת המוציא, זה מוכח שכוונתו רק לומר "ברוך המקום שבראה" בתורת שבח ולא בתורת ברכה.

ויש לצרף לזה מ"ש הקובץ על הרמב"ם, הל' ק"ש פ"א הל"ז, "כל המשנה ממטבע כו', וכן הוא בהלכות ברכות פ"א הלכה ה' ובגמרא ברכות דף מ' ע"ב ת"ר כתנאי ראה פת ואמר כ"נ פת זו ב"ה שבראה יצא ר"י אומר כו' דברי ר"מ ר"י אומר כל המשנה ממטבע שט"ח בברכות ל"י י"ח. א"כ רבינו פסק כר"י ולא כר"מ, ונראה דהא דאמרינן שם מנימין רעיא כריך רפתא ואמר בריך מריה דהאי פתא ואמר רב יצא היינו אליבא דר"מ, אבל לר"י לא עדיף בריך מריה דהאי פתא מהא דאמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה דלא יצא אליבא דר' יהודה, וכן הא דאמרינן פרק הרואה דף נ"ד ע"ב דא"ל בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, ואמר להו ר"י דפטרתון יתי מלאודויי, ר"י הוא תלמידיה דרב וכרב ס"ל הלכה כר"מ, אבל לדידן דקיי"ל כר' יוסי באמת לא יצא ידי ברכת הגומל באמירת בריך רחמנא כו', וכן לא יצא באם אומר על הפת כמה נאה פת זו וכו', וכן באמת לא העתיק רבינו להלכה הך דאמר כמה נאה פת זו, והך דבריך רחמנא דיהבך ניהלן, ובטוש"ע או"ח סימן קס"ז שהעתיקו להך כמה נאה פת זו כו' ובסימן רי"ט דבריך רחמנא דיהבך ניהלן, הם לא העתיקו הך דכל המשנה ממטבע שט"ח, ובזה סרה קושי' הרמ"ך שהביא הכ"מ מעל רבינו, וצ"ע שלא העירו בזה מפרשי הטור והרמב"ם", ע"ש. הרי לפי זה הרמב"ם פסק כרבי יוסי.

וכן הוא בערוך השלחן ס"קסז אות כ, "אם אמר כמה נאה פת זה ברוך המקום שבראה, לא יצא, ואף דבירושלמי שם מבואר דגם בכה"ג יצא ע"ש. אבל בגמ' שלנו אינו כן, וזה בכלל כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא", ע"ש. וא"כ לפי דעת הקובץ ברמב"ם והערה"ש, בנד"ד ודאי הוא צריך לחזור לברך ברכת המוציא (אלא כמה פוסקים פסקו כר"מ, כמבואר בערך השלחן ס"קסז. דין י, ובפתח הדביר ס"רב אות ב דף כז. ע"א, ע"ש.).

מ"מ אף שכתבתי טעמים להתיר, מ"מ מצינו כמה אחרונים שסברו שמי שמברך "בריך רחמנא", שלא לצורך הוא מברך ברכה לבטלה, אף שאין זה ממש כנוסח שתקנו חז"ל וכמבואר ביחוה דעת ויביע אומר הנ"ל, ולכן קשה לעשות חילוקים בזה כדלעיל, ולכן נראה שאין לו לחזור לומר הברכה כתקנה, שיש לחוש לאלו שסברו שאף ב"ברוך המקום שבראה" יש חשש ברכה לבטלה, ואין לסמוך על סברות הנ"ל כיון דליכא ראיות מוכרחות.

ד) **ועכשיו** יש לעיין אם צריך לומר "ברוך המקום שבראה", עם מלכות או לא. ראיתי בצל"ח בברכות מ: שכתב בד"ה ברוך, "וצריך לומר דר' יוחנן משני שאמר ברוך המקום מלך העולם שבראה", ע"ש. וכן ראיתי לר' שלמה זליג ז"ל במנחת שמואל בברכות שם, ד"ה ראה, שכתב "ולפי זה לגבי ברוך המקום שבראה, צ"ל דתיבת המקום הוא במקום שם שהוא מקומו של עולם, וצ"ל גם כן מלך העולם, דהיינו ברוך המקום מלך העולם", ע"ש. הרי בעינן הזכרת "מלך העולם" ואל"כ לא יצא י"ח, וכן נראה מהפתח הדביר הנ"ל, ע"ש.

אלא ראיתי לר' חיים ברודא ז"ל באוצר חיים על גמ' ברכות שם שהביא מ"ש הצל"ח, ושוב כתב "ולי נראה דהמקום כיון דפירושו הוא מקומו של עולם, אין לך מלכות גדול מזה, דהוא סובל כל עלמין, ואין העולם מקומו, ונכלל בשם זה שם מלכות, ועדיף עוד מזה, שכתבו התוספות ד"ה אמר, דאלקי אברהם הוא שם ומלכות, והיינו משום שאברהם המליך את הקב"ה על כל העולם, ולא נזכר ענין המלכות כך אם ברמז, א"כ הכא מבורר טפי שהוא מקומו של עולם", ע"ש. ועיין בב"י ס"ריד ד"ה ומ"ש נ"מ, שהוא הביא סברת התוספות הנ"ל. הרי לפי דעת האוצר חיים אין צריך להזכיר מלכות בפירוש כיון שהיא בכלל "המקום".

אלא מצינו שהראשונים סברו כדעת הצל"ח והמנחת שמואל, וכן הוא בספר השלמה בברכות שם, שכתב "ותניא ראה את הפת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום

שבראה, והלכתא כרבי יוסי משום דלא אדכר בו מלכות, דקי"ל כרבי יוחנן דבעינן הזכרת השם ומלכות, ועוד", ע"ש.

וכן הוא במאירי שם שכתב, "מי שאומר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה... י"א שיצא בלשון זה ידי המוציא. ולשיטתנו לא יצא אלא בהזכרת מלכות", ע"ש.

וכן הוא בספר מאורות, בברכות שם, וז"ל "ראה את הפת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה, וכן ראה את התאנה וכיוצא בזה, אם הזכיר בברכה זו מלכות יצא, ואם לאו לא יצא, דקי"ל כל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה", ע"ש.

וכן הוא בספר הפרדס, שער עשירי, וז"ל "וקי"ל כר' מאיר דאמר שאם ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה, יצא, וכן בשאר מיני אכילה, והוא שיזכיר בה שם וגם מלכות, דהיינו המקום המלך אדון של זה הפת", ע"ש.

וכן הוא בספר הבתים, הל' ברכות שער א' ס"ו, וז"ל "ואם שנה המטבע, כגון שראה פת ואומר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה, וכן כל כיוצא בזה בשאר ברכות שמברכין לאחר אכילה או השתיה, בד"א שהזכיר בהם שם ומלכות, אבל אם לא הזכירם לא יצא", ע"ש.

וכן הוא באהל מועד, שער הברכות, דרך שישי, שכתב "ראה הפת ואמר כמה נאה פת זו מברך ברוך המקום שבראה, אם הזכיר בברכה שם ומלכות יצא", ע"ש. ולכן נראה שהעיקר כהצל"ח והמנחת שמואל הנ"ל.

ולפי זה י"ל שאם הוא אמר "כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה", ולא הזכיר מלכות, והוא לא יצא י"ח, אז שפיר הוא לחזור ולברך ברכת המוציא כתקנה, ונראה שאף לכתחילה מותר לומר כן, כיון שאין "ברוך המקום שבראה" בלי מלכות, בכלל ברכה כלל, אלא ששבח בעלמא. אולם אם הוא הזכיר מלכות, אז יש לחוש לאלו פוסקים שסברו שיש חשש ברכה לבטלה בנוסח זה, ולכן אין לו לחזור לומר ברכת המוציא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **יוסף עמר** שליט"א

כתב כת"ר, "רציתי להבין בעניותי ביסוד החקירה דאתי דיבור, הנה אינו דומה כ"כ שהרי רוצה לקיים ולחזק דיבורו הקודם וא"כ אינו מבטל את הדיבור אלא שונה וחוזר עליו ומחזקו ומעמידו, ונמצא הדיבור השני לבטלה שהרי אין צורך לחזק דבר זה כמו שנשבע לחינם שהכסא הוא כסא שאין צורך בזה. גם למדנו שברכה היא מעין עדות ושבועה, ובזה מאחר והעיד אינו חוזר ומעיד ואין דיבור מבטל דיבורו הראשון דלאו כל כמיניה, וה"נ מאחר ושיבח לפני ה' אינו יכול לקחת דיבורו הקודם אם לא שנותן אמתלא על דבריו, ובנידו"ד דמי לתוהה על הראשונות, ופה אינו תוהה עליהם ואדרבא מחזקם".

כתבתי באות א) : "יש לחקור לגבי מי שבירך ברכת המוציא על הלחם, ואחר כך הוא חוזר לברך אותה ברכה פעם שניה קודם אכילה, איזו ברכה היא לבטלה, הראשונה או השניה. וי"ל שזה בכלל הא דקי"ל כר' יוחנן בקידושין נט., ובגיטין לב: דאתי דיבור ומבטל דיבור, ולכן הברכה שניה חלה על הלחם, אבל עכשיו אחר "ביטול הדבור" של הברכה הראשונה, היא אינה חלה על הלחם, אלא היא נחשבת כדברי שבח בעלמא, אבל אף שהיא שבח עדיין היא ברכה לבטלה".

ונראה שכוונת האיש כאן לברך לפי מה שתקנו חז"ל, שאל"כ למה לו לברך כלל אם הוא אינו מקבל עליו דברי חז"ל, ולכן אין כוונתו לומר דברי הברכה רק בדרך שבח בעלמא, אלא כוונתו לברך באופן שתקנו חז"ל, ולפי זה כיון שחז"ל תקנו לברך רק פעם אחת קודם אכילת הלחם ולא שתי פעמים, מסתמא שאין כוונת איש זה רק להגדיל השבח ו"לחזק דיבורו הקודם" כמ"ש כת"ר כשהוא מברך שתי פעמים, שזה איסור גמור כיון שלפי תקנת חז"ל בעינן רק ברכה אחת, וזה דבר ידוע לכל העולם שיש לברך רק פעם אחת קודם אכילה, ולכן י"ל בזה שכוונת האיש לבטל הברכה הראשונה כיון שהוא חושב בדעתו (בטעות) שהוא לא יי"ח בברכה זו, כגון שהוא חושב שהוא לא כיון בה כראוי וכדומה, ולכן הוא חוזר לברך בפעם שניה, וכוונתו לבטל הברכה הראשונה כדי לברך הברכה שניה כראוי, כיון שהוא יודע שתקנו חז"ל לברך

רק פעם אחת קודם אכילה, ולכן י"ל אתי דיבור ומבטל דיבור.

ולפי זה י"ל, שלפי אלו שסוברים שיש חשש ברכה לבטלה ב"בריך רחמנא", אז אף בריך רחמנא בכלל ברכה, ולכן אם הוא אמר אותו תחילה ואחר כך הוא מברך ברכת המוציא, אף בזה י"ל שאין כוונתו לברך שתי פעמים בדרך שבח בעלמא, כיון שכל העולם יודעים שתקנו רק ברכה אחת קודם אכילת הלחם, ולכן ודאי שכוונתו לבטל הברכה הראשונה, ונראה שכאן כוונתו היא שאחר שהוא בירך בריך רחמנא, הוא חושב לעצמו שהוא יותר נכון לברך ברכת המוציא ממש כלשון שתקנו חז"ל, ולכן הוא חוזר לברכת ברכת המוציא במקום בריך רחמנא, וכוונתו לבטל בריך רחמנא כיון שהוא יודע שאין לברך שתי פעמים על הלחם.

וכל זה אם מה שהוא אמר בתחילה הוא בכלל "ברכה", אבל אם הוא אינו בכלל "ברכה", כגון שהוא לא הזכיר מלכות בברכתו, אז אה"נ שלא שייך לומר אתי דיבור ומבטל דיבור, שכאן כוונתו רק לומר דברי שבח בתחילה, ורק אחר כך לומר הברכה במטבע שתקנו חז"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן מט

שאלה: האם מי שנסע כמה פעמים ומצינו שהוא חייב בברכת הגומל כמה פעמים, יכול לצאת י"ח רק בברכה אחת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יהונתן מזרחי** שליט"א

כתב כת"ר, "מה הדין באדם שנוסע כמה פעמים במשך השבוע נסיעה המחייבתו בברכת הגומל [לפי דעת מרן בסי' ריט' ז']. האם יברך כל יום הגומל או שיברך בשבת ויפטור בברכה אחת כל הפעמים, והנה המנהג בבתי הכנסת הספרדים לברך בשבת על כל הנסיעות, והוא ע"פ מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בחזו"ע ברכות עמ' שס"ו.

ולכאורה יש לתמוה על הדבר מהשו"ע סי' ז' סעי' ד' שכתב "הטיל מים, והסיח דעתו מלהטיל מים, ואח"כ נמלך והטיל מים פעם אחרת, צריך לברך ב"פ אשר יצר", ואף דאנן קיי"ל סב"ל ולא מברכים פעמיים כמו שכתבו האחרונים. מ"מ אדם שהטיל מים ויודע שעתיד להטיל מים עוד פעם אטו לא יברך עדיין אשר יצר ויפטור בברכה אח"כ את הפעם הראשנה? הרי לכאורה יש עליו שני חיובים נפרדים לשני ברכות? וה"נ בנ"ד, ומרן הגרע"י לא ביאר דבריו וטעמו בדבר, וצ"ע". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב הב"ח בא"ח ס"ז, להשיג על מ"ש מרן הנ"ל לברך אשר יצר שתי פעמים, וז"ל "ברכת אשר יצר שהיא הודאה על העבר, יוצא י"ח בברכת הודאה אחת על מה שעבר, מידי דהוי אמי שאכל ושתה והסיח דעתו ואכל ושתה, דמברך ברכה אחרונה על שתי האכילות לדברי הכל, **ואף לכתחילה** כתב רבינו דהיסח הדעת אינו מזקיק ברכה אחרונה על מה שאכל, כדלקמן בס"קעט", ע"ש. וכן הוא בטור בס"קעט, שכתב, "דהיסח הדעת אינו מזקיק ברכה אחרונה על מה שאכל", ובב"י שם הוא הביא מ"ש הרא"ש "דלא מצינו שיש חשש הפסק בין מעשה לברכה אחרונה, רק בין ברכה ראשונה למעשה חשו להפסק כגון בין נט"י וברכת המוציא, אבל אחר אכילה כל זמן שאינו רעב מאותה אכילה מצי לברך", ע"ש.

ולפי זה אם אמרינן שברכת גומל דומה לברכה אחרונה אחר אכילה, אז יש מקום לומר שהוא יכול לברך רק פעם אחת על כמה נסיעות, שהרי אף ברכת הגומל היא ברכה אחרונה אחר הנסיעה, ואין שייך לומר לגבי ברכת הגומל "כל זמן שאינו רעב באותה אכילה", כיון שאין זמן קבוע לברכת הגומל כמ"ש היחוה דעת ח"ג ס"יד, שהעיקר כדעת הפוסקים שסברו שמותר לברך ברכת הגומל כל זמן שהוא רוצה (אלא לכתחלה יש להשתדל לברך תוך ג' ימים) ע"ש.

ואף לדעת מרן י"ל הכי, שהט"ז בס"ז ס"ק ב מיישב דעת מרן מהשגת הב"ח הנ"ל, וכתב הט"ז לחלק בין דין ברכה אחרונה הנ"ל ובין דין אשר יצר, וז"ל "דאין קבע לברכת המזון... דכל זמן שהוא רוצה לאכול יכול לאכול ואין עליו חיוב ברכת המזון עדיין אם ירצה לאכול עוד, ע"כ בשעה שמתחיל לאכול שנית ה"ל **כאלו אכל הכל בפעם אחת** כיון דהשביעה של אכילה ראשונה עדיין קיימא, ולמה יברך

שתי פעמים, משא"כ באשר יצר דתכף שגמר מלהטיל מים פעם אחת חל עליו החיוב לומר אשר יצר **ולאו בדידיה תליא מילתא** לומר אטיל מים עוד, א"כ כל הטלת המים נחשב למעשה בפ"ע ולא שייך לומר דהכל יהיה נחשב לפעם אחת **דאין הדבר בבחירה שלו**", ע"ש. **ולפי** זה י"ל שברכת הגומל דומה לדין ברכת המזון, שכמו שהאכילה תלויה ברצונו, ה"ה הנסיעה תלויה ברצונו, משא"כ בהטלת מים שאין זו תלויה בבחירתו, ולכן י"ל שאף מרן מודה שאם אחד דעתו לנסוע כמה פעמים בשבוע, א"צ לברך בכל פעם, אלא די לברך בשבת, שכל הנסיעות הן "כאלו **נסע** הכל בפעם אחת" (וכל הנסיעות דומות ל"כל זמן שאינו רעב", כיון שאין זמן קבוע לברכת הגומל, כדלעיל).

וכעין תירוץ הט"ז כתב הלבוש שם, והוא כתב לגבי ברכת א"י, "דזמן הברכה השנית בא מאליו בטבעו של אדם דומיא לתפלה, דזמן התפלה השניה באה מאליה ואגבה צריך לשלם חוב הראשונה, אבל ברכה הבאה ע"י בחירתו של אדם, כגון ברכת הפירות וברכת הנהנין... א"צ לברך פעמים", ע"ש (אלא שמיירי לגבי כשכבר נתעכל המזון, ודלא כהט"ז ע"ש. אבל בנד"ד לא שייך "נתעכל" כיון שהוא יכול לברך ברכת המזון כל זמן שהוא רוצה) ולכן אף מזה נראה שיש לדמות ברכת הגומל לברכת המזון ולא לברכת אשר יצר, ולכן מצינו שבין לדעת מרן ובין לדעת הב"ח הוא מותר לברך ברכת הגומל אחת על כמה נסיעות, וכדמצינו בברכת המזון הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נ

שאלה: האם מותר לברך ברכת אילנות על עץ שאין בו פרח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "האם ניתן לברך את ברכת האילנות על עץ זית וכן על סמדר אשר בהם אין פריחה של פרח, אלא ישנו שלב לפני שהפרי גדל". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתוב בברכות מג: "אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא **מלבלבי** אומר ברוך". והפירוש של "מלבלבי" הוא כמ"ש בבראשית פ"מ י, "ובגפן שלשה שריגים, והיא כפורחת עלתה נצה", ופירש באונקלוס "והיא כד אפרחת אפקת לבלבין". הרי הלבלב הוא הפרח שנצה, וכן נראה בבמדבר פ"יז כג, "ויוצא פרח", ופירש באונקלוס, "ואפק לבלבין". הרי הלבלב הוא הפרח.

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"י הל"יג, "היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות **פורחות וניצנים** עולים מברך ברוך". וכתב הטור בס"רכו, "היוצא בימות ניסן ורואה אילנות שמוציאין **פרח**", וכן הוא במרן שם, ולכן נראה שאם אין הפרח ניכר לעין, שאין לברך ברכה יקרה זו.

אלא מ"ש כת"ר שאין לעץ זית פרח, זה קשה, שהרי כתוב באיוב פ"טו לג, "וישלך כזית נצתו", וכתוב בתרגום שם, "ויטלוק היך זיתא **לבלביה**", ופירש במצודת ציון שם "נצתו. **פרחו**, כמו הנצו הרמונים (שיר השירים פ"ז)". הרי שיש לבלב לזית, וכן מצינו בברכות לו: שכתוב שם, "והזיתים משיניצו", וצירפתי כאן תמונה של פרחי זית.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נא

שאלה: האם מותר לשמש מטתו כשיש שמיכה עליו מלמעלה, אבל הוא אינו מכוסה בצדדים.

תשובה:

לכבוד הרב

כתב כת"ר, "בענין מה שכתבו בספרים שבזמן תשמיש צריכים בני הזוג להיות מכוסים. במציאות ימינו בדרך כלל אם לא מדובר בשמיכה כפולה שהיא לא נוחה הרבה פעמים יש חלק בין השמיכה למיטה שמתגלה, האם אם היו מסתכלים עליהם מלמעלה לא היו מגולים, גם זה בכלל הענין שלא להיות מכוסה, לפעמים נמצאים ליד קיר כך שמעבר לשמיכה במרחק של פחות משלושה טפחים נמצא הקיר, האם עכ"פ באופן כזה יש להקל כשמתגלים מעט מהצד של הקיר". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** בנדה טז: "אמר 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", וכתבו התוספות שם יז, "ומשתין מים ערום לפני מטתו. דאמר בשבת (דף סב:) דקשה לעניותא, ויש ספרים דגרסי הכא **משמש מטתו ערום**, וכן הוא בויקרא רבה, וטעמא שיש לו להיות צנוע בשעת תשמיש כדאמרינן בנדרים (דף כ.)". וכן הוא בויקרא רבה פר' כא פ"ז, ע"ש. וכן הוא במ"א ס"רמ ס"ק כב, ע"ש. וכן הוא בספר חרדים ס"נא ו, וז"ל "אסור לשמש מטתו בלא מכסה של מעלה משום צניעות", וכן הוא ביד אהרן ס"רמ שכתב, "ועיין בספר ראשית חכמה שהביא בשם הזוהר שצריך דוקא שיהיו שניהם ערומים ולא יהיה חוצץ ביניהם שום דבר, ומה שהביא המ"א בשם התוס' נידה משם ויקרא רבה דאסור לשמש מטתו ערום, היינו ערום בלא כסות אבל אם מתכסים בטליתם יהיה שניהם ערומים כנ"ל", ע"ש. וכן הוא במ"ב שם ס"ק לו, דהאיסור הוא "דוקא ערום ממש, ומשום דיש לו לאדם להיות צנוע, אבל אם מכסה עצמו מלמעלה ליכא שום חשש בדבר", וכן הוא בכה"ח שם אות ס, ע"ש.

אלא שלא מצינו איסור זה ברמב"ם ושאר ראשונים, ולא בטור וש"ע, ולכן י"ל בזה מ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בב"י ח"מ ס"קד מחודש א ד"ה כתוב, שכתב גבי תשובת מיימונית, "ותמהני על דבריו... דא"כ לא לישתמיט חד מהפוסקים לכתוב כך, הילכך נראה דליתיה להההיא תשובה", ע"ש. ועיין בגט פשוט ס"קכט ס"ק צג עוד בזה, ועיין בלב חיים ח"ב ס"פח דף נ ע"ג, שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה", ע"ש עוד בכלל זה. ועיין עוד בערוך השולחן ח"מ ס"רפא אות ט לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה". דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בציץ אליעזר ח"כ ס"עא, ע"ש. ולכן נראה דבדב"ד שאר הראשונים סברו דלדינא מותר לשמש ערום דלא קי"ל כהמדרש וכהגירסא הנ"ל בתוס'.

וכן הוא בבני בנים ח"ד ס"יז אות ה, שאחר שהביא שכדעת התוספות מצינו בספר האשכול והמאירי ובספר מנורת המאור ס"כא, הוא כתב "ברם הרמב"ם וסמ"ג וסמ"ק ושאר ראשונים והטור ושלחן ערוך השמיטו דבר זה, והבו דלא נוסיף באיסורים", ע"ש.

וכן ראיתי בהרחבות לשמחת הבית וברכתו, הלכות ענוה, טו–יג (דף קמח) שכתב, "אמנם אין חיוב מדינא להתכסות בשעת תשמיש, אלא זה מנהג צניעות, משום שדין זה לא נזכר בראשונים או בשו"ע, ורוב האחרונים לא הביאוהו, וגם האחרונים שהביאו את התוס', לא רצו לחייב כיסוי כדמוכח במ"ב, ע"ש.

וגם נראה שאזהרה הנ"ל שלא לשמש ערום היא אף בלילה כשאין אור כלל, שאל"כ הלא כבר כתב מרן בס"רמ יא, "אסור לשמש לאור הנר אע"פ שמאפיל בטליתו", ולכן צ"ל דהא שכתבו התוס ודע' הנ"ל שיש לזוג לכסות את עצמם בטלית וכדומה, שזה מיירי בלילה ובחושך, ולכן סברו המדרש והתוס' שמטעם צנוע צריך לכסות גופם אף בחושך, ולדעת שאר הראשונים אין חשש לשמש ערום בלילה.

ב) **אלא** לפי זה יש לחקור לפי מ"ש מרן בא"ח ס"עה ו, לגבי ק"ש, "היתה ערוה כנגדו והחזיר פניו ממנה או שעצם עיניו או שהוא בלילה או שהוא סומא, מותר לקרות, דבראיה תלה רחמנא" (ועיין בכסא אליהו שם, והיביע אומר ח"ג א"ח ס"ז, שהם הליצו בעד מרן מהשגות האחרונים). משמע מזה, שאם הוא בלילה אין זה נקרא "ערוה" לפניו, וא"כ שפיר הוא מה ששאר הראשונים סברו שמותר לשמש ערום בלילה, וזה מפני שכיון שהוא בלילה אין זה נחשב כ"ערום", ואין כאן חשש (עיין לקמן בדעת

המ"ב בס"ב. וי"ל שזה דומה ל"מרחץ" או "נהר"), ויש לפרש שלדעת התוספות אף כשהוא לילה, ואין זה נחשב "ערוה", מ"מ עדיין יש צד "צניעות" שאינו תלוי בדין ראיית ערוה, והוא אסור לשמש ערום בלילה מטעם זה.

ולפי זה יש לדון לדעת התוספות, מהו הגדר של "צניעות" כאן שאינו תלוי בדין ראיית ערוה, ונראה שיש לדמות זה לדין כסוי הראש לאשה מטעם צניעות.

כתוב בכתובות עב, "ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש דאורייתא, קלתה שפיר דמי דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור". הרי הא דבעינן קלתה הוא רק מדת יהודית, ונראה שדת יהודית תלויה במנהג, וכן הוא ברש"י בכתובות עב. "דת יהודית שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא", וכן הוא בתוס' רי"ד שם שכתב, "ואיזה דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע, פי' דבר שאין בו איסור, אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות". הרי בפירוש שאין כאן איסור אלא מנהג, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"כד הל"יב, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל". ולכן נראה שמלבד המנהג החיוב הוא רק לכסות רוב ראש האשה.

ולכן כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"כד הל"יב, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דעת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע, ואין עליה רדיד ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת". הרי לדת משה סגי במטפחת, וכתב בתשובה מאהבה ח"א ס"מח, שמ"ש הרמב"ם מטפחת היא מעשה רשת, ומטפחת וקלתה אחת הן, ששערותיהן נראות מתחתיהן ע"ש. וכן הוא בתה"ד בס"י, שכתב דההיא דכתובות מיירי בקלתה שאינה קלועה יפה, והיא חלולה ונקובה ושערה נראה דרך הנקבים ע"ש. וכן הוא בשיטה מקובצת כתובות עב. בשם רש"י במה"ק שכתב לגבי קלתה, "סל שמנחת את פלכה בו... דאי אפשר שלא יראו שערותיה בין הנסרים", וכן הוא בב"ח בריש ס"קטו בד"ה ואיזו, שכתב לדעת הרמב"ם "קלתה היא מטפחת שיש בה נקבים כנקבי הסל". הרי נראה מזה שמן התורה לא בעינן כסוי לכל הראש, שאף אם נראית קצת שערותיה עדיין מותר, אלא מדת יהודית ומטעם מנהג צריכה לכסות כל שערותיה.

ולפי זה י"ל דמן התורה סגי בכסוי רוב ראשה וכדמצינו בדרך כלל בנזיר מב. "זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא ממאי דגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו", וכן י"ל בכסוי לראש אשה.

ולכן י"ל שכיון שלא מצינו "דת יהודית" לגבי הכסות בשעת תשמיש, צ"ל דסגי בכסוי רוב גופם, וזה מועיל לצניעות, ולכן אף אם נראית גופם מן הצד בין השמיכה והמטה, עדיין אין לחוש כיון שמלמעלה הם מכוסים, וזה הרוב.

או י"ל לדעת התוס' ודע' שאין כאן חשש חסרון של צניעות כיון שכשהאיש ואשתו תחת השמיכה הם נחשבים כאילו הם תחת אהל, ואף זה בכלל צניעות, וזה כדמצינו בדין סיאנא בשבת קלח: שהוא כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, והוא אסור להניחו בראשו אפילו בבית משום אהל, וכן פסק מרן בס"שא מ, וכתבו כמה אחרונים שכיון שכובע זה הוא לצל יש איסור אף שאין בו מחיצות. עיין במ"א שם ס"ק נא, ומאמ"ר בס"שטו ס"ק ה, והקר"נ בפ' המביא ברא"ש אות יא ס"ק י', ובשער הציון ס"שטו ס"ק כה, והביאור הלכה בסוף ד"ה מטות. ולכן ה"ה לגבי השמיכה בנד"ד שהיא כדי להגן עליהם מראיית אחרים, והיא כמו לצל, ולכן אף כשאין לשמיכה מחיצות, עדיין היא נחשבת כאהל עליהם וכאילו הם במקום צנוע, ולדעת מרן הנ"ל אין חשש "ערוה" כיון שהתשמיש הוא בלילה, וגם מצד צניעות אין חשש כיון שיש "אהל" עליהם מלמעלה, ולכן אין הם נחשבים כערום אף שאין מחיצות לצד השמיכה, ועדיין זה בכלל צניעות, ולפי זה שפיר הוא מ"ש בספר חרדים והמ"ב הנ"ל דבעינן כסוי "למעלה", דהיינו שאין צורך למחיצות מהצד.

ועוד י"ל, כתוב בברכות י: "תניא נמי הכי לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני המקום שנאמר ממעמקים קראתיך ה', וכתיב תפלה לעני כי יעטוף", ע"ש. נראה מזה כשהאדם הוא ב"מעמקים" הוא נחשב כאילו הוא "מעוטף" באותו מקום, וכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ה הל"ז, "לא יעמוד במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל, ולא על גבי מטה ולא על גבי ספסל ולא על גבי כסא, היה בנין גבוה אם יש בו ארבע

אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית הרי הוא כעליה ומותר להתפלל בו, וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אף על פי שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו". וי"ל שסבר הרמב"ם שאם יש "מוקף מחיצות", אז זה נחשב כ"עיטוף" הנ"ל, וראיתי בערוך השלחן בס"צ אות ג, שכתב "ונראה דאפילו אינו מוקף מחיצות רק משני צדדים ג"כ מותר, שהרי נראה כמקום בפני עצמו". משמע שהוא סבר שמ"ש הרמב"ם הנ"ל "מחיצות מכל רוחותיו", לאו דוקא הוא, אלא אף בשני צדדים נחשב כ"עיטוף", ושהוא ברשות אחרת. או י"ל שהוא סבר שכיון שהשמיטו הטור והש"ע בס"צ מ"ש הרמב"ם "מכל רוחותיו", שלדעתם יש "עיטוף" אף בפחות מד' מחיצות. עיין בציץ אליעזר ח"יב סוף ס"לח, שביאר דעת הערה"ש (אבל עיין בבן איש חי בפר' יתרו אות ג, שכתב דבעינן מחיצות בג' צדדים, ולדעת הכה"ח ס"צ אות יג בעינן ד' צדדים).

ולכן י"ל שלדעת הערה"ש ה"ה בנד"ד שאם האיש ואשתו יש להם שמיכה למעלה והמטה למטה, שאף זה נחשב כ"עיטוף" ובכלל מקום צנוע, ולכן כיון שלדעת מרן אין החשש כאן משום "ערוה" כיון שהוא בלילה, אלא החשש הוא רק מפני צניעות, אז שפיר י"ל שכסוי בשני צדדים נחשב כ"עיטוף", והוא בכלל צנוע.

ג) **אלא** ראיתי במ"ב ס"ב ס"ק א, שכתב, "והאדם צריך להתנהג בצניעות ובושה לפני הקב"ה, ואפילו כשהוא לילה ובחדרי חדרים הלא מלא הארץ כבודו, וכחשיכה וכאורה לפניו יתברך, וכן צריך ליזהר תמיד מחמת טעם זה שלא במקום הכרח מלגלות מבשרו ואפילו מעט, כל מה שדרכו להיות מכוסה בבגדים לעולם... אם לא שא"א בענין אחר, וכן בבית המרחץ שדרכן של בני אדם לילך שם ערומים וא"א בענין אחר אין בזה משום פריצות, וכן כשהוא רוחץ בנהר הדין כן", ע"ש. ונראה שלדעת שאר הראשונים הנ"ל שסברו שמותר לשמש ערום בלילה, שזה בכלל "מרחץ" או "נהר", ואת"ל שהמ"ב כתב שזה רק אם א"א בענין אחר, וא"כ הלא אפשר לשמש כשיש שמיכה עליהם, נראה שאין כאן קושיא שהלא אפשר לרחוץ בנהר כשיש קצת בגדים עליו כגון בגופיה והתחתונים, ועדיין התירו לרחוץ כשהוא ערום, ולכן ה"ה שמותר לשמש ערום בלילה בחדרי חדרים.

ולדעת המדרש והתוספות י"ל שתשמיש המטה בכלל שאר דיני צניעות ולכן בעינן שמיכה עליהם. אלא עדיין י"ל שכיון שזה בלילה ובחדרי חדרים דסגי ברוב כסוי כדמצינו בשיער אשה, או כשאין "מחיצות" כדמצינו בדין סיאנא בשבת, או כנראה מהערה"ש הנ"ל.

ד) **וראיתי** שהאחרונים חלקו על מרן הנ"ל וסברו שאין להתיר לומר ק"ש בלילה אם הערוה לפניו. עיין בב"ח וט"ז ומ"א ומ"ב וכה"ח שם בס"עה, ולפי דעתם י"ל שהטעם שלשאר ראשונים מותר לשמש ערום בלילה אף שזה עדיין נחשב כ"ערום", הוא מפני שהם סברו שמצד "ערוה" אין לחוש כיון שאין הם אומרים דברים של קדושה, ורק נשאר החשש של צניעות, ומצד זה אין לחוש כיון שהוא בלילה, וזה דומה לדין "מרחץ" או "נהר" הנ"ל.

ולדעת התוס' צ"ל דאה"נ שהם נחשבים כערוה, אלא כיון שאין הם אומרים דברים של קדושה אין לחוש מצד זה, אלא עדיין יש לחוש מצד צניעות, ובזה י"ל דסגי ברוב כסוי וכו' וכמבואר לעיל.

ולכן למסקנה נראה שאין צורך לזוג להקפיד לכסות אף צדדי גופם בשמיכה, ובפרט שלא מצינו דין זה בשאר הראשונים והש"ע, ולכן צ"ל שהמנהג לכסות הוא בכלל חומרא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נב

שאלה: האם מי שרוצה ללמוד תורה יכול לומר שאפשר לקיים מצוות כבוד שבת ע"י אחרים, ואין לחוש למצוה בו יותר משלוחו.

תשובה:

לכבוד ר' **יוסף פוקסמן** שליט"א

כתב כת"ר, "תנן בקידושין (מא.) "האיש מקדש בו ובשלוחו", והקשתה הגמ' "השתא בשלוחו מקדש וכו' ר' יוסף אמר מצווה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא

מחריך רישא וכו׳״ ומקור הדבר בשבת קיט, ע״ש. יוצא שאין זה דין בשבת, אלא ילפינן משבת אף לכל מילי ד׳מצווה בו יותר מבשלוחו׳.

והנה גבי הני רבוותא חזינן דהיו מבטלים תורה לזה, אף דכמה מהם היו עשירים ובודאי היו להם עבדים או עכ״פ בני משפחה שידאגו למצווה זו והם יפנו ללימודם, אפ״ה בטלו תורתם כדי להזקק לזה משום ׳מצווה בו וכו׳.

ולכאורה יש להקשות ממאי דקיי״ל במ״ק (ט.) דמצווה דאפשר ליעשות ע״י אחרים – ״פלס מעגל דרכיך, שתעשה את הגדולה וחברך יעשה קטנה״ (לשון רש״י שם), וכן פסק השו״ע ביו״ד סימן רמ״ו סעיף י״ח. א״כ אמאי בטלו תורתם לכבד את השבת, ואין לומר דשאני שבת דהוי מצווה שבגופו, דאדרבה, מייתינן ראיה לקידושין שמצווה בו יותר, לכן צריך ביאור מתי אמרינן ״כל חפציך לא ישוו בה״ ומתי ״מצווה בו״.

ובאמת כבר כתב שער הציון (ר״נ ס״ק ט׳) דאמרינן דאין מבטלים אם אפשר ע״י אחרים, רק במצוות שאינן מוטלות על הגוף. ותמהני, דמצוות המוטלות על הגוף לא שייך כלל שליחות, וכנ״ל, וכן במה שתירץ דדוקא בכבוד שבת דחמירא, לא ירדתי לסוף דעתו, דהא מייתינן ראיה מזה לשאר חפצים, וצע״ג והי״ע.

ואף אם נפרש דכוונתו באמרו ״מוטלת על גופו״ לאו דמצווה שבגוף היא, אלא לאפוקי ממצוות דעלמא דלא קאי אקרקפתא דמאן דהו ביחוד, כגון גמילות חסדים, ו׳מוטלת על גופו׳ היינו כגון קידושין, דרמיא אכל חד וחד, ומ״מ קשה, דהא איתא במכות (יד.) דגדולי הדור הלכו לאיטליז ליקח בהמה וכו׳ (ואף הביאו בשע״ת), ומה יענה לראיה זו, דאע״ג דלא רמיא אקרקפתייהו הוה, מ״מ בטלו תורה לזה.

ונראה לבאר פירושו השני, דב׳מצווה בו׳ יש לחלק בין הלומד תורה לזה שאינו לומד. זה שלומד, רק חייב לקיים מצוות המוטלות על גופו ולא יכול לשלוח שליח, ובכבוד שבת, נהי נמי דאפשר ע״י שליח) דהיינו, לפי תירוץ זה, המצווה היא שהשבת תתכבד, ולא שהאדם יכבדה), שאני הכא דחמיר, ודון מיניה ואוקי באתריה, דאע״ג דשאני כבוד השבת, מ״מ חזינן דבמידי דחזי להו עבדי איהו גופייהו (דהיינו ׳יש מושג כזה׳ של מצווה בו, שמחוייבים לטפל בשבת בעצמם), הכא נמי בשאר אינשי בעינן איהו גופייהו למצווה מה״מ, וצ״ע, **ע״כ דברי כת״ר**.

א) **בתחילה** י״ל שנראה שהעיקר כתירוץ הראשון בשער הציון הנ״ל. וי״ל שבענין זה יש ג׳ מיני מצוות:

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 שיכול 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 אשתו סתם אשה, אלא היא 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 משולחו. 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, וכן י״ל לגבי קביעת מזוזה בביתו, או הפרשת תו״מ ממאכלים שלו, שמצוה בו יותר משלוחו, כיון שאלו ״שלו״.

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 בבינת אדם הל׳ כסוי 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 שהוא 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 מצוות אלו 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 לברתיה״, וזה קשה, הלא זה אפשר ע״י אחרים, והוא יותר נכון לר׳ אלעזר ללמוד תורה, ולמנות שליח לקנות הנדוניא 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 לויה״. 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 לויה, 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״יד הל״ג ״ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום״, ולכן כתב רש״י ״או לויה״, ולא כתב לווית 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 אמרינן ש"אפשר ע"י אחרים", וזה מ"ש "גדול תלמוד תורה יותר מכבוד או"א".

ב) **ולפי** זה י"ל שדין "כבוד שבת", הוא כמין ב' הנ"ל, שהרי כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ו, "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". הרי שחיוב זה על "גופו" והאחריות עליו לעשות דברים שהם לצורך ולכבוד שבת, וזה דומה למי שצריך לקבוע מזוזה בביתו, שאע"פ שאפשר לקבוע המזוזה ע"י אחרים, עדיין י"ל מצוה בו יותר משלוחו, ואין לומר כאן "אפשר ע"י אחרים", ולכן י"ל בזה מצוה בו יותר משלוחו.

ולפי זה יש לפרש שאר דברי הרמב"ם שם, וז"ל "**חכמים הראשונים**, מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהן מי שהיה מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק נרות, ומהן מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה, אף על פי שאין דרכו בכך, וכל **המרבה בדבר** זה הרי זה משובח", ומ"ש בסוף הוא קשה, שהלא הוא יותר טוב למעט בעסק זה כדי ללמוד תורה, ואיך כתב הרמב"ם לגבי "חכמים הראשונים", "וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". אלא צ"ל שאין מצוה זו בכלל "אפשר ע"י אחרים", אלא אדרבה י"ל מצוה בו יותר משלוחו, כיון שמצוה זו אינה רשות כמין ג' הנ"ל, אלא היא אחריות מיוחדת על גופו, ונחשבת "שלו" (מ"מ עדיין יש לחלק בין "חיוב" ו"רשות", דהיינו שמ"ש הרמב"ם "הרי זה משובח", אין זה בתורת "חיוב", ואם הוא רוצה לעשות כל שהוא לכבוד שבת כמ"ש מרן בא"ח ס"רנ א, "להכין בעצמו שום **דבר** לצורכי שבת", אז זה מותר והוא יכול לעסוק בתורה אח"כ, וכן נראה ממ"ש בריש פ' האיש מקדש, "דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא", שאח"כ הם חוזרים ללמוד תורה, ולכן אין חיוב לעסוק בצרכי שבת כל היום, אלא עדיין כתב הרמב"ם שאם אעפ"כ הם עוסקים בצרכי שבת הרי זה משובה אע"פ שהם מבטלים לימוד תורה כדי לעשות כן, כיון שאין זה בכלל "אפשר ע"י אחרים", ועיין מה שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"ו ס"קפ, בכותרת "ביטול ת"ת כדי לקיים מצוות ישוב הארץ").

וכן י"ל במצות קידושין, שכתוב בקידושין מא. "האיש מקדש בו ובשלוחו... השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא", הרי ששניהם שווים, דהיינו קידושין וכבוד שבת, שמצות קידושין היא חיוב על האיש לשאת אשה, ואה"נ שהוא יכול למנות שליח, אבל כיון שיש אחריות עליו לשאת אשה, אין לומר שיש לו ללמוד תורה בבית המדרש והשליח יכול לקדש האשה בעדו, שזה אינו, שאין זה דומה למין ג' הנ"ל, כיון שכאן יש אחריות על גופו לשאת אשה, ואין זה רק "רשות" כדמצינו במין ג' הנ"ל, ולכן זה דומה ממש לדין כבוד שבת, שאף זה מוטל על גופו, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

ולפי זה אין לומר כדברי כת"ר, "ואין לומר דשאני שבת דהוי מצווה שבגופו, דאדרבה, מייתינן ראיה לקידושין שמצווה בו יותר", שהרי לפי מה שביארתי קידושין וכבוד שבת הם שווים, ושניהם בכלל מין ב' הנ"ל, ודין לימוד תורה ו"אפשר ע"י אחרים", הוא שייך רק במין ג' הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נג

שאלה: האם מותר בערב שבת לכוון את שעון הפלאפון בשביל שיעורר אותו בשבת לתפילה ע"י מנגינות ושירים שונים, או אסור משום מראית עין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "כידוע, היום בפלאפונים יש צלצולים שונים ומשונים ובהם גם מנגינות ושירים משירים שונים, והשאלה נשאלת האם מותר לכוון את שעון הפלאפון בשבת בשביל שיעורר אותו לתפילה ע"י מנגינות ושירים שונים, או אסור משום מראית עין (וע"ע רמ"א סי' רנב ס"ה).

וידעתי שהגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, כתב שאין להשתמש בשעון המעורר ע"י נגינה [וכל שכן בקלטת] כדי להקיץ מן השינה, שהרי אסור לקום או ללכת לישון לקול שיר (תוס' גיטין דף ז ע"א ד"ה זמרא, וכ"כ הרמ"א סי' תקס ס"ג) כמובא בספר הליכות שלמה (פי"ג הי"ח עמ' קעא). יעו"ש.

אך כמובן, שאלתי היא לדעת המתירים להתעורר משנתו ע"י שמיעת מוזיקה ביום חול כנפסק בשו"ת באר שרים (ח"ג סי' סב), ע"ש ותר"ץ, וכ"ש שאין לו הנאה מהמוזיקה המתנגנת, כנכתב בספר שערי נחמה (עמ' קכז) שהובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלגבי שעון מעורר המזמר מנגינות, שאם משתמש בזה שימוש רגיל של שעון מעורר, דהיינו שמיד כשמתעורר הוא מפסיק את השירה, ואינו מוסיף לעצמו תענוג סתם, מותר בכה"ג. אך להמשיך ולהתענג בשמיעת הנגינה אסור. ע"כ.

בספר נזר החיים (עמ' קסג) נשאל הגר"ח קניבסקי שליט"א האם מותר להתעורר משנתו ע"י שמיעת מוזיקה, והשיב: טוב להזהר. גם בספר שלהי דקייטא (סי' י עמ' מ) כתב: ואסתפקנא כשמעוררים ע"י מנגינות משום שרעש הרשמקול הוא רעש גדול שיכול להעיר רבים ולא מחמת המנגינות המתנגנות, וכפי הנהוג במחנות קיץ שונים דלכאו' ל"ש זה להרגל דבני מלכים, והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי: דאולי מותר.

ואם ירצה כת"ר להתייחס במכתבו גם לנקודה זו שהעליתי אשמח מאד". **ע"כ דברי כת"ר.**

בערב שבת

א) **כתב** מרן בס"שלח ג, "זוג המקשקש לשעות עשוי ע"י משקלות, מותר לערכו ולהכינו מבע"י כדי שילך ויקשקש כל השבת", ופירש המ"ב שם בס"ק יד, "היינו דלא חיישינן כשישמעו קולו יחשדוהו שהעריכו בשבת, דהכל יודעין שדרכו להעריכו מאתמול", וכן פסק הרמ"א בס"רנב ה, "ומותר להעמיד כלי משקלות שקורין זייגע"ר מערב שבת אע"פ שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול", ולכן נראה דה"ה בנד"ד שיש להתיר, כיון שהכל יודעים בזמנינו שיש פלאפון, והרבה נוהגים לכוון הפלאפון בערב בשביל שיעורר אותם בבוקר, ולכן אין לחוש להשמעת קול בשבת.

אלא ראיתי לר' אברהם בן יהודה ליטש–ראזענבוים ז"ל בשו"ת בן יהודה ח"א ס"קנא. בד"ה והנה גבי, שכתב לחלק, וז"ל "לא שייך בהנהו זייגר כלל איסורא דאורייתא, דהא אף אם עושה כן בשבת ליכא מלאכה דאורייתא, ושפיר לא חיישינן להשמעת קול, וסמכינן על זה שהכל יודעין שדרכן להעמידן מאתמול, אכן ברחיים שכתבתי ששייך בו חיוב חטאת עכ"פ, א"כ שפיר אוסר הרמ"א לכתחילה, ולא סמכינן אהאי קולא שהכל יודעין שדרכן להעמידו מאתמול", ע"ש. ולפי זה אוסר הבן יהודה להכין שעון מעורר שגם מדליק נר שיש בו, שבהדלקת הנר יש איסור תורה, ולכן אין להתיר להכין השעון מעורר שגם יש בו נר בערב שבת.

ב) **ולפי** זה י"ל שאם יש איסור דאורייתא להשתמש בפלאפון בשבת, אז ה"ה שאין לסמוך לכתחילה על האי סברה "שהכל יודעין להעמידו מאתמול", כדי להכינו מערב שבת לעורר אותו בבוקר. אלא אין זה ברור, שנראה שיש מקום לומר שאין איסור תורה בשימוש בפלאפון בשבת. בתחילה י"ל שאין לחוש לתקון מנא, וזה כמ"ש ר' אברהם יצחק גליק ז"ל ביד יצחק ח"ג ס"שכב ל, גבי "פאנוגראף" (פטיפון) וז"ל "לא מיקרי זה תקון כלל כיון שכבר מתוקן ועומד הכל לנכון, והניגון שטמון בכלי זה כבר מוכן שם, וצריך רק לפתוח השרויף שמעכבו על עצמו למנגן, וא"כ כשבא לפתחו הוי רק כבא לפתוח מנעול בדלת, ואין בזה שום איסור, ויש לחוש רק מטעם השמעת קול", ע"ש. וה"ה בפלאפון י"ל שכבר נמצא שם הניגונים, והאיש בא רק "לפתוח המנעול" כדי שהפלאפון יכול לנגן.

ומצד איסור הדלקת האור במסך הפלאפון בשעת שימושו, י"ל שאין איסור מן התורה, שאין האור בא מנר חשמל וכדומה שיש בו חימום מתכת וי"א יש חשש מבעיר או בישול, אבל בפלאפון אין כלל ביצירת האור חימום, והפלאפון נשאר קר, והאור בא מזרם אלקטרוני, או בתצוגת גביש נוזלי או בדיודה פולטת אור, וקשה לומר שיש איסור תורה של מבעיר או בישול בנר כשאין חימום.

ג) **ומצד** הכתיבה כשהוא לוחץ על הכפתורים של הפלאפון, נראה שאין איסור מן התורה וזה מפני שאין בפלאפון או במכשיר דיגיטלי וכדומה נייר ודיו, אלא רק הארת אור בצורת אותיות על פני המכשיר, וזה ע"י הזרם

אלקטרוני, או בתצוגת גביש נוזלי או בדיודה פולטת אור, ולא מצינו כתיבה כזו במשכן, ולכן נראה שאין איסור תורה כאן. ועיין בנשאל דוד א"ח ס"ט, לגבי קירוב הנייר סמוך לתנור כשיש כתיבה במי בצלים או במי לימון על הנייר, וע"י החום האותיות נראות, שסבר שאין איסור בזה. וכתב שם בד"ה ואף, "הא דאמרינן במדרש שמואל (כ"א – כ"ב) כשבא דוד אל אחימלך היה שבת ושאל לו באורים ותומים ע"ש. ומבואר בש"ס דיומא ספ"ז (עג:) כיצד נעשית ר' יוחנן אמר בולטות ור"ל אמר מצטרפות, ואם איתא איך אפשר ושרי לעשות כך דהא בין למר ובין למר הוי ככותב, אלא ודאי צ"ל כיון דכתיבה ממילא קאתי ליכא קפידה, ואם יאמר האומר דשאני גבי אורים ותומים דהוי כתב שאינו מתקיים דמיד חזרו האותיות למקומן... דבר זה נשתקע ולא נאמר... גם אפשר לומר דלא הוי דרך כתיבה בכך וכדאיתא שבת בפ' הבונה (קג.) דאם אין דרך כתיבה בכך פטור ע"ש. זה אינו דמ"מ זה דרך כתיבה דידיה כי ככה משפט האורים כל מתי ששואלין בה, אלא ודאי כמו שכתבתי כיון דלא קעביד מעשה מותר לעשות כן בשבת", ע"ש.

ויש לדון בדבריו. כתב הרמב"ם בהל' שכירות פ"יג 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 הויא מעשה, וכבר הקשו המפרשים ז"ל ממה שאמרו כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם, אלמא דעקימת שפתים לא הויא מעשה. והרב ז"ל כ"כ בפי"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 ולאו 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 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 לכאורה ה"ה בשבת י"ל הכי, אלא צ"ל שבשבת עדיין הוא פטור כיון שאין זה דרך כתיבה בבנין המשכן, וזה כמ"ש בשבת צד: "אמר רבי אבין א"ר יוסי בר' חנינא גודלת משום אורגות, כוחלת משום כותבת, פוקסת משום טווה, אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו וכי דרך אריגה בכך, וכי דרך כתיבה בכך, וכי דרך טויה בכך". והלא גודלת דומה לאריגה, וכן כוחלת דומה לכותבת כמ"ש רש"י שם "שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות". אלא צ"ל שהטעם שאין דרך אריגה בכך ואין דרך כתיבה בכך, הוא משום שאין כתיבה או אריגה כזו דומה למלאכות אלו במשכן, ולכן אף שפעולות אלו הן דבר רגיל בימי החול, מ"מ עדיין אין הן בגדר של מלאכות אלו כיון שאין זה הדרך של מלאכות אלו במשכן.

וכן יש ללמוד מהרב פעלים בח"א ס"כה בד"ה אמנם, שכתב לגבי מלאכת הוצאה, "דכוחו מותר מן התורה ורק אסור מדברי סופרים, ולכך לא נאסר אלא ברשות הרבים, אבל בכרמלית מותר, והקשתי על זה מדין שבת עצמו, דנופח בשבת חייב משום מבעיר, הרי כוחו חשיב כגופו מן התורה, ואיך גבי הוצאה לא אסרו בכוחו אלא מדרבנן, ותרצתי דקי"ל כל מלאכת שבת גמרינן ממשכן, וכל מידי דלא הוה במשכן אינו חייב עליו מן התורה, על כן בשלמא נופח הוה במשכן, דודאי היו נופחין להבעיר באש כשהיו צריכים למלאכתם, אבל הוצאה כה"ג שהוא כוחו דוקא ששופך המים ויוצא לחוץ ודאי לא הוי זה במשכן, דהוצאה והכנסה שהיתה במשכן הוה מה שהיו נוטלין בידם מן בקרקע שהוא רה"ר והניחום בידם בעגלות שהוא רה"י או איפכא", ע"ש. הרי הכל תלוי בדרך המלאכה שהיתה במשכן, ולכן כיון דלא מצינו כתיבה כבאורים ותומים בבנין המשכן, ממילא שאין איסור תורה בזה, שהרי הכתיבה בבנין המשכן היא כתיבת האותיות על הקרשים כנודע.

ולכן מ"ש הנשאל דוד הנ"ל "דמ"מ זה דרך כתיבה דידיה כי ככה משפט האורים כל מתי ששואלין בה," אין זה מעלה ומוריד כיון שעדיין אין כתיבה כזו בבנין המשכן, ולכן אין כאן איסור תורה.

ועוד י"ל שהכתיבה שנראית בזכוכית על פני הפלאפון או המחשב וכדומה היא אינה מתקיימת והכותב יודע בתחילת כתיבתו שאחר שהוא יגמור את הכתיבה והוא יסגור הפלאפון או המחשב אז הכתיבה אינה נמצאת עוד בזכוכית על פני הפלאפון או המחשב, וכן במכשיר דיגיטאלי כשהוא סוגר את המכשיר לא נשאר הכתיבה על

פני המכשיר, ולכן י"ל שאין איסור תורה בכתיבה זו, שהיא על מנת למחוקו, וכן ראיתי בהר הכרמל א"ח ס"ט בד"ה והשתא, שכתב, "כיון דקביעות האותיות והצורות שבחותם נקבע מתחילה למחקו, לא מקרי כתיבה מתחילה דליהוי איסור משום מוחק, וכמ"ש התוספות בסוטה יז: בשם ירושלמי 'אין כותבין פרשת סוטה על עור בהמה טמאה ור"ש אומר כיון דאיתמר למחיקה ניתנה למה אינו כותב', ע"ש. וע"כ לא קאמר ראב"ש התם נראין דברי ת"ק אלא משום שמא תאמר אינו שותה ונמצא השם גנוז על בהמה טמאה, אבל משום כותב השם על עור בהמה טמאה משמע דלא עביד איסורא כיון דלמחיקה ניתנה הוי כאלו לא כתבה כלל, ושאני כתיבת פרשת סוטה דמצותה בכך לכותבה ולמוחקה אח"כ.", וכן מצינו סברה זו בתשובת אבני נזר ס"רי אות טו, שכתב, "ויותר מזה דעת הרב המגיד (פ"י הל"ג) בענין קשר של קיימא דאף אם דעתו לפתחו הוי קשר שאינו של קיימא, אם מתנתק מאליו חשיב של קיימא. הרי דמה שדעתו לסתרו חשיב אינו מתקיים טפי ממה שאינו מתקיים בעצמו" (וזה שלא כהחז"א בס"סא אות א, שכתב, "אם כתב על דבר המתקיים ודעתו לשרוף את הכתב במוצאי שבת חייב" ע"ש) ולכן ה"ה בנד"ד שאין איסור תורה כאן, ובפרט שלא מצינו כתיבה כזו בבנין המשכן שאין נייר ודיו, אלא כתיבה ע"י הארת אור שדומה לאורים ותומים.

ועוד הביא ההר הכרמל ראיה לדבריו, וז"ל "עוד משמע כן ממס' ערכין לד. אמרינן שם בש"ס בתי ערי חומה ללוים מי אית להו וכו', ומשני כגון שנפלה להן הן ומגרשיהן, ומק' הש"ס למסתרנהו קיימי, וכתבו התוספות מאי נ"מ אם נסתרו כיון שכבר היו מוקפין חומה והתניא כו', ומתרץ תוספות כיון שהם ראויות שלא יהיה להם חומה לא תועיל להם קדושת חומה שהיה להם כאלו לא היתה מעולם עכ"ל. הרי בכל שעתיד בע"כ להיות כן, הוי כאלו לא היה, וא"ל דהא מוחק ע"מ לכתוב דממשכן גמרינן לחייבו והתם המחיקה היה כשטעה בכתיבה א"כ הכתיבה מתחילה למחיקה עומדת, ואמאי נחייב המוחק, זה אינו כי מלאכת מחשבת אסרה תורה, א"כ בשעת כתיבה לא ידע שטעה ולא ככתב להמחק, משא"כ נ"ד הקביעות החותם ע"מ להמחק לשעתו, א"כ אף דיש לחלק בין פרשת סוטה דעיקר הכתיבה היה משום המחיקה שאחרי' משא"כ נ"ד, מ"מ מוכח ממס' ערכין דכל למסתרנהו קיימי הוי כאלו לא היה, עוד מאן ימר דגם בפרשת סוטה לא היה הכתיבה עצמה ג"כ מצוה אלא דכך מצותה בכתיבה כזו העומדת למחיקה סגי בה, אבל בעלמא י"ל לא הוי כתיבה כזו העומדת בע"כ למחיקה שם כתיבה עליה", ע"ש. וה"ה בנד"ד לגבי כתיבה בפלאפון או במחשב או מכשיר דיגיטאלי שי"ל כן.

ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ח א"ח ס"מח אות ה, שכתב, "ונראה לע"ד שיש להקל גם לגבי כתיבה ע"י מחשב אלקטרוני בחוה"מ, שאם עיקר הכתיבה מותרת כגון חידושי תורה או אגרת שלומים, מותר לעשות כן בחוה"מ ע"י המחשב הנ"ל דחשיב מעשה הדיוט, וכ"כ לצדד בזה בשו"ת שבט לוי ח"ו ס"לז בסוף ד"ה ואף, ע"ש. ולדעתי ההקלדה של המחשב בודאי שאין בה שום חשש איסור, כיון שאין האותיות מודפסות על דבר המתקיים, אלא שנראים על מסך המחשב בלבד, וגם השלב השני של ההדפסה אינו אלא מעשה הדיוט" ע"ש. הרי מה שנראה על המסך אינו בכלל דבר המתקיים, וכמו שביארתי לעיל.

ד) **ולכן** י"ל שאם אין איסור תורה בשימוש בפלאפון בשבת, אז אף לדעת הבן יהודה, אין לחוש להכין מערב שבת הפלאפון לנגן בשבת (וידעתי שעדיין יש לפלפל בסברות הנ"ל, באם יש איסור תורה או לא בשימוש בפלאפון בשבת, אלא נראה ששפיר הוא לצרף סברות אלו לנד"ד שאף לדעת הבן יהודה האיסור להכין מערב שבת הוא רק לכתחילה).

וכ"ש ממה שנראה מהב"י בסוף ס"שלח, להתיר זוג המקשקש לשעות בשם אביו של אגור, וטעמו מפני, "דעיקר טעמא דריחיים של מים דאיכא מ"ד דאסר דב"ק דשבת משום דאוושא מלתא, היינו שיאמרו ריחיים של פלוני טוחנין בשבת, דסברי בשבת נתן בהם חיטים, וטעם זה לא שייך כלל גבי זוג המקשקש שהכל יודעים שרגילים לתקנו בכל יום על יום שלאחריו", ע"ש. נראה מזה שאם לגבי ריחיים היו נוהגים לתקנו בכל יום בשביל יום שלאחריו, שה"ה שיש להתיר לתקנו בערב שבת משום הטעם שהכל יודעין, אף שיש מלאכה דאורייתא בטחינה, ודלא כהבן יהודה הנ"ל (ועיין בבן יהודה שם מה שהוא הקשה על הב"י בדין ריחיים של מים).

וגם כתב מהר"ם שיק בא"ח ס"קנז, לגבי שעון מעורר שגם מדליק נר שיש בו, שהוא איסור דאורייתא, שעדיין מותר להכינו מערב שבת, ובד"ה ונראה, כתב "הא דאמרינן בס"רנב ובס"שלח, דאין לגזור משום השמעת קול משום

שדרך הוא לתקן מערב שבת, ה"ה לענין זה", ע"ש. הרי אין לחלק בין אם יש איסור תורה או לא, ובכולם יש להתיר מערב שבת מטעם "שהכל יודעין".

וכן התיר בשואל ומשיב תניינא ח"א ס"ה, אף שיש הדלקת הנר בשעון מעורר הנ"ל, וכ"כ הכה"ח בס"שלח אות כד, ע"ש. וכן הוא, שהרי אף לדעת הבן יהודה האיסור להעמיד השעון שיש בו נר מערב שבת הוא רק לכתחילה לדעת הרמ"א, ולכן כיון שהמהר"ם שיק והשואל ומשיב התירו אף לכתחילה אין מקום להחמיר, וכ"ש אם אמרינן כדלעיל שאין איסור תורה בשימוש פלאפון בשבת.

מ"מ יש לחוש לדבר אחר, והוא מה שהביא הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בספרו גם אני אודך בס"צב, תשובת האבני ישפה, וז"ל "שכיון שהוא רדום מהשינה הרי בלי משים לב הוא יכבה את הצלצול כדי שלא יפריע הצלצול לשינתו... הדרך להפסיק את הצלצול של שירות היקיצה", ע"ש. ולכן נראה שכדי להציל את עצמו מחשש זה, הוא צריך לשים את הפלאפון במקום רחוק מהמיטה מערב שבת כדי שהוא לא יבוא להפסיק את השיר (ונראה שאין זה בכלל הגזירה של קריאה כנגד הנר שיש לחוש להטיית הנר אף כשהנר רחוק ממנו מטעם לא פלוג).

בימי החול

ה) **ויש** לחקור אם בימי החול יש לאסור מטעם זכר לחרבן. כתוב התוספות בגיטין ז. "זמרא מנא לן דאסור. פי' בקונטרס לשורר בבית המשתאות, וכן משמע מדקאמר ולישלח ליה מהכא בשיר לא ישתו יין, ובפרק בתרא דסוטה (דף מח.) תנן משבטלה סנהדרין בטל שיר בבית המשתאות שנאמר בשיר לא ישתו יין, וראוי להחמיר בכיוצא דההוא בירושלמי דהוה קאים ודמיך בזמרא שמתענג ביותר, ושיר של מצוה שרי כגון בשעת חופה שעושין לשמח חתן וכלה".

ונראה שכוונת תוספות שכתבו "שמתענג ביותר", שיש כאן עונג גדול כיון שבאו המנגים לחדר שינה כדי לנגן בפני המלכים כשהם במטתם, ודבר זה אינו מצוי כלל אצל סתם אדם, ולכן זה נחשב "שמתענג ביותר", ועל עונג כזה גזרו חז"ל, ולכן בנד"ד שאף סתם אדם יש לו פלאפון, והוא אינו "תענוג ביותר" להכין את הפלאפון לעורר אותו בבוקר, ממילא שאין זה בכלל גזירת חז"ל, וכן אין זה בכלל "לשורר בבית המשתאות", ולכן נראה שבין לרש"י ובין לתוספות אין איסור בנד"ד.

ואפילו לדעת הרמב"ם ומרן בס"תקס ג, שאסור לשמוע כלי שיר, אף שאינו על היין (עיין מ"ב שם ס"ק יא, וביחוה דעת ח"א ס"מה), מ"מ יש לצרף לזה מ"ש החלקת יעקב א"ח ס"סד אות ב, לגבי שמיעת זמרא ברדיו, "ויש עוד סברא גדולה להתיר, כיון דבשעת הגזירה לאסור הזמרא מטעם אבלות לא היה עדיין הרדיו, לא חל הגזירה על הרדיו, ובכי האי דב"י בס"יג. מובא במ"א ומחצית השקל סוף ס"שא, וז"ל כיון שבימיהם דלא היה גנאי לא אסרו חכמים, אע"פ בימינו איכא גנאי, מ"מ לא נגזור ונחדש גזירה חדשה ונשאר בהיתרו, ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש אע"פ שלא היה בשעת הגזירה, דודאי אסור משום דהגזירה היתה כל מיני כלי זמר, והסברא נותנת שאף כלי זמר שיתחדשו בכלל, אבל ברדיו שאין רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב על פי חדשות הטבע מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה", ע"ש. וא"כ ה"ה י"ל הכי לגבי פלאפון, שהוא דומה לרדיו שהוא "אינו רואה כלל המנגן", והוא אינו בכלל הגזירה.

וכן כתב החלקת יעקב סברה זו בי"ד ס"מו אות ב, לגבי טבילת כלי פלסטיק, וז"ל "ואף כפי הנאמר לי מפי מומחין בזה דאף בכלים הללו אפשר לתקנן ע"י התכה לחוד כמו כל מתכות, ג"כ אין לנו מעצמנו לחייבם בטבילה ויבא לידי ברכה לבטלה, ויש לדמות להא דמג"א ומחה"ש סוף ס"שא ס"ק נח. דכיון דבימיהן לא היתה הגזירה, משה"כ אף האידנא דשייך לגזור לא נגזור מעצמינו, והביא כן מב"י או"ח ס"יג, לענין לבוש בטלית עם ציצית פסולין בכרמלית ע"ש. והכ"נ כיון דבימיהן לא היו מיני כלים הללו ולא נתחייבו בטבילה, אין בידינו לחייבן בטבילה", ע"ש. הרי אף ששייך הטעם שגזרו עליו רבותינו (שאפשר לתקנן ע"י התכה) עדיין אין לגזור על דבר שלא היו בימיהם, וכן הוא בדר"ת י"ד ס"קיג ס"ק טז בשם ספר זר זהב לגבי אם יש בישול עכו"ם ע"י קיטור, וז"ל "הבישול ע"י מכונות הקיטור הוא דבר שנתחדש עתה מקרוב, א"כ י"ל דזה לא היה בכלל הגזירה כשגזרו על בישולי עכו"ם", ע"ש.

וכן מצינו סברה זו לר׳ כלפון משה כהן ז״ל בברית כהונה ח״ג מע״ש אות ב, לגבי קריאת ספר כנגד אור חשמל בשבת, וז״ל ״אף לדעת מרן שאסר בנר שעוה, משום שאור החשמל לא היה בימי חז״ל לא חלה עליו גזירת שמא יטה״, ע״ש. הרי אף שיש לדמות נר שעוה לנר חשמל ושייך טעם הגזירה, עדיין אין לגזור על דבר שלא היה בימי חז״ל (וזה שלא כמ״ש ר׳ דוד שלוש ז״ל בחמדה גנוזה ח״ב ס״מב אות לב ד״ה אמנם, וז״ל ״ומה שאמרו הפוסקים שאין לנו לגזור מדעתנו אחר דורות הגאונים, הוא בדברים שהיו בימי התנאים והאמוראים והגאונים שכיון שהם לא ראו לנכון לגזור, אנן לא נקום ונגזור... אבל מה שלא היה בימיהם ונתחדש בדורות אחריהם, כגון חשמל, אנן סהדי שאם היה בימיהם היו גוזרים שלא להבעיר כדי שלא יבואו להקל במלאכות של תורה״, ע״ש).

וכן כתב רבינו יוסף חיים ז״ל בספר ידי חיים עמוד ר׳, סברה זו, ״אין לומר שאילו היה דבר זה בימי חז״ל היו גוזרים עליו ואוסרים אותו, שמכל מקום הואיל והחכמים הראשונים שהיה להם סמכות והכח לאסור את המותר משום גזרה, אינם מצויים עתה בזמנינו, אנו אין בכוחינו לאסור את המותר משום גזרה, ואפילו בדבר הדומה ממש לדבר שגזרו בו חז״ל, הלכה פסוקה היא, שאין לנו לגזור איסור על דבר המותר מדינא, אלא רק מה שאסרו חז״ל בפירוש, והבו דלא להוסיף עלה״, ע״ש.

ולכן ה״ה בפלאפון שלא היה בימי חז״ל, שי״ל שהוא אינו בכלל גזירת חז״ל שאסור לקום או ללכת לישון לקול שיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נד

שאלה: האם יש מחלוקת בין הרשב״א והפר״מ בדין אם מותר ליתן תבשיל בערב שבת על כירה שיש גחלים שעוממו וחזרו והובערו.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **יעקב כהן** שליט״א

כתב כת״ר:

בענין גחלים שעוממו וחזרו והובערו, בטעם היתר גחלים שעוממו, בהיתר קש וגבבא כשעוד בוער.

איתא פמ״ג א״א סי׳ רנ״ג סע״ק ג׳ דאע״פ שקטמה והובערה חשיב כגו״ק, בגחלים שעוממו וחזרה והובערה חוזר לאיסורו.

ויל״ע דבמשנ״ב ס״ק י״ג הביא טעם הרשב״א ר״פ כירה דשרי בעוממו מפני דמזה שלא חשש ללבותן מוכח שאינו מקפיד לחתות, ומשמע מזה דאף בעוממו וחזר והובער יש להתיר דגילה דעתו שלא חפץ בזה, ודלא כפמ״ג.

ויש להוסיף דהנה בחי׳ הר״ן לז: [הוצ׳ מוסד הרב קוק, והוא מה שנדפס כחי׳ הריטב״א] כתב דאם הובערו הגחלים לאחר שקטם קודם נתינת הקדירה ל״מ, וביאר הגריש״א [שבות יצחק שהי׳ וחזרה פ״ד ב׳, הובא במשנ״ב מהדו׳ דרשו הע׳ 23] שעיקר דעת האדם על מצב האש הוא בזמן נתינת הקדירה, ולפי״ז כשנותן הקדירה על הגחלים שעוממות דעתו ע״כ שחשיב כגו״ק, דבזה שאינו מחתה מגלה שאינו מקפיד לחתות כרשב״א הנ״ל, וא״כ ליהני אפי׳ כשחזר והובער ודלא כפמ״ג.

ועי׳ בב״י סו״ס רנ״ג ד״ה ולענין שכ׳ ללמד זכות על מקומות שמחזירין לתנור בשבת, דכיון דבשעה שמחזירין בו עוממו גחליו ה״ל כגו״ק, ומשמע דעכשיו עוממו גחליו ובכניסת השבת אכתי בערו, ולרשב״א הנ״ל ז״א דבכגון דא ליכא ראיה דגלי דעתיה בכך שלא חשש לחתות, דלא חיתה מפני שבער, וזה דבר רחוק שמפאת שלא חתה עוממו הגחלים ואם הי׳ מחתה היו בוערות דהא עסקינן ביום השבת, ונראה דס״ל לב״י טעמא אחרינא דמשום שבמציאות אין כאן אש שרי בעוממו, וממילא בחזר והובער דאיכא אש אסור וא״ש דינא דהפמ״ג.

ומה דשרי בקטמה והובערה והא איכא אש, ע״כ דמעשה בידיים הוי כהיסח דעת וכאילו נתן חתיכה חיה, ולפי״ז אולי ל״פ אהרשב״א ויל״ע, ומבואר בר״מ כאן פ״ג ה״ד דיש ב׳ היתרים להשהות, או שאין גחלים בוערות היינו שאין אש או שהסיח דעתו (וע״כ כ׳ איסורא בתנור גו״ק גם בהל׳ ה׳ וגם בהל׳ ו׳, כנגד היסח הדעת וכנגד חסרון האש) וע״כ א״ש דאף בקטמה והובערה שרי להשהויי.

ויש לתלות בזה ספיקא דמרנא הח"ח, בבאו"ה סי' רנ"ג סע' א' ד"ה אפילו, שחקר בהיתרא דקש וגבבא שרי אחר שהוסק בדווקא כמשמעות הלשון 'כירה שהסיקוה' א"ד לא"ד וה"ה דבשעה שבועה שרי, וכ' בביאור הספק דבשעה שנתן הרבה קש אכתי יכול לחתות, ומאידך א"צ לחתות כ"ז שבועה, ולכאורה אינו מובן דלאחר שבעה וליכא קש הר"ז כגחלים שעוממו ופשיטא דשרי, וע"כ דהיתר קש קמ"ל דאף בשעה שבועה שרי. אבל הח"ח לא כתב כן.

וי"ל דלפי הרשב"א אי"ז כגחלים שעוממו דדווקא כשיכול לחתות ונמנע מכך הוי גילוי מילתא, אבל בזה שאינו יכול לחתות איב"ז גילוי דעת וע"כ ל"ח כגחלים שעוממו, וחזר ספיקא דמרנא הח"ח, אבל לפי הבנת הב"י דתליא אם יש אש בוער ודאי שלאחר שכבר בער שריא בקש וא"צ לימוד לזה וממילא כל דין קש שייך גם בשעה שבוער [ולומר דיש מצב שכבר בער ולא הגיע למצב של עוממו הוא דוחק.

בקצרה: האם דברי הפמ"ג דגחלים שעוממו וחזרו והובערו חזרו לאיסורן הם להלכה. או דלפי סב' הרשב"א שהובא במשנ"ב יש להקל גם בכגון דא, ועל הצד שיש להחמיר בזה האם יש מקום להקל בספק דהבאו"ה בענין הוסק בקש בזמן שבועה דכשאין אש פשיטא דמותר ודין קש שהוזכר בא לרבות גם כשבוער אע"פ דיכול לחתות". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ולענ"ד** לא ראיתי מחלוקת בין הרשב"א והפר"מ. כתב מרן בס"רנג. א, לגבי כירה שאסור ליתן עליה תבשיל מבעוד יום, אלא אם הוא "קטם, דהיינו שכסה גחלים", ופירש המ"א שם בס"ק ג, "ואפילו הובערה אח"כ שרי (גמרא) כיון דגלה דעתו דלא בעי לגחלים סגי", וכתב על זה הפר"מ בא"א שם, "ובר"מ פ"ג דהל' שבת הל"ד. גחלים שעוממו או שנתן נעורת פשתן כקטמה, ובב"י תמה למה השמיטו הטור, והתו"ש אות ה' הקשה למה השמיט המחבר בש"ע, ומיהו עוממו והובערה הדרא מלתא קמייתא דל"ש בכאן גלוי דעת, וזה פשוט", ע"ש.

הרי הפר"מ אינו חולק על המ"א, שהמ"א איירי בקטימה שהוא עושה מעשה לכסות את הגחלים ומעשה זה הוכיח עליו שהוא אינו רוצה לחתות הגחלים, והפר"מ מיירי כשהגחלים עוממו מעצמם והוא אינו עושה שום מעשה בהם, ונראה שהכלל בזה הוא שנתינת התבשיל על הכירה היא אחר שהובערו הגחלים, לכן בתחילה הוא מכסה אותם ואז אחר כך הם הובערו מעצמם, ואז הוא נותן התבשיל על הכירה, ובזה י"ל שאין לחוש שהם הובערה עכשיו בשעת נתינת התבשיל על הכירה, כיון שהוא כבר עשה מעשה הכסוי, ובזה יש גילוי דעת שהוא אינו רוצה לחתות הגחלים, ולכן אף שעכשיו הם הובערו, עדיין מותר ליתן התבשיל על הכירה.

וסברה זו לא שייך לגבי גחלים שעוממו, שאם הם כבר עוממו, ושוב בשעה שהוא נותן התבשיל על הכירה הובערו מעצמם, אז מצינו שהוא נותן התבשיל על הכירה כשיש שם גחלים שהובערו, ואין כאן מעשה שהוא כבר עשה בגחלים כדי לגלה דעתו שהוא אינו מקפיד אם הובערו הגחלים או לא, ואדרבה יש לאזיל בתר השתא, דהיינו כיון שעכשיו הם הובערו ודאי שזה כרצונו וי"ל שהוא מקפיד בזה, ולו יהיה שהגחלים עדיין היו עוממו אולי הוא יחתה אותם קודם נתינת התבשיל, ולכן ודאי בזה כיון שבשעת נתינת התבשיל על הכירה הגחלים כבר הובערו, אין לו היתר כיון שאין כאן גלוי דעת כלל, שהוא לא כבר עשה מעשה בגחלים כדי להוכיח שהוא רוצה דוקא בגחלים שעוממו.

אולם אה"נ שאם בשעת נתינת התבשיל כבר עוממו הגחלים, ואחר זמן מה כשהתבשיל כבר על הכירה, הובערו הגחלים מעצמם, אז אין חשש שמא יחתה כיון שבשעת נתינת התבשיל הוא כבר גלה דעתו שהוא אינו רוצה לחתות בגחלים, ואף הפר"מ מודה לזה.

ב) **וראיתי** ברשב"א בשבת לו: ד"ה עד, שכתב "כיון שקטם קצת מוכחא מלתא שהוא מתיאש ממנה ואינו רוצה בחתוי, וה"ה משמע בגמ' מדאמרינן גחלים שעוממו הרי הן כקטומין, והוא מטעם שאמרנו דכיון שעוממו ולא חשש ללבותן מוכחא מלתא שאין קפיד בחתוי, ועוד אמרו קטמה ונתלבתה סומכין לה, ומקיימין עליה לומר שהיא כקטומה", ע"ש.

וי"ל שמ"ש "שעוממו ולא חשש ללבותן מוכחא מלתא שאין קפיד בחתוי", פירושו שבשעת נתינת התבשיל על הכירה הגחלים עדיין עוממו, ולכן בזה שפיר י"ל שהוא אינו מקפיד, אבל אם בשעת נתינת התבשיל הגחלים כבר

חזרו והובערו, אז לכ"ע הוא אסור להניח התבשיל שם, ואין זה דומה כלל לדין קטימה שמועילה אף כשהגחלים הובערו אח"כ בשעת נתינת התבשיל, כיון שכבר יש מעשיו להוכיח עליו שהוא אינו מקפיד, וממילא שאין לחוש לחיתוי גחלים, ואם בשעת נתינת התבשיל כבר עממו הגחלים, אלא אחר זמן מה כשהתבשיל כבר על הכירה הובערו הגחלים מעצמם, שוב אין לחוש לחיתוי כיון שהוא כבר גלה דעתו בשעת נתינה שהוא אינו רוצה בו, ולכן מצינו שאין מחלוקת בין הרשב"א והפר"מ.

ולפי זה יש לפרש מ"ש המ"ב בס"ק יד, "עוד איתא דגחלים שעממו... הרי הם כקטומה, והטעם דכיון שלא חשש ללבותן שלא יעוממו, מוכחא מלתא שאינו מקפיד בחתויה (רשב"א)", ואף בזה י"ל שהוא מירי כשהם עדיין עממו בשעת נתינת התבשיל על הכירה, וכשפירשתי בדעת הרשב"א הנ"ל, ולכן נראה שאין מחלוקת בין הרשב"א והפר"מ והמ"ב.

ג) **וראיתי** בריטב"א שכתב בשבת לז: ד"ה שמע מיניה, "...וראיתי לראשונים ז"ל שטרחו ליישבה ולא העלו דבר שנתקררה דעתי, לפיכך נראה לי דהכי פירושא, ודאי בין בתחילה בין בסוף פשיטא לן דכל שקטמה בשעה שנתן עליה תבשיל אפילו הובערה לאחר מכאן קטימה דמעיקרא מהניא", וזה כמו שפירשתי לעיל. אלא שוב כתב, "אלא ודאי בקטומה והובערה קודם נתינת קדירה ע"ג כירה עסקינן, וההוא קטימה ודאי לא שריא מידי", ע"ש. ולענ"ד שאר ראשונים לא סברו כן, אלא אף בזה כיון שבתחילה הוא גלה דעתו שהוא אינו רוצה בחיתוי, גלוי דעת זה מועיל אף אם הובערה אחרי כך קודם נתינת התבשיל, וכן נראה מלשון הגמ' שכתבה "קטמה ונתלבתה סומכין לה", משמע שזה כסדר דהיינו בתחילה קטמה ואחר כך נתלבתה ואחר כך סומכין לה", וכן מ"ש "קטמה והובערה משהין עליה", דהיינו אף זה כסדר, ודלא כהריטב"א הנ"ל, והתוספות ד"ה שמע, ורמב"ן הרשב"א והחידושי הר"ן שם לא פירשו כהריטב"א בזה, וכן נראה מהריטב"א עצמו שכתב "נראה לי", משמע שאין כן דעת שאר הראשונים, וכן נראה דעת המ"א הנ"ל שהוא כתב "ואפילו הובערה אח"כ שרי", לגבי מ"ש מרן שם אם מותר לשהות לכתחילה, משמע שהובערה קודם נתינת התבשיל, וכן נראה דעת המ"ב הנ"ל, ועוד, קי"ל שאף מותר לשהות תבשיל שלא נתבשל כלל אם הובערה אחר קטימה קודם נתינת התבשיל, וכתירוץ הראשון בתוס' ד"ה שמע מינה, וכמ"ש השער ציון שם ס"ק יז, ע"ש.

ולפי כל זה נראה שאין מחלוקת כלל בין הרשב"א והפר"מ והמ"ב. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נה

שאלה: האם יחיד שקיבל שבת והתפלל ערבית של שבת מבע"י, ושוב חוזר מקבלתו כיון שהיא היתה בטעות, צריך להתפלל ערבית עוד פעם או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "בשו"ת 'תורה לשמה' (סי' קיז) נשאל בזה"ל: שכר שכיר ששכרו ראובן בליל ששי בשבת לעשות מלאכתו ובא השכיר ביום הששי אצל ראובן ותבע ממנו שכירות שלו והשיב לו שאחר שעה ישלח לו השכירות לביתו, וזה ראובן היה לו מעות לשלם השכירות, אך היה טרוד בעסק ואמר מה בכך אשלח לו, וזה ראובן לא עשה שבת בעיר אלא הלך לשבות בכפר אחד מחוץ לעיר דרך שעה אחת בפרדס שהיה בעה"ב אחר דר וזימן אותו אצלו בשבת, וביום ששי בצהרים הלך ראובן לשם וקבל שבת מבעוד יום והתפלל ערבית של שבת, ואחר ערבית נזכר שלא פרע לשכיר שכבר תבעו ונתחייב בזה דלעת ערב יהיה עובר על ביומו תתן שכרו, והנה עתה יש שהות ביום אחר שנזכר לבא לעיר אם ירכב על סוס הרץ מהר ויגיע בעשרים דקות לעיר, והוא יודע לרכוב על הסוס גם יש סוס מוכן שם, ויוכל זה ראובן לרכוב עליו ויגיע לעיר בעוד יום ויפרע השכירות לשכיר, ואז ישאר לשבות בעיר בתוך ביתו, ונסתפקנו אם מותר לו לעשות כן מאחר דקבל עליו שבת, איך ירכב על הסוס גם איך יעבור על איסור תחומין, וגם לטלטל המעות בידו כדי למסור לשכיר, או"ד דשרי כל זה מפני קיום המצוה. יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה.

ובתשובה האריך באר"ש טובה, וכתב אם כן השתא הוא הדין בנידון השאלה חשיב כמו קבלה בטעות ושרי ליה לעבור על איסור תחומין ולרכב על הבהמה כדי לקיים

המצוה, אי לא אפשר לקיימה בלאו הכי, וכו׳, ועוד כתב ודע דאם יש בכפר ההוא שלשה בני אדם שיתירו לו הנה על הצד היותר טוב יהיה נשאל על קבלתו וכו׳, ההתרה היא על צד היותר טוב, אבל אם לא נמצא לו זה אה״נ מותר מטעם שכתבנו, ע״ש בדברות קודשו.

וע״פ תשובתו נשאלתי דלכאורה צריך בירור לדינא אם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שוב, דמשמע מש״ע דאם קיבל שבת בטעות ביחיד צריך לחזור ולהתפלל, ולכאורה הוא הדין בנידון דידן. או אינו צריך להתפלל ערבית שנית, והטעם״. **ע״כ דברי כת״ר.**

א) **כתב** מרן בס״רסג. יד, ״אם ביום המעונן טעו צבור וחשבו שחשיכה והדליקו נרות והתפללו תפלת ערבית של שבת, ואח״כ נתפזרו העבים וזרחה חמה, א״צ לחזור ולהתפלל ערבית אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה, ואם יחיד הוא שטעה בכך צריך הוא לחזור ולהתפלל תפלת ערבית, ולענין עשיית מלאכה בין צבור בין יחיד מותרים דקבלת שבת היתה בטעות״. ומקור לחילוק זה בין צבור ליחיד הוא בגמ׳ ברכות כז: שכתוב שם ״שאני צבור דלא מטרחינן להו״, **ע״ש.**

ולפי זה נראה דה״ה בנד״ד שכיון שאיש זה טועה ומקבל עליו שבת כשעדיין מוטל עליו חיוב היום לשלם שכירות הפועל קודם חשיכה, אף זה דומה לדין במרן הנ״ל, וכן כתב התורה לשמה שם, שנדונו ״דמי לקבלת בטעות לענין יום המעונן דלא הוי קבלה כמ״ש בס״רסג, דמה לי טעות דמעונן או טעות דקיום המצוה, בשניהם אילו ידע האמת לא היה מקבל עליו״, ע״ש. וא״כ לכאורה נראה שיחיד זה צריך לחזור להתפלל ערבית של שבת כיון שטעות זו היא ליחיד ולא לצבור.

ב) **אלא** כתב הביאור הלכה שם ד״ה ואם, ״ואם יחיד כו׳. היינו אפילו התפלל אז מנחה קודם פלג המנחה, ואע״ג דבכל ערב שבת מותר באופן זה להתפלל ערבית קודם הלילה וכדלקמן בס״רסז. דקי״ל (ברכות כ״ז) דעביד כמר עביד וכו׳, אפ״ה כיון שהוא נוהג תמיד כרבנן ובטעות התפלל היום שסבר שכבר חשכה, לכך צריך לחזור ולהתפלל, ומשום טעם זה אפילו אם אירע מעשה זה בחול נמי דינא הכי, כ״כ המ״א וא״ר ותו״ש ופמ״ג ודלא כעו״ש שכתב דוקא אם התפלל אז מנחה אחר פלג המנחה״, ע״ש. ולפי זה שפיר כתב מרן הנ״ל ״טעו צבור וחשבו שחשיכה והדליקו נרות והתפללו תפלת ערבית של שבת״, שהוא מיירי באנשים שנהגו להתפלל ערבית דוקא אחר חשיכה ולא מפלג המנחה, וכן נהגו אף בערב שבת.

משמע מזה שאם מנהגו להתפלל ערבית בערב שבת קודם חשיכה, אז אף יחיד אין צריך לחזור ולהתפלל, אף שהוא טעה בקבלת שבת, ואף שהוא עשה מלאכה אחר תפילת ערבית, כיון שהזמן שהוא התפלל בו, הוא היה זמן הנכון וראוי לתפילתו.

וכן הוא בכה״ח שם אות פד, שכתב בשם התו״ש ״הכא שאני שהתפלל על דעת שהוא לילה ממש ואלולי כן לא היה רוצה להתפלל, לכך יחיד צריך לחזור ולהתפלל״, ולפי זה כתב הכה״ח שם, ״ונראה דה״ד למי שאין דרכו להתפלל ערבית מפלג המנחה, ובפעם הזאת טעה והתפלל, אבל למי שדרכו להתפלל ערבית מפלג המנחה אע״ג דעכשיו טעה וסבור שהוא לילה, דא״צ לחזור ולהתפלל כיון דאינו מקפיד בכך״, ע״ש. הרי אף היחיד א״צ לחזור אם הזמן שהוא התפלל בו היה ראוי לתפילתו.

ולפי זה ה״ה בנד״ד שאף שיחיד זה טעה וקיבל שבת והתפלל ערבית קודם חשיכה, מ״מ כיון שהזמן שהוא התפלל בו הוא היה זמן שראוי לו לתפילה זו כיון שרבים נהגו להתפלל ערבית של שבת קודם הלילה, עדיין הוא יי״ח.

ועיין בזבחי צדק ח״ג ס״צ, שכתב אפילו יחיד יכול להתפלל תפלת ערבית של שבת מבעוד יום ע״ש. וכן נראה במעשה של התורה לשמה הנ״ל, שלא היה שם מנין, שהוא היה רק בכפר, וכתב התורה לשמה ״דאם יש בכפר ההוא שלשה בני אדם שיתירו לו״, משמע שהוא אינו ברור שהיו שם אפילו ג׳ אנשים מבלעדו, ולכן נראה שאיש זה נהג כמ״ש הזבחי צדק הנ״ל שאפילו יחיד יכול להתפלל ערבית של שבת מבע״י, וא״כ זה היה זמן שראוי לתפילה זו, והאיש לא טעה בזמן התפילה, ולכן אין לו לחזור להתפלל ערבית אף שהוא עשה מלאכה אחר תפילתו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נו

שאלה: האם פנוי חייב באכילת שום בליל ש"ק משום תקנת עזרא, דלא פלוג, או שמא לא תיקן אלא לנשואים.

תשובה:

לכבוד ר' **יוסף פוקסמן** שליט"א

א) **כתוב** בב"ק פב, "עשרה תקנות תיקן עזרא, ואוכלין שום בערב שבת... משום עונה... ת"ר חמשה דברים נאמרו בשום משביע ומשחין ומצהיל פנים ומרבה הזרע".

ולכאורה נראה שיש לחלק בין "מרבה זרע", ובין חשש הוצאת זרע בקרי בלילה, דבשלמא ששום מרבה זרע, אבל אין לומר שהוא גם גורם ראיית קרי בלילה, אלא רק בשעת ביאה יש רבוי זרע, וא"כ אף אם אמרינן לא פלוג והפנוי צריך לאכול שום מטעם התקנה, אין חשש שזה מביא לידי תקלה.

וכן נראה מהתוספתא בזבים פ"ב ג', וז"ל "ר"א בן פנחס אומר בשם ר' יהודה בן בתירא החלב, והגבינה, ובשר שמן, ויין ישן, וגריסין של פול, וביצים, ומורייס, מרגילין לדבר זיבה". ולפי גירסת הר"ש במשנה זבים פ"ב ב, כתוב "שחליים" במקום "מורייס". הרי אין שום בכלל ז' דברים הנ"ל, ולכן י"ל דבשלמא ששום מרבה זרע, אבל אין הוא גורם קרי בלילה, ולכן אין חשש בפנוי אם הוא יאכל שום, ואין לא פלוג מביא לידי תקלה.

אלא זה אינו, שכתב הרא"ש במשנה שם, "וכן אם אכל או שתה דברים **המרבים** את הזרע". הרי שז' דברים הנ"ל הם "מרבים" את הזרע, וממילא ע"י כן יש חשש קרי, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי שום, שכיון שהוא מרבה זרע, ממילא שזה מביא לידי קרי, ולכן יש לחוש לתקלה בפנוי.

אלא א"כ יש לחקור, מאיזה טעם לא הזכיר שום בתוספתא הנ"ל, וצ"ל שמ"ש בתוספתא לאו דוקא הוא, אלא יש מאכלים אחרים שגם הם גורמים קרי, אלא שהתוספתא הביאה הדברים שאינם מפורסמים כל כך שהם גורמים קרי, אבל לא הביאה שאר מאכלים שמרבים את הזרע כיון שכבר הם ידועים, ולכן י"ל דאה"נ שיש מאכלים אחרים כגון שום שגורמים קרי.

וכן נראה, שכתב הרע"ב במשנה שם, "כגון בשר שמן חלב וגבינה ביצים ויין ישן וגריסין של פול, ושחלין". הרי לאו דוקא ז' דברים אלו, ולכן נראה דמסתברא שלא תיקן עזרא שאף פנוי בכלל התקנה, שהרי יש חשש שאכילת שום מביאה לידי קרי בפנוי.

ב) **וכן** הוא, שלא שייך לומר בנד"ד לא פלוג, 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 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"שב 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, 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.

ולפי זה י"ל שאיש פנוי הוא כמין אחר מאיש נשוי, וכמו שאדם חשוב הוא מין אחר מאדם שאינו חשוב, ולכן אין

לומר לא פלוג בנד"ד, וכ"ש שיש לחוש שמא השום יגרום קרי.

שוב ראיתי בכה"ח ס"רפ אות א, שכתב "ומצוה לאכול שום בע"ש או בלילי שבת, ונראה ה"ד למי שיש לו אשה, אבל אם הוא פנוי או שאין אשתו טהורה וכדומה, אין לאכול הדברים המרבים זרע שלא יארע לו מקרה בלילה ח"ר", ע"ש. וזה כדברינו.

מ"מ נראה שמצד הדין אין איסור לפנוי לאכול מאכלים הנ"ל, שלא מצינו ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"יח ויט, שאין לאכול מאכלים אלו שהם יביאו לידי קרי, ע"ש. וכן לא מצינו דבר זה בש"ע אה"ע ס"כג, ע"ש. וכן הוא, שהרי לא שמענו שפנוי אסור לאכול בשר שמן או לשתות יין ישן, ונראה שהטעם הוא מפני שהוא דבר שאינו מתכוין ואינו פ"ר, וגם הוא בכלל גרמא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נז

שאלה: האם מותר לחלק את סעודת שבת בערב לשתיים כשאין באפשרותו לאכול ביום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב המג"א בהקדמה לסי' רצא שאם יש לו רק מזון שתי סעודות יחלק סעודת הבוקר לשתיים אף אם הוא לפני חצות כיוון דיש אומרים שאפשר לצאת ידי חובת סעודה שלישית גם לפני חצות (וראה מג"א סי' תמד סק"א), ויל"ע אם אפשר גם להקדים סעודת הבוקר ללילה שלפני כן, ונפק"מ ברופא שיודע שבעקבות תפקידו הרפואי לא יוכל לאכול סעודת שבת בבוקר". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ט, "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה", וכתב הרב המגיד שם, "שם (שבת דף קי"ז:) ת"ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת שלש, ר' חדקא אומר ארבע וקי"ל כת"ק, ומ"ש רבינו ערבית שחרית ומנחה נ"ל שדעתו ז"ל **שמצוה לעשותם באלו הזמנים**, ודבר זה מחלוקת בין הגאונים ז"ל שבעל הלכות כתב שאפילו מפסיק בשחרית באמצע סעודתו ומברך בהמ"ז ואחר כך מברך המוציא וחוזר ואוכל שאר דברים, וכתב רמב"ן והרשב"א ז"ל שלפ"ז לא הוזכרו בחיוב הזמנים האלו גבי הצלה וקערות שאכל בהן כמו שהזכרתי פכ"ג אלא אורחא דמילתא נקט, ובספר העתים האריך בזה והעלה שמצוה לעשותן באלו הזמנים והוכיח כן ועיקר", ע"ש.

הרי הרמב"ם סבר כהעתים שמצוה לעשותן בזמן קבוע שלהן, דהיינו אחת בערבית, אחת בשחרית, ואחת במנחה, ויש לחקור אם לדעת הרמב"ם והעתים זמנים אלו לעיכובא או לא. כתב העתים, בהל' עונג שבת אות קצג, לבאר דעת החולקים עליו, "והני דנהוג למיעבד תרתי סעודתא דיממא על חדא תכא, אמרי לך ודאי מצוה מן המובחר למיעבד בשחרית ובמנחה, מיהו שאר עמא **דלא שכיח** להו **ולא אפשר** להו לתקוני מאכלי לתרי זימני לשחרית למנחה, כי היכי דלא ליפשעו במצות ג' סעודות שרינן להו משום כבוד שבת להפסיק אכילתן ולברך ברכות (על) המזון באמצע", ועל זה חולק העתים ע"ש. משמע מזה שמה שהתירו לאכול שתי סעודות זו אחר זו, הוא מטעם שעת הדחק, ושעת הדחק כבידיעבד דמי (עיין שלחן גבוה, כללי הפוסקים אות עא), ועדיין העתים חולקים עליהם, ולכן נראה שהוא סבר שאפילו בדיעבד לא יצא, וכיון שהרב המגיד השוה דעת הרמב"ם לדעת העתים, נראה שכן סברת הרב המגיד בדעת הרמב"ם שזמנים אלו הם לעיכובא.

ב) **אלא** מצינו שהרא"ש יש לו שיטה אחרת. כתב הרא"ש בפסחים קא אות ה, "ולא תאכלו בלא נר אבל אם היו רוצים לאכול בלא נר היו יכולים לקדש, ועל מה שלא היו אוכלים לא היה מקפיד לפי שיכולין לקיים שלש סעודות למחר", וזה כדעת התוספות שם ד"ה ובקידושא ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"רצא א, שכתב, "ומי שלא אכל בליל שבת יאכל ג' סעודות ביום שבת". הרי משמע שאין זמן קבוע לג' סעודות.

אלא כתב הרא"ש בפ' כל כתבי דף קיח אות ה, "ת"ר מדיחין כלים לשבת לצורך שבת, כיצד קערות שאכל בהן ערבית מדיחין לאכול בהן שחרית, שחרית מדיחין לאכול בהן מנחה, מן מנחה ולמעלה לא ידיחם... מכאן מוכח

דקביעות זמן סעודה שלשית היא משתגיע זמן מנחה ולא קודם", וזה לפי התוספות שם ד"ה במנחה, אלא התוספות למדו דין זה מהמשנה שם דבלילי שבת מצילין מזון ג' סעודות, בשחרית מצילין מזון ב' סעודות, במנחה מזון סעודה אחת ע"ש. ולפי זה כתב מרן בס"רצא ב, "זמנה משיגיע זמן המנחה, דהיינו משש שעות ולמעלה, ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית", ע"ש.

ונראה שלגבי סעודה שניה בשחרית, שהוא יכול לקיימה בכל היום, ויש לדקדק כן ממ"ש הטור בס"רפח, וז"ל "וימהר לאכול קודם שש שעות דגרסינן בירושלמי ר' אחא ורבי אבהו בשם רבי יוסי בר חנינא אסור להתענות בשבת עד שש שעות". וכן הוא בראי"ש בפ"ק דשבת אות כד, ע"ש. וכתב המ"ב שם בס"ק א, "ואם טעים מידי קודם תפילת מוסף מותר להתאחר יותר משש שעות (פר"מ)". וזה קשה להבין, הלא יש חיוב לאכול סעודת שחרית קודם שש שעות, ונראה מזה שכל ההקפדה היא רק שלא להתענות, אבל אם הוא שותה ואוכל משהו שפיר הוא לאכול סעודת שחרית אף אחר חצות, ולכן צ"ל דאה"נ שכן הוא, שאין זמן קבוע לסעודת שחרית ביום.

וכל זה קשה להבין שאם אין זמן קבוע לסעודת ליל שבת והוא יכול לקיימה ביום, וגם אם אין זמן קבוע לסעודת שחרית ביום, אז מאיזה טעם אמרינן לגבי סעודה שלישית שיש לה זמן קבוע, שהוא רק משעת מנחה גדולה, ונראה שהטעם הוא מפני שכן פירשו התוספות במשנה הנ"ל, שכתוב שם שמצילין ג' סעודות בליל שבת, דהיינו שהוא יכול לקיים ג' סעודות מזמן זה ואילך, דהיינו אף למחר ביום שבת, וכן בשחרית הוא יכול להציל ב' סעודות, דהיינו שהוא יכול לקיים ב' סעודות מזמן שחרית ואילך **ולא קודם לכן**, ובמנחה שהוא יכול להציל רק סעודה אחת, שזמן סעדות שלישית הוא רק ממנחה ואילך עד שתחשך, **ולא קודם לכן**, וכן י"ל להרא"ש לגבי מדיחין כלים, ולפי זה י"ל שזמן הסעודה הראשונה הוא מליל שבת עד שעת מנחה, ועד בכלל, וזמן הסעודה השניה הוא מזמן שחרית עד מנחה ועד בכלל אבל לא בליל שבת, וזמן סעודה שלישית הוא מזמן מנחה ולא קודם לכן.

אולם עדיין יש לחקור איפה המקור כדי לפרש כן במשנה, ולולא דמסתפינא דלחייכי עלי בבי מדרשא, הייתי אומר שיש לפרש כן בפסוק שהוא המקור לג' סעודות, כמ"ש בשבת קיז: "ת"ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש רבי חידקא אומר ארבע, א"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה", רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא, ורבנן סברי בהדי דאורתא", וכתב רש"י פר' בשלח, בשם המכילתא, על פסוק הנ"ל, "ויאמר משה אכלוהו היום – **שחרית**, שהיו רגילין לצאת וללקוט באו לשאול אם נצא אם לאו... **בערב** חזרו לפניו ושאלוהו מהו לצאת, אמר להם שבת היום, ראה אותם דואגים שמא פסק המן ולא ירד עוד, היום לא תמצאוהו... אבל מחר תמצאוהו". הרי הקטע "כי שבת היום לה'" הוא לזמן מנחה כשחזרו לפני משה ושאלוהו מהו לצאת, ולכן לפי זה י"ל שאף לפי מה שדורשין ג' סעודות מפסוק זה, שקטע זה הוא מיירי בסעודה שלשית בזמן מנחה. אלא כתוב בקטע זה "כי שבת היום לה'" ולא מצינו "לה'" בשאר "היום" שם, וכתוב בגמ' ביצה טו: "אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה' אלקיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם, הא כיצד רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם", וקי"ל כרבי יהושע כמבואר בטור וש"ע ס"תקכט, ע"ש. וא"כ בקטע "כי שבת היום לה'" יש סתירה, שלה' מוכח שהוא אינו לאכילה, אבל עדיין דרשינן שיש ללמוד סעודה שלישית מקטע זה, ולכן צ"ל בזה שחצי היום לה' וחצי היום לאכילה כדאמר רבי יהושע לגבי יו"ט, וא"כ י"ל שחצי הראשון של היום הוא לה', דהיינו להתפלל לפניו ולקרות את התורה, וחצי אחר דהיינו שעת מנחה ואילך הוא לאכילה, ולכן מצינו שזמן אכילת סעודה שלישית הוא ממנחה ולמעלה, ואם תאמר שלפי זה הוא אסור לאכול סעודת שחרית קודם חצות היום, י"ל שכיון שמ"היום" הראשון כבר מצינו שמותר לאכול סעודה שניה בכל היום כיון שלא כתוב שם "לה'" צ"ל שכשכתוב ב"היום" השני "לה'" כוונתו רק לומר שלגבי סעודה שלישית זמנה ממנחה ואילך, לכן מצינו שבשאר "היום" לסעודות א' וב', כיון שלא כתוב בהם "לה'" לכן זמנם כל היום ולא רק חצי היום, ולכן מותר לאכול סעודת ליל שבת ביום, וגם מותר לאכול סעודת שחרית אף בזמן מנחה (ועיין במכילתא פר' ד, שקודם הדרשה הנ"ל, כתוב בסוגריים "רבי זריקא אומר מכאן ג' סעודות בשבת", ומיד אחר כך כתוב "לפי שהיו רגילין לצאת בשחרית", והטעם שדברי רבי זריקא הם בסוגריים הוא מפני שכתב הגר"א שדבריו שייכים להלן בסוף הפרק, אולם אולי י"ל שכיון דילפינן מהדרשה שם איזה קטע

שייך לאיזה חלק מהיום, ויש נ"מ בזה לגבי זמן סעודה שלישית, שפיר הוא להקדים דרשה זו בדברי רבי זריקא).

עכ"פ נראה שמרן פסק כהרא"ש שהוא לא הביא דברי הרמב"ם בש"ע, אלא רק מ"ש הרא"ש שאין לאכול סעודה ג' קודם מנחה גדולה.

אלא ראיתי בערוך השולחן ס"רפח אות ב, שכתב, "והנה באמת לפענ"ד צריכה להיות הסעודה השנייה רק קודם חצות, שהרי כמו שהסעודה השלישית צריכה להיות רק אחר חצות כמו שיתבאר בס"רצא, והטעם נראה דכיון דהג' סעודות ילפינן מתלתא היום... צריך להיות לכל אחת זמן קבוע בפני עצמו, אחת בלילה ואחת ביום קודם חצות, ואחת לאחר חצות, אבל תמהני למה לא הזכיר אחד מהפוסקים דבר זה, וגם הרבה לא חששו לזה", ע"ש כל דבריו, ונראה שהוא כיון לשיטת הרמב"ם והעתים וכמבואר ברב המגיד הנ"ל, אבל לענ"ד הטעם דאין אנו מקפידים על זה הוא מפני דקי"ל כשיטת התוספות והרא"ש, ולכן אין אנו מקפידים לאכול סעודה שניה דוקא קודם חצות, וכפי שביארתי לעיל (ועיין עוד בזה במטה יהודה ס"רצא ס"ק ג, והלבוש, וכתבתי מה שנראה לענ"ד.).

ונחזור לנד"ד, נראה שלפי הנ"ל שלדעת הרמב"ם והעתים הוא אינו יי"ח אם הוא אוכל סעודת ב' או ג' בלילה הקודם כיון שיש זמן קבוע לכל סעודה והוא לעיכובא, ואף לדעת הרא"ש והש"ע הוא אינו יוצא, דבשלמא שהוא יכול לאכול איזו סעודה אחר זמנה, אבל אין מותר לאכול אותה קודם זמנה כפי שביארתי לעיל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נח

שאלה: האם מותר לברך על לחם משנה בשבת, כשהלחם עדיין בתוך שקית ניילון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

א) **כתב** הרמב"ם בהל' ברכות פ"ז הל"ד, "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות, נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן", ופירש הכסף משנה שם, "שם ובפרק כל כתבי (שבת קי"ז:) אמר רבי אבא ובשבת חייב לבצוע על שתי ככרות, מ"ט לחם משנה כתיב, אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא אמר לקטו כתיב, כלומר דמשמע אחיזה אבל בציעה לא כתיב משנה". ולפי זה כתב מרן בס"רעד א, "בוצע על שתי ככרות שאוחז שתיהן בידו". הרי משמע ד"אחיזה" בעינן בשעה שהוא בוצע על לחם משנה בשבת.

ועוד מצינו דבעינן "אחיזה" בפת אף בימי החול, וזה כמ"ש מרן בס"קסז ד, לגבי ברכת המוציא בימי החול, "יתן שתי ידיו על הפת בשעת ברכה", וכתב המ"א שם בס"ק י, "ואם יש לו בית יד צריך להסירו". הרי נראה מכאן שבית יד הוא חציצה בין ידו והפת, ומשמע דבעינן אחיזה ממש בשעת הברכה, וא"כ ה"ה בלחם משנה בשבת אף שהוא אינו בוצע שניהם אלא רק אחד מהם כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, מ"מ כיון דעכ"פ בעינן "אחיזה", י"ל שהוא צריך לאחוז בשני הלחם כשאין חציצה בין ידו והלחם, וכמ"ש המ"א הנ"ל.

אלא יש לדון בזה. נראה שיש שני טעמים לאחוז הפת בידו בשעת הברכה בימי החול, אחד הוא שבכל מאכל הוא צריך לאחוזו בשעת הברכה כמ"ש מרן בס"רו ד, וכתב המ"ב שם בס"ק יז בשם הלבוש, שהטעם הוא מפני "כדי שיכוין לבו על מה שמברך", וטעם זה שייך אף בלחם. אלא יש עוד טעם בלחם, והוא מ"ש מרן ב"קסז ד, "יתן שתי ידיו על הפת בשעת ברכה שיש בהן י' אצבעות כנגד י' מצות התלויות בפת", ע"ש. וי"ל שהטעם שאין ללבוש בתי ידים בשעת ברכת המוציא הוא אינו מטעם ששייך בכל מאכלים שצריך לאחוז המאכל בשעת ברכה משום כוונה כמ"ש הלבוש, שאם זה הטעם אף בבתי ידים יש הוכחה שהוא מכוין יפה כיון שעדיין יש אחיזת מאכל בידו ע"י בתי הידים. אלא נראה שהטעם שאין ללבוש בתי ידים בשעת ברכת הלחם, הוא מפני דבעינן י' אצבעות כדי להראות שיש י' מצוות התלויות בפת, ואם יש חציצה בין הלחם ואצבעותיו אז הוא מבטל רמז זה.

ועוד י"ל בברכת לחם בימי החול, דבשלמא שכתב המ"א שאין ללבוש בתי ידים בשעת הברכה, אבל לא מצינו

שכתבו האחרונים שהבוצע גם צריך להסיר הטבעת מידו משום חשש חציצה וכדמצינו לגבי נטילת ידים או בנטילת לולב בס"תרנא. ז, שכתב הרמ"א שם, "ונהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן", וכתב המ"ב שם בס"ק לו. על דברי הרמ"א, "וכמה אחרונים כתבו דאף מדינא יש הקפדה משום חציצה אף שאין היד מכוסה בהן", ע"ש. לכן נראה שבבציעת הפת אין כאן חשש חציצה כלל, ולכן הוא מותר לברך על הפת כשהטבעת עדיין בידו, וזה מפני שהוא צריך רק להראות לכל הרמז של י' מצוות הנ"ל, ואף כשיש טבעת בידו עדיין הכל רואים שאצבעותיו הן על הלחם, ועדיין הוא מקיים רמז הנ"ל, ואין לחוש אם יש כאן חציצה ממש או לא (וכ"ש לדעת הר"ן בסוכה לז, שסבר שאף בלולב ליכא דין חציצה ממש ע"ש).

ולפי זה יש לפרש דין בתי ידים הנ"ל באופן אחר. וי"ל דמצינו היום שיש שני מיני בתי ידים. מין אחד הוא שיש מקום מיוחד לבוהן, אלא שאר אצבעות כולם נכנסות במקום אחד שהוא רוחב כל כך כדי לקבל כל האצבעות מלבד הבוהן, ובזה אין שאר האצבעות ניכרות מחוץ, ויש גם מין אחר שיש מקום מיוחד לכל אצבע, ובזה כל אצבע ניכרת מחוץ. וי"ל דהא דכתב המ"א הנ"ל הוא מיירי במין הראשון שאין כל אצבע ניכרת בפני עצמה, ולכן מטעם זה אין לברך על הככר בבתי ידים, אבל אה"נ במין השני הנ"ל עדיין מותר לברך כיון שבמין זה עדיין ניכרות כל הי' אצבעות מחוץ, ועדיין יש רמז לי' מצוות התלויות בפת.

ב) **ולפי** זה יש לדון לגבי אחיזת החלות בשבת כדי להראות "שלחם משנה כתיב". נראה בזה שאף שיש בתי ידים על ידיו (אף במין הראשון הנ"ל) עדיין יש כאן רמז ללחם משנה, וזה דומה לדין אחיזת שאר מאכלים בידו בשעת הברכה הנ"ל, שאף כשהוא אוחז המאכל בבתי ידים עדיין יש לו כוונה בשעת הברכה, וכן הוא כאן עדיין הוא מראה לכל שיש לו לחם משנה בשביל שבת, וזה אפשר אף כשיש בתי ידים בידיו.

אלא יש כאן שני טעמים באחיזת שתי ככרות בשבת, אחד הוא שהוא צריך להראות לכל שיש כאן רמז ללחם משנה כדלעיל, והטעם השני הוא דבעינן הרמז של י' מצוות התלויות בפת וכבימי החול, ובשלמא בימי החול כשהוא בוצע על ככר אחת הוא נותן שתי ידיו על ככר אחת, אבל בשבת יד אחת היא על ככר אחת ויד אחרת היא על ככר אחרת, ולכן אף אם הוא רק בוצע ככר אחת מ"מ כדי לקיים הרמז של י' מצוות התלויות בפת, הוא צריך לאחוז הככר האחרת באצבעותיו ג"כ שרק בזה יש י' אצבעות, ולכן כדי לקיים רמז זה י"ל שאין לו ללבוש בתי ידים כמין הראשון הנ"ל, כיון שלרמז זה בעינן י' אצבעות על הפת, ולכן י"ל שהטעם שאין לו ללבוש בתי ידים בשבת בשעת ברכת הפת, הוא אינו משום הרמז ללחם משנה אלא משום הרמז לי' מצוות התלויות בפת.

ג) **או** יש לפרש דין בתי ידים באופן אחר, והוא שיש לאסור בתי ידים אף במין השני הנ"ל, דהיינו שהאצבעות ניכרות, שהרי עדיין האדם רואה מחוץ רק הבגד של הבתי ידים, ואף שכל אצבע של הבגד ניכרת עדיין הוא רואה מחוץ רק הבגד ולא האצבע עצמה של האדם, ולכן י"ל שאין י' אצבעות של הבגד סגי לרמז זה אלא בעינן אצבעות של האדם עצמו כיון שהאדם עצמו הוא חייב בי' מצוות אלו, ולא הבגד, ולכן אין ללבוש בתי ידים כלל בשעת בציעת הפת, אבל אין צורך להסיר הטבעת מידו כיון שאף כשהטבעת בידו עדיין האדם יכול לראות האצבעות. מ"מ י"ל שאם האדם לובש בתי ידים של ניילון והם שקופה ואדם אחר יכול לראות מחוץ האצבעות בתוך הבתי ידים, אז י"ל שאין כאן חשש כלל, ושפיר הוא לברך בבתי ידים אלו על הפת.

ד) **ולפי** זה יש לדון בשקית ניילון. וי"ל שיש לה דין של בתי ידים הנ"ל, וכן נראה משש"כ ח"ב ס"נה הערה לח, שמדמה השקית לדין בתי ידים במ"א הנ"ל ע"ש. מ"מ נראה שאם השקית היא שקופה, וכל אחד יכול לראות הככר בתוכה, אז כשהבוצע נותן ידיו על הככר עדיין הוא מקיים הרמז של י' מצוות התלויות בפת, שהכל יכולים לראות שידיו על הככר, כיון שהשקית היא שקופה (וזה דומה למין שני הנ"ל של בתי ידים בפירוש הראשון, שעדיין האצבעות ניכרות מחוץ, ולפירוש השני הוא פשוט), וכבר כתבתי לעיל שאין כאן דין חציצה ממש כיון שלא מצינו חשש בבציעת הפת כשיש טבעת בידו, והעיקר הוא רק אם הכל יכולים לראות שיש י' אצבעות על הפת, ולכן ה"ה בשקית שקופה הכל יכולים לראות שידיו על הפת ואין לחוש.

אלא אם השקית אינה שקופה ואין הככר בתוך השקית ניכרת מחוץ, י"ל שאין כאן רמיזה לי' מצוות התלויות בפת, וגם אין רמז ללחם משנה שהכל מכוסה מהעין, וכן

נראה, שיש לדון במ"ש מרן בס"תעג ז, לגבי ליל הסדר, וז"ל "וקורא כל ההגדה וכשיגיע למצה זו צריך להגביה להראותה למסובין", והלא אם המצה היא בשקית שאינה שקופה, ואין המסובין יכולים לראות את המצה, ודאי הוא אינו מקיים דין זה, וה"ה בנד"ד י"ל הכי שהוא אינו מקיים הרמז לי' מצוות התלויות בפת, וגם לא הרמז ללחם משנה כשאין השקית שקופה, אבל אם היא שקופה אין לחוש כפי שביארתי לעיל.

ואסיים בברכת חנוכה שמח וראש חדש טוב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן נט

שאלה: האם מותר ליתן לגוי פרוסה מלחם משנה שעל השלחן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר לתת בלחם משנה פרוסה גם לעובד זר, הנמצא עמנו? שאלה זו מצויה אצל אנשים מבוגרים שיש להם עובד זר שאוכל עמם קבוע. אני יודע כי יש שהחמירו לא להכניס גוי לסוכה. האם בזה יש בכלל צד להחמיר".

א) **כתב** הארחות חיים הל' סעודה אות יג, "כתב הר' אשר ונהגו כל ישראל שלא להאכיל בהמה חיה ועוף **ולא עכו"ם** מחתיכה הנוגעת בחתיכה המוציא", וכן הוא בכלבו, וכתב הרד"א בהל' ברכות שער א', ד"ה כתב בעל המנהגות, "כתב בעל המנהגות, נהגו שלא להאכיל חתול ושאר בהמה חיה ועוף מן החתיכה שנגעה בחתיכת המוציא". הרי הרד"א הזכיר אזהרה זו, אלא שלא הזכיר שזה אף בנכרי.

וראיתי בב"י בסוף ס"קסז ד"ה כתב הכלבו, שאחר שהוא הביא הכלבו והרד"א הנ"ל, הוא כתב "ולא ראינו ולא שמענו מי שנזהר בכך, ואין לדבר סמך כלל", ע"ש. אלא יש להעיר ממ"ש בתענית כ: "ולשדייה לבהמה, קסבר מאכל אדם אין מאכילין לבהמה", ופירש"י שם "מאכילין אותן לבהמה. משום ביזוי אוכלין ומחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם", ולכן י"ל דאה"נ שאין נזהרין בכל מאכל שלא ליתן אותו לבהמה, אלא עכ"פ נזהרין על פרוסת המוציא שלא ליתן אותה לבהמה כדי שלא "מחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם".

וראיתי בר"ן בפ' אלו עוברין מו. (דף יד. ברי"ף) ד"ה כיצד מפרישין חלה בטומאה, שכתב "ולשורפה א"א דאין שורפין קדשים בי"ט, ולהאכילה לכלבים אי אפשר דתרומה שהיא אוכל אדם אין מאכילין לבהמה כל זמן שהיא ראויה לאדם", וכן הוא במאירי שם שכתב, "ועוד שאוכלי אדם בתרומה אין מאכלין אותם לבהמה בעוד שהם ראויים לאדם". משמע שרק בתרומה צריך ליזהר משא"כ בסתם לחם שהוא חולין, ודלא כגמ' תענית הנ"ל, וזה כדעת הב"י. אלא עדיין י"ל דשאני ברכת המוציא שיש ליזהר טפי, כיון שבשעת אכילה על שלחנו כשהוא מברך הקב"ה על הלחם יש לו ליזהר טפי שלא "מחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם", ועיין עוד בזה בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב ס"מח, ע"ש. אלא שיש להביא ראיה לב"י ממ"ש הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ט הל"ח, לגבי ליל פסח, "וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר", ע"ש. מסתמא משמע שאף המצה שהבעלים מברך עליה, ואף שהם אינם ישראלים.

אלא ראיתי שכתב בספר חסידים ס"תתפח, "והיה זהיר לאחר שבירך שישתהו כולו ולא היה נותן לנכרי לשתות מכלי שהיה רגיל לברך עליו, ולחם שבירך עליו המוציא לא היה נותן ממנו לעבד", וזה כהארחות חיים הנ"ל, שאף בנכרי יש ליזהר.

ב) **ומצינו** שכתבו האחרונים שיש ליזהר בזה, כמבואר במ"ב ס"ק צז, וכה"ח ס"קסח אות קלט, ע"ש. וכן ראיתי למהר"ם פאפרוש ז"ל באור צדיקים, בתיקון הסעודה, שכתב, "פרוסת המוציא עצמו וכדי נטילה מהחצי שנחתך ממנו פרוסת המוציא לא יתן מהם לשום בהמה וחיה ועוף, ולא לעכו"ם שהוא עבדו וסמוך על שלחנו", וכן הוא בחסד לאלפים ס"קסז אות טז, וכה"ח (לר"ח פלאג"י ז"ל) ס"כג אות ט, ובמזמור לאסף, דיני הבציעה של המוציא דף פט ע"ב, וכתב הבן איש חי פר' אמור אות יב, שזה אף בישמעאלי. אלא שכתב ..."וכן יזהר שלא יתן לעכו"ם **מאכל** מן השלחן, שהשלחן עומד דוגמת המזבח, דשלחנו של אדם מכפר עליו, לכך נזהר". משמע שלדעתו שלאו דוקא לחם אלא כל מאכל שעל השלחן. אלא לא משמע כן

מהאחרונים הנ"ל שכתבו שמנהג זה שייך רק בפת של ברכת המוציא, ועיין בט"ז בס"ק יח, שכתב, "מחתיכה שנוגעת בה חתיכת המוציא, פי' פרוסה שחתך כבר מן הלחם השלם, חותך אח"כ מן אותה פרוסה חתיכה קטנה להמוציא, לא יאכיל אותה פרוסה לבהמה", והמחצית השקל בס"ק מב הביא דברי הט"ז, וכתב "אבל משאר הפת פרוסה הגדולה שנשארת אחר שבצע ממנה רשאי להאכיל לעכו"ם, והעולם ראיתי נוהגים שקולפים מעט גם מפרוסה הגדולה במקום שנגעת בפרוסה שבצע להמוציא", ע"ש. וכן משמע מאור צדיקים הנ"ל, ועיין בכה"ח פלאג'י שכתב, "יזהר שלא לתת לגוי מאותו לחם שבירך עליו המוציא, ואנכי הרואה דאזהרה זאת איתא נמי לבעלי חיים טמאים שלא יתן מכל דבר מהשלחן". הרי שלגבי גוי רק יש ליזהר בלחם של ברכת המוציא, משא"כ בבעלי חיים שיש ליזהר בכל דבר על השולחן, ודלא כהבא"ח.

וגם י"ל שמה שהזהירו שלא ליתן מפרוסת ברכת המוציא לגוי הוא בימי החול, וגם בימי שבת או יו"ט, וכמ"ש הט"ז שם שגם יש ליזהר שלא ליתן ממצת מצווה לנכרי (ודלא כנראה מהרמב"ם הנ"ל), ולכן נראה שאין ליתן לעובד זר מפרוסת ברכת המוציא, אבל עדיין מותר ליתן לו שאר הלחם כמבואר בט"ז והמחצית השקל הנ"ל, וכ"ש שאר מאכלים על השלחן. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ס

שאלה: האם מותר להפסיק בין קריאת המפטיר לקריאת ההפטרה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א, והרה"ג **ציון בוארון** שליט"א

כתב כת"ר, "במנין של תלמידי חכמים נוסח אשכנז, ראיתי שנוהגים שלאחר עליית המפטיר והגבהת הס"ת וגלילתו, יש מנהג להם להזכיר לרפואה לישועה את כל החולים, וזה לוקח זמן לא מעט, ואני הערתי להם דלכאורה אין נכון לעשות כן להפסיק הפסק גדול בין עליית המפטיר לבין קריאת ההפטרה. **ע"כ השאלה.**

א) **לא** מצינו שאין להפסיק בין קריאת המפטיר לקריאת ההפטרה. כתב הב"ח בריש ס"רפד, "...דפעם אחת גזרו שמד שלא לקרות בתורה, ותקנו לקרות בנביאים מענינה של פרשה... ועל כן גם לאח"כ שנתבטל השמד וקורין בתורה, מ"מ תקנו שהמפטיר יהא קורא בנביאים כ"א פסוקים, ויהא קורא בתורה תחלה מפני כבוד תורה, שאם לא היה קורא בתורה אלא בנביא ומברך על קריאתו, יהא כבוד תורה וכבוד הנביא שוה, ע"כ צריך שיהא זה שמפטיר בנביא קורא התורה תחלה ואח"כ בנביא, דבמה שמקדים לקרוא בתורה אנו רואים דגדולה היא התורה מהנביא", ע"ש.

נראה מזה שכל החשש הוא לקרות בתורה תחילה ורק אח"כ בנביא, ומטעם כבוד התורה, ולכן י"ל שאף אם יש הפסק ביניהם אין קפידה כלל, כיון שעדיין הוא קורא בתורה תחילה, ועדיין יש כבוד התורה.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש המרדכי בפ' הדר (אות תקיג), "וכן נהגו כששכחו להביא חומש לבית הכנסת, שמוליכין י' ומפטירין באותו בית שהחומש שם", ופירש הכה"ח בס"רפד אות יד, "ר"ל אחר שקראו בתורה הולכין לשם ויפטיר המפטיר מי שקרא בתורה תחלה בבית הכנסת", ע"ש. וכן הוא בכנה"ג שם בשם המהראנ"ח, והמ"א והמ"ב והכה"ח, ע"ש.

ויש להעיר, הלא כתב מרן בס"ח יג, "הלובש טלית קטן ומברך עליו וכשהולך לבית הכנסת מתעטף בטלית גדול, צריך לברך עליו דהליכה מביתו לבית הכנסת חשיבא הפסק". וכתב המ"ב שם בס"ק לב, "אפילו אם תיכף הלך לבית הכנסת ולא הסיח דעתו בינתיים כלל", ועיין בס"ק לג, אם ההליכה עצמה הפסק או שינוי המקום, עכ"פ מצינו שיש הפסק, ולכן ה"ה כשהאנשים הולכים מבית הכנסת לקרות את ההפטרה בבית, שההליכה היא הפסק בין קריאת התורה ובין קריאת הנביא, ולכן איך כתב המרדכי שזה מותר. אלא צ"ל שאין לחוש להפסק כלל ביניהם, שהעיקר הוא רק לקרות את הנביא אחר התורה מפני כבוד התורה, וכבוד זה אינו תלוי באם יש הפסק או לא, וכן נראה ממ"ש המ"ב בס"רפד ס"ק ג, שהסביר דעת המרדכי, וז"ל "דהרי מ"מ קראו בתורה תחלה, אע"פ שלא היה

באותו מקום". הרי העיקר הוא שקורין בתורה תחילה, ואין לחוש להפסק של שינוי מקום. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סא

שאלה: ביום השבת, ט"ו דקות בערך לפני השקיעה אדם שלא התפלל עדיין מנחה ויש באפשרות או להתפלל בבית הכנסת במנין ובזה יפסיד סעודת שלישית (מחמת המרחק), או שיתפלל מנחה ביחידות וירוויח שיקיים גם את מצות סעודה שלישית, איזה מהם עדיף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **כתוב** בשבת קיז: "ת"ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת שלש רבי חידקא אומר ארבע", וכן הוא ברמב"ם בהל' שבת פ"ל הל"ט, שכתב **חייב** אדם לאכול שלש סעודות בשבת., והוא פסק כת"ק. הרי מצינו שיש חיוב גמור לקיים שלש סעודות אלו, 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 עשה מפו' 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. עכ"פ מצינו שיש חיוב גמור מדרבנן לקיים מצוות סעודת שלישית.

ב) **אלא** לגבי תפילה במנין לא מצינו חיוב גמור. כתוב במשנה במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה". הרי שיש לדמות תפילה בציבור, דהיינו יורדין לפני התיבה, לשאר דברים שם כגון קריאת ס"ת, וכתב הרמב"ן במלחמות ה' במגילה ה (דף ג. ברי"ף) "והשנויים במשנתינו כולם חובת הצבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל מגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב" ע"ש. וכן כתב הר"ן שם. משמע מזה שהחיוב להתפלל בצבור הוא רק כשיש צבור אבל אין חיוב על כל יחיד לצרף עם הצבור, וכמו כן מצינו לגבי קריאת ס"ת במשנה, שאין חיוב על כל יחיד לילך בכל עת שיש קריאת ס"ת לשמוע הקריאה, אלא אם הוא בצבור אז יש חיוב על הצבור, וכן כתב הפעולת שכיר על המעשה רב באות קעה, לגבי קריאת המגילות בפסח שבועות וסוכות, "ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חיוב כ"כ איך מותרין לקרותן בשבת, והלא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר כמו מגלת אסתר, והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב... אבל קריאת מגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על הרבים כמו קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א אם הרבים ליכא למיחש שמא יעבירנו". הרי שאין שום חיוב על היחיד לשמוע קריאת ספר תורה, ולפי זה כן י"ל לגבי תפילת צבור שאין שום חיוב על היחיד והוא אינו חייב לצרף עם המנין כדי לקיים מצוות תפילת צבור.

וכן מצאתי סברה זו לבעל החקרי לב בסמיכה לחיים א"ח ס"ב, שכתב "שלא היתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא שיקראו בצבור בשבת ויו"ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום אף אם כמה יחיד לא שמעו נתקיימה תקנתם". עיין ביביע אומר בח"ד י"ד ס"לא אות ג, שביאר כל זה, וכן הוא בציץ אליעזר ח"יח ס"ה, ע"ש. ועיין עוד ביביע אומר ח"ט בהוספות ומילואים ס"ק, מ"ש על דעת האג"מ כרך ו' א"ח ס"מ אות ד, ע"ש. ולכן כיון שהמשנה השוותה קריאת ס"ת לירידה לפני התיבה י"ל שאין שום חיוב על היחיד לצרף למנין משום תפילת הצבור.

וכן יש להוכיח מהתה"ד בס"קח, שכתב, "בני היישובים שאין להם מנין בעיר ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי פורים כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור צריכין ליזהר שיקדימו ביאתם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך

לפורים או לאו, והוא מסיק "וא"כ צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה אלא שהעולם לא זהירי בהכי". הרי שאין להם מנין, ורק משום מגילה או פרשת זכור שיש חובה על היחיד יש להם לילך למנין, אבל משום תפילת צבור בכל יום או קריאת התורה בכל השנה אין שום חיוב, וכמו שכתבתי לעיל.

וכן כתב החוות יאיר בס"קטו, וז"ל "להתפלל בעשרה **אינו מצוה כולי האי**, וחלילה לנו למעט במ"ע של ונקדשתי בתוך בני ישראל שהוא קדיש וברכו בעשרה ובשכר אמנה וענית איש"ר, עם כל זה **אינו מ"ע דרמיא עליה**". הרי שאף שתפילה במנין חשובה מאד, מ"מ אין זה חיוב על היחיד.

ג) **אלא** שמצינו שכתב מרן בס"צ טז, "ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה צריך לילך שם, ולאחריו צריך לחזור עד מיל כדי להתפלל בעשרה". הרי שתפילה בצבור נחשבת מצוה ולא רשות. אלא אין דבר זה מוסכם בראשונים, שהמקור לדין זה הוא בפסחים מו, שכתב 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.

אמנם 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 שקאי אנט"י לתפילה כר"ח, וכן דעת רב האי גאון כמבואר ברשב"א בברכות טו. בד"ה והני, ע"ש. וכן בב"י בס"צב. בד"ה ואחר, וכן דעת הרמב"ם שהוא כתב בפ"ד דהל" תפילה "היה מהלך בדרך והגיע זמן תפלה ולא היה לו מים אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין., ולגבי תפילה בציבור הוא לא הזכיר דין זה כלל, ונראה שהטעם הוא מפני שהראשונים הנ"ל סוברים שאין מצוה כל כך לטרוח להתפלל עם הצבור, ולכן מוכרח לומר שדין הנ"ל מיירי בנט"י לתפילה, ולכן י"ל שלדעת ר"ח והערוך ורב האי גאון והרי"ף והרמב"ם לא אמרינן דין זה לגבי תפילה בצבור. וי"ל שלדעתם דין תפילה בצבור הוא מצוות רשות, דהיינו שאף שהיא מצוה מ"מ אין חיוב לרדוף אחריה, ודלא כרש"י והטור ומרן, ויש להעיר על מרן איך הוא פסק כרש"י והרא"ש והטור, כנגד הרי"ף והרמב"ם כיון שהוא כתב בהקדמתו לב"י שיש לפסוק כהרוב ברי"ף והרמב"ם והרא"ש.

ואולי י"ל שאף לדעת רש"י ודע' אין תפילת בצבור חיוב גמור, ולכן כתב רש"י הנ"ל "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". הרי הוא צריך לילך הד' מילין רק אם הוא יכול ללון שם וא"צ לחזור למקומו שהוא שם עכשיו, וכן פירש המאירי לדעת רש"י בחולין קכב. "אם היה מהלך בדרך והיו לפניו שני **בתי** מלון אחד שאין בו בית הכנסת ואחד שיש בו, והיה זה שיש בו רחוק יותר מן האחר, צריך לחזור ללון אפילו היה רחוק פרסה אבל יותר מפרסה אינו צריך". הרי אף הוא פירש שדוקא אם שם בית מלון ללון, ולכן גם י"ל שמי שצריך לחזור לאחריו עד מיל, זה דוקא אם הוא יכול ללון שם גם כן, אבל לחזור אחריו עד מיל להתפלל ואז לחזור למקומו הראשון ללון לא שמענו דבר כזה אף בפחות ממיל, ולכן יש לדון במי שהיה בביתו. וי"ל שאין צריך להתפלל עם המנין אפילו אם המנין הוא קרוב ממיל כיון שהוא צריך לחזור לביתו ללון אחר כך, ולכן מזה נראה שלרש"י ומרן תפילה במנין כשהוא בביתו היא מצוות רשות.

ד) **שוב** ראיתי שכתב מרן בס"תטו. א. "אין מערבין ערובי תחומין אלא לדבר מצוה כגון שהיה רוצה לילך לבית האבל או לבית המשתה של נישואין או להקביל פני רבו או חבירו שבא מן הדרך וכיוצא באלו, וכתב המ"א שם בס"ק ב. "במהרי"ל נסתפק אם מותר לערב כדי לילך למנין, ולפי מ"ש בס"צ. טז, ודאי שרי וכן משמע ממ"ש בסס"שיא. ב". ע"ש.

וראיתי במהרי"ל בהל' עירובי חצרות, שכתב "אמר מהר"י סג"ל דלא ראה בשום פוסק שמותר לערב תחומין לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בעשרה רק בסמ"ק ובספר

אגודה א"ל הר"ר איק"א ולא יהא פחות מבית המשתה, א"ל הרב להתפלל בעשרה אינה כל כך מצוה דיכול לכוון תפילתו בביתו דלא אשכחן דהצריכו חכמים להתפלל בעשרה, אבל בית המשתה מצוה הוא ודוקא סעודת נישואין ולא סעודת הרשות, והראיה דבנשואין התירו חכמים שבותים באמירה לגוי בשבת לנגן בכלי שיר כדאיתא במרדכי וכן בא"ח סוף הל' שבת, ולבית הכנסת לא התירו שבות כדאיתא בתוס' פ' הדר דלא התירו להביא בשבת ספר תורה לקרוא בה או חומש להפטרה דרך כרמלית אע"ג דאינה רק שבות מדבריהם דמן התורה מותר לטלטל דרך כרמלית", ע"ש. וזה נראה כדעת החוות יאיר דלעיל, ע"ש.

ופירש המחצית השקל דברי המ"א וכתב, "ולפי מ"ש בס"צ. טז. ר"ל דלחד דעה כדי להתפלל בעשרה צריך לילך לפניו ד' מילין ולאחריו מיל, א"כ מצוה גדולה היא". וי"ל שאין ראיה זו מוכרחת שאולי שאני דין זה כיון שרש"י מיירי שבמקום שהוא שם אין מקום ללון, ולכן יש לטרוח את עצמו לילך ד' מילין כיון שעכ"פ מלבד תפילה במנין גם יש שם מקום ללון, אבל מי שכבר יש לו מקום ללון כגון שהוא כבר בביתו, אולי י"ל שאין חיוב עליו לילך ד' מילין לפניו או מיל אחד לאחריו כדי להתפלל במנין.

ומ"ש המ"א שיש ראיה לדעתו בסוף שיא. ב. זה מיירי בהיתר לטלטל את המת ע"י ככר וכו' בשבת לצורך מצוה, וכתב הרמ"א שם, "וכן ראיתי נוהגים לצורך מצוה או חתונה", וכתב המ"א שם בס"ק יד, "אין הכהנים יכולים לכוף קרוביהם שיוצאיהו אפילו צריכים הכהנים ליכנס לבית הכנסת דהוה מצוה, כ"כ במהרי"ל ס"סה". משמע שאם אין כפיה יש להתיר משום מצוות תפילה במנין. אלא זה אינו שכתב הדרכי משה שם, שהטעם של מהרי"ל הוא מפני "כבוד כהנים", משמע שאין הטעם משום חיוב להתפלל בצבור. עיין בגוף תשובת מהרי"ל.

וראיתי במחצית השקל הנ"ל שגם כתב, "וכן ר"א שחרר עבדו להשלים לעשרה". הרי מכאן ראיה שיש חיוב להתפלל בעשרה שא"כ איך התיר ר"א לשחרר עבדו, ועיין באורחותיך למדני ח"א ס"יא, שיישבתי קושיא זו על המהרי"ל הנ"ל, ע"ש. עכ"פ נד"ד אינו מיירי שהם צריכו לו כדי להשלים את המנין, רק שהוא רוצה להתפלל עם הציבור, ולכן הוא קיל טפי.

ה) **שוב** ראיתי לר"י חזן ז"ל (נכד החק"ל) בכרך של רומי ס"ו, שכתב "הראת לדעת שתפלה בצבור לא נמצא לה שורש מן התורה ומן הנביאים, והיינו לומר שהויא מדרבנן אלביא דכ"ע, וכד דייקינן שפיר גם זו צריכא רבא מאחר דרב נחמן מאריה דתלמודא אמר לרב יצחק כשאמר לו לפחות שיתפלל בשעה שהצבור מתפללין, מאי כולי האי? והשיב לו הא דאמר רשב"י על פסוק בעת רצון עניתיך וכו', שהם דברים ניכרים כמו מילי דחסידותא, ואי תפילת צבור הויא מצוה דרבנן, כל כי האי לא נעלם מעיני רב נחמן", ע"ש. הרי תפילת צבור בכלל "מילי דחסידותא", ועיין שם בס"ז, שכתב "שמצות תפלה בצבור אינה ריח מצוה אפילו מדרבנן" 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 אחהמ"ר הפריז על המדה לומר כי אין ריח מצוה בדבר, כי חלילה לנו לומר כי אחרי ראותינו כל ספרי מוסר השכל מלאים מאמרים שונים ומפלגים בגודל מצות התפלה בציבור, ואיך כתב כי אין בה ריח מצוה". אלא שוב כתב "אמנם עכ"פ לענין דינא ראויים 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.

וכן ראיתי 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.

ומה שהוא הביא ראיה מדין מי שעוסק בתורה, הרי כתב הרמב"ם בפ"ח דתפלה הל"ג, "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקים שם בתורה, והוא שיתפלל שם תפלת צבור, וכתב הכ"מ שם שרבני צרפת מפרשים דטפי עדיף להתפלל בבית המדרש ביחיד מבבית הכנסת בעשרה, ולכאורה נראה שסבר הרמב"ם שעדיין בעינן מנין בבית המדרש כיון שהוא כתב בסופו, "שיתפלל שם תפלת צבור". אולם לענ"ד אין זה מוכרח בדעתו, שהרי כתב הרדב"ז בח"ו ס"שני אלפים קלט, ואי לאו דמסתפינא אמינא כי לזה

נתכוין רבינו שכתב והוא שיתפלל "עם" תפלת הצבור, זו היא נוסחות ספרים שלנו, כלומר שיתפלל בשעה שהצבור מתפללים ועם הצבור ממש". ע"ש כל דבריו, וכן כתב המראה הפנים על הירושלמי בפ"ה דברכות הל"א בד"ה כאן, "דמ"ש שיתפלל שם תפלת צבור, היינו בשעה שהן מתפללין". ע"ש. וכן ראיתי במעשה רקח שכתב, "כן היא הגירסא בספרים שלפנינו ובדפוס מגדל עוז כתוב והוא שיתפלל **עם** תפילת הצבור, ואיכא בינייהו דעם תפילת הצבור ר"ל שאף שהתירו לו להתפלל בבית מדרשו מ"מ בעינן שיכוין להתפלל בעת שמתפללים הצבור כדאיתא התם וכמ"ש הל' א' עיי"ש, ולגירסתם שם משמעותו דבעינן גם בבית מדרשו עשרה דהיינו תפילת הצבור", ע"ש שאר דבריו, ולכן כיון שיש ספק בדעת הרמב"ם ודעת רבינו צרפת ברורה שאף ביחיד מותר אולי י"ל דהכי נקטינן, ואף שמרן בש"ע בס"צ. פסק דבעינן עשרה בבית המדרש, י"ל שאילו הוא היה רואה שיש נוסח אחר ברמב"ם אף הוא היה פוסק כרבני צרפת, ועיין עוד בזה בשמש ומגן ח"ב א"ח ס"א. ח"ד א"ח ס"יט, ולרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א באבני דרך ח"ו. יב, ואין כאן מקומו להאריך.

עכ"פ מצינו שאין מצוה להתפלל בצבור חיוב גמור, וכמ"ש המהרי"ל ודע', ואף למ"א הנ"ל י"ל שאף שהוא מצוה ומערבין ערובי תחומין כדי להתפלל במנין, מ"מ היא אינה מצוה של חיוב, ולא דמי לשאר מצוות חיוב דרבנן כמו להדליק נר חנוכה, או נט"י לפת וכו', ולכן בנד"ד י"ל שכיון שמצוות סעודת שלישית היא חיוב גמור, אם א"א באופן אחר יש לו לקיים מצוות סעודה שלישית ואין לו להתפלל במנין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת חנוכה שמח

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סב

שאלה: האם מותר לשאול לגוי בשבת "מה שעה", ואז לפעמים כשאין לגוי שעון על היד, הגוי צריך להדליק או ללחוץ על הטלפון שלו, לראות מה השעה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

א) **נראה** שיש כן רק רמיזה לגוי, דהיינו שהישראל אינו אומר בפירוש לגוי לעשות מלאכה, דהיינו להדליק את הפלאפון או ללחוץ על הכפתורים, אלא שרק אמר "מה שעה", ושוב הגוי מעצמו עושה המלאכה, ולכן יש לבאר אם מותר בשבת לומר לגוי לעשות מלאכה בדרך רמיזה.

כתב הרמ"א בס"שז. כב, "כל דבר שאסור לומר לאינו יהודי לעשות בשבת, אסור לרמוז לו לעשותו". ופירש המ"ב שם בס"ק עו, "דגם זה הוא בכלל אמירה לא"י כיון שע"י רמיזתו עושה בשבת, וה"ה שאסור לומר לו בשבת איזה דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה, וע"כ אסור לומר לא"י שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר. אך כשאומר הרמיזה לא"י שלא בלשון צווי כגון שאומר הנר אינו מאיר יפה, או איני יכול לקרות לאור הנר הזה שיש בו פחם, ושומע הא"י ומתקנו שרי, דאין זה בכלל אמירה, ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הא"י בשבילו דאין זה הנאה כל כך, דגם מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות לאורו (פר"מ)", ע"ש.

ולפי זה שה"ה בנד"ד שיש להתיר, שהוא אינו אומר הרמז בלשון צווי אל רק אמר בלשון שאלה "מה שעה", וגם י"ל שאין כאן "הנאה כל כך", כיון דמסתמא שהישראל כבר יודע בערך מה השעה, דהיינו בערך שהשעה תשע או עשר וכדומה, אלא הגוי רק מוסיף בדקדוק שהשעה תשע וחצי או עשר ועשרים וכדומה, ולכן נראה שזה בכלל מ"ש הפר"מ הנ"ל "דאין זה הנאה כל כך", ולכן נראה להתיר.

ב) **אלא** יש לפקפק בהוראת המ"ב הנ"ל, שהרי המקור לדעת הרמ"א הוא האור זרוע. כתב האור זרוע בהל' שבת בס"פה, וכשם שאמירה לעכו"ם בשבת שבות כך רמיזה לעכו"ם בשבת נמי שבות, כדפרישית בהלכות ערב שבת גבי ההיא דאמר ר' אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד, והא דקי"ל כר' יהושע בן קרחה דאמר מותר לאדם לומר לחבירו נראה שתעמוד עמי לערב, ופירש"י זצ"ל התם הוא רמיזה לצורך מוצאי שבת אבל רמיזה לעכו"ם כדי לעשות בשבת ודאי אסור, ומ"ש לגבי דליקה בשבת הוא בהל' ערב שבת ס"לו אות ג, שכתב שם "וההיא דפ' המדיר, דקאמר לא למעוטי שאר איסורי שבת, התם פירש"י למעוטי שאר איסורי שבת דחמירא ולא התירו בה לומר העושה לו מלאכה זו אינו מפסיד כדי שישמעו עכו"ם ויעשו עכ"ל. דהיינו מלאכה בעלמא כגון

לבנות ביתו או לתפור בגדיו אבל להציל כל הצלות שוים להתיר ומותר לומר כל המציל ממוני מהפסד זה לא הפסיד, וכן הלכה למעשה וכן שמעתי שכך הורה מורי אב"י העזר"י והיה גבור בתורה ובעל הוראות וראוי לסמוך עליו". ע"ש.

העולה מכל זה שרמיזה בדיבורו לעכו"ם בשבת לעשות מלאכה בשבת אסורה, והראיה משבת קנ, לגבי "נראה שתעמוד עמי בערב", ואין להביא ראיה מדין דליקה, שבמקום הפסד שאני, והרמ"א פסק כדבריו בס"שז. כב. הנ"ל, ועיין במ"א שם בס"ק לא, שכתב שכן דעת הפסקי רקנ"ט, וכן נראה דעת הרדב"ז בח"ד ס"אלף רב (קלב), שכתב "והוי יודע שאין חילוק בין אמירה לרמיזה למלאכה הנעשית בשבת, אבל לענין המלאכה הנעשית במוצאי שבת אמירה אסורה רמיזה מותרת דקי"ל כרבי יהושע בן קרחה דאמר אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב". הרי זה כהאור זרוע, וכן נראה דעת השה"ג בפ' השואל בדף סד. ברי"ף אות א, שכתב "מיהו הרמיזה בשבת עצמו לצורך שבת עצמו נראה דלכ"ע אסור (דהיינו אף להספר תרומה ודעימיה)", ע"ש. הרי אף זה כהאור זרוע.

וראיתי במ"א שם בס"ק לא, שאחר שהוא הוא הסכים להרמ"א הוא כתב "ועיין מ"ש בסע"יד. בשם רמ"ם (שמותר פתיחת האגרת ע"י עכו"ם ברמיזה) דהתם אין או' משום צווי לעכו"ם רק שאמר לו שאינו יכול לקרותו". משמע שאם אין צווי ברמיזה אין זה איסור ואין זה בכלל האיסור של הרמ"א בשם האור זרוע, וזה כהמ"ב הנ"ל.

ולענ"ד נראה שאין האור זרוע והרמ"א הסכימו לחילוק זה, שהלא האור זרוע הנ"ל הביא את הגמרא בשבת קנ, לגבי "הנראה בעיניך שתוכל לעמוד עמי לערב" (כך לשון מרן בס"שז. ז, שכתב "בעיניך"), והוא כתב שרמיזה כזו מותרת רק משום המלאכה תהיה למו"ש, אבל לומר לעכו"ם באופן כזה כדי לעשות בשבת אסור, והרי כאן אין שום צווי, רק שאלה לבדה, שהוא שואל מה "שנראה בעיניך", וגם הוא לא הזכיר את הלאכה, ואין זה גרוע ממי שאמר "איני יכול לקרות לאור הנר", ועדיין זה אסור לדעת האור זרוע והרמ"א, וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק יט, שהעיר על המ"א וכתב, "דברי הרב מ"א ז"ל סוף ס"ק לא. יש לגמגם בהם שהרי ההיא דרמ"ם לא גרע ממ"ש הרב ז"ל בשם פסק רקאנאט"י דאסור לומר לו דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה ודוק, ודעת הפסקי רקאנאט"י והאור זרוע שוות בזה.

ולענ"ד אין ראיה להתיר מהרמ"ם שי"ל שהוא התיר זה רק משום שמצד הדין אף הישראל עצמו יכול לפתוח את החותם על האגרת, כמ"ש המ"א בס"תקיט. בס"ק ד. בשם המהרי"ל, "עכו"ם שהביא כתב חתום מותר לפתחו בי"ט, ואף שכתב המחצית השקל שם שעדיין זה אסור בשבת, מ"מ נראה מלשונו שם שזה רק חומרא, וכן ראיתי בלבושי שרד על המ"א בס"שז ס"ק לא, שכתב על דעת הרמ"ם, "שאני התם דשבירת החותם חומרא בעלמא היא דהא אין בנין וסתירה בכלים, ועוד יש להוסיף על זה, שאף את"ל שי"א שיש איסור גמור בפתיחת האגרת כמ"ש הפר"ח בי"ד בס"קיח, ולכן אין להתיר הפתיחה ע"י עכו"ם, וכן הרגיש המאמ"ר הנ"ל וכתב שצריך להתיישב בדבר, מ"מ עדיין יש להתיר הפתיחה ע"י עכו"ם שהלא יש מתירין הפתיחה מצד הדין אף ע"י ישראל, וכתב מרן בס"שיד. ז, שאם יש מחלוקת בין הפוסקים אם איזה דבר מותר או אסור יש להתיר הדבר ע"י עכו"ם, ונראה שמותר ליהנות ממנו גם כן בשבת, ולכן כתב מרן "ושבירת פותחות של תיבות שיש מתיר ויש אוסר, ויש להתיר ע"י א"י, וכן הוא בשיורי ברכה בס"שיח אות א, שכתב "בב"י מבואר דהרשב"א והר"ן סברי דכיון דנתבשל כל צרכו מותר להחזיר אפילו נצטנן, וא"כ נראה דעל ידי עכו"ם שרי כמ"ש רבינו ב"י בס"שיד, ולכן נראה שאין שום איסור של פתיחת האגרת ע"י עכו"ם ואין שום איסור הנאה בזה, ולכן אין להביא ראיה ממה שכתב הרמ"ם להתיר פתיחת האגרת שלא בלשון צווי, שהרי מעיקר הדין אף אם הישראל אמר לעכו"ם בפירוש אין איסור, ולכן נראה לענ"ד שהאור זרוע והרמ"א אוסרים רמיזה בשבת בכל אופן.

וראיתי בערה"ש שם באות יד, שהוא גם כן עשה חילוק בין לשון צווי שאסור ובין אם אמר "לא אוכל לקרא המכתב" שמותר, ואחר כך הוא כתב "ויש מי שאומר דלרבינו הרמ"א אסור כל מיני רמז בשבת (מג"א ס"ק לא), ולענ"ד זה קשה להבין שנראה שהוא פירש המ"א לומר שיש מחלוקת בין הרמ"א והרמ"ם, שלהרמ"ם מותר לומר הרמז אם זה בלי לשון של צווי ולדעת הרמ"א אף זה אסור, ולענ"ד אין זה כוונת המ"א אלא שסבר שאף הרמ"א מודה לרמ"ם שאין איסור אם אין צווי. אלא כבר כתבתי שנלענ"ד שהרמ"א אוסר בכל אופן ואין ראיה מהרמ"ם.

ג) **וכל** זה לדעת האור זרוע והרמ"א, אבל נראה שהב"ח רוח אחרת עמו, שהוא כתב בס"שז. בד"ה ומ"ש רבינו, "לפענ"ד דהעיקר כספר המצות שהרי בסמוך יתבאר דמותר לומר לחברו בשבת, נראה שתעמוד עמי לערב, דאעפ"י דשניהם יודעים שע"מ לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, כיון דלא מפרש בהדיא ה"ל הרהור ולא דבור, כ"ש לענין אמירה לא"י כיון דלא מפרש בהדיא לעשות כך וכך בשבת אעפ"י שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשה כן בשבת הבאה אין זה אמירה לא"י שבות דאסור, ואפילו בשבת גופיה אם לא מפרש בהדיא לעשות כך וכך אלא אמר ליה דבר אחר והא"י מבין שרצונו שיעשה כך וכך אין זה איסור אמירה לא"י שבות, וכן נוהגים לומר לא"י שיקנח חוטמו והא"י מבין שרצונו שיסיר הפחם שבראש הנר כדי שיהא מאיר, ומנהג ישראל תורה היא ע"פ גדול שהורה כן ע"פ ספר המצות ודלא כרבינו". ע"ש.

ויש להבין דעת הב"ח, ונראה שהוא סבר שההלכה היא כהספר המצות, ולכן מותר לומר לפני שבת "למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה", וזה נחשב שלא בהדיא, אלא שהוסיף הב"ח שאף ב"שבת גופיה" דבר כזה מותר, ולכן נראה שאף אם הישראל אמר להא"י בשבת עצמה "למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה", דבר זה מותר, ולכן ה"ה שמותר לומר "יקנח חוטמו", שאף שזה בלשון צווי, מ"מ כיון שהוא לא הזכיר המלאכה בהדיא, זה מותר, ונראה שאף מותר ליהנות ממלאכת עכו"ם במה שהוא הסיר הפחם, כיון שהישראל כבר נהנה מאור הנר אלא שהעכו"ם הוסיף על האור כמ"ש מרן בס"רעו.

ועוד יש להבין בדעת הב"ח, שהוא פירש הגמרא בשבת קנ, לגבי נראה שתעמוד עמי בערב, להיפך מהאור זרוע הנ"ל, שהאור זרוע למד מזה שדוקא לעשות מלאכה במוצאי שבת רמיזה כזו מותרת אבל לא בשבת, והב"ח הבין שאף אם העכו"ם יעשה המלאכה בשבת שרמיזה כזו מותרת, ונראה שכך הבנתו בגמרא, שודאי הגמרא איירי בלעשות מלאכה אחר שבת דהתם מיירי לגבי ישראל חברו, וא"א לחברו לעשות מלאכה בשבת, אבל י"ל שאם חברו הוא נכרי אז אף אם הנכרי עשה המלאכה בשבת זה מותר, ולכן יש ללמוד משם להתיר.

ד) **וראיתי** בט"ז בס"שז. בס"ק ב, שהוא סבר כהב"ח, וז"ל, "והטור כתב על זה ומסתבר קצת לאיסור והוא תמוה מאד מאי שנא מאמירה כל המכבה אינו מפסיד דשרי בס"שלד, וזהו אפילו בשבת גופיה וכ"כ מו"ח ז"ל דאפילו בשבת גופיה מותר לדבר בלשון רמז שיבין לעשות איזה דבר, וראיה מהא דמותר לומר לישראל הנראה בעיניך שתעמוד עמי לערב, ולקמן סימן זה בסופו כתב רמ"א דאסור לרמוז לעכו"ם כל מה שאסור לומר לו, וכן עיקר, ומ"ש בסוף לשונו על דברי הרמ"א "וכן עיקר" נראה שזה טעות הדפוס, וצ"ל "שכן עיקר כהב"ח" כמ"ש היד אפרים שם, וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק ד, שכתב "שנפל טעות סופר בדבריו". ע"ש.

נראה מדברי הט"ז דהא דהתיר הב"ח לרמוז לעכו"ם בשבת הוא בכל מלאכה ולאו דוקא במלאכות שהוא אינו נהנה מהן כגון הסרת הפחם מעל הפתילה, שהט"ז כתב "שיבין לעשות **איזה דבר**". משמע לאתויי כל מלאכות, וכמו שמותר ליהנות מהנר שמאיר יפה הוא הדין לכל מלאכות.

ולכאורה יש להקשות על הט"ז מהראיה שהוא הביא מ"כל המכבה אינו מפסיד", שהלא התם שאני שיש הפסד ולכן התירו החכמים דבר זה ואין להביא ראיה מזה למקום שאין הפסד, וכן ראיתי במש"ז שם שכתב "הנה מדליקה י"ל דהפסד התירו הא לאו הכי אסור, וכן ראיתי במאמ"ר בס"ק ד, שהקשה כן, וכן הוא בא"ר שם, וכן הקשה הנהר שלום שם, וזה כהאור זרוע הנ"ל בשם רש"י בפ' המדיר, שלא שייך היתר זה בשאר מלאכות אלא דוקא במקום הפסד.

ולענ"ד יש להליץ בעד הט"ז. וי"ל שהלשון של "כל המכבה אינו מפסיד" היא יותר חמורה מהלשון של רמיזה של הב"ח, שלגבי הדליקה הוא הזכיר המלאכה בפירוש דהיינו "מכבה" וגם הוא כיון לשבת זו, משא"כ בלשון רמיזה של הב"ח שכתב "יקנח חוטמו" הוא אינו הזכיר לשון המלאכה כלל, ולכן מה שהתירו חכמים לומר "כל המכבה אינו מפסיד" הוא קולא גדולה, וקולא כזו התירו רק בהפסד, אבל יש לדון מיניה למקום שאין הפסד, להתיר לשון רמיזה באופן שהישראל לא הזכיר המלאכה בפירוש באותה שבת, ולכן מותר לומר "יקנח חוטמו" בשבת. כנלענ"ד לתרץ בעד הט"ז, וראיתי באחרונים הנ"ל שהקשו על הט"ז לגבי הראיה של "הנראה בעיניך שתעמוד עמי" כמו שהם הקשו על הב"ח, וכבר פירשתי לעיל כוונת הב"ח בזה, וכן י"ל בכוונת הט"ז ע"ש.

ו) **ונראה** שיש עוד שיטה בזה, והיא בשכנה"ג בהג" הטור בס"שז אות ב, וז"ל, "שמעתי בשם מורי הרב ז"ל (המהרי"ט) שלפעמים היה צריך בליל שבת לראות איזה דבר בספר והנר לא היה מאיר יפה מחמת ריבוי הפתילה, היה אומר 'הנר הזה אינו מאיר', והיתה השפחה מבנת וחותכת ראש הפתילה והיה רואה בספר מה שרוצה, ובשם הראנ"ח שמעתי כשהיה רוצה איזה ספר והיה עומד הספר ההוא במקום שאין שם נר, היה אומר לשפחתו שיביא לו דבר פלוני שהיה יודע הוא שהיה שם הספר, והשפחה היתה מדלקת נר ללכת לאותו בית להביא אותו דבר, והיה הרב הולך אחריה באותו חדר והיה נוטל הספר שהיה רוצה, ויש לדקדק בזה שבמעשה של המהרי"ט י"ל שאין צד איסור של הנאה ממלאכת הגוי כיון שכבר היה שם אור אלא ע"י מלאכת השפחה הנר מאיר יפה, ודבר כזה אין אסור בהנאה כמ"ש מרן בס"רעו. ד. "אם יש נר בבית ישראל ובא עכו"ם והדליק נר אחר מותר להשתמש לאורו בעוד נר הראשון דולק, וכן במעשה המהראנ"ח אין חשש איסור הנאה כיון שהשפחה הדליקה את הנר לצורך עצמה כמו שפסק מרן בס"רעו. א, ע"ש. ולפי זה י"ל שהתירו המהרי"ט והמהראנ"ח רמיזה רק באופן שהמלאכה היא מותרת בהנאה מצד עצמה.

וראיתי בטל אורות בדף תנג, שסמך כל כחו על המהרימ"ט הנ"ל, אפילו בעשיית הגוי מלאכת דאורייתא, והוא כתב, "הרי דאפילו בדבר דאיכא חיובא מן התורה מותר לרמוז לגוי, ואם כן הוא הדין נמי אם רומז לגוי ואומר הנר אינו מאיר יפה, אפילו דאיכא חיובא מן התורה, מה בכך, דמה לי אם רומז לגוי באומרו אינני יכול לקרות כתב זה כל זמן שאינו פתוח, כדי שיבין הגוי ויפתח אותה, ומה לי אם יאמר הנר אינו מאיר יפה, כדי שיבין הגוי ויחתוך ראש הפתילה, ולכן נראה דאף בדבר דאיכא איסור תורה מותר לרמוז לגוי, ודלא כספר יד אהרן שכתב דלא שרי אלא באיסור דרבנן". הרי שהוא פסק כהמהרימ"ט.

ולפי כל הנ"ל נראה שלדעת הב"ח והט"ז והמ"א והמ"ב שיש להתיר בנד"ד כיון שכשישראל אומר "מה שעה" אין זה בלשון צווי אלא רק לשון שאלה והוא לא הזכיר המלאכה כלל, ועוד, שאין בנד"ד הנאה כל כך כיון דמסתמא הוא כבר יודע בערך מה השעה, כפי שביארתי לעיל, ואה"נ שפירשתי שלדעת האור זרוע והרמ"א אין להתיר, מ"מ כיון שהאיסור של אמירה לעכו"ם הוא רק מדרבנן שפיר הוא לסמוך על המתירים הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סג

שאלה: האם מותר לשכור מלמד כדי ללמד בנו בשבת.

תשובה:

לכבוד רב יצחק אורלן

כתב כת"ר, "הוה עובדא באדם אחד שסיכם עם אברך אחד שילמד גמרא עם ילדו, הם סיכמו תשלום לפי כל פעם ופעם בנפרד אך עת התשלום היתה על כמה פעמים ביחד, ונשאלה השאלה אם מותר לו ליטול שכר שבת.

ואכתוב כמה דברים שנסתפקתי בהם, לכאו' יש לדון אם נחשב הבלעה, ולכאו' בזה אינו נחשב הבלעה כיון שלא סיכמו כן מראש, אך לכאו' היה נ"ל שיש סברא גדולה לומר דהכא הוי מסתמא כאילו התנו מראש שיהיה לזמן ארוך ביחד, וטעם לזה, מפני שזה שודאי אין אדם שוכר ללמד בנו לפעם אחד ועיקר התועלת נבנה מהקביעות וההתקדמות שלב ע"ג שלב, וא"א להחליף כל פעם למישהו אחר, ואין זה דומה כלל לשומר את הפרה ואת הזרעים ולשאר הרבה מלאכות, ואף אמנם שודאי אין סברא זו מועילה כלל לדעת רמ"א (שו' סעי' ד), מ"מ במשנ"ב כתב שם בשם שבו"י דגם אם יכולים לחזור מ"מ מסתמא לא יחזרו וזה גם נחשב הבלעה, ואף דשם מדובר שסיכמו על חודש שלם, מ"מ מכח הסברא שכתבתי לכאורה יש להחשיבו כאילו התנו שיהיה למשך זמן רב ולא רק לפעם אחד, דלכאורה אם היה מנהג קבוע בזה שכל השוכר בסתמא הוא למשך תקופה של חודש וכדו' מסתמא היה מועיל, וא"כ גם בזה י"ל לכאורה שיועיל, (ואף שהתשלום מידי כמה פעמים מ"מ אינו רגיל לשלם על כל פעם ופעם בנפרד, והוכיח סופו על תחילתו), אומנם לא מצאתי למי שהעלה סברא זו, ואדרבה מצאתי שכתבו להפך (בשש"כ וארחות שבת), אך לכאורה היא סברא נכונה להקל באיסור בדרבנן כי כמדומני שלא מצאנו בחז"ל שדיברו במקרה כזה ויש סברה גדולה לחילוק זה

מטעם שכתבתי שיש לאדם ענין שילמד דווקא אותו איש עם בנו בקביעות ומסתמא אינו רוצה שיתחלף כל פעם באחר וחשיב כאילו התנה שיהיה יותר מפעם אחת,

הדבר הנוסף שיש לדון הוא מצד שהוא לצורך מצוה, דבזה נוהגין להתיר אך שאינו רואה סימן ברכה, ולכאורה כאן הוא דבר מצוה, אך לכאו' יש לפקפק, כי הרי אסור ליטול שכר על לימוד תורה ולא התירו בנדרים (לז.) אלא משום שימור תינוקות, וא"כ הלא שכר שימור תינוקות מפורש בגמ' שאסור ליטול, אלא שאולי יש לחלק בין הנידונים (מדומני שבא"א מבוטשטש משמע להקל גם בשכר הליכה למצוה, ובערוה"ש גבי חזנים שמנעימים בקולם חתר למצוא שיחשב דבר מצוה, משמע לכאורה שאם אין הדבר עצמו מצוה אסור, ולפי מה שראיתי במחברי זמננו כמדומני שסוברים דחשיב דבר מצוה)" **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בס"שו ד, "השוכר את הפועל לשמור זרעים או ד"א, אינו נותן לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכר שבת שכיר חודש שכיר שמה שכיר שבוע (שמיטה) נותן לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו, ולא יאמר תן לי של שבת, אלא אומר תן לי שכר השבוע או החודש או יאמר לו תן לי שכר עשרה ימים", ע"ש.

ופירש הערה"ש שם באות ט, "שאסור ליטול שכר שבת אפילו בדבר שמותר לעשות בשבת, כגון שכר שמירה, אא"כ בהבלעת שאר הימים כגון שנוטל בעד שבוע או חדש שנבלע יום השבת בתוך שארי הימים, ואפילו בשמירת דבר מצוה כן הוא, ולא אמרינן בזה חפצי שמים מותרין, וזהו ששנינו (ב"מ נח.) השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק לשמור את הזרעים, כלומר גזבר של הקדש ששכר את הפועל לשמור את הפרה אדומה, או התנוקות שמכינים לזה, או הזרעים של העומר, אין נותנים לו שכר שבת", ע"ש.

ולפי זה יש לחקור בגדר של "הבלעה". כתוב בגמ' כתובות סד, לגבי מורד ומורדת, שבמורד מוספין ובמורדת פחותין מהכתובה, "אמר ליה רבי חייא בר יוסף לשמואל מאי שנא איהו דיהבינן ליה דשבת, ומאי שנא איהי דלא יהבינן לה דשבת, איהי דמיפחת קא פחית לא מיחזי כשכר שבת, איהו דאוסופי קא מוספא מיחזי כשכר שבת", וכתבו התוספות בסד: "מיחזי כשכר שבת, וא"ת והא שכר שבת על ידי הבלעה מותר כדאמרינן בפרק הזהב (ב"מ דף נח.) אם היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה נותנין לו שכר שבת. וי"ל דהכא אסור משום דלא הוי כמו הבלעה, דאין מוסיפין לכל שבת יחד אלא מה שעולה בכל יום ויום, שאם יתפייס היום או למחר באמצע השבוע אין מצטרפין כל ימי השבוע זה עם זה", וכן הוא ברא"ש והר"ן שם.

ולפי זה כתב הרמ"א בדר"מ בס"שו, שם, "כתב הר"ן ס"פ אע"פ אם שכרו לחודש אם התנו עמו שישלם לו כפי מנין הימים מקרי שכיר יום והוי שכיר שבת, שהרי יכול לחזור באמצע חדש, ולכך לא מקרי שכיר חדש". הרי הדבר תלוי באם הוא יכול לחזור בו באמצע השכירות או לא, ולכן כתב הרמ"א בש"ע על מרן הנ"ל, "ואם שכרו לחודש והתנה לשלם לו כל יום כך וכך, מקרי שכיר יום", ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכיון שמלמד יכול לחזור בו כשהוא ירצה, וגם האב משלם המלמד "כל פעם כך וכך", אין זה בכלל הבלעה.

והשבות יעקב בח"א ס"ו חולק על הרמ"א, ולדעתו אין להביא ראיה מדין כתובה כיון "דדוקא התם במורד על אשתו שקצבו חכמים קצבה לכל יום ויום מימי השבוע כל זמן שמורד על אשתו, ואם יתפייס היום או למחר כרצון חכמים ולהיות באהבה וחיבה האיש עם אשתו, אין מצרפין ימי השבוע זה עם זה... משא"כ בשכרו לחדש אף שיכול לחזור בו, מ"מ יש לו עליו תרעומות ע"פ הדין", ע"ש. הרי נראה דשאני דין מורד כיון שהוא ראוי ונכון לחזור בו, ולכן אין כאן הבלעה, אבל בשכירות הוא אינו ראוי ונכון לחזור בה באמצע השכירות, ולכן עדיין זה נחשב כשכיר חדש, ויש כאן הבלעה.

ולפי דעת השבות יעקב, ה"ה בנד"ד שהוא אינו נכון למלמד לחזור בו באצמע השכירות שזה גורם הפסד ללימוד הבן, וכמ"ש כת"ר, "מפני שזה שודאי אין אדם שוכר ללמד בנו לפעם אחד ועיקר התועלת נבנה מהקביעות וההתקדמות שלב ע"ג שלב, וא"א להחליף כל פעם למישהו אחר", ולכן אף כשהאב אמר למלמד לשלם לו "כך וכך בכל פעם", עדיין זה בכלל הבלעה.

וראיתי במאמ"ר שם בס"ק ח, שכתב חילוק אחר, וז"ל "דהתם מיירי במורד ומורדת שאין שם תנאי מתחילה, ואמר דכל מה שמוסיפין אינו אלא מה שעולה לכל יום, משא"כ הכא שכבר התנו מתחלה לחדש, ופירשו אח"כ

דהיינו כך וכך ליום", ואף לפי זה נראה שי"ל סברת כת"ר, שכיון דמסתמא דעת האב לשכור המלמד לזמן ארוך, זה דומה כאילו הוא אמר "לחדש", ורק פירוש אח"כ "כך וכך לכל פעם".

ועיין בבדק הבית שם מ"ש על דברי השבלי הלקט, ומ"ש השבות יעקב וא"ר המאמ"ר על דבריו.

ב) **ויש** לחקור מצד אחר, ונראה שאף אם המלמד בא ללמד הבן שעה אחת בכל פעם, והשכירות היא לפי שעה, מ"מ אין דרך המלמדים לגמור פתאום באמצע הסוגיא בדיוק בסוף השעה, אלא שגומר את הסוגיא קצת קודם השעה או קצת אחר השעה. הרי עיקר השכירות הוא כדי ללמד את הבן את הסוגיא באופן נאה, ואין הקפדה דוקא ממש על השעה, ולכן י"ל שזה כעין קבלנות, שכוונת האב לשכור את המלמד ללמד את בנו את הסוגיא, ואה"נ שאמר האב שהוא לשעה, אבל עיקר השכירות היא על הסוגיא, ולא על השעה, ואין זה דומה לשומר תינוקות או זרעים וכדומה במרן הנ"ל, ששם עיקר ההקפדה היא דוקא על השעה ולא על דבר אחר.

וראיתי בשו"ת מהרש"ג ח"א ס"סה. בד"ה ולכן נראה, שאחר שהוא ביאר דבקבלנות ליכא משום שכר שבת, הוא כתב, "ואם כנים הדברים הללו, יתיישב כמה קושיות מה שרואין שנהוג עלמא להתיר כמו בכמה מקומות לוקחין שכר מקוה שטובלין שם בשבת, וכן בכמה מקומות שנושאין אגרות בשכר ונושאין גם בשבת ולוקחין שכר, ובכה"ג שכר תקיעות ותפלות ושחיטה ביו"ט, שמשלמין לשו"ב ששוחט התרנגולת, ולא שמעתי לפקפק משום שכר שבת ויו"ט". הרי כשיש קבלנות אין לחוש לשכר שבת, ולכן אולי יש לסמוך על סברה זו בנד"ד.

אלא נראה שזה אינו, כיון שכתוב בנדרים לז. "תינוקות לא קורין בתחילה בשבת אלא שונין בראשון, למאן דאמר שכר שימור אמאי אין קורין בתחילה בשבת ואמאי שונין בראשון הא איכא שכר שימור דשבת". משמע שאף שאין דרך המלמד להפסיק ממש בסוף השעה, אלא שגומר הפסוקים שהוא עוסק בהם, עדיין זה בכלל שכיר יום או שעה, והוא אסור.

ג) **ויש** לחקור בטעם אחר. כתב המחנה חיים ח"ג ס"כא, "יש הבדל אם השכר בא בעבור פעולה הנקשרת ביום ההוא, היינו שבת ויו"ט, אז שייך בו איסור שכר שבת, אבל אם הפעולה אינה נקשרת ביום ההוא, היינו שבת ויו"ט, והיתה יכולה להיות ביום חול, רק אירע מקרה שנעשית הפעלחה בשבת, אז אין השכר הנ"ל איסור כלל... נחזי אנן בחזן שנתקבל להתפלל רק בשבת ויו"ט... א"כ שכרו קשור בשבת ויו"ט, או בעל תוקע מקבל שכר פעולתו ונקשר בר"ה, או בפועל לשמור הפרה והתינוקות שהיה צריכין להיות לכל הפחות משומרין שבעה ימים, וא"א לשבעה ימים בלא שבת, א"כ השמירה קשורה בע"כ ביום שבת, וכן במורדת תקנו טרפעיקין ליום, ואם נתן הבעל ז' טרפעיקין ג"כ בא טרפעיק בעבור שבת... בכל אלה קשור השכר ביום ההוא, שהוא שבת קודש או יו"ט ואסרו חכז"ל שכר שבת. אמנם בפעולה אשר הנעשה בשבת, והיתה יכולה לבא בחול כמו בשבת, ואם היא באת בשבת אין מן ההכרח שתהיה כפולה פעם שנית בחול, נהפוך הוא אם נעשית בשבת הוא רק שהזדמן כך על יום השבת וע"י כן לא צריכה להיות ביום חול, כגון רופא שנקרא לחולה בשבת קודש, אפילו אם ששכרו הוא יען שבא לבית החולה, או בעבור מה שמצווה עפ"י חכמתו מה לעשות רפואה שיסיר המכאוב והיסורים, ואם היה נקרא בחול היה ג"כ שכרו בעבור טרחתו וחכמתו, ונזדמן שנחלה האיש בשבת... א"כ אין היום שבת גורם שיבוא בעולם הפעולה וקבלת שכר, רק שהזדמן במקרה שהוא שבת, בזה ליכא איסור שכר שבת, דדוקא אם הפעולה נקשר בשבת יש איסור בשכר שבת", ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד, דהיינו שהאב מקפיד שבנו ילמד ג' או ד' פעמים בשבוע עם המלמד, ואין הקפדה שלימוד זה יהיה דוקא בשבת, אלא שיזדמן בשבת רק משום זה נוח להם, ולכן אם המלמד לא יבוא בשבת מאיזה טעם שיהיה הוא יבוא ביום אחר, ולכן אין קשורה בין הלימוד ויום שבת, ולכן מותר למלמד לקבל שכר שבת, ואין זה דומה לשמירת זרעים ותינוק וכו', דבעינן שמירה דוקא בשבת.

ד) **אלא** לגבי אם יש להתיר משום מצוה, וכדמצינו לדעת רבינו שמואל כמבואר בב"י בס"תקפה, לגבי תקיעת שופר בר"ה ע"ש. לכאורה נראה שאין לסמוך על זה בנד"ד, שמשמע מסוגיא דנרדים הנ"ל שאין ללמד תינוקות בשבת אא"כ הוא בהבלעה, נראה שאם אין הוא בהבלעה הוא אסור, אף שלימוד תורה היא מצוה, וצ"ל שדין מלמד הוא חמור טפי כיון שהוא מקבל שכרו בשביל מה שהוא שומר הילדים, ואין שמירה זו בכלל מצוה, ולכן אין להתיר.

ולפי זה גם אין לצרף מ"ש הב"י בס"תקפה, להסביר דעת רבינו שמואל, "שהיה דרכם לשכור מתורגמנין בשבתות ויו"ט להשמיע הדרשה לרבים, וטעמא כדפרישית דכיון שאינו שוכר אותו בשבת עצמה, אלא **מע"ש שוכר אותו**, שאין איסור בדבר, אלא שיש לחוש לכתחלה היכא דאפשר, ובמקום המצוה לא חששו כלל", ולכן לכאורה נראה שכיון שהאב שוכר המלמד מלפני שבת שאין חשש, אלא עדיין יש לחוש בנד"ד כיון דשאני לימוד תורה כיון שהשכירה היא משום שמירת הילד, ולא משום מצוה.

אלא ראיתי בתשב"ץ ח"א ס"קמה, שהוא הביא סוגיא דנרדים הנ"ל שאין שכר המלמד משום המצוה אלא משום השמירה, ושוב כתב, "שאע"פ שאסור ליטול שכר מהלמוד, שכר טורח שימור או פסוקי טעמים מותר, ולענין המצוות נמי אמרינן בפ' האיש מקדש (נח:) דלא מיתסר אלא שכר עשיית המצוה אבל שכר טרחו לא... אומר הרמב"ן ז"ל שאפילו שכר המצוה אינו אסור אלא היכא **דלא פסק עמו שכר קודם עשייתה**, אבל אם פסק עמו שכר **קודם עשייתה** נותן לו שכרו כפי מה שפסק, ואם רופא הוא אע"פ שפסק עמו הרבה נותן לו הכל מפני שחכמתו מכר לו ואין לה דמים, ואע"ג דמצוה עליה לרפאתו כיון דמצוה דרמיא אכולי עלמא היא, אם נזדמנה לו ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מפקיעין ממנו חובו. כ"כ רבינו ז"ל בס' תורת האדם, וכ"כ משמו הרשב"א ז"ל בפ' מצות חליצה, בחידושיו, ולפי זה היה נראה **שהרב יכול לפסוק שכר לתלמידיו**, ואפילו פסק הרבה אין מפקיעין אותו ממנו, שהתורה אין לה דמים... אבל יש בזה מקום עיון שאעפ"י שהדברים **נראים שוים שכר מצות ושכר לימוד** ודין, אעפ"כ אין הדעת מקבלתו", ע"ש (עיין בי"ד ס"שלו ב, ועיין בב"י שם).

ולפי מ"ש התשב"ץ בתחילה להשוות דין שכר לימוד תורה לדין שכר עשיית מצוה, נראה דהא שכתוב בגמ' נדרים הנ"ל שהשכר הוא על השמירה ולא על הלימוד תורה, הוא דוקא כשלא פסק הדמים מקודם הלימוד. אולם אם פסק הדמים קודם הלימוד וכבנד"ד, שוב י"ל שהשכר על הלימוד עצמו, וא"כ כיון שהשכר על המצוה ממילא שאף כשאין הבלעה יש להתיר לפי מה שנוהגים היום לשכור חזן לשבת או ליו"ט, או בעל תוקע, ועיין בס"תקכו ה, ע"ש. וזה בכלל מ"ש הב"י הנ"ל "אלא **מע"ש שוכר אותו**, שאין איסור בדבר, אלא שיש לחוש לכתחלה היכא דאפשר, ובמקום המצוה לא חששו כלל", ואה"נ שגם כתב התשב"ץ "יש בזה מקום עיון... אין הדעת מקבלתו", מ"מ עדיין נראה שהדין מוטל בספק, ולכן נראה שיש לצרף דעת השבות יעקב, והמחנה חיים, לספק בדעת הרמב"ן והרשב"א והתשב"ץ הנ"ל, ויש להתיר למלמד לקבל שכרו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סד

שאלה: האם מי שנוהג איסור בדבר מסוים האם רשאי לומר לחבירו שנוהג בו היתר שיפעל עבורו, והם הערות על מה שכתבתי בח"א ס"נא, להתיר למי שאוסר ללבוש שתי חגורות זו על זו כדעת הרמ"א בס"שא, לו, לומר למי שהתיר את זה כדעת מרן שם, להוציא חגורתו ב אופן זה בשבילו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

דעת המחזיק ברכה

כתב כת"ר, "וע"ע למרן החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' תקי"א אות ב') שכתב לדון במי שמחמיר שלא לעשן ביו"ט, האם יכול לטלטל את הקנה ששואפין בו, כיון שיש שמקילים לעשן ביו"ט. או כיון דלדידיה אזהר רחמנא משום הבערה שלא לצורך, הו"ל כלי שמלאכתו לאיסור ואסור משום מוקצה, ושם האריך מאד בכ"ז, והביא שנחלקו בדבר הגאון שער המלך, והגאון בעל משכנות יעקב מהר"ר יעקב בן נעים, ובסו"ד אחר שפלפל בראיותיהם כתב (בד"ה אמנם אעיקרא) וז"ל "אמנם הכא בנ"ד שזה שאינו שותה ומעלה עשן בי"ט הוא משום איסור וכו', א"כ לא חזי לשום בר ישראל, ואותם השואפים אותו ביו"ט, לדידיה לאו שפיר עבדי, וא"כ לא חזי לכו"ע וכו', ולדידיה השותים אותו ביו"ט עושים שלא כהוגן, ועמ"ש הרב משאת משה (ח"א בי"ד סי' ד'). אמנם אם זה שנמנע לשתות ביו"ט הוא משום חומרא, דידע דהשותים אותו ביו"ט יש להם על מה שיסמוכו והיתרא הוא, ועכ"ז רוצה להחמיר ע"ע, נראה דיש להקל בטלטול וכו', והכא נמי כיון שאחרים שותים וגם הוא היודע דשריותא הוא,

מותר לו לטלטל אע"פ דמחמיר ע"ע לשתותו" עכ"ל. וע' למו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' כ"ז אות ה') במש"כ ע"ד המחב"ר הנ"ל (וביבי"א מהדו"ב הביאו שם בהערה ג' מכת"י זצ"ל, שכתב שבדרכ"ת ס"ס קט"ז ס"ק קי"ב כתב בשם שו"ת חיים של שלום ח"ב ס"ס קי"ג, שכל שמחמיר בדבר מחמת שסובר שכן הוא מדינא, אסור ליתנו גם לאחר שס"ל שמותר, אך היכא שאינו מחמיר מדינא, אלא מחומרא, מותר ליתנו לאחרים. ע"כ)".

ולע"ד יש לדון בסברת המחב"ר הנ"ל, ובתחילה נראה שיש ג' אופנים בזה:

א) **שיש** מחלוקת אם איזה דבר מותר או לא, ומי שאוסר סובר שמי שמתיר הוא טועה בהלכה והוא לא ירד לעומקא דדינא, וזה כמו דמצינו לגבי מפיבושת ודוד המלך בברכות ד. שכתב רש"י שם, "מפיבושת (מפי בושת) בדברי הלכה היוצאין מפיו היה בושת לדוד שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית", וכדמצינו בסנהדרין לג. לגבי טעות בשיקול הדעת, "היכי דמי שיקול הדעת, אמר רב פפא כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי אהדדי ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ואיקרי ועבד כחד מינייהו וסוגיא דשמעת' אזלי כאידך היינו שיקול הדעת", ולכן מי שאסר סבר שמי שהתיר הוא טעה בשיקול הדעת כיון "וסוגיא דשמעת' אזלי כאידך".

ב) **שיש** מחלוקת אם איזה דבר מותר או לא, ומי שאוסר מודה שמי שמתיר סומך על הפוסקים שהתירו ואין כאן טעות, אבל מי שאוסר סובר שאין ההלכה כן אלא כהפוסקים שאסרו אותו דבר, וזה כמי דאזיל כדעת מרן מודה שמי דאזיל כדעת הרמ"א אינו טועה.

ג) **לכ"ע** הוא דבר מותר מצד הדין אלא יש מי שמחמיר על עצמו מצד חומרא.

ולפי זה יש לדון לגבי המחלוקת האם מותר לעשן טאבאקו ביו"ט, ונראה שהאוסרים סוברים שהמתירים טועים בשיקול הדעת וכאופן א' הנ"ל, ולכן כתב המחב"ר "אמנם הכא בנ"ד שזה שאינו שותה ומעלה עשן בי"ט הוא משום **איסור** וכו', א"כ לא חזי לשום בר ישראל, ואותם השואפים אותו ביו"ט, לדידיה **לאו שפיר עבדי**, ולדידיה השותים אותו ביו"ט עושים **שלא כהוגן**", ולכן בזה נראה שאין לאוסר לעזור למתיר לעשן ביו"ט, ואם הוא עושה כן עובר על לפני עור וכו'.

ומ"ש המחב"ר אחר כך, "אמנם אם זה שנמנע לשתות ביו"ט הוא משום חומרא, דידע דהשותים אותו ביו"ט יש להם על מה שיסמוכו והיתרא הוא, ועכ"ז רוצה להחמיר ע"ע, נראה דיש להקל בטלטול וכו'". נראה שזה כאופן ג' הנ"ל, שמי שאוסר הוא רק משום חומרא.

אולם אין גילוי בדברי המחב"ר מה הדין באופן ב' הנ"ל, שבאופן ב' לא שייך לומר שמי שמתיר "לאו שפיר עבדי" או "עושים שלא כהוגן", כמ"ש המחב"ר הנ"ל, שמי שאוסר מודה שמי שמתיר אזיל לפי שיטת חבל גדולי הפוסקים שהתירו, ובזה כתבתי בח"א ס"נא, שאין כאן איסור למי שאוסר לשאול למי שמתיר לעשות אותו דבר בעדו.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש המשאת משה י"ד ס"ד, שכתב לגבי "אין מדליקין מעלה עשן מנר של חלב, ומטו בה ממ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' טומאת אוכלים, והן רבים עתה לא חשו להא, ויש **להם** על מה שיסמוכו דאיסורא דחלב מיקלא קלי ובאחת יבערו החלב והטוטון כנודע, ואי לזאת אתאן לבית הספק אי מאן דנקיט לאיסורא מצי א"ל למתיר ובא להדליק לו את מקטרתו מן הנר כיון דלגבי דהאי אין בו צד איסור והוא יעשה, או דלמא כיון דלגבי האומר איסורא דקעביד אידך כמאן דמספי ליה איסורא דמי", ע"ש.

וי"ל שזה כאופן ב' הנ"ל, שמי שאוסר מודה שמי שמתיר יש טעם להתיר, דהיינו שאין נדון זה דומה למ"ש הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין, ומי שאוסר אינו סובר שמי שמתיר טועה, אלא רק שכל אחד הולך לפי הכרעתו, ולכן נראה שיש להתיר נדון השאלה.

אולם לגבי עישון ביו"ט, כתב המחב"ר הנ"ל שהאוסר סובר, "לא חזי לשום בר ישראל", ובזה יש לאסור, ולכן מצינו שהכל תלוי בגדר המחלוקת באותו דין ובאופנים הנ"ל.

וכבר כתבתי לחלק בין אופן א' ובין אופן ב' בח"א ס"נא אות ה, וז"ל "אחר כך בד"ה שוב, הביא המשאת משה ראיה לאוסר מע"ז כח: שכתב שם "רב יהודה שרא למיכחל עינא בשבת, אמר להו רב שמואל בר יהודה מאן דציית ליהודה מחיל שבי, לסוף חש בעיניה שלח ליה שרי או אסיר, שלח ליה לכ"ע שרי לדידך אסיר", וכתב המשאת

משה על זה "והרי התם הכוחל איהו דקעביד איסורא לדעת רב שמואל דאילו הנכחל לאו מידי קעביד כנודע, ואם אימא אמאי אסיר לדידיה נמי הא מצי א"ל לאחד המתירין והוא יעשה כיון דלדידיה דכוחל לית ביה איסורא דכותב למאי דנקיט כרב יהודה ומה לנו לדעת רב שמואל בהא, אלא ע"כ דכיון דלרב שמואל מאן דעביד כדין מחיל שבי לא מצי תו למימר לכוחל למיכחליה דכמ"ד ליה קום חלל שבתא דמי" ע"ש. ואין מזה קושיא לנד"ד שכאן סבר רב שמואל "מאן דציית ליהודה מחיל שבי", דהיינו שהוא סובר שרב יהודה טועה בדבר ובזה שפיר אמרינן שאסור לרב שמואל לשאול אחר לכחול עיניו, אבל בנד"ד המאן דאסר מודה שמי שנוהג כהמאן דמתיר לא עביד איסורא שיש לו על מי לסמוך ואם ככה מנהגו שפיר הוא ולא נחשב "מחיל שבי", וכן י"ל בדין של הטוטון בנר חלב", ע"ש.

החילוק בין תוספת שבת ושני ימי יו"כ

כתב מרן בס"רסג. יז. "יש אומרים שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, וזה כדעת הרשב"א בשבת קנא, ע"ש. הרי שמותר לשאול חבירו לעשות דבר שהוא אסור לשואל לעשות.

אלא כתב הטור בס"תרכד, וחסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות שני ימים יו"כ שמתענין שני ימים, ואיסור במלאכה נוהגין כמו בראשון הלכך אפילו אחרים לא יבשלו לו". הרי שאסור לשאול חבירו לעשות דבר שהוא אסור לשואל לעשות, ודלא כבס"רסג הנ"ל.

כתבתי בח"א ס"נא אות א, "...מכאן אין קושיא שהמחמיר לעשות שני יו"כ רוצה לנהוג בו ממש כיום הראשון, ולכן כמו שביום הראשון הוא אסור לשאול חבירו לבשל בעדו כמו כן ביום שני הוא קיבל לעשות כיום הראשון בכל דרכיו ולכן הוא אסור לשאול, אבל לגבי קבלת שבת הוא אינו קיבל לעשות כמו אחר חשכה שאז הוא אסור לשאול חבירו, אלא שקיבל שבת מבעוד יום ואז הוא יודע שאחרים עדיין מותר במלאכה ולכן ממילא הוא מותר לשאול אותם לעשות מלאכה, ועיין באחרונים מ"ש בזה כגון הדר"מ בס"רסג אות ח, והט"ז בסוף ס"ק ג, והמ"א בס"ק לג, ועוד, ולכן אף מכאן אין ראיה לאוסר בנד"ד".

וכעת יש לעיין אם הדר"מ והמ"א והט"ז הנ"ל חולקים על פירוש זה ליישב הסתירה בין ס"רסג, לס"תרכד.

כתב הדר"מ "ואפשר לחלק דשאני התם דראוי לעשות ב' ימים יום כפור משום ספיקא דיומא, מה שאין כן בתוספת שבת", ויש לפרש דשאני יו"כ בחו"ל כיון שראוי מדינא לכולנו לעשות שני ימי יו"כ כמו בשאר יו"ט בחו"ל, משא"כ בקבלת שבת מבעוד יום שאין חיוב מדינא לקבל שבת קודם שאר הצבור.

אלא נראה שסברה זו שייכת רק לגבי מי שקיבל חומרא זו כמו ה"חסידים ואנשי מעשה", שבתחילה הוא קיבל עליו לקיים שני ימי יו"כ, וזה תלוי **ברצונו** אם הוא רוצה לקבל על עצמו לעשות כן או לא, וכן מבואר בטור בסוף ס"תרכד, שכתב, "וי"א שמי עשה פ"א ב' ימים שוב אינו יכול לחזור בו לעולם דכיון שקבלו עליו הרי הוא עליו באיסור כרת, וא"א הרא"ש ז"ל היה מתיר לישאל עליו", ופירש הב"י שם, "הוי כמו נדר ונשאל עליו", ע"ש. הרי מעיקרא אין חיוב אלא שתלוי ברצונו וקבלתו. אלא בסוף אחר שהוא כבר קיבל עליו לעשות שני ימי יו"כ, ממילא הוא קיבל עליו כמו יו"כ ראשון ואסור לשאול חבירו לבשל בשבילו.

ולכן מ"ש הדר"מ "דראוי לעשות ב' ימים יום כפור משום ספיקא דיומא", זה רק דוקא **אחר** קבלתו, שקודם לכן אין חיוב, וכיון שהוא קיבל עליו חומרא זו, ממילא שהוא סבר "דראוי לכולנו לעשות ב' ימים יו"כ", אבל קודם קבלתו הוא אינו חושב שזה ראוי.

וכן נראה מהמ"א שכתב בס"רסג ס"ק לג, ולא דמי להעושים ב' ימים יה"כ שאסורים לאכול בלילה מה שבישל אחר ביום, דהתם **לפי דעתם** שמסתפקין שמא היום יה"כ, א"כ המלאכה הזאת נעשית באיסור, דאסור לכל ישראל לעשות מלאכה, אבל הכא". הרי שזה שייך רק לפי דעתם של אלו שקבלו חומרא זו.

וזה כמ"ש הלבוש, "ומה שהוא עושה אינו עושה אלא משום חומרא בעלמא ומשום נדר של חסידות להרבות בתשובה וסליחה". הרי הכל תלוי בקבלה ודומה לנדר כמ"ש הב"י הנ"ל, ורק אחרי כן הוא אסור לשאול חבירו לבשל בשבילו ביו"כ שני.

וכתב הט"ז הנ"ל לפרש החילוק, וז"ל "דזה המחמיר הוא רוצה לצאת ידי ספק דשמא עיקר י"כ למחר ונמצא דהשני הוא עושה באיסור לפי סברתו של זה, משא"כ כאן שהאחר עושה בהיתר גמור". הרי מי ששומר שני ימי יו"כ הוא חומרה שהוא קיבל עליו, אבל אחרי קבלה זו מה שעושה חבירו הוא אסור, וזה כמו שביארתי לעיל, "הוא קיבל לעשות כיום הראשון בכל דרכיו ולכן הוא אסור לשאול" (וגם דברי הט"ז כמו שפירשתי לעיל באופן א', ע"ש).

והעיר כת"ר על מה שכתבתי, "דמנ"ל שהוא רק משום שכך רצונו של הנוהג להחמיר, ומשמע לי מסתימת הדברים דלדעת הרא"ש והטור לאו ברצונו תליא מילתא, אלא כל הנוהג איסור ב' ימים ביה"כ, אסור לו ליהנות ממלאכת ישראל, מטעם דאזלינן בתר דידיה, ולדידיה הדבר נעשה באיסור".

ולענ"ד אין כאן קושיא, שמה שכתבתי הוא לגבי תחילת קבלתו ש"הוא קיבל לעשות כיום הראשון בכל דרכיו", אבל אחרי כן אסור לו לשאול חבירו לבשל בעדו, כיון שאחר קבלתו ממילא הוא חושב שחבירו טועה במה שהוא עושה מלאכה ביום שני של יו"כ וכאופן א' הנ"ל.

דעת הב"י בס"רסג.

כת"ר הביא מה שכתבתי בח"א ס"נא, "אלא עדיין יש לחקור בזה לפי מ"ש מרן בב"י לפרש דברי הרשב"א הנ"ל בס"רסג, שכתב מרן שם "דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה". משמע מזה שרק כאן הוא מותר לומר לחבירו לעשות מלאכה כיון שהרשות בידו שאם הוא רוצה הוא אינו צריך לקבל שבת מבעוד יום, אבל בנד"ד הוא אסור לחגור בשתי חגורות זו על זו למי שקבל דעת הרמ"א ואין איסור זה תלוי ברצונו, ולכן י"ל שבאופן כזה אף להרשב"א והב"י הוא אסור לשאול את חבירו לצאת בשתי חגורות... מ"מ אולי עדיין יש להתיר לדעת הב"י דנד"ד קיל טפי שחבירו דאזיל בתר דעת מרן מותר בכל זמן לחגור בשתי חגורות ואין לו זמן של איסור כלל, משא"כ בדין הרשב"א שאחר חשכה אף חבירו אסור במלאכה, ולכן אפשר שמודה הב"י בנד"ד שהוא יכול לשאול חבירו לחגור שתי חגורות כיון שאין זמן של איסור בדבר זה לחבירו, ואין איסור זה חל על חבירו כלל".

ויש להביא סייעתא לחילוק זה ממ"ש הבית יהודה ח"א בי"ד ס"יז, וז"ל "ודע דהרב בעל אמונת שמואל ז"ל הביא משמו הפר"ח בטי"ד ריש ס"סב, דס"ל דמותר לישראל להושיט לעכו"ם אבר מן החי של בהמה טמאה, דאע"ג דבן נח מוזהר על אבר מן החי בין בטהורה בין טמאה כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהל' מלכים... כיון דישראל לא הוזהר על אמ"ה דטמאה הוי מותר לדידיה, וכל דלדידיה שרי לית ביה משום לפני עור לא תתן מכשול, והשיג עליו שם הפר"ח וז"ל וליתא דהא ישראל נמי איכא איסור הושטה משום טמא ולא שייך לאקשויי תו מי איכא מידי כו' ועוד כיון דבן נח מוזהר עליו מה טעם יש בזה לומר דליכא איסור הושטה, הרי התורה אמרה לפני עור לא תתן מכשול, וזה נותן מכשול לפניו שמושיט לו מה שמוזהר עליו עכ"ל. והנה הפר"ח מסברא בעלמא קא מותיב על דברי הרב בעל אמונת שמואל, והר' אלבולעפייא נר"ו בס' עץ החיים ריש פר' עקב הקשה עליו משני מקומות, ונראה מהם שהם סתירות גדולות על הספר נזכר, חדא מהך דהמושיט כוס יין לנזיר כו' דסתמא אמרו מושיט אפילו מי שאינו נזיר אע"ג דלדידיה שרי, ועוד, ולענ"ד אפשר להציל הספר הנזכר משתי המקומות הנז' ולהליץ בעדו, דמהך דמושיט כוס יין לנזיר לא קשיא דסוף סוף ישראל המושיט בר איסור נזירות הוא אם יהיה נזיר אע"ג דהשתא אינו נזיר, ולא קא ממעט הספר הנזכר אלא בדבר שאין בו איסור לישראל כלל בשום זמן", ע"ש.

הרי שיש לחלק בין מי שיכול להיות נזיר, ואף שהוא אינו נזיר עכשיו מ"מ הוא ראוי לכך, ובזה שייך איסור לפ"ע, ובין כשאין איסור לישראל זה בשום זמן, וא"כ הכי י"ל לפרש דעת הב"י שרק לגבי שבת נתן הב"י טעמו לפרש דעת הרשב"א, כיון שאחר עוד זמן מה כשהוא לילה, אף ישראל זה חייב לשמור את השבת, אבל בדין שתי חגורות אין שום זמן שחל איסור זה למי דאזיל כשיטת מרן.

פירוש הסוגיא ביבמות יד.

א) **כתוב** ביבמות יד, "כל הטהרות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושים טהרות אלו על גבי אלו, אי אמרת בשלמא דמודעי להו משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת דלא מודעי להו בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דטמאות דב"ה לב"ש טהרות נינהו, אלא ב"ה מב"ש למה לא נמנעו טהרות דב"ש לב"ה טמאות נינהו, אלא לאו

דמודעי להו שמע מינה", ופרש"י, "משאילין כלים אלו לאלו וב"ה מחמירין בטהורות טפי".

וכתבתי בח"א ס"נא. על סוגיא הנ"ל, "משמע מזה שאע"פ שהכלי טמא לב"ה מ"מ שפיר הוא ליתן אותו לב"ש כיון שהוא טהור להם, ואף שלדעת ב"ה ב"ש עושין דבר איסור מ"מ אין כאן לפני עור, ואין כאן תורת שליחות, ואין כאן שום איסור. הרי מבואר שלא כדעת המשאת משה הנ"ל ודו"ק", וכן פירשו המבי"ט ח"א ס"כא, והכתב סופר י"ד ס"עז ע"ש.

אלא כת"ר הביא מ"ש הגר"ש טל שליט"א, שלדעתו ב"ה נתנו לב"ש רק כלים שהם טהורים אף לב"ה, ולכן אין ראיה מכאן שמותר למי שאוסר הכלי ליתן אותו למי שמתיר הכלי וכדומה, ולענ"ד אין זה הפשט בסוגיא הנ"ל שמ"ש "בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דטמאות דב"ה לב"ש טהרות נינהו", פירושו שאין חשש אם ב"ה נותנים כלים שהם טמאים לב"ה, לב"ש כיון שלב"ש הם טהורים.

ומ"ש הגר"ש טל שליט"א, "...אבל פשיטא שבית הלל לא היו נותנים לבית שמאי דברים שאסורים לשיטתם של בית הלל, ונראה שזו הכוונה הפשוטה של דברי המשנה "כל הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרים ואלו מטמאין לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו". דהיינו למרות שהיו הבדלים ביניהם שאלו מטהרים ואלו מטמאין, אבל הם היו עושים טהרות זה בכלים של זה, ולא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא שהמשאיל היה עושה בזה טהרות, אלא שהיה גם משאיל את הכלי לשני שגם הוא יעשה בו טהרות, ומשמעות הלשון "אלו על גבי אלו" היא שעשו טהרות יחד, ולא שבית הלל נתנו לבית שמאי כלים שהם עצמם נמנעו מלהשתמש בהם".

ולענ"ד אין משמעות "אלו על גבי אלו" שעשו טהורות יחד, אלא רק שאחד משאיל לחבירו וכל אחד עושה בעצמו בביתו, ש"על גבי" שייך רק לגבי השאלה ולא לגבי שגם הם עוסקים ביחד בשימוש כלים אלו, וכן נראה מרש"י במשנה ביבמות יג: שכתב "אלו על גבי אלו. אלו **משאילים** כליהם לאלו". הרי "על גבי" הוא רק לגבי השאלה, ולא שעוסקים ביחד בכלים אלו, ועוד אם הם היו עוסקים במלאכם ביחד לא שייך להשאיל אלו לאלו אם כולם שם, וכן נראה מהרמב"ם בפירוש משניות בעדיות פ"ד ח, שכתב, "ולא נמנעו אלו מאלו", הרי שלא כתב "על גבי אלו", וגם כתב הרמב"ם שם "לפי שלא היו חושדין אלו ואלו שיטעו אותם בדבר שסוברין שהוא אסור, שיאמרו להם שהוא מותר". משמע שהחשש רק אם אם אנו אומרים שדבר שהוא אסור להם הוא מותר, אבל אין חשש אם אנו אומרים להם שדבר שאסור לנו הוא מותר לכם.

ומ"ש הרב הנ"ל, "וגם דוחק לומר שב"ה החברים השהו כלים טמאים ולא טיהרו אותם מיד". אין זה דוחק שאין לאדם פנאי בכל זמן להוליך כליו למקוה, ומסתמא היו בביתם כלים טמאים עד שהם יכולים להוליכם למקוה.

וגם כתב הרב הנ"ל, "ועוד, שלפי הכת"ס כשהגמרא אמרה "טומאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו" היא התכוונה שב"ה התחשבו בשיטת בית שמאי ולכן שלחו להם טומאות שלשיטתם הן טהורות, וממילא יש הכרח לפרש שגם "טהרות דב"ש לב"ה טומאות נינהו" היינו שב"ש התחשבו בשיטת ב"ה, והרי אם הם התחשבו בשיטת ב"ה, לא מובן מדוע לב"ה טומאות נינהו, הרי ב"ש שלחו להם רק את מה שטהור גם לשיטתם".

וי"ל דאה"נ "שב"ש התחשבו בשיטת ב"ה", ומ"ש בגמ' "טהרות דב"ש לב"ה טומאות נינהו", הוא לגבי הכלים בבתים של ב"ש, ולא לגבי מה שהם שולחים לב"ה.

ב) **כתב** כת"ר במכתב האחרון, אות א, "כבר שלחתי לרב את ההשגות של הגאון הרב שמואל טל שליט"א ע"ד המבי"ט (ח"א סי' כ"א) והכת"ס (ח"א יו"ד סי' ע"ז), בראייתם שמותר לתת דבר שלדעת הנותן אסור, למי שמיקל בו, מהא דב"ה נתנו לב"ש דבר שאסור לשיטתם (ועיקר דבריו, שבאמת ב"ה נתנו רק דבר הטהור לכו"ע, ורצה להכריח כן ודלא כמבי"ט), ועוד רציתי להקשות, הא בלפנ"ע תלינן אפילו ברוב (ע' ע"ז דף ט"ו ע"א), וא"כ אף אם נסכים לפירוש המבי"ט שב"ה נתנו לב"ש דבר חטא לשיטתם, מ"מ מכיון שיכלו ב"ה לתלות שב"ש לא ישתמשו בזה דווקא בדרך איסור, היינו שאולי ישימו בזה חולין טמאים וכדו', לכן יכלו ב"ה להשאיל כלי זה. אך אין ראיה שמותר לתת דבר שודיא יש בו "מכשול" למקבל, וצ"ע".

ויש להשיב. וי"ל שמסתימת לשון הגמ' נראה ששואלין אף כשאמרו ב"ש בפירוש שהם רוצים כלים אלו

לטהורות, ומצינו שאם אמרו כן בפירוש יש לפני עור ושוב אין לומר שיש לתלות, וזה לפי מ"ש הריטב"א בע"ז ו: שכתב שם "והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה כל היכא דמצי למיעבד איסור שלא על ידינו, ליתא משום לפני עור ואע"פ שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, אבל מ"מ אי **תבע** ליה **בפירוש לאיסורא** נהי דמשום לפני עור ליכא, איכתי איסורא במלתא משום מסייע עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור". ע"ש כל דבריו, וכתב על זה הבנין ציון ח"א ס"טו, ומדברים האלה למדנו... דהיכא שלא יעשה ודאי איסור על ידינו ליכא משום לפני עור אם אפשר לו לעשות איסור שלא על ידינו, אבל **בתבע בפירוש** לאיסורא גם בכה"ג משום מסייע ידי עוברי עבירה", ועיין עוד בברכ"י ח"מ ס"ט אות ג, ע"ש. וגדולה מזו מצינו בלב שומע מע' לאות מב, שכתב, "...ורועה שאני דסתם רועה גזלן הוא, והו"ל כאלו פירש להדיא לאיסורא, ומש"ה איכא איסורא משום מסייע". הרי לפעמים לא בעינן אמירה מפורשת, ויש לאזיל אחר חזקה ואומדנא דמוכח שכוונתו לאיסורא, וה"ה בנד"ד י"ל שאמרו ב"ש בפירוש שהם רוצים הכלים לטהורות.

ג) **כתב** המנחת שלמה בח"א ס"נא אות כה, אחר שהביא סברת המבי"ט והכת"ס הנ"ל, "וגם נ"ל להוסיף על האמור שם, דמוכח נמי כדבריהם מגמ' ב"ב כו. דאמר לו "מר אי ניחא ליה ליקוץ", אע"ג דהוא עצמו סובר שם דאסור לקצוץ וגם עובר בלאו. ע"ש".

וזה לפי מ"ש בב"ב שם, "רבא בר רב חנן הוו ליה הנהו דיקלי אמיצרא דפרדיסא דרב יוסף, הוו אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתי בפרדיסא ומפסדי ליה, א"ל זיל קוץ, א"ל והא ארחיקי לי, א"ל ה"מ לאילנות אבל לגפנים בעינן טפי, והא אנן תנן אחד גפנים ואחד כל אילן, א"ל ה"מ אילן לאילן וגפנים לגפנים אבל אילן לגפנים בעינן טפי, א"ל אנא לא קייצנא דאמר רב האי דיקלא דטעין קבא אסור למקצייה, ואמר ר' חנינא לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימניה, מר אי ניחא ליה ליקוץ".

וכתב כת"ר, במכתב האחרון אות ב, "ואת ראיית המנחת שלמה (סי' נ"א אות כ"ג בד"ה באות י"ב) גם יש לדחות לכאורה, וז"ל הגר"ש טל שליט"א "אמנם נראה לכאורה ברור שרבא בר רב חנן לא הכשיל את רב יוסף בעבירה על איסור שקיים לפי שיטתו. הוא רק אמר לו שהוא עצמו אינו רוצה לקצוץ בגלל דברי רב ודברי ר' חנינא, ואם רב יוסף מעוניין בכל זאת לקצוץ, אין הוא מונע ממנו לעשות זאת, ולמנוע ולהתנגד לכך שמישהו יעבור על איסור שלשיטתו אינו איסור, באמת לא מסתבר שיהיה כלול באיסור לפני עיוור, דאין הוא נותן מכשול בפני העיוור אלא העיוור יודע שיש מכשול לפניו, וחבירו אפילו מזהיר אותו מפני המכשול, והעיוור הולך מעצמו ולא שועה לאזהרותיו ונופל ונכשל, ואמנם האילנות הללו היו אילנות של רבא בר רב חנן והוא היה יכול לאסור על רב יוסף ולמנוע ממנו את קציצתם, אבל אכתי אין בזה הכשלה ואיסור לפני עיוור, כיון שנתינת רשות היא עדיין לא הכשלה, ואינה דומה לנידון דידן שבאים להכשיל בידים את השני בדבר שהראשון סבור שיש לאוסרו, ומלבד זאת, המאירי (ב"ב שם ד"ה הרי) הביא פירוש שלא היה בקציצת האילן אלא "סרך איסור" ולא איסור גמור, ותלה זאת בכך שהאילן כבר ניטע, ולא ברור שהנזק הוא בגדר גירי דידיה, יעו"ש, ובאמת נראה שאין הכרח שרבא בר רב חנן סבר שבמקרה ההוא היה בדבר איסור דאורייתא, ויתכן לומר שגם רבא בר רב חנן ידע שאם הדקל הזה מזיק יש לקוצו אפילו שהוא מניב פירות, ומדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח, ושו"ת סי' קיב) נראה שרק עקירה ללא צורך נאסרה, אך אם האילן מזיק אין איסור, ואפילו אם מדיני שכנים אין חיוב לקצוץ, ולפי זה וכל רצונו של רבא בר רב חנן היה רק לומר שהוא מפחד מלקצוץ אותו בגלל שבקציצת אילן יש סימן קללה, וברור שמי שקוצץ אילן אינו מתחייב מיתה בידי שמים, ואין בדבר אלא לאו רגיל, ובכל זאת יש בזה סימן קללה ובגלל זה הוא רוצה להימנע מקציצה זאת" עכ"ל".

ויש להשיב. מ"ש "אבל אכתי אין בזה הכשלה ואיסור לפני עיוור, כיון שנתינת רשות היא עדיין לא הכשלה, ואינה דומה לנידון דידן שבאים להכשיל בידים", אינו נראה, שכתב הרמב"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. וכן מצינו 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, ולכן אף בנתינת

רשות שהיא דיבור בעלמא בכלל לפני עור, שאם הוא אינו נותן רשות א"א לחבירו לעשות העבירה.

ואם כוונתו לומר שנתינת רשות היא רחוקה מהעבירה עצמה, אף זה אינו שכתבו התוספות בע"ז טו: "לעובד כוכבים מזבין ליה לישראל לא מזבין כו', ובמסקנא מסקינן דאסור למזבן לישראל חשוד, וא"ת מאי שנא מלפני דלפני דלעיל (דף יד.). וי"ל דהתם מיירי בעובד כוכבים שאינו מוזהר על לפני עור לפיכך אין אנו חוששין אם העובד כוכבים ימכור לחבירו, אבל הכא דמיירי בישראל החשוד **אנו מוזהרין שלא יבא שום ישראל לידי תקלה על ידינו** הר"ר אלחנן, ועוד דחד לפני הוא שלא יחטא ישראל בשאלה ושכירות ונסיוני". הרי אף בלפני דלפני בישראל חבירו יש איסור.

וכ"ש לדעת הרמב"ם שסבר שאף בעכו"ם אסור לפני דלפני כמ"ש המרכבת המשנה בהל' ע"ז פ"ט הל"ו, וז"ל "והנכון דבע"ז דף י"ד פריך וליחוש דלמא אזיל ומזבן לאחרינא אמר אביי אלפני קפדינן אלפני דלפני לא קפדינן, וראיתי במקומו פי"ב מהל' רוצח הי"ד גבי דין לא תעשה דלפני עור השמיט רבנו מלתא דאביי, לכן נראה דרבנו דחה מלתא דאביי מהלכה מהא דקי"ל בסמוך ה"ח דכל שאסור למכור לעכו"ם אסור למכור לישראל החשוד למכור לעכו"ם", לכן י"ל אם לפני דלפני אסור אף שהוא רחוק מהעבירה עצמה, ה"ה בנד"ד שנתינת רשות בכלל זה.

ומ"ש הרב הנ"ל "ובאמת נראה שאין הכרח שרבא בר רב חנן סבר שבמקרה ההוא היה בדבר איסור דאורייתא, ויתכן לומר שגם רבא בר רב חנן ידע שאם הדקל הזה מזיק יש לקוצו אפילו שהוא מניב פירות". גם על זה יש להשיב, שכתב שם בחידושי הרשב"א, ד"ה א"ל, וז"ל "יש מפרשים דרב יוסף לאו מדינא קאמר ליה דאיקוץ, ואינו מחוור כלל, דאם איתא לא הוה אמר ליה רב יוסף זיל קוץ, דמשמע דמדינא קאמר ליה. אלא הוה ליה ליקוץ מר, והא דאמר ליה אנא לא קאיצנא דאמר רב כו', היינו משום דלדידיה פרוש' דמתני' אחד גפנים ואחד כל האילן, אחד גפנים לאילנות ואחד אילנות לגפנים קאמר, ורק רב יוסף הוה קא מחדש ליה בפירושא דמתני' ואמר דאחד גפנים לגפנים ואילנות לאילנות קאמר אבל אילנות לגפנים בעי טפי, ולפי' אמר ליה אי קודם מעשה אמרה מר צאיתנא ליה, אבל בשעת מעשה אמרה ואין שומעין לו, והילכך **אנא דלא סבירא לי כפירושיה דמר לא קאיצנא, דאסור למקצייה מדרב**, אבל מר דסבירא ליה דמדינא בעי למקצייה זיל קוץ, ואיכא דאקשי מאי גירי איכא הכא, י"ל דהוה ליה כקורקור דרב יוסף דקרי ליה גרמא דגירי, משום דכי אתי אומני מפרחי להו ואזלי ויתבי בתאלי, והכא נמי כי הוה אתי רבא בר חנן למגדר דיקלי מפרח להו ואזלי ויתבי בסמוך להן לעולם גביה פרדיסיה דרב יוסף, וזה עיקר", ע"ש.

מבואר מזה שלדעת הרשב"א רבא בר רב חנן סבר שרב יוסף עובר עבירה ואסור לקוץ הדקלים, ויש בזה לאו של בל תשחית וגם יש סכנה בדבר, אבל כיון שרב יוסף היה מחדש פירוש אחר בדין זה, והוא סבר שהוא מותר לקוץ הדקלים לדעתו אין איסור כלל ואף אין סכנה כיון שהוא מותר מדינא לקוץ הדקלים, ולכן שפיר כתב המנ"ש הנ"ל שיש ראיה מכאן שמותר למי שאוסר איזה דבר לומר לחבירו לעשותו אם חבירו סובר שהוא מותר.

וכן הוא בריטב"א שם שכתב, "וקשה לי וכיון דמזיק לאחרים תו ליכא איסור בל תשחית, והנכון מה שפירש רבו של רבינו נר"ו דרבה בר בר חנא לא שמיע ליה עד הכא הא דרב יוסף ומשמע ליה דמתניתין אפילו באילנות וגפנים קתני, ולהכי אמר ליה לרב יוסף אנא לפום דעתיה, כיון דלא גמירנא, אי קייצנא הוי קציצה שלא במקום מצוה ואיכא משום בל תשחית וכו', את דגמרת דחייב אני לקוץ, קוץ בלא איסורא", ע"ש. וכן הוא בחידושי הרמב"ן שם. הרי שלדעת רבא בר רב חנן, רב יוסף עובר על לאו בל תשחית.

וכן נראה מהרא"ש שם שכתב שיש מחלוקת בדינא בין רבא בר רב חנן ורב יסוף, וז"ל "...אי נמי לא מסתבר ליה האי סברא דרב יוסף והיה לו שום טעם לחלק בין הך דהכי ובין ההוא דלעיל דאפילו לי קורקור", ע"ש.

ולכן שפיר יש להכיח מכאן כמ"ש המנ"ש הנ"ל, וזה לפי מ"ש הרמב"ן הרשב"א והריטב"א ואי נמי ברא"ש, ודלא כהמאירי הנ"ל.

ד) **כתב** כת"ר במכתב האחרון אות ג, "אחר שכת"ר כתב להביא לי ראיה מהסוגיה הנ"ל בדין צרת הבת (שב"ה נתנו כלים הטמאים לשיטתם לב"ה), כתב "ועוד יש ראיה להתיר, והוא מהמבי"ט" וכו'. עכ"ל כת"ר, ובמחילה,

היינו הך, שהמבי"ט הביא רק ראיה הנ"ל מב"ה וב"ש, ואי"ז עוד ראיה להתיר (אא"כ כיון כת"ר שגם המבי"ט סבר כן, אך ראיה נוספת אין".

ויש להשיב, לכאורה אפשר לומר שהפירוש הנ"ל בסוגיא דיבמות יד. הוא פירוש בעלמא, אבל אינו הלכה למעשה. אלא כיון שפסק המבי"ט למעשה שמותר למכור פירות שביעית, כמו שהוא כתב שם, "ולענין הנזהרין בפירות שביעית לאוכלם בקדושתם, אם יכולים למכור לאינם נזהרים, ומסיק דשרי דדוקא היכא דידעינן ודאי דאסיר מדינא, גם עלינו הדבר חובה שלא להכשילם ויהיו חטאים בנפשותם והמכשלה תחת ידינו, אבל כשהדבר להם היתר שסומכין על המורים, לא נדונם כעורים שלא להכשילם", לכן י"ל שזה בכלל "מעשה רב" כמבואר בשבת כא. וב"ב פג. ועוד מקומות, וילפינן מדבריו שיש לסמוך על ראיה זו הלכה למעשה.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סה

שאלה: האם מותר לטלטל יד הילד כדי שיעזוב מוקצה שבידו לצורך המוקצה או לצורך חינוך הילד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

א) **כתב** מרן בס"שט א, "נוטל אדם את בנו והאבן בידו ולא חשיב מטלטל לאבן, והוא שיש לו געגועין (פי' שיש לו עצבון כשאינו עם אביו) עליו, שאם לא יטלנה יחלה, אבל אם אין לו געגועין עליו לא", ע"ש.

נראה שאם אין חשש געגועין אז אסור ליטול את בנו אם האבן בידו, ואף שהאב אינו נוגע באבן עצמו, ואף שזה נראה כטלטול מן הצד, מ"מ עדיין זה אסור, והטעם הוא כמ"ש במ"ב שם ג, "דמה שמטלטל להתינוק עם המוקצה הוי כאלו הוא עצמו מטלטל להמוקצה, ואסור", ע"ש.

אלא כל זה אם הוא נושא את התינוק, אבל כשהוא אינו נושא את התינוק אלא שהאב מנער יד התינוק כדי להפיל את המוקצה מיד התינוק, אז נראה שזה מותר, וכן הוא במ"ב שם ס"ק ב, "וא"ת ישליך האבן מידו כמ"ש ס"ג דצריך לנער האבן מהכלכלה, י"ל שיצעק התינוק ויבכה", וזה לפי מ"ש בתוספות שבת קמב, וז"ל "ואם תאמר גבי קטן נמי נשדייה לאבן מידו ואמאי שרי לטלטולי עם האבן. וי"ל אם ישליכו מידו יצעק התינוק ויבכה". משמע מזה שאם אין חשש בכיה בתינוק שהוא מותר לנער יד התינוק כדי להפיל את המוקצה כיון שזה בכלל טלטול מן הצד, וכדמצינו בדין כלכלה שיש בה פירות ואבן בסע' ג, שם.

אלא מצינו שטלטול מן הצד מותר רק כשהוא לצורך דבר היתר ולא לצורך דבר המוקצה כמבואר במרן בס"שיא. ח, ע"ש. וא"כ נראה שאסור לנער יד התינוק כדי להפיל את המוקצה, אם הוא לצורך המוקצה, ולפי זה כתב כת"ר, "וא"כ עלה בידינו, שאם האב רוצה להרים את בנו, הוא רשאי לנער את ידו כדי לטלטל ולהפיל את המוקצה ממנה. אכן אם מטרתו היא לשמור על המוקצה, אסור לו לנער יד בנו".

ב) **וכשאני** לעצמי, עדיין יש לדון בזה, שהרי התינוק אוחז את המוקצה בידו, וכדי להפיל את המוקצה צריך התינוק לפתוח את ידו, או לשחרר את אחיזתו, ולכן מצינו שיש שני צדדים לזה, דהיינו מצד אחד האב מנער יד התינוק וצד אחר התינוק פותח את ידו, ולכן זה נראה כ"זה יכול וזה יכול", שהאב עצמו יכול ליטול את המוקצה מהתינוק, והתינוק ג"כ יכול לפתוח את ידו כדי להשליך את המוקצה על הקרקע, ולכן כשהאב וגם התינוק הפילו את המוקצה לקרקע, י"ל שזה בכלל זה יכול וזה יכול.

וראיתי בתוספת שבת ריש ס"שח, שכתב "ואם יכול לטלטל את המוקצה בידו אחת והוא נוטלה בשתי ידיו, נראה דמקרי טלטול מן הצד דלאו אורחיה בהכי וה"ה בזה, ומכ"ש כשמטלטלים אותה שני בני אדם וזה יכול וזה יכול", ע"ש.

ולפי זה יש מקום לומר שמותר לשני בני אדם לטלטל החבית שיש עליה מוקצה לצורך המוקצה עצמו, שהרי כאן שני טעמים לומר שהוא טלטול מן הצד, אחד הוא שהמוקצה על החבית והוא מטלטל את החבית ולא המוקצה עצמו, והשני הוא מפני זה יכול וזה יכול, והוא קיל טפי, וזה כעין תרי דרבנן או שבות דשבות או כשני

שינויים בס"שכא ז, או כעין מ"ש מרן בס"שלו יג, "אסור להשתמש בצדדי האילן, אבל בצדי צדדין מותר", ע"ש. ולכן נראה שאף לצורך את המוקצה יש להתיר, וזה דומה לדין טלטול בגופו שאפילו לצורך דבר המוקצה מותר, כמבואר במרן ס"שיא ח, ע"ש.

ולפי זה י"ל דה"ה כשהמוקצה ביד התינוק שאף זה בכלל זה יכול וזה יכול, ומותר לנער את יד התינוק כדי להפיל את המוקצה, אף כשהוא לצורך המוקצה, שי"ל שדין שני טלטולי מן הצד דומה לדין טלטול בגופו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סו

שאלה: מה הדין בטלטול כלי שמלאכתו לאיסור שנפל לכיור ואינו יכול לפתוח את המים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה באחד שנפל כלי שמלאכתו לאיסור לתוך הכיור, וכעת רוצים ליטול ידיים ואינם יכולים מחמת הכלי שנמצא שם [וכמו מכשיר חשמלי שייהרס כשמים יגעו בו], ונסתפקו אם שרי לטלטלו דחשיב לצורך מקומו שהרי צריך ליטול ידיים. אכן, יתכן ואינו נחשב לצורך מקומו משום שאינו צריך את גוף הכיור אלא רק את הברז ואולי לא נחשב טלטול לצורך מקומו ואסור לטלטל את הכלי. אבקש לברר לנו דין זה בבקשה".

נראה שאם הוא נוטל הכלי חשמל מהכיור שזה בכלל "מחמה לצל" שהוא חושש שמא יקלקל הכלי ע"י המים בכיור, ולכן הוא אסור לטלטלו, ואין להתיר הטלטול מטעם לצורך מקומו, שהרי הוא יכול ליטול ידיו אף כשהכלי עדיין בכיור, וכל הקפדה שלו הוא רק שמא יקלקל הכלי. מ"מ אם משום שהכלי בכיור, כשזורמים המים על הכלי המים ינתזו אנה ואנה חוץ מהכיור כנגד רצונו, אז י"ל שיש להתיר טלטול הכלי כיון שזה נחשב לצורך מקומו, דהיינו שהוא רוצה שהמים יירדו לתוך הכיור דוקא, ולכן הוא רוצה מקום הכיור, ולכן מותר ליטול הכלי משם כיון שזה לצורך מקומו.

ואף כשאין חשש שמא ינתזו המים, יש תקנה אחרת, דהיינו כמ"ש המ"ב בס"שח ס"ק טז, "ואם חושב עליו גם לתשמיש מותר לטלטל, אפילו עיקר כונתו מחמה לצל", ולכן הוא יכול ליטול הכלי כדי להשתמש אותו לעצור דלת כדי שהדלת נשארת פתוחה, וכדומה, ואף שכתב הערה"ש שם באות יד, "ואע"ג דזהו הערמה, מ"מ מותר בשביל הפסד". י"ל שאם נשאר הכלי חשמל בכיור אז יש חשש הפסד מפני המים מהברז, ואף את"ל שהוא יכול לרחוץ ידיו במקום אחר, מ"מ עדיין יש לחוש שמא אחד מבני ביתו ירחוץ בכיור ולא מרגיש שיבוא הכלי לידי קלקול, ולכן עדיין יש חשש הפסד ומותר לטלטל הכלי משם אם הוא כיון להשתמש בו לצורך גופו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סז

שאלה: האם יש להתיר טלטול טלפון סלולרי שאינו מקפיד עליו ודינו ככלי שמלאכתו לאיסור, כאשר הטלפון מצלצל ומפריע לבני הבית בשעת מנוחתם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **לירון אהרון המי** שליט"א

כתב כת"ר על שאלה הנ"ל, "האם יש ראיה להתיר מדין מת הנמצא בחדר שהתיר המשנ"ב (שיא ס"ק יג) לטלטלו ממטה למטה לצורך כהנים הרוצים להיכנס לחדר והוי טלטול מן הצד לצורך מקומו דשרי, ונמצא שהגדרת "מקומו" אינו בדוקא מקומו הפיזי של החפץ, אלא כל שחפץ זה מפריע במקום (בחדר) שהוא נמצא בו שרי לטלטלו, והוא הדין בנידון דידן כאשרהטלפון מצלצל בשבת ומפריע את מנוחת בני הבית שרי לטלטלו, וכן ראיתי שהתיר הרש"ז להוציא תפילין מהחדר, או לכפות כלי שמלאכתו לאיסור על הנר כדי להתיר תשמיש המטה (הוא בשש"כ פרק כ הערה כד), לסיכם השאלה היא האם ניתן לומר שהגדרת "מקומו" היא לאו דוקא מקומו הפיזי של החפץ". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ראיתי** לר׳ ישששכר בר בן יהודה לימא ז״ל בים ישששכר על התוספתא בביצה דף כז. ע״א, שכתב, ״נשאלתי אם מותר לטלטל תפילין בליל שבת ויו״ט לחדר אחר בשביל תשמיש המטה״, ובתשובה כתב, ״לפי הט״ז והמ״א דהוי ככלי שמלאכתו לאיסור נמי שרי, וכן מוכח משבת קכ״ג ע״ב דקאמר רבא מכדי התירו קתני מה לי לצורך גופו מה לי לצורך למקומו, ופירש״י וז״ל מכדי לצורך התירו בפעם ראשונה, מה לי גופו מה לי מקומו תרוויהו לצורך נינהו עכ״ל. אלמא כל שהוא לצורך שרי, וכיון שזה מונעו מתשמיש שרי לטלטלו״, ע״ש (וזה מה שהביא הרשז״א ז״ל בשש״כ שם.).

ויש לפקפק על ראיה זו, שי״ל שכוונת רבא רק לומר שאין סברה לחלק בין לצורך מקומו ולצורך גופו, כיון ששניהם הם לצורכו, אבל לא בא רבא לומר שכל דבר שהוא לצורך אף שהוא אינו לצורך מקומו או גופו, עדיין הוא מותר לטלטלו, וכן הוא, שרבא בא רק לדחות סברת אביי שאמר שיש לחלק בין לצורך גופו או מקומו, ולכן ממילא שרבא דיבר רק לגבי אלו ולא בשאר צורכי אדם, ולכן אין ללמוד מכאן שאף טלטול שאינו לצורך גופו או מקומו מותר, ולכן עדיין יש לבאר מהו נחשב לצורך ״מקומו״, ומה בכלל היתר זה.

ולכאורה יש להביא ראיה לים ישששכר ממ״ש בשבת מה, ״בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא, ואמר להו שפיר דמי שעת הדחק שאני, דהא א״ל רב כהנא ורב אשי לרב הכי הלכתא, אמר להו כדי הוא ר׳ שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק״. הרי לדעת ר״ש הנר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ועדיין מותר לטלטלו מפני הסכנה (אין כאן סכנה ממש, עיין בריטב״א שם ורעק״א ס״ס ד״ה ולענ״ד), אף שהאיש אינו צריך להשים איזה חפץ במקום הנר, ולכן נראה שמה שהוא מטלטל הנר כדי להציל מסכנה הוא עדיין בכלל ״לצורך מקומו״, וכן ראיתי במחזה אליהו ס״מו אות יא, שהביא גמ׳ זו לראיה להתיר, וז״ל ״דכל שמטלטלו לצורך היום, ואפילו הוא רק שהוויתו מפריע לו, או שיכול לגרום לו מפריעים, הכל מותר ונכלל בהתירי טלטול כלי שמלאכתו לאיסור״, וכן הוא באז נדברו ח״ח ס״ל ע״ש.

אלא אין זה מוכרח, שכתב הערוך השולחן בס״שח אות ח, ״ואיפסקא הלכתא כר״ש דדבר שמלאכתו לאיסור מותר לצורך גופו או לצורך מקומו, ומה שאסור מחמה לצל משום דאין להאדם צורך בזה והוי כצרורות ועפר. אמנם יש היתר לזה אם ירצה להצילה מהפסד החמה, יראה להשתמש בה איזה דבר כמו שיתבאר לפנינו בס״ד (והמ״א ס״ק ח הביא זה בשם הירושלמי)״, וכן הוא כתב שם באות יד, וז״ל ״שכלי מלאכתו לאיסור שרוצה לטלטלו בשביל שלא יגנב או מחמה לצל, אם יכול למצא בהם דבר שמותר להשתמש בשבת יחשוב לעשות כן ויעשה כן, ואע״פ דזו הערמה מ״מ מותר בשביל הפסד״, ע״ש. וא״כ י״ל שלר״ש כשהוא מסיר נר חנוכה הוא יכול למשמש בו איזה שימוש כגון להשים בתוך הנר איזה דבר קטן, או לסמוך איזה דבר בגוף הנר וכדומה, ולכן אף שאין הסרת הנר בכלל ״לצורך מקומו״ עדיין זה מותר, ואה״נ שרב בגמ׳ הנ״ל לא ביאר כן בהדיא, אלא רק אמר בלשון סתם שיש לסמוך על ר״ש, אלא נראה שהוא מובן מאליו שיש להשתמש בנר איזה שימוש, שאל״כ עדיין הוא אסור לטלטלו, ועיין באז נדברו שם פירוש אחר לדחות ראיה זו, דהיינו שדין לצורך מקומו ולגופו הוא קיל טפי, ולכן לר״ש יש לדחות דין זה כשיש חשש סכנה, משא״כ שאר מוקצים, ע״ש.

ב) **ונראה** שאף שיש לפקפק על הראיות הנ״ל להים ישששכר, מ״מ עדיין דינו אמת, ויש להסביר דינו. כתב מרן בס״עט. א, ״היתה צואת אדם מאחריו צריך להרחיק ד׳ אמות״. וכתב הלבוש שם, ״ושיעור ד׳ אמות טעמא הוא מפני שד״א של אדם קונות לו בכל מקום מהלכה לענין שבת וגטין ומציאה ושאר ענינים. ע״כ ד״א של אדם הם ברשותו וביתו אשר הוא חונה שם, וזה מחניך לשון חנייה, כלומר והיה כל מקום חנייתך קדוש״, ע״ש. וכן הוא בכה״ח שם אות ג, ע״ש. וכתב המ״ב שם בס״ק ב, ״דכתיב מחניך קדוש, וקבלו חז״ל שמחנה של אדם הוא ד״א״. נראה מזה שמה שהוא בתוך ד״א בכלל ״מקום״ האיש, וזה רשותו, וכן הוא בב״מ י, שד׳ אמות של אדם קונות לו, שתקנו חז״ל שזה רשותו ומקומו, וכן מצינו בב״מ י: ״חצר משום ידה איתרבאי״, ופירש״י שם ״דכתיב ונתן בידה, וידה רשותה, משמע כדכתיב (במדבר כא) ויקח את כל ארצו מידו״. הרי כל מקום שהוא שולט עליו הוא נחשב כגופו וכ״ידו״, וכן הוא בספר במדבר פ״כא. כו, שסיחון מלך האמורי לקח כל הארץ של מלך מואב ״מידו״, הרי כיון שמלך מואב היה שולט על כל ארצו, כל מקום ארצו נחשב כבכלל ״ידו״ וכגופו, ועוד, לדעת הרא״ש בב״מ שם, כשאיש עומד בצד חצרו הוא קונה

משום "יד", עיין בערה"ש ח"מ ס"ר אות ז, שכתב, "כיון שהוא סמוך לו כלידו". מבואר בכל זה שהפירוש של "מקום" הוא לאו דוקא המקום ממש שהאיש שם, אלא כל מקום שהוא "שולט" או "משפיע" עליו הוא בכלל "מקומו".

ולכן הכי י"ל לגבי חפצים שאין בהם חיים, שכל מקום שאותו חפץ "משפיע" עליו או "שולט" עליו, הוא בכלל "מקומו", ולכן י"ל שאם יש תפילין בחדר, אז מצינו שהתפילין "משפיעה" ו"שולטת" בכל החדר כיון שאסור בתשמיש המטה כשהתפילין שם, ולכן מצינו שכל החדר נחשב כ"מקום" של התפילין, ולכן סבר הים ישכר שמותר ליטול התפילין מאותו חדר בשבת, מטעם שזה בכלל לצורך "מקומו".

אלא יש להעיר על סברה זו לפי מ"ש המאירי בשבת קנד: ד"ה יש שואלים, לגבי הבאת כרים וכסתות כדי שלא ישברו כלים שהם מוקצה, כשהוא מתיר אותם מעל חמורו, וז"ל "מה צריך לכרים וכסתות ויטלם ביד, שהרי צריך הוא למקומם, ואם מפני שאינו יכול להשתמש במקומו, שהרי גב הבהמה הוא ואסור להשתמש בבעלי חיים, הרי מ"מ צריך למקומו שלא תמות בהמתו, נראה שאין צורך מקומו נאמר אלא שצריך למקומו ממש לישב בו", ע"ש.

ולכאורה נראה שלפי מ"ש הים ישכר הנ"ל, שהכלים על החמור מזיקים את החמור, ולכן י"ל שהם "משפיעים" על החמור והם "שולטים" עליו להזיקו, ולכן כיון שבעל החמור רוצה "להשים" חמורו במקום שאין "השפעה" מהכלים, שהוא יכול להסיר הכלים משם כדי שהוא יכול "להשים" החמור באותו מקום בלי נזק. אלא נראה מהמאירי שזה אסור מפני שהסרת הנזק אינה נחשבת ל"צורך מקומו".

וראיתי במחזה אליהו הנ"ל אות ז, שכתב לבאר דעת המאירי הנ"ל, וז"ל "ולכאורה משמע דבעינן שצריך לישב במקומו ממש בכדי שיחשב "לצורך מקומו". אולם האמת הוא שלא לזה כיון המאירי, אלא בעינן "צורך שבת" בכדי שיחשב לצורך מקומו וכגון לישב במקומו של החפץ או שמסירו מפני שהחפץ מפריע לו וכדומה, אבל כשאין שום צורך שבת בטלטולו והוא רק לצורך תיקון ושמירת המקום כמו בהסרת השקין מע"ג הבהמה אין זה נחשב "צורך מקומו" כלל", ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שכאן אין כוונתו ל"שמירת המקום", אלא כדי להציל חמורו מהצער והנזק של כובד הכלים, וכמ"ש המאירי הנ"ל "שלא תמות בהמתו", ולכן זה דומה למי שרוצה להשים חפצו (חמורו) במקום שיש נזק מהכלי שמלאכתו לאיסור, ועדיין זה אסור לדעת המאירי (ולענ"ד אין שאר ראיות של המחזה אליהו מוכרחות ע"ש. ועיין אז נדברו הנ"ל שדחה כמה ראיות להקל. מ"מ עדיין יש להעיר על המאירי הנ"ל ממ"ש המ"א בס"שח ס"ק ח הנ"ל שמותר להערים, ולכן ה"ה כאן יש לו ליטול הכלים בידיו מגב החמור כדי לעשות בהם איזה שימוש, וממילא שאין צורך לכרים וכסתות, ויש לפלפל.).

אלא נראה שיש לחלק, שי"ל שהכובד של איזה חפץ אינו נחשב ל"השפעה" מהחפץ אלא שמדה של החפץ עצמו, ולא המדה של מה שבא ממנו, ולכן סבר המאירי ש"לצורך מקומו" הוא ממש במקום החפץ שעל החמור. אולם לגבי תפילין, האיסור של תשמיש המטה הוא משום הקדושה שבאה מהתפילין ומשפיעה לחוץ בכל החדר. וי"ל שהקדושה היא דבר אחר מהתפילין אף שהיא באה מהתפילין, ויש לדמות זה לנר והאור ש"משפיע" מהנר. וי"ל שהנר עצמו יש מדות כגון אורכו ורוחבו וכבדו, והאור שיוצא ממנו יש מדות אחרת כגון שאין בו ממש, והוא יכול להאיר במקום החושך וכו', ולכן הנר לחוד והאור לחוד, אף שהאור בא מהנר, ולכן לגבי החפץ על החמור כובד החפץ הוא מדה בגוף החפץ, ואין כאן דבר ש"משפיע" מהחפץ, ולכן בעינן לצורך מקומו של החפץ עצמו, משא"כ בתפילין, שהתפילין לחודה והקדושה שמשפיעה ממנה לחודה, ולכן שפיר י"ל ש"לצורך מקומו" הוא שייך לקדושה ולא לגוף התפילין. מ"מ כיון שהקדושה באה מהתפילין עצמה, י"ל שמקום הקדושה הוא בכלל מקום התפילין, שהקדושה היא השפע שבא מהתפילין, וזה נחשב "כידה" של התפילין (עיין לעיל), והתפילין "שולטת" על הקדושה כהמלך שולט על ארצו (מלך מואב דלעיל), ולכן שפיר י"ל שמקום הקדושה בכלל מקום התפילין, ולכן מותר להסיר התפילין ממקומה כדי לשמש מטתו במקום הקדושה הבאה מהתפילין.

וראיתי בחידושי המאירי בביצה כח: ד"ה שפוד שצולין, שכתב, "ורב מלכיו אמר, שימטו ומניחו בקרן זוית, דכל שמחמת איזה צורך מיהא, אע"ג דלאו צורך גופו ולאו צורך מקומו, אלא כדי שלא יזוקו בו בני ביתו שרי לטלטוליה טלטול להדיא". הרי להסיר דבר שיש בו חשש

נזק, לא נחשב בכלל "לצורך מקומו", וכן הוא בשש"כ שם שכתב, "ועיין גם בפסחים ו. תוס' ד"ה כופה, ומשמע שאם אינו רוצה שהכלי יהיה במקום הזה, לא מקרי צורך מקומו, וכן הוא בתהל"ד מהדו"ת ס"נא. ד"ה וז"ל, ע"ש. וכן הוא, שבאלו אין "השפעה" מגוף החפץ, אבל כשיש "השפעה" מגוף החפץ, ויש לו נזק מאותה השפעה, והוא צריך להסיר את הנזק כדי להיכנס במקום ההשפעה, אז זה נחשב "שצריך למקומו ממש לישב בו", כמ"ש המאירי הנ"ל.

וראיתי במ"ב ס"שיא ס"ק יג, שכתב לגבי טלטול המת, "וכתבו האחרונים דטלטול מן הצד, דהיינו להפכו ממטה למטה שרי לצורך הכהנים, אפילו שלא ע"י ככר ותינוק, דהרי הוא טלטול מן הצד לצורך מקומו דשרי", ע"ש. הרי משמע שלצורך הכהנים נחשב לצורך מקומו, משמע שאף אם הכהן רוצה להיכנס רק לחדר שהמת שם, אף שהכהן אינו רוצה לישב דוקא במקום שגוף המת מונח, עדיין זה בכלל לצורך "מקומו", ולפי מה שביארתי לעיל זה אתי שפיר, שי"ל שהטומאה שבאה ומשפיעה מהמת, הוא דומה בענין זה להקדושה שמשפיעה מהתפילין והאור מהנר, ולכן אף זה בכלל לצורך מקומו.

שוב מצאתי תנא דמסייע לי בסברה הנ"ל, והוא מ"ש באז נדרבו הנ"ל דף עה. ד"ה ועוד יש ליישב, וז"ל "דהא דהתירו מת לצורך כהנים, אפשר לומר דהוי צורך מקומו ממש, דכשהמת בתוכו הוי הבית מלאה טומאה, וזה מעכב להכהנים ליכנס, ובפנתו משם נתפנה הטומאה כמו שמוצאין כלי גדול ע"י בית יד, וא"כ הוי להשתמש במקומו ממש". הרי שהטומאה היא דבר אחר מגוף המת, והיא משפיעה מהמת לכל החדר, אלא כיון שהיא באה מהמת עדיין מותר לטלטל את המת כדי להסיר הטומאה.

ולפי זה י"ל שאם יש כלי שמלאכתו לאיסור וריח רע נודף ממנו, שמותר להסיר את הכלי אם הוא רוצה להיכנס במקום הריח (מלבד הטעם של גרף של רעי), אף כשהוא אינו רוצה להיכנס ממש במקום גוף הכלי, וכן י"ל בנד"ד שאם הקול יוצא מהפלאפון, והוא רוצה להיכנס במקום הקול, אף שהוא אינו רוצה לישב ממש במקום הפלאפון, עדיין מותר להסיר הפלאפון. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סח

שאלה: אדם אשר עלה ביום שבת קודש לביתו ובחדר המדרגות הכניס ידו לכיסו והוציא ממנו נייר, להפתעתו גילה שאין זה נייר רגיל, אלא שטר כסף של מאה שקלים, והשאלה נשאלת כיצד ינהג, האם יכניס את הכסף לכיסו וכשיגיע לביתו יזרקנו מכיסו למקום צדדי, או ימשיך להחזיק את מאה השקלים בידו וכשיגיע לביתו יזרקם למקום צדדי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **בתחילה** יש לדון מצד אם מותר לו להמשיך להחזיק את שטר הכסף בידו. כתב מרן בס"שח. ג, לגבי כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, "ומותר לו ליטול משם ולהניחו לאיזה מקום", וכתב המ"ב שם בס"ק יג, "דכיון שהוא בידו שנטלה לצורך גופה או מקומה רשאי לטלטלה יותר, וכתב המ"א דה"ה אם שכח ונטלה בידו רשאי לטלטלה יותר, אף שהנטילה היתה שלא לצורך גופה ומקומה, ועיין באחרונים שהכריעו דהאי היתרא לא שייך אלא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מחמת גופו כגון מעות ואבנים וכיוצא בהן, ובביאור הגר"א לעיל ס"רס"ו ס"יב. חולק על המ"א וס"ל דלא התירו אלא כשהתחיל לטלטל ברשות, וכן משמע בר"ן ריש ביצה ע"ש", ע"ש. ועיין עוד בכה"ח שם ס"ק כו, ע"ש.

ולפי זה י"ל שכיון ששטר כסף הוא מוקצה מחמת גופו כמו במעות, לפי הכרעת האחרונים הנ"ל אין לו להמשיך לטלטלו בידו, ועוד, לדעת הגר"א בנד"ד הוא לא "התחיל לטלטל ברשות", ולכן אין לו להמשיך לטלטל השטר לביתו (אלא עיין בחז"א ס"מט ס"ק ח, שכתב, "ונראה מדברי הגר"א דמחלק בין כלי שמלאכתו לאיסור לשאר מוקצה וכמ"ש שאר אחרונים ז"ל, אבל אין מחלק בין נטל מתחלה בהיתר לנטל באיסור וכו' ולפי זה דבר שמלאכתו לאיסור אף אם נטלו באיסור מוליכו למקום שירצה, דהרי צריך לפנות ידו והוי לצורך מקומו", ועיין מ"ש החז"א י"ד ס"ריז ס"ק ד–ו, ע"ש. ולפי זה אין טעם לאסור משום שהוא לא התחיל ברשות, אלא משום ששטר הכסף הוא מוקצה מחמת גופו) ועוד, כתב הכה"ח שם בס"ק כח, שהיתר טלטול "משמע אפילו מחדר לחדר, וכ"כ בא"א

אות ז. בשם התוספות והרא"ש, אבל בשם רש"י והר"ן כתב משמע דוקא באותו חדר", ע"ש. ולפי זה בנד"ד, שהוא רוצה לילך מחדר המדרגות לתוך ביתו, זה נחשב כמחדר לחדר, ולדעת רש"י והר"ן אין לטלטל שטר הכסף בידו. הרי מצינו שאין טעם ברור להתיר, אלא אדרבה יש טעמים לאסור לו להמשיך עם השטר בידו.

ב) **ויש** לחקור בצד אחר, דהיינו אם תיכף הוא מחזיר שטר הכסף לכיסו. בתחילה יש לדון בדין "בטל כלי מהיכנו". וי"ל שכיסו לא היה בסיס למוקצה בתחילה, כיון שהוא שכח השטר שם ולא היתה כוונתו להניח אותו בכיסו בשבת, וכמבואר במרן בס"שט. ד, ובמ"ב שם ס"ק יג, ע"ש. ואף שבימי החול הוא כיון להניח השטר בכיסו, מ"מ כיון שהוא שכח להסירו לפני שבת, אף זה נחשב "שכח", ואין דין בסיס לכיסו, וזה כמ"ש המ"ב בס"שט ס"ק יח, ע"ש. ולפי זה לכאורה י"ל שכשהוא נוטל השטר בידו בשבת, ואז הוא מחזיר בכוונה השטר לכיסו, הכיס נעשה בסיס כיון שהוא כיון להניח השטר שם, וזה בכלל איסור מבטל כלי מהיכנו. אלא נראה שזה אינו, שהרי כתב מרן בס"שח, לט, "מותר לכפות את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו בו, ובעודם עליו אסור לטלטלו", וכתבו התוספות בשבת מג. ד"ה עודם עליו, "דהכא ודאי לא חשיב ביטול כלי, כי מיד כשבאו על הסל בידו להפריחם ולהבריחם משם", וכן הוא במ"ב שם ס"ק קמז, ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שהרשות "בידו" לנער השטר מכיסו בכל זמן.

וגם לכאורה י"ל שהוא אסור להמשיך ללבוש בגדיו כשהוא מחזיר השטר לכיסו, וזה כמ"ש מרן הנ"ל "ובעודם עליו אסור לטלטלו". הרי אף שאין חשש מבטל כלי מהיכנו, עדיין אין לטלטל הכלי כשהמוקצה עליו, ולכן י"ל שאין לו ללבוש הבגד כשהשטר בכיסו. אלא זה אינו, שכתב המ"ב בס"שי ס"ק כט, "דאפילו אם הניח מעות בכוון מבע"י, ודעתו היה שישאר שם כל השבת, אף דהכיס נעשה בסיס להמעות, מ"מ מותר לטלטל הבגד אף בעוד שהמעות מונח בכיס, דהבגד לא נעשה בסיס הואיל ואינם על עיקר הבגד", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאם הוא מחזיר השטר לכיסו, עדיין מותר לו ללבוש הבגד, ואין חשש אם הוא ילך בבגדו לביתו (ואף שיש מחמירין שצריך ניעור אף בכיס תלוי, כמבואר במ"ב שם ס"ק כט, וס"ק ל, ע"ש. מ"מ הוא כתב בשער הציון שם בס"ק כז, "דמסתימת הש"ע דא"צ ניעור בזה", ולכן שפיר הוא לסמוך על דעת מרן.).

ג) **אלא** עדיין יש לדון, כשאין הכיס תלוי מהבגד, וזה כמ"ש המ"ב בס"שי ס"ק ל, שאין חשש בסיס "דהכיס אינו תפור לארכו בבגד אלא פיו לבד תפור והוא כולו תלוי (ב"י) דאם היה הכיס כולו תפור בבגד אמרינן דכל הבגד נעשה בסיס", ולכן בנד"ד י"ל שאם אין הכיס תלוי מהבגד, והוא מחזיר השטר לכיסו, יש מקום לומר שכל הבגד נעשה בסיס לדבר מוקצה שהוא השטר, ואף דמצינו שכתב המ"א בס"שח ס"ק נ. בדין בסיס, שלדעת התוספות "דאפילו מניח בשבת אסור לנער, ולפי מ"ש ס"רסו. ט, לא הוי בסיס אא"כ היו עליו בה"ש ע"ש. וכ"מ רסי' שיא, ומ"מ אף התוספות מודו דאם נטלו המוקצה משם מותר לטלו דלא הוי בסיס כיון שלא היו עליו בה"ש, ע"ש. הרי לדעת התוספות יש דין בסיס אפילו כשמניח המוקצה על הבסיס בשבת אחר בה"ש, ולדעת המ"א אין לומר דין בסיס אלא כשהמוקצה היה על הבסיס בבה"ש, ועיין בפר"מ א"א ס"שי ס"ק ד, שכתב, "ואם עודן עליו אי שרי לנער לתוס' אסור דהוה בסיס וכולו מוקצה, ולהמג"א שם לא נעשה בסיס וכו' ושרי לנער", וראיתי בחז"א ס"מח ס"ק ח, שכתב שדעת הרמב"ן והר"ן כדעת התוספות ע"ש. ולכן נראה שלדעת התוספות הוא אינו יכול ללבוש את הבגד אם הוא משים השטר בכיסו, כיון שאסור לו לטלטל את הבגד.

אלא כתוב בשבת קמג דגרעינין דתמרי דפרסייתא הם מוקצה ושמואל מטלטל להו אגב ריפתא ורבה אגב לקנא דמיא, ופירש הר"ן שם ד"ה שמואל, "וכ"ת להוו ריפתא ולקנא בסיס לדבר האסור ולתסרי, איכא למימר דכיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזרקן, לא הוו בסיס", וכן הוא ברמב"ן והרשב"א והריטב"א שם (ולר"ן הזה כיון החז"א הנ"ל ע"ש.), ונראה שמ"ש "לזרקן", פירושו רק הגרעינים, אבל לא הפת שאף שלשמואל שם מותר להשתמש בפת, מ"מ אסור לאבד את הפת באשפה (עיין א"ח ס"קעא. א.), ולפי זה אף בנד"ד י"ל שאף אם הכיס אינו תלוי, ולדעת התוספות והרמב"ן והר"ן כל הבגד נעשה מוקצה מטעם בסיס, מ"מ כיון דבנד"ד כוונת האיש רק להשים השטר בכיס כדי לזורקו כשהוא יגיע לביתו, ממילא שאין הבגד נעשה בסיס, כמבואר בר"ן הנ"ל, ועוד, מותר לטלטל את הבגד כדי לזרוק את השטר בביתו, וכדמצינו בריפתא וקנא דמיא הנ"ל.

ואת"ל שזה אינו, דשאני מ"ש הר"ן הנ"ל ששם כוונתו לזרוק את הגרעינין לאשפה ולאבדם, משא"כ בנד"ד שכוונתו רק לזרוק את השטר בביתו כדי לשומרו, עדיין י"ל שאין זה מעלה או מוריד, שי"ל שעיקר הטעם שמותר לטלטל את הפת כשהגרעינים עליה, הוא מפני שאין בהנחה זו חשיבות כיון שהוא אינו רוצה להשתמש בגרעינים כשהם על הפת, ואין זה דומה לשאר דיני בסיס כגון הנר על הטבלא דשאני התם שהוא רוצה ליהנות מהנר כשהוא על הטבלא ולכן יש בהנחה זו חשיבות, וכן אם הוא מניח מעות על המטה הוא עושה כן מפני שהוא רוצה שיהיו המעות שם לזמן מה, ולכן הנחה זו יש חשיבות, אבל כשכל כוונתו רק להניח החפץ על איזה דבר כדי לטלטל אותו חפץ ולזרוקו במקום אחר, ואין כוונתו שהחפץ יהיה מונח שם על אותו דבר לזמן מה, י"ל שאין בהנחה זו חשיבות, ולכן אין כאן דין בסיס, ולכן אף אם אין כוונתו לאבד הדבר הנזרק עדיין י"ל שאין כאן דין בסיס כיון שההנחה עצמה אין בה חשיבות (עיין ברמב"ן והרשב"א בשבת קמג. הנ"ל.).

ואת"ל שזה אינו, מ"מ יש עוד טעם להתיר, דבנד"ד י"ל שמה שהוא לובש בגדיו נחשב כטלטול בגופו ולא כטלטול בידו, שטלטול בגופו מותר אף במוקצה מחמת גופו כגון מעות, וזה כמ"ש המ"ב בס"שח ס"ק יג, וכן הוא בחיי אדם ס"סז אות יד, וכתב בנשמת אדם שם ס"ק ה, שכן דעת הרא"ש והב"י, (אף שיש מחמירין ע"ש). אולם אין היתר זה ברור בנד"ד, די"ל שהטעם שטלטול בגופו מותר, הוא מפני שזה נחשב "שינוי", שדרך הרגיל הוא לטלטל ביד דוקא, ולא ברגליו ושאר אבריו. אלא בנד"ד כיון שהוא דרך רגיל ללבוש בגדים, אין לבישת בגדים על גופו בכלל ההיתר, שאין כאן שינוי מימי החול.

וכן נראה מהט"ז בס"שח ס"ק ב, שכתב "האיך נושאים סכינים בנדן שלהם תלוים בחגורה בשבת, והולכין עמהם לבית הכנסת שאין שם צורך בהם, וא"ל דהוה שלא בדרך הוצאה". ופירש ביד אפרים שם, "דזוהי שלא כדרך הוצאה, ר"ל שאין זה רק כטלטול מן הצד שלא כדרכו", וגם כתב היד אפרים שהטעם שהוא טלטול מן הצד הוא מפני שהסכינים בנדן שלהם, ע"ש. הרי נראה שפשוט לט"ז שאין להתיר מטעם שהסכינים תלוים בחגורה, והוא אינו מטלטל אותם בידו, אף שזה רק טלטול בגופו. וי"ל שהט"ז סבר כדלעיל שכיון שדרכו בכך לילך בחוץ עם הסכנים בחגורתו, אין זה נחשב שינוי, ואין להתיר מטעם זה, ולכן הט"ז כתב טעם אחר ע"ש.

אלא כתב הא"ר שם בס"ק ט על דברי הט"ז, "דהתם מטלטל הנדן בידו ממש משא"כ הכא תלוי בחגורה", ועיין במש"ז שם. הרי שפשוט לא"ר שאף אם דרכו בכך עדיין טלטול בגופו מותר. וי"ל שהוא סבר שאין דין זה תלוי ב"שינוי" מדרכו בחול, אלא שחז"ל לא גזרו מעיקרא אלא בטלטול ביד, ולא בשאר אברי הגוף.

עכ"פ מצינו שלכאורה אין להתיר לבישת הבגד בנד"ד לדעת הט"ז. אלא נראה דשאני נד"ד והוא קיל טפי, שמלבד שהוא אינו מטלטל את הבגד בידו אלא בגופו, אף הוא אינו עושה מעשה טלטול בקום עשה, שהרי הבגד כבר עליו והוא רק ממשיך ללבושו, ותו לא, ולכן י"ל שאף הט"ז מודה בנד"ד, וכן יש לפרש בדברי הרמ"א בס"רסו. יב, שכתב "מי ששכח כיסו עליו בשבת, אם הוא בביתו יכול לילך עמו לחדר להתיר חגורו וליפול שם ולהצניעו", ופירש הגר"ז שם באות יט, "...ושם יתיר חגורו והכיס נופל, ואין בזה איסור טלטול מוקצה דכיון דהמוקצה ישנו עליו כבר הרי הוא יכול לנושאו עליו לכל מקום שירצה, כמ"ש בס"שח, ועוד, זהו טלטול ע"י גופו ולא בידיו ואין בו איסור כלל כמ"ש בס"שיא", ע"ש. הרי כאן יש שני היתירים הנ"ל, ולכן יש סברה לומר שאף הט"ז מודה שהוא יכול לילך עם בגדו כשהשטר בכיסו, אף שאין זה כיס תלוי וכל הבגד נעשה בסיס (ואף שכתב המ"א בס"רסו ס"ק יט, "יכול לילך עמו, כיון שהוא בידו יכול להניחו בכל מקום שירצה כמ"ש בס"שח ג", אין כוונתו לומר שהכיס היה ממש בידו, אלא ודאי הוא בחגורו כמ"ש הגר"ז הנ"ל, וכן הוא ברמ"א שם שכתב אחר כך, "רק מתיר חגורו בשוק", הרי הכיס בחגורו ולא בידו. אלא כוונת המ"א רק לומר שדין זה דומה למי שכבר יש מוקצה בידו שמותר לו להניחו בכל מקום שירצה, וכן צ"ל למ"ש המ"ב שם ס"ק לה, וכן נראה מהכה"ח שם אות נט, שהוא הביא המ"א הנ"ל שכתב "בידו", ושוב כתב שכ"כ הגר"ז הנ"ל, והלא כתב הגר"ז שהכיס בחגורו, אלא צ"ל כפי שביארתי).

שוב ראיתי בשמירת שבת כהלכתה פ"כח הערה נט, שכתב, "ושמעתי מהגרש"ז אויערבך (שליט"א), דיש לדון במי שהשעון על ידו נעמד מלכת באמצע שבת ונעשה מוקצה, אם מוטב לא לעשות מעשה בידים ולהשאיר אותו

כל הזמן על היד, אע"ג שאין זה חשיב טלטול מן הצד שהרי כך דרך טלטולו, או עדיף טפי להורידו בידים מהיד, ובלבד שלא יטלטל מוקצה כל הזמן עכ"ד", ויש להעיר, שנראה מהא"ר הנ"ל שעדיין זה נחשב טלטול מהצד, ועוד, מהגר"ז הנ"ל י"ל שיש שני טעמים להתיר להמשיך ללבוש את השעון, אחד הוא טלטול בגופו אף שדרכו בכך בימי החול, וגם מפני שהשעון כבר עליו כשהוא נעשה מוקצה (וכל הספק של הגרשז"א ז"ל הוא רק למ"ד ששעון שנעמד הוא מוקצה, משא"כ לאלו שסוברים שהוא אינו מוקצה).

ד) **וגם** יש לדון במ"ש הב"י בס"שט. ד"ה כתוב בתה"ד, לגבי כיס תלוי שיש בו מעות, "דשרי לטלטל המלבוש, אך ללבושו נראה שאסור שמא ישכח ויצא בו לרשות הרבים, וכעין שכתבו המפרשים במפתח התלוי לו בחגורו כמ"ש בס"שא", וכן כתב הרמ"א בס"שי. ז, וז"ל "אבל אין ללובשו בשבת דחיישינן שמא יצא בו כדלעיל ס"שא, לג", ולכן לכאורה בנד"ד, אם הוא הניח השטר בכיס בבגדו, ואם ביתו במקום שאין שם עירוב, אז יש לחוש שמא הוא ילך לחוץ בבגדו עם השטר בכיסו.

אלא י"ל דשאני נד"ד, והוא דומה למ"ש מרן בס"תמו. ג, "גגו של א"י שהיה סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל החמץ מגגו של א"י לגגו של ישראל, הרי זה דוחפו בקנה", וכתב הכה"ח שם באות כג, "אבל אסור ליגע בו דחיישינן שמא יאכלנו, אבל חמץ שלו לא חיישינן לזה כיון שהוא עצמו מחזר עליו לשרפו. ב"י", ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שכוונת האיש רק לילך לביתו כדי לזרוק את השטר מכיסו (וזה דומה "לשרפו"), ואין כוונתו לילך אנה ואנה עם השטר בכיסו.

ולכן נראה בנד"ד שהוא יותר נכון להחזיר את השטר לכיסו ושוב לילך לביתו, כיון שאם הוא ממשיך ליטול השטר בידו יש פוסקים שסוברים שהוא עובר על איסור מוקצה כיון שהשטר מוקצה מחמת גופו וכדלעיל, אבל אם הוא מחזיר את השטר לכיסו, אז אף אם אין הכיס תלוי מותר לו לילך לביתו כדי לזרוק את השטר, וכ"ש אם כיסו תלוי (וגם אין לומר לו לזרוק את השטר בחדר המדרגות, שזה מביא לידי הפסד ממונו שמא אחר יקחנו, ולא גזרו בכה"ג, וכן נראה מהמ"ב בס"רסו ס"ק לו, ע"ש) (אחר זמן מה ראיתי שכבר דן בזה בשו"ת ברכת ראובן שלמה (שהוציא לאור הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) ח"יא ס"קו, וכתב הרב המחבר שם, "אם לא רוצה לזרקן במדרגות ודאי עדיף להכניסו חזרה בכיסו ובביתו יזרקנו", וזה כדברינו.).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן סט

שאלה: בדין הרכבה ופירוק של משאבת חלב ידנית האם ניתן להתיר לבנותה בשבת כדין מטה של טורסיים וכו' כדמבואר בשיג סע ו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מאור צוברי** שליט"א

א) **כתב** מרן בס"שיג, ו, "מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה ואם תקע חייב חטאת, ואם הוא רפויה מותר לכתחילה, וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת, ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה", ופירש המ"ב שם בס"ק מה, לגבי כוס של פרקים שמותר להחזירו, "כשהוא רפוי, והטעם דאין דרך להדק כל כך בחוזק שיהיה חשוב כמו תקיעה, וע"כ אין לחוש שמא יתקע, והיש מי שאומר ס"ל כיון דעכ"פ דרך להדק גם ברפוי אסור כמו במטה של פרקים", ע"ש.

ויש לבאר קצת מזה. מצינו שאף בכלים יש חיוב של בונה, כדמצינו בשבת קב: מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה, ע"ש. וכן פסק הרמב"ם פ"י הל"יג, "המכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו הרי זה תולדת בונה", ואף דמצינו בשבת קכב: ובערובין לה, ובביצה כב, שאין בנין וסתירה בכלים, מ"מ כבר האריכו הראשונים לפרש שעכ"פ לפעמים יש בנין וסתירה אף בכלים, והם כתבו כמה חילוקים בזה, מתי יש בנין ומתי אין בנין, עיין בדבריהם (ועיין באחרונים מה שכתבו לפרש דברי הראשונים, מאמ"ר ס"שיג ס"ק יא, ופתה"ד שיג אות ג, וטל אורות דף שצו, ואילך, ועוד.).

ומצינו שכתב הרא"ש בעירובין לה: פ"ג ס"ה, "והא דאמרינן בכל דוכתא אין בנין בכלים, היינו דוקא כעין החזרת מנורה של חוליות בפרק כירה מו, ופ"ב דיו"ט כב.

אבל כשעושה כל הכלי או תקון גמור מיקרי שפיר בנין", ע"ש. ולכן בנד"ד נראה להתיר כיון שהוא דומה ל"חזרת המנורה של חוליות" וכדומה.

אלא עיין בר"ן בסוף פ' כירה, ובריש פ' הבונה, ובריש פ' כל הכלים, ע"ש. וראיתי בפתח הדביר בס"שיג אות ג. ד"ה ועוד כיון, דף רה ע"א, שכתב לפרש דעת הר"ן, וז"ל "דהא דבעינן שאין ההדיוט יכול להחזירו אלא אומן, ה"מ כשלא נתפרק הכלי לגמרי נתחים נתחים, התם הוא דמחלקינן בין צריך אומן, דאז אסור להחזירו, אבל כשא"צ אומן מותר להחזירו כשלא נתפרק לגמרי, אבל אם נתפרק לגמרי כל חלק לבדו לא מהני מידי להתיר מה שההדיוט יכול להחזירו משום דהו"ל כעושה כלי מעיקרו, ובעושה כלי מעיקרו לא שנא, ובכל גוונא אסור", ע"ש. הרי מבואר שלדעת הר"ן אם נתפרק הכלי לגמרי אין לחזור לבנותו, אף כשהוא מעשה הדיוט, ולכן ה"ה בנד"ד נראה שכיון שהוא נתפרק הכלי לגמרי לשני חלקים, הוא אסור לבנותה.

ולענ"ד יש לדון בזה. כתב הר"ן בפ' הבונה, "והא קי"ל בפ"ב דיו"ט (כב.) שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים י"ל דכי אמרינן הכי ה"מ בכלי שנתפרק כגון מנורה של חוליות, אבל עושה כלי מתחילתו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומיחייב משום בונה, ולא עוד אלא אפילו כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו חייב עליו משום בונה שמשעה שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירה בטל מתורת כלי ונמצא כשמחזירו עושה כלי בתחלה, ומשום האי טעמא אסרינן בפ' הכירה (מו.) לטלטל מנורה של חוליות שמא תפול ותתפרק לגמרי ויחזירנה, ונמצא עושה כלי בשבת", ע"ש. הרי מי שמחזיר מנורה שנתפרקה לגמרי חייב מן התורה משום בונה.

ולפי זה יש להבין מ"ש הר"ן בסוף פ' כירה, "אבל התוספות אמרו דקי"ל כר' יוחנן דשל חוליות ודאית בה חידקי נמי בין בין גדולה בין קטנה אסירא, ולא תקשי לך מההיא דפ' יו"ט שחל דהתם בשל חוליות מחוברין ואינן מפורקין, ולפעמים מטין אותן ולפעמים זוקפים, וכיון דאינן מפורקין לגמרי ליכא משום בנין, והכא בשהן מפורקין לגמרי ואסור, ומיהו אפילו מפורקים לגמרי כל שהוא רפוי מותר ואפילו להחזיר כרשב"ג", ומה שהביא הר"ן בשם התוספות, כן הוא בביצה כב. ד"ה וב"ה, בתירוץ בתרא, "אי נמי י"ל דהתם מיירי שכולה של חליות ומפרקין אותה אברים אברים, אבל הכא מיירי שאין חסר כאן רק להקימה קצת ואינה בעלת אברים דכולה מחוברת היא", וכן הוא בתוספות בשבת מו. ד"ה חליות ע"ש.

וי"ל שכשכתב הר"ן "...והכא בשהן מפורקין לגמרי ואסור", משמע שיש כאן רק איסור דרבנן, וצ"ל דהר"ן לא מיירי לגבי מלאכת בונה, דהיינו שיש רק איסור דרבנן להחזיר המנורה כשהיא נתפרקה לגמרי, שהלא בפ' הבונה הנ"ל מבואר שהוא חייב ויש איסור תורה בזה. אלא כוונת הר"ן היא לגבי איסור טלטול, שבזה שפיר לגזור אטו שמא נתפרקה ויחזור לבנותה, ויבוא לידי איסור תורה, וכן יש לדקדק בפ' הבונה, שהוא כתב שם "אסרינן בפ' הכירה (מו.) לטלטל". הרי "האיסור" הוא רק לגבי הטלטול ולא לגבי מלאכת בונה.

וגם כתב הר"ן בפ' כל הכלים, לגבי אין מחזירין דלת של שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע, "כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומחייב משום בונה, ומש"ה חיישינן לשמא יתקע דכל כה"ג מלאכת אומן הוא", ע"ש. הרי נראה שחזרת הדלת היא מעשה הדיוט ומותר מצד הדין אף שנתפרקה הדלת לגמרי מן השידה וכו', ודלא כהמנורה של חוליות דהתם חזרת המנורה היא מלאכת אומן וחייב (וי"ל שהר"ן סבר כהתוספות שהוא הביא בפ' הכירה, שאין דרך העולם לפרק המנורה לגמרי, ולכן אם הוא מתפרק לגמרי בעינן מלאכת אומן להחזירה) מ"מ עדיין אסור להחזיר הדלת אטו שמא יתקע, שבזה יש מלאכת אומן. אלא משמע שאם אין חשש של שמא יתקע, וגם אם החזרה היא מעשה הדיוט, מותר להחזיר הכלי אף אם הוא נתפרק לגמרי, ואין ראיה לאסור מדין מנורה כיון דשאני התם שהחזרת המנורה היא מלאכת אומן, משא"כ בשאר כלים אם אף הדיוט יכול להחזירם.

ובזה מובן מ"ש הר"ן בסוף דבריו בפ' הכירה הנ"ל, שאם הכלי רפוי מותר לכתחילה לחזור אותו אף אם כבר נתפרק הכלי לגמרי, וצ"ל שאם הוא רפוי ממילא שזה מעשה הדיוט ואין איסור כלל, וגם צ"ל שאין חשש של "שמא יתקע" כיון שדרך כלי זה להיות רפוי ולא בעינן תקיעת יתד או מסמר, וכתב הר"ן בפירוש שם שהיתר זה שייך אף אם הוא נתפרק לגמרי.

הרי מצינו שמותר להחזיר הכלי אף אם הוא נתפרק לגמרי אם זה רק מעשה הדיוט, וגם אם אין חשש של שמא יתקע,

ודלא כנראה מהפתה"ד הנ"ל שכתב, "אבל אם נתפרק לגמרי כל חלק לבדו לא מהני מידי להתיר מה שההדיוט יכול להחזירו משום דהו"ל כעושה כלי מעיקרו, ובעושה כלי מעיקרו לא שנא, ובכל גוונא אסור", שזה אינו, שאם אף אין חשש של שמא יתקע, שוב י"ל שמעשה הדיוט מותר אם אם נתפרק הכלי לגמרי.

ב) **ויש** לחקור בגזירה "שמא יתקע". כתב מרן בס"שיג, ו, "מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה, ואם יתקע חייב חטאת, ואם היא רפויה מותר לכתחילה, וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת, ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המטה". נראה מזה שהאיסור של "ולהדקה" הוא רק מדרבנן אטו שמא יתקע. הרי משמע שאף שהוא הידק אין זה בכלל מעשה אומן והוא מותר מן התורה, ולכן אף לגבי הידוק מצינו שהוא מעשה הדיוט (ואין זה דומה למנורה של חוליות שנתפרקה לגמרי דשאני התם דבעינן מעשה אומן להחזירה, ולכן אף בלי תקיעה יש איסור תורה) כן נראה לדעת מרן.

ולפי זה יש לחקור מתי יש לחוש לשמא יתקע. כתב המאמ"ר בס"שיג ס"ק יא, לגבי שמא יתקע, "ואי לאו דמסתפינא אמינא דלא אסרו משום גזירה זו אלא במכניס איזה דבר לתוך דבר אחר הנקוב כגון המכניס יד הקרדום לתוך העין שלו, וכן מנורה של פרקים שעשוי בדרך זה שמכניס קצתו בקצתו וכל שמכניסו ודוחקו יותר הוא מתאחד ומתחבר, דבכל כה"ג איכא למיגזר שמא יתקע כדי להעמידו בדוחק שלא יתפרק, וגם יש לחוש שיהא החור רחב יותר מדאי וישים שם איזה יתד או דבר אחר ויתקעו שם כנהוג, אבל מנורה וכוס של פרקים שלנו העשוים חוליות והם מתפרקים ומתחברים ע"י חריצים... נראה דלא שייכא בהו גזירה דשמא יתקע **אע"פ שדרכו להיות מהודק**, שהרי אין דרך לתקוע, ואם יתקעו בו לא יועיל ולא יוסיף מידי, והלכך ליכא למיגזר שמא יתקע, וכיון שכל עצמינו לא אסרנו להחזיר מטה וכוס ומנורה אלא משום גזירה זו, וכל היכא דליכא למיחש לה שרי משום דאין בנין וסתירה בכלים, ומה"ט שרינן אם דרכו להיות רפוי ה"נ אע"פ שדרכו להיות מהודק", ע"ש כל דבריו.

אלא אחר זה הוא כתב, "אמנם מדברי המ"א ס"ק יב, לא משמע הכי שכתב דכוסות שלנו העשוים בחריצים סביב ומהודים בחוזק לכ"ע אסור", וכן ראיתי בפתה"ד הנ"ל בדף רה. ע"ב ד"ה כי מזה, שהוא כתב שאף בחריצים שייך גזירה שמא יתקע, "דכל שדרכו להיות מהודק אסור משום גזירה דשמא יתקע ולא התירו אלא היכא שדרכו להיות רפוי דליכא למיחש להידוק ותקיעה", ע"ש.

ויש להעיר עליו מדין גובתא בשבת קמו: שכתוב שם, "גובתא רב אסר ושמואל שרי... אהדורי לכ"ע לא פליגי דשרי", ע"ש ופרש"י והר"ן "גובתא, **לתקוע** קנה חלול בנקב החבית שיצא היין דרך הקנה". הרי אף לתקוע והוא הידק מותר, כיון שאין זה מלאכת אומן וגם לא גזרינן שמא יתקע כיון שאין זה לקיום, ודומה לכלים של פרקים שדרכם לפרקם ולחזרם, ולכן אף אם הוא מהודק לא גזרו, ואולי י"ל שאף הפתה"ד מודה לזה כיון שאם תקע איזה יתד בחור אצל הקנה יש חשש שמא ישבר הקנה כיון שהקנה חלול ואינו חזק כל כך, ולכן לא גזרו משא"כ בכוס של חריצים שהוא חזק ולא יבוא לידי שבירה, ועיין באמרי יושר ח"א ס"רב, שהביא סברה זו שלא שייך לגזור שמא יתקע אם יש חשש של שמא ישבר, וכן הוא בציץ אליעזר ח"ט ס"כח, לגבי חזרת הזכוכית של המשקפים בשבת (וראיתי במ"ב בס"שיד ס"ק כ, שכתב "מ"מ נראה דאסור לתקוע היטב בחזקה ביתדות דיש בזה משום גמר מלאכה", ובשער הציון הוא הביא ראיה מרש"י קכב: ד"ה גזירה, ע"ש. אלא לפי מה שביארתי שיש חשש קלקול ושבירה בקנה חלול ממילא אין חשש זה, ורש"י קכב: איירי בכלים שאין חשש שבירה בתקיעת יתד).

ולפי זה י"ל בנד"ד שהמשאבת חלב ידנית היא נעשית מפלסטיק, שלא שייך לומר בזה "שמא יתקע" שזה שייך רק בכלי עץ או מתכת וכדומה משא"כ בפלסטיק, ואדרבה אם הוא יתקע זה יביא לידי קלקול ושבירת השאובת, ולכן י"ל שבין למאמ"ר ובין למ"א והפתה"ד ודע' לא שייך כלל לגזור שמא יתקע לגבי השואבת הנ"ל.

ולכן מצינו שאף אם הוא מחבר החלקים של השואבת הדק היטב עדיין זה מעשה הדיוט שאף ילד יכול לעשות כן, ואף אם הוא מהודק לא שייך לגזור אטו שמא יתקע, ולכן נראה שאין איסור לפרק ולהחזיר השואבת כיון שזה בכלל אין בנין וסתירה בכלים.

ועוד, כיון שדרכו לפרק ולחזור לבנותו, נראה שאף בפעם ראשונה מותר לחבר החלקים ביחד, ואף דמצינו שכתב מרן בס"שמ ח, "מוכין שנפלו מן הכסת מותר להחזירם,

אבל אסור ליתנם בתחלה בכסת", ופירש המ"ב שם שאם הוא נותנם בתחילה הוא חייב משום תקון מנא, אבל בחזרת מוכין הוא מותר דכיון דכבר היו שם ע"ש. ולכאורה י"ל הכי בשואבת בנד"ד, זה אינו דשאני הכסת שאין דרך שימושה לפרק ולחזור לבנות, משא"כ בכוס של פרקים או השואבת בנד"ד שכיון שכך דרך שימושם אף בתחילה מותר לחברם יחד.

ואף אם הוא אינו מפרק את השואבת אלא אחר זמן מה עדיין זה מותר, וזה דומה למ"ש מרן בס"רנט ז, "תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו". וזה על פי מ"ש התה"ד בס"סה, ע"ש. וכתב בגדולת מרדכי (סוף הספר דברי מרדכי) ס"י, שזה בתנור שהוא קרקע, אבל בכלים "אפילו עשוי להתקיים זמן מה כיון דלהנטל עומד לא הוי חבור ולא מיקרי סותר דבר מחבורו", ע"ש. הרי כאן הוא נוטל הדף לגמרי והוא "אברים אברים" ועדיין יש להתיר בכה"ג בכלים, אף אם "עשוי להתקיים זמן מה", וכן הוא בערה"ש ס"שיג אות לא, שפירש שכוס של פרקים "אינו זקוק לפרקו בכל פעם", ולכן מצינו שאף אם מפרקו מפעם לפעם עדיין הוא מותר, וכן הוא בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ע

שאלה: אם מלאכת קטן אסורה בהנאה בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יהונתן מזרחי** שליט"א

כתב כת"ר, "נסתפקתי מה הדין בקטן שחילל שבת ועשה מעשה כגון שבישל וכיו"ב. האם הדבר נאסר במעשה שבת או לא, ושורש הספק הוא האם יש לדמות דבר זה למ"ש הביה"ל ריש סי' שיח' שנחלקו האחרונים האם גזרו איסור הנאה ממעשה שבת גם בעבירה דרבנן, ובמשנ"ב שם ס"ק ג' פסק שאין בזה איסור, וכאן הרי כל מלאכת קטן אינה אסורה אלא מדרבנן. או שמא יש לחלק בין היכא שהמלאכה אסורה מדרבנן שאז קילא טפי ולא גזרו בד"ז, להיכא שהמלאכה אסורה מדאו' והגברא אסור מדרבנן, דזה חמיר טפי וגזרו בזה.

ועוד יש לדון בזה ממה שכתבו האחרונים– (עי' 'חלקת יואב' סי' א') שכל מעשה קטן חשיב כמתעסק לפי שאין בו דעת עש"ב. [ושם כ' בסוף הסי' שחמץ של קטן שעבר עליו הפסח פשיטא שאסור בהנאה ולא כהפמ"ג שנסתפק בזה.]

וראיתי בביאור הלכה סי' שכה' סעי' י' שכתב שקטן שמילא מים מבור רה"י לרה"ר מותר כשמילא לצורך עצמו, ואם מילא לצורך ישראל אסור, ובעינן למו"ש כדי שיעשו כמו באינו יהודי, ע"כ. אמנם יל"ע בדבר האם מועיל לפשוט ספיקא דידן, שאם מילא לצורך עצמו מותר בהנאה לאחרים, לפי שלא נעשה מעשה בגוף המים ובכה"ג כתב הביה"ל בסי' שיח' שלא אסרינן בהנאה. **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **כתבו** התוספות בשבת קכב. ד"ה משקה, לגבי מלאכת גוי, בדין משקה אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור, "ויש שרצו לומר דדוקא שתיה אסורה, אבל לרחוץ ידיו ורגליו ושאר תשמישין שרי כדאמר בפרק חרש (יבמות דף קיד.) רבי יצחק אירכסו ליה מפתחות דבי מדרשא כו' אמר ליה דבר **טליא וטליתא** ליטיילו התם דאי משכח להו מייתי להו, אלמא יכולין ליהנות ממפתחות להשתמש בהם בשבת, ואין נראה לר"י כלל דהתם אין עושין לדעת ישראל, ועוד דהרי כבש ונר וכמה דברים דאסור להשתמש בהם בשבת כשנעשין לצורך ישראל, ה"נ לא שנא שתיה לא שנא שאר תשמישין אסירי", ע"ש.

משמע מהתוספות שאין חילוק בין מלאכת הוצאה ושאר מלאכות, ואם עשה הקטן מלאכת הוצאה בשביל הגדול (כדמצינו במפתחות הנ"ל) אסור ליהנות ממנה, אבל אם בשביל עצמו מותר ליהנות ממנה.

וכן הוא במ"א בס"שכה ס"ק כב, וז"ל "כתב בע"ש ונראה מדברי התוס' דאם מלאו חש"ו מים מותר ליהנות מהן, והטעם דאין עושין כלל לדעת ישראל עכ"ל", ופירש המחצית השקל שם, "והבין הע"ש דכוונות התוספות דחש"ו דאינן בני דעה, אין עושים כלל לדעת אחרים, ולכן יש להתיר לגביהו יותר כאלו עשה גוי בשביל ישראל". אלא המ"א חולק על הע"ש וכתב לגבי חש"ו, "אם מילא

מים לצורך עצמו אף בעכו"ם מותר, ואם לצורך ישראל אף בחש"ו אסור", ע"ש שאר דבריו ומ"ש המחצית השקל בפירושו. הרי מצינו שלדעת המ"א יש להשוות קטן לעכו"ם, ולכן אם הקטן עושה המלאכה לצורך עצמו מותר ליהנות ממנה, אבל אם לצורך הגדול אז אסור ליהנות ממנה.

מ"מ מצינו שיש חולקים על התוספות במה שהם סוברים שאין לחלק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות. כתוב בעירובין מא: "א"ר פפא פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו אפילו במזיד לא הפסידו את מקומן, מ"ט אנוסין נינהו", ופירש רש"י שזה איירי אף בשבת ע"ש. וכתב הריטב"א שם, "דמקשו הכא היכי אמרינן דאפילו החזיר במזיד יהיו מותרין לטלטל לאכלן במקומן וכדקתני לקמן, דהא קי"ל שהמבשל במזיד בשבת לא יאכל, ואפילו לר"מ דמקל, וה"ה לכל מעשה שבת, אבל י"ל דהתם הוא בשבת אבל הכא בי"ט עסקינן דליכא אלא איסור תחומין דרבנן ומשום איסור תחומין לא קנסינן ליה שלא יאכלו, ולפי מה שכתבו בפ' ר' אליעזר דמילה לדעת הרב ר' יונה ז"ל אפילו בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור העברה ברשות הרבים או הוצאה והכנסה, שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה, דהיינו שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה, והיינו דנקטינן בכל דוכתא מעשה שבת, וטעמא דמסתבר הוא". הרי לתירוץ הראשון רב פפא איירי רק ביו"ט דליכא אלא תחומין דרבנן, ואין ללמוד ממנו לשבת, וכן כתבו התוספות שם בד"ה לא, ע"ש. אמנם לתירוץ השני שהוא דעת רבינו יונה, רב פפא איירי אף בשבת כשיטת רש"י הנ"ל, ושיש איסור דאורייתא, ושאני הוצאה כיון שלא נעשה "שום תקון בגופו" של החפץ, וכן הסכים הריטב"א, שהוא כתב בסוף "וטעמא דמסתבר הוא" (ועיין באורחותיך למדני ח"ג ס"לג, שביארתי דעת הפוסקים בזה.).

ולפי זה מצינו שלדעת רבינו יונה והריטב"א אין ראיה ממעשה דרבי יצחק אירכסו ליה מפתחות, דשאני התם שאין איסור הנאה ממלאכת הוצאה, וכן ראיתי במנחת שלמה ח"א ס"ה אות א. בד"ה גם נלענ"ד דבכל, שהוא הביא מ"ש רבו מוהרא"ז מלצר ז"ל, וז"ל "דלדעת הריטב"א דהעברה ברה"ר אינה אוסרת משום מעשה שבת מפני שלא נעשה שום שינוי בגוף הדבר, דטעמא דעכו"ם שמילא מים בשביל ישראל אסור לישראל להשקות, הוא משום דדוקא גבי נכרי דקיל גזרו שמא יאמר לעכו"ם לעשותו, משא"כ בישראל דלא אסור אלא משום מעשה שבת צריכים דוקא תקון בגוף הדבר" (עיין באורחותיך למדני הנ"ל אות ד. מה שכתבתי על שאר דברי המנ"ש.).

מ"מ כיון דמצינו שלדעת התוספות אין חילוק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות, ממילא מובן שמותר ליהנות ממלאכת קטן שהוא עושה לעצמו, משא"כ כשהוא עושה אותה בשביל הגדול, וזה שייך בכל מלאכות, ולדעת רבינו יונה והריטב"א י"ל שאף שלדעתם י"ל דשאני מלאכת הוצאה, מ"מ אף הם מודים לדעת התוספות בשאר מלאכות שעשה הקטן שיש לחלק בין אם הקטן עשה המלאכה לעצמו או לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עא

שאלה: האם יש לחוש לקלי לבישול במשקים, ואם יש בישול לקלי לבישול ברגע אחד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יצחק יהודה אלפסי** שליט"א

כתב כת"ר:

בעניין עירוי בשבת מכלי ראשון על חלב שקדים שלא בושל (ולא התחמם) לפני שבת.

בעניין עירוי חמין על צונן בסימן שיח סעיף יב הובא ששרי לערות חמין מכלי ראשון על צונן אם אין כוונתו לבשל הצונן אלא להפיג צינתו והובא בביהל להחמיר כדעת התוס ששרי רק בחמין מועטים על צונן מרובים, והרשבא ורן וכמ מהטור ורמבם (עפ הכסמ) שאפילו חמין מרובים על צונן מועטים שרי, וטעם דין זה כתב רשי בשבת מא: שהוא מטעם תתאה גבר ובתוס הקשו עליו ופירשו שהוא משום שהחמין והצונן מתערבים יחד מהר ולכן אין מבשלים הצונן וכן כתב הרן כעין זה אלא שהוס מיירי רק בחמין מועטים על צונן מרובים והרן בכל גווני. אלא שכל זה ברור הדין לגבי מים (והרמבם

הזכיר בפירוש מים) ויש מי שחילק בין כל נוזל לבין יבש שרק ביבש אמרינן שעירוי מבשל כק ובנוזל אינו מבשל כלל.

אלא שבענייננו נשאלת השאלה למד שבכל הדברים ואפילו הנוזלים חיישינן שמא הם קלי הבישול. האם בנדוד יש מקום לומר שמה שאמרו שעירוי החמין מתערב מיד ואינו מבשל המים היינו במים שאינם מקלי הבישול (שקייל שהמים והשמן אינם קלי הבישול) אבל בקלי הבישול יש חשש שבאותו רגע של הערבוב מתבשל התחתון ואף שאחכ התערובת כולה אינה בחום שהיסב. או שאין לחלק (ואף מי שחילק בין נוזל ליבש שביבש אין כק שמא לא דיבר על קלי הבישול או שמא לא סל שחוששים לכל הדברים) **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **נראה** שהשאלה היא, שלדעת הרשב"א ודע' שסברו שעירוי מכלי ראשון אינו מבשל מים שבכוס כיון שנתערבו המים מיד, אולי שאין לומר סברה זו לגבי משקה שהוא קלי לבישול (ודלא כמים) שאף אם נתערב המשקה מיד עדיין יש לחוש לבישול (והשאלה היא רק לאלו שסוברים שיש לחוש לקלי לבישול.).

בתחילה יש לחקור במציאות השאלה, ולכאורה לא ראיתי כאן שאלה, שהרי לאלו שחוששים לקלי הבישול, זה אף בכלי שני שהיד סולדת בו, ולכן מ"ש הרשב"א הנ"ל שאין בישול בעירוי מכ"ר על מים, זה משום שכיון שנתערבו כל מים מהעירוי מיד הכל נחשב ככלי שני, ואין בישול בכלי שני אף שהיד סולדת בו.

וכן הוא לרשב"א כיון שלדעתו אף אם המים צוננים בכלי הם המיעוט, והמים חמים מעירוי כ"ר הם הרוב, ומסתמא אחר התערובת בכלי שני עדיין היד סולדת בו, עדיין יש להתיר, וכן נראה ממ"ש הרשב"א בשבת מב. בד"ה נותן, וז"ל "וא"כ אפילו חמין לתוך צונן הרי מבשל כדי קליפה וליתסר, אלא ודאי נראה דבמים שהן מתערבין אלו לתוך אלו ליכא למימר בהא תתאה ועילאה, ובתוספות פירשו שדרך המערה שנותן המועט לתוך המרובה והלכך חמין מועטין לתוך צונן מרובין אין בהם כח לבשל, וגם זה אינו מחוור בעיני דהכא סתמא **לא שנא מרובהן ולא שנא מועטין**", וכן הוא בהריטב"א שם במב. בד"ה תנו, "דאפילו תמצא לומר דעירוי ראשון ככלי ראשון, הני מילי במערה על גבי תבלין וכיוצא בהן שאין החמין מתערבין בתוכן, אלא מכין עליהן בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים שהם מתערבים ממש אין כח בקלוח לבשל המים התחתונים", וכן הוא בהר"ן. הרי אף אם המים צוננים בכלי הם המיעוט, והמים חמים מעירוי כ"ר הם הרוב, ומסתמא אחר התערובת בכלי שני עדיין היד סולדת בו כיון שהרוב חמין, עדיין יש להתיר לדעת הרשב"א.

וא"כ אם המשקה בכלי הוא דבר שקלי לבישול, ונתערב מיד אחר העירוי, עדיין יש בישול כיון שעדיין יש כלי שהיד סולדת בו, וכבר כתב הרא"ם ס"קב מלאכת אופה, שיש בישול לקלי הבישול "אף בכלי שלישי במקום שהיד סולדת בו", ע"ש. ולכן אין מקום לשאלה בנד"ד שודאי הוא אסור.

אלא נראה שהשאלה היא רק באופן שבשעת עירוי היד סודלת במים, אבל מיד אחר כך אין היד סולדת בו כיון שיש הרבה משקה צונן בכוס, ולכן יש חשש בישול רק בשעת העירוי בלבד, אבל הוא רק לרגע אחד שמיד אחר כך אין היד סודלת בו כיון שכבר יש שם כל כך משקה צונן בכוס שמצנן העירוי מיד אחר רגע אחד, ולכן יש לדון אם שייך לומר קלי לבישול ברגע אחד, שהרי אחרי כן כשאין היד סולדת בו אין חשש בישול אף לקלי לבישול, וכמ"ש הרא"ם הנ"ל, שיש בישול לקלי הבישול "אף בכלי שלישי במקום שהיד סולדת בו", הרי אם אין היד סולדת בו, אין חשש.

ב) **כבר** מצינו שזמן בישול משתנה לפי המאכל, יש מאכלים שמתבשלים בזמן מועט, ויש בזמן הרבה, ולכן כתב בחידושי הר"ן בשבת קמה: ד"ה וכל, וז"ל "דבהדחה דלא הוי **אלא פורתא** אינו מתבשל, אבל בשרייה דהוי **שעה** או יותר א"א דלא יתבשל", ע"ש. אלא י"ל שזה לא שייך בקלי לבישול שאף בהדחה יש בישול בקלי לבישול. מ"מ עדיין י"ל דנד"ד קיל טפי כיון שהוא רק לרגע אחד, והוא קיל טפי מהדחה, ולכן אולי אין חשש בישול כלל.

אלא נראה שיש חילוק בין דבר גוש ובין משקה, שלגבי דבר גוש הוא אינו חייב משום בישול עד שהוא נעשה ראוי לאכילה כמאב"ד (רמב"ם הל' שבת פ"ט הל"ה, עיין הרב המגיד שם), אבל במשקה הוא חייב מיד כשהמשקה מגיע ליד סולדת בו, כיון שבמקשים הם כבר ראויים לשתיה בצונן כגון מים יין חלב מי פירות וכו', ולכן בהם בישולם תלוי רק על חימום בלבד, ולכן מצינו שכתב

האגלי טל מל' אופה אות יא ס"ק ו, "במים דחימומו הוא בישולו, וכשנצטנן ואזל ליה בישולו והוא חוזר ומחממו שנית מחייב, וכן משמע דבמים חימומו הוא בישולו מלישנא דמתני' ריש פ' כירה חמין ותבשיל, ולשון הרמב"ם (פ"ט הל"א) המבשל הסממנים, המחמם את המים חייב, וכיון דמכל הני משמע דמים לא שייך בהם לשון בישול אלא לשון חימום", ולכן במים הוא חייב על החימום בלבד, דהיינו אם החום מגיע ליד סולדת בו, אבל ביבש הוא תלוי באם הוא נעשה ראוי לאכילה כמאב"ד, ונראה שלאו דוקא מים, אלא ה"ה שאר משקים יש חיוב מיד כשהם מגיעים ליד סולדת בו, וכן נראה מהמ"ב ס"שיח ס"ק כט, שכתב "דבדבר לח כיון דאזיל חמימותו ונצטנן בטל ממנו שם בישולו הראשון". הרי בכל דבר לח, בישול תלוי בחימום.

וזה כראיתי לרה"ג שמריהו יוסף נסים קרליץ שליט"א בחוט שני, שבת ח"ב פ"כט דף קפה, לגבי בישול שמן, שכתב "הנה מצינו כמה ענינים שהבישול פועל בדבר המתבשל, כמו המבשלים מאכלים וכדומה, הבישול פועל בהם שהמאכל עצמו משתנה ונעשה ראוי לאכילה, משא"כ בישול מים עצם המים אינם משתנים אלא בישולם הוא החום שמתחממים מן האש, ומש"ה ס"ל לכמה ראשונים דביבש אין בישול אחר בישול שכבר הבישול פעל בו את השינוי אף שהוא צונן, ובלח יש בישול אחר בישול דחומם היינו בישולם, וכשאזל חמימותם אזל בישול", ע"ש (ויש לפלפל לשיטת הרמב"ם והרשב"א והר"ן, שסברו שאף בלח אין בישול אחר בישול).

ולפי זה נראה שבכל דבר לח אם הוא מגיע ליד סולדת בו אף ברגע אחד הוא חייב, וכן מצינו בשאר מלאכות, שאף אם מתקיימת המלאכה לזמן מועט עדיין הוא חייב, ולכן מי שצד חיה ומיד משחרר אותה, או מי שבורר פוסלת מתוך אוכל ומיד הוא מערבב אותה, הוא חייב, וכן הוא בתורה לשמה ס"קטו, וכתב שם, "נמצא אע"פ שלא נתקיימו מעשיו אלא הרי זה חוזר... עם כל זה אסור מפני שבאותו הרגע שמרתיחו הרי זה מבשל", ע"ש.

ולפי זה נראה שלא שייך לומר קלי לבישול כלל לגבי דבר לח, שהרי הכל תלוי באם החום מגיע ליד סולדת בו או לא, ואין הדבר תלוי באם הוא דבר רך או קשה כדי לומר שאם הוא דבר רך הוא קלי לבישול, שזה שייך רק ביבש משא"כ בדבר לח שהכל תלוי בחימום ולא על אם הוא נעשה ראוי לאכילה או לא, שהרי המשקה כבר ראוי לשתיה קודם הבישול, ולכן י"ל בנד"ד שאם אין לחוש למים שמגיעים ליד סולדת בו ברגע אחד תחת הקילוח מכ"ר, ה"ה בכל משקה אין לחוש לזה כיון שלא שייך לחוש בדבר לח אם הוא קלי לבישול, שבשולו תלוי רק בחימום ולא על אם הוא נעשה ראוי לשתיה, כיון שהוא כבר ראוי לשתיה.

ונראה שכן סברת הב"ח בס"שיח, שהוא פסק בסוף ד"ה וכתב הרא"ם, שיש לחוש לקלי לבישול ע"ש. אלא לקמן כתב הטור שמותר ליתן קיתון של מים או שמן כנגד האש במקום שאין היד סולדת בו, ומותר ליתן הקיתון "בכלי שני שיש בו מים חמין", ופירש הב"ח שם בד"ה מותר, בדין כנגד האש, שכוונת הטור שלאו דוקא מים ושמן אלא ה"ה שאר משקים, וממילא נראה שה"ה בכלי שני שהטור השוה אותם, ולכן מצינו שאין לחוש לקלי לבישול במשקים, ואף שהכלי שהוא הקיתון מפסיק מ"מ עדיין יש חשש קלי לבישול אם היס"ב, שאף בכלי שלישי יש לחוש כמבואר ברא"ם הנ"ל (ואה"נ שי"ל שהב"ח כתב כן לבאר רק שיטת הטור שלא חש לקלי לבישול כמבואר לעיל בס"שיח, ולדעת הב"ח לא קי"ל כוותיה, אלא יותר נראה מלשון הב"ח שהוא כתב כן לדינא ולכ"ע.).

וכן דעת הגר"ז שכתב בס"שיח אות יב, "שיש דברים רכים שמתבשלים גם בכלי שני, ואין אנו בקיאין בהן, ויש להחמיר בכולן לבד מתבלין שהתירו חכמים בפירוש ליתנם בכלי שני, וכן מים ושמן כמו שית' וה"ה **לשאר** משקין", ע"ש. וכן באות כג כתב, "מותר להעמיד קיתון של מים או של שאר משקים צוננים בתוך כלי שני שיש בו מים חמין", ע"ש (וזה כמ"ש מרן בסע' יב). משמע שאין לחוש לקלי לבישול במשקים, וכן דעת המש"ז בס"שיח ס"ק טו, שכתב, "והחלב הקר בכלי שני אין איסור", ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד אין לחוש לערות מכ"ר על חלב שקדים.

ג) **אלא** נראה שדעת המ"ב אינה כן, שהוא כתב בס"שיח ס"ק מב, "יש להחמיר נמי בשאר דברים שלא ליתנם בכלי שני", ובשער הציון שם אות סח. כתב, "חוץ ממים ושמן". משמע שיש לחוש לשאר משקים מלבד מים ושמן שלא ליתנם בכלי שני, וכן משמע ממ"ש בס"ק לט, "ואח"כ מותר לו להחזיר גם מי העסענ"ס אלו הצוננים לתוך הכלי זה גופא, וכמ"ש לעיל דדבר לח **שנצטנן** מותר לו ליתנו בתוך כלי שני רותח". הרי רק משום שהוא כבר מתבשל

ואחר כך נצטנן אבל אל"כ הוא אסור, וכוונת המב לדבריו לעיל בסק כג, שכתב שם ולערב אותו בתבשיל רותח בכלי שני יש להקל (אחרונים)", ורק משום שהתבשיל כבר מבושל כל צרכו מותר ליתנו בכלי שני, משא"כ אם הוא לא היה נתבשל שלסברת המ"ב יש לחוש לקלי הבישול, אף שהתבשיל לח, וכן הוא כתב שם, "וה"ה מותר ליתן לכוס הזה שהוא כלי שני חלב **שנצטנן**". הרי משמע רק אם נצטנן אחר בישול, אבל בלי בישול בתחילה אין להתיר, וכן הוא בכה"ח שם ס"ק פב, שכתב לגבי כלי שני "יש דברים שנתבשלים בו ואין אנו בקיאים, וע"כ יש ליזהר שלא ליתן חלב או ביצים לתוך הקאוי", ע"ש.

ושיטה זו צריך ביאור. וי"ל שלדעתם אין בישול בלח תלוי רק בחימום, אלא אף יש קצת שינוי במשקה משום החימום, ולכן אף משום שינוי זה הוא חייב משום בישול, אף שהמשקה כבר ראוי לשתיה כשהוא קר, ולכן י"ל שבחלב מבושל יש קצת שינוי בטעם מחלב שאינו מבושל, וכן בשאר משקים, וזה כמ"ש בחוט שני הנ"ל לגבי שמן, וז"ל "מבואר בגמ' שנחלקו אם יש בישול בשמן, ויש לפרש דלמ"ד אין בישול בשמן משום שאין שבח ותועלת בשמן ע"י החום, וגם אין השמן נשתנה כל כך ע"י החום, ולמ"ד יש בישול בשמן מסתברא לומר שיש **איזה שינוי לשבח בשמן**, אבל לא שעצם החום הוא התועלת לשמן", ע"ש. וי"ל שאף בשאר משקים "יש איזה שינוי לשבח" משום החום, ולכן יש לחוש לבישול אף בכלי שני או שלישי אם היד סולדת בו.

ולפי זה מוכרח לומר ששינוי זה הוא דבר מועט כיון שהוא קשה להכירו, שאין סתם אדם יכול להכיר בטעם אם חלב זה שהוא קר, כבר היה מבושל או לא, ולכן צ"ל שהשינוי בגוף החלב משום החימום הוא דק מאד, ולכן י"ל שכיון שהוא דק מאד, מסתברא ששינוי כזה יכול להיות ברגע אחד, ואין זה דומה למאכלים שצריכים בישול רב כדי לשנות המאכל להיות ראוי לאכילה, שהרי כאן בחלב וכדומה, הוא כבר ראוי לשתיה בלי בישול, ולכן בעינן רק שינוי קצת ודק כדי להשתנה החלב ע"י החימום, ולכן מסתברא י"ל שאף בחימום ברגע אחד יכול להיות שינוי דק כזה, ולכן נראה שלדעת המ"ב והכה"ח אין להתיר בנד"ד.

ולכן למסקנה נראה, שיש לדון לדעת הרשב"א הנ"ל ובדין קלי לבישול (למ"ד שיש בישול לקלי לבישול בכל שני שהיס"ב) רק באופן שהקילוח מכ"ר נצטנן אחר רגע אחד כמו כשכבר יש בכוס הרבה צונן שהוא קלי לבישול (כמו חלב), ולפי זה י"ל שלדעת הב"ח והגר"ז והמש"ז אין לחוש לאיסור כיון שלדעתם אין איסור קלי לבישול במשקים. אלא לדעת המ"ב והכה"ח, י"ל שכיון שהשינוי משום החום במשקה הוא דבר מועט ודק, אז אף בחום של יד סולדת בו ברגע אחד, יש לחוש לבישול. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **יצחק יהודה אלפסי** שליט"א

כתב כת"ר, "בתשובתו אלי בעניין קלי הבישול ציטט מר את לשון המב בסימן שיח סק לט, וזל ואח"כ מותר לו להחזיר גם מי העסענ"ס אלו הצוננים לתוך הכלי זה גופא וכמו שכתבנו לעיל דדבר לח שנצטנן מותר לו ליתנו בתוך כלי שני רותח, וכוונת המב לדבריו לעיל בסק כג וזל ולערב אותו בתבשיל רותח בכלי שני יש להקל [אחרונים], ומיירי בדבר לח שנבשל כבר מעש, והרי מבואר שדוקא אם יש בישול בתחילה ואחכ הצטנן הוא דשרי לתנו בכלי שני אבל אם לא, אין להתיר, ומכאן למד כתר שלדעת המב (והכהח) יש איזה שינוי לשבח בנוזל שהתבשל, ולכן אעפ שאחכ נצטנן שייך בו עדיין השבח ולכן מותר לתנו בכלי שני שהיסב.

אלא שקשיא לנו מהמשך דברי המב בסק לט שכתב וזל דאם ישאר בו משקה העסענ"ס הרי קיי"ל דבלח יש בישול אחר בישול אם נצטנן, אם לא שמי העסענס הצוננים הם מרובין שלא יתחממו ע"י המים שמערה עליהן למחר. הרי דכתב שאעפ שמי העסענס התבשלו מאתמול אינו יכול לערות עליהם מכלי ראשון אלא אם כן הם מרובים ולא יתחממו ועוד שיש בישול אחר בישול בלח.

ואם כן יוצא לנו מפורש שמה שמהני הבישול מאתמול הוא דוקא לעניין כלי שני אבל לא לעניין עירוי ולא לעניין שאין בהם עוד בישול כמש המחבר בריש סעיף ד', ואם כן התיר המב לערות עליהם מים חמים מועטים והעסענס מרובים משמע שלא חשש בזה שברגע קטן יתבשלו (שהרי שייך בהם בישול) כמש מר ורק לעניין כלי שני יש קולא במה שנתבשלו מאתמול כנל, ולכאורה הה בדבר

שלא נתבשל כלל מאתמול דמותר לערות עליו חמים מועטים ולא רק על מים ושמן וכן משמע כאן בביהול דה דהוי גמר מלאכה ולקמן בסעיף יב בדה והוא שהביא דעת הרב בית מאיר להחמיר כדעת התוס׳ בנותן חמים מרובים על צונן מועטים, וזל הביהול דה דהוי גמר מלאכה, ועיין בס׳ בית מאיר שכתב דמ״מ אין למחות ביד אחרים שנותנים העסענ״ס הצונן מקודם ואח״כ מערה מכ״ר אף שהוא יד סולדת בו כיון שהוא מבושל מיהו כל בעל נפש יחוש לעצמו שלא לערות מכלי ראשון כ״ז שהיד סולדת בו. משמע שאעפ שהם מבושלים מאתמול יש בהם בישול בעירוי מכר, ועוד משמע שצריך לחוש רק בגלל שמי העסענס מועטים והחמים מרובים ובהיפך אין לחוש אעפ שיש דין בישול אחר בישול בלח משום שמתערב מיד.

אם כן יוצא לנו שמשקה שחומם מעש שבת חלוק בדינו לשיטת המב:

א, לעניין בישול יש בו בישול אחר בישול כמש מרן בריש סעיף ד׳

ב, לעניין עירוי מכר עליו צריך להחמיר כדעת התוס׳ וכמש הבית מאיר

ג, לעניין לתנו בכלי שני שהיסב והוא עצמו גם הופך ליסב שרי כמש האחרונים והמב בסק כג והזכירו בסק לט.

ד, לעניין עירוי מכר היכא שהחמים מועטים והצונן מרובה שלא מגיע התערובת ליסב משמע שאין חילוק בין מים ושמן למי עסענס ולכל משקה אחר ובין בושל מאתמול ובין שלא בושל מאתמול שרי (שהרי חילוק ההיתר בין בושל מאתמול ללא בושל כתבו דוקא לעניין לתנו בכלי שני ומהיכא תיתי לחלק גם לעניין עירוי, ואת שאכ יוצא שעירוי מכר קיל טפי מלתנו בכש זה אינו דבעירוי אין התערובת מתחמם ליסב).

ולדברי כתר שלדעת המב על ידי החימום יש איזה שינוי לשבח אם כן במשקה שבושל מאתמול והשתנה לשבח מה שייך בו עוד פעם בישול למחר, ואם כן אולי יל שגם לשיטת המב גדר הבישול במשקה הוא החמימות וכשאזל החמימות אזל הבישול ומה שמתיר ליתן משקה שבושל מאתמול בכלי שני הוא משום צירוף סברת האומרים דגם בלח אין בישול אחר בישול וסברת האומרים שכלי שני אינו מבשל אפילו בכהג.

ויפשוט לן מר האי סוגיא אם נכון מה שלמדנו כך או לאו ושכמה״. **ע״כ דברי כת״ר.**

א) **נראה** שלדעת המ״ב יש שני צדדים בבישול במשקה שהוא קלי לבישול. **צד הראשון**, שהוא כמו מים דקי״ל יש בישול אחר בישול (ואף הרמ״א סבר אם נצטנן לגמרי יש לחוש למ״ד שיש בישול אחר בישול בלח כמ״ש המ״ב בס״שיח ס״ק צט, ועוד מקומות), ולפי צד זה הבישול הוא מיד כשהמשקה מגיע לחום יד סולדת בו מחום כלי ראשון או עירוי מכ״ר, שכבר כתבתי שאין בישול זה תלוי בשינוי בגוף המים לעשות המים ראויים לשתיה, שהרי כבר המים ראויים לשתיה קודם הבישול, ולכן הבישול כאן רק תלוי בחימום ומיד שהמים מגיעים ליד סולדת בו יש בישול, ולכן אף אם הוא חוזר ומבשל המים שנצטנן לגמרי יש חיוב מיד כשהמים מגיעים ליד סולדת בו בכ״ר או מעירוי מכ״ר.

אלא גם יש **צד שני** לזה לדעת המ״ב, והוא שאם המשקה קלי לבישול (ודלא כהאחרונים שסוברים דלא אמרינן קלי לבישול במשקים), אז יש קצת שינוי לשבח במשקה בשעת בישולו, וצ״ל ששינוי זה נשאר במשקה אף כשהוא נצטנן אחרי כן, ומצד זה הוא דומה לאוכל שאף אחר בישול האוכל והוא נצטנן, עדיין האוכל הוא ראוי לאכילה, והוא אינו חוזר להיות אינו ראוי לאכילה כבתחילה, וכן הוא במשקה שהוא קלי לבישול, שהשינוי בגוף המשקה נשאר שם במשקה אף אחר שהמשקה נצטנן.

ולפי זה י״ל שאם כבר נתבשל המשקה ושוב הוא נצטנן לגמרי, ועכשיו הוא חוזר לבשל אותו משקה בשבת, אז שוב אין לחוש לקלי לבישול כיון ששינוי זה משום הבישול בגוף המקשה הוא כבר שם במשקה, ומצד זה הוא דומה למי שחוזר לחמם אוכל שכבר נתבשל. אלא מצד שהמשקה הוא דבר לח ודומה למים (צד הראשון הנ״ל), עדיין יש בישול מיד כהמשקה מגיע ליד סולדת בו בכלי ראשון או בעירוי מכ״ר.

ולכן יש לפרש מ״ש המ״ב הנ״ל בס״ק לט. דאם ישאר בו משקה העסענ״ס הרי קיי״ל דבלח יש בישול אחר בישול אם נצטנן, אם לא שמי העסענס הצוננים הם מרובין שלא יתחממו ע״י המים שמערה עליהן למחר, שמ״ש המ״ב ״אם לא שמי העסענס הצוננים הם מרובין״, כוונתו לומר דבשלמא שאין לחוש כאן לצד השני הנ״ל וקלי הבישול

כיון שכבר העסענס נתבשל מערב שבת, אבל יש לחוש לצד הראשון הנ"ל שיש בישול אחר בישול במים וה"ה בכל משקה מיד שהוא מגיע ליד סולדת בו, ואף ברגע אחד תחת העירוי מכלי ראשון (ודלא כדעת הרשב"א ודע' שהתירו אף שהערוי מהכ"ר הוא המיעוט).

אולם כל זה מפני שכבר נתבשל העסענס, אבל אם לא נתבשל העסענס בתחילה, אז אף לערות עליו מכ"ר כשהעירוי המיעוט והעיסינס הצונן בכוס הוא הרוב, עדיין יש לאסור מפני קלי לבישול, שאף שיש רק חימום לעסענס ברגע אחד, באותו רגע יש שינוי בעסענס כיון שהוא קלי לבישול, וזה בישולו, וזה שלא כמ"ש כת"ר, "ולכאורה הה בדבר שלא נתבשל כלל מאתמול דמותר לערות עליו חמים מועטים ולא רק על מים ושמן", וגם שלא כמ"ש כת"ר באות ד, "לעניין עירוי מכר היכא שהחמים מועטים והצונן מרובה שלא מגיע התערובת ליסב משמע שאין חילוק בין מים ושמן למי עסענס ולכל משקה אחר ובין **בושל מאתמול ובין שלא בושל מאתמול שרי**", ולכן יש לדון בכל דברי המ"ב בענין זה, בשני צדדים הנ"ל, ולכן י"ל שמותר ליתן משקה שכבר נתבשל בכלי שני כיון מצד הראשון הנ"ל אין בישול כיון שאין בישול ביד סולדת בו של כלי שני, וכן מצד שני הנ"ל אין איסור כיון שאין לחוש לקלי לבישול אם כבר נתבשל המשקה, משא"כ אם כבר לא נתבשל המשקה אז יש לחוש לקלי לבישול בכלי שני אף שעדיין אין לחוש לצד הראשון הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עב

שאלה: א) האם יש חשש מיחזי כבישול במאכל שכבר נתבשל.

ב) האם יש חשש מיחזי כבישול ביבש וגם בלח.

ג) האם יש חשש מיחזה כבישול בפלאטה חשמלית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לדון למעשה בכמה פרטים בעניין מיחזי כמבשל. כתב המשנ"ב (סי' שי"ח ס"ק ל"ד) על דבר יבש שלא נתבשל מלפני שבת שאין שורין אותו בחמין, אבל מדיחין אותו בחמין, "ואפילו בכלי שני נמי אסור לשרות, דמיחזי כמבשל". הרי שיש חשש דמיחזי כמבשל אפילו בכלי שני, והיינו כדעת המג"א (שם ס"ק י"ט, וע' בטעמו בפמ"ג), שיש להחמיר לתירוץ קמא בתוס' שבת (ל"ט ע"א ד"ה כל), והיינו דווקא ביבש, אך בלח מותר (ע' משנ"ב ס"ק כ"ג, ושוב בס"ק ל"ט "ואח"כ מותר גם להחזיר" וכו', במוסגר, ולי צ"ע הסברא לחלק בזה בין לח ליבש לעניין מיחזי כמבשל), וצ"ע, דלעיל מינה (בסוף ס"ק י"א) כתב המשנ"ב "כ"ז לענין לשרותו בכלי ראשון, אבל לשרותו בכלי שני אף שהיס"ב יש להקל בכל גוונא, כיון שבע"ש נשרה בחמין שהיס"ב", הרי שאין מיחזי כמבשל בכלי שני. אכן אי"ז קושיא, וכפי שאבר לקמן". **ע"כ דברי כת"ר** (אלא מ"ש כת"ר בסוף ס"ק י"א. צ"ל ס"ק לא.).

וכת"ר תירץ את הקושיא לפי מ"ש התוספות, וכתב כת"ר, "אלא ברור שיש חילוק, דהתוס' מיירי על סיפא דמתנ' "וכל שלא בא בחמין מלפני השבת, מדיחין אותו בחמין בשבת", והיינו שאינו מבושל, ובזה חידשו התוס' דיש מיחזי כמבשל בכלי שני, אך רישא דמתנ' דהתירה לשרות בכלי ראשון ("שורין אותו בחמין"), היא מיירי במבושל, "כל שבא בחמין", ועיי"ש בתוס' שכתבו "פירוש, שנתבשל לגמרי". הרי שיש חילוק בין מבושל, שאין בו מיחזי כמבשל בכלי ראשון, כל שכן בכלי שני, לאינו מבושל שיש בו מיחזי כמבשל אפילו בכלי שני, לתירוץ קמא בתוס' (ולי צ"ע הסברא לחלק בזה). אכן ע"ג האש ממש, אף במבושל כ"צ יש מיחזי כמבשל לכו"ע (ע' ר"ן דף י"ט ע"א ד"ה מביא, והובא בב"י סע' ט"ו ד"ה מותר ליתן)". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ויש** להוסיף על זה. וי"ל שכוונת המ"ב היא לפי מ"ש מרן בש"ע שם, שהרי בסע' ד. כתב מרן "אבל דבר שנתבשל כבר". ועל זה כתב המ"ב בס"ק לא, "אבל לשרותו בכלי שני אף שהיס"ב יש להקל בכל גוונא, כיון שבע"ש נשרה בחמין שהיס"ב". הרי כאן המ"ב מיירי במאכל שכבר נתבשל, וכלשון מרן.

ומ"ש המ"ב בס"ק לד, ואפילו בכלי שני נמי אסור לשרות, דמיחזי כמבשל", הוא לגבי מ"ש מרן שם "ואם הוא דבר

יבש שלא נתבשל מלפני השבת", ולכן אין סתירה בדברי המ"ב.

ב) **ומ"ש** כת"ר להעיר דלא אמרינן מיחזי כמבשל בלח, וז"ל "אך בלח מותר (ע' משנ"ב ס"ק כ"ג, ושוב בס"ק ל"ט "ואח"כ מותר גם להחזיר" וכו', במוסגר, ולי צ"ע הסברא לחלק בזה בין לח ליבש לעניין מיחזי כמבשל)". י"ל שמ"ש המ"ב בס"ק כג. הוא מירי בלח שכבר נתבשל, וז"ל "ולערב אותו בתבשיל רותח בכלי שני יש להקל", והוא כתב את זה על מ"ש מרן שם "תבשיל **שנתבשל** כל צרכו יש בו משום בשול אם **נצטנן**". וי"ל שסבר המ"ב שכיון שיש מחלוקת הראשונים אם יש בישול אחר בישול בלח, וכבר סבר המ"ב שאין לחוש למיחזי כמבשל במאכל שכבר נתבשל, אז אף כשיש רק ספק בישול אין להחמיר כדי לחוש למיחזי כמבשל.

ובס"ק לט. כתב המ"ב "דדבר לח **שנצטנן** מותר לו ליתנו בתוך כלי שני רותח". הרי אף כאן הוא מירי בשנתבשל כל צורכו ושוב נצטנן.

ג) **עוד** כתב כת"ר, "אולם יש להקשות סתירה אחרת במשנ"ב, דלקמן (בס"ק צ"ב) כתב המשנ"ב בטעם ההיתר להניח דבר מבושל כנגד המדורה ולא חששו למיחזי כמבשל, וז"ל "הטעם, דכיון שכבר נתבשל, שוב אין בזה משום חשש בישול, ומיהו על האש ממש אסור מדרבנן מפני שנראה כמבשל, אבל בזה שמעמידו כנגד המדורה שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך, אפילו איסור דרבנן ליכא (הרשב"א שבת מ' ע"ב ד"ה מביא)" עכ"ל. ולכאורה מסתבר מאד שאין דרך בני אדם לבשל ברוב פעמים בכלי שני. תדע, הרי כלי שני בכלל אינו מבשל...

והנה נפק"מ מכל הנ"ל לעניין פלאטה של שבת, שמסתבר מאד לדעת הרשב"א שכתב "שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך", שגם בפלאטה אין דרך לבשל עליה ברוב פעמים, אלא בד"כ רק מחממין עליה, ודמי ממש לכנגד המדורה, ולפי המשנ"ב לכאורה יוצא שמותר להשים דבר יבש שמבושל כל צרכו ע"ג פלאטה של שבת, ומה שאסר בכלי שני, היינו רק באינו מבושל, וכמבואר, וזה ודאי אסור לכל הדעות להשים על פלאטה דבר שאינו מבושל...

ובאמת בחזון עובדיה (ח"א דף נ"ו, וח"ד דף שמ"ה עד שמ"ח) מתיר מטעם הנ"ל, והסתמך ע"ד הרשב"א הנ"ל. באופן שפוסקי זמנינו שהחמירו דיש מיחזי כמבשל בפלאטה דמדי פעם מבשלים עליה, נסתרים לכאורה מדברי הרשב"א והמשנ"ב שפסקו להקל, ודוחק לחלק שפלאטה חשיב ע"ג האש ולעולם אסור, דזיל בתר טעמא, ע"ג האש אסור מטעם דבד"כ מבשלים ע"ג האש, וכנגד המדורה בד"כ רק מחממין ולא מבשלים, וא"כ פלאטה ודאי דמי לכנגד המדורה ולא דמי לע"ג האש, כ"נ לענ"ד נכון". **ע"כ דברי כת"ר.**

וי"ל שמ"ש המ"ב בשם הרשב"א "בזה שמעמידו כנגד המדורה שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך, אפילו איסור דרבנן ליכא (הרשב"א שבת מ' ע"ב ד"ה מביא)". פירושו שמועילה הסברה "שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך", רק כשיש היכר גדול כשמעמידו כנגד המדורה שבזה אין שום צד שדומה לדרך הבישול, אבל כשהוא נותן התבשיל **על גב** איזה דבר חם (כגון פלאטה), **או בתוך** מים חמים (כגון בכלי שני), כיון שיש צד שדומה לדרך הבישול, דהיינו שבדרך כלל נותנים התבשיל **על גב** האש, **או** המאכל **בתוך** מים חמים, אז אין להתיר מטעם "שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל בכך", שעדיין יש צד שדומה לדרך הבישול. אולם כשהוא מניח תבשיל כנגד האש, אז אין צד שדומה לדרך הבישול כלל, כיון שאין דרך בישול להניח כנגד האש, ולכן בזה כתב המ"ב בשם הרשב"א "בזה שמעמידו **כנגד המדורה** שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך, אפילו איסור דרבנן ליכא", דהיינו "כנגד המדורה" דוקא, שבזה אין שום צד שדומה לבישול, ולכן שפיר הוא מה שהמ"ב הביא דברי הרשב"א, ואין זה סתירה לדעת המ"ב שסבר שבכלי שני יש מיחזי כמבשל, וגם אין ללמוד מהרשב"א הנ"ל שיש להתיר פלאטה חשמלית (מ"מ למעשה יש להתיר הפלאטה חשמלית בשבת כמבואר ביחוה דעת ח"ב ס"מה, ע"ש.).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

כתב כת"ר, "באות ח' הקשיתי על המשנ"ב שמחד הביא דברי הרשב"א שגזירת מיחזי כמבשל הוא רק במקום שדרך לבשל ברוב פעמים, ומאידך חשש למיחזי כמבשל בכלי שני, ועל זה מחלק כת"ר שליט"א "וי"ל שמ"ש המשנ"ב בשם הרשב"א "בזה שמעמידו כנגד המדורה

שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך, אפילו איסור דרבנן ליכא (הרשב"א שבת מ' ע"ב ד"ה מביא)". פירושו שמועילה הסברה "שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל כך", רק כשיש היכר גדול כשמעמידו כנגד המדורה שבזה אין שום צד שדומה לדרך הבישול, אבל כשהוא נותן התבשיל על גב איזה דבר חם (כגון פלאטה), או בתוך מים חמים (כגון בכלי שני), כיון שיש צד שדומה לדרך הבישול, דהיינו שבדרך כלל נותנים התבשיל על גב האש, או המאכל בתוך מים חמים, אז אין להתיר מטעם "שאין דרך בני אדם ברוב פעמים לבשל בכך", שעדיין יש צד שדומה לדרך הבישול" ע"כ, ולענ"ד, אף שבאמת מסתבר כדברי כת"ר בישוב סתירת המשנ"ב, מ"מ לכאורה עצם החילוק דחוק מאד, דאחר שאין דרך לבשל ברוב פעמים, א"כ אף אם הוא דומה ל"דרך בישול", מאחר שסו"ס אין בזה דרך בישול, למה יאסרו זאת חז"ל, ורחוק הדבר, לכן לענ"ד אפילו מטעם זה לבדו אין לחוש למחזי כמבשל בפלאטה". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולענ"ד נראה שיש 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"שב 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, 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 בנד"ד שאם האיש נותן המאכל ע"ג האש, אז אם הוא אינו מבושל יש איסור בישול, ולכן אף אם הוא כבר מבושל י"ל שיש לאסור מטעם שזה מיחזי כמבשל, מפני שזה נחשב כ"מין אחד", שבשניהם יש נתינת מאכל ע"ג האש, וכן אם הוא נותן המאכל שאינו מבושל במים חמים שהיד סולדת בו בכלי ראשון יש איסור בישול, ולכן אף אם הוא נותן מאכל שאינו מבושל במים חמים שהיד סולדת בהם בכלי שני זה אסור מטעם מיחזי כמבשל, כיון שבשניהם עדיין יש נתינת מאכל במים חיים שהיד סולדת בהם, וכל זה נחשב "מין אחד", ולכן שפיר י"ל ששייך לומר בזה לא פלוג, ויש לאסור מטעם מיחזי כמבשל.

אולם אם דרך בישול ליתן המאכל ע"ג האש או בתוך מים חמים, אלא עכשיו הוא נותן המאכל רק כנגד האש, אז זה נחשב כ"מין אחר" לגמרי, שאין נתינת המאכל כנגד האש דומה לנתינת המאכל ע"ג האש או בתוך מים חמים, ולכן אם בזה המאכל כבר מבושל שוב אין לומר שיש לאסור מטעם מיחזי כמבשל, כיון שחז"ל לא גזרו בכה"ג משום שנתינת מאכל כנגד האש הוא כ"מין אחר" מנתינת מאכל ע"ג האש או בתוך מים חמים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עג

שאלה: א) למה כתב רש"י בשבת עג. "להפריש פסולת מן האוכל", ובדף עג: הוא כתב "להפריש אוכל מן הפסולת".

ב) למה כתב רש"י בשבת עד, "מקדש" במקום "משכן".

ג) למה אמר רב חסדא בשבת עד, וכי מותר "לאפות" לבו ביום וכי מותר "לבשל", אבל רב יוסף אמר וכי מותר "לאפות", ולא אמר אף וכי מותר "לבשל".

ד) ולמה כתב רש"י שם לגבי רב אשי מתני פטור, "בורר ומניח", ולא בורר ואוכל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "שבת עג: היינו בורר היינו זורה היינו מרקד כו', וברש"י להפריש אוכל מן הפסולת, וצ"ע שהרי רש"י במתני' עג. כתב להפריש פסולת מתוך האוכל, ובאמת בדף עד. יש דעות בגמרא לחלק בין אוכל מתוך פסולת או פסולת מתוך אוכל, אבל יש לעיין מדוע רש"י שינה בלשונו". **ע"כ דברי כת"ר.**

כבר ראיתי לר' נתן גשטטנר ז"ל (הבעל שו"ת להורות נתן) בספרו טל נתן, במלאכת המרקד, דף סט, שהוא הקשה קושיא זו, אלא שהניח הקושיא בצ"ע בלי פלפול.

ולכאורה י"ל שמ"ש שרש"י בגמ' "דמפריש אוכל מן הפסולת", הוא לפי מ"ש בשבת קלח, "אמר רבה כוותי דידי מסתברא, מה דרכו של בורר נוטל **אוכל ומניח הפסולת**". אלא אין זה מספיק שא"כ מאיזה טעם לא כתב רש"י כן בפירושו למשנה בדף עג.

ולכן נראה שיש לחלק בין כוונת רש"י בפירושו למשנה ובין פירושו בגמרא שם. וי"ל שכוונת רש"י במשנה היא לבאר מה היא **הפעולה** של כל מלאכה, ובאילו נסיבות היו עושים את המלאכה. אלא בגמרא כוונתו לפרש **תכלית** המלאכה, ולכן הוא פירש במשנה "המלבנו, מכבסו בנהר", הרי הוא פירש הפעולה של מלבן, וכן הוא כתב "בתי נירין, ליצ"ש שנתן שני חוטין בתוך הבית ניר", אף כאן הוא פירש הפעולה, וכן הוא כתב "הפוצע, מנתק פעמים שיש בשני חוטין יותר מדאי ומנתק מהן ומקלישן לצורך", וכן הוא כתב "ממחק, מגרר שערו. מחתכו, מקצעו ומחתכו לרצועות וסנדלים. מכבה ומבעיר, באש שתחת הדוד של סממנין". הרי אף באלו כוונת רש"י לפרש הפעולה ובאילו נסיבות היו עושים את המלאכה.

ולפי זה הוא פירש במשנה, "הזורה, ברחת לרוח. המרקד, בנפה. הבורר, פסולת בידיו". הרי הוא ביאר את הפעולה של הזורה והמרקד והבורר, ואיך הם היו עושים מלאכות אלו, ושוב כתב רש"י "ובגמ' פריך הני כולהו חדא היא דלהפריש **פסולת מתוך אוכל** נעשות שלשתן", דהיינו הפעולה בכל אלו היא להפריש את הפסולת מהאוכל.

אלא בגמרא כוונתו לפרש תכלית המלאכה, דהיינו שהטעם שהיו מפרישים הפסולת מהאוכל הוא כדי לתקן את האוכל, וזה כמ"ש האמרי בינה א"ח ס"ס"לב דף לג. ד"ה ודע, "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". הרי התכלית של מלאכת זורה ומרקד ובורר היא לתקן את האוכל, והוא חייב אף שהוא א"צ לגוף הפסולת, ואף למ"ד משצל"ג פטור (עיין בביאור הלכה ס"שיט. ג. ד"ה לאכול, מ"ש בדעת הישועת יעקב.).

ולפי זה כתב רש"י בגמ' "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד... כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת, והלא כולן מלאכה אחת הן **דמפריש אוכל מן הפסולת**". הרי כאן הוא פירש תכילת המלאכה, דהיינו דאה"נ שהפעולה היא להפריש את הפסולת, אלא כוונתו ותכליתו הן להפריש את האוכל מן הפוסלת, והטעם שרש"י כיון לזה כאן, הוא מפני שכאן הגמרא כתבה פרטי מלאכת בורר, ובאיזה אופן יש בורר או אין בורר, וגם כתבה הגמ' שהבורר פסולת מתוך אוכל חייב, משמע אף למ"ד משאצל"ג פטור, ולכן צריך להבין בתחילה תכלית מלאכה זו, ושהיא דומה לדין גוזז הנ"ל, ולכן שפיר הוא מה שרש"י משנה פירושו כאן ממ"ש לעיל בפירוש המשנה, שבמשנה הוא כיון לבאר את הפעולה, וגמרא הוא כיון לבאר את התכלית.

ב) **כתב** כת"ר, "שבת עד. הך דהוה "במשכן" חשיב ליה, וליחשב כותש כו', וברש"י כותש דהואי "במקדש" בסממנין כו', וצריך עיון מדוע שינה מלשון הגמרא וכתב מקדש במקום משכן, ועיינתי בספרים ולא מצאתי מי שהעיר בזה". **ע"כ דברי כת"ר.**

וגם יש להעיר, שאף שרש"י כתב בגמ' כאן "מקדש", מ"מ לעיל מזה בפירושו על המשנה הוא כתב "משכן" ע"ש. ולכן גם יש לשאול מאיזה טעם משנה רש"י דרכו בגמ' מדרכו במשנה.

ובתחילה י"ל שאף המשכן נקרא "מקדש", וזה כמ"ש בתחילת פר' תרומה, לגבי בנין המשכן, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", וכן הוא בשבועות טז: "משכן איקרי מקדש, ומקדש איקרי משכן". אלא אף כתוב בגמ' שם, "נכתוב או אידי ואידי מקדש, או אידי ואידי משכן, משכן ומקדש למה לי", וא"כ ה"ה י"ל הכי לגבי רש"י במשנה ובגמ' שבת הנ"ל, או כותב מקדש או כותב משכן, אבל משכן ומקדש "למה לי".

וי"ל שרש"י כיון לתחילת פר' תרומה הנ"ל, שכתוב שם "וזאת התרומה אשר תקחו... ותכלת וארגמן ותולעת שני... ועשו לי מקדש". הרי לגבי הסממנין שהם תכלת וארגמן ותולעת שני, כתוב בתורה "מקדש", ולכן אף כאן בדף עד. במקום "משכן" כתב רש"י "מקדש", וז"ל "חטין במכתשת להסיר קליפתן דהואי במקדש בסממנין", ולכן רש"י נקט לשון דקרא, ואין נ"מ בזה כיון שאף המשכן נקרא מקדש כמבואר לעיל, וכיון שמתחיל רש"י בדף עד. לכתוב "מקדש" הוא ממשיך לכתוב "מקדש" שם בשאר מלאכות שם, כיון שאף המשכן נקרא מקדש. אולם במשנה בדף עג. כתב רש"י "האופה, לא הוה במשכן דלא שייך אלא בפת, ופת לא שייכא במלאכת המשכן, אבל כולהו קמייתא הואי בסממנין של צבע תכלת וארגמן ותולעת שני". הרי כאן הוא מתחיל באופה, ולא מצינו בתחילת פר' תרומה אצל "ועשו לי מקדש", הענין של "אופה" כיון ש"אופה לא הוה במשכן", ולכן כתב רש"י כאן לשון "משכן".

ג) **כתב** כת"ר, "שם בגמרא. ת"ר היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמר? אמר עולא הכי קאמר בורר ואוכל לבו ביום, ובורר ומניח לבו ביום, ולמחר לא יברור ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב חסדא וכי מותר "לאפות" לבו ביום וכי מותר "לבשל" לבו ביום? אלא אמר רב חסדא בורר ואוכל פחות מכשיעור בורר ומניח פחות מכשיעור וכשיעור לא יברור ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב יוסף וכי מותר "לאפות" פחות מכשיעור.

ויש להעיר:

א) מדוע הביא הגמרא בישול ואפייה דייקא (ולא שאר מלאכות).

ב) מדוע צריך לשניהם ולא סגי להקשות מאחד מהן.

ג) מדוע במתקיף לה רב יוסף הזכיר לאפות בלבד ולא בישול וצ"ע. **ע"כ דברי כת"ר.**

וי"ל שלדעת עולא דרך מלאכת בורר היא לאוצר לימים רבים, וזה כמ"ש בגמ' שם...ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת", ולכן אף אם הוא בורר להניח לבו ביום אין איסור, שאין זה נראה כבורר לאוצר אלא זה בכלל "דרך אכילה" (עיין ברמב"ן שם עד:), שכך דרך בני אדם להכין איזה מאכל ואינו אוכל אותו מיד אלא לאחר כמה שעות באותו יום, ולכן אף אם הוא בורר לבו ביום אף שהוא אינו אוכל אותו מיד עדיין זה בכלל "דרך אכילה".

ולפי זה מתקיף לה רב חסדא, שהרי אף דרך אפייה ככה, שהאדם אופה איזה מאכל ואינו אוכל אותו מיד, אלא אחר כמה שעות באותו יום, ועדיין אין היתר לזה משום "דרך אכילה", וק"ו הוא בבישול, שהרי בדרך כלל צריך להמתין יותר זמן כדי לבשל מלאפות, וכמ"ש הטור בא"ח ס"רנד, "שבשר חי מותר להשהותו, ה"מ בקדירה **שאינה ממהרת** להתבשל... אבל בצלי שאצל האש אפילו חי אסור, שממהר לצלות", ע"ש. הרי כל שאצל האש כמו באפיה הוא ממהר לאפות משא"כ בבישול בקדירה, ולכן אף שדרך בישול להמתין יותר מזמן אפיה, ויש סברה לומר שכך "דרך אכילה" לגבי בישול להמתין כמה זמן עד אכילה, עדיין מצינו שאין להתיר מלאכת בישול לצורך היום, ולכן סבר רב חסדא שאין כל מה שהוא לצורך אכילה באותו יום נחשב בכלל "דרך אכילה", וכן יש ללמוד מאפיה, ושוב הביא רב חסדא ראיה מבישול, שראיה זו היא יותר חזקה וקל וחומר, דהיינו שק"ו בבישול שדרכו להמתין הרבה זמן ולכאורה זה ודאי נחשב "דרך אכילה", אלא עדיין הוא אסור. כך נראה כוונתו כדי לדחות דעת עולא.

אלא עולא לא חש לדחיה זו, וזה כמ"ש הפני יהושע שם לדעת עולא, וז"ל "ולא חייש לאתקפתא דרב חסדא דפריך וכי מותר לאפות בו ביום וכו', והא לענין לאלתר נמי שייך הך קושיא גופא, וכי מותר לאפות ולבשל לאכול לאלתר, אע"כ דשאני ברירה שאין דרך בורר בכך, והיינו לאלתר לאביי, ולבו ביום לעולה דסובר דלא שייך ברירה אלא למחר וליום אוחרא, דהיינו כבורר לאוצר", ע"ש. ולכן י"ל שסבר עולא שכל שהוא לבו ביום נחשב "דרך אכילה".

אולם סבר רב חסדא "פחות מכשיעור בורר ומניח פחות מכשיעור, וכשיעור לא יברור ואם בירר חייב חטאת".

וי"ל שטעמו הוא מפני שאין דרך ברירה בכך לברר דבר מועט כזה, וזה כמ"ש רש"י בביצה יב: לגבי נפה וכברה וקנון ותמחוי וטבלא, "דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר שאין דרך לעשות בכלים הללו אלא הרבה", ולכן אף שבדרך כלל חצי שיעור אסור, מ"מ שאני דין בורר כיון שאין דרך המלאכה לעשות דבר מועט, ולכן הוא מותר לגמרי, והוא בכלל "דרך אכילה". הרי שסבר רב חסדא שדבר מועט כחצי שיעור בכלל "דרך אכילה", ולא בכלל דרך מלאכה, וכן נראה מהתוס' ד"ה וכי, שדעת רב חסדא היא שפחות מכשיעור הוא דרך אכילה ע"ש.

אלא מתקיף לה רב יוסף "וכי מותר לאפות פחות מכשיעור". הרי מצינו שאין פחות מכשיעור בכלל ההיתר של דרך אכילה. וי"ל שהטעם הוא כמ"ש המ"ב בס"תריב ס"ק א, "וקים להו לחכמים דבפחות מככתובת לא מייתבא דעתיה כלל, והרי הוא רעב ומעונה כבתחלה". הרי אין זה בכלל דרך אכילה לאכול פחות מכשיעור, שאין לו ישוב הדעת מזה, ולכן אין להתיר לברר חצי שיעור מטעם "דרך אכילה".

ולפי זה אין חילוק בין אפיה לבישול, שבשניהם אין ישוב הדעת מאכילה בפחות מכשיעור, ולכן רב יוסף הביא ראיה מאפיה כיון שכך לשון המשנה לגבי הל"ט מלאכות, ואין צורך להביא ראיה אף מבישול שאין דין בישול מוסיף כלום, משא"כ להראיה של רב חסדא הנ"ל, שהוא הביא הראיה מאפיה, וגם מבישול כיון שהראיה מבישול היא ק"ו מהראיה מאפיה.

ד) **כתב** כת"ר, "שם בגמרא. היו לפניו שני מיני אוכלין וברירו ואכל וברירו והניח רב אשי מתני פטור רבי ירמיה מדיפתי מתני חייב רב אשי מתני פטור והא תני חייב כו', וברש"י והתניא – לעיל חייב ואי בבורר "ומניח" לאלתר מותר לכתחלה הויא ופטור אבל אסור ליכא. יש להעיר מדוע כתב רש"י בורר ומניח ולא בורר ואוכל וצע"ק". **ע"כ דברי כת"ר.**

י"ל שמ"ש רש"י "והתניא לעיל חייב", הוא כיון לברייתא לעיל, דהיינו "ת"ר היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור ואם ברר חייב חטאת", ופירוש בורר ומניח הוא כמ"ש התוספות שם, דהיינו לאלתר לצורך אחרים, ולכן צריך לפרש "ומניח" שהוא מניח האוכל לפני אחרים כדי לאכול לאלתר, והפירוש של "ואם ברר חייב חטאת", אף כאן הוא "מניח" אלא שאינו לאלתר, ולכן הוא חייב.

ולכן הקושיא על רב אשי שאמר בדין שני מיני אוכלין, "וברירו והניח פטור", שלשון "והניח" שייכת או ל"בורר ומניח" בברייתא דלעיל שהוא לאלתר ולפני אחרים, וזה א"א שא"כ למה אמר רב אשי שהוא פטור כיון שהוא מותר לכתחילה, או י"ל שהוא כיון ל"אם ברר (להניח ואינו לאלתר) חייב חטאת", וא"כ למה אמר רב אשי שהוא רק פטור ולא אמר שהוא חייב, ועל קושיא זו תירץ הגמ' שרב אשי מיירי בקינון ובתמחוי ולכן הוא פטור, ולפי זה שפיר הוא מ"ש רש"י שרב אשי כיון לבורר ומניח, שכך מיירי רב אשי שאמר "וברירו והניח פטור", והשאלה על רב אשי היא רק לאיזה "מניח" הוא מכוין, למניח שהוא לאלתר או למניח שאינו לאלתר, והמסקנה היא שהוא כיון למניח שאינו לאלתר, אלא שבורר בקנון ותמחוי ולכן הוא פטור, ולכן שפיר הוא למה רש"י לא כתב "בורר ואוכל", שפשוט שרב אשי לא מיירי בזה כיון שרב אשי הזכיר לשון "מניח", דהיינו "וברירו והניח פטור" לגבי דין שני מיני אוכלין, ולא הזכיר "בורר ואוכל".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עד

שאלה: ברירה עבור מישהו אחר, אם נחשב כאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "יש להסתפק באחד שעבר על מלאכת בורר עבור מישהו אחר, אם נאסר אותו המאכל או לא. דלכאורה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ומדוע שנאסור את המאכל ומאידך אותו אדם שבררו את האוכל מתוך פסולת שלא לאלתר, נהנה מכך ואולי נאסר המאכל".

כתב מרן בס"שיח א, "המבשל בשבת (או שעשה א' משאר מלאכות, טור) במזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר למו"ש מיד, ובשוגג אסור בו ביום גם לאחרים

ולערב מותר גם לו מיד", וכתב המ"א שם בס"ק ב, "נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו שהוא עצמו כמ"ש בי"ד ס"צט ה, דה"נ טעמא משום קנסא, ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישינן שיאמר לעכו"ם לבטלו, אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשו כשבישלו עכו"ם, ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו עס"רנג א".

הרי שיש להשוות דין שבת למ"ש בי"ד ס"צט ה, לגבי האיסור לבטל איסור לכתחילה, וכתב מרן שם, "...אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו", ופירש הכה"ח בי"ד שם באות מג, "וכן למי שנתבטל בשבילו, והטעם דאי שרית למי שנתבטל בשבילו חיישינן דילמא אתי למימר לעכו"ם או לעבד שיבטלנו, הלכך קנסינן ליה. ב"י ש"ך". ולפי זה כתב המ"א הנ"ל שלא שייך חשש זה לגבי שבת, ולכן אין לאסור המאכל שנעשית בו המלאכה לאחר כלל. אלא בשלמא דמצינו שעדיין האחר אסור ליהנות ממנו בשבת מטעם שהוא בכלל "אחרים" במרן שיח א הנ"ל, מ"מ מיד אחר מו"ש הוא מותר ליהנות ממנו, וזה כמ"ש המ"ב בס"ק ה, "מותר למו"ש מיד, ואפילו למי שנתבשל בשבילו", וכן הוא בכה"ח שם אות יב, ע"ש. הרי שאף שמותר לאחר ליהנות ממנו במו"ש, מ"מ עדיין בשבת עצמה הוא אסור ליהנות ממנו.

ומשמע ממ"ש הכה"ח בי"ד הנ"ל, שהפירוש של "מי שנתבטל בשבילו" הוא שראובן מבטל האיסור של שמעון, ולכן יש חשש שמא יאמר שמעון לראובן או לאחר לבטל איסור אחר של שמעון, ולכן עדיין אין לשמעון ליהנות ממנו. אולם ביאר המ"א הנ"ל שלא שייך חשש זה בשבת, ולכן כשראובן עושה איזו מלאכה כגון בורר במאכל של שמעון, בשלמא שאסור לשמעון ליהנות מהמלאכה בשבת עצמה כיון שהוא בכלל "אחרים" בס"שיח א. אבל מיד במו"ש הוא יכול ליהנות ממלאכת ראובן.

וכן משמע ממ"ש הכה"ח בי"ד שם באות מב, "ולא אסרינן למבטל עצמו אא"כ הוא שלו או שנתכוון לבטלו בשביל עצמו (פי' אע"פ שהוא אינו שלו), אבל **אם לא** היה שלו וגם לא נתכוין בשביל עצמו שרי לדידיה, דכיון דלא שרינן למי שנתכוון בשבילו וגם לא היה שלו, לא אהנו מעשיו הרעים קרינן ביה. ב"י וש"ך", ע"ש. הרי שדין זה מיירי שראובן מבטל האיסור של שמעון, ועדיין המאכל אסור לשמעון, אף שראובן עשה העיברה ולא שמעון, והטעם שהוא אסור לשמעון הוא מפני "דאי שרית למי שנתבטל בשבילו חיישינן דילמא אתי למימר לעכו"ם או לעבד שיבטלנו, הלכך קנסינן ליה", כמבואר בכה"ח הנ"ל באות מג, ולכן בשבת לא שייך טעם זה, אבל מצד שכל מלאכה שנעשה במזיד "אחרים" אסור ליהנות ממנה בשבת עצמה, אז אף שמעון אסור ליהנות ממאכל שלו עד מו"ש, ונראה שאין זה בכלל מ"ש מרן בח"מ ס"שפה ב, "שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עה

שאלה: האם סנני מים הנמצאים מתחת לכיור, מותרים בשימוש בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דניאל אלקלעי** שליט"א

כתב בשו"ת הליכות שבת ח"ב (שחיבר הרה"ג אופיר מלכא שליט"א) שיש בנדון זה בעיה של בורר, ובמסקנתו הוא כתב "וזאת תורת העולה שאין שום היתר לשימוש בסנני מים, גם אלו שמתחת הכיור וגם אלו המחוברים למיני בר למיניהם ויש בשימושם חשש איסור דאורייתא. גם אין היתר לפתוח את הברז בשינוי".

ורב הנ"ל פירש פעולת הסננים, וז"ל "המים נכנסים מהצינור הראשי לתוך הסנן הראשון שהוא ספוגי ותפקידו לסנן חול וחלודה הנמצאים במים, עוברים לסנן השני שהוא או ספוגי או פחמים מוצק ותפקידו לסנן טעמי לוואי, עוברים לסנן השלישי והלאה שהם פחם גרגירים או גרגירי קוקוס וגם הם תפקידם לסנן טעמי לוואי וריחות ומשם יוצאים לאותו ברז קטן הנמצא על השיש", ע"ש.

ושוב הוא דן בכמה טעמים להתיר, והוא דחה כולם, ולענ"ד יש להעיר על דבריו.

דבר שאינו מתכוין

לדעת הרב הנ"ל אין פתיחת הברז בכלל דבר שאינו מתכוין, אלא מי שפותח את הברז מכוין לבורר כיון שהוא רוצה במים נקיים, וזה א"א אלא ע"י איסור בורר.

ולכן הוא כתב, "משתי סיבות אין להתיר את השימוש בסנני מים משום אינו מכוין:

א. **אינו** מכוין שייך בפעולת היתר שאדם עושה וכתוצאה מכך נעשית מלאכת איסור והוא לא כיון אליה אף שנוח לו בה, וכגון גורר ספסל ונעשה חריץ שהרי עוסק בגרירת ספסל, אך אדם הפותח ברז המחובר למערכת סננים ודאי שכונתו ודעתו על סינון המים ולכן פותח ברז זה ולא ברז אחר, ואף שהכוס שמקבל כעת כבר מסוננת, מ"מ אם מערכת הסינון לא תעבוד כעת הרי שבעוד כמה דקות כשיפתח את הברז יקבל מים מלוכלכים, לכן ודאי שדעתו בפתיחת הברז שיצאו לו מים נקיים לא רק עכשיו אלא גם עוד כמה דקות, ומכיון שהפתיחה של עכשיו מאפשרת לו לקבל מים נקיים עוד כמה דקות ודאי שנחשב מכוין לכך.

ובכך שונה לחלוטין דין אינו מתכוין בסננים מכל הדוגמאות של אינו מכוין דבכולם פעולת ההיתר של עכשיו עם התוצאה האסורה לא מאפשרת לי את פעולת ההיתר של עוד כמה דקות, וכגון גרירת ספסל ועושה חריץ ונוח לו בזה, זה נקרא אינו מכוין היות וגרירת הספסל של עוד כמה דקות יכולה להתבצע אף ללא עשיית החריץ שעושה כעת, וכן כשנוטל בכברה את מאכל הבהמה ופסיק רישיה שהוא מתברר אך הוא אינו מכוין לכך, הרי שהנטילה בכברה של עוד כמה דקות לא מתאפשרת מחמת הברירה שנעשית כעת לכן מקרי אינו מכוין, משא"כ בסננים פתיחת הברז של עוד כמה דקות עם הוצאת מים נקיים מתאפשרת אך ורק על ידי הסינון שנעשה כעת בפתיחת הברז, ולכן ודאי שכל פתיחת ברז נקרא מכוין לברירה כי אם לא יסתננו כעת המים המלוכלכים הרי שלא יהיו מים נקיים בעוד כמה דקות, ואמנם הוא חילוק דק אך פשוט וברור לענ"ד". **ע"כ דבריו.**

ויש להעיר:

נראה שעדיין זה בכלל דבר שאינו מתכוין, וכן יש להוכיח מכתובות ה: לגבי הבועל בתולה בשבת, שאף שיש חשש של עשיית פתח שהיא כבנין כמבואר ברש"י שם, מ"מ יש מקום לומר "לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי", וכתב על זה רש"י, "וא"ת פסיק רישיה ולא ימות הוא". הרי מבואר שיש חשש כאן של פ"ר לגבי עשיית פתח, אף שמלבד כוונת הדם הוא גם כיון להיכנס בתוכה, ולכן אף שהפתח הוא דבר שמוכרח להיות כדי שהוא יכול לקיים מחשבתו ולהיכנס בתוכה, מ"מ עדיין אנו אמרינן שהוא דבר שאינו מתכוין ובגדר של פ"ר, אם לא דאמרינן שיש בקיאין בהטיה, ולכן כיון שהמלאכה של עשיית פתח מאפשרת לו להיכנס לתוכה, ועדיין היא דבר שאינה מתכוין, ה"ה בנד"ד י"ל שהוא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ואינו בכלל "מתכוין", אף שהבורר מאפשר המים נקיים.

וכן מצינו בכתובות ו: ובנדה סד: "דאמר שמואל פירצה דחוקה מותר ליכנס בה בשבת ואע"פ שמשיר צרורות", וזה נחשב דבר שאינו מתכוין כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"א הל"ה ע"ש. ופירש רבינו יונתן מלוניל בהל' נדה, "שיש לו בכותל פתח אחד צר ודחוק הרבה שא"א לאדם לצאת ולבא שלא יפיל מצרורות ואבני הכותל ומרחיבו, אפילו הכי מותר ליכנס וליצא בשבת ולא חשבינן ליה כמתקן, כיון דאפשר ליכנס בו ע"י הדחק". הרי כאן הצרורות מעכבים לו מלעבור בפתח בקלות, וכשהוא מסיר אותם מלאכה זו מועילה כדי שהוא יוכל לעבור בפתח בנחת ובקלות, ועדיין זה נחשב שאינו מתכוין לכך, ולא כאילו הוא מתכוין, ולכן אף שהמלאכה מאפשרת לו לקיים כוונתו, עדיין המלאכה בכלל דבר שאינו מתכוין, וה"ה בנד"ד.

וגם יש להביא ראיה ממ"ש מרן בס"שיד. יב, "סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבעוד יום, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר", והוא מהתה"ד ס"סד, ע"ש. ופירש המ"ב שם בס"ק נב, "הטעם הוא שע"י הוצאתו כיון שהיה מתחלה תקוע קצת בחוזק א"א שלא יתרחב הסדק שם, ועשיית נקב כל שהוא בכותל מחובר יש בו משום קודח דהוא תולדה דבונה, ואף דאין מתכוין לזה כמעט פסיק רישיה הוא", ויש לדון בזה שהלא בעינן שיתרחב הסדק קצת כדי שהוא יוכל להוציא את הסכין, והרחבת הסדק מאפשרת ומועילה להוצאת הסכין, ולכן מצינו שאף באופן כזה נחשב כדבר שאינו מתכוין.

וגם יש להביא ראיה ממ"ש מרן בס"שג. כז, "אסור לסרוק במסרק בשבת., שא"א שלא יעקרו שערות", וכתב המ"ב שם בס"ק פו, "וע"כ אף אם אינו מכוין לתלישת השער ג"כ אסור דהוי פסיק רישא", וכתב בשער הציון שם עד,

"שהוא רוצה בהפרדת השערות וזה א"א זולת השרת השערות הוי פ"ר בניחא ליה", ועיין בריב"ש בריש ס"שצד, שפירש דעת רש"י שכתב שזה הוי פ"ר, ע"ש. הרי שא"א להפריד השערות בלי תלישת השערות, ותלישת השערות גורמת הפרדת השערות, ועדיין זה בכלל דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ולא בכלל "מכוין".

וכן יש לדון במ"ש מרן בב"י י"ד ס"קצט. בד"ה כתב הכלבו, לגבי סחיטת שער בשבת, וז"ל "כתב הכלבו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויו"ט, היאך תנצל מסחיטת שיער", ולזה תירץ הב"י שם, "חששא דסחיטת שער אינה כלום, שהרי פסק הרמב"ם בפ"ט מהל" שבת שאין סחיטה בשער", ולכאורה זה אינו מובן, שהלא עדיין יש איסור דרבנן בדבר כמבואר ברב המגיד על הרמב"ם שם, ולפי זה כתב האג"מ ח"א א"ח ס"קלג, "וצריך לומר בכוונת תירוץ הב"י דכיון שהוא רק איסור דרבנן מותר באינו מתכוין אף אם הוא בדרך פסיק רישיה", ויש לפרש שהחשש של סחיטת השיער הוא כשהיא רוצה לנגב שערותיה, וכשהיא עושה כן ממילא המים נסחטו משערותיה, ומ"מ זה נחשב פ"ר באיסור דרבנן והוא מותר. הרי מצינו שאף שהסחיטה מאפשרת ומועילה לנגב שערותיה, שבזה המים יוציאם משערותיה, וקשה לנגב את השיער אם לא שהיא סוחטת את המים מהשיער, מ"מ עדיין זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר.

ועוד מצינו ברמ"א בס"שכו. י, שאסור לנקות ידיו בסבון משום נולד, וכתב הגינת ורדים א"ח כלל ג "יד, לגבי חשש נולד בסבון, "עוד יש טעם להקל ונכון הוא... דלא מכוין לנולד ברחיצת ידיו בסבון, ולא דמי לרוחץ ידים בברד ושלג, דהתם קמכוין לעשות הברד והשלג מים כדי לרחוץ ידיו, דבעודם קרושין לא סלקא רחיצה לידיו, אבל בסבון לא מכוין לנולד זה כלל דאינו חושש רק לנקות את ידיו בלבד, ולא ניחא ליה שיעשה בסבון מים, ומותר לכתחילה", ויש לדון בדבריו, שהלא פעולת הסבון היא לנקות כשהוא נימוח, וכן ראיתי לבעל בית דין של שלמה, הובא דבריו במעשה אי"ש דף קי, שהוא השיג על הגו"ר וכתב, "בשאבון קמכוין למחות השאבון במים דא"א לומר ונקה כי אם ע"י זה", ע"ש. וכן ראיתי בהערה בגו"ר שם לרה"ג פנחס עובדיה שליט"א שכתב, "כל שלא נימוח אינו מנקה, רק כשהוא נמס מנקה, דאין פעולת הסבון ע"י שפשוף גרידא, אלא בתכנותו לסלק ולדחוק את הלכלוך, וזה נעשה רק כשהוא נימוח". אלא עדיין כתב הגו"ר שכיון שהוא אינו מתכוין לכך, עדיין נולד זה בכלל דבר שאינו מתכוין. הרי שאף שהמלאכה גורמת מה שהוא צריך, עדיין זה בכלל דבר שאינו מתכוין.

(**ואף** שהגו"ר כתב שהנולד "לא ניחא ליה שיעשה הסבון מים", ולפי מה שפירשתי ודאי הוא ניחא ליה כדי שהוא יכול לנקות ידוי יפה, מ"מ נראה שכוונתו היא שיש שתי תכליתות לנולד זה, אחת היא עשיית המים כדי שהוא יכול לרחוץ ידיו כדמצינו לגבי השלג שאין שם מים בלי ריסוק השלג, משא"כ בסבון שכבר יש שם מים בכיור מהברז לפניו בלי הסבון, ובזה עשיית המים ע"י הסבון לא ניחא ליה, ולזה כיון הגינת ורדים. אמנם יש תכלית אחרת בסבון והיא כדי שהוא יהיה נימוח לנקות ידיו, ובזה ודאי הוא ניחא ליה והגנת ורדים לא כתב על צד זה, ומ"מ הוא מותר כיון שאף שהוא ניחא ליה מ"מ הוא פ"ר באיסור דרבנן. הרי מצינו שאף כאן אם המלאכה שהיא נעשית ע"י פ"ר מועילה לכוונתו, מ"מ עדיין היא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ"ר).

ולכן ה"ה י"ל הכי בפתיחת הברז בנד"ד שאף שהוא מכוין לשתות מים נקיים, וזה א"א אלא ע"י הסינון, מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לסינון, עדיין זה בכלל דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ואינו נחשב כאילו הוא מתכוין לסינון.

ועיין ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לה, שפשוט לו שפתיחת הברז כדי לרחוץ במים חמים בשבת, שגורמת מים קרים להיכנס בדוד חם, היא כלל דבר שאינו מתכוין ופ"ר, אף שא"א להוציא מים חמים מהברז בלי הדוד החם, וכן נראה מהאחרונים שהוא הביא שם.

וגם כתב הרב הנ"ל:

"ב. **כתב** המג"א והביאו המשנ"ב (סימן שט"ז ס"ק ל"ג בסופו) דאסור לומר לגוי להוציא דג מהמים אף שירא שימות ויפסיד את המים ויתר הדגים, דלא מקילים באמירה לגוי באיסור דאורייתא אפילו בהפסד ממון, וצריך ביאור מדוע יש כאן איסור דאורייתא של נטילת נשמה הלא אינו מכוין להריגת הדג ואף דהוא פסיק רישיה שימות, מ"מ אמירה לגוי בפסיק רישיה מותרת (כמבואר בבית יוסף וברמ"א בסימן רנ"ג סוף ס"ה ובמשנ"ב שם ס"ק צ"ט), וצריך לומר דכיון שכך צורת הריגת דג על ידי ניתוקו

מהמים ואי אפשר להוציא דג מהמים בלי שימות, לכן נחשב מעשה בידיים ולא פסיק רישיה.

והכא נמי בסנני המים כיון שכך צורת סינון המים המלוכלכים, על ידי פתיחת הברז ואי אפשר לפתוח את הברז בלא שיסתננו לכן נחשב מעשה עם כונה ולא אינו מכוין עם פסיק רישיה.

ולדעות הסוברות שמותר לומר לגוי לפתוח מקרר אף שידוע שתדלק נורה היות ואינו מכוין לנורה והרי זה פסיק רישיה בגוי (אגרות משה ח"ב סימן ס"ח, אור לציון ח"ב פמ"ג תשובה ג', יביע אומר ח"ט סימן ק"ח אות קפ"ז, שו"ת מלמד להועיל או"ח סוף סימן נ') אף שהמקרר מתוכנן להדליק את הנורה, יש להקשות מדוע הוצאת דג מהמים נחשב מעשה בידיים הלא לא כיון להורגו, ומה בכך שכך דרך הריגתו הלא גם במקרר כך דרך הדלקת הנורה על ידי פתיחת המקרר, וצריך לומר דבמקרר שייך לפתוח מקרר בלי להדליק נורה וכגון שלחצן התופסה מהודק או שניתקה לפני כן, ושייך להדליק נורה בלי לפתוח מקרר וכגון שהנורה לחוצה והמקרר פתוח וכעת מדליקה על ידי הסרת הלחצן, לכן זה נקרא שני דברים – הפתיחה וההדלקה ושייך לומר אינו מכוין בפתיחה על ההדלקה, אך בדג מלבד שכך דרך הריגתו על ידי הוצאתו מהמים הרי שאי אפשר להוציאו מהמים בלי שימות, לכן נחשב הכל כדבר אחד – ההוצאה מהמים וההריגה והרי זה מעשה עם כונה.

והכא נמי בסנני המים, מלבד מה שמתוכנן שעל ידי הפתיחה המים מסתננים, הרי שאי אפשר לפתוח את הברז בלי שיסתננו המים ולכן נחשב כמעשה אחד עם כונה ולא כאינו מכוין עם פסיק רישיה, ומשום כך חוזרני בי ממה שהתרתי בעבר להשתמש במיני בר אם כל כונתו רק למים קרים ולא לסינון מדין אינו מכוין בבורר, דזהו נקרא מתכוין גמור ואסור". **ע"כ דבריו.**

ויש להעיר, שאין ראיה ממ"ש המ"ב בשם המ"א, שי"ל שאם הישראל עצמו נוטל את הדג, כוונתו היא שהוא לא רוצה שימות הדג במים אלא שהוא ימות במקום אחר חוץ מן המים, ולכן כוונתו בנטילת הדג היא שימות הדג במקום אחר, ולכן אין זה בגדר של אינו מתכוין כיון שהוא יודע שבנטילת הדג שהוא יגרום מיתתו במקום אחר, ולכן אף ע"י גוי הוא אסור. משא"כ במי שבועל בתולה בשבת אף שא"א להיכנס לתוכה בלי עשיית פתח, מ"מ הוא אינו מתכוין לעשיית פתח, אלא רק להיכנס לתוכה, וכן הוא בנד"ד הוא רק כיון לשתות מים נקיים והוא לא כיון למעשה סינון כלל.

האם פתיחת הברז נחשבת גרמא ומסיר מונע

כתב הרב הנ"ל:

"ב) **הבה"ל** בסימן רנ"ב ס"ה (ד"ה להשמעת קול) פוסק באופן ברור ומוחלט שהסרת מונע אינו נחשב גרמא אלא מעשה גמור האסור מהתורה, והוא על פי הגמרא בסנהדרין (עז ע"ב) – האי מאן דאשקיל על חבריה בידקא דמיא חייב (משום רציחה), והני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא, והוא הדין לענין שבת דהלא מצינו בגמרא בשבת דף ס' דשבת חמירא מנזיקין, ובפרט שיתכן ואף החתם סופר אמר את דבריו בדיני מקואות ולא בדיני שבת (כפי שביארו בדעתו כמה פוסקים), ובהכי לא תקשי עליו מהסוגיא של בידקא דמיא.

ואף שבהסרת המונע בסנני המים פעולת ההסרה רחוקה ממקום המים, אין בזה כלום להוריד מחומרת הענין שהרי נעשה באופן מיידי וגם מתוכנן לכך, וגם בפתיחת מים חמים הסרת המונע הוא רחוק מאוד מהמים הקרים הנכנסים שהוא פותח בבית והמים נכנסים בדוד שבגג ואעפ"כ לא מקילים ואף שיש שם יותר סיבה להקל וכמו שנתבאר בהערה.

ועוד ראיה שאין בשינוי זה להוריד מחומרת הענין, דבבידקא דמיא שחייב בכח ראשון ופטור בכח שני, נחלקו הראשונים מהו כח ראשון ומהו כח שני, שיטת רש"י שהקילוח הראשון הוא כח ראשון והקילוח השני כח שני, ודעת הרמ"ה שכל זמן שהמים נעים בפעולה אחת בלי לעצור זה נחשב כח ראשון, דהיינו שאם הסיר את סכר המים ויצאו שלוש מאות ליטר מים ופגעו באדם היושב מעבר לסכר ונהרג בליטר השלוש מאות, הריהו חייב משום רציחה כיון שהמים רדופים ללכת כל הזמן – מיא דלא תמו, אבל אם נעצרו ואחרי שנעצרו התחילו שוב ללכת זה כח שני ופטורה.

הא קמן דאף שהסרת המונע נעשה רחוק מהמים ההורגים (הליטר השלוש מאות) אעפ"כ נחשב מעשיו". **ע"כ דברי הרב.**

וי"ל דאה"נ שיש לדמות דין זה למה שכתוב בסנהדרין עז: "אמר ר"פ האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה הוא ומחייב, הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא", ופירש"י שם שכח ראשון הוא המים הבאים מיד, וכח שני הוא שלא נפלו המים מיד ע"ש. וראיתי בחידושי הרמ"ה שם שפירש את הענין ביתר ביאור וכתב, "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 לעפר אינם בכלל כח ראשון אלא הם כח שני, ואף אם הם נפלו מיד עדיין זה בגדר גרמא ודומה לדין של זרק בו חץ ותריס בידו ובא זה ונוטלו פטור, דהיינו אף אם מיד הרג מ"מ עדיין זה גרמא כיון שהחץ לא **נגע** בתריס וכל זה מבואר ברמ"ה שם, ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שהמים המלוכלים שנכנסים לתוך הסינון, הם רחוקים מהמים **שנוגעים** בברז, ולכן אף שכניסה זו נעשית מיד, עדיין זה בכלל כח שני.

ואה"נ שלפי סברה זו גם יש להתיר להשתמש בדוד בשבת אף שהמים הקרים נכנכסים מיד לתוך המים חמים בתוך הדוד, מ"מ כבר נהגו לאסור ואין לפרוץ גדר. מ"מ שאני דין בורר כיון שיש ראיה מפורשת להתיר ממשנה דשבת קמ, "אבל נוטל הוא בכברה ונותן לתוך האיבוס", כמבואר לקמן.

גם כתב הרב הנ"ל:

"ג) **כל** מכשיר המתוכנן לעבוד בצורה מסויימת בין בחול בין בשבת אין לדונו כגרמא אלא כמעשה בידיים, בין אם זה בהסרת מונע ובין אם זה לא קורה מיד, היות וכך צורת סדר עבודתו וכמו שכתב החזו"א (בסימן ל"ו אות א' ד"ה החורש), והדגיש שם שזהו אף אם נעשה בהסרת מונע (אלא שבהסרת מונע כתב להסתפק האם חייב גם על כח שני ומצדד להחמיר).

וכן סנני המים הרי הם בנויים ומתוכננים לסנן את המים, ואף שהרכבת הסננים בשביל מים נקיים שיהיו נקיים יותר, מ"מ אחר שהמציאות מראה שהמים מלוכלכים בסנן הראשון וצורת סינונם באופן קבוע ובלעדי הוא על ידי פתיחת הברז, פשוט הדבר שנחשב כמכשיר העובד באופן קבוע ומסויים שנחשב מעשה גמור ולא גרמא". **ע"כ דבריו.**

ולענ"ד אין זה כוונת החז"א, וז"ל "החורש או זורע בשבת במכונה המתקונת לכך, והאדם לוחץ לחיצה הראשונה ועי"ז מוציא כח חום הגורם לאדים שיבואו ויניעו את הגלגל... נראה דכל החרישה והזריעה חשיבא גירא דיליה ומעשיו... ועוד דעיקר חרישה וזריעה נעשה ע"י שור ואין האדם רק הנועץ את יתד המחרישה ומחזיקו, ומבואר במכות כא: דחורש בשור חייב משום יו"ט ומשום שביעית, ואם החרישה מכסה את הזרעים חייב משום זורע, אע"ג דעיקר המלאכה נעשה בכח השור המושך, דכיון דדרכו בכך זהו עיקר המלאכה... מיהו במלאכה שעיקרה בכחו אינו חייב על מעשה בהמתו", ע"ש.

ונראה כוונתו שהכל תלוי באיך היו עושים המלאכה במשכן, שאם המלאכה עצמה נעשית באופן של גרמא ולא מכחו עדיין היא אסורה, כגון במלאכת זורה בב"ק ס, "רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור", וכתב הרא"ש שם, "דמלאכת מחשבת אסרה תורה **אע"פ דלא הוי אלא גרמא** בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח" ע"ש. הרי אף שבעצם המלאכה היא גרמא עדיין אסרה התורה מלאכת זורה, וכן מצינו במלאכות אחרות כמ"ש המרכבת המשנה פ"ט מהל' שבת הל"ד, "משא"כ בבישול דיצא לידון בדבר החדש, שכל עיקר מלאכת בישול אינו עושה בידים אלא גרמא בעלמא, דהרי השופת קדרה בשעת שפיתה אינו מבשל, ואלו קדם אחר וסילקו קודם שיתבשל פטור השופת, הרי שזמן החיוב בשעת הבישול ואז לאו מידי קעביד ואפ"ה חייב הואיל שגרם הבישול, והיינו דאמרינן במנחות דף נ"ז הניח שאור ע"ג עיסה ונתחמצה מאליה חייב כמעשה שבת עיי"ש, דאע"ג דאינו מחמץ בידים חייב על הגרם דומיא דמבשל דחייב אפילו לא היפך בה, משא"כ בשאר כל המלאכות דפטור על הגרם אלא א"כ עשה המלאכה בידים", ע"ש. וכן כתב בנתיב חיים ס"רנב ע"ש.

ולפי זה י״ל שסבר החז״א דלא מועילה גרמא בחרישה שאף המלאכה עצמה נעשית בגרמא, כיון שהיא נעשית ע״י שור, ולכן הטעם שהמכונה הנ״ל אסורה הוא אינו מפני ש״כל מכשיר המתוכנן לעבוד בצורה מסויימת בין בחול בין בשבת אין לדונו כגרמא אלא כמעשה בידיים״, אלא מפני דשאני מלאכת חרישה כיון שהמלאכה עצמה היא גרמא, ולכן במכשיר שהוא פועל ע״י גרמא עדיין הוא אסור. אלא במלאכות אחרות, שפיר י״ל שאף מכשיר המתוכנן לעבוד בצורה מסויימת בין בחול בין בשבת יש לדונו כגרמא ולא כמעשה בידיים.

ואה״נ שאף מלאכת סונן היא כעין גרמא, שהרי אחר שהוא שופך המשקה במסנן הברירה נעשית מאליו, מ״מ עדיין י״ל שאם שפיכת המשקה עצמה נעשית ע״י גרמא (או כח שני) שעדיין זה בכלל גרמא (ונד״ד קיל טפי כיון שהוא אינו מתכוין, עיין לקמן.).

ועיין ביביע אומר ח״ד א״ח ס״לה אות א, שפשוט לו שפתיחת הברז היא נחשבת מסיר מונע, אף שאין חילוק בין פתיחת הברז ביום שבת או חול, ע״ש. וכן הוא ביחוה דעת ח״ה ס״כט, לגבי פתיחת החלון כנגד שתילי זרעים ופרחים שבעציצים, שהוא כתב שהפתיחה היא רק מסיר מונע, אף שאין חילוק בין פתיחת החלון בשבת או בימי החול, ולכן ה״ה בנד״ד י״ל שפתיחת הברז היא רק מסיר מונע אף שכן עושים אף בימי החול.

מ״מ עדיין יש לדון בזה מצד אחר, דהיינו המחלוקת בין המ״א בס״רנב ס״ק כ, והאבן העוזר בס״שכח, לגבי מלאכת טחינה ברחיים של מים, שלדעת המ״א כיון שאין זה דרך המלאכה במשכן יש בזה רק איסור דרבנן, מ״מ אין זה מותר לגמרי כיון שזה בדרך רגילה כבימי החול, ולכן עדיין יש בזה איסור דרבנן, ולדעת האבן העוזר אף שזה גרמא, עדיין יש בזה איסור תורה כיון שהוא מקיים מחשבתו ומלאכת מחשבת אסורה מן התורה, ולכן נראה שאף ״מכשיר המתוכנן לעבוד בצורה מסויימת בין בחול בין בשבת אין לדונו כגרמא אלא כמעשה בידיים״, ולדעת המ״א יש רק איסור דרבנן כלגבי רחיים של מים שאף שם הם משתמשים ברחיים בימי החול, ולדעת האבן העוזר יש איסור תורה.

מ״מ נד״ד שאני, שהוא דבר שאינו מתכוין, וכבר כתב האבני נזר בס״קצד אות ב, והחלקת יואב בא״ח ס״יא. דהא דמחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין יש רק גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר שכן נראה מדין עמידת בהמה ע״ג המחובר שזו מותרת אף שהיא פ״ר משום שאין האיש מתכוין לזה ע״ש. ולפי זה אף במלאכת זורה, הלא כך היא המלאכה אף בימי החול, ועדיין אם הוא אינו מתכוין למלאכה היא מותרת בשבת, ועוד נראה, שאף איסור דרבנן ליכא, שהם פירשו דעת הרשב״א בסוף פ׳ האורג באופן כזה והרשב״א איירי התם לגבי סגירת הדלת כשיש צבי בתוך הבית והוא איירי באופן שהסגירה מותרת לגמרי, ולכן נראה שאין שום איסור בזה, לפי זה בנד״ד כיון שהוא אינו מתכוין לכך וזה גרמא בעלמא כיון שהוא בכלל כח שני כדלעיל, אין שום איסור בדבר אף שהוא פסיק רישיה, וראיתי במנחת שלמה בס״י אות יא. בסוף שהוא הסכים לסברת האב״נ הנ״ל וכתב לגבי הזורה ורוח מסייעתו בב״ק ס. ״מ״מ כל זה דוקא אם הוא ממש מתכוין לכך״ ע״ש.

הראיה משבת קמ, ״אבל נוטל הוא בכברה ונותן לתוך האיבוס״

כתב הרב הנ״ל:

״**נחלקו** הראשונים במי שמכוין לפעולת היתר וכתוצאה מכך נעשית הפרדה בין פסולת לאוכל האם אסור מדין פסיק רישיה או מותר כיון שלא כיון לאיסור, דבמשנה בשבת (קמ ע״א) תנן שמותר לקחת אוכל של בהמה עם הפסולת בתוך כברה כדי להעבירו לאבוס ששם אוכלת, ופירש הר״ן אע״פ שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה זה מותר היות ואינו מכוין, והרש״י (על הרי״ף) כתב אע״פ דלפעמים נופל, ומשמע דסבירא ליה שאם ודאי נופל אסור משום פסיק רישיה וכמו בכל המלאכות (ופלא הוא שברש״י על הגמרא כתב אע״פ שנופל כלשון הר״ן, וצ״ע) הובאה מחלוקתם בבה״ל (סימן שי״ט ס״ח ד״ה אע״פ), והשו״ע פסק כלשון הר״ן (גם בסימן שי״ט ס״ח וגם בסימן שכ״ד ס״א).

הרי מבואר שדעת השו״ע שאינו מכוין בבורר מותר אף שהוא פסיק רישיה וניחא ליה, דבר שלא מצינו ביתר המלאכות, ואכן זהו חידוש גדול וצריך לומר שההבנה

בזה היות ועיקר מלאכת בורר זה להפריד בין פסולת לאוכל והפרדה בבלי כונה לא יכולה להתייחס לאדם, דשם פעולת מיון שייך רק בכונה לכך היות וצריך שימת לב מדוקדקת כשבאים להפריד בין אוכל ופסולת, ולכן יש שרצו להתיר את השימוש בסנני מים היות ואינו מתכוין לברור אלא לפתוח ברז, וכבר בגוף התשובה התייחסנו לזה וכתבנו שודאי שמכוין לסננם אחר שיש מים מלוכלכים במערכת". **ע"כ דבריו.**

כתב רש"י במשנה שם, "אבל נותן לתוך הכברה, ואע"פ **דפעמים** שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה ונמצא נתברר **מאליו**" (וזה שלא כמ"ש הרב הנ"ל "שברש"י על הגמרא כתב אע"פ שנופל כלשון הר"ן") ונראה מזה שיש שני טעמים להתיר, אחד הוא שהוא רק "לפעמים" ולכן המלאכה היא דבר שאינו מתכוין ואינו פ"ר, וטעם שני הוא מפני "נתברר מאליו", דהיינו גרמא (ואף הטור בס"שיט. כתב "לפעמים" כלשון רש"י ע"ש.).

אלא הר"ן כתב שם "ואע"פ שפסולתן נופל דרך נקבי הכברה ונמצא מתברר מאליו" (ועיין בהג' מא"י שם שכתב שצ"ל "שפעמים שפסולתן", דהיינו כלשון רש"י, ואין זה מוכרח כלל) הרי לר"ן יש רק טעם אחד להתיר, דהיינו "מאליו", שהוא גרמא, ולכן אף שהוא פ"ר כיון שהוא אינו מתכוין לכך, עדיין יש להתיר מטעם גרמא, וכן נראה מהמאירי שם שכתב, "אבל נותנין לתוך הכברה או לתוך הכלכלה שהיא נקובה, ומקצת הפסולת נופל מאליו (והוא אוכל מתוך הכברה) שהרי ברירה זו מאליה היא באה". הרי אף המאירי לא הזכיר "דפעמים", ודלא כרש"י, ולכן אף לדעתו ההיתר הוא רק משום גרמא אף שהוא פ"ר, וכן הוא בערה"ש בס"שיט אות כז, שכתב, "כיון שהוא לא עשה מעשה בזה אלא נתנם בכברה כדרך שנותנים על איזה מקום, ורק ממילא נופל הפסולת", ואף שהוא לא הזכיר שהוא אינו מתכוין לכך, כבר כתב המ"ב שם בס"ק ל, שהוא אינו מתכוין לכך, ומרן תפס כלשון הר"ן, ולכן נראה שיש להתיר מלאכת בורר כשהוא פ"ר וגם גרמא (וגם י"ל שהוא אינו מוכרח שרש"י פליג על הר"ן, ואולי יש לפרש כוונת רש"י ש"לפעמים" אין פסולת הרבה ולכן היא אינו נופלת לתוך הנקבים, ולפעמים יש פסולת הרבה וודאי היא נופלת לתוך הנקבים. אלא אף בפעמים שיש הרבה פוסלת והוא פ"ר שהיא נופלת, עדיין יש להתיר, כיון שפ"ר בגרמא מותר.).

וזה אתי שפיר לפי מ"ש האבני נזר בס"קצד אות ב, והחלקת יואב בא"ח ס"יא. דהא דבב"ק ס. מחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוא רק גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר ס"שכח, ע"ש.

ויש לדקדק בדין הכברה הנ"ל, שאף שהוא נותן האוכל בכברה בידים, מ"מ עדיין זה גרמא כיון שההפרדה בין האוכל והפסולת באה מאליה, ולכן הכי י"ל בכל מסנן, שאף אם הוא נותן המשקה בידים לתוך המסנן, מ"מ אם הוא אינו מתכוין לכך, אף שהוא פ"ר עדיין הוא מותר כיון שהמלאכה עצמה היא רק גרמא ונעשית "מאליה".

ולפי זה כיון דמצינו ראיה מפורשת שפ"ר וגרמא מותרת באיסור בורר, ה"ה י"ל בנד"ד שיש להתיר כיון שהוא אינו מתכוין למסנן כלל, וכ"ש לפי מה שנראה מהיד רמה הנ"ל, שאף זרימת המים בתוך המסנן, היא בכח שני כיון שאין מים אלו "נוגעים" בברז עצמו, ולכן אף "נתינת המים" לתוך המסנן היא דרמא.

ולכן י"ל בזה כמ"ש המחב"ר א"ח ס"תסז אות ה. בענין אחר, "ומיהו את צנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו, ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי דין דוקא", וה"ה בנד"ד, וכן ראיתי סברה זו בפרי תואר ס"לט ס"ק א, שכתב, "ויראה לי דאי בעי להחמיר למבדק לנפשיה ולבדוק הכל אין בכך כלום, ולא מיקרי מוסיף על דברי חכמים, ואין זה אלא כמוסיף סייגים וגדרים לטהרת נפשו, וכן האוסר על עצמו ס"ס, דכל זה מיקרי מקדש עצמו במותר לו, והלא תמצא שחסידים הראשונים היו מתרחקים חמשים שערים שלא ליכנס לשער, ה"נ שיש בו חשש איסור, וכל זה דוקא לעצמו אבל לא להורות הפך היתר הראשונים", וכן י"ל בנד"ד שמי שרוצה להחמיר יחמיר לעצמו, אבל אין להורות כן לאחרים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עו

שאלה: האם מותר להוציא את "מצוף הכלור" מתוך מי הבריכה בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יהושע וייסינגר** שליט"א

כתב כת"ר, "מהו "מצוף כלור"? מי שבבעלותו בריכת שחייה, נדרש הוא לבצע פעולות לחיטוי המים, לשם כך מכניסים "כלור" למי הבריכה. אחד האופנים להוסיף חומר זה למים, באמצעות טבליות כלור מוצקות אשר מתמוססות לאט במגע עם מים. את טבליות אלו מכניסים לתוך מצוף שבתחתיתו יש רשת. כאשר כמות הכלור מספקת, שולפים את המצוף עם הכלור מתוך מי הבריכה.

תמונת המצוף:

נראה לענ"ד שבשאלה זו יש לבחון מספר נידונים:

א. בורר בהוצאת המצוף מתוך מי הבריכה?

ב. בורר בהפרדת המים מן הטבליות באמצעות הרשת שבתחתית המצוף?

ג. מוקצה – האם טבליות הכלור מותרות בטלטול? האם אין בלקיחת המצוף משום טלטול מוקצה?

ד. עובדין דחול או משום מכין משבת לחול?". **ע"כ דברי כת"ר.**

א.

האם יש בורר בהוצאת המצוף מתוך מי הבריכה

א) **בשלמא** י"ל שאם הוא נוטל המצוף כדי להשתמש בו מיד לאיזה צורך שאין חשש בורר, שבזה הוא נוטל המצוף בידו וגם הוא נוטל ה"אוכל מהפסולת", והוא לצורכו מיד. אולם עדיין יש לדון אם הוא אינו רוצה להשתמש מיד במצוף, אלא רק להניח אותו באיזה מקום, שנראה שזה כמו בורר להניח ולאוצר, שעדיין יש איסור, וכן משמע ממ"ש כת"ר, "כאשר כמות הכלור מספקת, שולפים את המצוף עם הכלור מתוך מי הבריכה". הרי שהוא אינו רוצה להשתמש עוד במצוף אלא רק להסירו מהבריכה, ולכן נראה שזה בכלל בורר להניח.

מ"מ כבר נודע שיש מחלוקת האם מותר ליטול הזבוב מהמשקה בשבת או שמא יש לאסור מטעם בורר. מצינו שדעת הט"ז בס"שיט ס"ק יג, ובס"תקו ס"ק ג, שאין להסיר בידו הזבוב או הצרעה מן הכוס של יין מטעם בורר, ולכן לכאורה שה"ה בנד"ד שאין ליטול המצוף מהמים כשהוא אינו רוצה להשתמש בו מיד.

אלא כתב המהריט"ץ בס"רג. בד"ה אמנם, לגבי נטילת הצרעה מן היין "דאין דרך משמר בכך דהא בלח שייך משמר וביבש בורר, אבל אין בורר בלח ואין משמר ביבש, והרי זה שמסיר את הצירעה מהיין הלח אין דרך ברירה בלח אלא שימור שיניח היין במסננת ומוציאה את היין וקולטות את השמרים, אבל אם בירר בלח שהוא נ"ד שבירר בידו הצירעה מהיין הלח, אין דרך ברירה בכך אלא שימור, וכן אני אומר שאם היתה מסננת תלויה והיו לו פירות בעפר דק והניחן תוך המשמר שילך האבק דרך שם וישארו הפירות מנוקים מותר דאין דרך משמר ביבש, וגם כן אינו ככברה כיון שאינו מניח כאשר ינוע הכברה, נמצא דכל מידי דלאו אורחיה בהכי שרי", ע"ש. הרי אם אין דרך שימור או בורר בכך הוא שרי לכתחילה, ולפי זה י"ל שמותר ליטול המצוף מהמים בנד"ד, כיון שאין "דרך ברירה בלח".

ויש טעם אחר להתיר נטילת הזבוב מהמשקה, והוא מ"ש מהר"י חאגיז בספרו עץ החיים, במלאכת בורר אות ז, וז"ל "דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא". הרי שהעיקר במלאכת בורר הוא חיפוש ופשפוש, אבל נטילה בעלמא בלי טירחת חיפוש כגון שהפסולת היא למעלה, אין בזה איסור בורר, וכן הוא בערוך השולחן בס"שיט אות ט. בתירוץ ראשון שהוא כתב "דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה, לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא" ע"ש. ולכן ה"ה י"ל הכי בנד"ד שכיון

שהמצוף צף למעלה במים, אין חשש בורר לסברה זו, ואה"נ שהחלק התחתון של המצוף הוא בתוך המים ורק החלק העליון הוא חוץ מהמים, מ"מ עדיין יש להתיר ליטול המצוף כיון שעדיין הוא דבר קל ליטול המצוף ואין צריך "חיפוש ופשפוש" לזה.

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

אלא ראיתי בבית מאיר ס"שיט. ג, שהוא סבר כהמהריט"ץ הנ"ל שאין ברירה בלח, וגם בסוף דבריו הוא סבר כהעץ החיים הנ"ל, שהוא כתב, "דבר הצף על גבי משקים והוא נראה לעין לענ"ד אין שום מקום להחמיר", וכתב על דבריו האגלי טל במלאכת בורר אות ז, "עוד כתב הבית מאיר טעם להתיר ליקח הזבוב משום שנראה וצף על המשקה, והנה אם היה הזבוב מונח על פני המשקה שלא היתה מקצתה משוקעת היה ההיתר נכון וכמ"ש לפנינו בס"ק יט. אבל ענייננו הרואות שאינו כן ועכ"פ מקצתה משוקעות, על כן אין להתיר להוציא את הזבוב", ולענ"ד נראה שאף אם קצת הזבוב הוא בתוך המשקה והוא ניכר מיד, אין בזה איסור כיון שאין בזה שום חיפוש ורק נטילה בעלמא, ודעת הבית מאיר נכונה בזה (ועיין לקמן בראיות העץ החיים, מאגוז שצף על המים, דמסתמא החלק התחתון של האגוז הוא משוקע במים, וכן השולה הדג, הדג היה משוקע במים.).

ויש להביא ראיה שאין איסור בורר כשיש רק נטילה בעלמא ממ"ש המהרש"ם בהגהותיו לארחות חיים ס"שיט ס"ק ב. דבשבת קכא: כתוב "ההוא עכברא דאשתכח באיספרמקי דרב אשי ואמר להו נקיטו בצוציתיה ואפקוה", ופירש"י איספרמקי הוא בשמים. הרי שמותר לברור העכבר מתוך הבשמים, ויש לפרש זה בשני אופנים שמא הבשמים הוא שמן מבושם, וזה כשיטת המהריט"ץ שאין ברירה בלח כשהוא נוטל בידו, או שמא י"ל שהבשמים הם יבשים כתבלין וכדומה, ואף שהעכבר בתוך הבשמים מ"מ כיון שהוא ניכר מיד ואין צריך חיפוש אין בזה משום מלאכת בורר (אלא שעיין בספר שביתת השבת הל" בורר ס"ק יח, וכה. מה שהוא השיב על זה) ולכן נראה שה"ה שמותר ליטול המצוף בנד"ד, אף כשהוא נוטל להניח.

ואל תשיבני ממ"ש הרמ"א בסוף ס"שכא, "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי", ומקורו הוא מהירושלמי, וטעם האיסור הוא משום בורר (עיין מה שכתבתי בזה באורחותיך למדני ח"א ס"עא), והלא בזה הקליפה היא ניכרת לעין והוא כ"צף למעלה", ולכן איך אמרינן בזה שיש איסור של בורר, ולענ"ד נראה שאף שכן הוא מ"מ כיון שהקליפה היא מחוברת להשום וצריך טירחה לקלף אותה, עדיין זה בכלל בורר שאין זה נטילה בעלמא אלא יש טירחה להפריד הקליפה מהשום, וממילא יש איסור של בורר בזה.

וכן י"ל לגבי ניקור לדעת התה"ד בס"פד, שסבר שיש ברירה בניקור ואם שחט בערב יו"ט צריך לנקר ביו"ט ע"י שינוי ע"ש. והלא י"ל בזה כמ"ש המ"א בס"תק ס"ק יב, "דזה לא מקרי ברירה, דברירה לא שייך אלא בדבר המעורב, אבל הכא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי" ע"ש. אלא י"ל שזה דומה לקליפת השום שאף שהגיד ניכר והוא עומד בעצמו ואינו מעורב, מ"מ בעינן טירחה להסיר אותו מהבשר, וממילא יש מלאכת בורר בזה לדעת התה"ד.

וכן לגבי הסרת שומן מעל התבשיל כתב המ"א בס"שיט ס"ק טו, "ואפשר דלא שייך ברירה אלא בדברים המעורבים אבל הכא לחודא קאי" ע"ש ובמחצית השקל. וי"ל שיש לדמות זה לקליפת השום שאף בזה הוא אינו יכול להסיר השומן בנטילה בעלמא בידו, אלא שצריך לעשות כן בנחת ובקצת אומנות כדי שלא לערב כל השומן עם התבשיל.

ולפי זה הכי יש לפרש הירושלמי בפ"ז דשבת הל"ב, "דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין, אפילו רמונים מן גאו רמונים, או כיני אפילו בני נש מן גאו בני נש", ויש מפרשים שכל לשון זה בלשון שאלה קאמר ודחי לה עיין בנשמת אדם כלל טז ס"ג, ובערוך השולחן ס"שיט אות ו, וכן פירש הפני משה כמ"ש הערוך השולחן הנ"ל, וגם כתב הפני משה, "דבילה הלבנים מתוך השחורים

ואפילו רמונים מתוך רמונים, וכלומר אפילו באלו שהן גדולים וניכרין מיד הוי כבורר", ונראה מזה שכיון שהירושלמי דחה סברה זו, אז ממילא שלא שייך ברירה בכל דבר שהוא "ניכר מיד" כמ"ש הפנ"מ והוא גדול כל כך כדי שהוא יכול ליטול אותו בלי טירחה. הרי זה כדפירשתי לעיל, ויש מפרשים שאה"נ לגבי מין אחד כמו עיגולין או רמונים יש ברירה כמ"ש הא"ר בס"שיט ס"ק ז, ולענ"ד אף לדעה זו י"ל שאף שכל עיגול ניכר בפני עצמו, מ"מ עדיין צריך שימת עין וחיפוש להבחין איזה עיגול יותר יפה מחבירו, ולא איירי כאן בעיגול לבן מתוך שחורים שהם ניכרים מיד, ולכן שפיר י"ל שיש ברירה בזה לדעת הט"ז שסבר שאף במין אחד יש ברירה.

ולפי זה בנד"ד י"ל שלא שייך איסור בורר, כיון שאין טירחה או חיפוש בנטילת המצוף.

ב) **אלא** עדיין יש לדון לדעת הט"ז הנ"ל שסבר שהוא אסור ליטול הזבוב מהמשקה, ולכאורה נראה שה"ה בנד"ד שהוא אסור ליטול המצוף מהמים כדי "להניח". אלא ראיתי בעץ החיים הנ"ל שכתב להביא ראיות לסברתו, וז"ל "ויש כעין ראיה לזה מהא דגרסינן בפ"ק דשבת דף ה. אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתן, ולא מיחייב משום מוציא בשבת, דהא לא עקר, ואם איתא דדבר שהוא צף על גבי מים או יין, הנוטל אותו משם מיקרי בורר, אמאי לא משתמיט שום מפרש לומר דמחייב הוא משום בורר, ועוד, דלפי זה השולה דגים מן הים מיחייב משום בורר אוכל מתוך פסולת, וליתא דהא אפילו אליבא דהירושלמי לא מיחייב אלא משום קוצר, וכמו שכתבתי לעיל, לכן נראה דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא", ויש לחקור לדעת הט"ז מה הוא יענה לראיות אלו.

וי"ל שלדעת הט"ז שאני דין אגוז שצף על המים, כיון שהוא דבר קל ליטול את האגוז מהמים כיון שהאגוז הוא גדול קצת ואין צריך שום בקיאות או טירחה ליטול אותו מהמים. אולם הזבוב הוא דבר קטן, והוא קצת קשה ליטול אותו מהמשקה כיון שיש סיכוי שהוא יחמוק בין אצבעותיו לתוך המים, ולכן הוא צריך קצת בקיאות ליטול הזבוב הקטן בידו, משא"כ אגוז שהוא דבר קל ליטול אותו מעל המים, ולפי חילוק זה, י"ל שאף הט"ז מודה בנד"ד שיש להתיר ליטול המצוף מהמים כיון שהוא דומה לדין אגוז, ולא לדין זבוב.

וכן י"ל לגבי השולה דג, שבשעה שהוא משליך הרשת למים ונכנס הדג בתוך הרשת, אין מלאכה כלל כיון שעדיין הרשת במים, אבל בשעה שהוא נוטל את הרשת מהים אין כאן חיפוש אחר הדג, אלא שרק צריך ליטול הרשת המים, ואין בקיאות בזה, כיון שהדג כבר בתוך הרשת, ולכן כשהמים נופלים מהרשת, אין כאן מלאכת בורר, ואה"נ שיש קצת טירחה בנטלית הרשת מהמים, אבל אין זה טירחה לחפש אחר הדג כיון שהדג כבר הוא בתוך הרשת, ולכן אין זה טירחה של בורר, ולכן י"ל שאף הט"ז מודה שאין כאן איסור, ואין זה דומה לדין זבוב שצריך קצת בקיאות ליטול הזבוב כיון שהוא דבר קטן והוא קשה ליטול אותו בידו מהמים (ועיין בטל אורות דף קנא, וקנב, שכתב חילוקים אחרים לדחות הראיות מאגוז והדג, ויש לפקפק בדבריו, ע"ש.).

ועוד י"ל, שכתוב בביצה כט: "תני תנא קמיה דרבינא אין שונין קמח ביום טוב אבל נפל צרור או קיסם בורר בידו, אמר ליה כ"ש דאסור דהוה ליה כבורר", ופירש"י שם, "תני תנא קמיה דרבינא אין שונין, ואפילו נפל לתוכן צרור או קיסם אלא בודק הקסמין והצרורות וברורן בידיו. כל שכן דאסור, דמחזי כבורר וברור אב מלאכה היא כהרקדה והשונה אינו מרקד שהרי נראה שהכל יוצא ואין כאן סובין", וכתב הרב המגיד בפ"ג דהל' שביתת יו"ט הל"יד, "יש פוסקין כרבי פפיאס ור' יהודה ששונין בלא שינוי.... וזה דעת ההשגות שכתבו א"א אני אומר הלכה כרבי יהודה ורבי פפיאס וכו'. ביאור דבריו **שאסור לסלק הצרור ביד** אבל יכול לשנות הקמח ויש לו סמך בגמרא. אבל הרשב"א ז"ל פי' **שמותר לסלקו ביד**, וזה נראה דעת רבינו שלא כתב איסור הנטילה ביד". הרי לדעת הרמב"ם והרשב"א מותר ליטול הצרור מהקמח בידו, ולדעת הראב"ד יש רק איסור דרבנן שזה מחזי כבורר.

וראיתי בערוך השלחן בס"תקו אות ד, שפירש הטעם שלדעת הרמב"ם והרשב"א אין איסור כלל ליטול הצרור מהקמח, ולדעת הראב"ד יש רק איסור דרבנן דמחזי כבורר, וז"ל "וטעמם י"ל או דזה לא מקרי ברירה מפני שזהו כדבר המונח בעצמו ואינו מעורב, או מפני שכיון שנתהוה בי"ט הוה כא"א לעשותה מאתמול דמותר לעשותה היום", ע"ש. וי"ל שלטעם הראשון אין חילוק בין שבת ליו"ט, ולכן אף בשבת לדעת הרמב"ם והרשב"א מותר ליטול הצרור מעל הקמח כיון שהוא רק "מונח

בעצמו" (וכסברת העץ החיים הנ"ל). אלא לדעת הראב"ד עדיין זה אסור מדרבנן כיון שהוא מחזי כבורר. אלא לטעם שני של הערה"ש יש חילוק בין שבת ויו"ט, ויש בזה בורר גמור אלא שרק ביו"ט התירו כיון שהוא לצורך אכילה שא"א לעשות מערב יו"ט, אבל בשבת זה אסור מן התורה, וזה בין לדעת הרמב"ם והרשב"א ובין לדעת הראב"ד.

ולפי זה יש לדון בדעת הט"ז שאסר ליטול הזבוב מהמשקה, שבס"תקו ס"ק ג, אחר שהוא הביא המחלוקת הנ"ל בין הרמב"ם והרשב"א ובין הראב"ד, הוא כתב "וא"כ כשנופלים זבובים לתוך הכוס בשבת אסור להסיר הזבובים לחוד משם להראב"ד דהוי ליה כבורר, אלא צריך שיקח מן המשקה ג"כ עמהם, וזהו דעת המחמירין שזכר הרמ"א בס"ב", ע"ש (וכ"כ בס"שיט ס"ק יג) ויש לדקדק בזה, שאף בשבת האיסור ליטול הזבוב מהמקשה הוא רק לדעת הראב"ד ולא לדעת הרמב"ם והרשב"א, וגם לדעת הראב"ד האיסור הוא רק מדרבנן, שכתב הט"ז שאף בשבת "הוי ליה כבורר". הרי משמע שלדעת הט"ז העיקר כפירוש הראשון בערה"ש הנ"ל, שכיון שהצרור (או הזבוב) הוא רק "מונח בעצמו", שאין כאן איסור תורה של בורר.

וראיתי בבית מאיר ס"שיט, שהקשה על הט"ז, וז"ל "למה תולה חומרתו (שאסור ליטול הזבוב) בהראב"ד... ועד כאן לא התירו כל הפוסקים אלא בי"ט דברירה גופה שרי' כדאיתא בס"תקי. אבל בשבת ליסתר". הרי הבית מאיר פירש כטעם השני בערה"ש הנ"ל, ולכן הוא הקשה על הט"ז. אלא צ"ל שהט"ז סבר כטעם הראשון בערה"ש, ולכן אין קושיא.

ולפי זה יש להעיר על הביאור הלכה בס"שיט טז ד"ה אלא במתקן, שכתב "ועיין בבאר היטב שהביא דמהריט"ץ מיקל בנופל לתוך משקה... מ"מ קשה מאד להקל בזה כי כמעט כל האחרונים העתיקו דברי הט"ז להלכה, ובפרט דמלתא דאורייתא הוא", וזה קשה, שהרי לפי מה שכתבתי לעיל הט"ז עצמו סבר שהוא רק מדרבנן, וגם זה רק לדעת הראב"ד, אלא לדעת הרמב"ם והרשב"א אין איסור כלל, ולכן איך כתב הביאור הלכה שיש כאן "מלתא דאורייתא".

ולפי זה י"ל שאף לדעת הראב"ד מחזי כבורר שייך רק בדבר קטן כצרור או זבוב, משא"כ בדבר שהוא יותר גדול כאגוז או דג דלעיל, שאין זה מחזי כבורר כלל, ואין איסור ליטול אותם כשהם צפים למעלה, וכ"ש לדעת הרמב"ם והרשב"א שאין חשש.

ולכן נראה שאין חשש כלל של בורר ליטול המצוף מהבריכה בשבת, שהוא דומה לדין אגוז ודג, ולא לדין זבוב, וזה אף לדעת הט"ז, וכ"ש לדעת המהריט"ץ והעץ החיים הנ"ל שסברו שאף זבוב מותר ליטול מהמשקה.

ב.

האם יש בורר בהפרדת המים מן הטבליות באמצעות הרשת שבתחתית המצוף

אף זה יש להתיר לפי הסברות הנ"ל, וגם יש להוסיף סברה אחרת, דהיינו בשעת נטילה הוא רק כיון ליטול את גוף המצוף מהמים, ורק ממילא יורדים המים מבין הטבליות שהם בתוך המצוף, והוא לא כיון לכך, ויש טעם לומר שאף שהוא פ"ר שהמים יורדים מתוך הטבליות, עדיין אין כאן איסור בורר, וזה מפני שהוא אינו מסיר המים בידו וגם הוא לא מנער את המצוף כדי שיפולו המים מהטבליות, אלא שרק מסיר את הטבליות וממילא נפלו המים, ולכן נפלית המים נחשבת כגרמא בעלמא.

ויש לבאר את זה. נראה שמלאכת בורר היא בעצם גרמא בעלמא היא, שמצינו שהטעם שבורר אסור הוא כמ"ש הרמב"ן בשבת עד: שכל הטעם שהוא מותר לברור אוכל מהפסולת הוא מפני "שדרך אכילה" לא אסרה תורה, אבל הוא אסור לברור הפסולת מהאוכל שזה "תקון האוכל" ולא דרך אכילה ע"ש. הרי עיקר מלאכת בורר הוא מה שהוא מתקן האוכל עצמו, ולא מה שהוא מסיר את הפסולת. אלא יש לעיין בזה, שהרי כשהוא מסיר הפסולת מהאוכל הוא אינו עושה מעשה תקון בגוף האוכל כלל אלא שרק מסיר הפוסלת ממנו, ורק ממילא הוא מתקן את האוכל הנשאר בקערה, וזה כעין מסיר מונע, דהיינו שהפסולת היא המונע והוא מסיר אותו וממילא נשאר האוכל מתוקן, ולכן עיקר המלאכה כאן הוא בגדר גרמא בעלמא, אבל כיון שעכ"פ כך היא דרך המלאכה, עדיין גרמא כזו אסורה מן התורה, וזה כדמצינו במלאכת בישול שכתב הנתיב חיים בס"רנב, שאף שבשאר מלאכות אמרינן שדבר דאתי ממילא נחשב גרמא, מ"מ בישול שאני "דאפילו תולדה דבישול שהיה במשכן לא היה באופן אחר, שנתבשלו הסממנין ממילא ע"י האש", ע"ש. וכן י"ל במלאכת זורה, כמבואר בב"ק ס,

"רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור". הרי אף דמעיקרא זורה רק גרמא, מ"מ עדיין מלאכת זורה אסורה כיון שכך דרך המלאכה במשכן, וכן הוא בראש"ש שם שכתב, "אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח", ע"ש (ועיין בביאור הלכה ס"שיט ד"ה לאכול מיד, בשם הישועות יעקב אם אמרינן שהסרת הפוסלת היא מלאכה שא"צ לגופה, אבל מה שכתבתי הוא דבר אחר דהיינו אם התיקון במין הנשאר בקערה הוא גרמא.).

וכל זה כשהוא נוטל הפסולת, ונשאר האוכל מתוקן, אבל כשהוא נוטל את האוכל בידים כדי להניח, עדיין י"ל שבעצם אף זה גרמא כיון שהפסולת נופלת מהאוכל ממילא, ובשלמא אם הוא מנער הפסולת מהאוכל י"ל שזה נחשב מעשה, אבל אם הוא רק נוטל את האוכל וממילא נשארת הפסולת, י"ל שזה רק גרמא. מ"מ אף שהוא רק גרמא, מ"מ עדיין י"ל שזה אסור מן התורה כיון שכך דרך המלאכה, וכן הוא בנד"ד שהמים (הפסולת) נופלים מהטבליות (האוכל) ממילא.

אלא סברו האבני נזר בס"קצד אות ב, והחלקת יואב בא"ח ס"יא, דהא דבב"ק ס. מחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוא רק גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר ס"שכח, שכן נראה מדין של עמידת בהמה ע"ג המחובר שזו מותרת אף שזו פ"ר כיון שאין בזו כוונה ע"ש. ועוד נראה שאף איסור דרבנן ליכא, שהם פירשו דעת הרשב"א בסוף פ' האורג באופן כזה, והרשב"א איירי התם לגבי סגירת הדלת כשיש צבי בתוך הבית והוא איירי באופן שזו מותרת לגמרי, ולכן נראה שאין שום איסור אם הוא אינו מתכוין אף שהוא פ"ר, וראיתי במנחת שלמה בס"י אות יא. בסוף, שהוא הסכים לסברת האב"נ הנ"ל, וכתב לגבי הזורה ורוח מסייעתו בב"ק ס, "מ"מ כל זה דוקא אם הוא ממש מתכוין לכך", ע"ש.

ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי בורר, שאם הוא אינו מסיר הפסולת בידים, והיא רק נפלה מאליה, וגם אם הוא אינו מתכוין לכך, אז אף שהוא פ"ר עדיין הוא מותר, וכן הוא בנד"ד שהוא רק כיון ליטול המצוף עצמו, ולא כיון להפריד הטבליות שהן בתוך המצוף מהמים.

וכן מצינו במרן ס"שיט. ח, שכתב, "אין שורין את הכרשינין... כדי להסיר הפסולת... אבל נותנין בכברה אע"פ שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה, וזה כדעת הר"ן שכתב בשבת קמ. "ואע"פ שפסולתן נופל דרך נקבי הכברה ונמצא מתברר מאליו". הרי הטעם להתיר הוא משום "מאליו", דהיינו גרמא, וכן הוא בערה"ש בס"שיט אות כז, שכתב, "כיון שהוא לא עשה מעשה בזה אלא נתנם בכברה כדרך שנותנים על איזה מקום, ורק ממילא נופל הפסולת", וגם כתב המ"ב בס"ק ל, שהטעם שיש להתיר הוא מפני הוא אינו מתכוין לכך ע"ש. ולפי האבני נזר הנ"ל, דין זה אתי שפיר, דהיינו שהוא פ"ר בגרמא והוא מותר, ולכן נראה שה"ה שמותר ליטול המצוף מהבריכה, אף דממילא נפלו המים מבין הטבליות, שהוא מתכוין רק ליטול גוף המצוף, והוא לא מתכוין למים שבין הטבליות שהם בתוך המצוף.

ג.

מוקצה - האם טבליות הכלור מותרות בטלטול? האם אין בלקיחת המצוף משום טלטול מוקצה

נראה שאין כאן חשש מוקצה כיון שי"ל שהמצוף כלור הוא בכלל כלי שמלאכתו להיתר, ואף שכוונת הכלור הוא להרוג את החיידקים במים, מ"מ אין חיידקים אלו נראים לעין, ולכן י"ל שלא שייך מלאכה בדבר שאינו ניכר, ועיין 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, "אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים", וכן הוא בנד"ד שכיון שאין החיידקים נראים לעין, אין איסור בהריגתם בשבת, ואין לומר שזה דין מיוחד לגבי תולעים ומאכלות אסורות משא"כ בדיני שבת, דמסתברא שזה אינו, שהלא ילפינן מלאכות שבת מהמשכן, וכל המלאכות שם היו "בעין", ולכן ה"ה בדיני שבת י"ל דבעינן "בעין"

דוקא, ולכן נראה שהמצוף כלור הוא בכלל כלי שמלאכתו להיתר, והוא מותר בטלטול.

וגם יש לדון לגבי מוליד ריח, כמ"ש הרמ"א בס"תקיא. ד, "ואסור לסחוף כוס מבושם על הבגדים משום דמוליד בהן ריחא", וכתב המ"ב שם בס"ק כח, "וה"ה דאסור ליתן ביו"ט דבר המריח לתוך המים כדי שיריחו", ולכן לכאורה י"ל שכיון שהטבליות נותנות ריח של הכלור במים שבבריכה, שזה בכלל איסור מוליד ריח, ולכן ממילא שהטבליות הן מוקצות בשבת, והם בכלל כלי שמלאכתו לאיסור.

אלא נראה שזה אינו, ובתחילה י"ל שכבר כתב הראשון לציון בביצה כג, שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו דין זה של מוליד ריח כיון שלדעתם אין ההלכה כן ע"ש. וגם כתב החכם צבי בס"צב, שלא שייך איסור מוליד ריח באוכלין ומשקין ע"ש. ועוד, י"ל שכל האיסור הוא כשהוא מכוין להוליד ריח, משא"כ בנד"ד שעיקר כוונתו להרוג החיידקים, ולכן נראה שאין להחמיר בנד"ד. עיין עוד בכה"ח ס"קכח אות מד, וביביע אומר ח"ו א"ח ס"לו, ע"ש. ולכן נראה שאף מצד זה אין הטבליות בכלל כלי שמלאכתו לאיסור.

ד.

האם יש לחוש לעובדין דחול או משום מכין משבת לחול

א) **כתב** כת"ר, "כאשר כמות הכלור מספקת, שולפים את המצוף עם הכלור מתוך מי הבריכה". נראה מזה שהוא אינו רוצה להפסיד כל הטבליות בבריכה שלא לצורך, ולכן כאשר כמות הכלור מספקת הוא נוטל הטבליות מהבריכה, וכוונתו להשתמש במה שנשאר מהטבליות בפעם אחרת בימי החול.

ולפי זה נראה שאין לחוש להכנה לימי החול כיון שאין זה "תיקון" לימי החול אלא רק הצלת הפסד, ויש לדמות זה למ"ש מרן בס"תקיד. ג, "נר של שעוה שרוצה להדליקו בי"ט וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף בענין שיכבה כשיגיע שם". נראה מסתימת דבריו שאין לחלק בין אם הוא רוצה השמן הנשאר לצורך יו"ט או לימי החול, ובכל אופן זה מותר, וכן לא מצינו באחרונים שכתבו שזה רק אם הוא רוצה השמן לאותו יו"ט, ולכן נראה שהוא מותר לעשות תיקון זה אף כשכוונתו להציל את השמן לצורך החול, ולכן ק"ו בנד"ד שהוא אינו עושה "תיקון" אלא שרק מסיר הטבליות מהמים כיון שהוא "חס עליהם", שזה מותר.

ועיין במרן ס"רנד. ז, שמותר להוציא הפת מהתנור בשבת, וכתב הכה"ח שם באות ס, שאם יש חשש של פסידת הפת הוא מותר אף כשהוא אינו אוכל הפת בשבת, והוא לצורך החול, ועיין עוד בזה בשו"ת מחזה אליהו ס"נד, ואילך, ולכן נראה שה"ה שהוא מותר בנד"ד, ובפרט שאין טירחה להוציא את המצוף מן המים.

ב) **וגם** י"ל שלא שייך לומר כאן "עובדין דחול", ונראה דאה"נ שמצינו בכמה מקומות שגזרו חז"ל מפני עובדין דחול, מ"מ י"ל בזה כדמצינו בשאר גזירות של חז"ל, שכתב 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", ועוד, ולכן נראה שה"ה לגבי עובדין דחול שי"ל הכי, דבשלמא כשאמרו חז"ל שאיזה מעשה אסור מטעם עובדין דחול שיש לאסור אותו מעשה וכל שדומה לאותו מעשה. אולם אין לנו לחדש ולאסור כמה דברים משום עובדין דחול שלא מצינו בדברי חז"ל, ועיין ברב פעלים ח"א א"ח ס"כה, שאף שכתב מרן בס"תקכב ב, "אין יוצאין בכסא, אחד האיש ואחד האשה". והטעם משום עובדין דחול, מ"מ אין לדמות דין זה לרכיבת אופניים, מכמה טעמים ע"ש. ונראה מזה שאין לנו להוסיף על מה שגזרו חז"ל, וכן הוא ברב פעלים שם בהשמטות הספר שבריש הספר ע"ש.

וראיתי במרן ס"שלז ב, שכתב "אסור לכבד הבית אא"כ הקרקע מרוצף". וכתב הב"ח בס"שלז, "ומנהגינו כר"י לאסור הכיבוד לגמרי אפילו במרוצף, ואפשר דלאו משום גזירה אטו שאינו מרוצף נהגו כך אלא משום דמטלטלין דברים המוקצים... וגם נראה כעובדין דחול ואל תטוש תורת אמך, וביש מדינות נוהגים לכבד הבית בבגד או במטלית, ונהרא נהרא ופשטיה". נראה מזה שבעיר שאין

מנהג לאסור שאין לחוש לעובדין דחול, וכן לפי מה שהתיר מרן לכבד הבית כשהקרקע מרוצף, פשוט לו שאין לחוש לעובדין דחול. אלא י"ל שאם כבר נהגו לאסור איזה דבר משום עובדין דחול, אף שמצד הדין אין לחוש לעובדין דחול כיון שלא מצינו שגזרו חז"ל על זה, מ"מ יש לקיים המנהג כמבואר בב"ח, אבל אם אין מנהג קבוע אין להוסיף על מה שגזרו חז"ל, ועיין בקצות השלחן ח"ח דף קכב, שכתב על דברי הב"ח, "ושאר אחרונים לא הזכירו כלל איסור דעובדין דחול", ועיין בביאור הלכה שם ד"ה שלא ישתברו, שהוא הביא כמה אחרונים שהקילו בכבידת הבית, אלא בסוף כתב, "שאין כדאי להקל בזה דמחזי כעובדא דחול וכמזלזל באיסור שבת וכמ"ש הב"ח". וי"ל שאף הב"ח לא כתב כן אלא רק במקום שכבר יש מנהג לאסור, אבל אם אין מנהג קבוע אין לחוש לעובדין בחול כיון שלא מצינו שגזרו חז"ל על זה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש המ"א בס"שלח ס"ק ח, שכתב הרמ"א שם, "ומותר לשחוק בעצמות שקורין טשי"ך", וכתב המ"א, "עצמות. באיסקק"י, ונהגו לעשות האיסקק"י של כסף דאל"כ מיחזי כעובדא דחול", ע"ש. וי"ל שמצד הדין אין חשש של עובדין דחול כיון שלא מצינו חז"ל שגזרו על זה, ולכן לא חש הרמ"א כאן לעובדין דחול, מ"מ כתב המ"א "נהגו" לחוש לעובדין דחול, ולכן עושין אותם מכסף. אולם כשאין מנהג קבוע אין לחוש לזה, וכדמצינו לגבי כבידת הבית דלעיל.

וכן נראה ממ"ש השלטי הגבורים בפ' זה הבורר (דף ה. ברי"ף), והוא המקור למ"א הנ"ל, וז"ל "ואם תאמר מנין יצא זה המנהג לעשות הסקקא"י של כסף כיון דשל עץ סגי ביחוד, אפשר דהטעם הוא כי באולי אע"פ שצחוק בחנם שרי, אסור לצחוק בשל עץ משום דדמי לעובדא דחול". הרי שלא סבר שמעיקר דין צריך לעשותם מכסף, אלא שרק כתב כן כדי להסביר את המנהג, ולכן נראה שכשאין מנהג ידוע שאין להוסיף על גזירות אלו.

ולכן י"ל בנד"ד שאין לחוש לעובדין דחול בנטילת המצוף מהבריכה כיון שלא מצינו שגזרו חז"ל בכעין זה, וגם אין מנהג קבוע לאסור מטעם עובדין דחול. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עז

שאלה: מאיזה טעם מותר להשתין או להוציא זרעו בשעת ביאה בשבת, ולא חיישינן למלאכת דישה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "דעת הרמב"ם (הלכות שבת פ"ח ה"ז) שחובל ומוציא דם, וחולב, חייב משום דש, וע' ביאור הלכה (סי' שט"ז סע' ח' ד"ה והחובל), ולכאורה יש לתמוה לשיטתו, מאי שנא המוציא דם והמוציא חלב מהגוף, ממוציא שתן או זרע, ולכאורה דמי ממש, ולא שמענו שיש חשש דמלאכת דש בהוצאת זרע או שתן בשבת. וי"ל, דדם וחלב הם אוכל, והוי כמוציא תבואה מקשיה (אב מלאכת דש), והתבואה אוכל היא כמובן, ואין דישה אלא בגידולי קרקע כדפסק הרמב"ם שם, שהם אוכל. משא"כ שתן וזרע אינם אוכל, להכי לא שייכי למלאכת דש, וקצת ראיה לזה, ע' כס"מ שם שמתרץ הרמב"ם מהשגת הראב"ד, מנ"ל לרמב"ם דשיעור דישה בדם כגורגרת, ותירץ, דדם הוא אוכל כחלב, לפי שראוי ללפת בו את הפת עיי"ש, ומשמע דשאני חלב ודם שהם אוכל וכמבואר, ואכתי צ"ע אם נכון הוא".

א) **בתחילה** יש לחקור אם לדעת הרמב"ם יש איסור דישה בדבר שאינו אוכל. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ח הל"ז, "הדש כגרוגרת חייב, ואין דישה אלא בגדולי קרקע, והמפרק הרי היא תולדת הדש וחייב, וכן כל כיוצא בזה. החולב את הבהמה חייב משום מפרק, וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק, והוא שיהיה צריך לדם שיצא מן החבורה", וכתב הרב המגיד שם והוא שצריך לדם וכו'. פ' האורג (שם דף ק"ו) 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". נראה שהוא צריך לדם כדי שכלבו יוכל לאוכלו. הרי אף שדם אסור באכילה לישראל, עדיין שייכת מלאכת דישה בו.

וכתב הכסף משנה שם, "...ומה ענין זה לענין הוצאת דם או חלב ממקום חבורם בחי, והטעם ששיעורן כגרוגרת משום דחשיבי אוכל דהא חזו ללפת בהם את הפת",

וראיתי לר׳ ישראל טראנק ז״ל בישועות מלכו, על הרמב״ם הנ״ל שכתב, ״עיין כ״מ דדם שיעורו כגרוגרת מטעם דחזי ללפת בו הפת, וצ״ע דהרי דם אפי׳ דאדם אסור״, ע״ש. אלא נראה שכוונת הכ״מ היא שהדם ראוי לאכילת כלב כשהוא נתערב עם שאר מאכלים, ולכן בענין זה הוא בכלל ״חזו ללפת בהם את הפת״. עכ״פ נראה שאין דישה שייכת רק בדבר שראוי לאכילת אדם.

אלא עדיין י״ל שאין שתן או זרע ראויים אף לאכילת כלב, ולכן עדיין יש לחקור אם שייכת מלאכת דישה בהם. ראיתי שכתב רבינו חננאל בשבת עה, ״מאן דעבד חלתא חייב י״א חטאות... קילפם חייב משום דש״. הרי ששייכת דישה בקליפת עצים, וגם כתוב בשבת עג: ״תנא הדש והמנפץ והמנפט כולן מלאכה אחת הן״, ופירש״י שם, ״המנפץ, פשתן בגבעולין, והמנפט, צמר גפן בקשת כדרך האומנין, וצמר גפן גידולי קרקע הוא להכי קרי ניפוט דיליה תולדה דדש, שמפרק גרעינין ממנו, ולא קרי ליה תולדת מנפץ דצמר״. הרי נראה שאף לדעת רש״י שייכת דישה בדבר שאינו מאכל, דהיינו פשתן וצמר גפן. אלא ראיתי בערוך, ובר״ח בשבת שם שפירש מנפץ הוא כדי להפריש את העפרורית מן האוכל ע״ש. ולכן אולי כן סבר הרמב״ם. מ״מ מצינו שבין לר״ח ובין לרש״י שייכת מלאכת דישה בדבר שאינו ראוי לאכילה, ולכן עדיין י״ל שמא אף הרמב״ם מסכים לזה, ואולי כן יש לדקדק במ״ש הרמב״ם לגבי דם, ״והוא שיהיה צריך לדם שיצא מן החבורה״, והוא לא כתב כמ״ש בגמרא ״בצריך לכלבו״, משמע שלאו דוקא הוא אלא אף כשאין הדם לצורך אכילה כלל, אלא שרוצה אותו לאיזה דבר אחר, עדיין הוא חייב משום מפרק.

ב) **ולכן** נראה שאין לסמוך על הטעם שלדעת הרמב״ם לא שייכת דישה בדבר שאינו אוכל, אלא יש לפרש טעם אחר שלא שייכת דישה בשתן ובזרע, ונראה שהוא מפני דבמלאכת דישה בעינן מעשה בידיו או בכלי כדי לעשות הפרשת האוכל מהפסולת, וכן הוא בגר״ז בס״תקי א, ״ואילו היו עושה כן בשבת, ע״י כלי המיוחד לכך או שהיה מפרק הזרעונים בידיו ממקום חיבורם, היה חייב משום דש״, ע״ש. אולם כשהדישה באה ממילא, היא גרמא בעלמא ואין כאן איסור, וזה אף כשהוא עושה איזה הכנה בידים קודם כן, אבל הוא אינו עושה מעשה הדישה עצמו, ולכן מצינו שמותר להשים השלג כנגד החמה, שהרי אף שהוא עושה מעשה במה שהוא משים השלג שם, מ״מ המפרק עצמו, דהיינו מה שיזובו המים מהשלג, זה רק גרמא בעלמא כמבואר במרן בס״שכ. ט, ע״ש.

ולפי זה י״ל שכשהאיש משתין הוא אינו עושה מעשה כלל בידיו או בכלי, אלא שרק ״פותח את הדלת״ והשתן בא ממילא, ולכן כיון שהוא אינו דוחה השתן מהגוף במעשה ידיו או ע״י כלי, אין כאן מעשה מפרק ואין כאן איסור, ולכן נראה שאף כשהשתן אינו הולך לאיבוד, כגון כשהוא רוצה לקבל השתן בכלי כדי לעשות איזה בדיקה של רפואה באותו שתן, עדיין אין חשש מפרק, משא״כ בחולב בהמה שהוא לוחץ דדי הבהמה בידיו כדי להפריש את החלב מהם, וכן בחובל בבהמה, הוא עושה הכאה בידיו או בכלי, כדי להפריש את הדם.

וכן י״ל לגבי הוצאת זרע, דבשלמא יש מעשה ביאה, וע״י זה הוא משפשף על האבר, מ״מ אין שפשוף זה מוציא את הזרע באופן ישיר, שהרי ע״י השפשוף, זה גורם הרגשה במוח, והמוח שולח פקודה לאברי הזרע להוציא את זרע, ולכן אין זה דומה למעשה חליבה או חובל את בהמה, שבאלו מעשיו גורמים באופן ישיר הוצאת החלב או הדם.

ג) **ועוד** י״ל, שאין חשש מפרק בגוף האדם בכל דבר שהוא בדרך הטבע, וזה כעין דמצינו לגבי דין בורר שלא אסרה התורה ״דרך אכילה״, וזה כמ״ש המאמ״ר בס״שכא ס״ק כא, לגבי מה שמותר לקלף פירות כדי לאוכלם לאלתר, והוא הקשה, ״וכבר נתבאר לעיל ס״שיט. דבורר פסולת מתוך אוכל אפילו לאוכלו לאלתר חייב, ונראה דכיון דא״א בענין אחר, ודרך אכילתו בכך, לא מקרי זה בורר פסולת מתוך אוכל שאינו אלא לאכול התוך וכל שהוא לאלתר שרי״, וכן הוא בביאור הלכה שם ע״ש. ולפי זה י״ל, שכמו שאין איסור במה שהוא ״דרך אכילה״, שהתורה לא אסרה לאדם לאכול מאכלו, ה״ה י״ל שהתורה לא אסרה לאדם לעשות כל דבר בגופו שהוא בדרך הטבע, ולכן מותר להשתין או להוציא זרעו בדרך ביאה, שכל אלו בדרך הטבע, ורק אם הוא אינו בדרך הטבע כגון לחלוב חלב בידים, או להוציא דם בדרך מכה, י״ל שהוא אסור מטעם מפרק.

ולפי זה יש לחקור, הלא בשעת אכילה כשהאדם לועס במאכלו, זה גורם פליטת רוק מהבלוטות הרוק שבפיו, והוא רוצה ברוק זה כדי שהוא יוכל ללעוס מאכלו, והלא זה אסור מטעם מפרק, וזה דומה לחלב שיצא מדדי האשה,

ולכן איך הוא מותר לאכול בשבת, ואה"נ דמצינו שמשקה הבא לאכול כאוכל דמי, ולכן מותר לסחות פרי ע"ג אוכל, כמבואר במרן בס"שכ. ד. אבל הלא לדעת ר"ח כל שהוא לצורך מימיהן יש חיוב חטאת אפילו סחט לתוך אוכל, וכתב בתשובת הרא"ש שטוב להחמיר כדבריו, וכמבואר במ"ב שם ס"ק ל, ע"ש. ולכן איך התיר ר"ח לאכול בשבת. אלא צ"ל, שכל מעשה בגופו שהוא בדרך הטבע אינו בכלל האיסור, ובשלמא אם הוא לוחץ בידיו על בלוטות הרוק בפיו, כדי לסחוט מהם את הרוק, י"ל שזה בכלל מפרק ודומה לחולב בהמה, אבל בשעת אכילה שהיא בדרך הטבע אין חשש כלל.

ד) **ונראה** שגם יש לדמות נד"ד למ"ש בתשובת הרא"ש כלל כב אות ט, "ושאלת מים שיש בהם תולעים, אם מותר לשתותן ע"י מפה בשבת, מי הוי כבורר או משמר. מותר הוא לשתות דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתיה שיהא ראוי לאכילה או לשתייה, זהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתייה מעכב הפסולת שלא יכנס לתוך פיו, אין זה מעין מלאכה ומותר". וי"ל שהתורה לא אסרה בורר ומשמר בשעת אכילה או שתיה כיון שאין "מלאכה" בכלל פעולת גוף האדם בדרך הטבע, כגון אכילה ושתיה, ורק אם הוא עושה התקון קודם יש חשש איסור.

אלא לפי זה יש לדון במ"ש בכתובות ס, "תניא רבי מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת, מאי טעמא יונק מפרק כלאחר יד ובמקום צערא לא גזרו רבנן", ופירש"י שם "יונק חלב, משום רפואה ורפואתו חלב עז. מפרק, הנותק דבר ממקום שגדל בו ולא מן המחובר אלא מן התלוש, ותולדה דדש הוא שמפרק תבואה מקשיה (שבת דף עג:). כלאחר יד, שאין דרך בני אדם לינק אלא לחלוב ביד", ויש לשאול, מאיזה טעם יש היתר רק משום "כלאחר יד", הלא כיון שהוא יונק בשעת שתיה, יש להתיר וכמ"ש הרא"ש הנ"ל.

אלא נראה דשאני דין איש שיונק חלב מעז, שאין דרכו של אדם לינק מעז, משא"כ אם הוא דרך רגיל ודרך הטבע שאין בזה חשש מלאכה, ולכן חידש הרא"ש שאף לשתות ע"י מפה הנ"ל עדיין בכלל שתיה הרגילה של בני אדם, ואין בה איסור, וראיתי בשדי חמד (אסיפת דינים חמץ ומצה ח"ב, חול המועד וחנוכה), בקונטרס באר בשדי, (בהערה ו דף ד) שהקשה ר"א גורדון ז"ל מטלז, לגבי תינוק, "איך יכולים להניקו בשבת, הא הוה מפרק דאורייתא ואין נותנים בידים לקטן לעבור איסור דאורייתא... והנה עד שתי שנים מותר להניק לתינוק אף בשבת משום דסתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב (יבמות קי"ד.), אבל לאחר שתי שנים שאינו מסוכן אצל חלב, אמאי מותר להניק בשבת", ע"ש שהוא לא תירץ את הקושיא.

ולענ"ד כיון שזה דרך התינוק לינק מאמו, וזה דרך הטבע, אין כאן איסור כלל, וכן ראיתי בחלקת יואב ס"ט בד"ה ולכן, וז"ל "והא דמותר להעמיד בהמתו ע"ג עשבין בשבת ולא חשיב שהאדם קוצר, והיינו כמ"ש האבן העוזר שם דאכילת בהמה מן המחובר אין עליו שם קוצר, רק שם אכילה כיון שכך דרך אכילתה... ובזה ניחא לי מה דשרי להניק התינוק בשבת, ואין בו משום מפרק במה שהאשה מעמיד התינוק על הדד, רק הטעם כמ"כ כיון שזה **אכילתו** של **תינוק** אין זה מקרי מפרק כלל גבי התינוק, משא"כ בגדול היונק, או אוכל פרי מהמחובר, דאין זה דרכו ולכן הוי מפרק", ע"ש.

וכן ראיתי בשו"ת מחזה אליהו ס"פד אות מט, שתירץ הקושיא הנ"ל, וז"ל "נראה דדבר כזה אין בו חומר מלאכת שבת מאחר דכך דרך אכילתו, וכל שהוא בדרך אכילתו **הטבעית** לא חל עליו שם עמל מלאכה, ולכן אף דהגדול היונק מדדי האשה או מבהמה שם דישה כלאחר יד עליה... מ"מ יניקת תינוק מאמו דרך אכילה היא ואינה נחשבת כדש", ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שמותר להשתין אף כשהוא רוצה בשתן והוא אינו הולך לאיבוד, וגם להוציא זרעו בשעת ביאה, ואין אלו בכלל מפרק כלל, כיון שכך היא דרך טבעי, וכדמצינו שאין חשש דישה בתינוק שיונק מאמו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עח

שאלה: האם מי שנחתך בוהן שלו בשבת יכול לנסוע לבית חולים ולחלל שבת, אף כשכבר הפסיק הדם לדמם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **סודי נמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "הגיע לחדר מיון בר מינן מבוגר צעיר אשר לא נקט בזהירות מספקת, ואולי ביטל את מגן הבטיחות של מסור דיסק. הוא בטעות חתך את הבוהן השמאלית והגיע עם הבוהן בתוך השקית.

מלבד הפגיעה הנפשית כאן, הסבל הגופני והחשש מהעתיד, המזעזע מכל כאן הוא שהאדון הוא רופא שיניים במקצוע וללא אפשרות אחיזה כל נסיונו יורד לטמיון. הוא הכינו אותו מידית לבית החולים תל השומר לנסות לחבר את הקטיעה.

שאלתי היא – אילו היה מתרחש מקרה כגון זה. כאשר עם הופעתו לבית החולים הדימום פסק. כמו כן ברור לחלוטין שמלבד הנכות מהפציעה למעשה כל הנסיון לחבר חזרה את האצבע כרוכה בסכנת נפשות מכיון שיש סיכוי הרבה יותר גדול שמהנסיון חיבור יתפתח זיהום מאשר להותיר את הגדם פתוח עם חבישה לריפוי עצמוני, שהרי מלבד החשש של חשיפת עצם הסיכוי לזיהום אצל גבר בריא הוא גם כך נמוך.

האם לאור כך שיש פוסקים רבים (מהראשונים) המתירים איסורי דאורייתא להציל מסכנת איבר יהיה מותר להסיע חולה כזה בשבת לבית החולים המומחה בטיפול במקרים כאלו? מאידך ידוע שבעל שבט הלוי אסר ליסוע בשבת להציל ראיה אפילו לבעל עין אחת עם סכנת עיוורון כל שיש ביטחון גמור שאין במחלתו סכנה גופנית כלשהי?". **ע"כ דברי כת"ר.**

נראה דבנד"ד, שזה שנחתך הבוהן שלו, מלבד שהוא בכלל סכנת אברים, הוא גם בכלל פקוח נפש כמ"ש מרן ס"שכח. ז, "מחללין שבת על כל מכה שנעשית מחמת ברזל", ע"ש. וכתב המ"ב שם בס"ק יח, "אפילו אינה בחלל הגוף, ואפילו שלא על גב היד והרגל", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שהחיתוך נעשה ע"י מסור דיסק, שאיש זה בכלל פק"נ.

והמקור לדין זה הוא בע"ז כח, שכתוב שם, "אמר שמואל האי פדעתא סכנתא היא ומחללין עליה את השבת, מאי אסותא, למיפסק דמא תחלי בחלא, לאסוקי גרדא דיבלא וגירדא דאסנא או ניקרא מקילקלתא", ופירש"י שם "פדעתא, פצע מכת חרב, למיפסק דמא, של פדעתא אם יוצא יותר מדאי. תחלי בחלא, ישקוהו שחלים בחומץ תחלי קרישו"ן בלע"ז, לאסוקי, להעלות בשר שתחיה המכה. גרדא דיבלא, עשב ששמו יבלא כי ההוא דסוטה (דף י) קמי רפוקא גרידי דיבלי. גירדא, שגורד שרשיה ונותן אותה גירדא עם גירדת עץ הסנה ועושה תחבושת. דאסנא, סנה. ניקרא מקילקלתא, תולעים שהתרנגולים מנקרין באשפה, מאשפות ירים אביון מתרגמינן מקלקלתא מרים חשוכא (תהלים קיג)", ע"ש.

ויש לדקדק, שכיון שמכה זו היא בכלל פק"נ, שמותר לעשות כל מה שצריך "לאסותא", ולכן לאו דוקא שמותר לחלל שבת כדי "למיפסק דמא", אלא אף מותר כל מה שצריך "לאסוקי, להעלות בשר שתחיה המכה" כמ"ש רש"י, אף אחר שיש פסיקת דם.

ולכן ה"ה בנד"ד שאף שיש פסיקת דם, עדיין מותר חלל שבת כדי "להעלות בשר שתחיה המכה", ולכן בנד"ד זה כולל תפירת הבוהן ליד האיש.

ועוד, אף אם יש יותר חשש זיהום בתפירת הבוהן ליד, עדיין זה מותר כיון שזה מה שעושים הרופאים אף בימי החול, וכבר כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל"ב, "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן", וגם כתב במרן ס"שכח ד, "...עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד מותר להסיע חולה כזה בשבת לבית החולים המומחה בטיפול במקרים כאלו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן עט

שאלה: האם מותר לאשה בסוף הריונה, לעשות תרגילים בערב שבת כדי לגרום את הלידה בשבת.

תשובה:.

לכבוד הרה"ג **יהושע וייסינגר** שליט"א

כתב כת"ר, "מי שעומדת בסוף הריונה וסובלת מצירים כבר כמה ימים עקב תנוחת העובר בצורה מסוימת,

וממליצים בה לעשות תרגילים מסוימים כדי לשנות את תנוחת העובר ובכך למנוע את הצירים, לדברי תומכת הלידה תרגילים אלו עשויים לזרז את הלידה ביממה הקרובה.

היא שואלת האם מותר לה לעשות את התרגילים בערב שבת ובכך היא כפי הנראה תגרום לידה בשבת.בפשטות היה נראה שמותר כיון שאין זה זירוז מלאכותי, אלא הבאה למצב תקין שיגרום לתהליך טבעי, ובעיקר מפני שבכך היולדת מונעת את כאביה ושומרת על כוחה בשביל הלידה.

במילים אחרות, השאלה היא האם מניעת הכאבים היא "צורך מצווה" בשבילו מותר "להפליג" (לעשות תרגילים) בערב שבת, וייתכן שזה אף יותר מצורך מצוה, שהרי זה צורך חיזוק היולדת לקראת הלידה, ועוד, הפלגה הוא עניין יזום ומלאכותי, ואילו הלידה ענין טבעי שממילא, והתרגילים אינם אלא מחזירים את העובר למצב תיקן יותר.

ואולי יש לחלק בין אם היא כבר בתהליך של צירים או צירים מתקדמים שיש להתיר כיון שזה חלק מטיפול ולא גרע מיתובי דעתא. אך אם לא – נראה שעדיף לומר לה להימנע, אם כי היתה לי סברא להתיר ואשמח לשמוע דעת מרנן. הרמ"א היקל להיכנס לפקו"נ אפילו לצורך מצווה קלה של ראיית פני חברו, לא גרע מכך לידת תינוק ולכל הפחות ראיית בנו הנולד הווי בכלל פני חברו... ולא משמע שהיקל רק כשאין אפשרות לראות פני חברו אם לא יצא בשלושה ימים הסמוכים לשבת.

וראיתי בטה"ב ח"ב עמוד נד – נה, שדן לגבי אשה שעברו עליה תשעה חודשי לידה והרופא מייעץ לה לקבל זריקה לזירוז לידה – וכתב בשם הרב פיינשטיין לאסור אא"כ יש סכנה לאשה או לעובר אם לא תעשה כן, ולכאורה כל האיסור זה בגלל שיש כאן פעולה מלאכותית ולא טבעית, וכ"כ שו"ת אג"מ ח"ב חיו"ד סימן עד "אבל כשרוצה להקדים זמן הלידה שלא כפי מה שהיה צריך להיות באופן טבעי, ממילא מכניסה היא את עצמה בסכנה", וכן נראה שפסק הרב עובדיה שכאשר זה דבר טבעי מותר לעשות ובפרט בניד"ד שזה כדי להקל על כאביה וכבר התחילו הצירים". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** 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 יערא 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 דממליא נסבב הדבר לבסוף ובאונס של פק"נ אין כאן חילול", ע"ש.

והחילוק בין ג' ימים קודם שבת ובין יום א' ב' וג', הוא מבואר בריב"ש ס"יז, שהוא המקור לדין זה, וז"ל ש"כל היוצא מן הישוב בשיירא למדברות ביום א' ויום ב' ויום ג' מותר לפי שאלו הג' ימים מן השבוע מתיחסים לשבת שעבר ונקראים בתר שבתא, ואין לנו להמנע מלצאת מחמת שבת הבאה, שאז אם יהיה לו סכנה ויצטרך לחללו מפני פק"נ מותר... אבל היוצא מן הישוב למדבר ביום ד' ויום ה' וערב שבת אסור לפי ששלשה ימים אלו מתיחסים לשבת הבאה ונקראים קמי שבתא... וא"כ **נראה** כנכנס בכונה למקום סכנה כדי שיחלל בו את השבת", ונראה שאין חילוק ממש בין ימים אלו, אלא כל החשש הוא מפני ש"**נראה** כנכנס בכונה". הרי החשש כאן הוא רק מה ש"נראה", ולכן כשיש צורך מצוה שוב אין לחוש לזה ואפילו בערב שבת מותר לצאת, ולפי זה נראה שעיקר טעם ההיתר הוא כמ"ש המ"ב הנ"ל שהאונס בא ממילא, אבל מדרבנן עדיין יש חשש של "נראה כנכנס בכונה".

וכן הוא בתשב"ץ ח"א ס"כא, שכתב, "...**ונראה** כמתנה לדחות את השבת". אף מכאן משמע שהאיסור רק מדרבנן מטעם "נראה".

ולענ"ד אין עשיית תרגילים בכלל "נראה", דבשלמא אם הוא הולך בשיירא למדבר בערב שבת, הכל מכירים שהוא מוכרח לחלל שבת, ושפיר י"ל שזה בכלל "נראה כנכנס בסכנה", וכן כתב הריב"ש בס"קא, לגבי השיירא, "והכל יודעין שצריכין לחלל שבת בפרהסיא". וכ"כ מרן הנ"ל "והכל **יודעים** שהם צריכים לחלל שבת". אולם מי שעושה תרגילים אינו בכלל "נראה" כיון שכמה בני אדם עושים תרגילים בכל יום, ואף נשים עוברות עושות תרגילים משום כמה טעמים כגון כדי לחזק את הגוף או כדי להקל

כאב בגב וכדומה, ואין כוונתם כדי לגרום את הלידה, ולכן אם אשה זו בנד"ד רוצה לעשות תרגילים בערב שבת אין זה "נראה כנכנס בכוונה".

ועוד הוא רק ספק אם הלידה תהיה בשבת, דשמא היא תהיה ביום ראשון או שני וכו', או שמא שאין מועילים התרגילים כלל, וכתב התשב"ץ הנ"ל "משום **שאי אפשר** שלא יבאו לידי חילול שבת", הרי משמע שרק כשיש חילול שבת ודאי יש לחוש, אבל לא בספק, וכן הוא בריב"ש ס"יח, שכתב, "**ואין ספק** שהיהודים ההולכים במדברות עם אורחת ישמעאלים צריכים הם לחלל את השבת", ונראה שזה לא שייך בנד"ד.

ואף את"ל שבדין הריב"ש ומרן הנ"ל הוא מיירי שהוא "פוסק עמהם לשבות", ולכן י"ל שאף כאן יש רק ספק אם יחלל שבת כיון שמא הם ישבתו בשבת, ולכן אף בנד"ד שיש ספק עדיין אין להתיר לעשות תרגילים בערב שבת. מ"מ עדיין י"ל שכיון שאין זה בכלל "נראה", שעדיין יש להתיר, ועוד, כתב הברכ"י בא"ח ס"רמח אות א, שלדעת התשב"ץ הנ"ל הדין כרשב"ג שא"צ לפסוק, ודלא כדעת רבי בשבת יט., ואף שלכתחילה יש לחוש לדעת הרמב"ם שפסק כרבי, מ"מ אין זה לעיכובא, וכתב המ"ב בס"רמח ס"ק ג, שלרוב פוסקים אין זה לעיכובא, וכ"כ בשער הציון שם, ואף שכתב הביאור הלכה בסע' ד. ד"ה ופוסק, שאין להקל בזה לגבי שיירא, מ"מ זה רק מפני שיש פוסקים שחלקו על דין הריב"ש הנ"ל, אלא אם אמרינן דאנן קי"ל כמרן והרמ"א שקבלו דעת הריב"ש, אף בזה י"ל שלרוב הפוסקים הוא אינו לעיכובא, ולכן אף שמרן בסע' א, וד. כתב שצריך לפסוק עמו, הוא אינו מוכרח בדבריו שזה לעיכובא, ולכן יש לאזיל בזה בתר רוב הפוסקים (ועיין בברכ"י שם הטעם שסבר התשב"ץ שאין למול מילה שלא בזמנה ביום ה' ואילך) ועוד י"ל, והוא שאין טעם רבי משום שאם הוא פוסק עמהם לשבות, הוא מפני שאז יש ספק בדבר והוא מותר לצאת, אלא אף אם הישראל מרגיש שאף שבעל הספינה או השיירא אומר שהוא מסכים לשבות, שהוא משקר ואין דעתו לשבות כלל, עדיין סבר רבי שמותר לצאת, כיון שכל טעם דינו הוא רק להראות שהישראל אינו רוצה לחלל שבת, אבל אין הטעם שאין להתיר לצאת אלא אם יש ספק.

ולכן נראה שאין לחוש בנד"ד, ובפרט שנראה ממ"ש הריב"ש והתשב"ץ שכל החשש של "נראה" הוא רק מדרבנן.

וגם י"ל שכדי להקל את הכאב נחשב "לצורך מצוה", והוא עדיף טפי ממ"ש הרמ"א בס"רמח. ד, שאף לראות חבירו הוא נחשב לצורך מצוה, ואף לדעת הב"י שם שמפקפק על זה, מ"מ הוא כתב בס"שז. ה, שיש להתיר שבות דשבות "לקצת חולי... או מפני מצוה", משמע שיש להשוותם, ולכן ה"ה י"ל בנדון הריב"ש שיש להתיר לצאת בערב שבת מטעם קצת חולי, שי"ל שלא גזרו רבנן בכה"ג. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פ

שאלה: האם אף באיסור תורה יכול לומר לנכרי בהיזק הבא פתאום כל המתקן אינו מפסיד.

תשובה:

לכבוד הר"ג **יוחנן סלם** שליט"א

כתב כת"ר, "באו"ח סוף ס' שלד פסק הש"ע שבכל נזק מותר לקרוא לגוי ולומר כל המתקן אינו מפסיד, ומקור דבריו מהרא"ש כמבואר שם, ונראה ברור שחידש הרא"ש דגם אם התיקון כרוך באיסור דאורייתא מותר לנהוג כן, דאם אינו מדובר אלא באיסור דרבנן כבר למדנו שאמירה לגוי באיסור דרבנן שרי במקום צורך גדול, ולכן כאן חידש הרא"ש דגם באיסור דאו' מותר לקרוא לו ולרמוז לו כל המתקן אינו מפסיד.

ומכאן לשאלתי, דמבואר ברא"ש שמקורו ממה שהתירו לומר כן לגוי הוא ממה שהתירו בכיבוי, והרי כיבוי אינו אסור אלא מדרבנן כדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואם כן איך למד היתר לנהוג כן גם באיסור דאורייתא?". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **מ"ש** כת"ר שהכיבוי כאן הוא רק מדרבנן, כן הוא בתוספות בסוגיא שם בשבת קכא, שכתבו "אין אומרים לו כבה. אפי' באיסור דרבנן אמירה לנכרי שבות כדאמרינן לקמן בפרק שואל (דף קנ.) לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים כו' דמוקי לה בחברו נכרי, וכן מוכח בפרק הדר (דף סז:) גבי נייתי חמימי מגו ביתא", ופירש מהר"ם שם, "דהא כיבוי אינו אלא מדרבנן לר"ש דקי"ל כוותיה כמו שפירשו התוספות בסמוך בד"ה שמע מינה", ולכן שפיר הקשה כת"ר דאיך ילפינן מזה שבכל נזק מותר לקרוא לגוי ולומר כל המתקן אינו מפסיד אפילו במלאכת דאורייתא.

ויש לתרץ שני תירוצים. התירוץ הראשון הוא שהמשנה שכתבה "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שביתתו עליהן", הוא לכ"ע דהיינו בין לר"י ובין לר"ש, שלא מצינו בגמ' שם שכתבה שהמשנה היא דוקא לפי ר"ש, וכמו דמצינו במקומות אחרים, ולכן כיון שהמשנה היא אף לדעת ר"י שסבר שבמלאכה שא"צ לגופה היא אסורה מן התורה, ממילא מובן שאף באיסור תורה מותר לומר כל המתקן לא יפסיד.

וגדולה מזו מצינו בתוספות שם בד"ה שמע מינה, שכתבו שהמשנה דברה במלאכה שהיא מן התורה, וז"ל "שמע מינה קטן אוכל נבלות בית דין מצווין עליו להפרישו. צ"ל דמוקי מתניתין כרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה או כר"ש וכשצריך לאותו כיבוי כגון לעשות פחמין, דבאיסורא דרבנן מוכח בפרק חרש (יבמות קיד.) דאין ב"ד מצווין להפרישו", ע"ש. הרי המשנה דברה לגבי איסור תורה, ולכן שפיר סבר הרא"ש דמותר לומר כל המתקן אינו מפסיד, אף באיסור תורה.

ב) **והתירוץ** השני הוא, שי"ל בזה זיל בתר טעמא, דהיינו הטעם שאין למחות בגוי שבא לכבות האש הוא מפני מ"ש רש"י שם, "הא כל המכבה אינו מפסיד כו', ונכרי מדעתיה דידיה עביד שריא", וכן פירש מהר"י אבוהב ז"ל בטור ס"שלד, וז"ל "נכרי שבא לכבות כו'. טעמא משום דנכרי אדעתא דנפשיה עביד, אבל קטן עושה על דעת אביו שאין לו שקול הדעת ואינו עושה אלא מפני שמכיר שאביו ניחא ליה בה כי הילכך אסור, אבל נכרי שהוא בן דעת אפילו כשהוא מכוין להנאתו של ישראל אדעתא דנפשיה מיקרי, לפי שהוא שוקל בעצמו שראוי לו לעשות כך מפני שישתכר בו עכשיו או לאחר זמן", ע"ש.

ולפי זה מה לי אם הנכרי עושה איסור דרבנן או איסור דאורייתא, הלא עדיין הוא עושה אותו אדעתא דנפשיה, ולכן כמו שמותר לומר לו כל המכבה אינו מפסיד, באיסור דרבנן של מלשא"צ לגופה, ה"ה שמותר לומר לו כל המתקן לו הפסיד, בתיקון שהוא אסור מן התורה, שעדיין זה בכלל אדעתא דנפשיה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פא

שאלה: נראה שההיתר לילך ע"ג עשבים הוא מפני שתלישת העשבים היא דבר שאינו מתכוין, ומשמע שאם היא פ"ר הוא אסור לילך ע"ג העשבים אע"ג שהתלישה היא כלאחר יד ואסור רק מדרבנן. א"כ איך כתב היביע אומר שפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן מותר.

תשובה:

העיר בקובץ תורני "משנת יוסף":

"**ידוע** ומפורסם מש"כ מרן פאר הדור זיע"א להתיר פס"ר דלא ניח"ל בדרבנן (חזו"ע ח"ה עמ' טו, קי), ע"פ דברי הרשב"א (כתובות ו.), וצ"ע שהרי בחי' הרשב"א (עירובין ק:) כתב לגבי המהלך ע"ג עשבים בשבת, שטעם ההיתר משום דלא הוי פס"ר, משמע דאם הוי פס"ר אסור, אע"פ דהתם מיירי בדרבנן, כדכתב בחזו"ע (שבת ד' עמ' עד), ושם הוכיח כן מד' התוספתא (שבת פ"י הי"א), שהתולש ברגלו חשיב כלאחר יד, ופטור. מוכח שדעת הרשב"א דפס"ר דלא ניח"ל בדרבנן אסור. [וכ"כ הריטב"א שם], ועיקר הקושיא היא על מרן זצוק"ל ולא על הרשב"א, דעל הרשב"א איכא לתרוצי דמ"ש בכתובות (ו.) להתיר למעט ענבים וכו' [דמכאן מקור מרן בדעת הרשב"א להתיר בכל מקום] זה דווקא התם, דמיעוט תיקון מועט הוא כהבנת החזו"א בדברי התוס' [שבת קג.] אך מרן דחה הבנה זו [יבי"א ח"ה כז, ב, ובעוד כמה דוכתי] וס"ל בדעת הרשב"א להתיר בכל מקום א"כ קשיא, ודו"ק, ולכאו' היה אפשר להסביר את ד' הרשב"א דבאמת טעם ההיתר הוא משום דבר שאינו מתכוון [כדאמרי' בגמ'], ואתא למימר

דגם משום פס"ר אין כאן אע"פ שודאי יתלוש, כיון דהוי דרבנן, וזה אינו, דא"כ הול"ל "ובכולהו שרי משום דקי"ל כר"ש דאינו מתכוין מותר, ומשום פס"ר נמי ליכא וכו'", ולא היה לו לומר דטעם ההיתר משום דלא הוי פס"ר.

ועוד יש עמי מקום לעיון דבחזו"ע שם האריך לאוקמיה דהרמב"ם (פ"א ה"ה) לא פליג אתוספתא הנ"ל, ודחה את דברי הרב פעלים (ח"א ס"כ) שהעמיד דס"ל להרמב"ם דהליכה ע"ג עשבים חשיב דאו', אלא שם איירי גם בדרבנן, ושם כ' שמדובר "שאפשר שתעשה המלאכה ואפשר שלא תעשה", משמע דאם הוי פס"ר אסור אפי' בדרבנן, ומש"כ "מלאכה" לדעת החזו"ע צ"ל דלאו דווקא דאו', דא"כ מדוע נקט הרמב"ם דוגמאות דרבנן [דלא כר"א בן הרמב"ם, מובא בריש ספר הליקוטים מהדורת פרנקל] (הוספה זו נוספה יען שהעורך הדגיש באפור את המילה "מלאכה" דלכאו' משמע מדאו' ולא איירי בפס"ר דרבנן), ונ"ל דוחק לומר דכתבם אגב המקרים דאסירי מדאו', דהוה ליה לחלקם ולומר דבדרבנן אפי' פס"ר שרי. **פדיה קלמה ,אלעד". ע"כ.**

א) **כתוב** בעירובין ק: "אמר רמי בר אבא אמר רב אסי אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת משום שנאמר ואץ ברגלים חוטא, תני חדא מותר לילך ע"ג עשבים בשבת, ותניא אידך אסור, ל"ק הא בלחים הא ביבשים, ואי בעית אימא הא והא בלחים, ולא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים, ואיבעית אימא הא והא בימות החמה, ול"ק הא דסיים מסאניה הא דלא סיים מסאניה, ואיבעית אימא הא והא דסיים מסאניה, ול"ק הא דאית ליה עוקצי הא דלית ליה עוקצי, ואיבעית אימא הא והא דאית ליה עוקצי, הא דאית ליה שרכא הא דלית ליה שרכא, והאידנא דקיימא לן כר"ש כולהו שרי", ע"ש.

וכתב הרשב"א שם, "ובכולהו הני אוקמתא דלא כהלכתא נינהו, ואליבא דר' יהודה נינהו, אבל אנן דקי"ל כר"ש מותר בכל מקום, וכדאמרינן בגמרא והשתא דקי"ל כר"ש כולהו שריאן... דבכולהו ליכא משום פסיק רישיה ולא ימות, ולא גזרו להשתמש במחובר אלא באילן, אבל בעשבים לא".

וכתב הריטב"א שם, "ואסיקנא דאנן קי"ל כר"ש דאמר דבר שאינו מתכוין מותר, מותר לילך בשבת ע"ג עשבים וכל שאינו קשה כעוזרדין... **דבכלהו ליכא פ"ר ולא גזרו חכמים להשתמש אלא באילן** או כיוצא בו שהוא קשה כעוזדרין כקנים ואנודים וכיוצא בהם, אבל בעשבים לא גזרו", ע"ש.

ויש לפרש לר"י, דאה"נ שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן כיון שהתלישה היא כלאחר יד, וכמו שכתוב בתוספתא (שבת פ"י הי"א), אלא עדיין הוא אסור לילך ע"ג עשבים אף שהוא אינו פ"ר, וזה כמ"ש המל"מ הל' שבת פ"א הל"ה וז"ל "נראה דר"ש מתיר אפי' באיסור תורה ור"י אוסר אפי' באיסור דרבנן", ע"ש שאר דבריו, ולדעת ר"ש י"ל שאף אם התלישה היא פ"ר, עדיין מותר בעצם לילך ע"ג עשבים כיון שהוא פ"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן. אולם יש לאסור בפ"ר משום טעם אחר, והוא שלגבי אילן אסור להשתמש בו גזירה אטו תלישה בידים, ובשלמא י"ל שאין לגזור כן לגבי הליכה ע"ג עשבים כיון שהוא אינו נוגע בידיו בעשבים אלא רק ברגליו, וגם התלישה ברגליו היא רק ספק ולכן היא דבר שאינו מתכוין. אולם י"ל שאם התלישה ברגליו היא פ"ר, והאיש רואה שבכל פעם שהוא הולך ע"ג העשבים הוא תולש את העשבים ברגליו, אז יש לחוש שמא הוא יחשוב שאף הוא מותר לתלוש את העשבים בידו לאיזה צורך שיהיה, ואה"נ שבדרך כלל כל פ"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן הוא מותר, ולא גזרינן שמא הוא יעשה האיסור בכוונה בלי שינוי והוא יעבור על איסור תורה, מ"מ שאני כאן לגבי הליכה ע"ג עשבים כיון שכבר מצינו גזירה לגבי שימוש באילן, ואף כשחשש האיסור הוא רק מדרבנן כגון באילן יבש (עיין ערה"ש ס"שלו אות יג), ולכן י"ל שאף בעשבים כשיש פ"ר שהוא ודאי יתלוש את העשבים ברגליו בדרך הילוכו, יש לגזור אטו תלישה בידו, אף שבעצם אין איסור כלל אם הוא יתלוש את העשבים ברגליו בדרך הילוכו כיון שהתלישה היא רק פ"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן כיון שהיא כלאחר יד.

וכן אפשר לדקדק בלשון הריטב"א הנ"ל שכתב, "דבכלהו ליכא פ"ר ולא גזרו חכמים להשתמש אלא באילן". וי"ל שדוקא כיון שהוא אינו פ"ר לא גזרו חז"ל שלא להשתמש בעשבים, אבל אם התלישה היא פ"ר, אז שפיר י"ל שיש לגזור אף בעשבים.

ולכן שפיר כתב הרב השואל, "בחי' הרשב"א (עירובין ק:) כתב לגבי המהלך ע"ג עשבים בשבת, שטעם ההיתר משום דלא הוי פס"ר, משמע דאם הוי פס"ר אסור, אע"פ דהתם מיירי בדרבנן", שכן הוא, אבל אין הטעם מפני שבעצם יש איסור בהליכה, שהרי אין איסור כלל בפ"ר

דלא ניח"ל באיסור דרבנן, אלא הטעם הוא מפני גזירה אטו תלישה בידו לאיזה צורך.

ב) **ולגבי** דעת הרמב"ם, הוא כתב בהל' שבת פ"א הל"ה, "דברים המותרים לעשותן בשבת, ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תעשה. אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר. כיצד, גורר אדם מטה וכסא וספסל וכיוצא בהן בשבת ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן, ולפיכך אם חפרו הקרקע אינו חושש בכך לפי שלא נתכוין, וכן מהלך אדם על גבי עשבים בשבת, ובלבד שלא יתכוין לעקור אותן, לפיכך אם נעקרו אינו חושש, ורוחץ ידיו בעפר הפירות וכיוצא בו, ובלבד שלא יתכוין להשיר השער, לפיכך אם נשר אינו חושש, וכן פרצה דחוקה מותר להכנס בה בשבת אף על פי שמשיר צרורות, וכן כל דבר שאין מתכוין כגון זה הרי זה מותר", ע"ש.

ואה"נ שיש שכתבו שכל הדוגמאות ברמב"ם הנ"ל הן רק באיסורי דרבנן, ומשמע שאין להתירם אם הן פ"ר, וכן הוא בתורת רפאל ס"כז דף מה ע"א שכתב "...וכן מהלך ע"ג עשבים בשבת, והתם ודאי אפילו אי תולש אינו אלא כלאחר יד ואפ"ה אסור בפ"ר... מכל זה נראה דדעת הרמב"ם ז"ל דפ"ר בדרבנן אסור", ע"ש. וכן ראיתי באורה ושמחה שם שכתב, "בכל הדוגמאות שהביא הרמב"ם להיתרא לא כתב אלא דברים שאפילו אם יכוין בהם לא **עביד איסורא דאורייתא**, דכולם כלאחר יד הוא כמו שהתבאר", ע"ש. וכבר כתב כן ר' דניאל הבבלי ז"ל בשאלה בברכת אברהם ס"עט, "ובכולהו אפילו נתכוין איסורא דרבנן הוא", ע"ש.

אלא מצינו ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לד אות יח, שהוא סבר שהרוחץ ידיו באהל יש איסור תורה, ע"ש. והוא פירש באות כ, שם וכן באות כו, שי"א שהגורר מטה וכו', אם הוא פ"ר יש איסור תורה, וזה כמ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם שם, ונראה שגם יש לפרש בדין פרצה דחוקה, שהחשש הוא שמא הוא יסיר צרורות בידיו בלי כוונה משום שהוא מקום דחוק, ולכן אין כאן כלאחר יד, כגון כשהוא משים ידיו על הכותל כנגד פניו כדי להגן על פניו שלא יזיק את פניו בכותל, וע"י זה לפעמים הוא מסיר קצת צרורות בידיו (וכן נראה, שבגמ' כתובות ו: כתוב "קמ"ל דשרי למיבעל בשבת כדשמואל, דאמר שמואל פירצה דחוקה מותר ליכנס בה בשבת ואע"פ שמשיר צרורות". משמע שהם שווים, וכמו שיש איסור תורה לבעול בשבת אם הוא פ"ר אם לא אמרינן דם מיפקד פקיד וכו', ה"ה להיכנס לפרצה דחוקה י"ל שיש חשש איסור תורה אם הוא פ"ר) ולכן י"ל שמ"ש הרמב"ם הנ"ל "מלאכה", היא כוללת מלאכות דאורייתא וגם דרבנן (דין הליכה ע"ג עשבים).

ולפי זה י"ל שהרמב"ם לא הביא כמה דוגמאות שהן רק מדרבנן כדי לומר שאם הן פ"ר אז יש לאסור. אלא שרק הביא הדרבנן של תלישת עשבים ברגליו, ולכן אין להקשות כמ"ש הרב השואל "דא"כ מדוע נקט הרמב"ם דוגמאות דרבנן" (לשון רבים), וכן הוא כתב "שכתבם אגב המקרים דאסירי מדאורייתא" (לשון רבים, משמע שיש כמה דוגמאות מדרבנן בדברי הרמב"ם הנ"ל), שי"ל שהרמב"ם נקט רק דוגמאה אחת של דרבנן, דהיינו תלישת עשבים ברגליו, כדי לומר דשאני דין תלישת עשבים משאר איסורי דרבנן שבהם פ"ר בדרבנן מותר, שכאן אה"נ שאם התלישה היתה פ"ר שיש לאסור, וזה מפני גזריה אטו תלישה בידיו כדמצינו לגבי אילנות, וכפי מה שפירשתי לעיל, ולכן אין להקשות "דהוה ליה לחלקם ולומר דבדרבנן אפי' פס"ר שרי", שהרמב"ם הביא רק דוגמא אחת שהיא מדרבנן, ובדוגמא זו אה"נ שפ"ר אסור, ואין לו לומר בזה "פס"ר שרי".

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פב

שאלה: ילדים קטנים המשחקים זוג או פרד על גרעיני משמש בו המנצח מקבל את כל מה שיש ביד, האם מותר לעשות זאת בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **כתוב** בעירובין קד, "דאמר רב יהודה נשים משחקות בתפוחים אסור", וכתב הב"י בס"שלח, "כתב האגור (ס"תקכא) בשם הר" אליעזר שאסור לשחוק בשבת בתם וחסר עכ"ל... ואפשר שטעמו משום דכל שחוק שעשוי להרויח את של חבירו אסור בשבת משום דמיחזי כמקח וממכר וכמ"ש הרמב"ם בפ"כג (הל"יז), ולפי זה מה שאסרו לשחוק בתפוחים אשווי גומות... צ"ל דבמשחק שלא להרויח אלא דרך שחוק בעלמא", ע"ש.

ולפי זה יש לחקור, באיזה אופן היו הנשים משחקות בתפוחים לריוח ולא רק לשחוק בעלמא, ואין לומר שזה כדי לרויח בכסף, שנראה שאף הנשים לא הקילו כל כך. אלא יותר נראה שהן היו משחקות כדי לרויח באיזה חפצים כגון אגוזים או קטניות וכדומה, ולכן אף כשאין כסף מ"מ עדיין זה נראה כמקח וממכר, ולפי זה ה"ה אם הן משחקות לריוח בתפוחים עצמם שהן משחקות בהם, נראה שזה בכלל כמקח וממכר ואין להתיר.

וראיתי בדרכי משה הארוך שם, שאחר שהוא הביא מ"ש בב"י הנ"ל הוא כתב, "וכתבו התוספות מיהו אין למחות בנשים ותינוקות דמוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין". הרי הוא כתב כן לגבי המשחק בתפוחים הנ"ל, ומשמע מדבריו שדין זה שייך בתינוקות, וכן משמע ברמ"א בש"ע, ולכן נראה שאף הקטנים אסורים לשחק בגרעיני משמש בדרך מקח וממכר, אלא שאין למחות בהם.

אלא יש מקום לחלק, דבשלמא לגבי מי שמשחק בתפוחים לריוח, י"ל שכל תפוח בעצם יש לו ערך, וכן אם משחקים לריוח באגוזים וכדומה, יש לכל אגוז ערך אף שהוא רק כשוה פרוטה, וזה מפני שכל תפוח או אגוז הוא ראוי לאכילה מצד עצמו. אולם אם משחקים בגרעיני משמש, הגרעינים מצד עצמם אינם שווים כלום, והם פסולת בעלמא ודרך כל אדם להשליכם באשפה, ואף אחד אינו זורע אותו כדי לגדל עץ מישמש חדש, וכן מי שיש לו גרעיני משמש אינו יכול לקנות עמם כלום בחנות, ודלא כדמצינו בכסף, ולכן אולי י"ל שכיון שמצד עצמם הם אינם שווים כלום, אז אין זה בכלל "כמקח וממכר", משא"כ במי שמשחק בתפוחים או אגוזים לריוח, שזה דומה למקח וממכר כיון שהתפוח או האגוז יש להם ערך מצד עצמם. וי"ל שכיון שכל החשש כאן הוא רק מדרבנן, דהיינו "כ"מקח וממכר, אין להחמיר ויש להתיר (ועיין עוד טעם בערה"ש בס"שלח אות יג).

ב) **אלא** עדיין יש לדון מצד מוקצה, שגרעינים אלו הם כפסולת והם מוקצים, שהרי הם אינם ראויים אפילו למאכל בהמה, כמבואר במרן ס"שח כז, ל, ע"ש. ואף אם הוא מייחד הגרעינים לשחק בהם, מצינו שלדעת מרן שם בסע' מה. עדיין הם מוקצים כמבואר במ"א שם ס"ק עב, ע"ש. אלא לדעת הרמ"א המנהג להקל, ולכן נראה שאין למחות באלו שסומכין על הרמ"א, כדי לשחק בגרעיני משמש כיון שמצד מוקצה יש להתיר אם הוא כבר מייחד אותם לשחק בהם מקודם שבת, וגם מצד שנראה כמקח וממכר יש טעם להתיר כדלעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פג

שאלה: האם אנן קי"ל כהרשב"ם שכתב שאין חשש איסור תחומין במי שיושב בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום, אלא עדיין יש לחוש לחששות אחרות כגון שמא יפגעו בו ליסטים, או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות, והוא הערה על מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ד ס"מה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "על מש"כ כת"ר (בח"ד סי' מ"ה). אולם ע' רמב"ן בעירובין (מ"ג ע"ב) ובשו"ת החת"ס (ח"ו סי' קצ"ד) שאם אדם אחר מסיע נוסע, לא נקרא הנוסע שיצא מהתחום, וצ"ע".

כתבתי שם באות א, "נראה שאין מי שיושב באוטובוס נחשב למעלה מי' טפחים. גרסינן בעירובין מג. "בעי רבי חנינא יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה. עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תיבעי לך דארעא סמיכתא היא, כי תיבעי לך בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה, אי נמי דקאזיל בקפיצה", ע"ש. ומ"ש עמוד גבוה י' ורחב ד'. פרש"י "ונכנס ראשו אחד לתוך התחום לא תיבעי לך באיסור תחומין נוהג בו ולא יעלה על ראשו שבתוך התחום ויצא לראשו אחר, דהא חזי להילוך והילוך מעליא היא". הרי מבואר דכל הספק של הגמרא הוא דוקא כשאינו רחב ד', אבל בעמוד שהוא גבוה י' ורחב ד' אין ספק דיש איסור תחומין "דארעא סמיכתא היא", וכן הוא במרן בס"תד, שכתב, "המהלך מחוץ לתחום למעלה מי' טפחים כגון שקפץ ע"ג עמודים שגבוהים י' ואין בכל אחד מהם ד' טפחים הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מי'". ופירש הט"ז שם ס"ק א, "ואין בכל אחד מהם ד' טפחים דאי היה ד' טפחים היה ניחא

להילוך שם פשיטא דאיסור תחומין נוהג שם". ולפי זה ה"ה באוטובוס שהוא למעלה מי' ורחב מד' שהוא ארעא סמיכתא, וש בו איסור תחומין.

וכן הוא בב"י סוף ס"רסו, שכתב, "ואם הולך בקרון כל שהוא רחב ד' אע"פ שהוא גבוה י' או יותר כארעא סמכתא הוא, ואית ביה איסור תחומין לכ"ע אם יוצא חוץ לתחום, כדאמרינן בריש פ' מי שהוציאוהו מג, וכ"כ הריטב"א שם", וממילא שכן י"ל באוטובוס בנד"ד.

וכבר כתבו כן האחרונים לגבי הרכבת ששייך בה איסור תחומין מטעם זה. עיין בחתם סופר ח"ו ס"צז. צח, וכן דעת מהר"ץ חיות ז"ל במנחת קנאות דף ט, ודף י, ע"ש. ועיין במשפטי עוזיאל א"ח ס"ט, ובציץ אליעזר ח"א "כא, ועוד, וכתב הזבחי צדק ח"ג ס"פב (וכן הוא בח"ב ס"כג) "באלו העגלות שהם גבוהים י' ורחב ד' יש בהם איסור תחומין, ואין בזה ספק כלל ואסור לרכוב בהם בשבת דעובר על איסור תחומין", ע"ש. ולכן ה"ה שבאוטובוס שייך איסור תחומין". **ע"כ כתבתי.**

א) **כתבו** בתוספות עירובין מג. ד"ה הלכה, "ועוד רצה רשב"ם להתיר ליכנס בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום, וחזר בו משום שמא יפגעו בו ליסטים, או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות, ואומר ר"י דאפילו ליכנס בו בערב שבת אסור דדוקא בספינה שרי ליכנס בערב שבת אבל הכא כיון דאפשר לו לירד אסור... ועוד אם בהמה מנהיג בקרון פשיטא דאסור להשתמש בבעלי חיים שמא יחתוך זמורה", וראיתי ברא"ש שם שהביא מ"ש הרשב"ם, וכן הוא בב"י ס"שה ד"ה ומ"ש ואם עלה, ע"ש.

נראה מזה שלהרשב"ם בעצם אין איסור הליכה בחוץ לתחום מצד איסור תחומין כשנכרי מוליכו בקרון, אלא רק יש חששות אחרים כגון שמא ישכח וירד, או שמא יפגעו בו לסטים, וכן נראה דעת הר"י, שנראה שהר"י מסכים לרשב"ם שבמצד איסור תחומין אין חשש אלא רק יש לאסור מטעמים אחרים, כגון שאפשר לו לירד או שימוש בבעלי חיים, אבל כשאין בעלי חיים והוא אינו יורד, נראה שאין איסור ביציאה חוץ לתחום.

ולפי זה י"ל בנד"ד שמי שרק יושב באוטובוס, הוא דומה למי שיושב בקרון, ואם הנהג הוא נכרי (או ישראל כשיש היתר של פק"נ כמבואר בשאלה בח"ד שם) אז אף כשהאוטובוס נוסע חוץ לתחום, כל זמן שהישראל עדיין באוטובוס הוא אינו עובר על איסור תחומין כלל.

ב) **אלא** יש לחקור אם אנן קי"ל כדעת הרשב"ם או לא. כתב בשו"ת מהרלב"ח ס"כח בד"ה ומסברת, על דברי הרשב"ם הנ"ל, "כל הפוסקים פסקו שלא כדבריו, מה תאמר חלקו עליו מצדדין אחרים, ר"ל מצד שמשתמש בבע"ח, הרא"ש בעירובין פ' מי שהוציאוהו, מרדכי ספ"ק שבת, אבל מצד יציאתו חוץ לתחום ע"י הגוי לא חלקו עליו, לא כן הדבר לענ"ד כי גם בדבר ההוא לא הודו לו, האמנם חלקו כנגדו בטעם דאפילו בתוך התחום יאסר והוא מטעם שמשתמש בבעלי חיים, וא"כ אם אפילו בתוך התחום אסור לדעתם, מה להם לסתור דבריו בחוץ לתחום, וזה נראה לענ"ד אמת וברור. הריטב"א שם בעירובין וז"ל ולענין לצאת חוץ לתחום בשבת ע"י קרון אע"פ שהוא גבוה עשרה או יותר כארעא סמיכתא דמיא... והרשב"ם ז"ל היה מתיר לילך בקרון בשבת כיון שהגוי עצמו מוליכו חוץ לתחום ואיהו לא מידי קעביד... ולא הודו לו כלל עכ"ל. ונ"ל כי מ"ש הרב ז"ל ולא הודו לו כלל כיון לכל מה שאמרתי. הרי הוא מבואר שכל הפוסקים חלקו על רשב"ם ז"ל, וא"כ אין להביא ראיה מדבריו ז"ל כנגד כולם", ע"ש שאר דבריו. הרי דלא קי"ל כהרשב"ם.

וכן כתב הרדב"ז בח"ג ס"תתקעג (תקמ) בד"ה ולענין אי, "...ודמיא למהלך בקרון בשבת דלאו מידי עביד, דמזה הטעם היה רוצה רשב"ם ז"ל להתיר ליכנס בקרון בשבת וללכת חוץ לתחום, דאי משום תחומין לא מידי קעביד ואחרים מוליכין אותו, והיה רוצה להתיר ג"כ להלך את כולה אע"פ שיצאו חוץ לתחום דכיון דאית לה מחיצות דמיא לדיר וסהר דספינה דקי"ל דמהלך את כולה, וטעמו ז"ל דתנן המנהיג סופג את הארבעים והיושב בקרון סופג את הארבעים, ר' מאיר פוטר את היושב בקרון, ומדאפיך שמואל ותני וחכמים פוטרין את היושב בקרון, משמע ליה ז"ל דהלכתא כשמואל דאפיך לה, וכי היכי דלענין כלאים פטור משום דלאו מידי עביד, ה"נ לענין תחומין לאו מידי קא עביד, וכן כתב ר"י דאינו לוקה היושב בקרון, משמע אבל אסור, ואפשר דרשב"ם היה סובר דפטור לגמרי דלא אמרינן פטור אבל אסור אלא לענין שבת בלבד, ואפשר דס"ל דתחומין דרבנן ומש"ה התיר בקרון אפילו לכתחילה, ואפילו החולקים על הרשב"ם כגון ר"י והרשב"א והריטב"א והרא"ש ז"ל וכל האחרונים, לא חלקו עליו מטעם תחומין זולת הגהה מרדכי ובמיימוני שחלקו

עליו מטעם תחומין... זה לא מחוור כלל, חדא דהא הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל ס"ל דהיושב בקרון לוקה מן התורה דהוי כמנהיג ברגליו ולזה הסכימו רבים, וכיון דלענין כלאים הוי כאלו מושך הבהמה לענין תחומין נמי לא שנא... ואפילו לדעת החולקים על רשב"ם ז"ל משום משתמש בבע"ח, אפשר לי לומר דלאו משום דמודו ליה דאין בכיוצא בו איסור תחומין אלא לפי סברתו מקשים עליו דאע"ג דלית לה משום איסור תחומין לדעתו ז"ל, אית ביה משום משתמש בבע"ח... ומעתה תהיה סברת המפרשים מסכמת לדעת בעל ההגהה שכתב דאסור משום תחומין ולדעת הרמב"ם וריא"ף", ע"ש. הרי אף מכאן נראה דלא קי"ל כהרשב"ם.

ונראה שכן דעת מרן, שהרי הוא כתב בי"ד ס"רצז. יב, שאסור לישב בעגלה שהיא מושכין אותה כלאים, וכתב הגר"א שם בס"ק כח, לגבי דעת מרן, "בח"מ ס"קצז ג ה, וס"רעא פסק בש"ע כדעת הרי"ף ורמב"ם דלא כשמואל", ע"ש. וא"כ, זה שלא כדעת הרשב"ם כמבואר ברדב"ז הנ"ל, ועוד, כתב מרן בב"י בס"רסו הנ"ל "ואם הולך בקרון כל שהוא רחב ד' אע"פ שהוא גבוה י' או יותר כארעא סמכתא הוא, ואית ביה איסור תחומין לכ"ע אם יוצא חוץ לתחום, כדאמרינן בריש פ' מי שהוציאוהו מג, וכ"כ הריטב"א שם". הרי דעתו כהריטב"א בזה, ולפי מ"ש המהרלב"ח הנ"ל הריטב"א חולק על הרשב"ם לגמרי, דהיינו אף לענין תחומין, וכן י"ל בדעת מרן.

וראיתי במ"א ס"שה ס"ק י, שכתב, "ומשמע בתוס' והרא"ש דאין איסור במה שהעכו"ם מוליכו חוץ לתחום דאיהו לאו מידי עביד, וכ"כ מהרי"ק שורש מ"ו, אבל ר"ל חביב ס"כ"ח כתב שהרא"ש כ"כ לחלוק על הרשב"ם אף בתוך התחום, אבל באמת חוץ לתחום אסור משום תחומין, וראיה מספינה דאסור", ע"ש. הרי אף שהמ"א הביא מ"ש המהרי"ק, מ"מ נראה שהוא חזר לומר כדעת המהרלב"ח הנ"ל דלא קי"ל כהרשב"ם.

וכן דעת מהר"ץ חיות ז"ל במנחת קנאות דף ט: שהוא הביא שם תשובה מר" דוד זכות ז"ל לגבי מרכבת, וז"ל (דף י:) "ואין לנו היתר רק לדעת הרשב"ם מובא בפוסקים, דהתיר באמת הלוך בקרון בשבת והעכו"ם מוליך הקרון, משום דלא עביד ישראל מעשה ומינח נייח ולא שייך בכגון זה איסור תחומין, והנה חוץ מזה דדעת הרשב"ם יחידאי הוא, וכל הפוסקים חולקים עליו... ומ"ש רו"מ מדברי המהרי"ק שורש מ"ה דאפילו למ"ד תחומין דאורייתא דוקא במהלך ברגליו, אבל בספינה דלאו מידי עביד, ורק מיא מטו לספינה, או הגויים המלחים, פשיטא דליכא איסורא דאורייתא א"כ הכי נמי מרכבת הללו איהו לא עביד מעשה... ואין כאן תחומין דהוי כחצר המהלכת דקי"ל דאינו קרוי חצר משום דלא נח ומינד נייד (גיטין כא.), הנה סברה זו דמהרי"ק רק נגד איסור תורה אתאמר אבל מודו דאיסור דרבנן, ועוד בשיטת רשב"ם תתאמרא", ע"ש. הרי אף מכאן מבואר דלא קי"ל כהרשב"ם, ובסוף אותה תשובה (דף יא) כתב ושדר לי ג"כ פיסקא דהרב החכם מוה' יצחק חזן בן הגאון בעל חקרי לב מעיר הקודש ירושלים תוב"ב... והוא ג"כ אסור המרכבות... דלא קי"ל כרשב"ם ביושב בקרון", ע"ש.

ג) **וראיתי** בחת"ס ח"ו ס"צח סוף ד"ה ולא, שכתב, "אבל בקרון שהמוצאו עכשיו בדמיונו שהקיטור מוליכו ואין כאן חתוך זמורה ולא תשמיש בבעלי חיים ולא נעשית מלאכה בשביל ישראל, כי כמה מאות ערלים שם כמ"ש הרמב"ן גבי ספינה וליכא אלא משום תחומין, ונ"ל דתליא בספיקא דיש תחומין או אין תחומין, ובודאי להרא"ש והטור דס"ל איבעיא לחומרא משום כל תיקו דאיסורא לחומרא אפילו בדרבנן כמ"ש הב"ח ס"ת"ה, א"כ ה"נ אסור מספיקא, ולרמב"ם נמי חוץ מי"ב מיל דאורייתא וספיקא לחומרא... וצ"ע דהרי להרשב"ם שבתוס' אפילו יש תחומין, מ"מ בקרון י"ל דלאו מידי עביד ע"ש". וי"ל דאה"נ להרשב"ם לא מידי עביד, ואין איסור כשהוא עדיין יושב בקרון או המרכבת, אבל הלא מבואר לעיל דלא קי"ל כהרשב"ם, ולכן אין לומר בזה צ"ע, והחת"ס לא הביא מ"ש המהרלב"ח והרדב"ז הנ"ל.

וכן מ"ש החת"ס בהשמטות ס"קצד ד"ה והשלישית, "דבין לרשב"ם ובין להתוספות ליכא איסור דאורייתא דתחומין כשהגוי מוציאו חוץ לתחום, אלא משום גזירה שמא ירד מהקרון וילך ברגליו", כן הוא, אבל אנן לא קי"ל הכי.

ולפי זה שפיר כתב הזבחי צדק הנ"ל "באלו העגלות שהם גבוהים י' ורחב ד' יש בהם איסור תחומין, ואין בזה ספק כלל ואסור לרכוב בהם בשבת דעובר על איסור תחומין", ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פד

שאלה: האם יוצא מצוות סעודת ראש חדש בלילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

א) **לדעת** הרוקח בס"רכח, והטור בס"תיט. יש מצוה להרבות בסעודת ר"ח, וכן כתב מרן בש"ע שם. אלא בב"י הביא מרן, שלפי פירוש הר"ן במגילה ה. אין ראיה שיש מצוה בסעודת ר"ח ע"ש (אלא עיין בחידושי הר"ן שבת כד. בשם רבנו יהונתן שיש חיוב לאכול פת בר"ח), ויש לחקור בדעת הרוקח והטור ומרן אם יש לקיים מצות סעודת ר"ח בלילה, שלכאורה י"ל שכיון שבימי חז"ל לא קדשו החדש בלילה אלא ביום, ה"ה שסעודת ר"ח היא דוקא ביום ולא בלילה, שהרי מטעם זה מי ששכח לומר יעלה ויבא בעמידה בליל ר"ח א"צ לחזור, וכ"כ בנמוקי אורח חיים, (לבעל המנחת אלעזר) ס"תיט "תיט, ע"ש.

כתב הרוקח שם, "ומצוה לאכול בראש חדש כמו מועד, דאיתקש בתורה וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם... ומצינו בסנהדרין בפ' בן סורר (דף ע:), אכל **בעיבור החדש** אינו בן סורר ומורה. ירושלמי אמר רבי יוחנן לווין ברבית לחבורת מצוה וקידוש החדש", ע"ש.

משמע מהרוקח שיש ללמוד דין מצוות סעודת ר"ח מדין סעודת עיבור החדש, ויש לפרש כוונתו, שבדרך כלל יש מצוה על היחיד לסעוד סעודה בר"ח, ולכן בסעודת עיבור החדש הוסיפו על מצוות היחיד ותקנו שסעודת עיבור החדש צריכה י' בני אדם כדי לפרסם שיום זה ר"ח, וזה כמ"ש בסנהדרין ע: "תנו רבנן אין עולין בעיבור החודש פחות מעשרה בני אדם", ואם לא היתה מצוה על היחיד בתחילה לסעוד סעודה בר"ח, דחוק לומר שהם היו תקנו סעודה חדשה רק כדי לפרסם עיבור ר"ח, והלא סגי בהכרזה לרבים בראש חוצות בלי סעודה, או בתקיעת שופר כדמצינו בערב שבת בשבת לה: ע"ש. או להדליק אבוקות בעיר כעין שהם היו עושים בראש הרים להודיע יום ר"ח לבני הגולה. אלא יותר נראה, שכבר יש מצוה על היחיד לסעוד סעודה בר"ח "דאיתקש בתורה וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם" כמ"ש הרוקח הנ"ל (וכן הוא בטור), ולכן תקנו הוספה על סעודה זו כשיש עיבור החדש, דהיינו בי' אנשים, כדי לפרסם לרבים שהם מקיימים מצוות סעודת ר"ח, וממילא שכל העם יבינו שליל זה הוא ר"ח, ולכן משמע מזה שיש מצוה על היחיד לקיים סעודת ר"ח.

ומצינו שהם היו עושים סעודת עיבור החדש **בלילה**, וזה כמ"ש בגמ' שם, "ואין עולין לה אלא בפת דגן וקטנית, ואין עולין לה אלא לאור עיבורו, ואין עולין לה ביום אלא **בלילה**, והתניא אין עולין לה בלילה אלא ביום, כדאמר רבי חייא בר אבא לבניה אחריפו ועולו אחריפו ופוקו כי היכי דלישמעו בכו אינשי".

ופירש"י שם, "יום עבורו, הוא יום שלשים שנעשה ממנו חדש היוצא מעובר. אור יום עבורו, מוצאי שלשים ולהודיע שעברוהו. אחריפו, אקדימו כמו חרפי ואפלי (ע"ג ד' עה.), אחריפו ועולו בלילה היו יושבין שם ועושין הומה להשמיע קול, וקאמר להו רבי חייא להקדים ולעלות מבעוד יום מעט כדי שיראו אותם עוברי דרכים כשהן עולין ויפרסמו, והיינו דקתני אין עולין לה בלילה אלא ביום, והאי דקתני אין עולין לה ביום אעיקר מילתא קאי **שהסעודה ומשאו ומתנו של דבר בלילה הוא**. אחריפו ופוקו בבקר, אל תאחרו לירד, שהרואה אתכם יורדין בהשכמה מבין שישבו שם כל הלילה ומתפרסם הדבר, אבל הרואה אותם יורדין שלא בהשכמה סבור שעכשיו עלו ואין מבין הדבר". הרי מבואר מזה שסעודת עיבור החדש היא בלילה, וכן הוא במאירי ע"ש.

וכן הוא בירושלמי מו"ק פ"ב הל"ג, "א"ר יוחנן לויין בריבית לחבורת מצוה ולקידוש החדש. רבי יוחנן בצפרא הוה נחת לכנישתא והוה מלקט פירורין ואכל, אמר יהא חלקי עם אילין דאכלין הכא רומשות", ופירש בפני משה שם, "שהיו נוהגין לעשות סעודת קידוש החדש בבית הכנסת, ומלקט פירורין מהנשאר מהסעודה של אמש ואכל אותן, וכל זה כדי לחבב ולייקר להתאספיים בחבורת סעודת מצוה, ואמר יהא חלקי עם אלו שאכלו כאן **בלילה** זו", וכן הוא בירושלמי סנהדרין פ"ח הל"ב, ע"ש.

ולפי זה י"ל שכיון שלמד הרוקח דין סעודת ר"ח מדין סעודת עיבור החדש שהיא **בלילה**, שהיא עצמה סעודת ר"ח כפי מה שפירשתי לעיל, ממילא שמותר לקיים מצוות סעודת ראש חדש אף **בלילה**, ואין הסעודה תלויה במתי הב"ד היו מקדשים ר"ח.

ב) **אלא** ראיתי שהקשה הערוך לנר בסנהדרין ע: לגבי בן סורר ומורה שאוכל בשר ושותה יין בסעודת מצוה, "למה השמיענו המשנה דוקא אכל בחבורת עבור החדש דהוא סעודת מצוה כפולה, להשמיענו רבותא טפי דאפילו בסעודת מצוה דר"ח גרידא פטור, ואפשר לומר דסעודת ר"ח לא קיים רק כשעשאה ביום כמו סעודת פורים, דהא גם החדש אין מקדשין אלא ביום, וכיון שסעודה זו עושין בלילה לא יצאו בה סעודת ר"ח", ע"ש. וזה כדעת הנמוקי א"ח הנ"ל.

ולענ"ד זה אינו, שהמשנה הזכירה סעודת עיבור החדש כיון שהיא סעודה "בחבורת מצוה" כמ"ש המשנה, שהבן אינו נעשה בן סורר ומורה אלא אם הוא אכל עם חבורה שכולה סריקין כמבואר בגמ' שם, משא"כ בחבורה של מצוה, וכיון שבסעודת עיבור החדש בעינן י' בני אדם למצוה זו, כמ"ש בגמ' שם "תנו רבנן אין עולין בעיבור החודש פחות מעשרה בני אדם", שפיר י"ל שהיא בכלל "חבורה", משא"כ בסעודת ר"ח שהיא חלה על היחיד, והיא אינה בכלל "חבורת מצוה", ולכן גם מובן למה המשנה לא הביאה סעודת שבת או יו"ט, שאף אלו הן מצוה על היחיד ולא בעינן "חבורת מצוה", ולכן אין לדקדק מכאן שאין מצוות סעודת ר"ח בלילה.

אלא עדיין יש לפקפק בראיית הרוקח מסעודת עיבור החדש הנ"ל. כתב הרמב"ם בהל' קדוש החדש פ"ב הל"ח, "ואין מקדשין אלא חדש שנראה בזמנו", וכתב בפירוש שם, "שהוא ליל שלשים, אבל לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו מן השמים", וזה כמ"ש במשנה בר"ה כד, "ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים", ודלא כת"ק שם, ולכן מצינו שכשיש עיבור החדש, אין הב"ד מקדשין החדש כלל, ולפי זה יש סברה לומר, שדוקא כשיש עיבור החדש יש לקיים מצוות סעודת ר"ח בלילה כיון שאין מקדשין את החדש מחר בבוקר. אולם כשהחדש חסר ואין עיבור החדש ומקדשין את החדש ביום, אז צריך לקיים הסעודה ג"כ ביום דוקא, שהסעודה תלויה בזמן קידוש החדש. מ"מ אף את"ל סברה זו, הלא בזמנינו שאין הב"ד מקדשין את החדש כלל, ממילא שאנו יכולים לקיים סעודת ר"ח אף בלילה, וכדמצינו בסעודת עיבור החדש, ואה"נ שאף בזה"ז מי ששכח לומר יעלה ויבא בליל ר"ח אין לו לחזור כיון שאין מקדשין החדש אלא ביום, ולכן מצינו שאף בזמן הזה יש לחוש לקידוש החדש, מ"מ נראה שאף בזמן חז"ל כשיש עיבור החדש (ליל ל"א) א"צ לחזור העמידה כיון שאין מקדשין החדש בלילה, אף שאין קידוש החדש בב"ד ביום ל"א כשיש עיבור החדש, כיון שכך תקנו חז"ל שאין לחזור העמידה אם שכח יעלה ויבא בלילה, אבל אין זה מעלה או מוריד לגבי סעודת ר"ח, כדמצינו שהם היו עושים סעודת עיבור החדש בליל ל"א, כשאין מקדשין החדש בלילה, ולכן אין לדמות דין סעודת החדש לדין יעלה ויבא בעמידה, ולכן עדיין י"ל כהרוקח הנ"ל דילפינן מצוות סעודת החדש מסעודת עיבור החדש.

ואף שהטור לא הביא ראיית הרוקח מסעודת עיבור החדש, מ"מ אין לומר שזה מפני שהוא חולק על ראיה זו, וכן נראה מהב"י שם שכתב, "והרוקח כתב מצוה לאכול בר"ח כמו במועד, והביא כמה ראיות". משמע שהרוקח הוסיף על ראיות הטור, ומסתמא שאין הטור חולק עליהם.

ג) **אלא** ראיתי ברמב"ם בהל' קדוש החדש פ"ג הל"ז, שכתב "כשמעברין בית דין את החדש מפני שלא באו עדים כל יום שלשים, היו עולין למקום מוכן ועושין בו סעודה ביום אחד ושלשים שהוא ראש חדש, ואין עולין לשם בלילה אלא בנשף **קודם עלות השמש**... וזו היא סעודת מצוה של עיבור החדש האמורה בכל מקום".

ופירש בלחם יהודה שם, "משמע דהסעודה היו עושין אותה **ביום** ועולין לעלייה בתחלת עמוד השחר, ואין מקדימין לעלות בלילה קודם אור היום, ולא מאחרין עד עלות השמש שהוא הנץ החמה, והוא תמוה דבפ' בן סורר דף ע' מוכרח לפרש"י **דבלילה** היתה הסעודה ואין מאחרין עלייתם עד כניסת הלילה אלא ביום ל' בסוף היום משום פרסומה דעוברי דרכים יעו"ש, והנלע"ד דרבינו מפרש באופן אחר, דהא דקתני אין עולין אלא לאור עיבורו דהוא ליל ל"א אתא לאפוקי יום שלשים לילו ויומו, אבל יום ל"א גופיה הוה אמינא דבין ביום בין בלילה יכולין לעלות, לכך קאמר תנא ואין עולין לה ביום שהוא יום ל"א אלא בלילה, ופריך והתניא איפכא, ומשני כדאמר ליה ר' חייא לבריה אחריפו ועולו, ר"ל הקדימו עלייתכם בבקר, דהיינו מעת עלות השחר עד שעת הנץ, דקי"ל בעלמא דאותו זמן חשוב לילה וחשוב יום כדאיתא בפ"ק דברכות לענין תפלה, והשתא תנא דקתני אין עולין ביום אלא בלילה קרי יום ליום גמור שהוא אחר הנץ ולילה לקודם הנץ, ותנא בתרא להיפך דקרי לילה ללילה גמורה שהוא קודם עלות

השחר וקרי יום לזמן דמעת עלות השחר עד הנץ, דאשכחן בעלמא דמיקרי יום כדתנן במגילה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר, ושיטה זו ניחא דתרי תנאי מיירו בתחלת העלייה, אלא דכל אחד שנה כפי לשונו, משא"כ לפרש"י דהאי דקתני אין עולין לה ביום אעיקר מילתא קאי שהסעודה ומשאו ומתנו של דבר בלילה הוא, ולישנא דאין עולין לאו דווקא, ועוד דלשיטת רבינו ניחא קושית התוס' בד"ה ואין עולין לה ביום וכו' דלא קשיא אלא לשיטת רש"י דפירוש ואין עולין לה ביום הוא על יום ל', דמשא"כ לרבינו דפי' על יום ל"א ודוק", ע"ש.

וכן פירש ר' שלמה שלם ז"ל (מאנדריאנפולי) בלב שלם, על הרמב"ם שם, וז"ל "נראה מדברי רבינו שהעליה היתה קודם עלות השחר מתחת לארץ ביום ל"א, דהיינו קודם הנץ החמה של יום ל"א והסעודה היתה ביום ל"א עצמו. אבל רש"י פירש בפ' בן סורר ומורה בענין שנראה מדבריו דהסעודה היתה בליל ל"א והעליה היתה סוף יום ל' יעו"ש, ולדבריו ז"ל הא דאמרינן התם דאמר ר' חייא לבניו אחריפו ועולו אחריפו ופוקו אתי שפיר שהסעודה היתה בלילה וביום עולין לה מבעוד יום וסועדין בלילה ובסוף הלילה עד שלא האיר המזרח יוצאין ממנה, אבל לדברי הרב ז"ל קשה, ועוד שלא הזכיר היציאה וצ"ע ממורי הרב ז"ל", ע"ש.

עכ"פ מצינו שלפי שיטת הרמב"ם אין ראיה מסעודת עיבור החדש שמותר לקיים סעודת ר"ח בלילה. אלא י"ל שהרוקח סבר כפירש"י, וכן מוכח מירושלמי הנ"ל שהביא הרוקח, שכתוב שם "אמר יהא חלקי עם אילין דאכלין הכא רומשות".

ועוד, ראיתי לר' שמעון וואלטש ז"ל (מרונשוויג שבאשכנז) בנאות קודש, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "אלא בנשף קודם עלות השמש. פי' קודם ששקעה השמש ביום שלשים, ולשון עלות השמש שכתב רבינו הוא כלשון שנאמר ולפי העלות הענן (במדבר ט. יז), תרגומו אסתלקות הענן, ופירוש זה מוכח מלישנא דברייתא דסנהדרין בדף הנזכר", ולפי פירוש זה ברמב"ם, אף הוא מסכים לשיטת רש"י הנ"ל (אלא עדיין דחוק לפרש עלות השחר היא שקיעת החמה, שלא מצינו פירוש זה בשאר מקומות שכתב הרמב"ם "עלות השחר".).

וכן נראה דעת הערה"ש העתיד בהל' קדוש החדש פ"צא אות יב, שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "והטעם כדי לפרסם שהחדש מעובר... ולכן עולין קודם הלילה בעת שבני אדם הולכין וירגישו בזה". משמע ממ"ש "קודם הלילה", שהוא פירש בדעת הרמב"ם כמו רש"י הנ"ל.

עכ"פ מצינו שנראה מהרוקח, שהביא ראיה מסעודת עיבור ר"ח, שאף מותר לקיים מצוות סעודת ר"ח בלילה.

ד) **וכן** נראה מהטור בס"תיט, שיש לקיים מצוות סעודת ר"ח בליל ר"ח, שהוא כתב "ומצוה להרבות בסעודת ר"ח דגרסינן במגילה באלו אמרו מקדימין וכו' אבל בסעודת פורים ור"ח כו', אלמא דמצוה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים", וכתב הב"י שהוא כיון למ"ש בירושלמי מגילה פ"א הל"ד, "סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין", ולענ"ד הירושלמי כיון למ"ש התוספתא במגילה פ"ג אות ח, "אימתי מסיעין על החדש לאור עיבורו, כיצד חל להיות ערב שבת ושבת מסיעין עליו למוצאי שבת", ובנוסאות כ"י שם כתב שבמקום "מסיעין" צ"ל "מסיבין", דהיינו לסעודה, ובחסדי דוד שם פירש "כההיא דתניא בפ' בן סורר ומורה דף ע' בסעודה של עיבור החדש" ע"ש. וכן הוא, שבגמ' סנהדרין שם כתוב "ואין עולין לה אלא לאור עיבורו", ואף בתוספתא כתוב "לאור עיבורו", משמע שהם דברו בדבר אחד, והוא סעודת עיבור החדש (אלא עיין במנחת בכורים שם פירוש אחר) ולכן הכי י"ל בכוונת הירושלמי שהוא מיירי בסעודת עיבור החדש, וכן פירש הקרבן העדה שם בפירוש הראשון (אלא שלא הביא התוספתא הנ"ל) ע"ש.

ולפי זה י"ל שאף הטור מודה שכוונת הירושלמי היא לסעודת עיבור החדש, וכיון שהטור למד מצוות סעודת ר"ח מהירושלמי דמיירי בסעודת עיבור החדש, ממילא צ"ל שהטור סבר כהרוקח הנ"ל שמותר לקיים מצוות סעודת ר"ח בלילה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש המ"א בס"תיט, וז"ל "כתב הרי"ף והרא"ש בשם מירושלמי שאם חל ר"ח בשבת יש לעשות סעודת ר"ח בא' בשבת, דבשבת אין ניכר שעושה משום ר"ח... ונ"ל דיש למשוך סעודה שלישית עד הלילה, ואז יוצא ידי חובת ר"ח גם כן". הרי מבואר שמותר לקיים מצוות סעודת ר"ח בלילה, ומסתברא הוא, שהרי

הירושלמי מירי בסעודת עיבור החדש שהיתה בלילה כנראה מהתוספתא, וכיון דילפינן מצוות סעודת ר"ח מסעודת עיבור החדש, ממילא שמותר לקיימה בלילה.

וראיתי בנמוקי א"ח הנ"ל, שפירש המ"א וכתב, "דבאמת עדיף בזה מה שעושים לתשלומין במוצאי שבת קדש יוצאין כיון דבלא"ה גם כשעשאוהו ביום ראשון אינו ר"ח כבר, משום דר"ח היה רק בשבת קדש". הרי שאין ראיה מהמ"א לר"ח שאינו נדחה, וכן כתב כת"ר, "אולם בשו"ת משנה שפיר ח"ב ס"פג, כתב דאין להוכיח מהמג"א שיוצא סעודת ר"ח בלילה, די"ל רק שנדחה סעודת ר"ח בלילה יכול לקיימה בלילה, ולא לכתחילה לקיימה בלילה ע"ש", ולענ"ד זה אינו, שהמ"א הביא הירושלמי הנ"ל שהוא המקור לטור שסבר שיש מצוה לסעוד סעודת ר"ח, וכיון שנראה מהתוספתא שהירושלמי מירי בסעודת עיבור החדש, וסעודת עיבור החדש מותרת בלילה אף כשהיא אינה נדחתה, ממילא שאף כשאין סעודת ר"ח נדחתה מותר לקיימה בלילה.

ה) **וכן** יש להביא ראיה מהארחות חיים, הל' ר"ח ס"ק א, שמותר לקיים מצוות סעודת ר"ח בלילה, וז"ל "נהגו כל ישראל לעשות סעודה גדולה בר"ח יותר משאר הימים משום כבוד היום שהוא כפרה לישראל... ובפרקי דרבי אליעזר מצאנו מנהג גדול בישראל שעושין סעודה גדולה בר"ח ובי"ט כדי שנזכר תפלת המוספין ושאסור ר"ח לעשות מלאכה לנשים, וי"ט אף לאנשים, ויש נותנין טעם אחר לסעודת ר"ח, זכר לסעודות שעושין לעידי הלבנה בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראייה", ע"ש. וכן הוא בכלבו ע"ש.

וי"ל ששייך הטעם של "כבוד היום" אף בליל ר"ח, וזה כמו לגבי שבת או יו"ט שיש מצוות כבוד אף בלילה, וכן ראיתי בחמדת ימים, בפרק ליל ר"ח, פ"ב אות יב יג יד, וז"ל, "וכתב הרב ז"ל להחליף לו חליפות שמלות משקידש עליו היום לכבוד ראש חדש, כי כן תלבשנה המדות העליונות הארות יתירות, וכמו שרמזנו במאמר הזוהר פר' נח כי התלבשות העולמות בר"ח אינם כבחול, ועל כן שלמים וכן רבים לעומתן מתהדרים בהדרת קדש בבגדים מיוחדם לר"ח, לא של שבת ולא של יו"ט, אלא של ר"ח בלבד, כי לא שוו כל הזמנים בשיעוריהן, ומן דעת הרמב"ם נראה כך, שכתב שר"ח הוא בכלל לקדוש ה' מכובד, שהרי נאמר בו קדושה מקדש ישראל וראשי חדשים. מינה שצריך לכבודו בכסות נקיה כדילפינן בשבת מוכבדתו... ומורי ז"ל היה מחליף שמלותיו מבערב בהתקדש עליו היום, וכן ראוי לנהוג, שגם בלילה יש עילוי שהרי כבר אומרים יעלה ויבא", ע"ש. ולכן שפיר הוא לקיים מצוות הסעודה בלילה, שאף בלילה יש "כבוד היום".

ולפי הטעם שאסור לנשים לעשות מלאכה, הלא איסור זה אף בלילה, ולכן הוא יותר נכון לסעוד הסעודה בלילה כדי שהנשים יכולות להזכיר מיד שיש איסור מלאכה, וגם ע"י סעודה בלילה הם יכולים להזכיר שצריך להתפלל מוסף בר"ח, וכן הוא, שבדרך כלל אנו מתפללים שחרית ואח"כ מוסף מיד, ורק אח"כ הם אוכלים סעודת היום, ולכן אין מועילה סעודת היום כדי להזכיר שהוא צריך להתפלל מוסף כשהוא עדיין בבית הכנסת בתפילת שחרית, כיון שהסעודה היא רק אחר שהוא כבר יצא מהבהכ"ס, ולכן ממילא מובן שצריך לסעוד הסעודה בלילה כדי להזכיר להתפלל מוסף מחר בבוקר.

ולגבי "עידי הלבנה", הרי כתוב במשנה בר"ה כג: "חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת, ולשם כל העדים מתכנסין, ובית דין בודקין אותם שם, וסעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא", ועיין בתוס' יו"ט שם שלדעת הרמב"ם סעודות אלו היו אף בימי החול (ודלא כנראה מרש"י), ולכן מסתמא, שאם העד ראה הלבנה בתחילת הלילה והוא הלך מיד לחצר הנ"ל, הוא עדיין צריך לאכול סעודת ערב, וממילא שהם היו מוכנים לו סעודה בלילה, ולכן שפיר י"ל שלפי טעם זה מותר לקיים סעודת ר"ח בלילה.

וראיתי בערה"ש א"ח ס"תיט אות ב, שהוא הביא דברי הכלבו שכתב הטעם מפני "עידי הלבנה", וכתב "ונראה דכונתו לסעודה שהיו עושין בעיבור החדש כדאיתא בירושלמי, וכן נראה מש"ס דילן בסנהדרין לענין בן סורר ומורה דאם אכל בעיבור החדש אינו נעשה בן סורר ומורה", ואיני יודע למה הוא דחק לפרש כן, והלא הפשט הוא כפי שביארתי לעיל, שהוא כדי לזכור הסעודות הגדולות שהיו עושים ל"עידי הלבנה".

ואם כנים דברים הנ"ל, אז י"ל דאדרבה הוא יותר טוב לקיים מצוות סעודת ר"ח בלילה, וזה כמ"ש הגינת ורדים י"ד כלל ו ס"י, לגבי אם יותר טוב לקיים מצוות פדיון הבן

בלילה או ביום, וז"ל "שוב ראיתי דברי פי חכם חן, הרב כמה"ר חיים נר"ו שהאריך למנעיתו במסקנה דידן ואין מדרש בלא חדוש, והביא ראיה נכונה שאין לאחר את המצוה מכוין שהגיע זמנה, דאמרינן במס' מנחות בשלהי פרקי רבי ישמעאל דף עב. בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, וכתבה הרמב"ם בריש פ"ד מהל' מעשה הקרבנות שאימורים ואברים משתדלים להקריבם ביום משום חביבה מצוה בשעתה, שאע"פ שכשרים בלילה דוחין את השבת בזמנם ואין מאחרים אותם למוצאי שבת, וא"כ בנד"ד כיון דמטא זמן הפדיון מיד בתחלת ליל ל"א אין ראוי להחמיץ את המצוה ולדחותה עד היום, וראוי להשתדל ולעשותה בלילה", ע"ש. וא"כ ה"ה בסעודת ר"ח "ראוי להשתדל ולעשותה בלילה".

ו) **וכת"ר** כתב, "וכן מפורש בתוס' רא"ש ברכות מ"ט ע"ב שסעודת ר"ח דוקא ביום", ולענ"ד אין הוכחה משם, ששם דן הרא"ש לגבי חיוב אכילת פת ביו"ט ובר"ח, וזה דבר אחר ממצוה לקיים סעודת ר"ח, ש"חיוב" לחוד ו"מצוה" לחודה (וחיוב הוא חמור טפי ממצוה). וי"ל דאה"נ שאין חיוב לאכול פת בר"ח ולכן אין צורך לחזור בברכת המזון אם הוא שכח יעלה ויבא, אבל עדיין שיש "מצוה" לאכול פת, ולכן אף הטור שסבר שיש מצוה לסעוד בפורים, מודה שאין לו לחזור בברכת המזון אם הוא שכח יעלה ויבא, כיון שאין חיוב לאכול פת בר"ח.

ולכן כתוב בגמ' ברכות מט: "אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו, בברכת המזון אין מחזירין אותו. אמר ליה רב אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון, אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאילתיה לרב נחמן, ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי אלא נחזי אנן, תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו, אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר, אמר ליה אין".

וכתב בתוס' הרא"ש שם (כתבתי פירוש בסוגריים), "שבתות וימים טובים דלא סגיא ליה דלא אכיל. משמע הכא דבי"ט לא סגי דלא אכיל פת דבר שצריך לברך אחריו, וקשה דבפ"ב דסוכה... הילכך נראה הא דקאמר הכא ימים טובים לא סגיא דלא אכיל, היינו דוקא בליל י"ט ראשון של פסח ובליל י"ט ראשון של חג... ומיהו קשה דמשמע ימים טובים דומיא דר"ח (דהיינו דבשאר י"ט אין חיוב לאכול פת כמו שאין חיוב לאכול פת בר"ח, ולכן אם הוא שכח יעלה ויבא בברכת המזון אין לו לחזור), ור"ח דוקא ביום (יש לדמותו לשאר י"ט) דאילו בלילה אפילו בתפלה אין מחזירין (משא"כ בתפילת ערבית של יו"ט), דאין מקדשין את החדש בלילה, הילכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת בי"ט". הרי כל הענין כאן הוא לגבי "חיוב" אכילת פת, שבזה תלויה חזרת ברכת המזון אם הוא שכח יעלה ויבא, ואין כאן הענין של "מצוה" לאכול סעודה, ולכן אין מכאן ראיה שאין לסעוד מצוות סעודת ר"ח בלילה (ואולי כוונת כת"ר לפרש בדברי הרא"ש, "קשה דמשמע ימים טובים דומיא דר"ח (שיש חיוב לאכול פת בר"ח כמו שיש חיוב לאכול בי"ט בליל ראשון של פסח וסוכות), ור"ח דוקא ביום (יש חיוב לאכול פת) דאילו בלילה אפילו בתפלה אין מחזירין, דאין מקדשין את החדש בלילה". הרי משמע שיש חיוב לאכול פת ביום ר"ח ולא בלילה, ולענ"ד א"א לפרש כן, שכתוב בגמ' לגבי ר"ח "דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל", ולכן א"א לומר שיש חיוב לאכול פת ביום ר"ח, ומסתברא הוא, שאין כוונת הרא"ש לומר שאם הוא שכח יעלה ויבא ביום ר"ח בברכת המזון שהוא צריך לחזור. אלא יש לפרש את דבריו כפי מה שפירשתי לעיל).

ז) **וראיתי** בישכיל עבדי ח"ז בהשמטות ס"יא, שכתב שאין לעשות סעודת ר"ח בלילה, וזה לפי מ"ש הטור הנ"ל, "דגרסינן במגילה (ז:) באלו אמרו מקדימין וכו', אבל בסעודת פורים וסעודת ר"ח כו', אלמא דמצוה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים, ואתקיש נמי למועד דכתיב (במדבר י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם". וכתב הישכיל עבדי על דברי השואל, ר' שמואל הירשמן ז"ל, "הנה כת"ר רצה להביא ראיה מגמ' דמגילה ז: שאמר רבא סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא י"ח, מ"ט ימי שמחה ומשתה כתיב, ומזה רצה לדייק שרק בפורים שיש מיעוט דכתיב ימי וכו' לא יצא, הא בר"ח שאין מיעוט י"ח אם עשאה בלילה. ע"כ, ואני אומר דדברי הירושלמי מגילה פ"א הל"ד שהביא מרן הב"י שם בס"תיט. הויין תיובתיה, ששם נאמר סעודת ר"ח וסעודת פורים מאחרים ולא מקדימין, ושם פי' קרבן העדה בשם י"מ דמצוה לעשות סעודה בר"ח דכתיב וביום שמחתכם וכו' ע"ש. הרי לך דלפירוש זה דהמכוון הוא על ר"ח יליף לה מקרא דוביום שמחתכם, הרי גם בר"ח כתיב יום כמ"ש בפורים ימי משתה ושמחה", ע"ש.

ולענ"ד העיקר כסברת השואל הנ"ל, ואין להביא ראיה ממ"ש בפסוק "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם", שהטעם שכתוב שם "יום" הוא מפני שכתוב מיד אחר כך, "ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וזבחי שלמיכם", ומביאים אלו ביום דוקא ולכן כתיב "יום", אבל אין ללמוד מכאן שאף סעודת ר"ח צריכה "יום" דוקא, אלא רק החצוצרות צריכות "יום". משא"כ לגבי פורים, שלגבי שמחה ומשתה עצמם כתיב "ימי", ולכן שפיר ילפינן מזה דבעינן "יום" דוקא לגבי סעודת פורים.

וראיתי שכת"ר הביא מ"ש הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בספר "הפוסק", שהגאון הרב ואזנר זצ"ל סבר שאינו יוצא בסעודת ר"ח בלילה ע"ש. וגם הביא כת"ר קצת דעות שסוברות שמותר לקיים סעודת ר"ח בלילה, ולענ"ד העיקר הוא כדעת המתירים, וכן יש להוכיח מהרוקח והטור והארחות חיים והכלבו והמ"א.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פה

שאלה: האם מותר לבדוק לחמץ ע"י רובוט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "בימים אלו עובדים (אנשים יר"ש) על ייצור מכשיר רובוט אשר יסתובב בבית ויגלה את כל החמץ. יהיה לו חיישן של גלוטן, ובכל מקום שיש פירור (ויותר) של גלוטן הוא יגיע אליו יזהה אותו (וירים אותו), ונשאלנו, האם ניתן לעשות את בדיקת חמץ ע"י מכשיר זה, או שיש חיוב לאדם לבדוק דווקא בעצמו". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בס"תמה. ג, "קודם זמן איסורו יכול להשליכו במקום שהעורבים מצויים שם". ופירש המ"ב שם בס"ק יז, "ותלינן שיאכלוהו". משמע מזה דלא בעינן בר דעת כדי לבדוק אחר החמץ, ויש לסמוך על העורבים כיון שכך טבעם שהם מחפשים ואוכלים את החמץ, ולכן ה"ה בנד"ד שאם יש רובוט שיכול לחפש אחר החמץ, והוא בדוק ומנוסה, שיש לסמוך על הרובוט כדי לבדוק את החמץ.

אלא כתב מרן בס"תלג, ו, "רפת של בקר א"צ בדיקה, שאם היה שם חמץ הבהמות יאכלוהו, וכן לול של תרנגולים א"צ בדיקה מפני שאם היה שם חמץ התרנגולים יאכלוהו, וכן באמצעה של חצר א"צ בדיקה שאם היה שם חמץ העורבים ושאר עופות המצוים שם יאכלוהו, וה"מ מספק חמץ אבל ודאי חמץ לא". משמע מכאן שאין לסמוך על העורבים וכו', אלא רק כשיש רק ספק אם חמץ שם או לא, ולא כשהוא יודע שודאי יש חמץ שם, שבזה הוא עצמו צריך לבדוק אחריו, ולכן ה"ה י"ל שאין לסמוך על הרובוט כשהבעל יודע שודאי שיש שם חמץ בביתו אלא שאינו יודע איפה.

וכבר האריכו האחרונים ליישב מה שנראה כסתירה במרן בין ס"תלג, לס"תמה. הנ"ל, וכתב המ"ב בס"תלג ס"ק כח, שאין לסמוך על העורבים וכו' בחצרו כשהוא שיש שם ודאי חמץ ע"ש (ועיין באורחותיך למדני ח"א ס"פב. מה שכתבתי ליישב דעת מרן) ולכן לכאורה נראה דה"ה שאין לסמוך על הרובוט בביתו.

אלא יש לחלק בין העורבים והרובוט, שי"ל שהוא אינו מוכרח שבכל פעם שהעורב מוצא חמץ שהוא יאכל את החמץ, שהרי שמא יש טעם לפגם בחמץ, או הוא מיאוס וכו', או י"ל שמא החמץ הוא במקום שאינו נראה לעינים כגון תחת איזה אבן וכו' בחצר ואין העורב יכול לידע שיש שם חמץ, ולכן אין לסמוך על חזקה זו שהעורב יאכל את החמץ, כשהבעל יודע שודאי יש חמץ בחצרו שאינו נראה לעינים. אלא לגבי הרובוט, שהוא בדוק ומנוסה שזה מאה אחוז שהוא ימצא את החמץ, ודאי שיש לסמוך עליו כדי לבדוק את החמץ.

ויש לדמות את זה למ"ש המ"ב בס"תלב ס"ק ח. בשם האחרונים, "והנה מדינא יכול לסמוך בבדיקה אפילו על נשים ועבדים... וקטנים, ומ"מ לכתחלה נכון שלא לסמוך אלא על האנשים ב"ח שהגיעו לכלל מצות, דהיינו מי"ג שנה ואילך, לפי שהבדיקה כהלכתה יש בה טורח גדול, ויש לחוש שמא יתעצלו ולא יבדקו יפה". וי"ל שכיון שאין לחוש ברובוט ל"טורח גדול... ושמא יתעצלו", ממילא שהרובוט אינו גרוע מקטן, ויש לסמוך עליו אף לכתחילה, ואין לדמות הרובוט לדין עורבים הנ"ל.

ב) **מ"מ** אעפ"י שהוא כבר בדק ביתו ע"י הרובוט קודם פסח, עדיין הוא צריך לקיים מצוות בדיקה לאור הנר בליל י"ד, וזה כמ"ש מרן בס"תלג יא, "המכבד חדרו ביג' בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד", ומקורו מהטור בשם הראב"ן, וכך כתב הראב"ן באבן העזר אות ז, "בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן בי"ב או בי"ג בניסן, ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ, אעפ"כ צריכין לבודקן אור י"ד בשעה שבודקין במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה, וראייה מצאתי בראש פסחים ירושלמי ר' מני בעי חצירות שבירושלים שאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר מהו שיהו צריכין בדיקה, ומשיב בלא כך אינן בדוקות מן הנותר, כלומר והלא בכל יום כשאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר בודקין מה שנותר ושורפין אותו כדכתיב ושרפת את הנותר באש, וכיון שנבדק ונשרף מה צורך לבדיקה זו, ומשיב ייבא כהדא תנא ר' זכריה חתניה דר' לוי נדה חופפת וסורקת כוהנת אינה חופפת וסורקת, נדה כהנת חופפת וסורקת שלא לחלוק בין נדה לנדה, והכא נמי שלא לחלוק בין ביעור לביעור", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהבעל צריך לבדוק עוד פעם בליל י"ד.

אלא עדיין י"ל שמותר לבעל לברך ולבדוק לאור הנר רק חדר אחד וכדומה, ובשאר החדרים יש לסמוך עוד פעם על הרובוט, וכמו שהבעל יכול לסמוך על הקטן כמ"ש המ"ב הנ"ל. כן נראה לענ"ד (עיין עוד בזה באורחותיך למדני ח"ד ס"נז, אם צריך לבדוק כל הבית בליל י"ד אם הוא כבר בדק וכבד את ביתו מקודם).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פו

שאלה: אדם שעשה בדיקת חמץ עם עשרה פתיתים כנהוג, ואח"כ במשך ליל י"ד נשאר רעב, ורוצה לאכול פתיתים אלו, או למחרתו בבוקר רוצה לאכול פתיתים אלו, האם מותר לו או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

א) **יש** לדון לפי הטעמים שנוהגים להשים פתיתים אלו בשעת הבדיקה. כתב הראב"ד בתמים דעים ס"כט, "והני דמשוו חמירא בחורין בשעת ביעור, מעשה נשים הוא ואין לו שורש", והטעם הוא כמ"ש הב"י בסוף ס"תלב. בשם הכלבו, "ואנו לא חחשנו בזה לפי שדעתינו כשמברכין על הביעור, לבער אם נמצא", ולפי זה שפיר הוא בנד"ד לאכול הפתיתים אם הוא רעב, כיון שאין צורך לפתיתים אלו כלל.

וכן י"ל לפי מ"ש החק יעקב בס"תלב ס"ק יד, "ול"נ טעם המנהג שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתרשל שוב ויתייאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב, לכך מניחין לו פתיתין שעי"ז ימצא חמץ יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא עוד", ע"ש. ולפי זה י"ל שמיד אחר שהוא סיים הבדיקה, מותר לו לאכול הפתיתין כיון שכבר הוא בדק היטב.

ב) **אלא** כתב הרמ"א בס"תלב, "ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברי"ן)", ויש להסתפק בזה, אם החשש ברכה לבטלה על הבדיקה עצמה, וא"כ אחר הבדיקה אחר שהוא כבר מצא הפתיתין, שוב אין חשש ברכה לבטלה, ומותר לו לאכול הפתיתין מיד, או שמא י"ל שהחשש ברכה לבטלה הוא שמא לא יהיה לו לחם לבער בבוקר, וא"כ אין לו לאכול הפתיתין כלל וצריך הוא לשרוף אותם בבוקר.

וראיתי בשבולי הלקט ס"רו, שכתב, "מצאתי בתשובת הגאונים כשמברך אדם על ביעור חמץ, אינו חושש אם אינו מוצא, דמ"מ ביעור חמץ הוא שמחזר אחריו לבערו וחייב לברך, ואחי רבי בנימין נר"ו כתב דלא סבירא ליה, שכיון שהברכה הוא על הבדיקה, ועיקר הבדיקה הוא הביעור, שמבערו ומפניהו להוציאם מביתו, על מה יברך והלא אינו מבער ואינה מפנה ואינו עושה שום דבר, ובהלכות פסח של רבינו שלמה זצ"ל מוכיח כן, שכתב אור לי"ד בודקין את החמץ לאור הנר, ובככר ראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ, ש"מ אם אינו מוצא אינו מברך", ע"ש. משמע שהטעם דבעינן פתיתין הוא אינו רק מפני הבדיקה עצמה, אלא כדי שיהיה לו לחם לבער מחר בבוקר, ש"עיקר הבדיקה הוא הביעור", ולפי זה י"ל שאין לו לאכול הפתיתין מיד אחר הבדיקה, כיון שהוא צריך לבער אותם מחר בבוקר.

וכן נראה לדעת המהרי"ו בס"קצג, שכתב, "ויש שמניחין חמץ, אמר מהר"י ז"ל דהיינו טעמא דאי לא מצא מידי חיישינן שמא ישכח הביטול, כדאמרינן וניבטל בד' וניבטל בה', כיון דלאו זמן ביעורא הוא דילמא אתי למיפשע, ה"נ הכא אי לא מצא חמץ במה יזכור, אבל השתא זכור הוא בשעה שמצניע החמץ במקום שרגילין לאכול כל ימות השנה", ע"ש. ולפי טעם זה, ג"כ נראה שאין לאכול הפתיתין מיד אחר הבדיקה, שא"כ איך הוא יזכור בבוקר לבטל חמצו.

אלא עדיין יש לדון אם מותר לו לאכול הפתיתין בבוקר, שהרי כתב הבעל המאור בפ"ק דפסחים, בד"ה והא דאמר רב גידל, לגבי חמץ בערב פסח, וז"ל "אע"ג דס"ל לר"ש אינו עובר בו לא כלום, לא מצינו שחלק ר"ש על מדרש אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם אך חלק, א"נ דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, **ואי אכיל ליה** מיכל משש שעות ולמעלה עד הערב, אינו עובר באכילתו, **שאין לך השבתה גדולה** מזו.", ע"ש. ואף דאנן לא קי"ל כדעת ר"ש שאין איסור אכילה בחמץ בערב פסח, מ"מ ילפינן מיניה שאכילה בכלל השבתה, "שאין לך השבתה גדולה מזו", וכן ראינו בסוכה מ, שכתוב שם, "לכם לאכלה, לכם דומיא דלאכלה, מי שהנאתו וביעורו שוה". הרי שאכילה בכלל ביעור, ולכן י"ל שאם הוא אוכל הפתיתין בבוקר הוא מקיים מצוות ביעור חמץ, וגם לדעת מהרי"ו הנ"ל י"ל שכיון שיש לו חמץ בבוקר (קודם האכילה), שהרי הוא "מצניע החמץ במקום שרגילין לאכול כל ימות השנה", ממילא שהוא יזכור לקיים מצוות ביטול בבוקר.

אלא מצינו שלדעת הרמ"א בס"תמה. א. צריך לשרוף את החמץ בבוקר וכדעת רבי יהודה, ועיין במ"ב שם ס"ק ו, שביאר מנהג זה. א"כ י"ל שאין לו לאכול הפתיתין בבוקר כיון שהמנהג הוא לשרוף את החמץ דוקא. אלא עדיין י"ל שאם יש לו חמץ אחר לשרוף, והוא רוצה לאכול הפתיתין של הבדיקה, אז עדיין זה מותר כיון שהוא מקיים מצוות שריפת חמץ בחמץ אחר מלבד הפתיתין.

אלא עדיין יש לדון בזה, שהרי כתב בפרי עץ חיים, בשער חג המצות, סוף פ"ד, "בענין הביעור צריך להניח קודם הביעור **עשרה** פתיתי חמץ לבערם, ולכן שורפין ומבטלין מן העולם, כנגד י' כתרין דמסאבותא", ולפי זה נראה שצריך לשרוף דוקא פתיתין אלו, שהרי דוקא בפתיתין אלו יש רמז לי' כתרין דמסאבותא, ולכן לפי זה אין לו לאכול הפתיתין, אף כשיש חמץ אחר לשרוף.

ולכן למסקנה י"ל, שמי שנוהג להניח דוקא י' פתיתין בשעת הבדיקה לפי דעת המקובלים, ממילא הוא צריך לשרוף אותם פתיתין דוקא, ואין לו לאכול אותם. אולם אם אין מנהגו להניח דוקא י' פתיתין, אלא ד' או ה' וכדומה, אז נראה שהוא אינו חושש לדעת המקובלים, ומותר לו לאכול הפתיתין בבוקר אם יש לו חמץ אחר לשרוף (לפי מנהג הרמ"א הנ"ל שיש לחוש לדעת רבי יהודה), ומי שנוהג שלא להניח פתיתין כלל כיון שהוא סבר כהראב"ד הנ"ל (עיין לר' כלפון כהן ז"ל בברית כהונה מע' ב' אות טו"ב, ועיין בתשובות והנהגות ח"ג ס"קטו, שכן דעת הגר"א, ועיין לרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א באבני דרך ח"א ס"עד), ממילא שאין מקום לשאלה הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פז

שאלה: האם בעינן פתיתי לחם לבדיקת חמץ או אם אף מותר להניח פתיתי פסטה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב הרמ"א (סי' תלג סעי' ב): "ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה" ובמשנ"ב (ס"ק יב): "היינו חמץ קשה שלא יתפרר", והנה בדרך כלל מצוי ששמים פתיתי לחם, ולכאורה בפשטות י"ל דלאו דוקא אלא גם אם ישים אטריות (פסטה) לבדיקת חמץ, ג"כ מהני. או שמא יש ענין שישימו דוקא פתיתי לם וכמו שנוהגים ברוב בתי ישראל לעטוף לחם בנייר כסף ולבדוק, ויתכן שאין בשאלה זו ממש".

א) **יש** פוסקים שכתבו שיש להניח "חמץ", והם לא כתבו "לחם", וכן נראה לדעת המהרי"ו בס"קצג, שכתב, "ויש שמניחין חמץ, אמר מהר"י ז"ל דהיינו טעמא דאי לא מצא מידי חיישינן שמא ישכח הביטול, כדאמרינן וניבטל בד'

וניבטל בה', כיון דלאו זמן ביעורא הוא דילמא אתי למיפשע, ה"נ הכא אי לא מצא חמץ במה יזכור, אבל השתא זכור הוא בשעה שמצניע החמץ במקום שרגילין לאכול כל ימות השנה", ע"ש.

וכן כתב הרמ"א בס"תלב, "ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברי"ן)".

אלא כתב השבולי הלקט ס"רו, "מצאתי בתשובת הגאונים כשמברך אדם על ביעור חמץ, אינו חושש אם אינו מוצא, דמ"מ ביעור חמץ הוא שמחזר אחריו לבערו וחייב לברך, ואחי רבי בנימין נר"ו כתב דלא סבירא ליה, שכיון שהברכה הוא על הבדיקה, ועיקר הבדיקה הוא הביעור, שמבערו ומפניהו להוציאם מביתו, על מה יברך והלא אינו מבער ואינה מפנה ואינו עושה שום דבר, ובהלכות פסח של רבינו שלמה זצ"ל מוכיח כן, שכתב אור לי"ד בודקין את החמץ לאור הנר, **ובכבר** ראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ, ש"מ אם אינו מוצא אינו מברך", ע"ש. ולכאורה נראה שיש לברך על "ככר" דהיינו לחם.

וכן נראה ממ"ש הב"י בס"תלב, "כתב הכלבו נהגו במקצת מקומות שמטמינין פתיתין של **פת** בחורי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם, שאם לא חמצא חששו לברכה לבטלה, ואנו לא חששנו בזה", ע"ש.

אלא נראה מסברה, שמה שכתבו "ככר" או "פת" שלאו דוקא הוא, שהברכה היא על ביעור חמץ, ולכן מסתמא שכל חמץ בכלל זה ולאו דוקא לחם.

ואת"ל דאה"נ שכן הוא לדינא, אלא שיש טעם לפי סוד להניח דוקא לחם, אף זה אינו, שהרי כתוב בפרי עץ חיים, בשער חג המצות, סוף פ"ד, "בענין הביעור צריך להניח קודם הביעור עשרה פתיתי חמץ לבערם, ולכן שורפין ומבטלין מן העולם, כנגד י' כתרין דמסאבותא", ונראה שכיון שהוא לא כתב פתיתי "לחם", אלא פתיתי "חמץ", שאין הקפדה בזה, אף מצד הקבלה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פח

שאלה: האם יש מקום לחומרא לאכול בפסח רק פירות וירקות קלופים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב הרמ"א בס"תסז. ח, "ותאנים יבשים וענבים יבשים שקורין רוזינ"י גדולים או קטנים, תלוי במנהג המקומות כי יש מחמירין שלא לאכלן ויש מקילין, ולכן נהגו במדינות אלו להחמיר שלא לאכול שום פירות יבשים", ופירש המ"ב שם בס"ק כו, "דיש חשש שמפזרין עליהם קמח בשעה שמיבשין אותן". ונראה שבזה"ז יש חוששים שמא מי שמוכר פירות יש חמץ בידיו אחר אכילת מזונו, ואחר שהוא נוגע פירות אולי יש קצת פרורין שנדבקים בפירות, ויש טעם אחר בזמנינו, שכמה פעמים הם מרססים הפירות בצבעים או חומרים משמרים וכדומה, ואולי יש באלו חמץ, ולכן יש נוהגים לקלף הפירות קודם אכילה.

מ"מ נראה שלמי שאין מנהג זה, אין לחוש כלל כיון שאין חשש מצד הדין, ובפרט אחר הדחת הפירות במים. וי"ל בזה כמ"ש המחב"ר א"ח ס"תסז אות ה, "ומיהו את צנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו, ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי דין דוקא", וה"ה בנד"ד, וכן ראיתי סברה זו בפרי תואר ס"לט ס"ק א, שכתב בענין אחר, "ויראה לי דאי בעי להחמיר למבדק לנפשיה ולבדוק הכל אין בכך כלום, ולא מיקרי מוסיף על דברי חכמים, ואין זה אלא כמוסיף סייגים וגדרים לטהרת נפשו, וכן האוסר על עצמו ס"ס, דכל זה מיקרי מקדש עצמו במותר לו, והלא תמצא שחסידים הראשונים היו מתרחקים חמשים שערים שלא ליכנס לשער, ה"נ שיש בו חשש איסור, וכל זה דוקא לעצמו אבל לא להורות הפך היתר הראשונים". הרי שיש להורות לאחרים לפי הדין, וכן נראה בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן פט

שאלה: אדם מצא חמץ בתיק גב שלקח עימו מביתו לכותל בשביעי של פסח, מה יעשה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל בנר** שליט"א

א) **כתוב** בש"ע בס"תמו. א, "המוצא חמץ בביתו, אם הוא בחול המועד יוציאנו ויבערנו מיד, ואם הוא יום טוב, יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו (שלא יוכל לטלטלו ביום טוב (ריב"ש), גם לשרפו במקומו אסור (ר"ן))".

ובנד"ד קשה למעשה להשליך החמץ מהתיק ולכסות אותו בכלי, ולחזור לכותל במוצאי יו"ט כדי לבערו, וגם לשאול נכרי לבערו, הוא קשה לפי המנהג, שכתב המ"ב שם בס"ק ז, שאף שמצד הדין מותר לנכרי להשליך את החמץ בבית הכסא או לים, מ"מ "אין העולם נוהגין, ובכל גווני כופין עליו כלי", וכתב בשער הציון שם באות טו, שטעם המנהג הוא מפני "דחיישינן שיאמר העכו"ם כשפים אנו עושים, וא"ר כתב דחיישינן שיאכלנו הכותי דרוב פעמים אין הולכים עמו לנהר".

אלא הביא כת"ר מ"ש במנחת אלעזר ח"ב ס"י, שבזמנינו אין לחוש לסכנה וחשש שגוים יאמרו שזה מעשה כישוף, ומותר בי"ט לשאול משרת נכרי בביתו להשליך את החמץ. אלא גם הביא כת"ר מ"ש רעק"א בס"תמו. הנ"ל, "דאמירה לעכו"ם. יש לפקפק די"ל דלא מקיים בזה עשה דתשביתו כיון דמבערו ע"י נכרי, ואין שליחות לנכרי והוי כנעשה הביעור מעצמו דלא קיים עשה דתשביתו".

ושוב כתב כת"ר, "סוף דבר יש שתי דרכים, והשאלה מה עדיף שהדרך של אמירה לגוי עדיפה באופן מעשי, בהנחה שיש גוי זמין, אבל נתקלת בבעיות שהזכיר שעה"צ וברעק"א [אם אכן דיבר גם בביטל], מצד שני, הדרך השניה–מעשית קשה להאמין שזה היה נשאר עד מוצאי חג, גם אם מעבירים ברגל לאיזו פינה, וק"ו אם משאירים ברחבה, והשאלה גם כמה לטרוח במוצאי חג לבוא לכותל, מתוך הנחה שסיכוי סביר שזה לא שם".

ב) **ולענ"ד** יש צד שלישי לזה, והוא להשאיר את החמץ בתיק, וכשהוא חוזר לביתו, במוצאי יו"ט הוא יכול לבערו. או יש צד רביעי, והוא שהישראל עצמו יכול לילך עם החמץ בתיקו כדי להשליך את החמץ מהתיק לבית הכסא, ויש לבאר צדדים אלו.

וי"ל שהטעם דבעינן כפיית כלי הוא מפני "דדלמא אתי למיכליה" כמ"ש המ"ב שם בס"ק ג, וא"כ התיק עצמו נחשב לכלי, ואם הוא סוגר את התיק אחר שהוא מצא את החמץ בתוכו, הוא לא יבוא לאכול את החמץ שבתוכו, כיון שהתיק בכלל "כפיית כלי".

אלא עדיין יש לדון מצד מוקצה, שהרי החמץ אסור באכילה ובהנאה, ואסור לטלטלו, כמבואר בש"ע שם ובמ"ב ס"ק ה, ע"ש. ובתחילה י"ל שאין התיק נעשה בסיס לחמץ, כיון שהוא שכח את החמץ שם ולא היתה כוונתו להניח אותו בתיק בתוך פסח, וכמבואר במרן בס"שט. ד, ובמ"ב שם ס"ק יג, ע"ש. ואף שקודם פסח כשהוא הניח את החמץ בתוך התיק הוא כיון להניח אותו שם, מ"מ כיון שהוא שכח להסירו לפני פסח, אף זה נחשב "שכח", ואין דין בסיס לתיק, וזה כמ"ש המ"ב בס"שט ס"ק יח, ע"ש.

מ"מ אף שאין התיק נעשה בסיס, לכאורה י"ל שעדיין הוא אסור לטלטל את התיק כשהחמץ עדיין בתוכו, וזה כדמצינו בס"שט. ד, "שכח אבן ע"פ חבית... מטה חבית על צדה והאבן נופלת", וכתב המ"ב שם בס"ק יד, שהתירו להטות את החבית "באופן זה שאינו מטלטלו להדיא רק ע"י ניעור" ע"ש. ולכן נראה בנד"ד שאסור ליטול את התיק לביתו או לבית הכסא, שזה בכלל "מטלטלו להדיא".

אלא כתב היחוה דעת ח"ב ס"מט, לגבי מכונת שמיעה שיש בה סוללה חשמלית, "שהסביר הגאון מופת הדור בעל החזון איש (א"ח ס"מא אות טז), שמה שאמרו (בשבת מז.) הנח לנר שמן ופתילה, שנעשה בסיס לדבר האסור, היא השלהבת, שלכאורה מה ההבדל בין הנר ושמן ופתילה מדין שלהבת, והרי גם הנר אינו ראוי אלא לתשמיש האור, ואם לא נחשב מוקצה כיון שאפשר להשתמש לאורו, א"כ גם השלהבת לא תהיה נחשבת למוקצה, ותירץ כי דרך השימוש בנר הדולק כשהוא מונח וקבוע במקומו, ואין דרך לטלטלו, ודבר שאינו עשוי לטלטלו, אע"פ שנהנה ממנו בשבת נחשב מוקצה, אבל נר שמן ופתילה שמותרים לאחר שכבתה השלהבת מעתה אינם נחשבים למוקצה, ורק בשעה שהנר דולק נאסרו בטלטול משום שנעשה בסיס לדבר האסור ע"ש. ונראה

ללמוד מדבריו שמכונת שמיעה אין מקום לאסור אותה בטלטול מטעם שמופעלת ע"י מצבר חשמלי, הואיל ודרכה לטלטלה לצורך שימוש בה, וכן העיר לנכון בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו ס"ו אות ד, והעלה להתיר לכבדי שמיעה להשתמש במכונת שמיעה בשבת... ולפי זה גם לענין שעון אלקטרוני המופעל ע"י מצבר... יש להתיר", ע"ש.

וכן הוא בציץ אליעזר הנ"ל, שכתב על דברי החז"א, "יוצא לנו לפי זה דאילולא הטעמים הנ"ל דאין דרך הנר לטלטל בשבת דלמא תכבה, ושלעולם השתמשות הנר הוא במקומה ואין דרך לטלטלה, לא היה בכלל תורת איסור מוקצה על הנר, והנר ושמן ופתילה שמותרין כשלעצמן לא היו נאסרין כלל בגלל שנעשין בסיס לשלהבת דאזי גם השלהבת לא היה אז מוקצה, דהכל היה נחשב כלי תשמיש דמשמשים להאור והו"ל כשאר כלים המשמשים, וא"כ דלפי"ז במכונת החרשים דדרך ההשתמשות בה הוא כמעט בדוקא בדרך הליכה וטלטול, בשעה שהולך ברחוב ובא בין האנשים, ועכ"פ אין השתמשותה דוקא במקומה, אלא דרך לטלטלה... א"כ אין כאן כלל דבר מוקצה, ואין כאן בסיס לשלהבת, והכל נחשב כלי תשמיש דמשמשים לשמיעת החרש, והו"ל זה איפוא כשאר כלים המשתמשים ואין כאן שום דבר המוקצה", ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל לגבי תיק גב, שכל כוונתו לטלטל הדברים שבהם ממקום למקום, וכך דרך שימושו, ולכן י"ל שהתיק עצמו דומה למכונת שמיעה, והחמץ בתוך התיק דומה לסוללה, ולכן כמו שמותר לטלטל המכונת שמיעה, ה"ה שהוא מותר לטלטל התיק כשעדיין החמץ הוא בתוכו, ולכן הוא יכול ליטול התיק לבית הכסא כדי להשליך את החמץ שם, או לביתו כדי לבער את החמץ אחר יו"ט, כיון שהתיק עצמו נחשב כ"כפיית כלי" (ואה"נ שיש לחלק, שבמכונת שמיעה הסוללה (המוקצה) היא לצורך המכונת השמיעה, והסוללה רק "הכשר" כדי שהמכונת שמיעה יכולה לפעול, ולכן הדבר המוקצה הוא הטפל והדבר שאינו מוקצה הוא העיקר. אלא לגבי התיק הוא להיפך שהתיק שאינו מוקצה מצד עצמו, הוא לצורך מה שבתוכו, דהיינו החמץ שהוא מוקצה, ולכן כאן הדבר המוקצה הוא העיקר והדבר שאינו מוקצה הוא הטפל, ולכן לכאורה י"ל שדין התיק והחמץ הוא חמור טפי. אלא זה אינו, שהרי אף לגבי נר והשלהבת הנר הוא רק "הכשר" לשלהבת שהוא המוקצה, ועדיין י"ל היתר הנ"ל, ולכן ממילא דה"ה לגבי תיק וחמץ שי"ל כן).

וגם י"ל שכמו שהסוללה כשהיא אינה במכונת שמיעה, היא מוקצה ואסור לטלטלה, ה"ה בחמץ כשהוא אינו בתיק הוא מוקצה ואסור לטלטלה, וכמו שמותר לטלטל הסוללה אגב המכונת שמיעה לפי מ"ש הציץ אליעזר והיחוה דעת הנ"ל, ה"ה שמותר לטלטל החמץ אגב התיק.

ואה"נ שיש לחלק, דהיינו שהמכונת שמיעה צריכה לסוללה, ובלי הסוללה היא א"א לפועל, וכן השלהבת צריכה לנר ושמן ופתילה, שבלי אלו א"א שתהיה שלהבת, אלא בחמץ בתיק, אין החמץ צריך לתיק כדי שהוא יהיה חמץ, ואין התיק צריך לחמץ כדי שהוא יהיה תיק, וכל אחד אין צריך לחבירו. אלא עדיין י"ל שאין חילוק זה מעלה או ומוריד, שהעיקר הוא אם הדבר נעשה לטלטול ממקום למקום או לא, ולכן כמו שמותר לטלטל הסוללה כשהיא במכונת שמיעה (אף שאין לטלטלה קודם שהיא במכונת שמיעה), ה"ה י"ל שמותר לטלטל את החמץ כשהוא בתיק, אף שאסור לטלטלו כשהוא אינו בתיק.

ואה"נ שכתב בש"ע הנ"ל לגבי חמץ "שלא יוכל לטלטלו בי"ט", אלא זה משום שהחמץ מונח על דבר שאין דרך שימושו בטלטול ממקום למקום, כגון על הקרקע או בתיבה וכדומה, משא"כ בנד"ד שדרך שימוש התיק הוא בטלטול ממקום למקום, שהוא מותר לטלטל החמץ כדי להשליכו בבית הכסא. כך נראה כעת, ויש לפלפל עוד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צ

שאלה: האם בכור שהוא יוצא דופן צריך להתענות בתענית בכורות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "מה הדין בבכור יוצא דופן לענין תענית בכורות בערב פסח. דהנה בחק יעקב (סי' ת עסק"ב) מסתפק בזה דשמא כל דין יוצא דופן נאמר גבי ירושה ונחלה משא"כ בתענית בכור שזה זכר להצלה, ונשאר

בצ"ע, ושאלתנו האיך לנהוג בזה לדינא (אנחנו ג"כ בכורים יוצאי דופן) ואם כדאי להחמיר ולצום (כשאין אפשרות לפטור ע"י סעודת מצוה)". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **טעם** התענית הוא מפני "זכר לנס שניצולו ממכת בכורות", כמ"ש הטור בס"תע, ע"ש. ויש לדון במי נחשב "בכור" בענין זה, ומצינו שני צדדים לזה.

צד הראשון הוא לפי מי מת מן המצרים במכת בכורות. כתב רש"י בפר' בא פ"יב, ל, שאף "גדול שבבית קרוי בכור", וכתוב בשמות רבה פר' יח "ג, "ויך כל בכור במצרים **ראשית אונים** באהלי חם (תהלים ע"ח נא.) שאפילו נקבות בכורות מתו, חוץ מבתיה בת פרעה שנמצא לה פרקליט טוב, וזה הוא משה שנאמר בו ותרא אותו כי טוב הוא", ולפי זה, הפירוש של "בכור" הוא הילד שבא מ"ראשית אונים", ופירש במצודת דוד בתהלים שם, "הם הבכורים כמו כחי וראשית אוני (בראשית מט)", ופירש רש"י בבראשית שם, "הוא טפה ראשונה שלו". נראה מזה שהפירוש של "בכור", הוא הילד שבא הראשון מ"טפה שלו", ולכן אין חילוק בין זכר או נקבה, כיון שאף נקבה הנולדה ראשונה, היא הראשית שנולדה מטפה שלו, ולכן אף היא בכלל "בכור" בענין זה, שהיא בכלל "ראשית אונים".

ולפי זה אף בכור יוצא דופן, הוא בכלל "בכור" בענין זה, שאף הוא נולד ראשון מטפה של האב, ואף הוא בכלל "ראשית אונים", ואין נ"מ כלל אם הוא פטר רחם או יוצא דופן, כיון שבענין זה יש לאזיל אחר הנולד הראשון מ"טפה שלו".

ולפי זה י"ל שאם אנו קובעים התענית לפי הבכורות שמתו במצרים, אז צריך להתענות הזכר והנקבה הנולדו ראשון, וגם גדול הבית, וגם יוצא דופן.

אלא כתב הטור שם, "ומיהו גדול הבית א"צ להתענות אע"פ שהיתה בהם המכה לא מחמירין כולי האי", ולגבי נקבה מצינו שאף שכתב מרן בס"תע, "ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה", מ"מ כתב הרמ"א שם "ואין המנהג כן", ואף כמה מהספרדים נהגו שאין הנקבה צריכה להתענות, כמבואר בבא"ח פר' צו אות כה, ובכה"ח ס"תע אות יז, והיביע אומר ח"ד א"ח ס"מב, והיחוה דעת ח"ג ס"כה, ע"ש. משמע מזה דלא אזלינן אחר ה"בכורות" שמתו במצרים.

ב) **ולכן** יש לחקור מצד השני, והוא אינו תלוי במי שמת מהמצרים, אלא במי שיש **קדושת** בכור בישראל. כתב מרן בס"תע. א, "הבכורות מתענין בערב פסח, בין בכור מאב בין בכור מאם", ופירש הגר"א שם, "בכור האב, דקדיש לנחלה... בכור מאם, דקדיש לכהן וכמ"ש קדש לי", ע"ש. הרי לפי זה מי שנחשב "בכור" לגבי תענית, הוא מי שיש לו "קדושת" בכור לנחלה או לפדיון הבן, וכתב מרן בח"מ ס"רעז ז, "יוצא דופן והבא אחריו שניהם אינם בכורים, הראשון לפי שלא נולד ונאמר 'וילדו לו בנים', והשני שהרי קדמו לו אחר", ובי"ד ס"שה כד כתב מרן, "יוצא דופן והנולד אחריו כדרכו, שניהם פטורין, הראשון מפני שלא יצא מהרחם, והשני מפני שקדמו אחר", ולפי זה כיון שאין יוצא דופן בכלל "קדושת" הבכור, בין מצד נחלה ובין מצד פדיון הבן, ממילא שהוא אינו חייב להתענות, שלפי הגר"א הנ"ל מבואר שהכל תלוי ב"קדושת" בכור.

וראיתי בחק יעקב בס"תע ס"ק ב, שאחר שהוא הביא מ"ש בש"ע שיוצא דופן אינו בכלל בכור לנחלה או בכור לפדיון הבן, הוא כתב "צ"ע לדינא דדלמא דוקא התם אתמעט מהקרא דלענין נחלה כתיב 'וילדו לו', ולענין פדיון כתיב 'פטר רחם', משא"כ כאן שהוא זכר לנס שניצולו ממכות בכורים, ובכור סתם הוי, וצ"ע", ע"ש. ולענ"ד נראה, שלפי מה שכבר ביארתי לעיל, אין אנו אזלינן אחר מי נחשב "בכור" לגבי מי מת במצרים, אלא המנהג להתענות לזכר הנס הוא רק על מי שיש לו "קדושת" בכור, וכנראה מהגר"א הנ"ל.

וכן הוא בפר"מ בא"א שם, שכתב "ובכור הבא אחר יוצא דופן יש לצדד, ולקולא כי הוא מנהג", ולפי זה אף ביוצא דופן עצמו י"ל "יש לצדד ולקולא כי הוא מנהג", וכן כתב הכה"ח שם בס"ק ג, ע"ש.

ג) **וראיתי** בתשובות והנהגות ח"ג ס"קיג, שכתב שדין זה ספק, וז"ל "ונראה שלמעשה תלוי בטעם שהבכורות מתענים. הנה ב"מועדים וזמנים" (ח"ז ס"קס"ט) הבאתי הטעם שבכורות הוקדשו לעבודה וניטל מהם בחטא העגל, וע"כ צמים כדי להראות שהם חוזרים בתשובה ע"ש היטב, ולטעם זה נראה דנתקדשו לעבודה רק אלו שנולדו דרך פטר רחם, דומיא דבכור מהאם, וכדמדמי להו אהדדי בבכורות ה:, ולפי זה אין מקום ליוצא דופן להתענות... אמנם הבאנו שם בשם הח"ס טעם הצום הואיל

ובמצרים צמו הבכורות שלא ימותו, ע"כ צמים גם היום, וברור שבכורות מצרים מתו גם יוצאי דופן, ולטעם זה יצטרכו לצום", ע"ש. ולענ"ד אם צמו הבכורות במצרים שלא ימותו, צ"ל שאף צמו גדולי הבית, ואף צמו הנקבות הבכורות, וכיון דמצינו שאין נוהגים גדולי הבית והנקבות הבכורות להתענות, ממילא שאין לאזיל בתר טעם זה, אלא העיקר הוא כמ"ש הגר"א הנ"ל שהחיוב להתענות הוא רק על מי שיש לו "קדושת" הבכורה.

ואמרו לי שכתוב בספר אשרי האיש א"ח ח"ג דף שסג, שלדעת הגר"ש אלישיב ז"ל, שצריך יוצא דופן להתענות, ולענ"ד העיקר בזה כהכה"ח הנ"ל, שהוא פטור, ועיין עוד לרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א באבני דרך ח"ח ס"שנב, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צא

שאלה: בתענית בכורות, האם מותר לסיים מסכתא קודם תפילת שחרית ולסעוד הסעודה אחר התפילה, או אם יש לחוש להפסק בין הסיום והסעודה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "אחד ממהר לעבודתו והוא בכור ורוצה לעשות סיום לפני התפלה ולאכול לאחר התפלה את סעודת המצוה על הסיום, האם שרי למיעבד הכי או שמא אחרי התפלה כבר לא נחשב כלל לסעודת מצוה דאין לה על מה לחול". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** בשבת קיח: "ואמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא **טבא** לרבנן", ויש לדקדק שלא אמר אביי "סעודה לרבנן", אלא "יומא טבא לרבנן". משמע שכל אותו יום של הסיום נחשב יום טוב, ולכן מותר לקיים הסעודה בכל אותו יום אף כשהסיום הוא בבוקר והסעודה היא בצהרים, וזה מפני שכיון שכל אותו יום נחשב יומא טבא, כל היום הוא ראוי לסעודה, ואין לחוש להפסק בין הסיום והסעודה, וכן מצינו בב"ב קכא, שכתוב שם "תנן התם אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב". וכתוב שם בע"ב, שאחד הטעמים הוא מפני סיום כריתת העצים למערכה, שכתב הרשב"ם שם "מניסן ועד ט"ו באב היו כורתים עצים לצורך המערכה לכל השנה, מכאן ואילך תשש כח החמה, ויש בעצים לחלוחית ומעלין עשן וגם יגדל תולעת, וכדאמרינן במדרש איכה רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי אומר שבו כלה זמן קציצה למזבח, שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול למזבח, וכל עץ שהוא נקצץ אינו עושה מאכולת, ואותו יום **שפסקו** היו שמחים לפי **שבאותו יום** היו משלימין מצוה גדולה כזאת". הרי שכשיש סיום למצוה ("יום שפסקו"), השמחה היא בכל אותו יום, וכל היום הוא יום טוב, ולכן ה"ה י"ל, שאם הם היו עושים סעודת מצוה בט"ו באב, שאף אם הם היו גומרים כריתת העצים בבוקר, מותר להם לקיים הסעודה בצהרים כיון שכל היום הוא יום טוב.

וכן מצינו בהג' אשירי בסוף סוכה, שכתב "ועושין שמחת תורה בספק תשיעי, וחתני תורה רגילין לעשות בשושבינין סעודה גמורה, ומזמנין את הקהל ונותנין להם מאכלים טובים", ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"תרסט, שכתב, "וקורין י"ט האחרון שמחת תורה, לפי ששמחין ועושין בו **סעודת** משתה לגמרה של תורה, ונוהגין שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה", ע"ש. ויש להעיר, הלא יש הפסק של תפילת מוסף בין סיום התורה ובין הסעודה, אלא צ"ל שאין לחוש להפסק כלל כיון שכל אותו יום הוא יום טוב, וכמ"ש אביי לעיל "עבידנא יומא טבא", ושייך לסעוד את הסעודה בכל היום, ואין לחוש להפסק בין הסיום והסעודה, ועיין ברמ"א י"ד ס"רמו. כו, לגבי סיום מסכתא, ומ"ש הגר"א שם ס"ק עו, לדמות הסעודה בסיום מסכתא למ"ש הרשב"ם והג' אשירי הנ"ל.

ולכן ה"ה בנד"ד שאין לחוש אם הסיום הוא קודם תפילת שחרית והסעודה היא אחר התפילה (ועיין לרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א באבני דרך ח"י מח, שי"א שמצד הדין מי ששומע הסיום א"צ להתענות אפילו אם הוא אינו אוכל בסעודת הסיום, כיון שעדין יום טוב הוא אצלו.).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צב

שאלה: האם האב יכול למזוג כוס בנו בליל הסדר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "פסק השו"ע (או"ח סי' תעג סעי' א): "מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו וכו', וברמ"א: "ובעל הבית לא ימזוג בעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חירות", וי"ל באבא שמתארח אצל בנו, ובנו עורך את הסדר (שהרי הוא בעל הבית), ואין מי שימזוג לו את הכוס אלא רק אביו. האם יכול אביו למזוג לו את הכוס שכך היא דרך חירות או שמא יש בכך משום בזיון במצוות כיבוד אב ואם ועדיף שהבן (בעל הבית) ימזוג לעצמו". **ע"כ דברי כת"ר**.

כתוב בקידושין לא: "אמר ליה רב יעקב בר אבוה לאביי, כגון אנא דעד דאתינא מבי רב אבא מדלי לי כסא ואמא מזגה לי, היכי איעביד, א"ל מאמך קביל ומאבוך לא תקבל דכיון **דבר תורה הוא** חלשה דעתיה", ופירש"י שם "כגון אנא, שאני אהוב לאבי ויקיר לאמי, ועושין לי זאת מה אעשה. כיון דבר תורה הוא חלשה דעתיה, אם תקבל ממנו עבודה", ע"ש. הרי משמע שאם אין האב ת"ח מותר לו לשרת את הבן, ולפי זה פסק מרן בי"ד ס"רמ. כה, "האם האב רוצה לשרת את הבן מותר לקבל ממנו, אא"כ האב בן תורה", ע"ש. ומשמע מזה שאם האב הוא ת"ח שאין לו למחול על כבודו, וכן הוא במהרש"א שם שכתב, "ואפילו למ"ד לקמן דבין האב ובין הרב שמחל על כבודו הוא מחול, היינו הכבוד שראוי התלמיד לעשות לרבו, אבל אם הרב עושה כבוד לתלמידו כי הכא, אינו מחול דמ"מ חלשה דעתיה", וכתב הברכ"י שם באות כה, "ואפילו יקפיד הרבה לא יקבל משום דלא סגי דלא חלשא דעתיה. הרב פר"ח", ע"ש.

ולכן י"ל דבנד"ד בליל הסדר, האם יכולה למזוג כוס בנו, וכן באב שאינו ת"ח, אבל אם האב הוא ת"ח אין לו לעשות כן, ואם אין שם אחר יכול הבן עצמו למזוג את כוסו, וזה כמ"ש הכה"ח בס"תעג אות לא. בשם האחרונים דהא דבעל הבית לא ימזוג מעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חרות, הוא רק "אם אפשר לו" ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שאם האב הוא ת"ח ואין אחר שם כדי למזוג את הכוס של הבן, אז זה נחשב "כאי אפשר לו", ויש לבן למזוג את כוסו, ועיין בכה"ח ס"קכח אות מא, שאין לת"ח לשפוך מים על ידי הכהנים קודם נשיאת כפים, וכן הוא במשפטי עוזיאל מה"ת א"ח ח"א ס"ח, ע"ש. ועיין לרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א באבני דרך ח"ח ס"שסא. בנד"ד ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צג

שאלה: א) למה כתוב בחד גדיא "ואתא הקב"ה ושחט למלאך המוות", ולא כתוב "הרג" או "חנק" וכדומה.

ב) מה כוונת הפייטן שכתב באחד מי יודע, "שבעה ימי שבתא".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "בפיוט חד גדיא, אומרים: "ואתא הקב"ה ושחט למלאך המוות" ולכאורה מדוע נקט הפייטן לשון שחט ולא לשון הרג, ומאי נפק"מ לי איך הורגים את מלאך המוות, האם בשחיטה או בהריגה או בחניקה וכו'". **ע"כ דברי כת"ר**.

כתוב בפר' האזינו "שחת לו, לא בניו מומם". ופירש"י "כתרגומו חבילו להון ולא ליה", ופירש הכלי יקר שם, "ר"ל כי אין לתלות החבלה בו יתברך כלל... ור"ל שהשחתה זו ליחס' לו יתברך לא רצה לומר, זה אינו כן אלא בניו מומם, בניו היו והשחתה מומם שלהם". הרי שאין לתלות השחתה להקב"ה, ויש לחלק בין השחתה ושחיטה. וי"ל שהשחתה היא דרך קלקול, אבל שחיטה היא תקון ועלייה לבהמה, שאחר השחיטה היא ראויה לאכילה, ולכן אין ראוי לומר שהקב"ה הרג או חנק, שאלו בכלל השחתה וקלקול ואין לומר "שחת לו", אבל עדיין ראוי לומר "שחט", כיון שזה בכלל תקון, ולכן כתוב בפיוט "ואתא הקב"ה ושחט למלאך המוות".

ועוד, כתוב בפיוט "ואתא הקב"ה ושחט למלאך המות, דשחט לשוחט, דשחט לתורא". ואין לומר שהקב"ה הוא גרוע מהמלאך המות והשוחט ח"ו, ואם הם "שחטו" בדרך

תיקון, ק"ו שהקב"ה "שחט" בדרך תקון, ולכן אין לומר לגבי הקב"ה לשון הריגה וחניקה וכו'.

ב) **כתב** כת"ר, "בפיוט "אחד מי יודע" אומרים: "שבעה ימי שבתא" ולכאורה בא הפייטן להזכיר את מעלת השבת ולא את מעלת כל ימי השבוע שהם ימי חול". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולענ"ד זה אינו, אלא כוונת הפייטן להזכיר החשיבות שיש בכל ימי השבוע, וכן הוא, שכתב הפייטן "שני לוחות הברית", ואין כוונתו לומר שרק הלוח השני הוא חשוב ולא הראשון, אלא בשניהם יש חשיבות, וכן הוא כתב, "שלשה אבות", ואין כוונתו לומר שרק יעקב שהוא השלישי הוא חשוב ולא שאר האבות, אלא כולם יש בהם חשיבות, וכן י"ל לגבי "ארבע אמהות", שכולם הם בכלל חשיבות ולא רק הרביעית, וכן "בחמשה חומשי תורה", אין כוונתו לומר שרק בספר החמישי שהוא ספר דברים יש חשיבות ולא בשאר הספרים, אלא בכולם יש חשיבות, וכן י"ל בכל שאר המספרים בפיוט הנ"ל.

ולכן ה"ה צ"ל לגבי "שבעה ימי שבתא", שאין הכוונה לומר שרק יום השביעי, דהיינו שבת, הוא חשוב ולא שאר ימי החול, אלא כוונת הפיוט לומר שבמעשה בראשית בכל יום היתה חשיבות, משום בכל יום היתה בריאה חדשה כגון בריאת האור ביום ראשון, ובריאת השמים ביום שני וכו', ואה"נ שאין בריאה חדשה בשבת, אבל מ"מ עדיין יש לה חשיבות משום שבאותו יום "וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו", ולכן כתב הפייט "שבעה ימי שבתא", מפני שבכל יום יש חשיבות, כיון שבכל יום היתה בריאה חדשה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צד

שאלה: בשנת תשע"ו כשהיה שמיני של פסח ביום שבת בחו"ל, היה אחר כך שינויי הפרשות בין א"י לחו"ל, ובחו"ל היו מחכים כדי לסיים את השונות עד פר' מטות–מסעי. מאיזה טעם הם לא היו מסיימים השונות קודם כן בפר' בהר בחוקותי או חקת בלק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יצחק יצחק** שליט"א

כתב כת"ר, "בשנת תשע"ה היה פסח בשבת, שביעי של פסח ביום ששי, ואחרון של פסח בחו"ל בשבת, לפיכך קראו ביום כ"ב ניסן בא"י פרשת שמיני, ובחו"ל קריאה של יו"ט, שינויי הפרשות בין א"י לחו"ל הסתיימו בכ"ז אייר: בא"י קראו **בחוקותי** ובחו"ל בהר–בחוקותי.

לעומת זאת, בשנת תשע"ו היה פסח בשבת, שביעי של פסח ביום ששי, ואחרון של פסח בחו"ל בשבת, לפיכך קראו ביום כ"ב ניסן בא"י פרשת אחרי מות, ובחו"ל קריאה של יו"ט, שינויי הפרשות בין א"י לחו"ל הסתיימו בב' אב: בא"י קראו **מסעי** ובחו"ל מטות–מסעי.

מדוע, בקביעות שנה זו, לא קבעו לסיים את השונות בין א"י לחו"ל גם כן בפרשת בהר–בחוקותי". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** במגילה לא: "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ר"ה, מאי טעמא אמר אביי ואיתימא ריש לקיש כדי שתכלה השנה וקללותיה, בשלמא שבמשנה תורה איכא כדי שתכלה שנה וקללותיה אלא שבתורת כהנים אטו עצרת ראש השנה היא, אין עצרת נמי ראש השנה היא דתנן ובעצרת על פירות האילן", ופירש"י שם, "קודם עצרת, שהוא זמן קציר וזמן פירות האילן כדמפרש ואזיל".

וכתבו התוספות שם, "שאלו בבית המדרש של רבינו נסים... ועוד קשיא לפי סברתו אמאי אין קורין האזינו קודם ר"ה שהרי גם שם יש קללות מזי רעב ולחומי רשף, לכך נראה לי הטעם שאנו מחלקים אותן לפי שאנו רוצים להפסיק ולקרות שבת אחת קודם ר"ה בפרשה שלא תהא מדברת בקללות כלל שלא להסמיך הקללות לר"ה, ומטעם זה אנו קורין **במדבר סיני קודם עצרת כדי שלא להסמיך הקללות שבבחוקותי לעצרת**", ע"ש. וכן הוא ברמב"ם הל' תפילה פ"יג הל"ב, שכתב "והמנהג הפשוט שיהו קוראין במדבר סיני קודם עצרת", ועיין עוד שם בהגמ"י ס"ק א, שאף הוא הביא דברי התוס', ועיין במעשה רקח שם שכתב על דברי התוספות הנ"ל "וקצת קשה דמשום היא גופא הו"ל להסמיך הקללות לר"ה כדי לסיים השנה וקללותיה וכדאמרינן בגמרא שם. וי"ל דכיון שאנו יכולים

לעשות שניהם לסיים הקללות ושלא להסמיך אנו עושים, דהא מ"מ אין נכון להסמיך ממש דלפעמים שיבא ר"ה באחד בשבת ואין נכון ודו"ק", וכן פסק מרן בס"תכח ד, "ולעולם קורין במדבר סיני קודם עצרת", ע"ש.

הרי מצינו שמצד אחד צריך לסמוך פר' בחוקותי לחג שבועות מטעם "שתכלה השנה וקללותיה", שאף חג שבועות בכלל ראש השנה כמ"ש בגמ' הנ"ל. אלא מצד אחר מצינו לפי מ"ש התוס', שצריך להפסיק בפרשה אחת ביניהם כדי "שלא להסמיך הקללות" ממש לחג שבועות, ולפי זה י"ל שלכתחילה אין להפסיק בעוד פרשיות בין הקללות שבפר' בחוקותי ובין חג שבועות, שבהפסק גדול אין זה בכלל "תכלה השנה", שהרי בזה הוא עדיין באמצע השנה ולא בסופה, ולא שייך לומר "תכלה", ולכן לכתחילה יש לקרות פר' בחוקותי עם הקללות שבה ב' שבתות לפני חג שבועות, ובשבת לפני חג שבועות יש לקרות פר' במדבר, וכמ"ש הפוסקים הנ"ל.

ב) **ולפי** זה יש לדון בנד"ד, ובתחילה י"ל ששנת תשע"ה היתה שנה פשוטה, ושנת תשע"ו היתה מעוברת, והמעיין בלוח יראה, שבשנת תשע"ה בחו"ל קראו בכז' אייר פר' בהר בחוקותי, ובה' סיון פר' במדבר, וזה אתי שפיר כיון שמיד אחר כך בו' סיון היה חג שבועות, וזה אתי כהוגן לדעת הפוסקים הנ"ל.

אולם בשנת תשע"ו (מעוברת) פר' בהר חלה בכ' אייר בחו"ל, ואם הם היו קוראים פר' בהר בחוקותי, אז בכ"ז אייר היו צריכים לקרות פר' במדבר (כבני א"י) ובה' סיון הם היו צריכים לקרות פר' נשא (כבני א"י), ומיד אחר כך היה חג שבועות ביום ו' סיון, ולפי זה מצינו שבחו"ל לא היו מקיימים "תכלה" שנה הנ"ל כיון שקראו פר' במדבר וגם פר' נשא בין פר' בחוקותי וחג שבועות, וזה כאילו הם עדיין באמצע השנה ולא בסופה, ואה"נ שאף בא"י לא קיימו "תכלה שנה", אבל בא"י אין להם דרך אחרת שכיון שהם היו צריכים לקרות פר' אחרי מות בכ"ב ניסן (ודלא כבחו"ל שעדיין הוא היה פסח להם), ולכן היו מוכרחים לקרות פר' נשא קודם שבועות, ולא יכלו לקיים מ"ש "תכלה שנה" (עיין בביאור הלכה ס"תכח ד ד"ה במדבר). אולם בחו"ל הם לא היו אנוסים, ויכלו לקיים "תכלה שנה", דהיינו לקרות רק פר' בהר באותה שבת, ובשבת אחר כך פר' בחוקותי, ובשבת אחר כך פר' במדבר, והוא בערב חג שבועות, ולכן מטעם זה בחו"ל המתינו לקרות פר' מטות מסעי ביחד כדי לסיים את השונות.

ויש להוסיף נקודה אחת, דהיינו מאיזה טעם לא קראו בחו"ל פר' חקת בלק ביחד כדי לסיים את השונות, ולמה הם היו מחכים עד פר' מטות מסעי. וי"ל שכל הפרשיות המחוברות יש להם שייכות זו לזו, ולכן בפר' ויקהל פקודי השייכות היא המשכן, בפר' תזריע ומצורע השייכות היא דיני צרעת, בפר' אחרי מות וקדשים השייכות היא דיני עריות שיש בשתיהן, בפר' מטות מסעי השייכות היא ההכנות לכניסה לארץ ישראל, בפר' נצבים וילך השייכות היא דברי מוסר של משה קודם מיתתו. אולם אין שייכות בין פר' חקת ובלק, ולכן לכתחילה אין קוראים אותן ביחד אלא כשא"א באופן אחר (עיין בטור א"ח ס"תכח בלוחות העיבור (השני) ונראה משם שהוא אינו מצוי כל כך שקוראים פר' חקת ובלק ביחד, ונראה שהטעם הוא כפי שביארתי), ולכן בנד"ד בחו"ל המתינו עד פר' מטות מסעי כדי לסיים את השונות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צה

שאלה: האם אחד שיש לו ספק אם הוא ספר העומר אתמול, מותר להמשיך לספור את העומר כשהוא אומר שהוא קרוב לודאי שהוא לא ספר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

כתב כת"ר, "הנה כתב בשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעיף ח' שאם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה. ע"כ, וע"ש הטעם במשנה ברורה, ויש לעיין ביום שבעה עשר לעומר, הוא מסופק שיתכן שאתמול אמר יום חמישה עשר לעומר, במקום לומר יום ששה עשר לעומר, והשאלה כאן שזה לא ספק רגיל, אלא יש לו 90 אחוז שאמר יום חמישה עשר לעומר, ורק 10 אחוז יתכן שאמר אתמול כראוי יום ששה עשר לעומר, והשאלה אם גם בספק כזה, ימשיך לספור שאר הימים בברכה, או בספק כזה שהוא קרוב לוודאי שטעה ביום אחד, לא יכול לספור שאר הימים בברכה, והטעם"... **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בס"תפט ח, "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה", ופירש המ"ב שם בס"ק לח, "דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן הפוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע", ומקורו מהפר"ח ושאר אחרונים כמבואר בשער הציון שם ס"ק מו, ע"ש.

ולפי זה יש לחקור בנד"ד, שהספק שמא ההלכה כאותם הפוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע, הוא ספק שקול, אלא הספק שמא הוא לא דילג כלל, הוא אינו שקול, שזה רק עשר אחוז, ולכן נראה שהדין בנד"ד תלוי באם אמרינן ס"ס כשספק אחד אינו שקול.

ב) **כתב** הש"ך בי"ד ס"רצג ס"ק ו, שאין לעשות ס"ס אם ספק אחד הוא מיעוט כנגד הרוב, וכן הוא בש"ך בס"קכט ס"ק כח, וכן הוא בכללי ס"ס בס"קי, לזבחי צדק ס"כג, וכן לכה"ח באות כא, ע"ש. וכן ראיתי בט"ז בי"ד ס"קצ ס"ק ב, וכן הוא בגליון מהרש"א לי"ד ס"שעא על הש"ך בס"ק א, שם, והמקור לסברתם הוא בתוספות בכתובות ט. בד"ה ואיבעית אימא, שכתוב שם בגמרא, "אמר ר' אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון". וכתבו שם התוספות שברצון הוי רובא ובאונס הוי מיעוט, ולכן הקשו התוספות על ס"ס זה, "וא"ת א"כ בס"ס נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתיה דמי ולא נשאר אלא חד ספק, ספק תחתיו... ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ספק ספיקא שרי" ע"ש. הרי שאם היה שם רוב גמור מדאורייתא המיעוט הוי כליתיה דמי ואינו מצטרף לס"ס, וכן ראיתי בתשובות החדשות לרעק"א בס"נו, שכתב שם לגבי נדונו, "עכ"פ היכי דהוי רוב נכרים הדבר ברור דליכא ס"ס כלל וכמ"ש התוספות בסוגיא דפתח פתוח, דרוב דאורייתא לא נחשב לספק להצטרף לס"ס, וכ"כ התוספות ב"ב נה: בד"ה ר"א מטהר, וכ"כ הש"ך י"ד ס"קכט ס"ק כח", ע"ש. וכן נראה דעת הלחם משנה הל" מאכלות אסורות פ"יב הל"כט, ע"ש. וכן דעת החקרי לב י"ד ס"קכו, ע"ש. ולפי זה י"ל דבנד"ד אין לו לחזור ולברך בשאר ימי העומר, אלא יש לו לספור בלי ברכה.

ג) **אלא** מצינו שפסק הרא"ש בע"ז ע, וכן הוא בטור ומרן בי"ד ס"קכט יא, "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילים להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר דשמא לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא יין לא נגע בו", וכן הוא בפסקי הרא"ש בע"ז שם אות יח, שכתב, "אפילו הוא דר בין העכו"ם במקום שרגילין להחביא ממון בחבית של יין מותר". משמע שפשוט לו שכן דעת הרא"ש, וכן ראיתי ברבינו ירוחם נתיב יז ח"ב (דף קנה:) שכתב, "במקום שאין רוב גנבי ישראל ה"ל ס"ס ומותר, ספק אם ישראל אם גוי, ואת"ל גוי שמא פתחן לראות אם היה בהם מטמין... ונראה כי דין זה דס"ס הוי דוקא במקומות שרגילין לשים מטמין או בגדים בחביות, אבל במקומות שאין רגילין בכך אין תולין להקל ואסור כיון שאין רוב גנבי ישראל, וכן נראה מהרא"ש", ע"ש. וכן ראיתי בתשב"ץ ח"ג ס"קמח, שכתב, "אע"פ שרוב גנבי העיר עכו"ם הוי ליה ספק ספיקא, ספק עאל עכו"ם ספק לא עאל ואת"ל עאל ספק נגע ספק לא נגע דשמא פתחו אותו והריחו בו ולא נגעו בו והניחוהו או מפני הפחד, וכיון דאיכא ספק ספיקא איכא למשרי", ע"ש. וא"כ נראה שאף בספק שאינו שקול, דהיינו במקום שיש רוב גוים, עדיין מועיל ספק זה לס"ס, וכן מצינו בדעת מרן בכ"מ בפ"ט דאיסורי ביאה הל"א, שהקשה מאיזה טעם אסרו חכמים כתמים, הלא הוא ס"ס להתירה, ספק מגופה או לא ואת"ל מגופה ספק אם הוא מהעליה או החדר, והקשה הט"ז עליו בי"ד ס"קצ ס"ק ב, שרוב דם היוצא מהאשה הוא מן המקור, ולכן אין כאן ס"ס ע"ש. אמנם לפי מה שפירשתי אין קושיא על מרן, שמרן סבר שיש לעשות ס"ס לקולא אף בספק אחד שאינו שקול, וכן נראה דעת הט"ז עצמו בי"ד ס"פד ס"ק יז, ועיין בנקה"כ שם והגהות הט"ז שם.

ונראה שכן סברת הרמ"ע מפאנו בס"קכו, שיש להתיר בס"ס שאינו שקול, שהוא כתב "אבל לענין ס"ס אין לך כיוצא בו בכל התורה כלה שאין אחד מד' צדדיו מלתא דלא שכיח, ואעפ"כ כל שיהיה מתהפך מצטרף להתיר ואפילו באסור עבודה נכריה", ע"ש. וכן הוא דעת הפני יהושע להתיר ס"ס כזה בכתובות ט. על התוספות שם בד"ה ואב"א, ע"ש.

וכן ראיתי משכנ"י בי"ד ס"לז, שהאריך בדין ס"ס שאינו שקול, והוא הביא כמה ראיות שיש לעשות ס"ס כזה, ובסוף אחר שהוא הביא כל הראיות להתיר הוא כתב,

"ומבואר בעז"ה מכמה ראיות מוכיחות וברורות בלי גמגום כלל", ע"ש.

ועיין בקול אליהו ח"ב י"ד ס"נ, שהקשה על שיטת הש"ך הנ"ל, שהרי בספק שקול אחד הוא מחצה על מחצה, ובספק שני אף שהוא אינו שקול והוא מיעוט, יש לצרף המיעוט למחצה על מחצה לעשות רוב להתירא, ע"ש.

וכן יש לדייק ברב פעלים בח"א אה"ע ס"א, שהוא הביא ס"ס דהיינו, "אולי הבעל אינו בועל אשתו ולא אתי לבעול כלל מחמת איזו סיבה, ואת"ל בועל אולי אם יגלה לו הדבר לא יאמין ולא יפרוש כלל", ע"ש. הרי הספק הראשון שאולי הבעל אינו בועל את אשתו הוא ספק שאינו שקול, שרוב גמור הוא שהבעל בועל את אשתו, ומ"מ הרב פעלים מצטרף ספק זה לס"ס אף שהוא אינו שקול, ע"ש.

ולכן י"ל שלפי דעה זו, בנד"ד עדיין הוא יכול לספור בשאר ימים בברכה, כיון דעדיין יש ס"ס הנ"ל, אף שספק אחד אינו שקול.

ד) **אלא** עדיין יש לחקור בדעת הש"ך ודע' שאין לומר ס"ס כשספק אחד אינו שקול, ולכן משמע שאין לברך עוד בנד"ד. וי"ל דלא מצינו באחרונים המפורסמים, שכתבו שמ"ש מרן הנ"ל "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה", הוא שייך רק אם זה קרה רק פעם אחת בימי עומר, אבל אם קרה כן בב' או ג' או ד' ימים, אז שוב אין לו לברך, וצ"ל שהטעם הוא מפני שבכל יום בפני עצמו שהוא מסופק בו אם הוא ספר או לא, י"ל ס"ס הנ"ל כדי לברך.

ולפי זה יש לדון, דבשלמא בפעם ראשונה שהוא מסופק י"ל שהוא ספק שקול אם הוא כבר ספר או לא, דהיינו 50%, וכן י"ל אם הוא מסופק בכמה ימים בימי העומר, שבכל יום בפני עצמו, הספק הוא 50%. אלא זה רק בכל יום בפני עצמו, אבל לגבי צירוף הימים, הוא אינו כן, ולכן אם נקרה כן בשני ימים בימי העומר, הסיכוי שהוא ספר בצירוף ב' ימים אלו, הוא 25%, ואם הוא מסופק לגבי ג' ימים אם הוא ספר או לא, הסיכוי בצירוף ג' ימים שהוא ספר הוא 12.5%, ואם הוא מסופק בד' ימים, הסיכוי שהוא ספר בצירוף ד' ימים הוא רק 6,5%. הרי אף שבכל יום בפני עצמו הסיכוי הוא 50% אף כשיש כמה ימים שהוא מסופק בהם, מ"מ בצירוף ימים אלו ביחד הסיכוי שהוא לא שכח כלל באחד מהם הוא דבר מועט, ולכן כיון דמצינו שאף אם הוא מסופק בב' או ג' ימים בעומר, שעדיין הוא יכול להמשיך ולספור בברכה מטעם ס"ס הנ"ל, צ"ל שזה מפני שמועיל כאן ס"ס שאינו שקול, אף שהוא יותר סביר שהוא שכח באחד מהם, ולכן אף כשנקרה רק ביום אחד שהוא יותר סביר שהוא שכח וכנד"ד, עדיין הוא יכול להמשיך לספור בברכה, כיון דלא בעינן ס"ס שקול בנדון זה.

ואין לומר לדעת הש"ך, שהטעם שהוא יכול להמשיך ולברך כשהוא מסופק בב' או ג' ימים אם הוא ספר או לא, הוא מפני שכשהוא אומר ס"ס כדי לברך ביום אחד, אז הוא נחשב כודאי שהוא ספר, ולכן אין לצרף הספק ביום זה ליום אחר כשהוא מסופק בו, שאין כאן ספק לצרף כיון שהוא נחשב כאילו הוא ודאי ספר, שזה אינו שאין ס"ס נחשב כודאי, אלא עדיין נשאר ספק דמיעוטא בו, ולכן אף שכתב הרשב"א בתשובתיו בס"תא, "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 המלך הל" מקואות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז. בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן" ע"ש. מ"מ עדיין נשאר קצת ספק, כיון שאין ס"ס נחשב כודאי, ולכן ממילא שיש לצרף קצת ספק הנשאר לשאר ספיקות.

וכן נראה, שכתב הברכ"י בח"מ ס"כה אות טו, שאין מועיל ס"ס להוציא ממון מן המוחזק, והטעם הוא כמבואר בפני יהושע בכתובות ט: שכתב על דעת התוס' שם, "דהא דמקילין בס"ס לענין איסורא היינו כמ"ש הרשב"א דס"ס הוי כמו רוב, וא"כ קי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב", ע"ש. ובשב שמעתתא פ"א ס"כג, וכד, ע"ש. וא"כ צ"ל שכשיש ס"ס עדיין נשאר המיעוט במקומו, שאם אמרינן דהמיעוט ממש כליתא דמי, אז אף בממון מועיל ס"ס.

וכן י"ל לגבי קיום מ"ע, שקצת מן האחרונים סברו שאין מועיל ס"ס כדי לקיים מ"ע, וכן הוא במוצל ס"יג, "דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצות, או דרבנן או דאורייתא, שהיא עשה כך וכך, אין לפוטרו משום ס"ס, שהרי אפילו באלף ספיקות כיון שיש

ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ לא קיים העשה, והרי החיוב מוטל עליו, ולכך אין לומר שזה הספק אם הוא זכר יוצא מידי חיובו לכתחילה על ידי אותו הקורא משום דס"ס הוא, ספק אם י"ח או לאו, לכך אמרו שיקרא הוא בעצמו", וכן דעת המטה אהרן בכללי ס' אות צח, ע"ש. וכן הוא בטהרת המים מע"מ אות עו, ע"ש. וכן הוא בעונג יו"ט סוף ס"עא, ע"ש. וכן הוא במשך חכמה פר' בא, בפסוק "מימים ימימה", ע"ש. ולכן צ"ל שכשיש ס"ס עדיין נשאר קצת ספק, ולגבי מ"ע צריך לחוש לקצת ספק זה, ואילו ס"ס נחשב כודאי ממש, אז לאחרונים הנ"ל אף במ"ע יש לסמוך על ס"ס. אלא צ"ל שכשיש ס"ס עדיין נשאר קצת ספק שם.

וגם מצינו שי"א שאף שיש ס"ס להחמיר בדרבנן עדיין יש לאזיל לקולא כמ"ש רעק"א בא"ח בס"רמח. ב, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שם, וכן דעת השפתי דעת בי"ד בס"קי. בס"ק כה, וכן הוא בעוד אחרונים, וצ"ל הטעם הוא מפני שעדיין נשארת קצת ספק, ולכן עדיין יש להקל בדרבנן. אולם אם אמרינן שס"ס הוא ודאי ממש, אז אף מדרבנן צריך להחמיר.

ולכן עדיין הדבר צריך ביאור לדעת הש"ך, איך להתיר למי שמסופק אם הוא שכח לספור או לא בב' או ג' ימים, להמשיך לספור, שאין בזה ס"ס שקול, כמבואר לעיל, ונראה שצ"ל לדעת הדש"ך, דשאני לגבי עומר כיון שכן הוא המנהג להמשיך ולספור אף כשהוא מסופק בב' או ג' ימים בימי העומר (ואולי שזה מפני שאף שיש לחוש לבה"ג, מ"מ העיקר הוא כדעת התוס' והרא"ש שכל יום הוא מצוה בפני עצמו, ולכן כאן אף כשיש עוד ספק כלשהו י"ל ס"ס), ולכן כשיש מנהג שוב אין לומר ספק ברכות להקל, וזה כעין מ"ש הכה"ח בס"תפט. סוף אות פח, ע"ש. ולכן אין לדמות דין העומר לשאר מקומות דבעינן ספק שקול בשני הספיקות לדעת הש"ך, ולכן י"ל שאף לדעת הש"ך הוא יכול לברך בנד"ד, וק"ו לדעת מרן שסבר שאף כשספק אחד אינו שקול עדיין אמרינן ס"ס. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צו

שאלה: מה הדין באחד שכיוון לצאת ידי חובת מצות ספירת העומר, ובמקום לכוון שמצות ספירת העומר מצוה היא מדרבנן, כיוון לצאת ידי חובת ספירת העומר מדברי קבלה, האם גרע והוי ככוונה הפכית ולא יצא או שמא יצא ידי חובת הספירה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

א) **נראה** שהוא י"ח. וי"ל שכל המחלוקת בין המ"ד דמצוות צריכות כוונה ובין המ"ד שאין מצוות צריכות כוונה, היא לגבי אם האיש כיון לקיים המצוה או לדבר אחר לגמרי כגון מי שתוקע שופר לשיר בעלמא וכדומה, אבל לכ"ע אם הוא כיון לצאת, אלא שרק טועה בדעתו והוא חושב שהמצוה היא מדברי קבלה כשהיא באמת מדרבנן, י"ל שלכ"ע הוא י"ח.

וכן נראה, שיש לדון במצוה כשיש מחלוקת בה אם היא מדרבנן או מן התורה, כגון הא דמצינו בברכות כא, שאמר רב אמר שמואל שק"ש היא מדרבנן, ולכן יש לדון, אם שמואל אמר קודם ק"ש שהוא מוכן לקיים מצוות דרבנן לקרות ק"ש, האם הוא י"ח למ"ד שמצוות ק"ש היא מן התורה, שהרי הם סוברים ששמואל טעה, וכן מצינו שלדעת הרמב"ם ברכת על המחיה היא מדרבנן, משא"כ לדעת שאר פוסקים שסברו שהיא מן התורה כמבואר בטור בסוף ס"רט, ע"ש. ולכן אם הרמב"ם אמר קודם ברכת על המחיה, אני מוכן לקיים מצוות מדרבנן לברך ברכת על המחיה, האם לדעת שאר הראשונים הוא אינו י"ח כיון שהוא טעה, ואף לגבי ספירת העומר לדעת הרמב"ם אף בזה"ז המצוה היא מן התורה, ולראשונים אחרים היא רק מדרבנן כמבואר בכה"ח ס"תפט אות ה ע"ש. ולכן אם הרמב"ם אמר קודם הספירה, שהוא מוכן לקיים מצוה מן התורה לספור את העומר, האם לדעת שאר הראשונים שסברו שבזה"ז היא רק מדרבנן הרמב"ם אינו י"ח כיון שהוא טעה בדעתו. אלא ודאי שאין כאן חשש, שהעיקר הוא אם הוא מכוין לצאת י"ח או לא, אבל אם הוא חושב בטעות שהמצוה מן התורה או מדברי קבלה או רק מדרבנן, אין זה מעלה או מוריד ועדיין הוא י"ח.

ועוד, לא מצינו שיש לומר קודם הספירה, ש"אני מוכן לקיים מצוה מדרבנן בזה"ז לספור ימי העומר", ואחר שהוא ספר שהוא צריך לחזור לומר "אני מוכן לקיים מצוה מן התורה לספור ימי העומר" ולספור עוד פעם, כיון שיש חשש שאם הוא אומר "מצוה מדרבנן" הוא אינו יי"ח לדעת הרמב"ם, ואם הוא אומר "מצוה מן התורה" שהוא אינו יי"ח לראשונים אחרים. אלא ודאי אין חשש בזה, ולכ"ע הוא יי"ח בין כך ובין כך.

ב) **ויש** לדון, אם בנד"ד הוא עובר על בל תגרע או כעין בל תוסיף, שהרי י"ל שלדעת הרמב"ם שסבר שמצוות ספירת העומר בזה"ז היא מן התורה, אם הוא אומר שהיא רק מדברי קבלה, הוא עובר על בל תגרע, ואולי י"ל שלמ"ד שהמצוה היא רק מדרבנן, הוא עובר על כעין בל תוסיף, שאף שהוא אינו אומר שהיא מן התורה, מ"מ הוא מוסיף על מצוות שהם מדברי קבלה.

אלא נראה שאין כאן עבירה, אלא רק טעות. כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב הל"ט, "ויש **לבית** דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות... מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן, ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה. כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב. בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא **בית** דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף". נראה מזה שהאיסור הוא רק על הב"ד, ולא בסתם אדם שאומר כן, ונראה שהטעם הוא שרק בב"ד שייך לומר "ולקבוע הדבר לעולם", משא"כ בסתם אדם, ואף שהחינוך בס"תנד. כתב דין זה בשם הרמב"ם, בלשון "חכם המורה שבשר עוף בחלב אסור מן התורה", עדיין י"ל שהוא חכם בב"ד, וכנראה מלשון הרמב"ם הנ"ל, ולכן י"ל שסתם אדם שאומר שאיזו מצוה היא אינה מן התורה, הוא אינו בכלל זה אלא רק טועה, וק"ו לדעת הראב"ד שם, שנראה שהאיסור אינו במה שהוא אומר, אלא רק במה שהוא עושה, כגון אם הוא מוסיף בלולב תפילין או ציצית וכדומה, ועיין בחינוך שם, ולפי זה נראה שלכ"ע אין האיש בנד"ד עובר על כעין בל תוסיף או בל תגרע.

ולפי זה יש לחקור במ"ש בגמ' שבת יד., "א"ר ביבי אמר רב אסי שבתחלה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין, והיו נותנין עליהן מים שאובין, התחילו ועשאום קבע, גזרו עליהם טומאה, מאי קבע, אמר אביי שהיו אומרים לא אלו מטהרין אלא אלו ואלו מטהרין, אמר ליה רבא מאי נפקא מינה הא קא טבלי בהנך, אלא אמר רבא שהיו אומרים לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין".

ופירש"י שם, "היו טובלין במי מערה סרוחים מכונסין, שיש בה מ' סאה מי גשמים שהם כשרים לכל טמא חוץ מזב לבדו דכתיב ביה מים חיים, והיו נותנין עליהן, על גופן מים שאובין להעביר סרחון המקוה. התחילו, הטובלין ועשו השאובין קבע, לפיכך גזרו על השאובין טומאה לטמא אדם אחר טבילתו, אבל אין מטמא שום אוכל ומשקה אלא אם כן נטמאו בשרץ, לא אלו, דמקוה לבדה מטהרין אלא אלו ואלו מטהרין, דמתוך שהורגלו הכל בכך לא היו יודעין שלהעביר הזוהמא היו השאובין באין אלא לטהר. מאי נפקא לן מינה, כיון שכולן טובלין תחלה במקוה מאי איכפת לרבנן אם עשאוה הטובלין קבע אחר טבילה. אלא אלו מטהרין, וחיישינן דילמא אתי לבטולי תורת מקוה וטובלין בשאובין, והתורה אמרה אך מעין ובור מקוה מים וגו' (ויקרא יא)".

ויש לדקדק מכאן, שבין לאביי ובין לרבא, הם לא אמרו שיש כאן חשש של בל תוסיף במה שהם מוספים ליתן עליהם מים שואבים, וגם משמע כן ממה שאמר רבא "מאי נפקא מינה הא קא טבלי בהנך", שהלא יש נ"מ שהם סוברים שנתינת מים שואבים עליהם היא בכלל המצוה, ויש בל תוסיף, וכן לפי מה שאמר רבא "לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין", נראה שכל החשש הוא "דאתי לבטולי תורת מקוה" כמ"ש רש"י, והלא גם יש חשש של לא תגרע אם הם סוברים שאין מצוה מן התורה לטבול במקוה כלל. אלא נראה מזה שאין חשש בל תוסיף ובל תגרע, כשהוא רק טעות בעלמא.

וגם יש לדקדק מסוגיא זו, שהרי קי"ל שמצוות טבילה צריכה כוונה לגבי טומאה וטהרה וכמ"ש בחולין לא, "אתמר נדה שנאנסה וטבלה, אמר רב יהודה אמר רב טהורה לביתה **ואסורה לאכול בתרומה**, ור' יוחנן אמר אף לביתה לא טהרה" (ועיין בהג' אשרי סוף פ"ג דר"ה שטעם רב הוא בטהורה לביתה הוא מפני שהוא סבר שאין מצוות

צריכות כוונה, משמע שלתרומה צריכה כוונה, וכ״ש לדעת רבי יוחנן. אלא עיין בשדי חמד ח״ד מע׳ מ׳ אות סב. דעת פוסקים אחרים שסברו שאין טבילה צריכה כוונה) ונראה שאעפ״כ, אם הם טעו במצוה עצמה, והם חושבים שאין הטבילה במקוה היא מצוה מן התורה, אלא רק נתינת המים השואבים אח״כ, וכמו שאמר רבא ״לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין״, ומשמע שהם היו סוברים שהטבילה עצמה במים סרוחים היא רק כעין ״הכשרה״ מדרבנן או רק מנהג בעלמא, קודם המצוה מן התורה ליתן מים שואבים עליהם, מ״מ עדיין הם יי״ח בטבילה זו, שכל החשש של רבא הוא רק שמא יבטלו הטבילה לגמרי, משמע שאם לא כן עדיין הם יי״ח, אף אם הם סוברים שאין הטבילה עצמה היא מן התורה, אלא מדרבנן או מנהג בעלמא.

ולכן ה״ה בנד״ד שאף אם הוא טועה ואומר שהמצוה היא מדברי קבלה, כשהיא או מדאורייתא או מדרבנן, שעדיין הוא יי״ח, אף אם אמרינן שמצוות צריכות כוונה, שהרי עכ״פ הוא כיון לצאת י״ח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צז

שאלה: מה הדין במי שספר ספירת העומר בטעות ואחר כך התברר שספר נכון.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **רועי תמיר** שליט״א

כתב כת״ר, ״מעשה באדם שספר ספירת העומר ואחר כך עלה בדעתו שטעה וספר שוב פעם, ולא ספר שוב ביום ובלילה נתברר לו שטעה ומה שספר בתחילה (לפני שנודע לו שטעה) זוהי הספירה הנכונה. האם רשאי להמשיך לספור בברכה״.

א) **אנן** קי״ל כרבי יוחנן בקידושין נט, וגיטין לב: דאתי דיבור ומבטל דיבור, ולכאורה נראה בנד״ד שכשהאדם חזר לספור עוד פעם, כוונתו הייתה לבטל מה שהוא ספר קודם כן, ולכן אותה ספירה נכונה שהוא ספר בתחילה, היא כליתא דמי, ולכן אין מועילה הספירה הנכונה לקיים המצוה, כיון שהוא כבר בטלה במה שהוא חזר לספור בפעם אחרת.

אלא זה אינו, שמה דאנן קי״ל אתי דיבור ומבטל דיבור, הענין כאן שהוא אינו מבטל מה שהוא היה אומר בתחילה כאילו הוא לא היה אומר אותו דיבור כלל, שזה אי אפשר כיון שכבר יצאו המילים מפיו, וכבר הם היו בעולם, וא״א לומר שע״י ביטולו הם לא היה בעולם כלל, שזה כנגד המציאות. אלא כוונת הביטול הוא רק לומר **שמכאן ואילך** הוא חוזר בו, ולכן מה שהוא היה אומר בתחילה אינו מועיל מכאן ואילך, אבל אה״נ שהוא אינו מבטל הדיבור הראשון למפרע כאילו הוא לא היה אומר אותו דיבור כלל.

לכן כתוב במשנה בקידושין נח: ״הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני״, וכתוב בגמ׳ נט, ״לא בא אחר וקידשה וחזרה בה מהו, ר׳ יוחנן אמר חוזרת אתי דיבור ומבטל דיבור״, ופירש״י ״וחזרה בה, בתוך ל׳ אמרה אי אפשי בהן״. הרי הביטול מועיל מכאן ואילך כדי שלא יחל הקידושין אחר שלשים יום, וכן כתוב שם, לגבי שליח להפריש תרומה, ״איתיביה ר׳ יוחנן לריש לקיש ביטל, אם עד שלא תרם ביטל אין תרומתו תרומה״. הרי אף כאן הביטול הוא מכאן ואילך, ולכן אם אח״כ השליח עדיין תורם אין תרומתו תרומה, וכן לגבי טומאת כלים שם, שכתוב ״כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, ואין עולים מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה״, ופירש״י שם, ״אלא בשינוי מעשה, שיעשה בה מעשה לקלקלם שישברם או ינקבם, וכן עד שלא יקבלו טומאה אין עולין מתורת קבלת טומאה שירדו במחשבה זו, אלא בשינוי מעשה עד שיתחיל לשוף לשבץ ולגרר״. הרי אם הכלי כבר קיבל טומאה, אז אין שינוי מעשה אח״כ מבטל קבלת הטומאה כאילו הכלי לא קיבל את הטומאה כלל, שזה אינו, אלא הביטול מועיל רק שמכאן ואילך אין הכלי מקבל טומאה.

ולפי זה הכי י״ל לגבי נד״ד, שאף אם הוא חוזר לספור, וכוונתו לבטל הספירה הראשונה, י״ל שזה רק מכאן ואילך שאין הספירה הראשונה מועילה, אבל מה שהוא כבר ספר עדיין הוא בעולם, ואין ביטול למפרע לספירה הראשונה, וא״כ י״ל שכיון שאין ביטול מעיקרא לספירה הנכונה, שעדיין הוא יי״ח, והוא יכול למנות ולברך בשאר ימי העומר.

ב) **ועוד** יש לחקור, שי"ל שכל הנ"ל הוא אם הוא יחזור לספור עוד פעם אחר זמן מה, אבל אולי עדיין י"ל שאם הוא חוזר תכ"ד לספור בטעות, אז הוא עדיף טפי והוא מבטל לגמרי הספירה הראשונה הנכונה כאילו היא ליתא כלל, ולכן בזה הוא לא יי"ח.

ויש לחקור בטעם דין "תוך כדי דיבור". כתוב בתוספות בב"ב קכט: "והלכתא דתוך כדי דבור כדבור דמי. פי' ר"ת דלכך אמר כדבור דמי כדי שאילת תלמיד לרב היינו שלום עליך רבי לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה לא יתן לו שלום שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור, וקשה לר"י בפ' בתרא דנדרים (דף פז.) תניא מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף כמדומה לו שמת וקרע ואח"כ מת, לא יצא ידי קריעה, ואמר ר"ש בן פזי אמר ר"ש בן לוי לא שנו אלא אחר כדי דבור, אבל תוך כדי דבור אינו חוזר וקורע, והתם לא שייך האי טעמא. וי"ל דלא פלוג רבנן", ע"ש.

ולפי זה, נראה מר"ת שתקנת תכ"ד היא כדי לתקן ולקיים המקח ולא לקלקלו, וכן לגבי דין קריעה הנ"ל התכ"ד הוא מועיל לתקן מצוות קריעה, שזה מועיל כדי שהוא יכול לצאת י"ח, ולכן י"ל שכל תכ"ד הוא כעין זה, ולא באה תקנה זו כדי לבטל המצוה אלא לתקנה, לכן בנד"ד כיון שהוא כבר קיים המצוה כשהוא ספר בתחילה הספירה הנכונה, שוב אין מועיל תכ"ד כדי לקלקל את המצוה, ולכן אף אם תכ"ד הוא חוזר לומר בטעות ספירה אחרת, עדיין הוא יי"ח.

וכתב הרשב"ם שם, "והלכתא כל תוך כדי דבור כדבור דמי. כל שני דברים שאדם מוציא מפיו זה אחר זה בתוך כדי דבור שסיים דבור הראשון התחיל דבור האחרון לא חשבינן ליה נמלך אלא הרי הוא כאילו אמר שני דברים ביחד, ואם שניהם יכולים לתפוס, כגון הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, תמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים דהא לשניהן איתכוין, אלא שאין יכול להוציא שני דברים כאחד, **ואם האחד יש בו כח לתפוס והאחד אינו כלום, יתפוס האחד, והאחד כמאן דליתיה**, כגון ירושה ומתנה לאחד לשון ירושה בטל, ולשון מתנה קונה, ואם שניהם סותרין זה את זה כי היכי דאמר בפ' בית כור (לעיל דף קד:) כגון מדה בחבל הן חסר הן יתר וכגון איסתרא מאה מעי וכגון מעשה דשכירות מרחץ בי"ב זהובים לשנה בדינר זהב לחדש, יש מהן שאומר תפוס לשון ראשון ויש שאומר שתפוס לשון אחרון, ויש שמספקא ליה ואומר יחלוקו, ויש שהולך אחר המוחזק ושם פירשתי דיניהן, והיכא דהדר ביה בהדיא תוך כדי דבור דאמר חוזרני בי הכל מודים דהויא חזרה", ע"ש.

וי"ל שדין ספירה הוא דומה למ"ש "ואם האחד יש בו כח לתפוס והאחד אינו כלום, יתפוס האחד, והאחד כמאן דליתיה", שהרי מהו באמת יום העומר הוא בכלל "יש בו כח לתפוס", ומה הוא אינו יום העומר "כמאן דליתיה", ולכן ממילא שאין לחוש לקלקול בסוף בתכ"ד, ונראה שאף אם הוא אומר כמ"ש הרשב"ם בסוף דבריו, "חוזרני בי" ושוב הוא ספר בטעות, עדיין הוא יי"ח כיון דשבלמא בדבר רשות כגון מתנה או מקח וממכר וכו', י"ל דמועיל "חוזרני בי", אבל לגבי קיום איזו מצוה אנן סהדי שכוונתו לקיים המצוה, שאין זה דבר רשות שתלוי רק על דעתו, אלא יש חיוב עליו לקיים המצוה, ולכן אף אם הוא אומר "חזרני בי" אנן סהדי שזה מועיל רק אם ע"י כן הוא מקיים המצוה, משא"כ בנד"ד, ולכן נראה שאף לרשב"ם הוא יי"ח בנד"ד.

וראיתי בר"ן בנדרים פז, שכתב, "והלכתא תכ"ד כדבור דמי בר ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש... ולא ידענא מ"ש הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דבור לא מהני, וראיתי לרבינו משה בר נחמן ז"ל בפרק יש נוחלין שכתב בשם ר"ת ז"ל דתוך כדי דבור כדבור דמי תקנתא הוא דתקון רבנן משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום והשוו מדותיהן בכל מילי בר מהני, ולא ניחא לי וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה לעולם בקום עשה בנדרים אלא ודאי כדאמרן", ע"ש.

ולפי דעת הר"ן הנ"ל שכתב "דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור", משמע שהעיקר הוא מהו בדעת האדם, וא"כ י"ל שדעת האדם שמועילה חזרת תכ"ד רק כשהיא לתועלת, ולא כשהיא לקלקול, ולכן אם האדם אומר בתחילה הספירה הנכונה, אז

ודאי הוא גמר בדעתו שאם הוא טועה אחר כך ואומר הספירה בטעות, שאין חזרה זו מועילה כלל, שהוא גמר בדעתו שהוא רוצה לקיים המצוה, ולא גמר בדעתו שהוא רוצה לקלקל המצוה, ולכן ממילא שאין לחוש לחזרה תכ"ד כדי לקלקל המצוה.

ולכן נראה בנד"ד שבין אם הוא חזר בתכ"ד או לא, הוא יכול לברך ולספור בשאר ימי העומר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צח

שאלה: ביש לו אפשרות לברך ברכה אחת או ספירת העומר או ברכות הנהנין מה יעדיף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה באחד שיש לו אפשרות לברך ברכה אחת בלבד, ויש לפניו ב' ברכות א] ברכת הנהנין וכגון תפוח שברכתו בורא פרי העץ. ב] ספירת העומר שהיא ברכת המצוות. על מה יברך? ובפשוטו נראה שיברך על העץ משום שחמור לאכול בלא ברכה, וספירת העומר הרי יכול לספור גם בלא ברכה, וכמו אחד ששכח לספור בלילה שיכול לצאת אם סופר ביום ויספור אז ללא ברכה ולא גרע מנידון דידן. אכן נסתפקתי דגאון עוזינו מרן החיד"א זיע"א כתב בספרו מורה אצבע שאם שכח יום אחד ולא ספר, כל מה שבירך עד עתה ברכותיו לבטלה, ולפי"ז אולי עדיף שיספור בברכה דשמא ישכח לספור בלא ברכה ואז כל מה שספר עד עתה בברכה ברכותיו לבטלה, ויאכל את התפוח בלא ברכה שהרי אנוס הוא".

א) **וי"ל** שאף שהמציאות היא רחוקה מן הדעת, איך הוא אפשר שהוא יכול לברך רק ברכה אחת ולא ברכה שניה, מ"מ תורה היא, ויש לדון במעשה הנ"ל.

ובתחילה י"ל שכבר כתבתי לכת"ר שאין דעת המורה באצבע ברורה בעיני, ויש לפקפק בסברתו. מ"מ אף לפי דעתו יש לדון בנד"ד. וי"ל שכל מקום שחששו חכמים לשכחה הוא כשיש רגילים לדבר לחוש לשכחה, משא"כ כשאין רגילים לדבר, אז אין לחוש לשמא ישכח.

ולכן כתוב במשנה בשבת ט: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין (לקרות ק"ש) ואין מפסיקין לתפלה", ופירש"י שם, "עד שיתפלל, **שמא ישכח** ולא יתפלל, והא אפילו בחול נמי, והא דתני הכא משום דדמי להא דתני גבה לא יצא החייט במחטו ע"ש עם חשכה **שמא ישכח** ויצא משתחשך, ולא יכנס, סמוך למנחה, לא למרחץ כו', וטעמא דכולהו משום **שמא ימשך** עד שיעבור זמן תפלה". וי"ל שהפירוש של "שמא ימשך" הוא שע"י מעשיות הנ"ל הוא ישכח להתפלל.

ולכן י"ל שרק באלו דברים שבמשנה יש רגלים לדבר, שדברים אלו מביאים לידי שכחה, משא"כ כשאין רגילים לדבר אלו, שוב אין לחוש לשכחה.

וכן הוא במשנה בפסחים נ, "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין", ופירש"י "שלא לעשות, כדי שלא יהא טרוד במלאכה **וישכח** ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותקון מצה לצורך הלילה", ע"ש. הרי המלאכה גורמת השכחה, אבל אם אין דבר המיוחד לגרום את השכחה, אין לחוש.

ועיין לר' ירמיהו לעוו ז"ל, בדברי ירמיהו הל' שבת פ"טו הל"ב, שכתב, "...ורבנן בלתי חוששין לשכחה אלא ביש בו צורך לו ובהיל לו, וכיו"ב בתוספות ישנים במסכת ביצה דף ג' ע"א בד"ה גזירה מובא במהרש"א שם, דרק בדבר **המתאווה** שייך לומר לחוש לשכחה עיי"ש... והרי לכאורה כדעת רבינו מסתברא דדוקא בדבר **שמתאווה** שייך שכחה כמ"ש בשם תוספות ישנים הנ"ל". הרי רק כשיש תאוה לאיזה דבר שגורמת השכחה יש לחוש, משא"כ כשאין תאוה.

ב) **ואף** מצינו לגבי חשש איסור, ושמא הוא ישכח ויאכל אותו, שכתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"יב הל"יב, "פת תרומה שנטמאת משליכה לבין העצים עד שישרפנה, וכן שמן שנטמא נותנו בכלי מאוס עד שידליק כדי שלא יהיה תקלה **לאחרים** ויאכלוהו". משמע שאין כאן חשש שמא הוא עצמו ישכח ויאכל את הפת או את השמן, אלא רק

לגבי אחרים, ואף לדעת רש"י בסוגיא זו בפסחים לג: שכתב "לידי תקלה, כשהוא דורכן שמא יאכל מהן". הרי החשש הוא לגבי האיש עצמו שמא הוא ישכח ויאכל אותו, ולא לגבי אחרים, מ"מ כתב הפר"ח בי"ד ס"נז ס"ק מט, לגבי תרומה "דלתקלה בזמן מועט לא חיישינן", ע"ש. ועיין במרן שם סע' יח, לגבי ספק אם העוף טרפה או לא, שאין לחוש לתקלה בכ"א ימים, וכתב הש"ך בס"ק מז, "כ"א יום לא חיישינן לתקלה בזמן מועט כזה", וכתב ברמ"א שם דחיישינן לתקלה בי"ב חודש, ולכן אולי י"ל לגבי קיום מצוות, שאין לחוש לתקלה ושכחה בזמן מועט, כשאין שם דברים רגילים שמביאים לידי שכחה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרמ"א בס"תכו ב, לגבי ברכת הלבנה, "אם ליל מו"ש הוא קודם י' בחדש אז ממתינין עד מו"ש". הרי שפשוט שאין לחוש לשכחה בזמן מועט, וזה מפני שאין כאן רגילים לדבר שהוא ישכח, ולכן ה"ה בנד"ד שאם הוא לא בירך על ספירת העומר מיד, אין לחוש לשמא ישכח לספור אח"כ, כיון שאין בזה רגילים לדבר שמביאים לידי שכחה (כך נראה מהשאלה, שאין שם דברים שמביאים לידי שכחה).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן צט

שאלה: מאיזה טעם יש מ"ט ימי העומר קודם שאנו מוכנים כדי לקבל את התורה, אלא כתוב בפרקי אבות, שהתורה נקנית במ"ח מעלות, ולא כתוב מ"ט מעלות כבימי העומר (ובסוף יש דרשה קטנה ליום ירושלים.).

תשובה

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

חג השבועות וקבלת התורה

א) **מצינו** שאחר ספירת שבע שבועות בימי העומר, דהיינו מ"ט יום, אנו משמחים בחג השבועות ביום חמישים, שהוא תחילת השבוע השמונה, וכבר כתבתי בהדריכני באמיתך, שהרמז בז' הוא שלימות ברוחני ובגשמי, ואחר שיש שלימות זו, אז האדם ראוי לקבל השפע מלמעלה, וזה בגדר של ח', ולכן בחג שבועות, השפע מלמעלה שאנו מקבלים, הוא התורה, ולפי זה לא מצינו שחל חג שבועות אחר ה' שבועות או ו' שבועות וכדומה, אלא שחל דוקא בתחילת ח' שבועות, שזה הזמן הראוי לקבל התורה משמים, ולכן מצינו שהרמז במ"ט ימי העומר, הוא לשלימות באדם בגשמי וברוחני, ורק אחר שלימות זו, הוא ראוי לקבל את התורה.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש בפרקי אבות פ"ו. ה, "גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבעה, והתורה נקנית **בארבעים ושמונה** דברים, ואלו הן בתלמוד, בשמיעת האזן, בעריכת שפתים וכו'", ע"ש. וזה קשה, הלא יותר טוב לומר שהתורה נקנית במ"ט דברים, וכדמצינו לגבי קבלת התורה בחג שבועות אחר מ"ט ימי העומר, ולכן מאיזה טעם כתוב בפרקי אבות שהתורה נקנית במ"ח דברים, ולא במ"ט?

וכדי לתרץ קושיא זו, נראה שגם צריך לבאר מהו הרמז בכ"ד דברים לגבי כהונה, ושלשים דברים לגבי מלכות, למה בחרו חז"ל דוקא במספרים אלו?

ב) **ונראה** שהענין כאן הוא, שכ"ד הוא 6 x 4, ול' הוא 5 x 6, ומ"ח הוא 6 x 8.

וידוע שהרמז בו' (6) הוא לשלימות בגשמי, וכדמצינו בששת ימי בראשית, וכמ"ש "ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך". והרמז בד' (4) הוא לדבר חדש, וכקטן הנולד דמי, ולכן מה שכבר היה הלך לו ולא נשאר ממנו, וזה נחשב כחרבן והשמדה ובטול, ושוב בא דבר ידש, דהיינו קטן הנולד, ולגביו י"ל "פנים חדשות באו לכאן". מ"מ קטן זה כיון שאין בו שום גודלות הוא אינו יודע להכיר הקבלה מאחרים או ליתן לאחרים, ולכן מצינו כתוב לגבי נח בפ"ז יב "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", וכן בפ"ח ו כתוב "ויהי מקץ ארבעים יום, ויפתח נח את חלון התבה אשר עשה", ונראה שהרמז כאן להחרבן שנעשה לעולם ע"י המבול, דהיינו שנחרב העולם ו"פנים חדשות באו לכאן".

וכן יש לבאר מ"ש בפר' שלח לך (במדבר פ"יד לה), לגבי הארבעים שנה במדבר, "במדבר זה יתמו ושם ימותו". הרי שאף כאן נחרב דור המדבר ולא נשאר מהם, ופנים חדשות באו, ולכן זה בגדר של ארבעה, וכן יש להסביר מ"ש שם

בפ"יג כה, "וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום". נראה פירושו, שהם כלות לתור הארץ ולא נשאר כלום מן הארץ שהם לא עלו עליה, ולכן זה כמו שהם כבשו הארץ ולא נשאר ממנו כלום.

וכן יש לפרש מ"ש בסוף פר' כי תשא (שמות פ"לד כח), "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה". הרי אף כאן הכוונה היא לכלות גשמי הגוף, ולכן זה כמו שהגוף נחרב ולא נשאר ממנו כלום, וכן מצינו בעוד מקומות. עיין בהדריכני באמיתך שער ג' פ"ג, ע"ש.

ולפי זה י"ל שהרמז של כ"ד הוא שלימות בגשמי (6) בגדר של ד' (4), דהיינו החרבן במה שהיה שם לפני זה, ועכשיו יש פנים חדשות ודבר חדש, ולכן מצינו בב"מ פד, "אמר את כבר לקישא, בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי **עשרין וארבע** קושייתא, ומפריקנא ליה **עשרין וארבעה** פרוקי". הרי הקושיות של ריש לקיש היו כל כך חזקות, שהוא כאילו ריש לקיש היה סותר לגמרי (הענין של חרבן בשלימות) מה שאמר רבי יוחנן, ואעפ"י כן, היה יכול רבי יוחנן לפרקן, בגדר של כ"דבר הנולד" ו"פנים חדשות", דהיינו שהוא היה יכול לחדש חידושים חדשים ע"י קושיות אלו, והם נראים כ"פנים חדשות".

ולכן מצינו בסנהדרין קב, שכתוב "ר' יצחק אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד **מעשרים וארבעה** בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם, אמר רבי חנינא לאחר **עשרים וארבעה** דורות נגבה פסוק זה, שנאמר ויקרא באזני קול גדול לאמר קרבו פקדות העיר ואיש כלי משחתו בידו", ופירש"י שם, "כ"ד דורות, למעשה העגל. פסוק זה, דכתיב בעגל וביום פקדי, והכא בימי צדקיה כשחרב הבית כתוב קרבו פקודות העיר קרב אותו מעשה, שנאמר וביום פקדי וממעשה העגל עד צדקיה כ"ד דורות", ע"ש. הרי השלימות (6) של "חרבן" (4) שנעשה משום חטא העגל הוא עד כ"ד דורות (6 x 4).

וכן מצינו בסנהדרין קו, שכתוב שם "א"ר יוחנן שהלך ליטול שכר עשרים וארבעה אלף [שהפיל מישראל]". אף כאן הענין של חרבן בשלימות, וכן הוא בסנהדרין קז: "בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים דבקו שערים זה בזה אמר **עשרים וארבעה** רננות ולא נענה". הרמז כאן, שע"י כ"ד רננות הייתי אומר ששלמה המלך היה יכול "לשבור הדלתות" (החרבן בשלימות) כדי להכניס את הארון, אלא עדיין "לא נענה", ומצינו עוד כאלו בכמה מקומות.

ולכן לגבי הכהונה י"ל שהענין הוא, שהכהנים צריכים להפריש את עצמם משאר ישראל, ויש להם קדושה יתירה, כמ"ש בריש פר' אמור, "קדושים יהיו לאלקיכם ולא יחללו שם אלקיהם כי אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים והיו קדש", ופירש הרמב"ן שם בפסוק ו, "הקדושה היא **הפרישות**., שאפילו במותר לישראל יהיו הכהנים פרושים". וי"ל שמה שהכהנים פירשו ממה שמותר לישראל, היא פרישות גמורה וכאילו מה שמותר לישראל נחשב כנחרב לגמרי אצל הכהנים, ולכן יש רמז במה שכתוב בפרקי אבות שהכהונה נקנית מכ"ד מעלות, שהפרישות ממה שמותר לישראל היא לגמרי, ולכן כתב רש"י בפרקי אבות שם, שהרמז הוא לכ"ד מתנות כהונה, דהיינו כיון שהם פירשו לגמרי ממה שהוא מותר לישראל, יש להם השכר של כ"ד מתנות.

ג) **ולגבי** המלכות נקנית בשלשים מעלות, כתב רש"י שם, "אותן שכתובים בפ' שמואל כשבקשו ישראל מלך, ואמר להם דעו כי כך וכך משפט המלך", ע"ש.

ויש לבאר הענין של חמשה (דהיינו מה שכתבתי לעיל ששלשים הוא 6 x 5), והוא שאחר שגדל התינוק הוא יכול להכיר שהוא מקבל דברים מאחרים, ואין זה דומה לד' שהקטן הנולד אף שהוא מקבל מאחרים מ"מ הוא אינו מכיר שאחרים נותנים לו, ולענ"ד נראה שיש קצת רמזים לזה בתורה, ונראה שמצינו הענין של חמשה לגבי נתינת מתנה, ונראה שהכוונה כאן היא שזה מוכח שהמקבל המתנה מכיר חסד הנותן, ולכן מצינו לגבי יוסף שהוא נתן חמש ידות לבנימין בפ' מקץ פ"מג, לד, "וישא משאת מאת פניו אלהם ותרב משאת בנימן ממשאת כולם חמש ידות", ע"ש. הרי בזה מכיר בנימין החסד של יוסף, ושבנימין הוא יותר חשוב משאר אחיו.

וכן מצינו אחר כך בפר' ויגש פ"מה. כב, שכתוב שם, "לכולם נתן לאיש חלפות שמלות, ולבנימין נתן שלש מאות כסף וחמש חלפות שמלות". הרי אף כאן הענין של חמשה, ובנימן מכיר החסד של יוסף, וכתוב על זה במגילה טז, "אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו,

דאמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב בשביל משקל שני סלעים מילת שהוסיף יעקב ליוסף משאר אחיו נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, אמר רבי בנימן בר יפת רמז רמז לו שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר ומרדכי יצא בלבוש מלכות תכלת, וחור, ועטרת זהב גדולה, ותכריך בוץ, וארגמן". הרי אף כאן יש מתנת בגדי מלכות בגדר של חמשה.

וכן מצינו לגבי דוד המלך שאמר לאחימלך הכהן בשמואל א. פ"כא. ד, "ועתה מה יש תחת ידך, חמשה לחם תנה בידי או הנמצא", ויש לחקור למה אמר דוד המלך דוקא חמשה ולא מספר אחר, עיין במהר"י קרא בזה, ולענ"ד זה אתי שפיר שיש כאן מתנה, ובזה דוד יכול להכיר החסד של אחימלך הכהן, אלא כיון שדוד היה בשעת הדחק הוא לא הקפיד על חמשה דוקא, ולכן הוא הוסיף "או הנמצא", ופירש"י "אם אין חמשה, תן לי מה שנמצא בידך".

וכן מצינו לגבי מתנת אביגיל לדוד, בשמואל א. פ"כה. יח, שכתוב שם, "ותמהר אביגיל ותקח מאתים לחם ושנים נבלי יין, וחמש צאן עשויות, וחמש סאים קלי" ע"ש. הרי אף כאן מצינו הענין של חמש לגבי מתנה, ודוד היה ראוי להכיר החסד של אביגיל.

וגם מצינו בשמואל א. פ"יז. מ, לגבי דוד המלך וגלית, שדוד לקח "חמשה חלקי אבנים מן הנחל". וי"ל שהם כ"מתנה" לגלית, ובזה יש רמז שגלית והפלשתים היו ראויים להכיר "וידעו כל הארץ כי יש אלקים לישראל" כמבואר בפסוק מו, שם, ועיין עוד בזה ברד"ק שם.

ועוד מצינו בפר' נשא וקרבנות הנשיאים, שהשלמים הם, "בקר שנים, אילים חמשה עתודים חמשה כבשים בני שנה חמשה". הרי אף כאן הקרבן כמו מתנה לה' ומצינו הענין של חמשה.

וכן לגבי פדיון הבן מצינו חמשה שקלים, וכן הוא לגבי ערכין בפר' בחקתי מצינו בפ"כז, ו, "ואם מבן חדש ועד בן חמש שנים והיה הערכך הזכר חמשה שקלים". הרי אף כאן מתנת חמשה, ואף שמצינו כמה שיעורים אחרים שם, מ"מ הם רמזים לדברים אחרים, אבל בזה י"ל שהענין של חמשה הוא רמז להכרת קבלת מתנה (עיין עוד בזה בהדריכני באמיתך שער ג' פ"ד.).

ולכן הכי י"ל לגבי המלך, שהוא לוקח ומקבל כמה דברים מהעם בתורת מתנה, וזה כמ"ש שמואל א' פ"ח (וזה לפי רש"י הנ"ל) "ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם, את בניכם יקח... ואת בנותיכם יקח... ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח... ואת חמוריכם יקח", ע"ש. הרי הוא לוקח ומקבל בתורת "מתנה" משאר העם מה שהוא רוצה, וזה בשלימות, ולכן המלכות נקנית בשלשים מעלות, דהיינו לקיחה (5) שלימה (6).

ד) **ולפי** זה הכי יש לפרש לגבי קניית התורה, דבעינן שלימות המדות (6), כדי לקבל התורה משמים (8), דהיינו מ"ח מעלות (8 x 6).

אלא י"ל שכל זה מצד הגשמי, שהוא הגדר של ו', ולכן כל מ"ח מדות הוא מה שהחכם מתקן בגופו (גשמי), כגון "בתלמוד, בשמיעת האזן, בעריכת שפתים... באימה ביראה בענוה בשמחה בשמוש חכמים" וכו'. אלא לגבי התקון בימי העומר הוא לגבי נשמתו, דהיינו הרוחני, ולכן הוא בגדר 7 וגם שלימות הרוחני היא בגדר 7 ולא ב6, ולכן בעינן 7 x 7 והוא מ"ט ימי העומר כדי לקבל את התורה, ולפי זה נסתלקה הקושיא, שלגבי קניית התורה בעינן מ"ח מדות שזה השלימות בגשמי, אלא בקבלת התורה בחג שבועות בעינן שלימות הרוחני, דהיינו מ"ט ימי העומר. כן נראה לענ"ד (ויש עוד נקודה, שלגבי תקון הגשמי דהיינו מ"ח מעלות, שפיר הוא להיות בגדר של 8 כיון שאין עליה לגשמי לרוחני אלא שנשאר גשמי ושייך לומר לגביו הגדר של 8, שבזה הגשמי יכול לקבל התורה שבאה משמים שהיא בגדר של 8. אולם לגבי הרוחני יש עליה בימי העומר, וא"א לעלות למדרגה של 8, ולכן הוא נשאר ב7, וקצרתי.).

מכל זה נראה, שאין הענין של חג שבועות רק השמחה במה שקבלנו את התורה, אלא היא השמחה במה שקבלנו את התורה רק אחר העסק הגדול לתקן את גופינו ונשמתינו כדי לקבל את התורה, וזה עיקר השמחה בחג שבועות, ולפי זה יש לפרש שהטעם שהתורה קוראת חג זה "שבועות" ולא חג "קבלת התורה" וכדומה, הוא מפני העיקר הוא העסק בז' שבועות קודם קבלת התורה, ויש לדמות זה למי שקונה פרי בשוק, אף ששמח לקנות את הפרי, מ"מ אין כל כך שמחה בזה כיון שהוא עצמו לא

גידל את הפרי, אבל מי שנוטע אילן ועוסק בכל כוחו לתקן את האילן יום אחר יום, ואז אחר כמה זמן הפרי יוצא מהאילן, וזו תכלית כל עבודתו של איש זה, ודאי יש לו שמחה יתירה בזה, והוא אינו דומה כלל להשמחה שיש לאיש שרק קונה איזה פרי בשוק. וכן הוא לגבי חג שבועות, השמחה הראויה והטובה, היא השמחה שבאה רק אחר העסק הגדול בתקון גופו ונשמתו כדי שהוא יוכל להיות מוכן כדי לקבל את התורה.

יום ירושלים

כתוב בתהלים, "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני. תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי, אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי".

ואפשר לפרש, שהקדושה בירושלים היא מפני בית המקדש, שהוא מקום המיוחד לעבודת ה', ומצינו שכתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ה הל"יח, "ואין עבודה אלא בימין, ואם עבד בשמאל פסולה", וגם כתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פ"ז הל"יא, "כל העולין למזבח עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל". ובהל' בית הבחירה פ"ז הל"ג. כתב "וכל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל", ע"ש.

ונראה שהטעם דבעינן יד ימין, הוא מפני שהימין הוא רמז לכח וחזקה, משא"כ יד שמאל שהיא יד כהה, ולכן בעינן לעבוד הקב"ה בימין כדי להראות דאנו רוצים לעבוד הקב"ה בכל כוחנו.

ולפי זה י"ל שמי ששוכח ירושלים, ועבודת המקדש שהיא ביד ימין, ממילא מדה כנגד מדה העונש הוא ביד ימינו – "תשכח ימיני".

וכן עבודת ה' היא גם תפילה בפה, וגם המקום המיוחד לזה הוא בירושלים, וכגון בחנה שהתפללה שם, ומחנה ילפינן כמה דיני תפילה, ולכן אף י"ל שמי שאינו זוכר ירושלים העונש הוא שהוא יאבד הכוח הדיבור, כיון שתפילה היא ע"י דיבור, וזה מ"ש "תדבק לשוני לחכי".

וגם מצינו שעבודת ה' היא צריכה שמחה גדולה, וזה כמ"ש בתהלים ק. ב, "עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה", וכמבואר בשבת ל: "שאין 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' אלק'יך 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 בעבודת בית המקדש בעינן שמחה גדולה.

ומלבד המקדש שהשמחה היתה בין אדם למקום, גם מצינו בעיר ירושלים שיש שמחה בין אדם לחבירו, וזה כדמצינו בשלש רגלים שעולים בני ישראל לירושלים, וכתוב בפר' ראה, "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך", ולכן ממילא שלמי שמקיים המצות, ירושלים היא מקום מיוחד ל"ראש השמחה", ולכן כתוב בפסוק, "אם אעלה את ירושלים על ראש שמחתי".

ולפי כל זה, כיון שזכינו בימינו להחזיר את ירושלים תחת ידינו, נראה שחובה עלינו להחזיר השמחה לתוכה, דהיינו השמחה של מצוה בין אדם למקום ובין אדם לחבירו, וגם לעבוד את ה' בין **בתפילה**, בכל כוחנו – עבודה של "ימין".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ק

שאלה: האם לדעת מרן מותר לתקן מאכל ביו"ט אף אם היה אפשר לתקנו מערב יום טוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ראובן כהן** שליט"א

כתב כת"ר, "מבואר בכמה סוגיות שלא כל מלאכת אוכל נפש הותרה אלא נאסרו כמה מלאכות, ונחלקו הראשונים בטעם הגזירה, לכאורה מבואר בגמ' בשבת (קלד.) שמלאכה שאפשר לעשותה מבערב יום טוב נאסרה בשבת

כמו מגבן, וזה מטעם גזירה חדשה מלבד הגזירה שאסרו על כמה מלאכות כמו קצירה וטחינה, חוץ מדעת רש"י (כג:) שחילק בין אפשר ללא אפשר בדאורייתא וחוץ מדעת הרמב"ם שביאר בחילוק הגמ' בין אפשר ללא אפשר בגזירה על קצירה וטחינה וכמבואר בדבריו (פ"א יו"ט.).

וכן פסק הרמ"א (תצה א) שכל מלאכה שאפשר לעשותה מבערב נאסרה, אלא שמרן לא כתב מזה כלום והגר"א ביאר שם שפסק כדעת הר"ן (ו:) שנאסר רק דומיא דגבינה שנעשית לימים הרבה ע"ש ולא ידענו האם דברי הגר"א מוכרחים לפרש כך את דברי מרן ונ"מ להקל בזה לספרדים ההולכים בתר הוראות מרן או שמא לא גילה דעתו בזה וס"ל כדעת רוב הראשונים האוסרים בזה באפשר מבערב יו"ט וצ"ע. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בס"תצה. א, "כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב חוץ ממלאכת אוכל נפש וחוץ מהוצאה והבערה, וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותה מאתמול". הרי נראה שרק בסיפא לגבי מכשירי א"נ מרן כתב לחלק שההיתר הוא רק אם לא היה אפשר מאתמול, אבל הוא לא כתב כן ברישא לגבי אוכל נפש עצמו, ולכן נראה לדעתו שבאוכל נפש אף כשאפשר לתקן המאכל מאתמול עדיין הוא מותר לתקן אותו ביו"ט.

וזה כדעת הר"ן בפ"ק דביצה (דף ו: ברי"ף) שפירש שאין חילוק באוכל נפש עצמו בין אם אפשר לתקנו מערב יו"ט או לא, אלא רק בדבר שהוא מתקן לימים רבים יש לאסור ביו"ט, וכבר כתבו כן התוספות בביצה ג. ד"ה גזירה, וז"ל "דוקא במכשירין יש חילוק בין אפשר לעשותן מערב יו"ט בין אי אפשר, אבל באוכל נפש כ"ע מודו דאפילו אפשר לעשותן מערב יו"ט מותר לעשותן ביו"ט".

וכן פירש הגר"א שם בדעת מרן, וז"ל "אבל סברא ראשונה ס"ל כמ"ש הר"ן בפ"ק די"ט דאפילו אפשר מאתמול שרי אלא בדבר שעושה לימים הרבה אסרו חכמים בדבר שטוב מאתמול", וכן הוא בביאור הלכה שם ד"ה וכן, וכן הוא במ"ב שם ס"ק ה, ע"ש.

וגם נראה שהרמ"א סבר שדעת מרן היא כהר"ן הנ"ל, שהרי כתב הרמ"א על דברי מרן, "ויש מחמירין אפילו באוכל נפש עצמו". הרי שהרמ"א סבר שדעת מרן היא שאין חילוק בא"נ עצמו בין אם אפשר מעי"ט או לא, ולכן כתב הרמ"א שיש מחמירין בזה ודלא כדעת מרן.

אלא אין זה ברור בדעת מרן, שמרן בב"י שם לא הביא התוס' והר"ן בפ"ק דביצה כלל (רק מ"ש הר"ן בריש פ' אין צדין), ואדרבה מרן הביא בב"י מ"ש הסמ"ג "שכל מלאכת אוכל נפש מותר ע"י שינוי אפילו בדבר שאינו מפיג טעמו ואפשר לעשות מערב יו"ט". משמע שבלי שינוי אין להתיר תקון האוכל אם הוא אפשר לעשות מערב יו"ט.

אלא יש להשיב, שי"ל דאה"נ שהב"י בס"תצה, לא הביא דעת התוספות והר"ן בפ"ק דביצה, אלא כבר כתב המחב"ר בי"ד ס"מז ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע, והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה", ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שכשמרן כתב הש"ע הוא סבר כהתוספות והר"ן אף שהוא לא הביא דעתם בב"י.

וכן ראיתי בבית דוד ס"רפו, שכתב לגבי עשיית גבינה ביו"ט, שהמנהג היה להתירה בלי שינוי, ודלא כהרמ"א בס"תקד. בשם הריב"ש, וכתב הב"ד לגבי דעת הריב"ש "דלמא אינהו ס"ל דגם באוכל נפש גופיה יש חלוק בין אפשר לעשותן מעי"ט ללא אפשר, אבל הרב"י שפסק דדוקא במכשירי אוכל נפש יש חלוק, א"כ גם בגבינה דנראה שהוא אוכל ולא מכשיר לא הי"ל לחלק... ונראה שעל זה סמכו העולם שגוררין הגבינה בי"ט שלא שום שינוי משום דבאוכל נפש עצמו לא חלקו בין אפשר ללא אפשר, אלא דוקא במידי דעבידי אינשי שעושים לימים הרבה וגם אינו מפיג", ע"ש (ועיין בשלחן גבוה ס"תקד ס"ק ט, שהביא הב"ד הנ"ל). הרי מבואר שפשוט לב"ד שדעת מרן שאין לחלק בא"נ בין אפשר מאתמול או לא, וצ"ל שהוא כיון למ"ש מרן בס"תצה. א. הנ"ל וכשפירש הגר"א הנ"ל, ולפי זה שפיר הוא מה שמרן לא הביא דעת הריב"ש בש"ע בס"תקד, ע"ש. ועוד נראה מהב"ד שאף מנהג הספרדים הוא כמרן, ודלא כהרמ"א בשם הריב"ש (וגם שלא כהרמ"א בס"תצה א, ע"ש).

וכן ראיתי לר"ח אבועאלפייא ז"ל במקראי קדש הל' יו"ט ס"תצה, שהשיג על הפר"ח בס"תצה, שכתב שאף בא"נ עצמו יש איסור מדרבנן לתקנו אם אפשר מעי"ט, וכתב המקראי קדש "וליתא דהתוספות פ"ק די"ט כתבו דלכתחילה מותר באוכל נפש אפילו אפשר מעי"ט", ולכן נראה לדעתו שכן דעת מרן בש"ע, ועיין בנהר שלום ס"תצה ס"ק ב. מה שהוא השיב על ראיות הפר"ח.

וכן ראיתי לר' שאול ידידיה שוחט ז"ל בבית ידידיה, בביצה ג. ד"ה הנה, שכתב "הנה בש"ע א"ח שם פליגי המחבר עם הרמ"א בהכי, המחבר ס"ל כשיטת התוספות דילן (בביצה שם) ושיטת הר"ן בפ"ק דביצה, כ"כ הגר"א בשמו בס"ק ג', דאפילו אפשר מאתמול שרי... והרמ"א ס"ל כשיטת התוספות במגילה הנ"ל", ע"ש.

ב) **אלא** ראיתי מ"ש השיירי כנה"ג בס"תצה הגהב"י אות ה, לגבי דין הנ"ל, ונראה שהוא סבר שדעת מרן בזה אינה ברורה, וז"ל "ולענין הלכה מאן ספין ומאן רקיע להורות התר נגד הני רבוותא דאסרי, **ואף רבינו המחבר בספר הקצר לא סתם בפומבי כמ"ד דבאוכל נפש גופיה אין לחלק**, דעדיין אפשר דמכשירי אוכל נפש דכולהו מודו דיש לחלק ביניהם חילק כן בפומבי, אבל **באוכל נפש עצמו דאיכא פלוגתא לא קא מירי**, ואם היה הרב ז"ל פוסק כן כאן בב"י החרשתי, אבל כיון דהרב ז"ל כאן בב"י לא גילה דעתו לאיזה צד נוטה, אלא שהביא המחלוקת וסתם הדברים, מה **שפסק בספר הקצר להתר** לא מכרעא לן לסמוך על הספק ההוא, שידוע הוא שהספר ההוא מיוסד כולו על פי סברת הרמב"ם ז"ל דמריה דארץ המערב היה, ובספר הזה סתם הכל על פי סברת הרמב"ם ז"ל, דנהיגי בארץ המערב כותיה, וכלל זה נקוט בידך, כל מקום שהרב ז"ל פוסק כן בב"י דעתו לפסוק לכל המקומות ושינהגו בכל המקומות כפי אותו הפסק, אבל כשלא פסק בב"י ההלכה אלא בספר הקצר דעתו שלא יחוייב אותו פסק אלא בארץ המערב לבד", ועיין עוד מ"ש שם באות ו. ז, ע"ש.

מצד אחד נראה, שדעת השכנה"ג שמרן בש"ע פסק להתיר לתקן האוכל בא"נ עצמו אף שאפשר מעי"ט, וזה מ"ש השכנה"ג "מה שפסק בספר הקצר להתר", ונראה שהשכנה"ג כתב כן משום מ"ש מרן בס"תצה. א. הנ"ל ברישא. אלא מצד אחר סבר השכנה"ג שפסק זה בש"ע הוא רפוי, שכתב השכנה"ג "ואף רבינו המחבר בספר הקצר לא סתם בפומבי כמ"ד דבאוכל נפש גופיה אין לחלק, דעדיין אפשר דמכשירי אוכל נפש דכולהו מודו דיש לחלק ביניהם חילק כן בפומבי, אבל באוכל נפש עצמו דאיכא פלוגתא לא קא מירי". משמע שכיון שמרן לא כתב בפירוש ברישא שבא"נ עצמו אף שאפשר לתקנו מעי"ט הוא מותר בי"ט, אין זה מוכרח שמרן סבר כן, ומרן לא הכריע הדבר, ויש להביא סמך לזה, שנראה שמרן נקט לשונו ממ"ש הטור שם, אלא מרן מקצר דברי הטור, ולכן כתב הטור "כל מלאכה האסורה בשבת אסורה בי"ט חוץ ממלאכת אוכל נפש... חוץ מהוצאה והבערה... וכן מכשירי אוכל נפש.. שא"א לעשותן מאתמול", ע"ש. ולפי דברים אלו כתב מרן בש"ע "כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב חוץ ממלאכת אוכל נפש וחוץ מהוצאה והבערה, וכן מכשירי אוכל נפש שלא היה אפשר לעשותה מאתמול", ולכן כיון שלא מצינו בפירוש בטור או באביו הרא"ש שהם סברו כהתוספות בפ"ק דביצה הנ"ל, ה"ה י"ל הכי במרן שהוא רק הביא לשון הטור והוא לא הכריע לגבי א"נ עצמו אם מותר לתקן האוכל גם אם אפשר לתקנו מעי"ט.

ומ"ש השכנה"ג שמרן בש"ע פסק רק לאנשי מערב, בזה"ז זה אינו שכל הספרדים בכל המקומות קבלו דעת מרן בש"ע, כמבואר באחרונים, ומ"ש שבש"ע מרן פסק להתיר כיון שכן דעת הרמב"ם, אין זה ברור שכן דעת הרמב"ם, עיין בפר"ח בס"תצה, שכתב שהרמב"ם סבר שאף באוכל נפש עצמו יש לתקנו מעי"ט אם אפשר ע"ש. אלא עיין במקראי קדש שהשיג על הפר"ח שכתב שאף לדעת הרמב"ם י"ל שמותר לתקן אוכל נפש אף שאפשר מעי"ט, ועיין בא"ר ס"ק ו, והמאמ"ר ס"תצה ס"ק ג. מה שכתבו על דברי השכנה"ג. מ"מ מצינו שדעת השכנה"ג אינה ברורה בדעת מרן בש"ע.

ג) **וראיתי** בבית יהודה ח"ב ס"מו. ד"ה ספק שני (דף צה), שהוא הסכים לדעת הפר"ח והוא השיג על המקראי קדש הנ"ל, אלא הבית יהודה לא פירש דעת מרן שם, ובדף צח. הוא הביא שיטת הר"ן ופלפל בדעת הפר"ח ע"ש.

וגם ראיתי בכה"ח ס"תצה אות י, שכתב "והנה משמע מדברי הש"ע דאוכל נפש מותר לעשות ביו"ט אפילו אם היה אפשר לעשותו מעי"ט ולא היה מפיג הטעם כלל, ואפילו בלא שינוי, ורק מור"ם ז"ל בהגה הביא דעת המחמירים", ע"ש. הרי אף הוא מסכים שדעת מרן להתיר, ואף שאח"כ הוא הביא דעת השכנה"ג להחמיר, וכן דעת

המאמ"ר והפר"ח, וכתב הברכ"י דכן ראוי להחמיר, מ"מ בסוף הוא הביא מ"ש השכנה"ג "ומיהו מי שעבר וסמך על המתירין ענוש לא יענש שיש לו אילנים גדולים לסמוך עליהם", ע"ש. עכ"פ מצינו שלדעתו מרן עצמו סבר שיש להתיר לכתחילה.

וכן ראיתי לר' ברוך אברהם טולידאנו ז"ל (מחבר שו"ת שאלו לברוך) שכתב בספרו רינה ותפלה ס"תצה ס"ק ג, "אבל האוכל עצמו גם אם אפשר לעשותו מאתמול מותר", ונראה שזה מפני שפשוט לו שלדעת מרן יש להתיר, וגם נראה שכן הוא פוסק למעשה אף לכתחילה, ע"ש.

ואף בדעת הרמ"א בס"תצה. א, שכתב "ויש מחמירין אפילו באוכל נפש (א"ז ומהרי"ל)", ראיתי שכתב ר' נסים אברהם אשכנזי ז"ל בנחמד למראה ח"ב, שבת פ"יד דף לח ע"א. ד"ה וראיתי, "חומרא בעלמא, דהא "ויש מחמירין" קאמר, וגם דציין על זה מהרי"ל, ואילו מהרי"ל כתב שם דאסרוהו דרבנן כדי שלא ילך אדם לכרמו ולשדהו בעי"ט ויניח כל תבשילו עד י"ט יע"ש", ולפי זה אם לדעת הרמ"א דין זה הוא רק "חומרא בעלמא" (עיין באחרונים מה שכתבו לגבי דעת רש"י אם הוא מן התורה), שפיר הוא לומר שמרן התיר אף לכתחילה.

ולכן נראה שמעיקר דין מותר לספרדי לאזיל כשיטת מרן הנ"ל, אלא כיון שכתבו האחרונים הספרדים הנ"ל שיש להחמיר, אז ראוי להחמיר לכתחילה, אבל מדינא נראה שהוא מותר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קא

שאלה: האם לדעת מרן מי שכבר הניח עירוב תבשילין בערב יו"ט, מותר לתקן מאכלו ביו"ט סמוך לשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ראובן כהן** שליט"א

כתב כת"ר, "נחלקו רבה ורב חסדא בפסחים (מו:) האם אמרינן הואיל ולפי זה נחלקו ג"כ לגבי עירוב תבשילים האם מועיל מטעם הואיל או מטעם שצורכי שבת נעשים ביו"ט וכמבואר שם בסוגיא, ונ"מ **האם מותר לסמוך על ע"ת סמוך לחשיכה** דליכא הואיל כמבואר בתוס' שם ובתוס' שבת (צה.), וכמו שכתב המג"א (ריש סי' תקכז), אלא שהתקשו בדעת הרמב"ם שפסק כרבה (פ"א) ולעומת זה פסק (פ"ו) שטעם איסור לעשות מלאכה בלי ע"ת הוא מדרבנן ע"ש. ונראה שפסק כרב חסדא והב"י כתב (תקכז) שלרבה ג"כ צורכי שבת נעשים בי"ט, ולכאורה דבריו קשים שלא משמע כך בסוגיא כלל, ויותר נראה שפסק אליבא דר"א שיש לו הואיל כמבואר בסוגיא וכמו שפסק הרי"ף שם (ולא כר"ן אלא כרא"ש ע"ש), ופסק אליבא דרב אשי בריש פ"ב דביצה שנראה שסבר מטעם צורכי שבת נעשים ביו"ט הוא דין של ע"ת, וכן יותר ניחא סוגיית הגמ' בפסחים (מז.) שרבה הוא כתנאי משא"כ רב חסדא ע"ש.

אלא שהמג"א פירש דעת הרמב"ם שס"ל כמאור שהתירו בשעת הדחק בהואיל ולא אסרו מדרבנן אלא שהצריכו ע"ת שלא יבואו להקל אף ליום חול, ובאמת ברמב"ם לא מבואר טעם ההיתר מדאורייתא אלא רק למה נאסר מדרבנן, ולדינא התקשינו האם יש ראיה מה סובר מרן שהעתיק את לשון הטור ולא גילה דעתו האם ס"ל כרמב"ם שמותר מטעם צורכי שבת נעשים בי"ט או שלא הכריע בזה וכיון שזו מח' שקולה יש להחמיר וכמו שהאריך בזה הבה"ל וצ"ע". **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **בתחילה** י"ל שכבר האריכו האחרונים לבאר דעת הרמב"ם כל אחד לפי דרכו, עיין בב"י בריש ס"תקכז, ומאמ"ר ובית מאיר וחמד משה וביאור הלכה שם, ועוד.

אלא יש לחקור מה היא דעת מרן לדינא, האם מותר ע"י עירוב תבשילין בערב יו"ט להכין אוכל ביו"ט לשבת סמוך לליל שבת ("סמוך לחשיכה"), שהרי בש"ע מרן לא גלה דעתו, שמרן בס"תקכז א הביא רק לשון הטור, דהיינו "י"ט שחל להיות בערב שבת לא יבשל בתחלה לצורך שבת... וע"י עירוב מבשל בתחלה לשבת". הרי לשונו סתומה, והוא לא ביאר אם אף סמוך לחשיכה קודם ליל שבת, מותר לבשל לצורך שבת ע"י העירוב שהוא עשה מערב י"ט, או לא.

ואף שבב"י בריש ס"תקכז מרן פירש דעת הרמב"ם, ונראה שלדעת הרמב"ם אף סמוך לחשיכה מותר לתקן אוכלו לשבת, מ"מ מרן לא הכריע בפירוש שם אם דעתו

כהרמב"ם או כאלו ראשונים שסברו שאין לתקן אוכל ביו"ט לצורך שבת סמוך לחשיכה, ולכן נראה שאין גלוי בש"ע או בב"י מה היא דעת מרן.

ב) **וי"ל** שזה בכלל הכלל של ההלכה למשה (בעל הדבר משה), שכתב 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", ע"ש.

ויש לבאר דעת ההלכה למשה. מצינו שכתב מרן בח"מ ס"רסג. ב, "היה דרכו להחזיר כלים כאלו בשדה ואין דרכו להחזירן בעיר, ומצאן בעיר אינו חייב להחזיר, מצאם בשדה חייב להחזיר עד שיגיעו לרשות הבעלים, ואע"פ שהרי נכנס בהם לעיר ואין דרכו בכך, וכן אם מצא בהמה והכישה נתחייב ליטפל בה ולהחזירה אע"פ שאינה לפי כבודו, שהרי התחיל במצוה", והמקור לדבריו הוא מהרמב"ם בהל' אבידה פ"יא הל"יג. יד, ע"ש.

ועל זה כתב בהלכה למשה בהל' אבידה פ"יא דף צו. ע"ד, "ומרן ז"ל בש"ע העתיק דברי רבינו ז"ל, ותמה עליו הסמ"ע דמאחר דאיכא ב' פירושים בדבריהם ע"ד כמ"ש בב"י, למה סתם לכתוב כלשון רבינו דאיכא למיטעי ביה, ואין זה תמיהא על מרן ז"ל, דכן דרכו בכמה מקומות להעתיק דברי הפוסקים בסתמא אף שיש פירושים בדבריהם, וכונתו לומר מה שנפרש באמת על דברי הפוסק ההוא נפרש על דבריו", ע"ש. הרי מרן בש"ע לא חש לברר כוונתו, אלא שרק הביא לשון הפוסק, וכל חכם יכול לפרש כפי דעתו, ואף מרן הסכים לזה.

ועיין עוד בהלכה למשה בהל' מכירה דף צב. ע"ג, שכתב, "...א"כ אין הכרע לומר דסובר בש"ע כמ"ש בב"י, דכן דרך מרן ז"ל להעתיק בש"ע לשון הפוסק ומה שנפרש בדברי הפוסק ההוא, ההוא נפרש בדבריו", ע"ש.

ולפי זה נראה בנד"ד שמרן בש"ע הביא רק לשון הטור שהיא סתומה, ואף שי"ל "דאיכא ב' פירושים בדבריהם ע"ד כמ"ש בב"י, למה סתם לכתוב כלשון רבינו דאיכא למיטעי ביה", מ"מ י"ל שמרן נותן רשות לכל חכם לפרש לשונו לפי הראיות הנכונות של אותו חכם, דהיינו אם מותר לתקן אוכל סמוך לחשיכה או לא.

וק"ו הוא, שאם מצינו בב"י שמרן פירש דברי הפוסק, ואין ספק בדעת מרן בפירושו, אלא מרן לא הביא פירוש זה בש"ע אלא שרק כתב לשון הפוסק שהיא סתומה, ועדיין מותר לנו לפרש דבריו בש"ע כנגד פירושו בב"י, וכן הוא בהלכה למשה הנ"ל שכתב "אין הכרע לומר דסובר בש"ע כמ"ש בב"י", ולכן ק"ו אם מרן לא הכריע בב"י מה היא דעתו, שהוא נותן רשות לחכם הקורא דבריו בש"ע לפסוק אותו דין לפי הראיות של אותו החכם.

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 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. 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 (אלא נראה שההלכה לשמה אינו סובר ממש כהרב ברכות, שלדעת הרב ברכות העיקר הוא מה שקבלו החכמים שבאו אחר מרן אף שזה כנגד דעת מרן, אלא לפי ההלכה למשה י"ל אף מרן מסכים לזה שאין חיוב על אחרים לקבל פירושו בב"י או במקום אחר.).

ולכן ק"ו כשמרן לא הביא פירוש ברור בב"י, שהרשות נתונה לפרש דבריו בש"ע כפי שנראה לכל חכם, ולכן כיון שמרן בש"ע רק העתיק לשון הטור, ובב"י לא הכריע מרן אם מותר לתקן אוכל ביו"ט סמוך לחשיכה, שהרשות נתונה לכל חכם לפרש דברי מרן בש"ע לפי מה שנראה לדעת אותו חכם לפי הראיות הנכונות שלו.

ג) **ולכן** נראה לענ"ד שי"ל בנד"ד ס"ס, ובתחילה י"ל שהפירוש של "סמוך לחשיכה" הוא כמ"ש התוספות

בפסחים מו: ד"ה רבה, "אי נמי ברודה סמוך לשקיעת החמה שאפילו יבואו אורחים אין שהות ביום לאוכלו", ועוד י"ל שיש לפרש "סמוך" כדמצינו לגבי איסור מלאכה "סמוך" למנחה, שהוא חצי שעה, כמבואר במ"ב ס"רלב ס"ק ז, ע"ש. ועוד מצינו שיש מחלוקת הגאונים ור"ת לגבי מתי הוא בין השמשות כנודע, ולכן יש סברה לומר שאין חשש בתיקון אוכל סמוך לשקיעת גוף החמה תחת האופק, כיון שיש ספק שמא קי"ל כהרמב"ם שאף סמוך לחשיכה מותר לתקן מאכלו לצורך שבת, ואת"ל שזה אינו דאנן קי"ל כהראשונים שסוברים שסמוך לחשיכה אסור לתקן מאכלו לצורך שבת, אז שמא ההלכה כר"ת שאין שקיעה אלא רק ג' מילין ורביע אחר שקיעת גוף החמה תחת האופק, ולפי ס"ס זה נראה שאף בכל בה"ש של הגאונים מותר לתקן מאכלו, שהרי עדיין נשאר ב' מילים וחצי מסוף בה"ש של הגאונים עד תחילת זמן שקיעה לדעת ר"ת, ואת"ל שכל מיל הוא י"ח דקים, מצינו שיש 45 דקים מסוף בה"ש של הגאונים עד תחילת זמן שקיעה לר"ת (והוא יותר מחצי שעה הנ"ל), ולכן י"ל שעדיין אפשר שיבואו אורחים בתוך שיעור זה, ועוד יש לצרף לזה, שבב"הש של הגאונים הוא ספק יום וספק לילה, ולכן אולי לדעתם כבר הוא שבת בבה"ש, ולכן ממילא שאין איסור לתקן מאכלו באותו זמן כיון שכבר הוא אינו יו"ט ואין חשש הכנה מיו"ט לשבת (ועיין ביביע אומר ח"ו י"ד ס"כג אות ד, שעשה ס"ס כעין הנ"ל לגבי מילה בבה"ש ע"ש.).

אלא עדיין יש לחקור בזה, שאולי י"ל שדין הואיל תלוי בקבלת שבת, ולפי זה כיון שנהגו העם לקבל שבת לפי שיטת הגאונים, ולכן הוא כבר שבת בשקיעת החמה תחת האופק, אז אם הוא תיקן אוכל סמוך לקבלת שבת, ממילא אם האורח יבוא אח"כ והוא שבת, האורח אינו אוכל המאכל ביו"ט אלא בשבת, ולכן ליכא כאן ההיתר של הואיל, ולכן אין מועיל הס"ס הנ"ל כיון שהכל תלוי בקבלה.

אלא עדיין יש לדון בזה. וי"ל שאם אחד מקבל שבת כשהוא עדיין יו"ט מפלג המנחה, י"ל שהוא מותר לתקן מאכל סמוך לפלג המנחה שאפשר יבוא אורח שאינו קיבל שבת מפלג המנחה, ולכן עדיין תיקון המאכל הוא לצורך יו"ט כיון שהוא עדיין יו"ט לאורח שלא קיבל שבת, ויש להוסיף על זה, אם איש זה שקיבל שבת מפלג המנחה הוא דר יחידי בכפר ואין שם ישראלים אחרים, עדיין י"ל שמותר לו לתקן מאכל סמוך לפלג המנחה אף שאין ישראלים אחרים שם לאוכל את המאכל, שי"ל בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, שהעיקר הוא אם מאכל זה ראוי לאכילה ביו"ט או לא, ואין זה תלוי במציאות אם יש שם ישראל אחר שיכול לאוכלו או לא.

ולכן ה"ה י"ל הכי אם נהגו כל העם לקבל שבת בשקיעת החמה של הגאונים, עדיין י"ל שמותר לתקן מאכל סמוך לזמן זה כיון שמצד עצמו המאכל ראוי לאכילה ביו"ט לו יהיה שם איזה איש שנהג כשיטת ר"ת, שאין דין הואיל תלוי במציאות, אלא מה שראוי מצד עצמו, ולכן נראה שעדיין יש לסמוך על ס"ס הנ"ל.

אלא יש לפקפק בס"ס הנ"ל מטעם אחר, שאם אמרינן ספק שמא ההלכה כר"ת ומותר לתקן אוכל בבה"ש של הגאונים, אז מצינו שעדיין הוא אסור לתקן אוכל תוך חצי שעה קודם שקיעה לר"ת, כשהוא כבר קיבל שבת לפי זמן הגאונים, וקשה לומר שמי שכבר קיבל שבת לפי שיטת הגאונים, הוא אסור לתקן מאכל מחצי שעה קודם שקיעה לדעת ר"ת.

ולכן נראה שי"ל סברה שהיא יותר פשוטה, דהיינו דהא דאמרינן הואיל הוא רק כשא"א לאורח לבא לאכול קודם כשהוא עדיין יו"ט לשניהם, ולכן כיון שאפשר (מצד סברה אפילו שהוא לא מצד המציאות) למי שנהג כשיטת ר"ת לבוא לאכול אפילו אחר בה"ש של הגאונים, עדיין מותר לבעל לתקן אוכל בשבילו מיד קודם שהבעל קיבל שבת לפי שיטת הגאונים, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ויש לצרף לזה שיטת הרמב"ם הנ"ל, ולפי זה יש ללמד זכות ל"מנהג העולם" בערוך השלחן בס"תקכז אות ג, וז"ל "ולפ"ז יש ליזהר שלא לבשל בע"ש ביו"ט סמוך לערב, והעולם אין נזהרים בזה", ע"ש.

ולכן י"ל שאף שאין גלוי בדעת מרן האם מותר לתקן אוכל סמוך לחשיכה ביו"ט בערב שבת או לא, מ"מ נראה שאף לדעתו הרשות נתונה לכל אחד לפרש דין זה לפי דרכו, ולכן נראה שי"ל לומר סברה הנ"ל בצירוף דעת הרמב"ם, כדי להקל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קב

שאלה: האם יכולים לברך ברוך שפטרני בתשעה באב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "נער שנעשה בר מצוה בתשעה באב, ואביו רוצה לברך ברוך שפטרני בתשעה באב, האם יברך בקריאת התורה של הבוקר או אחרי צהרים דנתמעט קצת האבלות או אין נפק"מ".

נראה שאין קפידה בזה אפילו בבוקר, דבשלמא לגבי ברכת שהחיינו י"ל שאין לברך בתשעה באב "והגיענו לזמן הזה", כשזמן הזה הוא זמן פורענות, ולכן יש בזה כעין סתירה.

וכן יש סברה לומר לגבי ברכת הגומל שאין לומר "שגמלני כל טוב", בזמן פורענות, שאף זה כעין סתירה.

אלא כשהוא אומר "שפטרני מעונשו של זה", האב אומר בפירוש "של זה" דהיינו רק בנו, ולכן עדיין י"ל שהוא אינו פטור מכל העונשים שקרו לאבותינו בתשעה באב, ולכן אין כאן סתירה.

ועיין עוד בזה פתח הדביר ס"ריט אות יז. אם מותר לברך ברכת הגומל בתשעה באב, ובכה"ח ס"תקנט אות לח, ע"ש. ועיין בתבואות שמש ח"א ס"עח. אם מותר לאבל לברך גומל בימי אבלו. מ"מ י"ל שאף שמותר לאב לברך ברוך שפטרני (בלי שו"מ), אין נכון לקהל לומר "מזל טוב" וכדומה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קג

שאלה: מאיזה טעם נחרב בית שני, ואם יש קשר בין מ"ש רבי יוחנן בן תורתא שבית שני נחרב מפני שנאת חנם, ואם מה שהוא היה חולק על ר"ע לגבי מרד בר כוכבא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **פנחס ויסנברג** שליט"א

כתב כת"ר, "הגמ' ביומא ט א–ב מביאה תוספתא של רבי יוחנן בן תורתא שאומר שהבית נחרב על שנאת חינם, ונשאלת השאלה, למה החידוש הזה הוא דווקא מיוחס אליו. מה סברו שאר התנאים הגדולים, בגלל מה היה החרבן? בגלל ביטול התורה? וכמו כן, האם יש קשר בין המימרא הזאת של רבי יוחנן בן תורתא למח' שלו עם ר"ע לגבי מרד בר כוכבא".

א) **כתוב** ביומא ט: "...אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות ע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים", ואף שלא הזכיר שם רבי יוחנן בן תורתא, מ"מ זה ההמשך של מה שהוא אמר בדף ט. לגבי שילה, "א"ר יוחנן בן תורתא מפני מה חרבה שילה, מפני שהיו בה שני דברים גלוי עריות ובזיון קדשים גלוי עריות". וכן מבואר בירושלמי שם הל"א, ובתוספתא בסוף מנחות, ע"ש.

וגם מצינו לגבי בית שני, שכתוב בב"מ ל: "דאמר ר' יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה, אלא דיני דמגיזתא לדיינו, אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין", ופירש"י "דיני דמגיזתא לידיינו. בתמיה", וכתבו שם התוספות "לא חרבה כו', ואם תאמר דביומא (דף ט:) אמר מפני שנאת חנם. וי"ל דהא והא גרמא". הרי שיש טעם אחר לחרבן בית שני. אלא י"ל שאין זה ממש טעם אחר, אלא כיון שיש להם שנאת חנם, הם לא דנו לפנים משורת הדין.

וראיתי בשבת קיט: שכתוב שם, "אמר אביי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת שנאמר... אמר ר' אבהו לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו ק"ש שחרית וערבית שנאמר... אמר רב המנונא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן שנאמר... אמר עולא לא חרבה ירושלים אלא מפני שלא היה להם בושת פנים זה מזה שנאמר... אמר ר' יצחק לא חרבה ירושלים אלא בשביל שהושווזז קטן וגדול שנאמר... אמר רב עמרם בריה דר"ש בר אבא א"ר שמעון בר אבא א"ר חנינא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא

הוכיחו זה את זה שנאמר... א"ר יהודה לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה ת"ח שנאמר... ואמר רבא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שפסקו ממנה אנשי אמנה שנאמר", ע"ש.

וראיתי לר' צבי הירש הורביץ ז"ל בלחמי תודה, דף לה ע"ג, ד"ה אך, שכתב, "דהנה ידוע מה שנתקשו התוספות ושאר מפרשים אהא דאיתא בשבת פ' כל כתבי דחד מ"ד ס"ל דבית המקדש נחרב בשביל שביזוי בה ת"ח... וחד מ"ד בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר היו שריה כאילים (איכה פ"א)... ולכאורה הוא סותר למה שאמרו ביומא דבית המקדש ראשון נחרב בשביל ע"א ג"ע ושפ"ד, ובהמ"ק שני נחרב בשביל שנאת חנם, ולכאורה נראה שעיקר כוונת הש"ס בשבת שם, בודאי היינו לגבי בית המקדש שני. דהא בבית ראשון מצינו שהיתה תוכחה כמו ישעיה ירמיהו ועוד כמה נביאים, ולפ"ז א"ש... דודאי עיקר כוונת הש"ס בשבת שם היינו ג"כ בשביל שנאת חנם", ע"ש שאר דבריו. הרי לדעתו כל הטעמים בגמ' שבת הנ"ל הוא לגבי בית שני.

אלא ראיתי לר' יצחק פלאג"י ז"ל ביפה תלמוד בגמ' שבת שם, ד"ה לא, שכתב על מ"ש הלחמי תודה הנ"ל, "ולא נהירא שהראיה שמביא הוא מפסוק שכתוב במגילת איכה שיצא מפי ירמיה דמיירי בבית ראשון, ואפשר לומר דישעיה וירמיה ושאר הנביאים הוכחתם היה לרבים לכוללות ישראל, על עונות שהיו עושים בכללות האומה, ומ"ש הש"ס הכא מיירי בענין פרטי הידוע בין אדם לחברו, שכל אחד שהיה יודע בחבירו דבר איסור ולא היה מוכיחו, והיינו דדייק לומר שלא הוכיחו זה את זה, דהיינו יחיד עם יחיד, וק"ל", ע"ש. ולפי זה י"ל שמ"ש בגמ' שבת הנ"ל הוא לגבי בית ראשון.

עכ"פ אם אמרינן כמ"ש הלחמי תודה הנ"ל, אז מצינו כמה טעמים שנחרב בית שני, וכל טעם מיוחס לתנא או אמורא אחד, כדמצינו בכמה מקומות שכל תנא או אמורא אומר מה שהוא קיבל מרבו או מה שהוא סבר מעצמו.

ב) **ומ"ש** כת"ר, "האם יש קשר בין המימרא הזאת של רבי יוחנן בן תורתא למח' שלו עם ר"ע לגבי מרד בר כוכבא".

אפשר לפרש שיש קשר. כתב בהקדמת חפץ חיים, לגבי גמ' יומא הנ"ל, "הגם שהגמרא נקטה שנאת חנם, הכוונה היא על לשון הרע ג"כ שיוצאת מצד השנאה, דאי לאו הכי לא היו נענשים כל כך, והיינו דסיים שם ללמדך שקשה שנאת חנם כנגד ע"ז וג"ע ושפ"ד, וזה מצינו בערכין טו: גבי לשון הרע, ועוד, מגופא דשמעתא דיומא מוכח כמו שכתבנו, מדפריך שם ובמקדש ראשון וכו' ודוקרין את חבריהן וכו' ע"ש". הרי שבכלל שנאת חנם יש לשון הרע.

וכתוב בירושלמי תענית פ"ד הל"ה (כתבתי פירוש הקרבן העדה בסוגריים) "עשה אדריינוס מקיף על ביתר והוה ר' אלעזר המודעי יושב על השק ועל האפר ומתפלל בכל יום... בעא אדריינוס מיזיל ליה, אמר ליה חד כותיי לא תיזיל לך דאנא חמי מה מיעבד ומשלים לך מדינתא, אעל ליה מן ביבא דמדינתא (נכנס דרך הביב לעיר שלא היה יכול לכנוס דרך שער העיר, שלא שלא יראו אותו שומרי השער), אעל ואשכח רבי אלעזר המודעי קאים מצלי, עבד נפשיה לחיש ליה בגו אודניה (עשה עצמו כאלו לוחש ליה לר"א דבר מה בתוך האוזן), חמוניה בני מדינתא ואייתוניה גבי בן כוזבא (והביאו אותו אל בן כוזיבא), אמרון ליה חמינן ההן סבא משתעי לחביבך (וא"ל ראינו לזקן זה שדיבר עם דודך ר' לעזר), אמר ליה מה אמרת ליה ומה אמר לך, אמר ליה אני אמר לך מלכא קטל לי, ואי לא אנא אמר לך את קטל יתי, טב לי מלכא קטל יתי ולא את, א"ל אמר לי דאננא משלים מדינתאי (ר' לעזר אמר לי שהוא רוצה להשלים המקום לאנדריינוס), אתא לגבי ר' אלעזר המודעי, א"ל מה אמר לך הדין כותייא, א"ל לא כלום, מה אמרת ליה, א"ל לא כלום, יהב ליה חד בעוט וקלטיה (בעיטה חדא ברגלו והרגו), מיד יצאה בת קול", ע"ש (וכן הוא באיכה רבתי פ"ב אות ב.).

נראה מזה שבן כוזיבא קיבל לשון הרע על ר' אלעזר המודעי, ובשלמא י"ל שהיה לו לחוש ללשון הרע כדמצינו לגבי גדליה בן אחיקם, אלא כיון שבר כוזיבא הרג את ר"א המודעי, משמע שהוא האמין בלשון הרע של הכותי, ולפי זה יש לדון, איך אפשר שבן כוזיבא יהיה המשיח ושהוא יוכל לבנות בית המקדש השלישי, אם הטעם שנחרב בית שני הוא מפני לשון הרע ושנאת חנם, ובן כוזיבא עצמו עובר על איסור קבלת לשון הרע, ולכן י"ל שרבי יוחנן בן תורתא כבר מכיר בבר כוזיבא שדרכו לקבל לשון הרע, וכיון שרבי יוחנן בן תורתא אמר שהטעם שנחרב בית שני הוא מפני שנאת חנם ולשון הרע, ממילא שהוא גם סבר שא"א לבנות בית שלישי ע"י בר כוזיבא שנכשל באיסור לשון הרע, ולכן אמר רבי יוחנן בר

תורתא לרבי עקיבא "עקיבא, יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא" (ירושלמי שם), ואולי יש רמז ב"לחייך", דהיינו שע"י תנועת הלחיים יוצא הדיבור מהאדם, והוא כיון בזה שהחשש בבר כוזיבא הוא בלחיים שלו, שהוא מדבר לשון הרע וגם מקבל לשון הרע.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קד

שאלה: האם בזמן המקדש מותר לעלות להר הבית במנעל שאינו של עור, ואם יש חילוק בין הר הבית והעזרה, ואם מותר לעלות להר הבית יחף לגמרי, ואלו הערות על מ"ש בענין זה הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א

מותר לעלות בהר הבית במנעל שאינו של עור, אבל בעזרה אסור

כתוב ביבמות קב: "באנפיליא חליצתה פסולה כו': למימרא דאנפיליא לאו מנעל הוא, ותנן נמי אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא באנפיליא ואין צריך לומר במנעל וסנדל לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה, ורמינהו אחד מנעל וסנדל ואנפיליא לא יטייל בהן לא מבית לבית ולא ממטה למטה... אמר רבא לא קשיא כאן באנפיליא של עור כאן באנפיליא של בגד", ע"ש.

וראיתי בחידושי ר' ישעיה פיק ז"ל מברסלאו, בחידושיו על המשנה, שכתב בשקלים פ"ג מ"ב, "דאסור לכנוס להר הבית דכתיב של נעליך מעל רגליך, ולפום רהיטא רציתי לומר דבמנעל של שעם ושל גמי דמותר ביוה"כ כמבואר ביומא עח: הכי נמי שרי ליכנס להר הבית, אבל מפני חשד אין ליכנס לתרום מן הלשכה והוה משנתינו אתי שפיר. אמנם אחר העיון ביבמות קב: שאכתוב לקמן מוכרח מתירוצו של רבא דמשני כאן באנפיליא של בגד, כלומר דמתני' של תרומת הלשכה מיירי באנפיליא של בגד ע"ש ברש"י, ואפ"ה קתני ואין צריך לומר במנעל וסנדל שאין נכנסים במנעל וסנדל לעזרה. הרי דמנעל סנדל אפילו של בגד אסור דאי איירי במנעל של עור דוקא קשה, מאי ארי' מנעל וסנדל הלא גם באנפילי' של עור אסור לכנוס כדמסיק רבא שם". משמע מהו"א מתחילת דבריו שמותר להיכנס לעזרה במנעל של שעם וגמי למי שאינו נכנס לתרום מן הלשכה, אבל שוב כתב שלפי הסוגיא דיבמות נראה שזה אינו אלא שאף במנעל של בגד אין להיכנס לעזרה, ולכן הכי י"ל, "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא באנפיליא (של בגד) ואין צריך לומר במנעל וסנדל (של בגד) לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל (של בגד) לעזרה". אולם להר הבית נראה שרק במנעל של עור אסור.

וכן ראיתי לר' שבתי זאב פרידמן ז"ל בתבואת יקב, ענין כב, לגבי מ"ש בחגיגה ד: וז"ל "והנה הקרא איירי כי תבואו לראות פני מי בקש זאת כו' בראיית פנים, והוא בעזרה וכדברי הירושלמי חגיגה פ"א הל"א... להכי אמר כאן לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה כיון דבשל בגד איירי ויליף מקרא וכי תבואו לראות פני, והיה מיושב קושית הרש"ש ביבמות ק"ב שהקשה שם בברייתא דאמר אין התורם נכנס כו' ואצ"ל במנעל וסנדל, והקשה הרש"ש מה זה דאמר לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה, דהא אפילו להר הבית אסור כדתנן בפ' הרואה, אבל לפ"ד אתי שפיר משום דבהר הבית רק של עור אסור דיליף מקרא דשל נעליך דהתם בשל עור, דנעל של תורה הוא של עור, אבל בעזרה אף נעל של בגד אסור אף דאינו נעל, דילפינן מקרא דכי תבואו לראות פני וגו' רמוס חצרי, דהוא בעזרה כפי הירושלמי שהבאתי, והנה חילוק זה שאמרתי מצאתי דבר מזלא אנא של בעל הדר המקדש, שגם הוא כתב דנראה לומר דהם שני דינים מיוחדים, דבהר הבית אינו אסור ליכנס אלא במנעל של עור דוקא ולא של שאר מינים, אבל בעזרה אסורים ליכנס אפילו במינים אחרים", ע"ש (ומ"ש שהפסוק של כי תבואו לראות פני... מיירי בעזרה, כן הוא בתרגום בפ"א דישעיה, וז"ל...מאן תבע דא מידכון למיתי ולאתדשא עזרתי").

וכן ראיתי לר' חנוך זונדל גרוסברג ז"ל ב"המעין", תשל"ג ניסן, דף סח', שהוא הביא מ"ש רבא ביבמות קב: ושוב כתב, "הרי מבואר להדיא דאנפיליא של בגד לא הוי נעל לענין כניסה לעזרה, ולכן גם חייל בתפקיד יכול ללבוש גם נעלי התעמלות, אם החוק מרשה לו, ולא יעבור בזה על איסור הליכה במנעלים בהר הבית. כן נראה לי פשוט", ע"ש. ואף הוא הביא שם המנ"ח ס"רנד אות ב, דמשמע

מסוף פ׳ במה אשה, שמותר להיכנס להר הבית במנעל שאינו של עור, ע״ש.

ולפי זה מבואר שמותר להיכנס להר הבית במנעל שאינו של עור, וזה כדברי כת״ר שכתב במסקנה, ״מהגמרא ביבמות משמע שגדר מנעל לענין חליצה, הר הבית ויום כיפור שוים, וכן הוא פשט הגמרא ביומא לפי הרבה ראשונים שכמותם פסק השו״ע בסי׳ תריד, ב. על כן אין איסור לעלות להר הבית בנעלים טובות שאינם מעור״.

עליית להר הבית יחף

כתב כת״ר, ״רק בלא גרבים גם לענ״ד אינו כדאי כיון שאין זה דרך מלבוש תלמיד חכם ואינו צנוע כמבואר ברמב״ם הל׳ דעות, ובמשנה ברורה בסי׳ ב, גם כתב הרב פלאג׳י (רוח חיים תקנד, ב) ״כי ארורה האדמה, והדורס ברגלו יחף על גבי קרקע מידבק בטומאה״, ואמנם מסתבר שמקום מקודש אינו בכלל ארורה האדמה, אך יש לעיין האם נוציא מכלל הקללה את כל הר הבית או רק את העזרה, ועכ״פ למעשה העולים להר הבית בזמנינו אינם הולכים רק בהר הבית בלא מנעל אלא גם במקום שאינו הר הבית המקודש, ולכן ראוי לחוש גם מצד זה, ואולי לא היינו צריכים לחוש לכך בגלל שעושה כן משום חיבת המקום, אך מכל מקום בצירוף הענין שאינו דרך צניעות ודרך תלמיד חכם מסתבר שראוי לא ללכת יחף ממש״. **ע״כ דברי כת״ר.**

וכשאני לעצמי נראה שמותר לעלות להר הבית יחף, שהרי ילפינן איסור לנעול נעל בהר הבית ממשה רבינו, שכתוב במשנה בברכות נד, ״לא יכנס **להר הבית** במקלו ובמנעלו״. וכתוב בגמ׳ שם סב: ״ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה של נעליך מעל רגליך״. ונראה שכשמשה השיל נעליו, הוא היה יחף. וכן מצינו ביהושע פ״ה טו, שכתוב שם ״של נעלך מעל רגלך, כי המקום אשר אתה עומד עליו קדש הוא״, ופירש המצודת דוד שם, ״ומהראוי לעמוד עליה יחף״, ולכן ממילא שבכל הר הבית מותר לילך יחף ממש, ולכן נראה שאף הר הבית אינו בכלל מ״ש הרוח חיים ״והדורס ברגלו יחף על גבי קרקע מידבק בטומאה״.

וגם אין לחוש מצד שאין לת״ח לילך יחף ״שאין זה דרך מלבוש תלמיד חכם ואינו צנוע״, שהרי אין לנו חכמים יותר גדולים ממשה ויהושע, ועדיין מותר להם לילך יחף במקום קדוש. עוד, אין דרך ת״ח לילך ערום בדרך, אבל כשהוא רוצה לטבול במקוה הוא ערום, ואנשים אחרים רואים ערותו בבית המקוה, ואין בזה חשש שאין זה צנוע כיון שכן הדרך במקוה לטבול ערום, ולכן ה״ה בהר הבית כיון שאם כן הדרך לילך יחף שם לצורך מצוה, שהוא מקיים מצוות ומקדשי תיראו, ממילא שאין לחוש שאין זה צנוע, ואל תשיבני דשאני הר הבית כיון שיש לו תקון לילך במנעל שאינו של עור משא״כ במקוה שהוא צריך לטבול ערום, שזה אינו שאם הוא רוצה הוא יכול לטבול בבגדים רפוים כמבואר בי״ד ס״קצח מו, ובש״ך שם, ועדיין אין ת״ח מקפיד על זה והוא עומד ערום בבית המקוה בפני אחרים, אף שיש לו תקון בבגדים רפויים, ולכן ה״ה בהר הבית, אף שיש לו תקון במנעל שאינו של עור, עדיין הוא מותר לילך יחף כיון שזה בכלל קיום מצוות ומקדשי תיראו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה״ג **עידוא אלבה** שליט״א

דעת מהר״י פיק ז״ל

כתבתי על דבריו, ״משמע מהו״א מתחילת דבריו שמותר להיכנס לעזרה במנעל של שעם וגמי למי שאינו נכנס לתרום מן הלשכה, אבל שוב כתב שלפי הסוגיא דיבמות נראה שזה אינו אלא שאף במנעל של בגד אין להיכנס לעזרה, ולכן הכי י״ל, ״אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא באנפיליא (של בגד) ואין צריך לומר במנעל וסנדל (של בגד) לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל (של בגד) לעזרה״. אולם להר הבית נראה שרק במנעל של עור אסור״.

והעיר כת״ר, ״אבל מה שכתב כת״ר שהרב פיק מחלק בין עזרה להר הבית נראה לענ״ד קשה לאומרו דחילוק זה לא נזכר כלל בדבריו, וכן נראה מתחילת דבריו שאינו מחלק בזה מדנקט דאסור לכנוס להר הבית״.

ויש להשיב. מהר״י פיק התחיל בלשון ״הר הבית״, והוא סיים בלשון ״עזרה״, ולכן בתחילה הוא כתב ״דאסור לכנוס **להר הבית** דכתיב של נעליך מעל רגליך, ולפום

רהיטא רציתי לומר דבמנעל של שעם ושל גמי דמותר ביוה"כ כמבואר ביומא עח: הכי נמי שרי ליכנס להר **הבית**", ובסוף הוא הביא מ"ש ביבמות קב: "ואין צריך לומר במנעל וסנדל שאין נכנסים במנעל וסנדל לעזרה", ולכן סברתי שהוא כיון לחלק ביניהם, דהיינו דאה"נ שמה שהוא כתב בתחילה "דבמנעל של שעם ושל גמי דמותר ביוה"כ", אבל זה רק לגבי הר הבית, משא"כ בעזרה שדינה חמור, "ואף דמנעל סנדל אפילו של בגד אסור", ואל"כ ויש להשוות דין הר הבית לדין עזרה, וא"כ מצינו שלדעתו שאף בהר הבית "דמנעל סנדל אפילו של בגד אסור", וזה קשה כמובן, ולכן יותר נראה לחלק כמו שביארתי.

יחף לגמרי בהר הבית

א) **כתבתי** שנראה שיש להתיר לילך יחף לגמרי בהר הבית, וכן יש ללמוד ממשה ויהושע.

והעיר כת"ר, "אך לענ"ד מההיתר לילך בבגד ביום כיפור אע"ג דכתיב "מנעי גרונך מיחף", משמע שמי שאינו הולך במנעל עור אלא בשל בגד שפיר נקרא יחף, לכן אין ללמוד ממשה ויהושע, שודאי נקראו יחפים גם אם היה להם גרבים".

ויש להשיב. כתב הרמב"ן בשמות פ"ג ה, "וכך אמרו בכל מקום שהשכינה נגלה אסור בניעלת סנדל, וכן ביהושע וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים". הרי משמע שפירוש "יחף" הוא כפשוטו, שלא היו ברגליהם גרבים כלל, וכן הוא שיש איסור חציצה בין רגלי הכהנים והרצפה במקדש ולא היו גרבים ברגליהם, ולכן כיון שהרמב"ן השוה משה ויהושע לכהנים במקדש, משמע שפשוט לו שלא היו למשה ויהושע גרבים ברגליהם, ולכן אה"נ שאף מי שלובש גרבים נקרא "יחף", מ"מ עדיין יש ללמוד ממשה ויהושע שאף מי שיחף לגמרי מותר להיכנס להר הבית.

וכן נראה ממ"ש בפר' וירא, "יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם", ופירש"י שם, "כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס ע"ז לביתו", ואם דרכם ללבוש גרבים, ממילא שהאבק הוא רק על הגרבים ולא על רגליהם, ולכן מה לי לשון "ורחצו רגליכם", צ"ל "כבסו גרביכם"! אלא נראה שלא היו נוהגים ללבוש גרבים אלא רק מנעלים בלבד, ולכן ה"ה במשה ויהושע שאין להם גרבים וכשהם הסירו מנעליהם הם היו יחפים לגמרי, ולכן אף מכאן י"ל דאה"נ שאף מי שלובש גרבים נקרא "יחף", מ"מ עדיין יש ללמוד ממשה ויהושע שאף מי שיחף לגמרי מותר להיכנס להר הבית.

וכן היו נוהגים בזמן הרמב"ם לנעול מנעלים בלי גרבים, שכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"יד הל"ו, "שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהן אלא עומדין יחפין", ועיין בב"י ס"קכח, שלדעתו יחף פירושו יחף לגמרי, וכתב הרדב"ז ח"ו שני אלפים רסד, "ומה שהוסיף הרמב"ם ז"ל אלא עומדים יחפים לפי שלא היה מנהג בזמנו ובמקומו ללבוש לא בתי שוקיים ולא גיל"ק אלא מנעלים או סנדלים", ע"ש. ועוד, כתב הנודע ביהודה מה"ת א"ח ס"קמ, "ולכן בזמן התלמוד ובארצות מזרח דרכם שלא ללבוש בתי רגלים שקורין שטרימפ"ף ולא היה להם כי אם מנעלים ואנפלאות על רגליהם קשורים בלולאות (ועיין בא"ר ס"ב, דכתב על מ"ש הרמ"א שם ולא ילך יחף דבארצות הערב דרכם לילך יחף ע"ש), והיה הרגל נראה והי' מגולה, בזה שפיר תנא בברייתא דרוחץ פניו ידיו ורגליו שהם מגולים", ע"ש. וכן הוא בש"ע הרב ח"מ הל' שמירת גוף ונפש, אות ט, שכתב בסוגריים, "בימיהם שהיו נועלים על רגלים יחפים", ע"ש. ועיין בב"י ח"מ ס"שפט סוף אות ה, שכתב לגבי הרמב"ם בדין אחר, "שהוא העתיק דברי התלמוד לפי מנהג זמן חכמי התלמוד", ולכן ה"ה י"ל שהרמב"ם סבר שאף בזמן התלמוד היו עולים לדוכן יחפים לגמרי.

ולכן אף לפי זה י"ל שבזמן משה ויהושע לא היו נוהגים ללבוש גרבים, ולכן הם הלכו יחף לגמרי במקום קדוש, וא"כ אף בהר הבית מותר לילך יחף לגמרי, אף שאפשר גם ללבוש גרבים.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש היעב"ץ בלחם שמים, בסוף סדר טהרות, במשנה לחם, ברכות פ"ט מ"ה, "לא יכנס להר הבית במקלו ובמעלו, אבל באנפליא ובבתי רגלים הנקיים מטיט חוצות ודאי שרי... ואיברא בלי בתי שוקיים כלל ודאי לא שפיר דמי בהר הבית נמי, מפני קדושתו לאו אורח ארעא לגוליי כרעא, ופשיטא צריך להיות מכוסה הרגלים ולא יהיו ערום ויחף, שאף כהנים בשעת עבודתן היו מכוסים במכנסים ולא היה נראה מהן הרגל כלום", ע"ש. וזה סייעתא גדולה לדעת כת"ר.

אלא יש להעיר על דבריו. בתחילה י"ל שמ"ש "היו מכוסים במכנסים ולא היה נראה מהן הרגל כלום", אינו כן שכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ח הל"יח, "המכנסים

בין של כ"ג בין של כהן הדיוט הם ממתנים עד ירכים שהוא למעלה מן הטיבור קרוב מן הלב עד סוף הירך שהוא הארכובה", ולפי זה ודאי נראין הרגלים. אלא נראה שכוונת היעב"ץ לכתונת, וכמ"ש רש"י בחומש פר' צו (שמות פ"ו ג), "מדו בד, היא הכתונות", וכתב רש"י בפסחים סה: "מדו, ולבש הכהן מדו בד. כמדתו, שוה לארץ". עכ"פ אין לכתונת לגרור על הקרקע כמ"ש רש"י בזבחים יח, "מרושלין, נגררין בקרקע", ולכן סבר היעב"ץ שכיון שהכתונת "שוה לארץ", ממילא "לא היה נראה מהן הרגל כלום".

אלא נראה שזה שלא כהרמב"ם שם בהל' יז, שכתב "אורך הכתונת עד למעלה מן העקב", וכן כתב בפ"י הל"ח, "כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים כגון שכרכו על אצבעו או על עקבו". הרי שאין העקב מכוסה בכתונת, וכן נראה דעת הרמב"ן בפר' צו, שם, שכתב "ואינן מגיעין עד רגליו", ולא כתב "שוה לארץ" כרש"י הנ"ל, שמשמע שהרמב"ן סבר כהרמב"ם, ועוד, כתוב בפסחים שם, "שילכו עד ארכובותיהם בדם", וכתב ר"ח שם "ומקשינן הלא מטנפי מן הדם בגדי הכהנים, ואמרינן דמדלו להו, פי' שהיו מגביהין בגדיהם מעט שלא יטנפו מן הדם". משמע שאף הוא לא סבר כרש"י שכתב לגבי כתונת "שוה לארץ", שלא שייך לומר "מעט" אם הם צריכים להגביה בגדיהם מהארץ עד למעלה מארכובותים, אלא יותר נראה שהוא סבר כהרמב"ם שהכתונת מגיעה למעלה מן העקב, ועוד נראה מלשון "מעט" שהכתונת מגיעה קצת יותר למעלה מן העקב אלא תחת הארכובה, שאם הכתונת מגיעה ממש עד העקב, אז אף בזה לא שייך לומר "מעט".

ולפי זה יש לדון לדעת הרמב"ם ודע', הלא בשעה שהלכו הכהנים ברצפה ממילא הרגלים הן יחפות ונראות לכל, כיון שאין כהכתונת שוה לארץ אלא "למעלה מן העקב", וכ"ש כשהכהנים רצים, כמ"ש הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ב הל"יג, "אחר שירד זה שתרם **רצים** אחיו הכהנים ומקדשין ידיהם ורגליהם במהרה", וכן מצינו במשנה ביומא כב, "בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם, ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש", וכתוב בתוס' ישנים שם, "ותימה כיון דעבודה היא כדאמרינן בגמ' א"כ איך רצין... ושמא כיון שלא היו עדיין עסוקין בעבודה כמו בהולכת אברים לכבש, יכולין לרוץ", ע"ש תירוץ אחר, ועיין בתוס' הרא"ש, ונראה שודאי הכל רואים רגליהם בשעת ריצה, וגם נראה שאף לרש"י שסבר שהכתונת "שוה לארץ", עכ"פ בשעת ריצה ודאי כולם יכולים לראות הרגלים, ולכן איך כתב היעב"ץ הנ"ל "בשעת עבודתן היו מכוסים במכנסים ולא היה נראה מהן הרגל כלום", ומה להם לרוץ מטעם הידור מצוה, אם ממילא יש בזה בזיון כיון שהכל רואים רגליהם, ועוד, ראיתי לרה"ג ירחמיאל הלפרין שליט"א בלכבוד ולתפארת, דף כה, שכתב, לגבי דעת רש"י והרמב"ם הנ"ל, "ועיין קרית ספר ויריעות שלמה, שלא נחלקו אלא שמדתה עד הארץ, והשיעור מהעכב לאחר חגירת האבנט הוא עד למעלה מהעכב, והטעם שמגביה מעט הוא כדי שלא יתלכלך וכדי שיוכל ללכת בנוחיות", ולפי זה לכ"ע הם יכולים לראות הרגלים היחפות.

אלא יש להשיב על זה, שהרי כתוב בב"ב נז: "בעא מיניה ר' יוחנן מרבי בנאה חלוק של ת"ח כיצד כל שאין בשרו נראה מתחתיו", ופירש הרשב"ם שם, "שיהא ארוך עד פיסת רגלו שלא יראה כשילך יחף", וכן הוא בר"ג שם, ולכן י"ל שסבר היעב"ץ הנ"ל, שאף אם הכתונת היא עד למעלה מן העקב, עדיין אין הרגלים היחפות נראות. אלא זה קשה שאין המציאות כן, שבכל מלבוש שהוא עד למעלה מן העקב, עדיין הרגלים נראות בשעת הילכו, שכשהוא פושט רגל אחת כדי לילך היא יוצאת מתחת המלבוש, כהחוש מעיד, (ואף לר"ג והרשב"ם יש להעיר שהרי בשעת הילכו הרגל יוצאת מתחת חלוקו אם לא שצעדיו הם קצרים מאד, אלא עיין בתוס' ישנים ביומא כב. הנ"ל בתיורץ שני, "אי נמי רצין עקב בצד גודל") ועוד, נראה שהרמב"ם לא סבר כפירוש הרשב"ם הנ"ל, שהוא כתב בהל' דעות פ"ה הל"ט, "ולא יהא בשרו נראה מתחת מדיו כמו בגדי הפשתן הקלים ביותר שעושים במצרים, ולא יהיו בגדיו סחובין על הארץ כמו בגדי גסי הרוח אלא עד עקבו". הרי הוא פירש הגמ' הנ"ל בב"ב שלא נראה בשרו דרך המלבוש עצמו כיון שהוא דק מאד (אלא עיין במעשה רקח שם), ועוד הוא כתב שהמלבוש צריך להגיע "עד עקבו", דהיינו כמו שהוא כתב לגבי כתונת הנ"ל "למעלה מן העקב", ולא כמ"ש הרשב"ם "עד פיסת רגלו", ולכן עדיין י"ל בכתונות שהרגלים נראות בשעת הליכה, וכ"ש בשעת ריצה לכ"ע.

ולכן יותר נראה לומר שלכ"ע אין כאן בזיון למקדש כלל, כיון שכך דין המקדש שצריך לכהנים לילך ברגלים יחפות, וממילא ה"ה בהר הבית מותר לילך ברגלים יחפות אף שאחרים יכולים לראות את הרגלים, שכיון שזה מותר

מצד הדין כדילפינן ממשה ויהושע, ממילא שאין כאן חשש בזיון.

ומסתברא הוא, שהרי כתוב סתם במשנה בברכות פ"ט "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו., ולא פירשו הראשונים, שזה דוקא כשהוא אינו יחף לגמרי, או כשהוא יחף לגמרי אבל אין הרגלים נראות תחת המכנסים.

ומ"ש כת"ר, "ולמה נחלק בין דין דהר הבית לעליה לדוכן שבו אמרו לא לעלות בלי גרביים (משנה ברורה קכח יח) וכן ביום כיפור הדרכת הגדולים לא ללכת יחף ממש (פסקי תשובות תריד הערה". י"ל דשאני דין הר הבית כיון דילפינן ממשה ויהושע שאף לילך יחף ממש במקום קדוש מותר, ולכן אין להחמיר ממה שהם היו עושים למעשה, בין אם דרך לילך יחף בפני המלך או לא, שאין כאן בזיון כיון שהוא לצורך מצוות ומקדשי תיראו, ואם משה ויהושע הלכו יחף לגמרי, מי לנו להחמיר על מה שהם עשו, וזה כעין מ"ש הט"ז בי"ד ס"קיז ס"ק א, "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש", ע"ש. ועוד, שאני ברכת כהנים שאין הליכה ברגלים יחפות המצוה עצמה של ברכת כהנים, משא"כ במקדש שהליכה ברגלים יחפות היא עצמה בכלל מצוות ומקדשי תיראו.

ג) **ועוד** כתב כת"ר, "כת"ר לא התיחס למה שככל הנראה אלו שנכנסים היום רוב המסלול שלהם הוא מחוץ לחמש מאות אמה המקודשות".

ראיתי בשיירי כנה"ג א"ח ס"קכח. בהג' הטור אות ד, שכתב, "מדברי רבינו בעל הטורים ז"ל מוכח דחליצת מנעליהם קודמת לנטילה, ולפי זה **חליצת מנעלים צריכה שתהיה חוץ לבית הכנסת**, וכן כתב בספר מטה משה ס"קע"ח, אבל מנהגינו עכשיו ללכת חוץ **לבית הכנסת** ליטול ידיהם, וכשעולים לדוכן חולצין מנעליהם, ויראה שהבדל המנהגים תלוי בהבדל המנעלים, במלכות תוגרמא., שומטו מרגליו ויוצא, **נוטלים ידיהם**... אבל במלכות אדום... מוכרח לחלצן חוץ **לבית הכנסת קודם נטילה**... ומ"מ מנהגינו הוא שחולצין מנעליהן בשעת עליית הדוכן אינו נכון בעיני, שמניחים המנעלים למטה מן הדוכן לעין כל, ובשעת הברכה המנעלים גלוים לעיני כל הקהל לפני הדוכן, ואפשר שזה טעם רב"ה ז"ל ומטה משה, **לחלוץ מנעליהם חוץ לבית הכנסת**... ולהרב החסיד מהר"ר דוד הכהן ז"ל ראיתי שהיה מניח המנעלים חוץ לבית הכנסת ועולה לדוכן, וכמדומה לי שכן ראיתי ג"כ להחכם השלם החסיד כמה"ר יוסף הכהן נר"ו", ע"ש. נראה מזה שלכ"ע היו נוהגים ליטול ידיהם חוץ לבית הכנסת, וגם נראה שהוא אינו נכון להניח המנעלים בבית הכנסת, שהוא בזיון, אלא יש להניחם בחוץ.

ולפי זה יש לדון לדעת הרמב"ם שהם היו עולים יחפים לגמרי לדוכן. וי"ל שאף בזמנו הם היו נוטלים ידיהם חוץ לבית הכנסת, וגם חולצים המנעלים שם, ושוב הם הולכים יחף מחוץ לתוך בית הכנסת, ולכן נראה שאין להקפיד אם הם היו הולכים יחף במקום שהוא חוץ לקדושת בית הכנסת, אם כוונתם להיכנס לבית הכנסת לצורך מצוות ברכת כהנים, ולכן ה"ה י"ל לגבי הר הבית שמותר לילך יחף חוץ מהר הבית אם כוונתם לעלות להר הבית, שכל זה לצורך מצוה, ואין לחוש כאן למה שאמרו בדרך כלל שהוא אינו נכון לילך יחף.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

שוב כתב הרב הנ"ל:

בס"ד כז כסליו תשע"ז

לכבוד הרה"ג בעל אורחותיך למדני

רוב תודות על מכתבו, ואכתוב את הנלענ"ד.

א. **עיינתי** שוב בדברי מהר"י פיק ששלח לי כת"ר ועדיין נלענ"ד שלא יתכן שהוא מחלק בין דיני ההליכה בהר הבית לדיני הליכה בעזרה, דהא אין ספק שהגמרא עצמה אינה אומרת להדיא שיש הבדל בזה בין הר הבית לעזרה, ובפשטות בשני המקומות אסר ללכת במנעל רק משום שנאמר של נעליך, ולכן אם היה מהר"י פיק מתכוון לחלק בין העזרה להר הבית היה צריך לתת טעם לחילוק, ולא להבליע את החידוש הזה רק בשינוי הלשון שלו. אבל מה שכתבתי שלדעתו למסקנה איסור המנעל בהר הבית הוא גם במנעל שאינו של עור, מובן שפיר שאכן מסברה בעלמא ללא מקור יש להשוות בין דיני חליצת המנעל ביום כיפור לדיני חליצתו בהר הבית, אך הוא סובר שיש דיוק מהגמרא המוכיח שיש חילוק בזה.

ב. **בענין** השאלה האם משה ויהושע הלכו עם גרבים הביא כת"ר את הרמב"ן בשמות פ"ג ה, "וכך אמרו בכל מקום

שהשכינה נגלה אסור בנעילת סנדל, וכן ביהושע, וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים", ומדדמה את יהושע לכהנים ששמשו במקדש משמע לכת"ר שכוונתו ליחף ממש, ומכאן למד שמשה ויהושע הלכו יחף ממש.

אך הרי הרמב"ן גם פותח "בכל מקום שהשכינה נגלה אסור בנעילת הסנדל", וכוונתו קודם כל לומר שהם נהגו כפי שאמרו חז"ל שמנעל וסנדל אסור בהר הבית, ולפי דרך כת"ר המשמעות של דברי הרמב"ן היא שבכל מקום שהשכינה נגלה צריך לילך יחף ממש, וקשה דהלא איסור נעילת הסנדל אינו חיוב להיות יחף ממש, לכן נראה כוונת הרמב"ן לציין שאיסור זה אכן נהג בזמן העבודה שהרי בסופו של דבר גם הכהנים לא נעלו סנדלים, ואף שהם עשו גם יותר מזה והלכו יחפים ממש מחמת דיני חציצה, מכל מקום חזינן שלא עבדו בבית המקדש עם נעלים.

ומה שהביא כת"ר מהמלאכים שבאו לאברהם שהלכו יחפים ממש לענ"ד אינו ראיה למשה ויהושע כי המלאכים הרי נדמו כערבים, והשאלה שלנו היא כיצד תלמיד חכם צריך ללכת, ולענ"ד מסתמא משה ויהושע הלכו כדרך תלמידי חכמים שאינם מגלים את רגליהם כלל גם בהיותם לובשים נעל פתוחה, וזה אפשרי על ידי גרבים.

ג. **אפריון** נמטיה לכת"ר שהביא סיוע לדברי שאין ראוי לילך יחף לגמרי בהר הבית מדברי היעב"ץ בלחם שמים, בסוף סדר טהרות, במשנה לחם, ברכות פ"ט מ"ה, "לא יכנס להר הבית במקלו ובמעלו, אבל באנפליא ובבתי רגלים הנקיים מטיט חוצות ודאי שרי... ואיברא בלי בתי שוקיים כלל ודאי לא שפיר דמי בהר הבית נמי, מפני קדושתו לאו אורח ארעא לגלויי כרעא, ופשיטא צריך להיות מכוסה הרגלים ולא יהיו ערום ויחף, שאף כהנים בשעת עבודתן היו מכוסים במכנסים ולא היה נראה מהן הרגל כלום", ע"ש.

ולענ"ד דבריו על הר הבית נכונים מסברה, כפי שכתבתי דלמה לגלות את הרגלים כשאין חיוב ללכת יחף ממש, אלא שמה שסיים על הכהנים בעבודתם לא גילו את רגליהם אינו נכון כפי שכתב כת"ר, ואין זה סותר את מסקנתי שעכ"פ לתלמיד חכם אין ראוי לגלות את רגליו במקום שאין בכך חיוב מאחר שלענ"ד מסתבר שגם משה ויהושע לא הלכו יחפים לגמרי, וכנ"ל.

ד. **כת"ר** סיים שאין נפק"מ בזה שרוב ההליכה היא מחוץ להר הבית כיון שהולך כך לצורך הכניסה להר הבית וכדאשכחן בברכת כהנים לפי הרמב"ם.

אך לענ"ד אין כאן שאלה של מותר או אסור אלא של עדיפות ולמה ללכת יחף ממש כשאפשר ללכת עם גרביים, ולאו אורח ארעא לגילויי כרעא, לכן אין ראיה מזה שהרמב"ם כותב שמותר מה רצוי לתלמיד חכם לעשות.

בברכה ובהוקרה רבה

עידוא אלבה

אמר המחבר: והבוחר יבחר.

סימן קה

שאלה: מי שאכל כזית פת בסוכה בליל הראשון כשראשו ורובו בסוכה ושלחנו חוץ לסוכה, אלא אח"כ הוא נסתפק אם כל שלחנו היה חוץ לסוכה או שמא קצתו עדיין היה בתוך הסוכה, אם הוא יי"ח.

תשובה:

לכבוד רה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

א) **כת"ר** שאל לגבי אם אחד מקיים איזו מצוה מן התורה אבל הוא אינו מקיים הצד דרבנן באותה מצוה, אם הוא עדיין יי"ח מן התורה או לא, ומה הדין אם הוא נתספק בצד המצוה שהוא מדרבנן אם אמרינן ספק דרבנן לקולא או ספק דאורייתא לחומרא כיון שיש צד למצוה שהוא דאורייתא.

אלא נראה, אחר בקשת מחילה מכת"ר כראויה, שמה שהביא כת"ר לדוגמא לשאלה זו אינה נכונה, שכתב כת"ר "אכל בסוכה ונסתפק אח"כ אם היה ראשו ורובו בסוכה, או חוץ לסוכה היכא ששלחנו חוץ לסוכה, אם אמרינן ספק מן התורה לחומרא או ספק דרבנן לקולא". וי"ל שאין מקום להסתפק בזה כיון שאם יש ספק אם ראשו ורובו בסוכה או לא, ספק זה מן התורה לכ"ע, ואין זה תלוי באיפה הוא השלחן, ובין אם היה שלחנו בסוכה או חוץ לסוכה יש ספק מן התורה, שלפי התורה אזלינן בתר רובו

ואם יש ספק אם רובו בסוכה או לא, אז זה ספק מן התורה ואזלינן לחומרא, ואין כאן ספק בדרבנן.

אלא יותר נראה לשאול אם יש ספק לגבי השלחן, שבזה יש גזירת דרבנן, כגון יש לו ספק אם היתה קצת השלחן בסוכה או אם כולו חוץ לסוכה (עיין במ"ב ס"תרלד ס"ק ו, והשער הציון שם במחלוקת הח"א והברכ"י), וכעת כבר נסתלק השלחן משם והוא אינו יכול לברר איפה היה מקום השלחן בשעת אכילה, שבזה יש לשאול כיון שיש כאן ספק בגזירה דרבנן, אם אמרינן ספק דרבנן לקולא או אם אמרינן שכיון שאכילת כזית בליל ראשון בסוכה היא מן התורה שמא י"ל ספק דאורייתא לחומרא והוא צריך לחזור לאכול כזית פת בסוכה.

ב) **לכאורה** נראה שדין זה תלוי במחלוקת בין התוספות והר"ן. כתוב בגמ' במשנה בסוכה בפ' 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 מימיך". הרי נראה שאף שהוא לא קיים רק דברי חכמים, מ"מ עדיין אמרו לו שאף המצוה מן התורה לא קיים, וכן כתבו התוספות בסוכה ג. וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימיך, דאפילו מדאורייתא לא קיים", ע"ש. ולכאורה י"ל דבנד"ד אם יש ספק אם קצת השלחן בסוכה או בחוץ, יש להחמיר לחזור לאכול עוד כזית בליל הראשון כיון שזה בכלל ספק דאורייתא לחומרא. אלא הר"ן כתב על המשנה הנ"ל, "לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצוה סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפסחים קטז: כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותן כראוי". הרי שרק הצד מדרבנן לא קיים, אבל עדיין הוא יי"ח מן התורה, ולכן אם יש ספק אם קצת השלחן בסוכה או לא יש לאזיל לקולא, כיון שהוא כבר יי"ח מן התורה.

ועיין בשער המלך הל' לולב פ"ח הל"א, שהאריך לבאר מחלוקת זו בין התוספות והר"ן, ועיין בבית השואבה ס"תרלד באות יג, לגבי במי שהיה ראשו ורובו תוך הסוכה ושלחנו חוץ לסוכה ועבר ואכל על שלחנו שחוץ לסוכה ולא אמשיך אחר שלחנו אם יצא בדיעבד, ונ"מ לליל א' דחייב לאכול בסוכה כזית. אלא שלא הזכיר שם דעת התוספות הנ"ל, ועיין ברעק"א מע' ח שהתוקע בשופר בר"ה שחל בשבת יי"ח מן התורה אף שגזרו רבנן שלא לתקוע, ועיין בשו"ת חלקת יואב, בקונטרס קבא דקשייתא, קושיא צט, שכתב, "וראיתי דבר תמוה להגאון רעק"א ז"ל במע' ח' דפשיט ליה אם תקע בשופר בשבת אף דעבר על שבות מ"מ המצוה נתקיים בדביעבד ע"ש ד"ה והנה, אבל מאד לפלא על גאון כמותו שיאמר דבר כזה, ולא מיבעיא להתוספות ריש סוכה ד"ה כי עביד... אלא אף להר"ן... היכא דפטרי חכמים לגמרי מן המצוה ודאי נעקר המצוה מכל וכל כמו גבי סדין בציצית, כתבו במנחות דף מ' ד"ה סדין דלכך נקט הברייתא פוטרין ולא אוסרין דלגמרי פטור, וכן הוא בראש"ש הל' ציצית סי"ז דהוי ברכה לבטלה, ולכך כתב רבינו יונה בריש ברכות דאינו חייב לקרות כלל אחר חצות אף דשם ליכא איסור, רק מטעם הש"ס יבמות דף צ' דיש כח ביד חכמים לעקור המצוה בשב ואל תעשה, תדע דאל"כ בזה"ז שאין לנו רה"ר נתקע ונטול לולב כמו בתכשיטין דמותר בזה"ז, וכן מוכח דאל"כ נתקע בבין השמשות של שבת דליכא אלא משום שבות", ע"ש. ועיין בתורה לשמה ס"קפז, שכתב, "והנה גדולה מזו מצינו בענין הגט, 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 דגיטא פסול הוא, עם כל זה אזלינן בתר תורה ומותרת לחזור לבעלה, וכמ"ש הרשב"א ז"ל בחידושיו ספ"ק דמגילה (טו.)", ע"ש. ועיין גם בפתח הדביר ס"קפד אות ב, ע"ש.

אלא נראה דבנד"ד אף לדעת התוספות הוא יי"ח מן התורה, וזה מפני שי"ל שכשגזרו חז"ל על השלחן שהוא חוץ לסוכה, הם גזרו לפי הכללים של חז"ל, ולכן כיון שיש כלל גדול דבספק דרבנן אזלינן לקולא, אף הם אמרו שכשיש ספק בגזירה זו יש לאזיל לקולא, ולכן בשלמא לדעת התוספות שאם האיש אינו קיים הדרבנן כלל שהוא אינו מקיים אף דאורייתא, אבל לגבי הדרבנן כשיש ספק עדיין י"ל ספק דרבנן לקולא, שכך תקנו חז"ל מעיקרא אף שזה לגבי מצוות דאורייתא כמו אכילת כזית בסוכה בליל ראשון של סוכות, ולכן אם האיש סבר לומר "ספק דרבנן לקולא", הוא אינו עובר על גזירת חז"ל והוא מקיים דבריהם כיון שהוא עשה כדבריהם לאזיל לקולא כשיש ספק, ולכן אין מקום לומר "לא קיימת מצות סוכה מימיך, דאפילו מדאורייתא לא קיים", אלא שיי"ח מדרבנן כיון דאמרינן ספק דרבנן לקולא, וממילא הוא יי"ח גם מן התורה כיון שהוא לא עבר על איסור דרבנן.

ג) **ויש** לדמות דין זה למה דמצינו כתוב בגיטין סה, "כי אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, במילתא דאית לה עיקר מן התורה, אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה לא", ונראה שאף כשיש ספק בדרבנן שהוא כעין דאורייתא, עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא, וכן הוא במשנה למלך בפ"ד דבכורות הל"א. בד"ה ועוד אני מודיע, שכתב שאף בדבר שהוא עיקר מן התורה יש לומר ספק דרבנן לקולא, וז"ל, "וכ"ת דכיון דיש להם עיקר מן התורה חשיב כשל תורה וכמו שכתבו התוספות שם, הא ליתא דחילוק זה לא נאמר אלא היכא דבעינן לטעמא דחזקת שליח אז הוא דמחלקין בין דבר שיש לו עיקר מן התורה לדבר שאין לו עיקר, אבל במאי דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא בזה אין חילוק", ע"ש כל דבריו, וכן הסכים בשער המלך בכלל א. דהל" מקואות ע"ש. וכן הסכים בארעה דרבנן במע"ס אות תנג, וכן דעת כמה"ר יצחק ערוך שם, והוא הביא ראיה מספירת העומר בזה"ז שמותר למנות בספק חשיכה, אף שספירת העומר יש לו עיקר מן התורה, ע"ש. ומ"ש הקהלת יעקב מע"ס אות רל. בשם הרשד"ם י"ד ס"קלא, שהוא פליג על זה, לענ"ד לא ראיתי ראיה לזה מדברי הרשד"ם שם, שהלא הוא איירי בהלכה למשה מסיני, שיש לאזיל לחומרא, ואין זה שייכות לנד"ד שהוא בדרבנן ע"ש. ועוד, עיין ברשד"ם בי"ד ס"קלא. בשם רבו, שיש לאזיל לקולא בספק תרומה בזה"ז, אף שי"ל שהיא עיקר מן התורה. הרי מבואר מכל הנ"ל שאף במצוה דרבנן שהיא עיקר מן התורה י"ל ספק דרבנן לקולא, אף שאמרו חז"ל "כעין דאורייתא תקון".

וא"כ הוא לגבי דרבנן שהוא כעין דאורייתא אף דאמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ה"ה בגזירת דרבנן שהיא אינה כעין דאורייתא, שהם לא תקנו לאזיל לחומרא כשיש ספק אף שיש צד למצוה שהוא מן התורה כבדנ"ד.

וכן יש לדמות נד"ד למ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"א הל"ב, שהוא סבר שכל דרבנן הוא בכלל המצוה מן התורה של לא תסור, וכתב שם הלחם משנה בשם הקרית ספר, "דהחכמים התנו מתחילה שלא יהא עובר על גזירתם כעובר על דברי תורה אלא שיהא קל מאד ושילכו בספק דבריהם להקל... והם עצמם אמרו שלא ילכו בדבריהם להחמיר אלא להקל". ע"ש. ולפי זה כן הוא בנד"ד אף שלדעת התוספות שאם הוא עובר על גזירת חז"ל שלא לאכול בסוכה כשלחנו כולו חוץ לסוכה הוא אינו מקיים אף המצוות דאורייתא, מ"מ כשיש ספק בגזירה יש לאזיל לקולא שכך תקנו רבנן מעיקרא.

וכל זה לדעת התוספות, וק"ו לדעת הר"ן הנ"ל שסבר שאף אם הוא ברור שהוא אינו מקיים הדרבנן, עדיין הוא י"ח מן התורה, ולכן כיון שאין הדאורייתא תלויה בדרבנן שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא.

ד) **שוב** ראיתי בפר"מ בפתיחה כוללת חלק ד', אות יא, שנסתפק בנד"ד, וז"ל "קי"ל ספק דרבנן לקולא, ויש להסתפק הדמיון יש סכך פסול בסוכה מדרבנן, והיכא שיש ספק בו כעין פלוגתא דרבוותא וכדומה, אי אמרינן ספק דרבנן לקולא, או דלמא דיש דררא דאורייתא דכל שאסרו מדרבנן אף מדאורייתא לא יצא, כמו שיראה הרואה בתוס' סוכה ג' א' בראשו ורובו בסוכה ושלחנו תוך הבית אלו היית נוהג כן לא קיימת מצות סוכה מימיך, וברכות י"א א' בתוס' ד"ה תני דבי ר' יחזקאל, ובריש ברכות ברבינו יונה אי אמרו חז"ל דמחצות ולהלן לא יקרא ואף בדיעבד לא יצא אף מן התורה לית כלל מצוה ולא יצא, וזו ששאלו בניו של ר"ג כו'. א"כ הוה ספק תורה ושמא פסול מדרבנן ואף מן התורה לא יצא ידי סוכה, או דילמא דאעפ"י כן אמרינן ספק דרבנן לקולא", ע"ש. אלא לקמן בא"א ס"קפד אות ח, נראה שהוא סבר שאף בזה אזלינן לקולא כשיש ספק, וז"ל "מריש הוה אמינא הא דכתבו התוס' בסוכה ג' א' דכל מ"ש חז"ל ולא עשה כן אף מן התורה לא יצא, ועיין תוס' ברכות י"א א' ד"ה תני, כיון דשמעינן להא דכתב הט"ז אות א' דמזיד דיעבד יצא דספק ברכות להקל, והא ברכת המזון ד"ת וספק פלוגתא לחומרא, ש"מ דסובר אף מדרבנן לא יצא, מן התורה יצא", ע"ש. הרי משמע לט"ז שכשיש ספק אם הוא י"ח מדרבנן, עדיין הוא י"ח מן התורה.

והט"ז כיון בזה למחלוקת הרמב"ם והרא"ש בס"קפד א, לגבי מי שאכל פת ובמזיד הוא יצא ממקומו לברך ברכת המזון במקום אחר כנגד גזירת חז"ל לברך דוקא במקומו, שלרמב"ם הוא י"ח, ולדעת הרא"ש הוא לא יצא, ולכן כיון שיש ספק בגזירה אם הוא יצא או לא, ועיקר המצוה כאן לברך ברכת המזון הוא מן התורה, אז אם אמרינן ספק דרבנן לקולא אף בכה"ג אז אין לו לחזור לברך ברכת המזון, אבל אם אמרינן בכה"ג שכיון שהמצוה מן התורה תלויה בקיום הדרבנן ויש לאזיל בדרבנן לחומרא, אז הוא צריך לחזור ולברך ברכת המזון במקומו. אלא כתב הט"ז בס"ק א, שם, "ולענין הלכה יש לנו לפסוק בזה ספק ברכות

להקל ובדיעבד בכל גווני א"צ לחזור אם בירך כבר במקום השני", וכן פסק המ"ב בס"ק ה. בשם האחרונים, ולכן סבר הא"א הנ"ל דילפינן מזה שכשיש ספק בדרבנן אף שמצוה מן התורה תלויה בו, עדיין הוא יי"ח מן התורה.

ונראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש בלב חיים ח"ב ס"קכ, לגבי אם מותר להעמיד הסכך בדבר שפסול לסוכה רק מדרבנן, וז"ל "וכיון דעיקר טעם איסור שלא לסכך בחבלי פשתן הוא משום גזירה ולאו מדינא, א"כ מסתיים לאסור לעשות הסכך עצמו, אבל לאסור גם להעמיד הסכך לא, כיון דכל עיקר איסורו שלא להעמיד בו הוא גזירה שמא יבא לסכך בו, והרי אם יבא לסכך בו הוא משום גזירה, הו"ל גזירה לגזירה וקי"ל גזירה לגזירה לא גזרינן", ע"ש. ויש לדון בזה, שלפי דעת התוספות הנ"ל נראה שאם הוא יסכך בחבלי פשתן והוא יעבור על גזירת דרבנן, אז אף המצוה מן התורה הוא אינו מקיים, ולכן אף במעמיד הסכך בפסול מדרבנן יש לחוש שמא הוא יבוא לסכך בו כיון שיש כאן חשש מן התורה. אלא צ"ל שכיון שהוא רק ספק שמא יסכך בו, כמ"ש הלב חיים "גזירה שמא יבא לסכך בו", אז י"ל שספק דרבנן לקולא ואין לחוש לזה. הרי מצינו שכשיש ספק בדרבנן, אף שהמצוה מן התורה תלויה בו, עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא.

וגם י"ל בנד"ד ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהר"ן שהוא יצא ידי חובתו מן התורה אף כשהוא עובר על גזירת דרבנן, ואת"ל שההלכה כהתוס' הנ"ל אז שמא י"ל שאף התוספות מודים כשיש ספק באותה גזירה שיש לאזיל לקולא והוא יי"ח וכמ"ש הפר"מ הנ"ל בשם הט"ז.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קו

שאלה: כשיש כהן וישראל בסוכה, ויש רק מיטה אחת, האם הישראל צריך לישן על הרצפה בסוכה והכהן במיטה, מטעם וקדשתו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לדון כשאין מקום בסוכה לישן על מיטה, או לישראל או לכהן, אם צריך ישראל ליתן המיטה לכהן משום "וקדשתו"". ושוב כתב כת"ר, "שאין הישראל צריך להפסיד מ"ע לישן בסוכה הכהן. אולם יל"ע כשיש מקום בדוחק או לישן בריצפה והכהן במיטה, אם צריך הישראל לוותר משום וקדשתו".

כתוב בגיטין נט: "תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון", ופירש"י שם, "וליטול מנה יפה ראשון. אם בא לחלוק עם ישראל בכל דבר, לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתרצה", וכן הוא בר"ן בנדרים סב: "וליטול מנה יפה ראשון. אם בא לחלוק דבר עם ישראל, עושה ישראל ממנו שני חלקים שוים, וכהן בורר אי זו מהן שירצה". נראה מזה שדין וקדשתו הוא רק כשיש "חלקים שוים", ולכן בנד"ד אם יש שתי מיטות בסוכה, הישראל יכול לומר לכהן לבחור איזו מיטה שהוא רוצה בה טפי. אולם כשאין "חלקים שוים", דהיינו או לישן במיטה או על הריצפה בסוכה, או שיש שתי מיטות שאינן שוות שאחד גדול והשני הוא קטן מאד, נראה שלא שייך בזה לומר "טול איזה שירצה", ולכן אין כאן מצוות "וקדשתו".

ונראה שהטעם שלא שייך לומר וקדשתו כשאין החלקים שוים, הוא כמ"ש התוספות בגיטין שם, "וליטול מנה יפה ראשון. כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה, אבל במידי דשותפות לא דאמרינן בפ' מקום שנהגו (פסחים דף נ:) **דהנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם**", ולכן י"ל דבשלמא כשיש שני חלקים שוים והישראל אומר לכהן לבחור איזה חלק שהוא ירצה, אין כאן חשש "דהנותן עינו", כיון שאין חסרון כל כך לישראל כשהוא נוטל החלק הנשאר, אבל כשאין החלקים שוים והכהן נוטל החלק היפה ונשאר החלק הגרוע לישראל, ודאי יש חשש כאן של "נותן עינו", ולכן מפני חשש זה לא אמרינן דין וקדשתו כשאין החלקים שוים, ולפי זה בנד"ד אין לישראל לומר לכהן לישן במיטה אם הישראל צריך לישן במיטה גרועה או על הרצפה בסוכה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קז

שאלה: כיון שסוכה אסורה בהנאה כל ימי החג, וכן הוא אסור לבזות את הסוכה, איך התירו לפסול אותה ביום ז׳ כדי לאכול בתוכה ביום שמיני.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **דביר אזולאי** שליט״א

כתב כת״ר ״במשנה סוכה (מ״ח ע״א) מבואר דאין לסתור הסוכה בחג, אפילו לקראת סוף החג, כדתנן ״גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו״, ורש״י פירש שם (ד״ה לא יתיר) הטעם ״לא יתיר אגדים שלה לסותרה, דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי איקלע ליה סעודתא אכיל בגווה״ ע״כ (אכן המאירי כתב טעם אחר, ע׳ לקמן, ומשמע לכאורה דאם יש לו כמה סוכות, אין איסור, ושמא לא פלוג, וע׳ ב״י, והובא בכה״ח סי׳ תרל״ח אות ב׳ ובמשנ״ב סק״א, דכל שבנה סוכה לשם חג, אף אם בנה אח״כ עוד סוכות, עדיין אסור ליהנות מהראשונה, ולא דמי, ע׳ לקמן), וכן נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ תרס״ו), ובסוכה (ט׳ ע״א) מבואר דיש קדושה על עצי הסוכה, ומוכח שם בתוס׳ דהיינו מדאורייתא (וע׳ כף החיים ריש סי׳ תרל״ח), וכ״פ השו״ע (בסי׳ תרל״ח), ושלכן אסור ליהנות מהסוכה כל שבעה, והיינו הנראה בדרך ביטול, אך הנאה בעלמא כגון להישען על עצי הסוכה, לא נאסרה, כ״פ הט״ז (סם סק״ג), והמשנ״ב (סק״ד). אך ראה לקמן בשם העונג יו״ט.

אלא שמבואר שם בסוכה (מ״ח ע״א), דמי שצריך לאכול בסוכה בשמיני, שאין לו מקום אחר, רשאי לפסול אותה ע״י שפוחת מהסכך, עיי״ש ברש״י (ד״ה פוחת) שכתב ״פוחת בה ארבעה, טפחים ופוסלה״ (אכן מהריטב״א שם מוכח שא״צ לפסול דווקא, וסגי להראות שאינו יושב בה לשם מצוה, עיי״ש). או שיכניס בה את הנר (בסוכה קטנה), או מכניס בה כלי אכילה, עיי״ש בסוגיה, ולכאורה, אם אסור לסתור הסוכה כמבואר במשנה וברש״י (מ״ח ע״א), ואם אסור ליהנות ממנה כמבואר בגמרא (בדף ט׳ ע״א), תמוה למה הותר לפסול אותה, ומאי שנא, הא לכאורה בתרוייהו מפקיע שם סוכה ממנה ומורידה מקדושתה (כן שמעתי להקשות מידידי הרב ינון ויסמן שליט״א)״. **ע״כ דברי כת״ר.**

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״תרלח א, ״עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג... ואין ניאותן 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 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 (שוב ראיתי בציץ אליעזר ח״יג ס״סח אות א, שכתב ״ויש לומר דהאיסור הוא רק להשתמש לדבר אחר וכלשון הש״ע בס״תרלח 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 , ע״ש).

וכן כתב כת״ר לגבי סוכה, ״ולענ״ד לא קשיא, דז״ל הש״ס בסוכה שם (ט׳ ע״א) ״מניין לעצי הסוכה שאסורין כל שבעה וכו׳, כשם שחל ש״ש על החגיגה, כך חל ש״ש על הסוכה״, והיינו דאסורין בהנאה, **אך לסתור את הקדושה הוי דבר אחר, שאינו נהנה** מגוף הקדושה, ולכאורה יש לדמות זה לקרבן חגיגה, שלא נאסר אלא ליהנות ממנו עד לאחר הקטרת האימורים (ע׳ ברש״י ד״ה על החגיגה), אך לא

שמענו שאסור להזיק אותו או לשרוף אותו וכדו׳ (ורק מדין מזיק את הקודשים אסור, אך זה נלמד מלימוד אחר, והאיסור מדין קדושת החגיגה הוא רק ליהנות ממנה, ולא לכלותה, הכא נמי סוכה)״. **ע״כ דברי כת״ר.**

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 אח״כ כשהוא יושב בה ביום שמיני, מ״מ כבר אין איסור תורה משום הנאה ביום שמיני כיון שהוא אינו חג הסוכות (וזה אף לפי מ״ש התוספות בסוכה ט. ד״ה מנין, ״משמע דאסירי מדאורייתא ודרשה גמורה היא״, ע״ש) ואף שעדיין יש איסור הנאה ביום שמיני מטעם מוקצה, מ״מ לדעת הט״ז בס״תרלח ס״ק ג. אין ישיבה בסוכה בכלל הנאה כיון שרק הנאה דרך ביטול אסרה תורה, משא״כ בישיבה, ולכן אף ביום השמיני, אין איסור הנאה בישיבה בסוכה, ולכן מצינו שאין הסתירה אסורה מטעם הנאה, וגם אין הישיבה אסורה מטעם הנאה.

ולפי דעת העונג יום טוב בא״ח סי׳ מ״ט ד״ה ולשיטת, שסבר שכל הנאה אסורה מסוכה, אף כשאין ההנאה דרך ביטול, עדיין י״ל שאין חשש כיון שהאיסור הנאה בסוכה ביום שמיני הוא רק מדרבנן מטעם מוקצה, ולכן י״ל שהם אמרו והם אמרו, ולכן כמו שהם אמרו שמוקצה אסור ביום טוב, ה״ה שהם אמרו שאין לחוש להנאה ביום שמיני כשאין לו מקום אחר לאכול ביום שמיני.

ועוד, מ״ש התוספות שאיסור הנאה מסוכה הוא מן התורה, אין זה מוסכם, שהרי כתב הר״ש בתורת כהנים פר׳ אמור פר׳ יב, ״ויש מפרשים סוכה לגבוה שיהיה בה מעילה כמו באימורי חגיגה, ובפ׳ המביא ביצה ל: קאמר דאסור להשתמש בעצי סוכה דהיינו משום בזוי מצוה כדמוכח בפ׳ במה מדליקין, וכדקאמר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, אסמכתא בעלמא היא״, ע״ש. ולפי זה שפיר י״ל כדלעיל הם אמרו והם אמרו, ואין לחוש לישיבת סוכה ביום שמיני.

ולכן יש ליישב מה שהעיר כת״ר, ״אולם באמת ז״ל הט״ז שם ״אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה כגון לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר, כיון שעדיין קדושתה עליה״, משמע להדיא דלעשות שהסוכה לא תהיה קיימת, דהיינו לסתור אותה, ועי״כ תפקע ותתבטל כל קדושתה, פשיטא דאסור מדאורייתא. אך לכאורה מרש״י והמאירי הנ״ל מוכח שלא כדבריו, שהם פירשו שהטעם שאין לסתור סוכה הוא מטעם אחר, ותיפוק לה דאסור מחמת עצם קדושת הסוכה״. וי״ל דהא שכתב הט״ז שאין לבטל קדושת סוכה, זה רק כשהוא נהנה ממנו וכדמצינו במעילה, וזה כמ״ש הרמב״ם בהל׳ מעילה פ״א הל״א, ״אסור להדיוט ליהנות מקדשי השם. בין מדברים הקרבין על גבי המזבח. בין מקדשי בדק הבית, וכל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי השם מעל״, ולכן כשאין הנאה אין חשש מעילה, וה״ה כשאין חשש הנאה מעצי סוכה אין חשש, ולכן רק נשאר הטעם שכתב רש״י, ״דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי איקלע ליה סעודתא אכיל בגווה״.

איסור הנאת 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 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 ליטלן״, 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.

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"טו כשמוכר טלית חבירו אסור ליטול הציציות אא"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 לפסול את הסוכה בהסרת קצת מן הסכך, אא"כ הוא יניח אותו סכך בסוכה אחרת, כמו שצריך להשים הציציות בטלית אחרת. אלא נראה דשאני דין יום השביעי כשהוא גמר לאכול בסוכה, 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 ליטלן". הרי משמע אף כשאין דעתו להשים את הציציות בטלית אחרת, כיון שאין טלית זו נשארת "בר חיובא", ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי סוכה, שמותר ליטול קצת מן הסכך כדי לפוסלה, כיון שהוא רוצה לעשות מהסוכה סוכה אחרת שאינה "בר חיובא" דהיינו כחדר בעלמא, כמו בגד שאין לו ד' כנפות.

אם מועיל תנאי

ראיתי בעיקרי ד"ט שם שגם כתב, "דאפילו בתשמישי קדושה אם הקדישן על תנאי מועיל התנאי בהם כמ"ש מרן בס"קנד. בדין הארון, ובדבר שאפשר לבוא לידי תקלה אמרינן נמי דלב ב"ד מתנה עליו ואע"ג דלא התנו כהתנו דמי כמ"ש מור"ם שם בסע' ח, וה"נ בסוכה כדי שלא יהא נראה כמוסיף לב ב"ד מתנה על הסוכה שיהיה ברשותו לסתרה, ואע"ג דלא התנו כהתנו דמי להתיר סתירתה אחר מנחה יום ז'", ע"ש.

ולענ"ד אין תנאי מועיל בסוכה, וזה מפני שאין סתירת הסוכה אסורה רק מפני ביזוי מצוה, אלא היא אסורה אף מפני שהיא דומה לקרבן חגיגה שאסורה בהנאה, וכתבו התוספות בשבת כב. ד"ה סוכה, "וקשה לר"י כיון דנויי סוכה אסורין משום ביזוי א"כ מאי פריך בביצה בפ' המביא (דף ל: ושם) מנויי סוכה אעצי סוכה דקאמר וסוכת החג לא מהני בה תנאה והתני' סככה כהלכתה כו', ומאי קושיא דילמא **עצי סוכה לא מהני ביה תנאה דמקרא נפקא**, כדדריש התם מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות ז' ימים וגו', ודרשה גמורה היא כדמוכח בפ"ק דסוכה (דף ט, ושם) דב"ש פסלי מהאי קרא סוכה ישנה וב"ה מכשירין דההוא מיבעי ליה לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, אבל נויי סוכה דלא אסירי אלא משום ביזוי מהני בהו תנאה, ועוד בפרק כירה (לקמן דף מה.) משמע בהדיא דעצי סוכה לא אסור אלא משום דאיתקצאי למצותה, והשיב ר"ת דבין נויי סוכה ובין עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה לא אסירי אלא משום ביזוי, או משום הואיל והוקצה למצותו ולא אסירי מקרא אלא דווקא כדי הכשר סוכה, והמקשה דפריך בביצה (דף ל:) מנויי סוכה אעצי סוכה לא ידע שיש חילוק בין יותר מכדי הכשר סוכה לכדי הכשר סוכה, ומשני באומר איני בודל מהם כל בה"ש דלא חיילא קדושה על נויי סוכה, וכן על עצים היתרין על הכשר סוכה מהני בה תנאה, אבל עצי סוכה כדי הכשר חיילא קדושה עלייהו על כרחו דבר תורה כל שבעה **ולא מהני תנאה**, והא דקאמר התם ואם התנה עליהן הכל לפי תנאו ופריך למימרא דמהני בה תנאה כו' ומשני סיפא אתאן לסוכה דעלמא ובתר הכי פריך וסוכת החג לא מהני בה תנאה והתניא סככה כו' לא בעי לשנויי הכל לפי תנאו, על יתרות מכדי הכשר סוכה דהכל לפי תנאו משמע בכל הסוכה", וכן הוא ברמ"א בס"תרלח א, ע"ש.

ולפי זה נראה דלא מועיל תנאי לגבי סוכה כיון שלדעת התוספות יש דרשה גמורה מן התורה, ועוד, אף לדעת הר"ש הנ"ל שהדרשה היא רק אסמכתא, י"ל שעדיין לא מועיל תנאי מפני מ"ש המ"ב בס"תרלח ס"ק ו, וז"ל "אף אם אמר איני בודל כל ביה"ש כיון דא"א ליטול בין השמשות משום דקא סתר אהלא ואיתקצי לכולי שבעה, משא"כ בנוי סוכה ס"ב דמהני שם תנאי", ע"ש. ולכן נראה שלא מועיל תנאי בסוכה, ודלא כנראה מהעיקרי ד"ט הנ"ל.

מ"מ לפי מה שביארתי לעיל שאין הסתירה עצמה בסוכה נחשבת להנאה או לביזוי, נראה שאין לחוש.

גמירת מצוות סוכה ביום שביעי

כתב המ"ב הנ"ל לגבי ציצית, "כי יש איסור שמבזה טלית של מצוה בחנם, אם לא **שנתבלה** הטלית אז מותר להתיר ציציותיו בכל גווני", ולפי זה יש סברה לומר שאחר שהוא

גמר אכילתו ביום שביעי, הוא כבר גמר מצוות סוכה, וזה דומה לטלית שנתבלה, ואין לחוש אם הוא פוסלה.

וכן הוא בעיקרי הד"ט שם, וז"ל "ממנחה ואילך גמרה מצותה, דהא פסק הרמב"ם והביא מור"ם ר"ס תקכ"ט דאסור לאכול ממנחה ולמעלה בעי"ט כמו בע"ש. וא"כ גמר חובת מצוות אכילה בסוכה ממנחת יום ז' ומעלה, וקלישא מצותה וקדושתה, ואע"ג דלדברים אחרים אכתי בר חיובא הוא, מ"מ עיקר מצותה הוא האכילה ומש"ה שרי נמי לסתרה כדי שלא יהיה נראה כמוסיף".

ולכן אף מכאן יש ליישב מה שהעיר כת"ר לעיל, "אולם באמת ז"ל הט"ז שם "אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה כגון לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר, כיון שעדיין קדושתה עליה", משמע להדיא דלעשות שהסוכה לא תהיה קיימת, דהיינו לסתור אותה, ועי"כ תפקע ותתטל כל קדושתה, פשיטא דאסור מדאורייתא. אך לכאורה מרש"י והמאירי הנ"ל מוכח שלא כדבריו, שהם פירשו שהטעם שאין לסתור סוכה הוא מטעם אחר, ותיפוק לה דאסור מחמת עצם קדושת הסוכה".

וי"ל שרש"י מירי בגמירת מצוות סוכה משעת מנחה, ולכן ממילא שבאותה שעה אין הסוכה דומה לקרבן חגיגה קודם הקטרת אימורין, וכמ"ש רש"י בסוכה ט, "שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין". אלא אחר שעת מנחה הסוכה דומה לאחר הקטרת אימורין. וי"ל שכמו בחגיגה אין ההיתר ליהנות ממנה תלוי בזמן קבוע רק במעשה שהוא הקטרת אימורין, ה"ה לגבי הנאה מהסוכה היא אינה תלויה בזמן קבוע דהיינו עד סוף יום שביעי, אלא רק כשהוא גמר מלאכול בתוכה, וגם י"ל שכמו שאחר הקטרת אימרוין נעשית החגיגה ראויה לאכילה **והאכילה היא עיקר הנאתו**, ה"ה שקדושת סוכה תלויה בזמן אכילה ולא בשינה או שאר תשמישים בסוכה, ולכן כשהוא גמר מלאכול בסוכה ביום שביעי, ממילא שזה דומה לאחר הקטרת אימורין, ולכן כתב רש"י שאין לסתור את הסוכה ביום שביעי אחר גמר מלאכול רק הטעם "דהא כל היום חובתה לישן ולשנן", ומה שהוסיף רש"י "ואי איקלע ליה סעודתא אכיל בגווה", נראה שהוא חושש שמא אין כאן ממש גמר בלבו מלאכול בסוכה, ולכן עדיין יש לחוש לקדושת סוכה, אבל כשיש גמירת לבו ממש שלא לאכול עוד בסוכה, אז ממילא שאין איסור ליהנות מהסוכה.

ולפי מ"ש המאירי שעדיין יש חשש ביזוי מצוה אחר שהוא גמר לאכול, נראה שלדעתו אין זה דומה ל"נתבלה הטלית", כיון שהסוכה עדיין ראויה לשינה וכדומה. מ"מ הוא לא הביא הטעם שהסוכה דומה לקרבן חגיגה, כיון שטעם זה לא שייך אחר גמירת אכילה בסוכה, שזה דומה לאחר הקטרת אימורין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קח

שאלה: האם צריך להחליף השמן בנ"ח בכל יום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א.

א) **כתב** כת"ר, "הנה, מצוי מאוד שלעיתים נשאר שמן בכלי שבו הדליקו את הנר, ויש להסתפק אם אפשר להוסיף למחרת שמן חדש לאותו כלי בו נמצא השמן הישן, והנה, גבי פתילות מצינו שיש שנהגו להחליף את הפתילות כל יום וכמו שכתב המאירי בשבת (כב, ב) והאורחות חיים (הל' חנוכה אות ה) והכל בו (סי' מד), והאמת, שמובא בגמ' במנחות (פח, ב) שבכל יום היו מדשנים את השמן והפתילות, וא"כ שמא יש לנהוג כן גם בשמן הנשאר בכלי שבו הדליקו אמש, או שמא לא נהגו בזה".

כתב מרן בס"תרעג. ג. ד, "נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת אלא לוקח חדשים בכל לילה... אין חוששין לפתילות להחליפם עד שתכלה", ומצינו שדין שמן דומה לדין פתילות ולא לדין נר חרס, שכתב מרן בס"תרעז ד, "הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה עושה לו מדורה ושרפו". וכתב המ"ב בס"ק יז, "דבלילות הקודמין אם נותר יכול להשתמש בהן למצות הדלקה בלילות אחריהן". הרי שאין צריך להחליף את השמן בכל יום.

ואף שכתוב רש"י במנחות פח: "כיצד הוא עושה מטיבה, שמשליך כל מה שבנר לחוץ ונותן בה שמן ופתילה אחרת

ומדליקה". מ"מ אין ללמוד דיני חנוכה מבית המקדש, ואף שכתב הברכ"י בס"תרעט אות ב, "יש ליזהר להתפלל מנחה בערב שבת של חנוכה ואח"כ להדליק נר חנוכה כי תפלת מנחה נגד תמיד של בין הערבים ונר חנוכה זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקות אחר תמיד של בין הערבים. מהר"ש אבוהב בעל דבר שמואל בתשובה כ"י". הרי משמע שיש לדמות דיני חנוכה לדיני בית המקדש. מ"מ אין זה מוכרח כלל שאין דיני חנוכה שווים לדיני המנורה בבית המקדש בכמה דברים, והלא מצוות חנוכה התחילה בלילה בצאת הכוכבים אבל בבית המקדש ההדלקה התחילה מבעוד יום אחר התמיד של מנחה, ועוד בנר חנוכה צריך נר רק לחצי שעה ובבית המקדש בעינן כל הלילה, ועוד לדעת הרמב"ם צריך נר בבית המקדש ביום ובלילה אבל בחנוכה המצוה היא רק בלילה, ועוד בבית המקדש בעינן העמדת המנורה ממזרח למערב או יש מ"ד מדרום לצפון, אבל בחנוכה אין הקפדה בזה בבית, ועוד בחנוכה כל השמנים והפתילות כשרים אבל בבית המקדש רק מה שכשר לנרות שבת הוא כשר למנורה, ועוד יש כאלו, ואף שמצינו לגבי איסור הנאה מן האור שכתב הר"ן בפ' במה מדליקין שזה אסור כמו במנורה בבית המקדש וכן הוא ברשב"א שם, מ"מ אף בזה יש חולקים שכתב הרשב"א שיש אוסרים זה משום בזוי מצוה, וכן ראיתי ברש"י בשבת כא: שכתב הטעם שהוא אסור ליהנות מנר חנוכה הוא משום "שיהא ניכר שהוא נר מצוה", ולא משום דבעינן דמיון למנורה של בית המקדש, ולכן אין להוסיף על מה שכבר כתבו הראשונים לגבי דמיון זה, ואין לנו לחדש דמיונים אחרים בין נר חנוכה למנורה בבית המקדש, וא"כ יש להעיר על המהר"ש אבוהב שצריך להדליק דוקא אחר מנחה כמו בבית המקדש, ובנד"ד י"ל שאין צריך להחליף את השמן בנ"ח בכל לילה, ודלא כדמצינו בבית המקדש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קט

שאלה: האם מי שטועה ואחר הברכות הוא הדליק את השמש קודם נ"ח, צריך לחזור ולברך משום הפסק בין הברכות וההדלקה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א.

א) **כתב** כת"ר, "מעשה באחד שבירך את כל ג' הברכות לפני הדלקת נרות חנוכה, וכשבא להדליק הדליק בלי כוונה את השמש. אח"כ נזכר שטעה והחל להדליק את כל הנרות כסדר הנכון, ויש להסתפק אם מה שהדליק את השמש לפני הדלקת נרות המצוה, חשיב הפסק ויצטרך להדליק שוב, והנה המשנ"ב (סי' קסז ס"ק לז) כתב שמי שהפסיק אחר ברכת המוציא באיזה דבר מצרכי הסעודה אין זה הפסק, וא"כ גם בנידון דידן אף שהדליק את השמש קודם לא גרע מהאומר להביא לו צלחת וכו'. או שמא כיוון שהשמש אינו מגוף המצוה של הדלקת הנרות, אם כן חשיב כמעשה של היסח דעת וצריך לברך שוב, ונפק"מ לשהחיינו ג"כ".

ולענ"ד אין כאן הפסק, ואה"נ שאין השמש מגוף המצוה אבל עכ"פ הוא לצורך המצוה, ואף שאין השמש לעיכובא ועדיין יי"ח בלי השמש, מ"מ עדיין הוא לצורך מצוות נ"ח, וממילא שאין כאן הפסק.

וכן נראה מהב"י בא"ח ס"קסז ד"ה ויאכל, שכתב "...וכן נראה שהוא דעת התוספות שכתבו הביאו מלח וכו' ואנו אין אנו רגילין להביא על השלחן לא מלח ולא ליפתן משום דפת שלנו חשוב, ומשמע מדבריהם שהם סוברים שלדידן הביאו מלח הביאו לפתן הוי הפסק כיון דלאו צורך פרוסת המוציא הוא אע"פ שהוא מצרכי הסעודה, אבל הרמב"ם כתב בפ"א מהל' ברכות ואם הפסיק בדברים מענין דברים שמברכין עליו א"צ לברך שנית, כיצד כגון שבירך על הפת וקודם שיאכל אמר הביאו מלח כו' תנו לפלוני לאכול תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו א"צ לברך, נראה מדבריו שכל שהשיחה מענין אכילה לא הויא הפסק וא"צ שתהא שיחה מענין פרוסת המוציא בדוקא, וכיון דספק ברכות הוא נקטינן לקולא", ע"ש.

הרי לדעת הרמב"ם אף שהוא מברך על הפרוסה עדיין אין מה שצורך הסעודה נחשב הפסק, ולכאורה י"ל שהשמש בנד"ד הוא כסעודה שאין הוא בכלל גוף מצוות נ"ח כמו שאין המאכלים בסעודה בכלל פרוסת המוציא, וא"כ בשלמא לדעת הרמב"ם שאין הפסק בנד"ד אבל לדעת התוספות הוא צריך לחזור לברך. אלא זה אינו, ואף לדעת התוספות אין כאן הפסק כיון בשלמא לגבי סעודה אין

שאר מאכלים לצורך הפת, אבל בנ"ח כל כוונת השמש היא לצורך שאר נרות כדי שהוא אינו יבוא ליהנות מהם, ואין זה דומה למלח בזה"ז שלדעת התוספות אמירת הביאו מלח היא הפסק, שהרי "אין אנו רגילין להביא על השלחן לא מלח ולא ליפתן משום דפת שלנו חשוב", משא"כ בשמש שאנו רגילין להביא השמש בכל פעם שאנו מדליקים נר חנוכה, ואף שהוא אינו לעיכובא מ"מ כיון שאנו רגילין להדליקו וגם כיון שהוא לצורך שאר הנרות כדי שהוא לא יבוא ליהנות מהם, ממילא שאין הדלקת השמש נחשבת להפסק בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת התוספות.

ואחר זמן מה ראיתי שכבר נשאל בזה ר"א מיוחס ז"ל בשדה הארץ ח"ג ס"לח, וזה קצת מלשונו, "ודאי כי מצד הדין נראה דהוה צריך לחזור ולברך קודם הדלקת נרות במצות חנוכה כיון שהוא כבר ידע מתחילה וגמר בדעתו בעת הדלקת נר הראשון שהוא שלא לשם נר חנוכה אלא לשם נר הנוסף כנוהגים להדליק מפני החשש, ושהה יותר מכדי דיבור עד שהדליק נרות המצוה ודאי כי הברכות ההם היו לבטלה... כיון שנר זה הנוסף אין לו שייכות כלל במצוה... והו"ל נר דחול ממש והוי הפסק... אמנם מיראי ההוראה אני, והנלענ"ד דהראוי להורות להלכה ולמעשה שלא יברך פעם אחרת דכיון דמרן הכריע... מדברי הרמב"ם דלאו דוקא מענין פרוסת המוציא אלא אפילו אם הוא מענין אכילה לחוד ואינו שייך כלל לענין פרוסת המוציא... כיון דספק ברכות הוא נקטינן להקל ולא יברך... וכיון שכן בנד"ד שהנר הנוסף הזה אעפ"י שאינו מכלל נרות דמצות חנוכה, ואינו שייך לעיקר הברכות שבירך כלל, מ"מ כיון שהוא מענין ההדלקה ולגדר וסייג הדלקת הנרות דמצות חנוכה, וגם יש בזה הנר קצת צורך לענין נרות דמצות חנוכה, דהרי שם באותו מקום כבר נהגו להדליק זה הנר הנוסף כנהוג, לכן יראה דלא יחזור לברך", ע"ש כל דבריו.

הרי הוא כתב שלדעת הרמב"ם אין לחזור ולברך, ולענ"ד הכי י"ל אף לדעת התוספות הנ"ל. עכ"פ להלכה ולמעשה כתב השדה הארץ שאין לחזור ולברך, וזה כדברינו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קי

שאלה: האם בשעת הדחק בימי חנוכה, מותר להיכנס לבית הכסא עם השמש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א.

א) **כתב** כת"ר, "מעשה במשפחה שהיה אצלם הפסקת חשמל לאחר שהדליקו את הנרות (והיינו תוך חצי שעה), ואחד לקח את השמש ונכנס איתו לבית הכסא לעשות את צרכיו. דלכאורה אין השמש חלק מהמצוה אלא נועד רק להיכר שאם ישתמש לאור הנר, יהיה זה לאור השמש. אולם כתב הבאר היטב (סי' תרעג סק"ז): "ואסור להשתמש בו תשמיש מגונה וכל שכן לשחק בקראטין ח"ו אצלו", ולכאורה לפי"ז אסור להכניס את השמש לבית הכסא, דזהו תשמיש של ביזוי. אכן יתכן ואם לא הדליק את נרות חנוכה עם השמש, שמא יהיה מותר להשתמש בו תשמיש של ביזוי, וכל מה שכתב הבאר היטב, קאי רק אליבא דהרמ"א, משא"כ אליבא דהשו"ע דמדליקים את החנוכיה בנר אחד ומוסיפים שמש שנועד רק להיכר. אולם ראה בבן איש חי (פר' וישב הלכות חנוכה אות יד): "אסור להשתמש לאורה בין תשמיש קדושה בין תשמיש חול אבל לנר הנוסף מותר, ויש מחמירין גם בנר הנוסף וכפי הסוד אם נהנה מאורה עושה פגם גדול וכדנזכר בדברי רבינו האר"י", ומבואר דנהגו להחמיר בזה בלאו הכי. אבקש לבאר לנו דין זה".

בתחילה יש לפרש כוונת הבאר היטב הנ"ל. כתב מרן בס"תרעג א, "...לפי שאסור להשתמש בנר חנוכה... ואפילו לבדוק מעות אסור... ונוהגים להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף... ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות המצוה", ע"ש. וכתב הב"י שם בשם הרא"ש, ד"ה כתב, "ואשמעינן רב אסי דאף תשמיש עראי של **גנאי** כגון הרצאת מעות אסור לפי שהוא סמוכות לנר", וכן הוא בט"ז שם ס"ק ס"ק ג, והמחצית השקל ס"ק ב, ע"ש.

וגם מצינו שכתב הביאור הלכה ד"ה שאם ישתמש, בשם כמה פוסקים שמ"ש "אם ישתמש" הוא לאו דוקא בדיעבד אלא אף לכתחילה מותר להשתמש כנגד אור השמש אם הוא רחוק קצת משאר נרות.

לפי כל זה משמע שמ"ש מרן "אם ישתמש" הוא לגבי מ"ש לעיל מזה, דהיינו לבדוק מעות, וכתב הרא"ש הנ"ל שהוא דבר גנאי, וכיון שמ"ש מרן "אם ישתמש" הוא לאו דוקא בדיעבד אלא אף לכתחילה, מצינו שמותר לעשות שימוש גנאי כנגד השמש, וא"כ צריך לבאר דעת הבאר היטב הנ"ל שהוא אוסר שימוש גנאי כנגד השמש.

ב) **ונראה** שהוא סבר שמ"ש "אם ישתמש" הוא אינו לאו דוקא כדלעיל, אלא שאסור לכתחילה להשתמש כנגד השמש, וזה כמ"ש המ"א שם ס"ק ד, "שאם ישתמש, אבל מ"מ אסור להשתמש אצלן דהרואה אומר לצרכו הדליק כולן דלפעמים אדם מדליק כמה נרות (מלחמות) ובמאור משמע דאפילו שיש שמש אצל הנרות צריך נר על השולחן". ופירש הלבושי שרד, "לכתחלה אסור רק מניח השמש שמא ישכח וישתמש ולא הוי ביזוי מצוה", וכן הוא בפר"מ בא"א ס"ק ד, וז"ל "שאם. עמ"א לכתחילה אין לשמש אצלן אף כשיש שמש, דהרואה אומר לצורכו הדליק כולן רק הנחת השמש שמא ישכח וישמש דלא ליהוי ביזוי מצוה או מוקצה למצוה". ומצינו שהבאר היטב הביא דברי המ"א בס"ק ה, ע"ש.

מ"מ י"ל שסבר הבאר היטב שכיון שדין זה הוא רק לכתחילה, והחשש הוא מפני ביזוי מצוה, לכן י"ל שאם הוא משתמש לדבר שאינו גנאי שהוא מותר, שאין ביזוי בזה, ובפרט שכמה ראשונים סברו שתשמיש של קדושה כמו לימוד תורה מותר כנגד נ"ח, ולכן כתב הבאר היטב הנ"ל "ואסור להשתמש בו תשמיש מגונה".

מ"מ י"ל שכל זה כשהוא משמש בשמש כהשמש אצל נ"ח, אבל אם הוא מסיר השמש משם למקום אחר, ודאי הוא מותר להשתמש כנגדו כיון שעכשיו השמש אינו כנגד נ"ח ואין לומר שיש בזוי לנ"ח, וגם אין הרואה יאמר שהוא הדליק נ"ח לצרכו, שהרי הוא אינו משמש אצלם אלא שמשמש באור השמש במקום אחר, ולכן אין חשש בזה, אפילו אם במקום אחר השימוש הוא של גנאי.

ג) **ואת"ל** דאה"נ שהוא מותר להשתמש כנגד השמש תשמיש גנאי במקום אחר, אבל עדיין אסור להיכנס עמו למקום מטונף. אף זה אינו שק"ו הוא, דמצינו שמצד הדין שמותר לקיים מצוה במקום מטונף, ואף שאין לקיים המצוה באופן בזוי 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, 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, 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, שהוא הביא 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.

מ"מ אע"פ כן, עדיין הוא יי"ח בדיעבד כדמצינו לגבי הפרשת חלה כשהוא ערום 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), וכן מצינו בשאר מצוות שמצד הדין אין איסור לעשותן במקום מטונף, וכן מצד החיד"א ז"ל בטוב עין בס"יח אות לז, ע"ש. וכן הוא בעקרי הד"ט א"ח ס"ה אות טו, שכתב "יש להביא ראיה נכונה דמדינא דשרי ולא מכללא, מההיא דפסק מרן בלי חולק בי"ד ב"יד. בשם האגודה דאם שוחט בבית המטבחים שהוא מקום מטונף יברך בריחוק ד"א קודם שיכנס לשם... והלא השחיטה מ"ע היא ושרינן לשחוט במקום המטונף", ע"ש. ועיין עוד בזה בתורה לשמה ס"קלב, וביביע אומר ח"ו י"ד ס"כט, ע"ש.

ואם כל זה במצוה עצמה, ק"ו בשמש בנר חנוכה שהוא אינו מגוף המצוה כלל, ולכן נראה שבשעת הדחק כנד"ד מותר להיכנס עם השמש לבית הכסא, ואף לאלו שהולכים לפי הקבלה וסוברים שהוא עושה פגם גדול אם הוא נהנה מהשמש, מ"מ י"ל שעת הדחק וכבוד הבריות שאני ויש להתיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיא

שאלה: האם מותר להדליק נר חנוכה ע"י קטן בערב שבת בבין השמשות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א.

כתב כת"ר, "מעשה ברופא שנתבקש ליתן טיפול רפואי מידי לחולה והגיע לביתו בין השמשות בערב שבת קודש, וגילה כי אף אחד מבני הבית לא הדליק עדיין נרות חנוכה, והסתפק אם יכול בבין השמשות לבקש מבנו הקטן להדליק את הנרות.

והנה שאלה דומה מצאנו באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרעט) וז"ל: "נתאחרתי בבואי מהמקוה בליל ערב שבת קודש ליל א' דחנוכה, ולא הדלקתי הנר חנוכה, מאחר שכבר ראו כוכב אחד, ע"י ספק אין להדליק, דהרי העמידו חז"ל דבריהם גם במקום מצוה דאורייתא כשופר (סי' תקפו סע' כא) ולולב (סי' תרנח סעי' ב) שיודחה המצוה מפני שבות. אך מ"מ אמרתי שידליק תינוק גם שכבר הגיע לחינוך, כי מכל מקום הו"ל שבות דשבות, ספק חשיכה ושבות של קטן, ושבות דשבות התירו חז"ל במקום מצוה דרבנן גם שאיננה חיובית כ"כ ולא קבועה, וכ"ש בזה, דממה נפשך אם יש מצות חינוך בקטן כזה, ממילא יש בו מצות חינוך גם במצות נר חנוכה, מלבד מה שיש אומרים שגם האב מקיים מצוות נר חנוכה שעליו, על ידי זה שהגיע לחינוך היטב, ומ"מ הייתי מסופק אם לברך "שעשה ניסים" ו"שהחיינו" על הנרות שהדליק הקטן בן י"ב, כיוון שיש אומרים (סי' תרעה סעי' ג) שאין יוצאין ידי חובה ע"י קטן, וספק ברכות להקל, והרהרתי הברכות שלושתן".

א) **אכן** היה מקום לעורר בזה, דהיאך יעשה האב בנו הקטן שליח הרי קיי"ל דכל מידי דאיהו לא מצי עביד, לא מצי משוי שליח, והרי כעת בבין השמשות הרי האבא לא יכול להדליק וא"כ איך יעשה בנו שליח, ושמא י"ל עפ"י מש"כ בתשובות מהרש"ם (ח"ג סי' מז) דבמצוה דרבנן לא קיי"ל הכי, ושו"ר בפמ"ג (סי' תרעט א"א סק"א) דכיוון דהשליח מדליק מממונו של הבעל, השליח עושה מעשה קוף בעלמא יעו"ש.

ב) **והנה** פסק השו"ע (סי' שמב) דדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות ומותר לומר לנכרי להדליק לו נר בין השמשות בע"ש. וי"ל אם בנידוננו היה יכול לבקש מגוי שידליק לו את הנרות, ובפרט שמצינו במג"א (סי' רסג ס"ק כג) שאשה יוצאת ידי חובת הדלקת נרות שבת ע"י גוי שהדליק בשבילה.

ג) **עוד** י"ל"ע גבי איסור ספיה לקטן באיסור דרבנן, דהנה השו"ע (סי' שמג סעי' א) פסק דאסור להאכיל איסור לקטן בידיים אפילו מדברי סופרים, ובמשנ"ב (סק"ג) כתב בשם הגר"א דכאשר קטן צריך לכך מותר ליתן לו לכתחילה איסור דרבנן בידיים, והנה בנידוננו, יש לדון אם כיוון שעל האב מוטלת מצוות חינוך לחנך את בנו הקטן, מיקרי דהקטן צריך לכך, ויתכן דבכה"ג אין הקטן נקרא צריך לכך שהרי תוס' בפסחים (פ"ח, א ד"ה שה) כתבו דלצורך אכילת קרבן פסח מותר להאכיל לקטן אף שאינו מנוי על כך, ומשמע דכיוון שלקטן יש ג"כ מצוה, שפיר מותר ליתן לו, אולם בנר חנוכה אין על הקטן מצוה להדליק, ראה שו"ע סי' תרע"ה.

ד) **עוד** ראיתי שמביאים בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שקטן שהגיע לגיל חינוך אין לו להדליק נרות חנוכה בעצמו אלא לצאת בהדלקת אביו שהרי מצות חינוך היא לקיים מצוה באופן שראוי הגדול לצאת בה ידי חובה, ולכאורה בנידוננו אין הגדול ראוי לצאת בה ידי חובה, שהרי הוא עצמו הרי אינו יכול להדליק ואף אם נאמר שהקטן יכול להדליק הרי שאינו יכול להוציא אותו בהדלקתו.

ה) **עוד** י"ל"ע אם נאמר שקטן או גוי יכולים להדליק, האם ידליקו כל הנרות, אף את נרות ההידור או רק נר אחד.

ו) **והנה** יתכן ליתן עצה טובה יותר לרופא הנ"ל ולא להכנס לספקות והוא שיברך ברכת הרואה, ובזה יצא ידי חובה". **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **כתב** המ"א בס"תרעט ס"ק א, "...ונ"ל דבאשה המדלקת (נר שבת) כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה... א"כ לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק", ע"ש. וכתב הפר"מ שם בא"א, "י"ל לכאורה, דקי"ל דכל דאיהו לא מצי עשה לא משויא שליח, וא"כ אם קבל שבת

בפירוש צ"ע איך יאמר לאחר להדליק בשבילו, דנראה לטעם שליחות והא איהו כבר קבל שבת. וי"ל דלאו שליחות ממש הוי כיון שממונו הוא ואחר מעשה קוף עביד, ומ"מ ברכות איך מברך אחר ואף שומע כעונה צ"ע, ע"ש.

הרי משום שכתוב בנזיר יב: "לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא, במילתא דלא מצי עביד ליה השתא לא משוי", דחק הפר"מ לתרץ שהדלקת נ"ח ע"י שליח הוא מעשה קוף בעלמא, ואף הוא הקשה על זה בענין הברכה.

ולענ"ד אין כאן קושיא, שפסק מרן בס"רסג יז, "יש אומרים שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, וזה כדעת הרשב"א בשבת קנא. ודלא כהר"ן עיין בב"י, ופירש מרן בב"י שטעם הרשב"א הוא מפני "דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה". ע"ש. א"כ ה"ה י"ל לגבי הדלקת נ"ח אחר שהאשה כבר קבלה עליה שבת קודם חשכה בהדלקת הנרות, שעדיין היא מותרת לשאול לאחר להדליק נ"ח בעדה, ולא אמרינן "לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא", כיון דשאני דין זה כיון שהיא ראויה להדליק נ"ח אם היא לא קבלה שבת.

וזה לפי מה ראיתי בגו"ר כלל ד ס"יז, שכתב "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 דישראל 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". אמנם מ"מ הגו"ר מודה לסברת הב"י הנ"ל, דהיינו שכיון שאפשר שלא לקבל שבת מבע"י אז אף אם הישראל מקבל שבת הוא יכול לומר לחבירו לעשות מלאכה, וטעם זה לא שייך לגבי הכהן שהביא קרבן בעד ישראל, שאין לומר שהישראל ראוי לכך, וכך כתב הגו"ר, "**דאם היה שייך בכללות אותו דבר אע"ג דמתחליף בפרטים שפיר מיקרי דשייך ביה ומצי לשווויי שליח לעשות אותו דבר, אע"ג דאותו דבר בפרטות הוא עצמו אינו יכול לעשות**... דמי שקיבל עליו שבת מבע"י מצי למימר לחבריה לעשות לו מלאכה אע"ג דאיהו גופיה לא מצי עביד כיון דהא שייך בהיתר זה אילו לא היה מקבל עליו שבת מבע"י, והוא למד את זה מקידושין שם, "ישראל לא שייכי בתורת קרבנות כלל, עבד שייך בגיטין דתניא נראין הדברים שהעבד מקבל גיטו של חבירו מיד רבו של חבירו אבל לא מיד רבו שלו", ע"ש. ולכן העבד כנעני קונה את עצמו אף בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו, וזה משום **עבד שייך בגטין** ע"ש. הרי הוא השוה דין קבלת שבת מבע"י לדין עבד, ובשניהם יכול האיש למנות שליח (ואף שיש לחלק שהעבד יכול לקבל גט בעד עבד אחר, אבל בשבת מי שקיבל שבת אינו יכול לעשות מלאכה בעד אחר, מ"מ עדיין סבר הגו"ר שמי שקיבל שבת הוא **ראוי** לעשות אותה מלאכה כיון שאין **חיוב** עליו לקבל שבת לפני חשכה, וזה תלוי ברצונו). ולפי דבריו נראה דאמרינן בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ולכן ה"ה שאשה זו שקבלה שבת מבע"י, שהיא יכולה למנות שליח להדליק בעדה, ואין מנוי זה בכלל "לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא", שהרי האשה יש עדיין לה שייכת בימי החול, ושפיר הוא אם היא שואלת אחר להדליק בעדה בתורת שליחות, ולכן אין טעם לדחוק ולקבל סברת הפר"מ שהדלקת נ"ח ע"י שליח היא כמעשה קוף בעלמא.

וגם ראיתי לר' שמחה שמואל נאבר ז"ל במשרת משה, בחידושיו על הרמב"ם הל' אישות פ"ט הל"ו, שכתב, "והנה ראיתי לס' בני אהובה, מחלק יפה בין הך סברא האמורה בגמ' נזיר דף י"ב כל מילתא דמצי עביד השתא מצי משווי שליח, וכל מילתא דלא מצי עביד השתא לא מצי משוי שליח, ובין האמור בגמ' קידושין דף כ"ג מילתא דלא מצי עביד ואי מצי משווי שליח, ואף שבגדר אחד התם גרע דלא מצי לעשות כלום בשום אופן ע"כ לא מצי משווי שליח, משא"כ בהך דנזיר אפשרית שיחול גם הוא לכשיבוא בעולם, יש צד אחד יותר טוב באופן דגמ' קידושין, דהתם הוא לא מצי עביד שליח מצי עביד, אבל פה השתא תרווייהו לא מצי עבוד, אך מקשה ספר בני אהובה מפסחים דף צ' זבה שראתה שני ימים שוחטין עליה בשביעי שלה ולחד מ"ד אפילו קודם שטבלה, וקשיא מי איכא מידי דאיהי לא מצי עבדה ושלוחה מצי עביד, ותירץ דהלא בגמ' קידושין אמרו **דעבד יכול לעשות שליח לקבל גיטו, אף לר' שמעון בן אלעזר דאין לו יד לקבל, כיון שישנו בתורת קבלת גיטין מרבו של חבירו יעו"ש**... האומנם מה שהקשה בנדרים דף ע"ב כפי שכתבו התוס'

ורא"ש ור"ן דאי בעינן ושמע בעלה, לא יוכל לעשות שליח, אף דאיתא בגדר דהפרה שפיר הקשה, האומנם בקל יש ליישב, **כי זה דאמרן דאף שאינו יכול למיעבד יכול לעשות שליח, בדאיתיה בתורת האשה רק אריה הוא דרביע עלה**, לאו פשוט הוא מסברא והרי בגמ' קדושין דף כ"ג מקשה אהא דאמר רבה (דלר"א) [דלר' שמעון בן אלעזר] אף דעבד אינו יכול לקבל גיטא מצי משווי שליח מדרב הונא בריה דרב יהושע דקאמר כהנים שלוחא דרחמנא דאי ס"ד שלוחא דידן מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושלוחיה מצי עביד, ומסיק הגמ' אח"כ ולא היא ומחלק **דעבד איכא בתורת קבלה** יעו"ש, והנה נוכל לומר דהגמ' [בנדרים] בעי למידק מהא דאמר (ר"א) [ר' יאשיה בענין] מעמיד אדם אפוטרופוס ומקשה והא לא שמע, מהכרח דאי איכא מידי, היה הגמ' עומד בסברת הו"א דגמ' דקדושין דלא מפליג בין איכא בתורת גיטין, ושני לכי שמע, והוא הדין דהוי מצי ליישב כמסקנת הגמ' קדושין ולא היא, רק דלא רצה הגמ' לאוכוחי מהתם זה, כיון דבין כך כל הברייתות מוכרחין אנו לאוקמי בלא שמע, והרי הא דבעי רבה (לר"א) [לר"ש בן אלעזר] מהו שיכול לעשות שליח לקבל גיטו, זה גופא איבעיא ליה, אך אמרינן בזה מי איכא מידי [ד]איהו לא, **ואי הוי משני הגמ' שבנדרים, דטעמא דאיתא בתורת הפרה מצי משווי שליח הוי מיפשט בעיין**, ולבסוף לא קאי הגמ' כלל בזה דהא איפשיטא בעיין דלא בעינן שמיעה וכמו שכתב הר"ן שם בשם הרמב"ן והרמב"ם, וזכיתי ליישב קושיות הגאון מרווח", ע"ש.

הרי מבואר מכל דבריו, שהוא סבר כהגו"ר הנ"ל וכדמשמע מגמ' קידושין כג: לגבי גט עבד, "דאם היה שייך בכללות אותו דבר אע"ג דמתחליף בפרטים שפיר מיקרי דשייך ביה ומצי לשוויי שליח לעשות אותו דבר", וכן הוא באשה שכבר הדליקה נר שבת שהיא יכולה למנות אחר להדליק נ"ח בעדה, שאף האשה "בתורת ימי חול" אף שקבלה שבת.

ב) **ויש** ליתן טעם להסביר מ"ש הגו"ר, והוא מטעם "זכין לאדם שלא בפניו", וי"א שכלל זה הוא מטעם שליחות כמבואר בתוספות בכתובות יא, וז"ל "דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח", וכן מצינו בתוספות בגיטין סד: ד"ה שאני, שכתבו, "זכיה מטעם שליחות", וכן הוא בר"ן בריש פ' איש מקדש ע"ש. וכן דעת רש"י כמבואר ברשב"א בקידושין מב. ד"ה מהא, ע"ש. ועוד.

וגם מצינו דאמרינן זכין לאדם שלא בפניו לגבי עשיית מצוה, כמבואר בנדרים לו: "איבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת, או דלמא מצוה דיליה היא וניחא ליה למיעבדיה", ופירש הר"ן שם, "איבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת, **דזכין לאדם שלא בפניו** ומסתמא הוי ליה כשלוחיה", ופסק מרן בי"ד ס"שלא, ל, "...אבל התורם משלו על של אחרים הרי זה תרומה", ע"ש. ועיין עוד בזה בט"ז י"ד ס"שה ס"ק יא, לגבי פדיון הבן, והנקודות הכסף שם, וכן מצינו לגבי גר קטן בכתובות יא. ע"ש. הרי אמרינן זכין לאדם שלא בפניו לגבי מצוות.

ולכן יש לחקור, אם אין האדם שם מי מינה את השליח? אלא צ"ל שאף כשאין האדם שם, מ"מ חבירו יכול למנות את עצמו שליח בעד האדם, ואף בדרך כלל צריך המשלח למנות את השליח, מ"מ לפעמים מצינו דלא בעינן את זה אלא אף השליח יכול למנות את עצמו אם הוא זכוי למשלח. אולם אם הוא ספק אם הוא זכוי או חוב שוב אין לומר זכין לאדם שלא בפניו, ובזה אין השליח יכול למנות את עצמו בעד המשלח, וזה כדמצינו לגבי זיכוי לאשה ביבמות קיח: "בעא מיניה רבא מרב נחמן המזכה גט לאשתו במקום יבם מהו, כיון דסניא ליה זכות הוא לה וזכין לאדם שלא בפניו או דלמא כיון דזימנין דרחמא ליה חוב הוא לה ואין חבין לאדם שלא בפניו, אמר ליה תנינא וחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת. אמר ליה רבינא לרבא המזכה גט לאשתו במקום קטטה מהו, כיון דאית לה קטטה בהדיה זכות הוא לה או דלמא ניחא דגופא עדיף לה, תא שמע דאמר ריש לקיש טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו". הרי כשיש חשש שמא חוב הוא לה אין אמרינן זכות הוא לה, וכן הוא במעשה רקח בהל' ת"ת פ"ז הל"יג, שכתב "ולא שייך בזה זכין לאדם שלא בפניו דאפשר דלא ניחא ליה כנ"ל, ודמיא להיא דעירובי תחומין דאין מערבין לאדם אלא מדעתו דדילמא לאידך גיסא ניחא ליה", ע"ש.

ולכן יש לדון בנד"ד. וי"ל דאה"נ האשה שכבר הדליקה נר שבת אינה יכולה למנות שליח מטעם "לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא", אבל י"ל שזה רק המשלח שאינו יכול למנות שליח, אבל מצד השליח י"ל ששפיר הוא מנות את עצמו שליח אם זה בכלל זכין לאדם

שלא בפניו, ולכן בנד"ד כשהאשה שואלת אחר להדליק נ"ח בעדה, זה הוכחה שההדלקה היא זכוי לה והאשה רוצה בה, ולכן אין כאן חשש שמא היא חוב אצלה, וגם י"ל שכיון שהיא אינה יכולה למנות שליח זה כאילו שהיא אינה שם ובכלל "שלא בפניו", ולכן כיון שיש גילוי דעתה שהיא רוצה בהדלקת נ"ח וההדלקה זכוי לה כיון שהיא אומרת לאחר להדליק בעדה, ממילא שהשליח יכול למנות את עצמו שליח בעד האשה מטעם "זכין לאדם שלא בפניו".

אלא יש להעיר על זה, שהלא כתוב הגמ' קידושין הנ"ל "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", והלא לפי מה שפירשתי אין מכאן קושיא כלל שי"ל דאה"נ אין הישראלים יכולים למנות שליחים, אבל עדיין הכנהים יכולים למנות עצמם שליחים בעד הישראלים מטעם זכין לאדם שלא בפניו. אלא צ"ל שיש לחלק, לגבי זכין לאדם שלא בפניו בעצם האדם יכול לעשות המצוה אלא שאנוס כיון שהוא אינו יכול לבוא שם כדי לקיים המצוה, משא"כ בישראל בעצם הוא אינו יכול לעבוד בבית המקדש כלל ואין זה רק מטעם אנוס, ולכן בזה אין מועיל זכין לאדם שלא בפניו, וכן יש להעיר ממ"ש בפי' הרא"ש בנזיר יב, "שאם היה אומר לה הרי את מקודשת לי לאחר שיגרשך בעליך לא הויא מקודשת דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הלכך אי אמר נמי לשלוחו קדשנה לי לאחר שתתגרש לא הוי שלוחו". הרי אף כאן לכאורה י"ל שאחר כך כשהיא כבר מגורשת יכול השליח למנות את עצמו שליח בעד המשלח מטעם זכין לאדם שלא בפניו, אבל אין זה מועיל כאן, כיון שאם באותה שעה המשלח אינו שם אז אולי הוא אינו מסכים לקדש אשה זו והוא חזר מדעתו הראשונה, וכיון שיש ספק אם הוא רוצה באשה זו עכשיו או לא, שוב אין לומר זכין לאדם שלא בפניו.

ולכן י"ל שרק כשהאיש בעצם יכול לקיים המצוה אבל הוא אנוס מאיזה טעם, אז י"ל זכין לאדם שלא בפניו, ולכן סבר הגו"ר הנ"ל שמי שקיבל שבת מבע"י בעצם הוא ראוי לעשות מלאכה באותה שעה כיון שעדיין הוא קודם חשכה, אלא שרק אנוס ואינו לעשות המלאכה משום קבלתו, וקבלתו היא רק "אריה הוא דרביע עלה", וא"כ שפיר כתב הגו"ר "**דאם היה שייך בכללות אותו דבר אע"ג דמתחליף בפרטים** שפיר מיקרי דשייך ביה, ומצי לשוויי שליח לעשות אותו דבר", ולכן בזה י"ל זכיון לאדם שלא בפניו והשליח יכול למנות את עצמו לשליח בעד המשלח, ולכן ה"ה בנדון המ"א הנ"ל שהאשה יכולה לשאול אחר להדליק נ"ח בעדה.

ויש לדון בזה לפי אלו שאומרים שאין זכין לאדם וכו' מטעם שליחות, אלא שדין מיוחד בפני עצמו, וזה כמ"ש הרשב"א בקידושין מב, לדעת עצמו, ע"ש. וכן נראה דעת התוספות בקידושין יט. ד"ה אומר, והרא"ש שם באות טו, ואות כה, והתוספות בגיטין סוף דף סד: וכן מבואר בנקודת הכסף בי"ד ס"שה, ע"ש. ועיין עוד בקצות החושן ס"רמג ס"ק ז, ובמשכנות הרועים מע"ז אות ה, ובקהלת יעקב מע' ז אות קיט דף לח. בריש דבריו. אלא יש להעיר, שאם בעינן שליחות לגט כמבואר בקידושין מא, "שליחות מנלן, דתניא ושלח מלמד שהוא עושה שליח", ופירש"י "ושלח. בגירושין כתיב ושלחה מביתו, ומדלא כתב וגירשה ללמדינו בא שהאיש עושה שליח להוליך גט לאשתו". א"כ איך מועיל זיכוי במקום שליחות. וי"ל דאה"נ שזיכוי הוא דבר אחר משליחות, מ"מ י"ל כאן "זה או זה", דהיינו דלא בעינן שליחות דוקא אלא או שליחות או זיכוי, ושניהם כ"הכשר מצוה" כדי לגרש את אשתו.

אלא ראיתי במנחת שלמה ח"א ס"עט אות ב. ד"ה גם, שכתב "דהתינח לזכות גט עבור האשה שפיר יכולים לומר דמהני מדין זכיה כיון דצריכים רק שתזכה בגט ולכן שפיר מהני מה שאחרים זוכים בעבורה, וכמו כן יכולים ג"כ למכור חמץ של אחרים בשעה חמשית משום דהוי כאילו בעל החמץ רוצה ומסכים להקנות, משא"כ בנתינת גט דלא סגי כלל בהקנאה גרידא של הספר כריתות דהא בעינן דוקא נתינה מיד ליד, ואי אמר לה טלי גיטך מע"ג קרקע לא מהני, וכיון שכן נראה דהתינח להסוברים דזכיה מטעם שליחות שפיר אמרינן שהמזכה חשיב כשלוחו דהוי כמותו של הבעל, ומה שהוא נותן הוי כאילו הבעל עצמו נותן, אבל להסוברים דזכיה לאו מטעם שליחות נהי נמי דיכולים שפיר גם להקנות מדין זכיה, אבל מנלן לחדש שגם מעשה נתינה של הזכה חשיב ממש כניתנת הבעל", ע"ש. הרי לגבי גט מלבד זיכיו גם בעינן "נתינה", ומי יאמר ש"נתינה" בכלל זיכוי.

ולענ"ד נראה שי"ל כמ"ש הפני יהושע בקידושין שם, וז"ל "דלענין קטנים מהני בתורת זכייה אע"ג דליתנהו בשליחות דלפי סברא דהשתא ע"כ זכייה עדיף משליחות

ממעשים בכל יום דיש זכייה לקטן ואין לו שליחות", ע"ש. וא"כ אם זכיה עדיפה משליחות יש סברה לומר ג"כ שזכייה נמי נחשבת כנתינה כמו בשליחות.

הרי מצינו דזכיה עדיפה משליחות, וא"כ ה"ה בנ"ח אף כשאין שליחות עדיין אחר להדליק בעד הבעל אם הוא ברור שהוא זכוי לו, ולכן בנד"ד כיון שהאשה אומרת בפירוש שהיא רוצה אחר להדליק בעדה, ממילא שאף כשאין שליחות מ"מ האחר יכול להדליק מטעם זכין לאדם כו'.

וכ"ש הוא שהרי י"א שלצורך מצוה יכול מי שכבר קיבל שבת לשאול על קבלתו כמי שרוצה לשאול על נדרו, ועיין בלבוש ס"רסג יז, שכתב, "דבעיולי שבת הדבר תלוי **בנדרו** וקיבולו עליו קדושת שבת", ע"ש. וא"כ זה נחשבה "בידו", וכבר כתבו התוס' בנזיר יב. לגבי שליח להפרשת חלה, "ואומר רבינו תם דיש בידה להביא עיסה מגולגלת ולומר עיסה זו תהא חלה על קמח לכשיהיה נילוש ודברים שבידה קיימים דאין זה דבר שלא בא לעולם כיון שבידה ללוש ולגלגל העיסה קרוי שפיר בא לעולם כיון שבידה לעשות", ולכן אף בקבלת שבה "בידה" לשאול על קבלתה, ולכן שפיר הוא למנות שליח.

ג) **ולפי** כל הנ"ל נראה שאין טעם לדחוק ולומר תירוץ הפר"מ הנ"ל שהדלקת נ"ח היא מעשה קוף בעלמא, ובפרט שפר"מ עצמו הניח זה בצ"ע.

ואף דמצינו לגבי הדלקת נר שבת שכתב המ"א בס"רסג ס"ק יא, "כתב מהר"ש בשם מהר"ם ז"ל כשיש חופה בערב שבת ומאחרין בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה ואחר כך בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך, או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה והיא תברך ע"כ, ותמוה היא דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת, ועוד דאמירה לעכו"ם שבות, מיהו בין השמשות לא גזרו אשבות... ומיהו בדיעבד אם שכח מלברך עד שחשיכה יש לסמוך אמהר"ש", ע"ש. הרי המהר"ש כתב שתי תקנות לדבר, או שהיא תדליק קודם שבת ותברך אחר חשכה, או שהיא תאמר לעכו"ם בבה"ש להדליק והיא תברך, ועל התקנה הראשונה הקשה המ"א "דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת", ועל התקנה השניה, הקשה רעק"א שם, "כיון דאין שליחות לנכרי, היא אינה מדלקת, ואיך תברך", וכן הקשה המ"ב שם ס"ק כא, ע"ש.

וי"ל שמהר"ש סבר שהדלקת הנרות א"צ מעשה הדלקה בשעת הברכה, אלא אף אם הנר כבר היה שם מקודם יכול לברך עליו, וזה דומה לטבילת כלים שמותר ע"י עכו"ם והישראל העומד שם יכול לברך אף שהוא עצמו אינו עושה שום מעשה כמבואר בי"ד ס"קכ טו, והפר"ח שם ס"ק מ, ועיין שם בזבחי צדק אות פד, שיש חולקים, מ"מ י"ל שכך היא סברת מהר"ש כאן לענין נרות שבת, ויש לדמות זה גם למ"ש המחנה אפרים בהל' שלוחין ס"יא, בדין מעקה שנעשה ע"י אומן גוי, שלדעתו יכול הישראל לברך עליה משני טעמים, ובטעם השני הוא כתב, "ואע"פ שהעכו"ם עשהו ואין שליחות לעכו"ם, ה"ד במידי דבעי שליחות כגון תרומה וכיוצא, אבל במידי דלא בעי שליחות, ובלאו הכי יכול חבירו לעשותו, ומה שעשה עשוי, כגון נד"ד דאי תקון מעקה של חבירו שלא מדעתו הרי זה שפיר, כי נמי עשהו עכו"ם חשיב כאילו עשהו ישראל, וכיוצא לזה כתב הרשב"א וז"ל דטבילת כלים חשיב כאילו עשהו ישראל שלא מדעתו מה שעשה עשוי, בטבילת עכו"ם נמי מהני". ולכן נראה דהכי סבר המהר"ש לגבי נר שבת, שכיון שכל הטעם של נר זה הוא כדי להאיר וכדי שלא יכשל בעץ ואבן, אז מה לי אם הדליק הנר הישראל או העכו"ם, הרי אור בעינן ואיכא, לכן לא בעינן שליחות כאן, ולא מעשה ע"י ישראל, אלא בעינן רק אור, ולכן שפיר הוא אם אין מעשה ע"י הישראל בשעת הברכה, ובין אם הוא כבר הדליק הנר מקודם או בין אם הוא אמר לעכו"ם להדליק הנר, הישראל יכול לברך עליו. הרי לדעת מהר"ש הדלקת נר שבת היא כמעשה קוף בעלמא.

אמנם אין לומר כן בהדלקת נ"ח. וי"ל דשאני נ"ח מנר שבת, וזה מפני שכתב מרן בס"תרעה א, "מ"מ צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצורכו מדליקה, וכן אם מדליקה ואוחזה בידו במקומה לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא אוחזה". הרי דשאני נ"ח שהוא אסור ליהנות מהם, ויש לחוש לשמא יאמרו "לצורכו מדליקה", וחשש זה לא שייך בנר שבת דאדרבה שם הנר לצורכו כדי שהוא לא יפול בחושך, ולכן בנר שבת מועיל מעשה קוף כיון שאור בעינן ואיכא, אבל בנ"ח י"ל דבעינן מי שיכול לכוין בשעת הדלקה שאין הנר לצורכו אלא רק כדי לפרסם את

הנס ותו לא, ולכן כיון שזה בכלל חיוב ההדלקה עצמה חשו רבותינו למראית העין כגון שאין להדליק הנר כשהוא אוחז אותו בידו, ולכן נראה שעיקר ההדלקה הוא לכוין שהדלקה זו היא כדי לפרסם את הנס, ולכן ממילא דלא מועיל מעשה קוף בעלמא או הדלקה ע"י עכו"ם או חש"ו, כיון שהם אינם יכולים לכוון לזה בשעת הדלקה, משא"כ בהדלקת נר שבת שלא בעינן כוונה כלל בשעת הדלקה שנר זה הוא רק לדבר מיוחד כיון שאדרבה הוא יכול להשתמש בו לכל צורכו, ואה"נ דבעינן היכר שנר זה הוא לכבוד שבת, ולכן אין להדליק נר שבת קודם פלג המנחה כמבואר במרן ס"רסג. ד. מ"מ הכנה זו לשם כבוד שבת היא רק מקודם, אבל בשעת הדלקה אין בעינן שום כוונה שנר זה מיוחד רק לדבר אחד, ולכן לדעת מהר"ש מועיל מעשה קוף לזה, משא"כ בהדלקת נ"ח דבעינן כוונה שנרות אלו הם רק כדי לפרסם את הנס, ולכן כיון דבעינן כוונה זו בשעת הדלקה לא מועיל מעשה קוף בעלמא, ואין זה דומה לדין מעקה או טבילת כלים בדברי המח"א הנ"ל, ולכן אין להדליק נ"ח ע"י גוי או חש"ו, ובמעשה באשל אברהם מבוטשאטש הנ"ל, י"ל שבשעת הדחק הוא סמך על היש מי שאומר במרן תרעה ג, שקטן שהגיע לחניוך יכול להדליק.

ד) **ומ"ש** כת"ר באות ג. אינו ברור לי. נראה שמ"ש באשל אברהם מבוטשאטש, "אמרתי שידליק תינוק גם שכבר הגיע לחינוך, כי מכל מקום הו"ל שבות דשבות, ספק חשיכה **ושבות של קטן**", פירושו שהקטן עובר על איסור דרבנן כשהוא בה"ש, וממילא שהאב עובר על איסור דרבנן במה שהוא אמר לו להדליק נ"ח באותו זמן, עיין מ"ב ס"שמג ס"ק ד, שהאיסור מן התורה ליתן איסור לקטן הוא רק באיסור תורה, משמע באיסור דרבנן האב עובר רק מדרבנן, ואה"נ לדעת מרן לא שייך חינוך לקטן בנ"ח כיון שרק האב מדליק, כמבואר בס"תרעה. בשער הציון ס"ק יד, ע"ש. ולכן אין הדלקה זו לצורך הקטן ולכן האב עובר על דרבנן, מ"מ עדיין סבר הא"א שיש להתיר דרבנן זה כשהוא בכלל שבות דשבות, ולכאורה יש להעיר עליו דאין בשבות לגבי הקטן שבות של שבת, שהרי האיסור כאן אינו משום שבת אלא משום "בשרצים לא תאכלום", כמבואר במ"ב ס"שמג ס"ק ד, וכיון שהאיסור דרבנן י"ל שהאב עובר על "לא תאכלום" מדרבנן, ולכן בשלמא יש להתיר שבות דשבות אבל זה רק כששתי שבותים הן לגבי איסורי שבת, משא"כ איסור אחר לגמרי כנד"ד שהוא "לא תאכלום". אלא נראה שחידוש הא"א הוא דאה"נ שיש איסור דרבנן של לא תאכלום, מ"מ כיון שזה חל על איסור שבת ומצד איסור שבת הוא בכלל שבות דשבות, ממילא אין איסור כלל של לא תאכלום, ויש לפלפל.

ה) **ומ"ש** כת"ר באות ד, "ולכאורה בנידוננו אין הגדול ראוי לצאת בה ידי חובה, שהרי הוא עצמו הרי אינו יכול להדליק ואף אם נאמר שהקטן יכול להדליק הרי שאינו יכול להוציא אותו בהדלקתו", ולענ"ד זה אינו שי"ל שהגדול עצמו יכול להדליק ע"י שינוי, והוי שבות דשבות, ובשלמא שכתב המ"ב בס"שמב ס"ק א, שיש איסורי דרבנן שלא התירו בבה"ש כגון להעביר פחות פחות מד' אמות או מלאכה שא"צ לגופה, מ"מ כלאחר יד הוא קיל טפי משאר איסורי דרבנן כמבואר בלוית חן סוף אות לה, וממילא מותר לעשותו בבה"ש כשיש צורך מצוה וכו', ולכן שפיר י"ל שהגדול יכול להדליק ע"י שינוי, ואף שלמעשה זה קשה לעשות שינוי בשעת הדלקה, מ"מ כיון בעצם הוא מותר י"ל שהגדול בכלל "ראוי לצאת ידי חובתו".

ו) **וגם** יש לדון במ"ש כת"ר, "יתכן ליתן עצה טובה יותר לרופא הנ"ל ולא להכנס לספקות והוא שיברך ברכת הרואה, ובזה יצא ידי חובה". וי"ל שזה לפי מ"ש בי"ד שלא, לב, "המדבר ואינו שומע או השומע ואינו מדבר והערום... לא יתרומו", והטעם הוא מפני שהם אינם יכולים לברך, ולכן אין לאדם לקיים איזו מצוה לכתחילה אם הוא אינו יכול לברך, ולכן יותר טוב לברך על נרות אחרים, ואת"ל הלא בזה הוא אינו מקיים מצוות הדלקה עצמה, מ"מ כיון לסתם במרן ס"תרעה. הקטן אינו חייב כלל במצוה מצינו שהאב אינו י"ח לדעת הסתם ע"י הדלקת בנו, ולכן יותר טוב לברך על הראיה משלא לברך כלל אף שלדעת היש מי שאומר במרן הוא י"ח בהדלקה.

אלא אין זה ברור, שכבר כתב הנה"כ בי"ד ס"רצג, שבדרבנן יש לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק, וכ"ש לדעת הט"ז שם שסבר שאף בדאורייתא יש לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק, ולכן ה"ה בנד"ד שיש לסמוך על היש מי שאומר, וגם י"ל ס"ס בזה, דהיינו שמא בה"ש הוא יום, ואת"ל שהוא לילה שמא ההלכה כר"ת ודלא כהגאונים וא"כ עדיין לא הגיע כלל בה"ש, וגם שמא י"ל ספק אם ההלכה כר' יוסי דבה"ש מתחיל אחר סיום בה"ש של רבי יהודה, והוא כהרף עין, כמבואר בביאור הלכה ס"תטו. ד"ה נאכל עירובו, וכן הוא בשער הציון ס"רלג ס"ק כא, ע"ש. ולכן יש לרופא זה לשאול לבנו הקטן להדליק בלי ברכה, ואחר כך יש לו לראות נ"ח של אחרים

כדי ליי"ח של ראיה לכ"ע, אלא אין לו לברך, ולכן מצינו שהוא מקיים ספק מצוות דרבנן ע"י הדלקת הקטן וגם הוא ודאי מקיים מצוות ראיה ע"י נ"ח של אחרים, אלא שמאבד כל הברכות, וכיון שאין הברכות מעכבות יותר טוב לקיים ספק מצוה דרבנן בלי ברכה ממקיים הברכות בלי ספק מצוה, ואף דאמרינן שערום ואילם אינם יכולים להפריש תרומה, זה רק לכתחילה ואין זה דומה לנד"ד שהוא שעת הדחק, ושעת הדחק כביעבד דמי. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיב

שאלה: האם צריך לשרף השמן הנותר כשקטן הדליק נ"ח בתורת חינוך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "בביתנו בחסדי ה' נוהגים הילדים היקרים להדליק את נרות החנוכה בשמן זית, והנה פסק השו"ע סי' תרעז סעי' ד: "עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצוותו", ויל"ע מה הדין של השמן הנותר בכלי שהדליק בו קטן האם גם ישרוף אותו או שמא כיוון שקטן אין צריך להדליק כל לילה את נרות ההידור אלא רק נר אחד, א"כ אין על כל השמן הנשאר איסור הנאה רק על השמן הנשאר בנר המצוה איכא איסור הנאה ויעשה לו שריפה, או באופן נוסף י"ל דכיוון דמדליקים מדין חינוך, שמא אין השמן נאסר כלל".

כתב הטור בס"תרעז, "...הנותר ממנו בליל ח' עושה לו מדורה ושורפו", והקשה הב"י שם ד"ה והנותר, "והרי כתב רבינו בס"תרעב. צריך ליתן בה שמן כזה השיעור ואם נתן בה יותר יכול לכבותה אחר שעבר הזמן וכן יכול להשתמש לאורה... ודברים אלו סותרים זא"ז... ומצאתי כתוב בשם מהררי"א ז"ל שיש לחלק ביניהם, שכשנתן השמן בנר ולא הקצהו אלא לשיעור זמן הדלקה יכול אחר כך להסתפק ממנו אם ירצה, אבל כשנתן השמן בנר בסתם אז הוקצה למצות נר חנוכה וצריך לעשות זה התיקון", ואף שהב"י שם כתב תירוץ אחר, מ"מ נראה שאף הוא מודה שיש אופנים שדין "הקצהו למצוה" תלוי בכוונת האיש, ולכן לגבי נוי סוכה יכול האדם לעשות תנאי שהוא אינו בדיל מהם כמ"ש מרן בס"תרלח ב, ע"ש.

ולפי זה יש לדון לגבי חינוך, שי"ל שבכלל חינוך הוא לחנך בנו בכל פרטי המצוה, כגון להניח הנרות רק במקום הראוי להדליק, ובשמן שיש בו שיעור חצי שעה, ולאסור ליהנות מהאור וכו', ולכן מסתמא האב הוקצה השמן לנ"ח כדי לקיים מצוות חינוך כהוגן.

ב) **אלא** מצינו לגבי לולב, שכתב הכה"ח בס"תרנח ס"ק נז, לגבי נתינת לולב לקטן ביו"ט ראשון, "...אבל אם אמר ליה יהא שלך עד שתצא בו ואח"כ תחזירנו לי דאינו אלא כמו שאול אצל התינוק, שפיר דמי. ב"ח, שכנה"ג בהגב"י אות ב, ומ"ש שפיר דמי היינו לגבי אחרים שיכולין לצאת בו אח"כ, אבל הקטן לא יצא כיון דהוי כשאול", ע"ש. אלא מצינו שיש חולקים בזה, כמבואר שם בס"ק סד, "...דבכל אלו הגוונות לא מהני אלא לענין שיוכל לצאת בו הגדול אח"כ אבל הקטן לא יצא בנטילה זו י"ח אם הגיע לחינוך, דהא אינו שלו ולא מקרי לכם ולא קיים אביו מצות חינוך ביום הראשון... מיהו דעת הבגדי ישע ס"ק ח, דגם בשאול יוצא ידי חינוך יעו"ש, וכ"כ הברכ"י אות ו, להוכיח מדברי הג"א והמרדכי יעו"ש. נמצא דדבר זה בפלוגתא שניא", ע"ש.

ולפי זה נראה לגבי חנוכה, שלדעת הב"ח ושכנה"ג ודע' צריך האב להוקצה השמן של בנו למצוות חנוכה, שאף בחינוך יש לקיים כל פרטי דיני נ"ח. אולם לדעת הבגדי ישע והג"א והמרדכי י"ל שבחינוך לא בעינן כל פרטי דיני חנוכה ואף אם האב לא הוקצה השמן למצוה ואף אם הוא אמר כן בפירוש שהוא לא הוקצה השמן, עדיין הוא מקיים מצוות חינוך שעכ"פ בנו הקטן הדליק את הנר, ודי בזה כדי לחנכו במצוה זו אף אם הוא אינו כדת וכדין בכל פרט ופרט.

ולכן נראה שכיון שיש פלוגתא בדין חינוך שיש להחמיר, ולכן י"ל דמסתמא האב הוקצה השמן למצוות נ"ח בשביל חינוך בנו הקטן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיג

שאלה: האם יי"ח של פרסומי ניסא אם הוא מדליק כנגד חלון שאינו שקוף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "מצוי מאוד בבתים שהחלון אינו שקוף כלפי המסתכלים מרשות הרבים, ויש להסתפק במדליק בבית שיש בו חלון כזה, דאף שכלפי חוץ ניכר שיש שם נרות, אולם אין ניכרים מספר הנרות לרבים, האם גם בכהאי גוונא יוצאים בו ידי חובת פרסומי ניסא של חנוכה, או שמא כיוון שרואה שהדליקו נרות אין זה מעכב אם אינו ניכר מספר הנרות, וכמו כן יש להסתפק אם כלפי חוץ רואים הרבים את הנרות כמין מדורה, אם שרי להדליק באופן כזה".

א) **כתבו** התוספות בשבת כא: "והמהדרין מן המהדרין. נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית".

ולפי זה כתב הרמ"א בס"תרעא. ב, שאלו הנהוגים כהרמב"ם שכל בני הבית מדליקים נ"ח, "יזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)", וע"י זה שוב אין לחוש לחשש התוספות הנ"ל. עיין ביאור הלכה ד"ה ויזהרו.

ולכן י"ל שלגבי מצוות פירסומי ניסא יש חילוקים. וי"ל שמצד הדין אם אדם מדליק רק נר אחד בכל לילה יש לפרסם רק שהוא מדליק נ"ח, ואין חיוב עליו לפרסם כמה ימות חנוכה הוא היום. אולם מצד מהדרין מן המהדרין צריך גם לפרסם כמה ימי חנוכה הוא היום, ולכן בעינן הכרת מנין הנרות, כמבואר בתוס' והרמ"א הנ"ל.

ולפי זה בנד"ד אם החלון אינו שקוף, הכל לפי מה שניכר בחוץ. אם העובר ברה"ר רואה איזה אור כנגד החלון אבל הוא אינו יכול להבחין אם זה סתם נר חשמל בבית או נ"ח דוקא, י"ל שבעל הבית אף שהוא מקיים מצוות חנוכה הוא אינו מקיים פרסומי ניסא. אולם אם האיש העובר בחוץ יכול להבחין שאור זה הוא מנ"ח, אבל הוא אינו יכול להכיר כמה נרות הם, אז י"ל שהוא אינו מקיים מצוות פרסומי ניסא למהדרין מן המהדרין כמו שנראה מהתוס' והרמ"א הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיד

שאלה: אין לו שמן ונוטל מחבירו ללא רשות אם יכול להדליק נר חנוכה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "מה הדין באדם שלא היה לו שמן להדליק נר חנוכה, ואין באפשרותו להשיג שמן להדליק נרות חנוכה, והנה העצה היחידה שיש לו היא להיכנס לבית חברו באמצעות מפתח שיש לו ולקחת ממנו שמן ללא רשות ולקיים בזה מצוות הדלקת נר חנוכה, שהרי ניחא ליה לאדם שיקיימו מצוה בממונו, וכמו שמצינו גבי להשאיל טלית של חברו בלא רשות. אכן יש לחלק דשמן הרי מתכלה ונגמר משא"כ טלית מחזיר למקומה אחרי שמשתמש ושמא רק בכהאי גוונא אמרינן ניחא ליה לאדם שיעשו מצוה בממונו אף בלא רשותו משא"כ שמכלה את החפץ ובמקרה הזה המדובר בשמן, לא אמרינן כן. או שמא אין לחלק וכמובן ישלם לו את מה שלקח והכל אתי שפיר".

א) **כתב** הרמ"א בס"יד. ד, לגבי ניחא ליה לאדם שיעשו מצוה בממונו, "אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו", וא"כ הדין כשגוף הספר נשאר אלא רק יש קצת קלקול בדפים, כ"ש אם הוא לקח שמן חבירו ולא נשאר כלום ממנו אחר הדלקה, דלא אמרינן ניחא ליה לאדם שיעשו מצוה בממונו.

אלא ראיתי שכתב מרן בח"מ ס"שנט. ב, "אסור לגזול אפילו ע"מ לשלם דבר יפה ממנו, ויש מי שאומר דהיינו אם אין התשלומין בעין שאם הם בעין כיון שהם יפים מהדבר שלוקח זכות הוא להם ויזכה אותם לבעלים ע"י אחר".

ולכאורה נראה שיש כאן סתם וי"א והלכה כסתם, ולכן אין לומר שמותר לגזול ע"מ לשלם בעין דבר שהוא יותר יפה. אלא נראה שזה אינו, שי"ל שה"יש מי שאומר" אינו חולק על הסתם אלא שבא רק לבאר פרט אחד בדין זה, ולכן הסתם כתב הכלל והי"א ביאר הפרט ואין מחלוקת בניהם.

וכן מצינו כלל זה בכמה מקומות, כגון הא דכתב מרן בא"ח ס"תקפח. ב, "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה, וי"א דדוקא בשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא", וכתב על זה הבית דוד בא"ח ס"תט, וד"ה לכן, וז"ל "לכן נלע"ד דאין דעת מרן ז"ל שם לפסוק כסברא ראשונה חלילה, אלא דעתו ודאי לפסוק כי"א, ואע"ג דקי"ל כשמביא סברה ראשונה בסתם דעתו לפסוק כן, נלענ"ד דלא שייך הכא האי כללא דלא אמרינן הכי אלא כשכתב בפירוש ובפרטות אותו דבר שחולקים עליו ואח"כ כתב וי"א הפך, אז ודאי דעתו לפסוק כסברא ראשונה, אבל הכא דכשכתב הסברא ראשונה לא כתב אלא עקר הדין סתם כמו ששנינו בגמרא ולא פירוש בהדיא אפילו הפסיק ביניהם בקול שופר כו', אין לומר דעתו לפסוק אפילו הפסיק דהא בהא לא מיירי הרב כלל ברישא שהרי לא הזכיר ולא רמז מזה כלום, אלא אדרבא הוכחה יש שרוצה לפסוק כי"א משום דבסברא שכתב ראשונה בסתם אין גלוי כלל, ועתה כשכותב וי"א הוא בא לגלות על הפרט, וא"כ הי"ל להביא שני י"א והיל"ל י"א דוקא שלא הפסיק בקול כו' וי"א אפילו הפסיק, וכיון דלא כתב רק י"א דוקא שלא הפסיק משמע בטוב דדעתו לפסוק כי"א זה דהי"א אחר לא רצה אפילו להזכירו, וזה נלענ"ד כלל ברור ואמתי", ע"ש. וכן הוא בבית דוד בס"תמא, ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג ס"ק א, והפר"מ בא"א בס"תרפט ס"ק ד, ובמנחת יעקב בס"מו ס"ק יג, והדגל מחנה אפרים דף י, ועוד, ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא דף קסח. בד"ה מיהו, ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שמרן לא הזכיר הפרט בסתם, ודאי שאין כאן מחלוקת, ויש לפסוק כהיש מי שאומר.

ב) **ולכן** יש מקום לומר בנד"ד שאם אין לו שמן שהוא יכול ליטול שמן חבירו שלא מדעתו, והוא יכול לזכות לחבירו ע"י אחר חפץ שיש לו שהוא יפה מהשמן. אלא ראיתי בטור שם שכתב על דין זה, "ודוקא שידוע שזכות הוא לו כגון בדבר העומד לימכר אבל מחפצי ביתו לא", ונראה כוונתו, שאם הוא דבר העומד לימכר, אז נוחה לבעל למכור דבר יפה ממנו כיון שאין לא צד הפסד בזה, אבל אם לקח מבעל אחד מחפצי ביתו שאינו עומד למכור, אף שמצד אחד יש לבעל יותר רווח במכירה, מ"מ מצד אחר אולי יש הפסד לבעל כיון שהוא אינו רוצה למכור חפצי ביתו ויש לו חשק לכמה חפצי ביתו והוא אינו רוצה למכור אותם אף ברווח גדול.

ולפי זה י"ל בנד"ד שאף ששמן חבירו אינו עומד למכור אלא לשימושו לצורך מצוה, מ"מ אין זה דומה לשאר "חפצי ביתו", שהרי השמן עומד לשריפה, ולא שייך לומר בזה שיש לו חשק בשמן זה והוא אינו רוצה למכורו, אלא אדרבה כיון שהשמן עומד לשריפה זה דומה לחפץ שעומד למכירה והוא אינו נחשב בענין זה בכלל "חפצי ביתו", ולכן נראה בנד"ד שמותר ליתן לחבירו איזה חפץ מביתו תחת השמן, ועוד נראה שהוא יכול ליתן לו איזה מאכל העומד לאכילה שהוא יפה יותר מהשמן, ולכן אין הבעל צריך לטרוח את עצמו כדי למכור איזה החפץ אלא שיכול ליהנות מהמאכל כשהוא אוכל אותו בלי שום טירחה.

שוב ראיתי בט"ז שם, שאף שהוא הביא כמה ראיות להקשות על סברת היש מי שאומר שהוא דעת הרא"ש והטור, מ"מ בסוף הוא כתב, "דאם הוא צורך גדול יש להקל ליקח בלא דעת חבירו דמסתמא ניחא לבעלים בזה **דליעבד מצוה בממוניה**, ואז אפילו אינו נותן פירות יפים מזה אלא אפילו בדכוותיהו שרי, כן נראה לפענ"ד הלכה למעשה", ע"ש.

ולכן ה"ה בנד"ד שהוא לצורך מצוה, שיש לו לזכות ע"י אחר איזה מאכל וכדומה שדמיו יותר מהשמן, ושוב הוא יכול ליקח השמן, ויש לדקדק לזכות החפץ לחבירו בתחילה ואחרי כן ליטול השמן כנראה מלשון הרא"ש, וכמבואר ביריעות החושן שם בס"ק ה, ע"ש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קטו

שאלה: אשה שכחה להדליק נר שבת בגלל נרות חנוכה, האם צריכה להוסיף מעתה נר נוסף לנר שבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה שהדליקו נרות חנוכה ומחמת שאמרו את הפזמונים וכו' לאחר שמדליקים את הנרות שכחה האשה להדליק את נרות השבת, ומסתפקת אם צריכה להוסיף מעתה נר נוסף. דהנה זה לשון המשנה ברורה (סי' רסג סעי' ז): "ועל כן אם נאנסה ולא הדליקה, כגון שהייתה בבית האסורים וכיוצא בזה, אינה צריכה להוסיף", ולכאורה מבואר דדוקא אם נאנסה אינה צריכה להוסיף, ויל"ע אם בכהאי גוונא נקראת אנוסה או שוגגת".

א) **בתחילה** יש לדון בגדר חיוב זה להוסיף על הנרות אם היא שכחה להדליק. כתב הרמ"א בדרכי משה ס"רסג ס"ק א, "כתב מהרי"ל אשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת שצריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצוה יותר ממה שהיתה רגילה להדליק עד עתה וצריכה תענית ווידיו כו', וכל זה אינן אלא חומרות דחוקות ואדרבה נראה דכל המוסיף על הנרות גורע ומפסיד הכוונה של זכור ושמור, אבל הנשים נוהגות כדברי מהרי"ל שכל ששכחה פעם אחת מדלקת כל ימיה ג' נרות, ונראה דסמכו אדברי מרדכי במס' ר"ה ר"פ י"ט דיכולין להוסיף על דבר המכוון, וכ"כ האשר"י", ע"ש. הרי מבואר שאף שכן המנהג מ"מ סבר הרמ"א עצמו שהוא בכלל "חומרות דחוקות".

ולפי זה כתב הרמ"א בש"ע רסג. א, "ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות וכן נהגו. האשה ששכחה פעם אחת להדליק מדלקת כל ימיה ג' נרות כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר ובלבד שלא יפחות", ע"ש.

ופירוש "נהגו", הוא כדמצינו שכתב הרמ"א בא"ח ס"תצ, לגבי ברכה על המגילות, "והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים", וכתב בשו"ת הרמ"א ס"לה, "ובמהרי"ל כתב לברך על מקרא מגילה... וכן כתבתי בעצמי בחיבורי דרכי משה אשר ממנו סדרתי השולחן ערוך, וכן דקדקתי במה שכתבתי והעם נהגו שלא לברך כו', ולא כתבתי סתם וכן נוהגין כמו שהוא מדרכי בשאר מקומות", ע"ש. הרי שיש לחלק בין "כן נוהגין" ובין "נהגו", ופירוש נהגו הוא שהעם נהגו מעצמם אבל אין זה לפי הדין, וכן הוא במ"א ס"תצ ס"ק ט, ע"ש.

וכ"כ בתשובה מאהבה ח"ג ס"שנה (על י"ד ס"קעט), "ונהגו כו' שאין נושאין נשים אלא במילוי הלבנה עכ"ל. וכן העתיק הרמ"א באה"ע ס"סד ג, ונהגו שלא לישא נשים אלא בתחילת החדש עכ"ל. ודקדקו בלשונם ונקטו מלת "ונהגו" לידע ולהודיע שאינו אלא מה שנהגו העם מעצמם ואין לו שורש על פי הדין (וכמבואר בתשו' הרמ"א ס"לה, ומ"א ס"תצ ס"ק ט) ואינו אלא סימנא בעלמא", ע"ש. וכן הוא בשו"ת מהרי"א אה"ע ס"כד, ע"ש.

ולפי זה מובן מ"ש הרמ"א הנ"ל "ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות וכן נהגו. האשה ששכחה פעם אחת", דהיינו "להודיע שאינו אלא מה שנהגו העם מעצמם ואין לו שורש על פי הדין" כמ"ש התשובה מאהבה הנ"ל, ולכן לפי הנ"ל י"ל דאה"נ שכן נהגו הנשים להוסיף על הנרות, אבל אין לנו להוסיף ולמחמיר על מנהג זה ויש לאזיל בכל ספק לקולא כיון שמנהג זה בכלל "חומרות דחוקות", ואינו לפי הדין.

ועוד יש לדון, שכתב המ"ב שהביא כת"ר, "ועל כן אם נאנסה ולא הדליקה, כגון שהייתה בבית האסורים וכיוצא בזה, אינה צריכה להוסיף". הרי שאין קנס זה חל באונס. אלא מצינו שכתב ב"י בס"קח בשם הנ"י בפ' כיצד הרגל בשם הרמ"ה "שאדם אנוס גבי שכחה", וכן פסק בש"ע שם סע' ח. אלא שיש חולקים וסוברים ששכחה בכלל פשיעה. עיין עוד בזה במ"א שם ס"ק יא, וכה"ח אות לב, ע"ש. ולפי זה י"ל שמנהג הנשים הנ"ל הוא לפי מ"ד ששכחה פשיעה. אלא לפי מ"ד ששכחה היא בכלל אונס, נראה שאין מקום למנהג נשים הנ"ל, ולכן זה טעם אחר להקל כשיש ספק במנהג זה.

ב) **ולפי** הנ"ל יש לדון במעשה הנ"ל שהביא כת"ר, דהיינו שטעם שהאשה שכחה להדליק נר שבת הוא מפני שהיא היתה עוסקת במצוות הדלקת נ"ח. כתוב במשנה בסוכה מא: "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות", ופירש"י שם, "ברשות מצוה שהיה טרוד במצוה ומחשב ועסוק וממהר לעשותה ומתוך כך טעה ושכח שהוא שבת, וקסבר רבי יוסי טעה בדבר מצוה ושגג בדבר כרת פטור מקרבן", וכן הוא ברמב"ם

בהל' שגגות פ"ב הל"י, וגם כתב הרמב"ם שם בהל' ח, "כל העושה מצוה מן המצות ובכלל עשייתה נעשית עבירה שחייבין עליה כרת בשגגה הרי זה פטור מחטאת מפני שעשה ברשות", **ע"ש**.

ולכן י"ל שכיון שאשה זו ג"כ חייבת במצוות נ"ח והיא היתה "טרוד במצוה ומחשב ועסוק וממהר לעשותה ומתוך כך טעה ושכח שהוא שבת" והיא צריכה להדליק נר שבת, מסתמא שהיא אינה בכלל קנס הנ"ל ואין לה חיוב להדליק עוד נר בכל שבת כל ימיה, ובפרט לפי מה שביארתי לעיל שיש להקל בכל ספק במנהג זה. כך נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קטז

שאלה: חולה או יוצא לדרכו ולא יהיה לו אפשרות להדליק נרות חנוכה בשאר הימים, האם יכול להדליק את כולם ביום הראשון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "יל"ע באחד שיוצא לדרך (חייל וכו') ולא יוכל להדליק את כל נרות החנוכה בחנוכה, האם יכול לנהוג כדעת בית שמאי ולהדליק את כל הנרות ביום הראשון, ובספק זה נסתפק בספר שפתי צדיק (חנוכה אות מב). דהנה בגמ' בשבת מובא מעשה בשני זקנים שהיו בצידון אחד עשה כבית שמאי וטעמו כנגד פרי החג ואחד כבית הלל וטעמו דמעלין בקודש, ודקדק דמאריכות הגמ' בטעמו של בית שמאי משמע שאם אין אפשרות כבית הלל שאין לו רק את היום הראשון, שידליק ח' נרות כי טעם זה כן יכול לקיים עיי"ש. אבקש לבאר אם יכולים לנהוג כן לדינא וזוהי נפק"מ מאוד מעשית".

אין הספר שפתי צדיק תחת ידי לעיין בו, מ"מ עדיין יש לחקור בזה. יש שני טעמים לב"ה, אחד הוא "כנגד ימים היוצאין", והשני הוא "דמעלין בקדש", ויש שני טעמים לב"ש, "כנגד ימים הנכנסין", וכנגד "פרי החג", ולפי זה יש לחקור במי שאינו יכול להדליק אלא בליל ראשון כיון שהוא אנוס בשאר ימים. וי"ל שלב"ה עדיין יש לו להדליק רק נר אחד ביום ראשון שזה רמז לימים היוצאין, ובהדלקת יום ראשון הוא מקיים הרמז שיום זה הוא יום ראשון לנס, ואם הוא מדליק ח' נרות הוא מבטל הרמז לימי היוצאין, ולכן לפי טעם זה אף בנד"ד י"ל שלדעת ב"ה אין לעשות כב"ש.

וגם יש לדון בטעם שני של ב"ה, דהיינו מעלין בקדש. וי"ל שאם הוא מדליק רק ביום ראשון שהוא אינו מקיים רמז זה, שרק כשהוא מדליק ביום שני ב' נרות הוא מגלה לכ"ע שהוא מעלה בקדש, שביום ראשון היה רק נר אחד ועכשיו ביום שני יש ב' נרות, ולכן נראה שאם הוא רק מדליק ביום ראשון בלבד כבנד"ד, אז הוא אינו יכול לקיים רמז זה, ולכן אולי י"ל דבנד"ד שעכ"פ מודה ב"ה לב"ש שיש להדליק ח' נרות שיש בהם רמז לפרי החג.

אלא אף זה אינו, שאף הרמז בפרי החג הוא תלוי ב"מתמעטים והולכים" כמ"ש רש"י שם, ואף לב"ש אם אחד מדליק ח' נרות ביום ראשון ושוב הוא אינו מדליק כלל בשאר ימים, הוא מבטל רמז פרי החג שכל כוונת הרמז להוכיח "מתמעטים והולכים", ואם הוא אינו מדליק ביום שני ז' נרות, ממילא אין הוכחה לרמז זה.

ונראה שכוונת הרמז לפרי החג היא, שמעיקר הדין יש להדליק רק נר אחד בכל יום, וזה רמז שהנס היה לבני ישראל, ואין שינוי בזה שבכל יום יש נר אחד, וזה רמז שבנ"י קיימים, ולא שייך בהם "פחות ואילך". אמנם מלבד נר אחד בכל יום שהוא רמז לבנ"י, יש להדליק עוד נרות להוכיח שמלכות היוונים, "פוחתים והולכים", ולכן ביום ראשון מדליקין ח' נרות, דהיינו אחד כנגד בנ"י, וז' כנגד מלכות היוונים, וביום שני מדליקין ז' נרות, דהיינו אחד כנגד בנ"י וו' כנגד מלכות היוונים, וביום שלישי מדליקין ו', דהיינו אחד כנגד בנ"י וה' כנגד היוונים, וכן הוא פוחת והולך עד יום השמיני שמדליקין רק נר אחד, והוא עדיין כנגד בנ"י, ולא נשאר כלום להיוונים, ולכן בזה יש רמז שיש קיום לדעת ישראל, ואין קיום כלל לדעת היוונים, וזה כמו פרי החג הנ"ל שהם בשביל אומות העולם, שמתמעטים והולכים.

ולכן בנד"ד נראה לב"ש שאם הוא מדליק רק ח' נרות ביום ראשון ולא בשאר ימים כלל, אז הוא מבטל הרמז שהיוונים

מתמעטים והולכים, ולכן מצינו שבין לב"ה ובין לב"ש בנד"ד הוא אינו יכול לרמוז למעלין בקדש וגם לא לפרי החג. מ"מ הוא עדיין יכול לרמוז לימי היוצאין לב"ה, ואם הוא עושה כב"ש הוא מבטל רמז זה, ולכן כיון דקי"ל כב"ה (עיין ביאור הלכה ס"תרעא. ב. ד"ה וי"א) נראה שאף בנד"ד יש לו להדליק רק נר אחד ביום ראשון. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיז

שאלה: לכאורה החשד בפאה בגמ' שבת כג. הוא מפני הפסד ממון של עניים, וא"כ איך אפשר להביא ראיה מפאה לנ"ח שאין בהם חשש הפסד ממון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "בגמ' שבת כג, א איתא בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו וכו' ומפני החשד, ולקמן ע"ב מבארת הגמ' שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו, ופירש רש"י (ד"ה מפני החשד): "שהעוברין רואין בגמר קצירו שהוא מכלה את הכל לא ידעו שנתנה כבר", וממילא מקללים אותו על שלא הניח פאה בשדהו, ועיין בהגהות חכמת מנוח דיעברו על לא תקלל חרש, ומשמע לכאורה דכדי שלא יעברו איסור ויחשדו בו וכתוצאה מכך יקללו אותו על כן צריך להניח פאה בסוף השדה, ולכאורה בנר חנוכה אף דיראו שלא הדליק בפתח אחד, אך בודאי לא יקללו אותו דלא גרם להם שום הפסד בכך, ואמאי חיישינן לחשד בכהאי גוונא, וצ"ע". **ע"כ דברי כת"ר.**

וי"ל שאף שכתוב בגמ' "תבא מארה", וכתב בהג' חכמת מנוח בש"ס ווילנא שם, שהם עוברים על לא תקלל חרש, מ"מ אין המארה משום חשש הפסד ממון העניים, אלא שרק משום שבעל השדה עובר על המצוה להניח פאה, וכן ראיתי בנמוקי יוסף שם, וז"ל "ובגמרא בעי עלה דהא דמצרכינן שתי נרות משום חשדא, מינא תימרא דחיישינן לחשדא, וכתבו התוספות דבעי על חשד כזה לומר שלא קיים מצוה, אבל חשד ממון אשכחן טובא כדאמרינן ב"מ לח. פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן, ופשיט ליה מהא דתניא אמר רבי שמעון בשביל ארבעה דברים", ע"ש (וכן הוא בקובץ שיטות קמאי.) הרי השאלה מעיקרא היא איפה מצינו חשד לגבי קיום מצוה, ולא לגבי ממון, והתשובה היא לגבי פאה, ולכן נראה שהחשש בפאה הוא שהעוברים ושבים אומרים שבעל השדה אינו מקיים מצוות פאה.

וכן יש לדקדק בלשון הברייתא, שכתוב שם "דתניא אמר רבי שמעון בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו... מפני גזל עניים שלא יראה בעל הבית שעה פנוייה ויאמר לקרובו עני הרי זו פאה... ומפני חשד שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו". וי"ל שאם החשד היה לגבי ממון, דהיינו גזל עניים, אז צ"ל "תבא מארה לאדם שגזל עניים", כמ"ש ברישא לגבי גזל עניים, אלא יותר נראה כאן שהחשש הוא לגבי קיום המצוה דוקא, ולכן שפיר ללמוד מחשד לגבי קיום מצוות פאה לחשד לגבי קיום מצוות חנוכה.

וכן מצינו לשון "תבא מארה", לגבי מצוות כשאין הפסד ממון כמ"ש במשנה בסוכה לח. "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין ותבא לו מארה". הרי כאן האיש אינו יודע לקרות הלל, ואין כאן הפסד ממון, וכן מצינו לגבי ברכת המזון בברכות כ: ע"ש. ולכן ה"ה לגבי חשד במצוה י"ל הכי "תבא מארה", אף כשאין הפסד ממון.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיח

שאלה: מאיזה טעם הגמ' מביאה ראיה לחשד בנ"ח מחשד לגבי פאה, ולא משאר מקומות שיש חשד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "גמ' שבת כג, ב: "ומנא תימרא דחיישינן לחשד, דתניא אמר רבי שמעון בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו מפני גזל עניים ומפני

ביטול עניים ומפני החשד וכו'", וביסוד דינא דחשד בהל' חנוכה ביאר מרן שליט"א באילת השחר (כאן) דנתחדש שהחשד הוא שחושדים אותו במה שאינו עושה דבודאי אם עושה דבר שיגרם לחשד פשוט שיש לחשוד אלא שכאן חושדים במה שאינו עושה וע"ז מייתי ראיה מר"ש דחיישינן גם שלא יחשדו במה שאינו עושה יעו"ש, והנה ביומא ל, א שנינו: "ת"ר הלכה בסעודה אדם יוצא להשתין מים נוטל ידו אחת ונכנס דיבר עם חבירו והפליג נוטל שתי ידיו ונכנס וכשהוא נוטל לא יטול מבחוץ ויכנס מפני חשד אלא נכנס ויושב במקומו ונוטל שתי ידיו ומחזיר הטפיח על האורחין, ופירש רש"י (ד"ה לא יטול מבחוץ): "שלא יאמרו עליו לא נטל", והיינו דגם כאן טעמא דחשד הוא כדי שלא יאמרו שלא נטל, ולא מירי כשעושה דבר שגורם לחשד, וא"כ אמאי לא הביאה הגמ' ראיה מהגמ' ביומא והעדיפה להביא ראיה דוקא מפאה, וצ"ע".

יש לתרץ שני תירוצים:

א) **לגבי** נר חנוכה שהחשש הוא לגבי חצר, כיון שצורת חצר דומה לצורת שדה, ששניהם יש ד' צדדים, יותר נכון להביא ראיה מדין שדה לדין חצר, ועוד, החשד לגבי חצר הוא "כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק", וכן הוא לגבי פאה בשדה שהעוברים ושבים אומרים "כמו שבצד זה הוא אינו הניח פאה כמו כן בצד אחר הוא אינו הניח פאה". הרי החצר והשדה שווים כיון שבשניהם יש צדדים והחשד הוא מצד זה לצד אחר, וכן במצוות נ"ח יש "קביעת מקום", דהיינו צריך לקיים המצוה בפתח חצרו, וכן בפאה יש "קביעות מקום", שצריך להניח פאה בפאת השדה, וכל זה אינו שייך בדין חשד לגבי נט"י בגמ' יומא הנ"ל, שאין שם ד' צדדים ואין שם קביעות מקום למצוה, ולכן שפיר הוא שהגמרא הביאה ראיה מדין פאה בשדה לנ"ח, שהם יותר דומים זה לזה.

ב) **לכאורה** י"ל שאין לחוש לחשד לגבי נ"ח בפתח חצרו, שהרי החושד שעובר בצד זה הוא יכול לברר אם בעל החצר אינו מקיים מצוות נ"ח, כיון שהחושד יכול לילך לצד אחר של החצר כדי לבדוק אם יש שם נ"ח או לא, ולכן אולי י"ל שאין לחוש לחשד באופן כזה כיון שכל מי שעובר כנגד הפתח יכול לברר האמת אם הוא רוצה.

וכן י"ל לגבי מצוות פאה בשדה, שמסתימת דין זה נראה שהוא שייך אף באופן שמי שעובר בצד זה אינו יכול לראות הצד האחר של השדה, כגון אם יש אילנות או תל גבוה באמצע השדה והם מעכבים הראיה, או שצורת השדה כמין ד' ולכן מי שעובר מצד זה אינו יכול לראות צד אחר, ולכן כשהעובר רואה שאין פאה בצד זה, הוא עדיין יכול לילך לצד אחר, שהוא אינו יכול לראות עכשיו, כדי לבדוק שמא יש שם פאה, ואף שהבעל הניח פאה בתחילת קצירת השדה ועכשיו כשמי שעובר מצד אחר הוא בסוף קצירת השדה, עדיין אולי נשארת קצת מפאה שהבעל כבר הניח בתחילת הקצירה, והחושד עדיין יכול לילך כדי לבדוק אם יש פאה שם או לא, ולכן מצינו שדין חשד בפאה דומה לדין חשד בנ"ח, ששניהם דברו באופן כשאפשר לבדוק ולברר האמת, ולכן שפיר הוא ללמוד דין חשד בנ"ח מדין חשד בפאה, ויש לחדש שאף באופן שהחושד יכול לברר את האמת עדיין יש לחוש לחשד.

אולם לגבי מ"ש בגמ' יומא שיש חשד שמא הוא לא נטל ידיו בחוץ, הוא דבר שהחושד אינו יכול לבדוק שנט"י הוא רק "מעשה", שהוא שפיכת מים על ידיו ותו לא, ואחר זה לא נשאר אפילו רמז למעשיו, ואין זה דומה לנ"ח ופאה שאחר קיום המצוה "החפצא" נשארת במקומה, דהיינו הנר עדיין שם אחר ההדלקה, וכן הפאה עדיין שם אחר הקצירה, ועדיין כל אחד יכול לראות אם יש שם חפצא של מצוה או לא, ולכן שפיר הוא לגמרא להביא ראיה מדין פאה לדין נ"ח, והחידוש הוא שאף שהחושד יכול לברר את האמת, עדיין יש לחוש לחשד, וא"א להביא ראיה לחידוש זה מדין נט"י הנ"ל שהיא אינה ראויה לבדיקה אחר מעשה המצוה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קיט

שאלה: האם לדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם יש להדליק נר חנוכה בצאת הכוכבים, והוא הערה על מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ד ס"עט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ראובן כהן** שליט"א

כתב כת"ר, "בספרו של כת"ר (ח"ד או"ח סי' עט) מובא משא ומתן לגבי זמן הדלקת נרות חנוכה אליבא דמרן, ויש

לדון לדעת ר"ת שמרן פסק כוותיה ולדעת הגאונים, לדעת ר"ת האחרונים כתבו כדעת כת"ר וכמ"ש במ"ב (ס"ק א), אלא שכמדומני שבספר משחא דרבותא כתוב אחרת ע"ש ואמ"א.

ורציתי לדון במ"ש כת"ר אליבא דהגאונים שכת"ר הביא ב' סברות בזה לומר שאף לגאונים אזלינן אחר צאת הכוכבים. א: אף בתענית יפרשו הגאונים שקיעת החמה היינו צאת הכוכבים ולא כר"ת (וכמו שהביא כת"ר בסוף הדברים כמה מקורות לכך ששקיעת החמה מתפרשת צאת הכוכבים). ב: לגאונים הוי שרגא בטיהרא ומאי מהני. ע"כ עיקרי דברי כת"ר שליט"א בדעת הגאונים.

ולכאורה יש להעיר שלא מצאתי ראיה מפורשת לפרש בדעת הגאונים שהכוונה בצאת הכוכבים, ולהיפך מפשט לשון הרי"ף (ט.) והרמב"ם (פ"ד ה"ה) שסתמו (וברמב"ם כמעט מפורש להדיא ע"ש) וכתבו שקיעת החמה (והם כידוע כדעת הגאונים וכמו שהאריך הרב מאוזז שליט"א במשנה ברורה איש מצליח ח"ג) ומשמע כפשט הדברים, ובאמת פשט לשון הגמ' הוא כך אלא שי"ל שהגמ' התכוונה לצאה"כ וסתמה ולא פירשה, משא"כ הראשונים צריכים לפרש דבריהם, והראיות שהביא כת"ר מלשון הראשונים זה אליבא דתוס' שסברו כדעת ר"ת, משא"כ לגאונים שההפרש בין שקיעה לצאת הכוכבים הוא ברור מאד, וכן מוכח מהר"ן (ט.) (והוא סבר כדעת ר"ת כמבואר בדבריו (טו.)) שכתב להדיא שמדליקים בשקיעה והביא ג"כ מבה"ג (שהוא מהגאונים), וא"כ יש לנו ראשונים שכתבו כך להדיא וכל הקושי מתחיל מדברי הטור שהביא מרן שכתב סוף שקיעה, וכיון שי"ל שזה נכתב אליבא דר"ת אבל אליבא דגאונים דברי הגמ' הם כפשוטה עדיף לבאר כך מאשר להכנס לדחוקים.

ולענ"ד יש עדיפות גדולה לומר כך מצד סברות הדין, שבכל הדינים מצינו שהגדרת לילה היא בצאת הכוכבים וא"כ כשמדליקים נרות לכאורה נראה דבעינן ג"כ צאה"כ כדי להדליק בזמן כ"ה בכסליו ולא קודם, אלא שנראה שחז"ל תקנו בגלל פרסום הנס להדליק בזמן שיש פרסום הנס וזהו משקיעה עד שתכלה רגל מן השוק, ובשקיעה אין אור ולא נחשב 'טיהרא', וע' מג"א (סי' רסג ס"ק יז). כלומר בנר חנוכה אין כאן גדרי מצוה רגילים של יום ולילה אלא של פרסום הנס, ואולי בזה נחלקו הרמב"ם והרשב"א שהרמב"ם (שם) סבר שאחר שתכלה רגל מן השוק שוב אין להדליק, והרשב"א (שבת כא:) חולק וסבור שזה למצוה ואולי ס"ל שאמנם יש גדרי פרסום הנס אבל זה כפוף לגדרי היום והלילה דהיינו 'דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה'. אמנם כל זה לעיון הדין אבל נראה שהמנהג אצל בני ספרד אינו כך אלא כדעת חזו"ע זצ"ל וכמ"ש כת"ר יבדל"א. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ובתחילה** י"ל דאה"נ שאין לי ראיה מוכרחת בדעת הגאונים לגבי חנוכה אם הם דברו בתחילת שקיעת החמה או בסופה, אלא רק כתבתי מסברה שהם דברו בסוף שקיעת החמה, דהיינו צאת הכוכבים כמבואר בח"ד ס"עט, ובדברי כת"ר.

אלא יש לדון במ"ש כת"ר, שהפשט בלשון הרי"ף והרמב"ם שהם דברו בשקיעת גוף החמה וכדעת הגאונים. וי"ל שאף שכתב מהר"ם אלאשקר ס"צו, שלדעת רב שרירא גאון ורב האי גאון ורב נסים גאון שקיעת החמה היא שקיעת גוף החמה תחת האופק, ושכן דעת הרי"ף והרמב"ם, ודלא כר"ת. מ"מ אין זה ברור כלל, שהרי כתב הרשב"א בברכות ב: ד"ה רבי חנינא, "ומ"מ לדעת רבינו האי גאון זצ"ל נמצינו למדין דשעה שקדש היום תחילת השקיעה דהיינו ביאת שמשו, וא"כ לא נפרש שקדש מעצמו אלא שראוי ליקדש **שהוא זמן הראוי לתוספת שבת** מן החול". הרי משקיעת גוף החמה עדיין הוא יום והוא ראוי לקדש שבת מן החול, וכן הוא בתוס' רא"ש בברכות שם שהוא הביא דעת רב האי גאון שקדש היום, דהיינו שהוא ראוי לקדש לתוספת שבת, וכן הוא בארחות חיים הל' יום הכפורים אות ג, שכתב, "וכתב הרמב"ן ז"ל שזמן התוספת שמוספין ביום הכפורים ושבתות וימים טובים, משעה שמתחיל השמש להשתקע וליכנס ברקיע... עכ"ל. וכן נמי כתב רב האי גאון בתשובה", ע"ש.

וכן ראיתי לר' בנימין מנשה לוין ז"ל, בגנזי קדם ח"ה ס"כה, שהוא הביא פירוש לגמ' ברכות הנ"ל, מזמן הגאונים, וז"ל "ורמינהי מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבין משעת שקדש היום בערבי שבתות, פי' דהינו שעת שקיעת החמה כדקי"ל דמוספין מחול על הקודש, ומן החול מוסיפין ולא מן הספק", ע"ש. אף זה כמ"ש הרשב"א והתוס' הרא"ש והארחות חיים הנ"ל לדעת רב האי גאון.

ועיין ברדב"ז ח"ד ס"רפב, שביאר דעת הרי"ף, וז"ל "עוד נראה לי להוכיח שכן דעת הרי"ף (כר"ת), שהרי כתב הרב בסמוך ההיא דאמר רב יהודה אמר כוכב אחד יום שתים בה"ש שלש לילה, ומוקמינן לה בכוכבים בינונים, ובשלמא אי בסוף השקיעה קאמר היינו דמשכחת באותו זמן שתי כוכבים בינונים". וכן הוא במנחת כהן מאמר ראשון בסוף פ"י ד"ה ועוד, שכתב לגבי דעת הרי"ף, "ממה שהביא לפסק הלכה מימרא דשמואל כוכב אחד יום שנים בה"ש וכו', וא"כ זמן בה"ש תלוי ביציאת שנים כוכבים ולא בשקיעת החמה", ע"ש. הרי רק אחר שקיעת גוף החמה תחת האופק מצינו שתי כוכבים, וא"כ י"ל שהרי"ף סבר כרב האי גאון הנ"ל ששקיעת גוף החמה תחת האופק עדיין יום גמור הוא.

וגם הרמב"ם כתב בפירוש משניות בסוף פ"ב דשבת, "דע כי אחר ביאת השמש עד שיראה כוכב אחד מן הכוכבים הבינונים נקרא יום, וכשיראה כוכב אחד עד שיהיו ב' כוכבים הוא ג"כ יום, מישראו שנים עד שיראו שלשה הוא זמן בין השמשות, וכשיראו שלשה הוא לילה בלא ספק". הרי שלא סבר שבה"ש מתחיל מיד בשקיעת גוף החמה תחת האופק, ומשמע שהוא סבר כרב האי גאון והרי"ף הנ"ל.

וכן הוא ברדב"ז שם, שכתב "...וכתב בפ"ב מהל' קידוש החדש ראוהו בית דין עצמן בסוף יום כ"ט אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים ב"ד אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא ע"כ, ועל כרחין בששקעה חמה עסקינן מדקארי ליה ליל שלשים... למדנו דשתי שקיעות נינהו לדעת הרב", ע"ש. וכן נראה מהרמב"ם בפירוש המשניות ר"ה בריש פ"ג, שכתב שם, "ונשאר מן היום כדי לומר מקודש מקודש קודם שיראו הכוכבים כי זה מותר אע"פ שהעריב השמש כי לילה אצלינו אינו אלא משעת צאת הכובים", ע"ש. וכן הוא במנחת כהן שם בד"ה ואמנם, שכתב, "שהרב בהל' קדוש החדש חזר ופסק כמו שכתב בפירוש המשנה, כן נראה לי לומר לדעת הרב", ע"ש. ועיין בזרע אמת א"ח ס"קא. ד"ה אשר, שכתב בדין אחר של הרמב"ם, "ומסתמא לא פליג בחיבורו על מ"ש בפירוש המשנה, אלא נראה דאף בחיבורו ס"ל כן", ע"ש. וכן י"ל בנד"ד.

ואה"נ שמהרלב"ח בהל' קידוש החדש שם פירש דעת הרמב"ם ששקיעת החמה היא שקיעת גוף החמה תחת האופק, וכן דעת מהר"ם אלאשקר הנ"ל, ועוד אחרונים. מ"מ לפי הנ"ל הוא אינו פשוט לומר כדברי כת"ר, "מפשט לשון הרי"ף (ט.) והרמב"ם (פ"ד ה"ה) שסתמו (וברמב"ם כמעט מפורש להדיא ע"ש) וכתבו שקיעת החמה, והם כידוע כדעת הגאונים", שעדיין י"ל שמא הרמב"ם והרי"ף סברו כרב האי גאון הנ"ל שאחר שקיעת גוף החמה תחת האופק עדיין יום גמור הוא.

ב) **ושוב** מצאתי תנא דמסייע לי לגבי זמן הדלקת נ"ח, והוא מ"ש ר' יעקב פראגי ז"ל בשו"ת מהרי"ף ס"מז דף לט. ע"ב, וז"ל "עוד ראיה עתה נוספת ששקיעת החמה שכתבו הרי"ף והרמב"ם היא סוף השקיעה, בהל' חנוכה כתב הרמב"ם אין מדליקין נר חנוכה קודם שקיעת החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין... וכך הם דברי הרי"ף ז"ל, על כרחין לפרש האי שקיעת החמה דגבי הדלקת נרות חנוכה היינו סוף השקיעה שהיא אחר מהלך ד' מילין, מכמה טעמי 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 בטיהרא מאי מהניא** וכמ"ש הג' מרדכי בפ' במה מדליקין, וכ"ש שעיקר התקנה היא להדליק בחוץ שאין מחשיך אלא אחר זמן רב אחר שקיעת החמה, ועוד דקאמר זמנא הוא משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ומפרשי לה הרי"ף והרמב"ם שהוא כמו חצי שעה אחר שקיעת החמה, ואם הוא אחר תחילת השקיעה א"א לומר שבכמו חצי שעה כליא רגל מן השוק, דלא כליא רגל מן השוק אלא אחר שתחשך, ודבר זה ידוע וא"צ להביא, ואפילו הכי אביא... דכליא ריגלי דתרמודאי הוא אחר שהולכין בני השוק לבתיהם, דהיינו צאת הכוכבים, שמתעכבים אחרי כן התורמודאי בכדי שילכו בני השוק לבתיהם ואם יצטרכו לעצים יוצאים וקונים מהם, הרי נתבאר שהרי"ף והרמב"ם ס"ל שקיעת החמה הוא משחשכה שהוא סוף השקיעה", ע"ש , שאר דבריו.

ולפי זה י"ל שאף לדעת המהרלב"ח ומהר"ם אלאשקר שסברו ששקיעת החמה היא בשקיעת גוף החמה תחת האופק, עדיין י"ל שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בסוף שקיעת החמה בצאת הכוכבים, שאם אמרינן שהוא בתחילת שקיעת גוף החמה, אין כאן פרסום הנס דשרגא בטיהרא ומאי מהני.

ג) **ומ"ש** כת"ר, "ובשקיעה אין אור ולא נחשב 'טיהרא', וע' מג"א (סי' רסג ס"ק יז)". הנה כתב המ"א שם לגבי שצריך ליהנות מנר שבת בלילה שאל"כ יש ברכה לבטלה, "ואפשר דאם באותו מקום היה קצת חושך ומשתמש שום דבר לאור הנר ליכא איסורא", ומקורו בשו"ת מהרי"ל ס"נג, שכתב, "דאותו מקום שדולקין שם הוה קצת חושך, שכך דרך בערב שמחשכין קצת בחדרים ומשתמש שום דבר לאור הנר... אבל בחופות שמשכימים הרבה, ומקצת דולקות נרות קצרות ועוד היום גדול, קשה למצוא היתרא אם לא שיהיו דולקות במרתף ובמקום חשיכה". הרי הטעם שאחר שקיעת גוף החמה לא נחשב טיהרא, הוא מפני שהוא בתוך הבית ובחדרים שאין שם אור הרבה כבחוץ, או כגון במרתף, אבל בחוץ, במקום שתקנו חז"ל להדליק נר חנוכה, עדיין יש הרבה אור מיד אחר שקיעת גוף החמה, ועדיין י"ל "שרגא בטיהרא ומאי מהני", וכמ"ש מהרי"ף הנ"ל, "בחוץ שאין מחשיך אלא אחר זמן רב אחר שקיעת החמה".

ואסיים בברכת חנוכה שמח

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **ראובן כהן** שליט"א

כתב כת"ר: "כת"ר כתב להוכיח מדברי הרשב"א ותוס' רא"ש וארחות חיים שדעת רב האי גאון ס"ל כר"ת, והסתכלתי בדברי הרשב"א והתוס' רא"ש בברכות וראיתי שהם כתבו את זה כפירוש לדברי רב האי ואין זה מדברי רב האי עצמו, ורב האי פירש שמה שאמר ר' אליעזר 'משעה שקדש היום' היינו שס"ל ש'ובא השמש היינו ביאת שמשו' ולא כעולה מפירוש רש"י שם כמובן למעיין שם, ולכן פרש הרשב"א ש'קדש היום' היינו משעה שאפשר להוסיף מחול על הקדש והיינו בתחילת השקיעה ואליבא דר"ת, שר"ת ס"ל שאז הוא זמן תוספת שבת כמבואר בדברי הרמב"ן המובא בר"ן (טו. ברי"ף שם) אבל כ"ז אליבא דהרשב"א והתוס' רא"ש שס"ל כר"ת כמבואר בדבריהם במסכת שבת בסוף פ"ב, (אורחות חיים אינו עמדי ואיני יודע כוונתו). אבל נראה שכוונת רב האי היא כדברי הר"ן בשבת (ט.) שמבה"ג נראה שהפירוש של משתשקע החמה היינו בשקיעה וכרב יוסף ע"ש וא"כ כך נפרש 'מקדש הים' היינו בשקיעה ואליבא דרב יוסף ופירוש הראשונים בברכות הוא לפי שס"ל כר"ת אבל לדעת הגאונים אין הכרח לפרש כן ברב האי גאון כנלע"ד".

ולע"ד הוא קשה לומר שהרשב"א פירש בדעת הגאונים רק לפי שיטתו, וזה מפני שיש לגאונים גירסא אחרת בסוגיא דגמרא שם. בסוגיא שלפנינו כתוב, "ובא השמש וטהר, ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה, וממאי דהאי ובא השמש **ביאת** השמש והאי וטהר טהר יומא, דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר **טהר גברא**... והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים, שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא".

אלא כתב הבעל המאור שם, "ה"ג וכך נמצא בגרסת הגאונים ז"ל וכו' וממאי דהאי ובא השמש וטהר **ביאת אורו** הוא, ומאי וטהר טהר יומא, פירוש שהוא שעת צאת הכוכבים, דילמא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר גברא, כלומר שהוא טהור לאכול בתרומה משעת שקיעת החמה", ע"ש. וכן הביא הרשב"א שם גירסא זו של הגאונים ע"ש. הרי לפי גירסת הגאונים למסקנה צ"ל "ובא השמש וטהר **ביאת אורו** הוא, ומאי וטהר טהר יומא", וזה היפך הגירסא שלפנינו, דהיינו "ובא השמש **ביאת השמש** והאי וטהר טהר יומא".

לפי זה צ"ל לדעת הגאונים שהפירוש של "ביאת אורו" הוא צאת הכוכבים, והפירוש של "ביאת שמשו" הוא שקיעת גוף החמה תחת האופק, ונראה שלדעת הגאונים ש"ביאת שמשו" הוא קודם תחילת בין השמשות, והוא עדיין יום, וזה מפני שכתוב בשבת לד: "ת"ר ביה"ש ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים", ופירש"י שם, "מן היום ומן הלילה, כלומר ספק יש בו משניהם. ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, הרי ג' ספיקות לפיכך מטילין עליו חומר שני הימים", ע"ש. ולכן אם יש ספק שמא בה"ש כולו לילה, אז קשה לומר ש"ביאת שמשו וטהר גברא" הוא בלילה, שא"כ הוא דומה ממש ל"ביאת אורו וטהר יומא", אלא יותר נכון לומר שביאת שמשו וטהר גברא הוא כשהוא עדיין ממש יום, ולכן שפיר פירשו הרשב"א ותוס' רא"ש בדעת הגאונים שהוא עדיין יום אחר שקיעת גוף החמה.

וכן ראיתי פירוש הנ"ל לרה"ג מאיר פוזנא, בספר אור מאיר פ"ג ס"ב אות ב, וז"ל "והגאונים ס"ל דזמן הלילה של תורה הוא ביאת אורו וטהר יומא, כי על זמן שקיעת גוף החמה א"א לומר ביאת אורו כלל, כיון דבה"ש הוא ספק שמא הוא כולו מן הלילה, והיינו דאף על תחילת זמן בה"ש יש ספק שמא הוא לילה כי שמא כבר בא האור וטהר יומא, וכיון דאנן אמרינן דבשעת שקיעת החמה א"א לומר ביאת אורו, א"כ א"א נמי לומר בשום צד שבה"ש מתחיל משקיעת החמה. מוכח מזה דלא מתחיל בה"ש משקיעת החמה, וזמן משתשקע החמה דמס' שבת שהוא זמן ביאת אורו מאוחר ממנו".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכ

שאלה: אדם שהדליק בחנוכיה כמה ימים, ושוב באמצע ימי החנוכה, אחד הביא לו חנוכיה חדשה ויפה יותר ממה שיש לו האם ימשיך להדליק בחנוכיה שהדליק עד עתה בימי חנוכה הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא, יתעביד ביה מצוה אחריתי, וגם כדי שלא לבייש החנוכיה שהתחיל להדליק בזה בחנוכה, או משום זה ק'לי ואנווהו, יתחיל באמצע חנוכה להדליק בחנוכיה החדשה והיפה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

א) **כתב** הכה"ח בס"תרעג אות טו, "מי שהיה מדביק נרות של שעוה בכותל כדי להדליקן למצות נ"ח ובעוד שהוא עסוק בכך הביאו לו שמן זית, ידליק בנרות שעוה אף שמצוה מן המובחר הוא שמן זית, שבו"י ח"א ס"לז, וח"ב ס"ל, וכן הסכים בתשו' יד אליהו ס" עב. אמנם בתשו' חכ"צ ס"מה. חלק על דברי השבו"י הנז' וסיים דהדבר ברור דבין באתרוג בין בנרות חנוכה ובכל מצות בעולם, מברך על היפה והמהודר ויוצא בו י"ח אף שבא באחרונה יעו"ש, וכ"כ בברכ"י אות ג' שכן העלה שער יוסף סי' ח. יעו"ש. מיהו אם כבר התחיל לברך גומר ואין להניח וליקח האחר המשובח, כ"כ בשע"ת אות א' וכ"כ לעיל סי' תרמח אות ח. יעו"ש".

ונראה בנד"ד אף השבות יעקב מודה שיש להדליק בחנוכיה שהיא יותר יפה, כיון שכשהגיע לו החנוכיה חדשה ויותר יפה, באותה שעה הוא אינו עוסק במצוות חנוכה, ומה שמקפיד השבות יעקב שאין לשנות זה דוקא כשהוא כבר עוסק במצוה, דהיינו שהוא "מדביק נרות בכותל כדי להדליקן", משמע שקודם שהוא מתחיל לעסוק במצוה באותו לילה שפיר הוא לשנות מנר שעוה לנר שמן, ולכן ה"ה שמותר לשנות מחנוכיה ישנה לחדשה שהיא יותר יפה.

אלא לכאורה יש לדחות סברה זו, דשאני נד"ד כיון שהוא כבר השתמש בחנוכיה הראשונה למצוות נ"ח, משא"כ בנדון השבות יעקב שקודם דביקת הנרות הוא לא התחיל להשתמש בנרות אלו לשם מצוה, ולכן אולי השבות יעקב מודה בנד"ד שאין לשנות מחנוכיה הראשונה לשניה אף שהשניה היא יותר יפה.

אלא מצינו שכתב מרן א"ח ס"טו. א, "מותר להתיר ציציות מטלית זה וליתנם בטלית אחר, אבל שלא להניחם בבגד אחר לא", וכתב הט"ז שם ס"ק ב, "ונ"ל דאין בכלל זה מי שמתיר ציציותיו כדי לעשות אחרים נאים מהם, ולא חיישינן בזה לבזיון הראשונים", וכן הוא במ"א שם ס"ק ב, והוא כתב שכן משמע מתשובת הרא"ש ע"ש. וכתב הברכ"י שם בס"ק ב, "הרב הלבוש כתב בהדיא דאם רוצה להתיר מן הבגד הציציות ולהשליכם לעשות בו ציציות יפות מהראשונות מותר", ע"ש. וכן הוא בכה"ח אות ח, וכן כתב הבן איש חי בפר' לך לך אות ז, ע"ש. הרי משמע שאף אם הוא כבר התחיל להשתמש בציציות עדיין יש הידור להשליכם ולעשות בטלית ציציות יפות מהראשונות, וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שיש לו לשנות מהחנוכיה הראשונה להחנוכיה חדשה שהיא יותר יפה.

וגם ראיתי בברכ"י בס"טו אות ב, שהוא הביא תשובת מהר"י מולכו ז"ל בענין זה, וכתב הברכ"י בד"ה איברא, "מה שסיים הרב הנז' דאם בלו הציציות ורוצה להניח חדשים שרי וכמ"ש הר' הלבוש, קצת קשה דמשמע מדבריו דדוקא אם בלו הציציות הישנים בהא הוא דשרי הרב, אבל אם הציציות הישנים לא בלו ובעומדים יעמודו חזקים לא אריך למשלפינהו הגם דהחדשים נאים מהם, ואם זה כוונתו ק"ק דמייתי מהרב לבוש, ואילו הרב הלבוש כתב בהדיא דאם רוצה להתיר מן הבגד הציציות

ולהשליכם לעשות בו ציציות יפות מהראשונות מותר, ונראה דהרב (מהר"י מולכו ז"ל) איירי כשהציציות חדשים גם ישנים שוו בשיעוריהם בנוי ובחוזק, אז בעינן דהראשונים בלו דוקא, דאי לא בלו אסור, אך אם החדשים נאים ויפים מהראשונים **אף שלא בלו** והם חזקים מותר להתירן להניח היפים דיש נוי למצוה ומקיים זה קלי ואנוהו, ולא פליג על הרב הלבוש אלא שקיצר בדבריו, וגם הרב מהר"ם ן' חביב בתשובה הנז' מסכים הולך לדברי הרב הלבוש". הרי שלדעת הלבוש אף כשלא בלו יש להתיר, ולכן ה"ה אף כשלא "בלו" החנוכיה הראשונה עדיין יש להחליף לחנוכיה חדשה שהיא יותר יפה.

ב) **וראיתי** בתורה לשמה ס"רמד, שכתב שאם התחיל בשופר שאינו מהודר, והביאו לפניו שופר שהוא מהודר והוא מצוה מן המובחר, שאין לו לעזוב השופר הראשון, והראיה מיומא ז, שהוכיח רב ששת דטומאה דחויה בציבור מדתניא היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת אומר ומביא אחרת, ע"ש. והוא כיון בזה למ"ש השבות יעקב הנ"ל, אלא שהשבות יעקב הרגיש שאין הראיה מגמ' יומא חזקה, והוא כתב שהוא "קצת ראיה.. שיש מקום לבעל דין לחלוק" ע"ש. מ"מ כבר כתבתי שאף לדעה זו, הטעם שאין לשנות הוא מפני שהוא כבר התחיל לתקוע בשופר, אבל בנד"ד שהביאו לו חנוכיה חדשה ויותר יפה קודם שהוא עוסק בנרות, י"ל שלכ"ע יש לשנות לחנוכיה שהיא יותר יפה.

וכן י"ל לדעת הספר חסידים שהובא בחכ"צ הנ"ל, שכתב "וזכורני שראיתי בספר חסידים שאם היתה יריעה כתובה בס"ת בכתיבה שאינה יפה ומצא אח"כ סופר אומן ולבלר מובהק, שמצוה להחליף היריעה בנאה הימנה, ורואה אני הדברים ק"ו, ואין זה ענין למאי דאמרינן בפ' כל התדיר פט: במערבא אמרי הואיל והתחיל במתנות גומר, דשאני התם הואיל והתחיל בעשיית המצוה ממש אין לו לדחות מצוה זו בשביל מצוה אחרת, אבל לקיים המצוה עצמה מן המובחר פשיטא שמניחין את שאינו מובחר ותופסין את המובחר" ע"ש. וכן הוא בנד"ד.

וכתב הפתחי תשובה י"ד ס"רסד ס"ק ג. בשם הבית יעקב ס"קד, שאם התחילו למול ע"י אדם שכשר בדיעבד, והגיע אדם הכשר לכתחילה, חייבים להפסיק, אך ראה בשערי תשובה ס"תרעג ס"ק א, שהביא בשם הבית יעקב ס"כו, לענין חליצה שכתב כהשבות יעקב שלא יפסיק לאחר שהתחיל קטן בחליצה, ועיין באורחותיך למדני ח"ג ס"סה, שפירשתי דעת הבית יעקב. עכ"פ כבר כתבתי דנד"ד קיל טפי כיון שהוא עדיין לא התחיל לעסוק במצוה.

ולכן למסקנה נראה דבנד"ד יש לו להחליף החנוכיה ישנה לחנוכיה שהיא חדשה ויותר יפה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכא

שאלה: האם מותר לערוך הכנסת ספר תורה בחנוכה, דכיון שהם ימי שמחה אין מערבין שמחה בשמחה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **כתוב** במו"ק ח, "אין נושאין נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מייבמין מפני ששמחה היא לו... וכי שמחה היא לו מאי הוי, אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא ואמרי לה אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, רבה בר [רב] הונא אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו, אמר ליה אביי לרב יוסף הא דרבה בר [רב] הונא דרב הוא דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב מנין שאין נושאין נשים במועד שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך, עולא אמר מפני הטורח, רבי יצחק נפחא אמר מפני ביטול פריה ורביה", ע"ש. וגם מצינו שכתוב בחגיגה ח: "ורב אשי האי בחגך מאי עביד ליה, ההוא לכדרב דניאל בר קטינא דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב מניין שאין נושאין נשים במועד שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך", ע"ש.

ויש לחקור כאיזה טעם קי"ל. כתבו התוספות במו"ק שם, ד"ה מפני בטול, "...אבל סעודת פדיון הבן צריך עיון אם מותר לעשות במועד, ואין לומר הא זמנה קבוע תינח בזמנה שלא בזמנה היאך יהא מותר, ונראה לי דקיימא לן כרב אשי דדריש בחגיגה בפ"ק (ד' ח: ושם) בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערב שמחה בשמחה, ועי"ל דלא חשיבי שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד". הרי מבואר שלתירוץ ראשון לא קי"ל כהטעם שאין מערבין

שמחה בשמחה, אלא כרב אשי בגמ' חגיגה הנ"ל שדרש הפסוק בחגך ולא באשתך, ולפי זה אין כאן חשש בנד"ד כיון שאין חנוכה בכלל ג' רגלים והיא אינה בכלל ה"חג" הכתוב בתורה, וגם בחג רק נשואין אסור, דהיינו "אשתך", משא"כ הכנסת ס"ת.

ולתירוץ שני בתוספות אף דקי"ל דאין מערבין שמחה בשמחה, אין הכנסת ס"ת בכלל "שמחה" אלא רק נשואין, ולכן מצינו שבין לתירוץ ראשון ובין לתירוץ שני אין חשש בנד"ד, ולפי התוספות פסק מרן בס"תקמו ד, "מותר לעשות ברגל סעודת ברית מילה וכן סעודת פדיון הבן", ע"ש.

ב) **וראיתי** שכתב מרן בס"תרצו ח, "מותר לישא אשה בפורים", וזה לפי מ"ש בתשובת הרשב"א ח"ג ס"רעו, "מסברא שהוא מותר דושמחת בחגך כתיב בחגך ולא באשתך, אבל בפורים מותר, ועוד דהוה ליה חד יומא ומשום חד יומא לא משהי איניש נפשיה וכמאן דאמר טעמא משום בטיל פריה ורביה, ובענינים אלו הולכין בהם להקל דמדרבנן הם". משמע שאין לחוש למ"ד אין מערבין שמחה בשמחה, וכ"ש שמותר לישא אשה בחנוכה, כיון שעכ"פ מצינו שפורים נקרא "ימי משתה ושמחה", משא"כ בחנוכה, וכן כתב מרן בס"תרע. ב, לגבי חנוכה, "רבוי הסעודות שמרבים בהם, הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה", ע"ש. ואף שכתב הרמ"א שם "שיש קצת מצוה" משום זה זמן חנוכת המזבח, מ"מ אין כאן חיוב סעודה כדמצינו בפורים.

וראיתי במ"א בס"תרצו, שהוא חולק על הרשב"א ומרן הנ"ל, וז"ל "אלא אי קשיא הא קשיא, דהא קי"ל אין מערבין שמחה בשמחה כמו שכתבתי בריש ס"תקמו, וילפינן לה מקרא, א"כ היאך מותר לערב שמחת הנשואין בשמחת פורים... לכן נ"ל לעשות החופה בי"ג", וכן הוא בפר"ח בס"תרפח ס"ק ו, וז"ל "ולי נראה דאין לסמוך על ההיא תשובת הרשב"א, ולא מכרע מילתא דליפלוג רב אשי בההיא טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה, ומה גם דמקרא ילפינן ליה, אלא בעי למימר רב אשי דאיסורא דאורייתא איכא מקרא דבחגך ולא באשתך דהוי עיקר דרשה כדמוכח מפ"ק דחגיגה, וכ"כ בתוס' ז"ל ומדברי הרא"ש והרי"ף וכן מדברי התוס' ז"ל לחד שינוייא יראה דס"ל דאיכא טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה אפילו לרב אשי", ע"ש. וכן כתב בכסא אליהו בס"תרפח אות ה. דקי"ל כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה כיון שכתב הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"יד, "ואפילו בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת", ע"ש. ועיין עוד בהל' יו"ט פ"ז הל"טז, ובלחם משנה שם, ועיין בפירוש משניות לרמב"ם בפ"ק דמו"ק שכתב, "כי העיקר אצלנו אין מערבין שמחה בשמחה, ולפיכך אין לערב שמחת הרגל בשמחה אחרת". משמע ממ"ש "שמחה אחרת", שזה שלא כהתוספות הנ"ל בתירוץ שני שאין שמחה אלא נשואין, אלא אף "שמחה אחרת" בכלל שמחה.

אלא ראיתי במטה יהודה בס"תרפו ס"ק ח, שהוא האריך לדחות דעת המ"א והפר"ח, וכן ראיתי בזרע אמת ח"א ס"קא, שהסביר דעת מרן שפסק כהרשב"א, וכתב בדף קיא. בד"ה ומה, "דהא מסיק הש"ס דה"ט דאין מערבין שמחה בשמחה משום דנפ"ל מקרא דשלמה ז' ימים וז' ימים י"ד יום, לומר דאין מערבין שמחת חינוך בית המקדש בשמחת הרגל, וכיון דהתם נמי ברגל איירינן, א"כ מהתם נמי איכא למידק דדוקא ברגל הוא דאין מערבין וכו', אבל בפורים מערבין". הרי שבענין זה אין פורים בכלל "רגל".

וראיתי בחקקי לב א"ח ס"כ, שהביא דעת כל הפוסקים לגבי אם מותר לישא אשה בפורים, ושוב כתב "ולענין הלכה רבו המתירין, הלא המה הרשב"א ומרן בב"י ובש"ע ומור"ם בד"מ ובהגה, ושם הביא מכמה רבנים תלת סמני קשוט שעשו מעשה ושכן שמע גם כן מפי זקנים, והרט"ז והרב ברכ"י ובמחזיק ברכה, והרב זרע אמת והרב מטה יהודה, ומורינו כמהרי"א ומורינו הר' כמהרי"ך, והרב פרץ בחי' למגילה ד"ג ע"ג ס"ו אות ז, וכת האוסרים אינן אלא הכלבו והא"ח שנסתפקו, ואין ספק דידייהו מוציא מידי ודאי ובפרט בדרבנן דאזלינן לקולא כמ"ש ז"ל, והר' הלבוש והמ"א לא ראו דברי מור"ם בדר"מ דאפשר דהוו הדרי בהו, לא נשאר כ"א סברת מהר"י ברין שהביא מור"ם בדר"מ שכתב להדיא לאסור", ע"ש שאר דבריו.

ולפי זה נראה שמעיקר דין אין לחוש לישא אשה בפורים וכמ"ש מרן בשם הרשב"א, וכ"ש שאין לחוש לזה בחנוכה כלל, שלא מצינו שחנוכה בכלל "ימי משתה ושמחה", וזה אף לדעת המ"א והפר"ח הנ"ל, וכ"ש שמותר לעשות הכנסת ס"ת בחנוכה, כי לדעת התוספות הנ"ל בתירוץ שני רק נשואין נחשב "שמחה" ולא שאר שמחות, וכן נראה

דעת מרן שפסק בס"תקמו, שמותר לעשות סעודת פדיון הבן בחול המועד (ולכוארה נראה שלפי פירוש משניות של הרמב"ם הנ"ל, שסעודת פדיון הבן בחול המועד אסורה כיון שהיא בכלל "שמחה אחרת", ויש לפלפל.).

ג) **שוב** ראיתי לר' רבי שלמה חכים ז"ל (מאיזמיר) במלאכת שלמה, על הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"יד, שהוא דן בכעין נד"ד, והוא לגבי חג שבועות אם מותר לעשות בו חינוך בית הכנסת והכנסת ס"ת, והוא כתב בשאלה, "ראיתי ונתון לבי לעת כזאת כי פקד ה' את עמו לתת אחרית ותקוה ויהי לנו למקדש מעט אלו בתי כנסיות שהיו חרבים, והנה בעתה יצא דבר המלכות יר"ה ויט לנו חסד שיבנו אותם כמאז ומקדם, והנה הנם הם בונים אותם וכפי הנראה הוא שתשלום הבנין הוא בחג שבועות בס"ד, והוא זמן מתן תורה וראוי להחזיר הס"ת למקומם הראשון ודאי שהיא שמחה גדולה, אי שפיר דמי לחנכם בחג או דילמא איכא משום אין מערבין שמחה בשמחה".

ובתשובה שם, הוא האריך לבאר דין אין מערבין שמחה בשמחה, ואחר שהוא הביא מ"ש התוס' במו"ק הנ"ל הוא כתב "הרי להדיא מדברי התוס' דס"ל דהני אמוראי פליגי אמילתא דשמואל וס"ל דהלכה כרב אשי ומותר לערב שמחה בשמחה, וכן הוא דעת הריטב"א ז"ל שם וז"ל שאין מערבין שמחה בשמחה ולדבריו אין מערבין שמחת מילה ופדיון הבן וכו' ואין הלכה כמותו דאידך כולהו פליגי עליה יעו"ש, וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל בח"ג סי' רע"ו יעו"ש", וזה כפי שביארתי לעיל.

ואחר כך הוא פלפל בדעת הרמב"ם ומ"ש הפר"ח הנ"ל, ושוב כתב שאף לדעתם יש להתיר בנדון דידיה, וז"ל "אלא דמ"מ נראה דכל זה אינו אלא בשמחה שיש בו סעודה כגון מילה ופדיון הבן ובחינוך בית המקדש בימי שלמה המלך ע"ה, שהיה שם אכילה הרבה והיו זובחי שלמים ואוכלים הבשר עד שאכלו אפילו ביוה"כ באותה שנה, ופריך בגמ' הכא נמי מעבד ליעבדו מיכל לא ליכול ולא לישתו ומשני אין שמחה בלא אכילה ושתיה יעו"ש, על זה הוא דקפיד שלמה שלא לעשותו ברגל, ובודאי דשלמה גמר דינו ממאי דקפיד קרא לומר ושמחת בחגך ולא באשתך, אבל בשמחה דנידון דידן שהיא על מה שנבנה בימינו בתי כנסיות וזכינו להחזיר הס"ת למקומם הראשון ולהתפלל במקום קדוש, ולית בשמחה זאת אכילה ושתיה כי אם שירות ותשבחות ונדרין ונדבות להוצאת בית הכנסת, והרי זה דומה לשמחת אירוסין או לשמחת מחזיר גרושתו דאפי' בסעודה שרי, ואמינא דעדיף יותר לחנכם בחג ולערב שמחת החג בשמחת חינוך בית הכנסת, דהא איתא בתנחומא בפרשת פקודי שהמשכן נשמר להקימו ביום לידת יצחק לערב שמחה בשמחה, והיפה תואר הקשה מהא דמו"ק דאין מערבין שמחה בשמחה, ותירץ דשאני שמחת לידת יצחק דאין חיוב לעשות שמחה על זה הילכך נוח לערב שמחת המשכן בשמחה זו שתהיה השמחה כפולה, אבל שמחת מועד ונשואין שהן חיוב אין לערב ע"כ, וממנו ניקח לנדון דידן שאין חיוב בשמחת זאת כי אם אנן בדידן משמחין דודאי שפיר דמי ועדיפא לחנכם בחג".

ולפי זה ה"ה בנד"ד בהכנסת ס"ת שאין לחוש כיון שרוב השמחה היא "שירות ותשבחות", ואף אם הם עושים סעודה אחרי כן, מ"מ אין זה חיוב ממש, "כי אם אנן בדידן משמחין", ועוד, דשאני חג שבועות שהוא בכלל האיסור של אין מערבין שמחה בשמחה, ולכן יש הו"א לאסור סעודת מצוות אחרת, משא"כ בחנוכה שאין הו"א לאסור סעודת מצוה אחרת כיון שאין חנוכה בכלל חג ורגל (וכמ"ש הזר"א הנ"ל לגבי פורים, ואף המ"א והפר"ח מודה לגבי חנוכה), ועוד, יש טעם לעשות הכנסת ס"ת בחנוכה, והוא מפני דמלאכת המשכן נגמרת בכ"ה כסלו כמ"ש בתנחומא פר' פקודי, והכה"ח ס"תרע אות יב, ע"ש. ולכן הוא זמן טוב לגמור כתיבת ס"ת ולהביאו לבית הכנסת שהוא כעין משכן, ועוד, שעיקר מצוות חנוכה הוא אור הנרות, וכבר כתוב בפסוק "נר מצוה ותורה **אור**", ולכן הוא ראוי להכניס ס"ת שהוא "תורה אור" בחג האור, ואין כאן חשש מערבין שמחה בשמחה כיון "דאין חיוב לעשות שמחה על זה (בין על ס"ת ובין על חנוכה), הילכך נוח לערב שמחת.. (הס"ת) בשמחה זו (של חנוכה) שתהיה השמחה כפולה".

ושוב כתב, "עוד ראיתי להרב מהר"ש יפה ז"ל בפרשת פקודי פרשה נ"ב סי"ב, שהביא המדרש תנחומא והקשה מהרש"י ז"ל דאין מערבין שמחה בשמחה, ותירץ וז"ל וי"ל דשמחה דאית בה אכילה ושתיה דאית בה הנאה לגוף אין מערבין שאחר שישבע במשתה משום אחת אינו נהנה מאחרת, אבל שמחה דמצוה שאפשר לשתיהם יחד שאין קצבה לשמחה מוטב לערב זו בזו כדי שתגדל כח השמחה זו בזו כדרך הדברים המצורפים, ועוד דמגלגלין זכות ליום זכאי וכו' יעו"ש. הרי דבשמחה דלית אכילה ושתיה עדיף טפי לערבן", וכן הוא בנד"ד אם אין עושין סעודה אחר הכנסת הס"ת. אלא אף בסעודה אין לחוש כיון שאין חנוכה בכלל "ימי משתה ושמחה", וכן כתב מרן בס"תרע

ב, לגבי חנוכה "רבוי הסעודות שמרבים בהם, הם סעודות הרשות שלא קבעום למשתה". עיין לעיל.

ולפי זה נראה שאין לחוש כלל בנד"ד לאין מערבין שמחה בשמחה, אלא אדרבה נראה שזמן חנוכה הוא ראוי ונכון להכנסת ס"ת, וכן יש ללמוד ממ"ש במלאכת שלמה הנ"ל, וכן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכב

שאלה: האם צריך לטבול את הכוסיות שמדליקים בהם נרות חנוכה (כי יש פוסקים הסוברים כי צריך טבילה).

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **איני** יודע הטעם של פוסקים אלו כיון שאין כוסיות אלו כלי סעודה שהשמן בהם עומד לשריפה ולא לאכילה, וכמו דמצינו שאין צריך להטביל נרות שבת ה"ה שאין צריך להטביל נרות חנוכה, ואולי הם סוברים כמ"ש בחגיגה כו, לגבי חשש טומאת כלים מפני כהנים ע"ה, "כיצד מעבירין על טהרת עזרה מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומרין להם הזהרו שלא תגעו בשלחן... תנא הזהרו שמא תגעו בשולחן ובמנורה, ותנא דידן מ"ט לא תני מנורה שלחן כתיב ביה תמיד מנורה לא כתיב בה תמיד". הרי לתנא דידן יש להטביל את המנורה אם היא טמאה, וכן נראה מהרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב פ"יא הל"יא, ע"ש. ולכן אולי י"ל שכן עשו החשמונאים בימי חנוכה, וכדי לרמוז לזה סברו הפוסקים הנ"ל להטביל את הכוסיות שמדליקים בהם, ואף שכולנו מטמאי מתים, מ"מ יש בטבילה זו רמז בעלמא למה שעשו בבית המקדש בזמן חנוכה.

אלא א"כ דעתם יש לפקפק בזה, שהרי כתוב בע"ז מג., "כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה, אבל הוא עושה של ה' ושל ו' ושל ח', ושל ז' לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות. רבי יוסי בר יהודה אומר אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו בית חשמונאי, אמרו לו משם ראיה שפודין של ברזל היו וחופין בבעץ, העשירו עשאום של כסף, חזרו והעשירו עשאום של זהב", ופירש"י שם, "רבי יוסי בר יהודה אמר אף של עץ לא יעשה, שאף היא כשרה במקדש, ומלכות בית חשמונאי, עשאוה במקדש של עץ לאחר שטימאו יונים את ההיכל ונטלו כל כליו וגברה יד בית חשמונאי ונצחום דרבי יוסי בר יהודה דריש ליה בריבויי ומעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה כל מילי ומיעט חרס. בבעץ, בדיל", ועיין במהרש"א בשבת כא: ד"ה טמאו, שהביא בשם הרא"ם על הסמ"ג, שהחשמונאים "היו עושין מנורה של עץ". וכן הוא בב"ח ס"תרע, ע"ש. וכתב הכה"ח בס"תרע אות ב, "משמע שעשו חדשה, ומה שנגעו בשמן והדליקו המנורה לפי שלא היו כולם מטמאי מתים, אלא רק השמן לא היה להם טהור מאיזו סיבה", ע"ש. ולפי פירוש זה, אין מקום לטבילת הכוסיות, כיון שהם הדליקו במנורה של עץ חדשה שאינה טמאה.

אלא ראיתי בפר"ח שם, שהקשה על הרא"ם, וכתב "דהא ק"ל כרבנן דדוקא מתכות שרי אבל של עץ לא". מ"מ אף מזה נראה שהם היו עושים מנורה חדשה של ברזל וחופין בבעץ, וכיון שהיא חדשה היא אינה צריכה טבילה מטומאה. אא"כ קשה, למה הם לא טבלו המנורה ישנה כדמצינו בגמ' חגיגה הנ"ל, ואולי י"ל כמ"ש בע"ז נב: "מזרחית צפונית בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת ששקצו לעבודת כוכבים", ושמא אף המנורה שקצו לע"ז, ולכן גנזו, ולכן הם היו צריכים לעשות מנורה חדשה, והיא טהורה ואינה צריכה טבילה, ולכן י"ל שאם הטעם שסברו הפוסקים בנד"ד שצריך להטביל כוסיות המנורה הוא כדי לרמוז למה שעשו במקדש, נראה שהאחרונים הנ"ל לא סברו כן, ולכן אין לי סברה נכונה להסביר דעת פוסקים אלו.

ב) **ועוד** י"ל, שאין דיני חנוכה שווים לדיני המנורה של הבית המקדש בכמה דברים, והלא מצות חנוכה התחילה בלילה בצאת הכוכבים אבל בבית המקדש היא התחילה מבעוד יום אחר התמיד של מנחה, ועוד בנר חנוכה צריך נר רק לחצי שעה ובבית המקדש בעינן כל הלילה, ועוד לדעת הרמב"ם צריך להדליק ביום ובלילה בבית המקדש אבל בחנוכה המצוה היא רק בלילה, ועוד בבית המקדש בעינן שתהיה המנורה ממזרח למערב או יש מ"ד מדרום לצפון, אבל בחנוכה אין הקפדה בזה בבית, ועוד בחנוכה

כל השמנים והפתילות כשרים אבל בבית המקדש רק מה שכשר לנרות שבת הוי כשר למנורה, ועוד יש כאלו, ואף שמצינו לגבי איסור הנאה מן האור שכתב הר"ן שהנאה אסורה כמו במנורה בבית המקדש וכן הוא ברשב"א שם, מ"מ אף בזה יש חולקים שכתב הרשב"א שיש אוסרים זה משום בזוי מצוה, וכן ראיתי ברש"י בשבת כא: שכתב הטעם שהוא אסור ליהנות מנר חנוכה הוא משום "שיהא ניכר שהוא נר מצוה", ולא משום דבעינן דמיון למנורה של בית המקדש, ולכן אין להוסיף על מה שכבר כתבו הראשונים לגבי דמיון זה, ואין לנו לחדש דמיונים אחרים בין הנר של חנוכה למנורה של בית המקדש, ולכן ה"ה אם טעם הפוסקים הנ"ל הוא כדי ליתן רמז למנורה במקדש, אין זה טעם שיש בו ממש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכג

שאלה: האם סביבון הוא מוקצה בשבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **נראה** שהסביבון בחנוכה "דרדיל", הוא מוקצה כיון שאסור לשחק בו בשבת, שזה בכלל מ"ש הרמ"א בס"שלח. ה, "...וכל זה בדרך שחוק בעלמא, אבל בשוחק כדי להרויח אסור, אפילו שוחק בתם ובחסר דהוי כמקח וממכר, מ"מ אין למחות בנשים וקטנים דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", וכן הדרך לשחק בדרידל הוא כדי להרויח בין אם הם משחקים בממון או באגוזים ומתיקות וכו', ולכן כיון שהוא אסור לשחק בו, ממילא שהוא מוקצה בשבת.

אלא עדיין יש לדון בזה משני טעמים. אחד הוא שכמה ילדים משחקים בדרידל כמו בשאר סביבון בשאר ימות השנה, ולא מטעם כדי להריוח בו, אלא רק "בדרך שחוק בעלמא" כמ"ש הרמ"א הנ"ל, שהם אוהבים רק להסתובב את הדרדיל, וא"כ אין כאן איסור, וממילא שאין כאן מוקצה, ולכן נראה שיש לאזיל בזה אחר דרך "רוב תשמישו", וזה כמ"ש המ"ב בס"שח ס"ק י, וס"ק כ, ע"ש. ואף לפי מ"ש בביאור הלכה שם סע' ג ד"ה וקרדום, וז"ל "ודע דכתב הפר"מ והעתיקתיו במ"ב דכלי שרוב מלאכתו לאיסור הוא ג"כ בכלל כלי שמלאכתו לאיסור, והביא ראיה מרשב"א לענין קדירה ע"ש. ולענ"ד היה נראה דזה דוקא אם עיקרה הוא רק למלאכת איסור ורק לפעמים מתשמש בה להיתר, ולענין זה יש ראיה מקדירה דמשמע מרשב"א דהיא כלי שמלאכתו לאיסור דעיקרה נעשה לתבשיל, אבל אם דרך הכלי להשתמש בה לשניהם, ורק שלאיסור משתמשין בה יותר, מנלן דמקצה דעתיה מניה, דהלא עשויה למלאכת היתר ג"כ, וצ"ע", ואף לפי זה י"ל שהדרידל "עיקרה הוא לאיסור", דהיינו לריוח בו, שכך היה המנהג מאבותם אצל האשכנזים. מ"מ אם איזה ילד נוהג להשתמש בדרידל זה ברוב פעמים רק כדי לשחק בו כשאר סביבון, ולא כדי לריוח, אז נראה שכיון שזה רוב תשמישו להיתר, שאין כאן חשש מוקצה.

וגם יש לחקור בטעם אחר, והוא דאה"נ שאין לשחק בו כדי לריוח, אבל לפי מ"ש הרמ"א הנ"ל "אין למחות בנשים וקטנים דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", משמע שאם הם משחקים בו בשבת כדי לריוח כגון באגוזים או מתיקות וכו', אף שזה אסור מדינא, מ"מ לגבי מוקצה מצינו שאין לומר בדרידל "דמקצה דעתיה מניה", שהרי סוף כל סוף הנשים והקטנים משחקים בו, ולכן לא שייך לומר בזה שהדרידל הוא מוקצה. מ"מ במקום שהנשים והקטנים שומעים ומקבלים שהוא אסור לשחק כדי לריוח והם נמנעים מזה, ממילא שהדרדיל הוא מוקצה, אם זה רוב תשמישו לרויח בו כדלעיל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכד

שאלה: האם יש הידור להדליק נרות חנוכה בשמן "כתית", או כל שמן שמדליק זה הידור העיקר שיהא שמן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **כתוב** בשבת כג, "א"ר יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר, אמר אביי מריש הוה

מהדר מר אמשחא דשומשמי אמר האי משך נהורי טפי, כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא אמר האי צליל נהוריה טפי", ופירש"י "צליל נהוריה, צלול ומאיר". נראה מזה שהטעם דבעינן שמן זית הוא רק מפני שהאור "צליל נהוריה טפי", ונראה שהטעם שלא כתוב בגמ' דבעינן גם שמן זית כתית, הוא מפני שאין חילוק בין אם שמן זית כתית או לא כתית, שבשניהם האור "צליל נהוריה טפי", ואין שמן זית כתית מאיר יותר משמן זית שאינו כתית, וכן נראה מרש"י בריש פר' תצוה, שפירש ששמן כתית הוא "מטפה ראשונה" וגם כתב "לא היו בו שמרים", וא"כ י"ל שהטעם דבעינן כתית למנורה במקדש הוא מפני ששמן זה הוא יותר חשוב מצד עצמו, אבל מצד האור שבא מהשמן נראה שאין חילוק כיון שאף אם יש קצת שמרים בשמן, מ"מ הם אינם עולים בפתילה אלא נשארים בנר, ורק השמן בלי השמרים עולה בפתילה, א"כ מצינו שהאור הבא מהשלהבת הוא שוה לאור שבא משמן כתית, כיון שאין בשלהבת שמרים, ולכן שפיר הוא שלא כתוב בגמ' שבת הנ"ל שיש לחזור אף אחר שמן זית כתית, כיון דשאני דין חשיבות לגבי נר חנוכה שרק בעינן שהאור מאיר יפה וכל שמן זית ראוי לכך אף כשיש בו שמרים, משא"כ במנורה במקדש דבעינן שהשמן מצד עצמו יהיה חשוב, דהיינו בלי שמרים כמ"ש רש"י הנ"ל.

וכן נראה ממ"ש הלחם משנה בהל' איסורי מזבח פ"ז הל"י, וז"ל "והקשה הרב מהר"ר אליה מזרחי ז"ל בפרשת תצוה דלשתוק מלכתית ומלמאור ואנא אמינא דדוקא במנורה דכתיב כתית הוי כתית דוקא אבל במנחות דליכא כתית בכל גוונא מהני, ותירץ דהוה ילפינן במה מצינו, ואין אנו צריכים לכך דבהדיא אמרו שם בגמרא דאיכא ק"ו למילף מנחות ממנורה גבי זך, דאמרו שם ומה מנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך, ת"ל זית כתית למאור ואין זית כתית למנחות ע"כ, וא"כ הך ק"ו נמי עבדינן לכתית דלאכילה צריך יותר מעולה מלהדלקה". הרי שיש טעם לומר שכתית היא יותר חשובה למנחות שהן לאכילה, וכן כתב הרמב"ם שם בהל' יא, "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו. כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות, שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו", וא"כ צ"ל שאין טעם החשיבות בכתית מפני שהשמן מאיר יותר יפה, שא"כ זה לא שייך לגבי אכילה, ואיך לומר שאם הוא מאיר יותר יפה הוא יותר חשוב לאכילה אם הוא רק אוכל ממנו ולא נהנה מהאור, ולכן צ"ל שהטעם של החשיבות הוא מפני שהשמן יצא ראשון מהזית ואין בו שמרים.

ולפי זה שפיר הוא מה שאביי לא אמר דבעינן כתית, כיון דשאני מצוות חנוכה שעיקר המצוה להאיר, דהיינו "צליל נהוריה טפי", א"כ אין נ"מ אם השמן כתית או לא כיון שבשניהם צליל נהוריה טפי.

וכל זה אתי שפיר לפי מה שכבר כתבתי שאין דיני חנוכה שווים לדיני המנורה של הבית המקדש בכמה דברים, והלא מצות חנוכה התחילה בלילה בצאת הכוכבים אבל בבית המקדש היא התחילה מבעוד יום אחר התמיד של מנחה, ועוד בנר חנוכה צריך נר רק לחצי שעה ובבית המקדש בעינן כל הלילה, ועוד לדעת הרמב"ם צריך להדליק ביום ובלילה בבית המקדש אבל בחנוכה המצוה היא רק בלילה, ועוד בבית המקדש בעינן שתהיה המנורה ממזרח למערב או יש מ"ד מדרום לצפון, אבל בחנוכה אין הקפדה בזה בבית, ועוד בחנוכה כל השמנים והפתילות כשרים אבל בבית המקדש רק מה שכשר לנרות שבת הוי כשר למנורה, ועוד יש כאלו, ואף שמצינו לגבי איסור הנאה מן האור שכתב הר"ן שהנאה אסורה כמו במנורה בבית המקדש וכן הוא ברשב"א שם, מ"מ אף בזה יש חולקים שכתב הרשב"א שיש אוסרים זה משום בזוי מצוה, וכן ראיתי ברש"י בשבת כא: שכתב הטעם שהוא אסור ליהנות מנר חנוכה הוא משום "שיהא ניכר שהוא נר מצוה", ולא משום דבעינן דמיון למנורה של בית המקדש, ולכן אין להוסיף על מה שכבר כתבו הראשונים לגבי דמיון זה, ואין לנו לחדש דמיונים אחרים בין הנר של חנוכה למנורה של בית המקדש.

וכן הוא בנד"ד שלאביי אין טעם להדליק נ"ח בשמן זית כדי לדמות נ"ח לבית המקדש, אלא כל הטעם הוא רק כדי שהאור יהיה "צליל נהוריה טפי".

ב) **אלא** ראיתי בארחות חיים הל' חנוכה אות ז, שכתב, "והמצוה המובחר להדליק בשמן זית לפי שבו היה הנס". וכן הוא בדר"מ ס"תרעג ס"ק א, ע"ש. משמע מזה שהטעם דבעינן שמן זית שבו היה הנס, הוא כדי להזכיר ולפרסם את הנס שהיה בשמן זית, ויש להעיר על הא"ח, הלא אין זה הטעם בגמ' שבת הנ"ל, שהלא הטעם שיש מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית הוא מפני צליל נהוריה טפי. אלא צ"ל שהא"ח הביא טעם נוסף כדי להסביר מצוה זו,

ומ״ש אביי הוא לאו דוקא הוא. אלא אף לפי זה הארחות חיים לא כתב דבעינן גם שמן כתית כדי להזכיר את הנס, כיון דמסתמא שאף בשמן זית רגיל האדם יכול להזכיר את הנס כיון שאף בשמן זית רגיל הוא הזכיר שהשמן במנורה במקדש היה בא מהזית, ולא בעינן אף שמן כתית לזכירה זו, ולכן כתב הא״ח ״שמן זית לפי שבו היה הנס״, ולפי זה כיון שכבר יש זכירה לנס ע״י שמן זית, ממילא דלא בעינן אף שמן זית כתית.

אולם כתב הרוקח בתחילת הל׳ חנוכה, ״בפרשת אמור אל הכהנים התחיל שבת ורגלים, פסח עצרת ראש השנה ויום הכפורים סוכות, וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל, וסמיך ליה ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור, רמז לחנוכה שמן זית זך מן המובחר, ואמר להעלות נר יערך את הנרות, ללמד לילה ראשונה נר אחד ואחר כך נרות. סמך שמן נרות לסוכות, מה סוכות ח׳ ימים אף חנוכה ח׳ ימים״, ע״ש. נראה שיש הידור להדליק נ״ח משמן כתית למואר, שבפסוק הנ״ל יש רמז לחנוכה, ולכן י״ל שאין הטעם שצריך שמן זית כתית משום זכר לנס חנוכה שהלא כבר יש זכירה לנס ע״י שמן זית רגיל, אלא כדי לומר שיש רמז בתורה לחג חנוכה.

מ״מ נראה שמי רוצה להחמיר כדי לקיים מ״ש הרוקח שיש רמז בתורה בפסוק ״ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור״, לחנוכה, ולכן הוא רוצה להדליק דוקא בשמן כתית, תבוא עליו ברכה. אלא כיון שזה מדת חסידות, ואין רוב העם נוהגים כן, צריך לו ליזהר שלא לפרסם לרבים מה שהוא עושה, וזה מפני חשש מחזי כיהורא, אם לא שכבר יודע לכל שהוא מדקדק בכל מעשיו, וכן נראה ממ״ש הטור בס״תרנב, ״והמדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים שהיה אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, היה קורא ק״ש ומתפלל לולבו בידו.״. וכתב הב״ח שם, ״כתב רבינו דהמדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים, וכן עיקר דלמי שאינו מדקדק בשאר מעשיו מחזי כיוהרא, וכמ״ש ראבי״ה גבי תפלת ערבית״, ע״ש. וכן הוא בט״ז שם, וכן הוא במ״ב וכה״ח. הרי הטור לא כתב ״מצוה מן המובחר״, אלא ״והמדקדק״, כדי להורות שיש כאן חשש של מחזי כיהורא, ולכן רק מי שידוע שהוא מדקדק בכל מעשיו אין מחזי כיהורא אם הכל רואים שהוא יוצא מביתו ולולב בידו, משא״כ בסתם אדם, ולגבי שמן זית אין היכר לכל באיזה שמן הוא מדליק אם הוא סתם שמן זית או שמן זית כתית, ולכן לא שייך כאן מחזי כיהורא, מ״מ אם הוא מפרסם הדבר לרבים, אז שפיר י״ל שזה בכלל מחזי ליהורא אם הוא סתם אדם, ויש לדמות זה למ״ש המחב״ר א״ח ס״תסז אות ה. בענין אחר, ״ומיהו את צנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו, ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי דין דוקא״.

כן נראה לענ״ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכה

שאלה: האם מותר לקרות פרשת זכור בס״ת שאינו מוגה.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **רועי צבי תמיר** שליט״א

א) **כתב** כת״ר, ״מעשה בבית כנסת שבערב שבת נזכרו שהספר תורה שלהם נפסל בשבת שעברה, ואין להם עוד ספר תורה, ומצאו סופר שכתב ספר תורה אלא שעדיין לא עשה עליו הגהה וכל שכן הגהה ממוחשבת, ונסתפקו אם יוכלו לקרוא בזה פרשת זכור דכיוון שהיא מצוה מדאורייתא שמא איכא קפידא בזה, או שמא ספר תורה שאצל הסופר בחזקת כשרות הוא עד שימצאו בו פסול, והשאלה היא האם אפשר לסמוך על ספר תורה שאצל הסופר וישאיל להם אותו ויקראו בו״.

כתב מרן בי״ד ס״רעט. ג, ״ס״ת שנמצאו בו ג׳ טעויות אסור לקרות בו עד שיגיהנו, כי הוא מוחזק במוטעה״, וכתב האניה דיונה י״ד ס״רעט. פרק מ דף צ אות ג. על דין זה, ״ובנ״י העלה להקל היכא דתיקן קמא עד שלא נודע מטעות השני, ושני עד שלא נודע הג׳... וצ״ע בקריאה דפרשת זכור דקריאה הוי דאורייתא, ואולי יש להתיר מטעם ס״ס, אחד דלמא ליכא תו טעות, ואת״ל דאיכא טעות דלמא הוי בחומש אחר דשרי לשיטת הרשב״א והר״ן״, ע״ש. ומ״ש בספק השני, הוא כיון למ״ש הרמ״א בא״ח ס״קמג ד בשם הר״ן, ״ואם חומש אחד שלם בלא טעות, יש להקל לקרות באותו חומש אע״פ שיש טעות באחרים״, ע״ש. ועיין עוד בשואל ומשיב מה״ג ס״שצ בסברה זו.

ולפי זה י"ל בנד"ד, שמא אין טעות כלל באותו ס"ת, ואף את"ל שיש טעות שמא הוא בחומש אחר. אלא עדיין יש לדון במציאות, שאם הסופר אומר לנו שכל פעם שהוא כותב ס"ת ודאי יש טעויות שם, אז ממילא אין כאן ספק כדי לומר ס"ס הנ"ל. אולם אם הוא אומר שלפעמים יש טעויות ולפעמים אין טעיות, אז שפיר י"ל ס"ס הנ"ל, ואם הוא אומר שרוב פעמים יש טעיות ורק במיעוט פעמים אין טעיות, אז זה תלוי במחלוקת בין הטור ומרן ובין הש"ך בי"ד ס"קכט ס"ק כח, שלדעת הש"ך אין לעשות ס"ס אם ספק אחד אינו שקול, וכן הוא בש"ך בי"ד ס"רצג ס"ק ו, ע"ש. אלא לדעת הטור ומרן בס"קכט יא, יש לצרף ספק שאינו שקול לס"ס ע"ש (עיין מה שכתבתי בזה באורחותיך למדני ח"א ס"קלב).

ואף שי"א דלא אמרינן ס"ס להקל כשאפשר לברר שני הספקות, וכן הוא בנד"ד שאפשר לבדוק הס"ת, מ"מ מצינו שי"א שא"צ לברר ס"ס. עיין מה שכבר כתבתי בזה באורחותיך למדני ח"ג ס"פג, ע"ש. ועוד, כיון שהוא טירחה מרובה לבדוק כל הס"ת יש להקל, וזה כדמצינו בב"ח י"ד ס"א בד"ה כתב ראב"ן, וז"ל "לדידן כשאינו לפנינו אוכלין משחיטתו אפילו מצינן למירדף אבתריה דסמכינן על הרוב ולא מטרחינן למרדף אבתריה, והכי נקטינן", ועיין שם בפר"ח דפליג על זה, וכתב שצריך למרדף אבתריה, וראיתי בברכ"י בא"ח ס"תלז אות ד, שכתב, "הא דאמרינן דליתיה דלישייליה, היינו אף דמצי למטרח ומרדף אבתריה, דכיון דאיכא טרחא חשוב כבדיעבד. הרב שמלה חדשה בי"ד ס"א. בביאורו ס"ק ג", ע"ש. ועוד, אולי הוא א"א לבדוק ביום אחד כל הס"ת קודם קריאת פרשת זכור, וזה נחשב "א"א לברר", ולכן נראה שיש לקיים ס"ס הנ"ל של האניה דיונה.

וגם יש לצרף דעת הרמב"ם וחכמי מערב כגון מהר"י בן מיגש והרי"ף שמותר לברך על ספר תורה פסול, וזה מפני שהברכה על הקריאה ולא על הס"ת, וכתב הר"ן במגילה יט, שכל דיני פסול בס"ת הוא רק לגבי מצוות כתיבת ס"ת, ולא לגבי קריאה בצבור ע"ש. וזה כמ"ש הכסף משנה בהל' ס"ת פ"י הל"א, "נמצאת תשובה לרבינו שכתב בה שמברכין על ספר תורה פסול ושכך נהגו בפני גאוני עולם, והרשב"א תמה על דבריו בתשובה וכתב שנ"ל שבילדותו כתב כן וחזר בו בזקנותו וכתב בחיבורו לפסול, ולפי זה יקשה מ"ש שכן נהגו לפני גאוני עולם דאם כן משוינן להנך גאונים טועים, ואפשר לומר דהתם בדלא אפשר להו ומ"ש כאן שאין קורין בו ברבים. הוא בדאפשר להו", וכתב התשובת הרא"ם ח"א ס"י, שחכמי נרבונא וכמה גדולים אחרים סברו כהרמב"ם, ושכן היה מורה הלכה למעשה ע"ש. ועיין עוד בב"י י"ד ס"רעט, לגבי אם נמצא טעות בס"ת בשעת קריאה.

וידוע שלדעת הרמב"ם איסור ברכה לבטלה הוא מן התורה (ודלא כאלו שכתבו שלדעת הרמב"ם הוא רק מדרבנן), ועדיין לא חשו לקרות בס"ת פסול, וא"כ ה"ה י"ל הכי בפרשת זכור שהוא מן התורה, שלדעת הראשונים הנ"ל מותר לקרותה בס"ת פסול.

ב) **וגם** יש לצרף לזה שאף שלדעת התוספות והרא"ש, וכן הוא במרן בס"תרפה. ז. קריאת פרשת זכור היא מן התורה, מ"מ נראה שאין זה מוסכם, שנראה שלדעת הרמב"ם שמיעת פרשת זכור מס"ת אינה מן התורה כלל, אלא שיוצא מן התורה בכל זמן בסיפור בעלמא בענין עמלק אף בלי ספר תורה, וכן הוא בהל' מלכים בפ"ה הל" ה, שכתב הרמב"ם "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמוע למדו זכור בפה לא תשכח בלב שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". הרי שהרמב"ם לא הזכיר כלל קריאת פרשת זכור בספר תורה, ולכן נראה לדעתו שקריאת פרשת זכור היא רק תקנת חכמים, ומן התורה הוא כבר יצא בזכירה בשאר ימות השנה.

וכן נראה מהרמב"ן על התורה בפ' כי תצא, שכתב בלשון תימה, "אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בצבור... והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק... ונספר זה לבנינו". הרי נראה שפשוט לו שאין קריאת פרשת זכור בצבור מן התורה.

וכן נראה מהחנוך במצוה תרג, שכתב "לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום כמו שנצטוינו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה... ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או בשתי שנים או שלש לכל הפחות, והנה יוצאין בכך ממצוה זו, ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה ושנה תורה היא ומפני מצוה זו הוא שקבעו כן", ועיין שם במנחת חינוך שכתב "ולשון הר"מ ומ"ע לזכור 'תמיד', ונראה מדבריו דהוא מן המצות התמידות... ומדברי הרהמ"ח נראה דדי בפ"א כל ימיו... עכ"פ זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד ג"כ

מקיים, רק פר׳ זכור ובס״ת הוא מדרבנן, אבל מה״ת די שיזכור בפה כל יחיד, וזה פשוט״. הרי שקריאת פרשת זכור בס״ת היא רק מדרבנן מתקנת חכמים (ועיין מהר״ם שיק א״ח ס״שלו).

וגם יש לצרף לזה מ״ש השואל ומשיב מה״ג ס״שצ, וז״ל ״דאף פרשת זכור שהחיוב מן התורה ג״כ כשר בחסר אות אחת ואפילו באותו חומש, דדוקא לענין קריאת ס״ת אפשר דיש לפסול, אבל לא לענין קריאת פרשת זכור דאינו צריך ס״ת רק שלא לקרות בעל פה, הוה דומיא דכה״ג שכתב הפ״י דכשר אפילו שחסר דא״צ בשביל קריאה אלא רק שלא להיות על פה, בודאי כשר כל שנכתב **אף דנכתב בפסול**, אבל על פה לא מקרי״, ע״ש.

ולכן נראה למסקנה, שיש להקל לקרות בס״ת הנ״ל אם יש ס״ס כדלעיל, אבל אם הסופר אומר שא״א שאין בס״ת זה טעויות, אז אין לסמוך על ס״ס הנ״ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכו

שאלה: בשבת שקלים שחלה בראש חודש, ההפטרה היא של שקלים ולא של ר״ח, אלא המלמד הבר מצוה טעה ולימד לבר מצוה הפטרת ראש חודש, האם מותר לקרות פרשת שקלים תחילה ואח״כ פרשת ר״ח כדי לומר הפטרת ר״ח.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **רועי צבי תמיר** שליט״א

א) **הטעם** שצריך לקרות פרשת ר״ח קודם פר׳ שקלים הוא מפני תדיר ואינו תדיר קודם, כמבואר בב״י בס״תרפד. ד״ה ואם, בשם הרא״ש, לגבי ר״ח בשבת חנוכה ע״ש. וכן הוא הדין בר״ח ושבת שקלים, וגם י״ל שכיון שהוא סיים בפר׳ שקלים, ממילא שהוא צריך לקרות הפטרת שקלים שהיא ״ויכרות יהוידע״, וזה כמ״ש המ״ב בס״תרפה ס״ק ג, ״ואין מפטירין בשל ר״ח אף שהיא תדירה משום דמשקלים סליקו בתורה ומפטירין בה״, ע״ש.

ולפי זה כתב הנודע ביהודה במה״ק א״ח ס״יא, שאם טעה וקרא בשקלים תחילה והתחיל לקרות יסיים, והמפטיר יקרא הפטרת ר״ח השמים כסאי, מאחר שבקריאת התורה נסתיים מענין של שבת ור״ח, וכן הוא במ״ב ס״תרפה ס״ק ה, וכה״ח ס״ק יד, ע״ש.

ולפי זה כתב כת״ר, ״ויש להסתפק אם במקרה דידן, אפשר להציע שיטעו לכתחילה ויקראו פרשת שקלים לפני ראש חודש, ואז יקראו את ההפטרה של שבת ראש חודש, והכל בא על מקומו בשלום. דהחתן בר מצוה לא תהיה לו עגמת נפש וגם המלמד״.

ב) **בתחילה** י״ל דילפינן דין תדיר ואינו תדיר תדיר קודם מפסוק, וכמ״ש רש״י בברכות נא: ״תדיר קודם, נפקא לן במסכת זבחים מהאי קרא דכתיב במוספין מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, מלבד משמע לאחר שהקרבתם התמיד תקריבו המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירה למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב, ומכאן אתה למד לכל התמידין״, ע״ש.

אלא נראה שפסוק זה הוא רק אסמכתא בעלמא, ודין תדיר קודם הוא מדרבנן, וזה כמ״ש הב״י בא״ח בריש ס״כה. ד״ה ואחר, שהוא הביא שטעם אחד שיש להתעטף בטלית קודם הנחת תפילין, הוא מפני תדיר קודם, ושוב כתב הטעם שאם פגע בתפילין קודם הטלית, שצריך להניח את התפילין קודם הטלית, וז״ל ״דאין לנו דמצות ציצית קודמת אלא **מאסמכתא בעלמא**, מוטב שתדחה אסמכתא זו משיעבור על מצוה״. הרי מבואר שדין תדיר קודם הוא אסמכתא בעלמא, וכן ראיתי בארעא דרבנן מע׳ ת אות תרמד, שהוכיח כן מהב״י הנ״ל, ואף שראיתי בעפרא דארעא שם דמפקפק על פירוש זה בדברי הב״י ושאין להוכיח מדבריו שדין תדיר קודם רק אסמכתא ע״ש. מ״מ מצינו שאף הט״ז בס״כה ס״ק א. פירש שדין תדיר קודם הוא אסמכתא, וז״ל״...אבל הכא דאין לנו קדימה לציצית אלא מאסמכתא בעלמא כיון שהיא תדירה בשבת ובחול כמ״ש הב״י״, ע״ש. וכן הוא בלבוש שם שכתב, ״וה״ל מצות ציצית תדיר וק״ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם דילפינן לה מקרא... דאין לנו דמצות ציצית קודמת אלא מטעמים שהזכרתי, והם אינם כתובים בפירוש בתורה״, ע״ש. ונראה שמקורו מהב״י הנ״ל, ושוב ראיתי בעין זוכר מע׳ ת אות לד, שכתב על דברי העפרא דארעא הנ״ל ״עם

האדון הסליחה", ע"ש. ועיין עוד במש"ז מ"ש לפרש בט"ז הנ"ל, וראיתי באחרונים שטרחו לפרש דברי הב"י שאף הוא מסכים שדין תדיר קודם הוא מן התורה, אלא לגבי ציצית אין כאן תדיר ממש, עיין במו"ק ובמגן גבורים וארצות החיים בש"ע שם, ועיין בגזע ישי מע' א דף כד ע"א, ע"ש. מ"מ יותר נראה לפי פשט הלשון בב"י שהוא סבר שדין תדיר הוא אסמכתא, שוב ראיתי לר' ידידיה טריקה ז"ל בחלק של ידיד (בעל הבן ידיד על הרמב"ם), בס"כה דף כא ע"ג, שהביא דברי הב"י הנ"ל ופירש, "הא דתדיר קודם בקרבנות הוא, דכתיב מלבד עולת הבוקר, ומשם למדו דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו... ולכל המצות דתדיר קודם הוא אסמכתא בעלמא", ע"ש. משמע שאה"נ דתדיר קודם הוא מן התורה, אבל זה רק לגבי קרבנות, ובאו רבנן לומר שאף "לכל המצות" תדיר קודם, וזה אסמכתא בעלמא.

מ"מ אף לאלו שסוברים שדין תדיר קודם הוא מן התורה, עדיין יש לדון בנד"ד. כתב השאגת אריה בס"כח, "אין שם תדיר על מצות ציצית, דהא לאו דבר שבחובה היא, דלא חייבה תורה לאהדורי בתר טלית בת חיובא כמו שחייב בתפילין... כל כה"ג אין דין תדיר עליו להקדימו לשאינו תדיר אלא מצוי מיקרי ולא תדיר", וכן הוא בזבחים צא. "אמר רבא מצוי קאמרת, תדיר קמיבעיא לן מצוי לא קמיבעיא לן", ופירש"י שם, "מצוי קאמרת, שאין תדירותו חובה אלא שהוא מצוי תמיד יותר מחבירו", ושוב כתב השאג"א שם, "אע"ג דאם לובש טלית בת ד' כנפות מצות ציצית עליו חובה, בתר עיקר חיובן אזלינן והואיל ואין עליו חובה ללבוש טלית בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית לאו דבר שבחובה הן, ולא הו"ל תדיר דליקדמי לשאינו תדיר", ע"ש. וראיתי במחנה חיים ח"א ס"ג ד"ה אך, שכתב, "דתורה צותה להקדים התדיר, זה דוקא בתדיר דחוב שהוא תדיר מן התורה, אבל תדיר דמצוי שהוא רק מדרבנן לא אלים כח שיעזוב התפילין ויקדים הטלית", ע"ש שבזה הוא מיישב מ"ש הט"ז הנ"ל, וכן ראיתי בחתן סופר א"ח בשער הטוטפות, ס"א. בהערה ס"ק א, שהוא הביא מ"ש המחנה חיים הנ"ל, וכתב "ולפי זה כנים דברי הט"ז דתדיר דטלית הוא רק מצוי ומדרבנן, ואין בכח לדחות הדין דאין מעבירין", ע"ש.

ג) **ולפי** זה יש לדון לגבי קריאת פר' שקלים ור"ח. כתוב במשנה במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה, וכתב הרמב"ן במלחמות ה' במגילה ה (דף ג. ברי"ף) "והשנויים במשנתינו כולם חובת הצבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל מגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב" ע"ש. וכן כתב הר"ן שם, ולכן מצינו לגבי קריאת ס"ת במשנה, שאין חיוב על כל יחיד לילך לבית הכנסת בכל עת שיש קריאת ס"ת לשמוע את הקריאה, אלא רק אם הוא כבר בצבור אז יש חיוב על הצבור, וכן כתב הפעולת שכיר על המעשה רב באות קעה, לגבי קריאת המגילות בפסח שבועות וסוכות, "ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חיוב כ"כ איך מותרין לקרותן בשבת, ולהלא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר כמו מגילת אסתר, והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב... אבל קריאת מגלות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על הרבים כמו **קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד**, ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א אם הרבים ליכא למיחש שמא יעבירנו". הרי שאין שום חיוב על היחיד לשמוע קריאת ספר תורה.

וכן מצאתי סברה זו לבעל החקרי לב בסמיכה לחיים א"ח ס"ב, שכתב "שלא היתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא שיקראו בצבור בשבת ויו"ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום אף אם כמה יחיד לא שמעו נתקיימה תקנתם". עיין ביביע אומר בח"ד י"ד ס"לא אות ג, שביאר כל זה, וכן הוא בציץ אליעזר ח"יח ס"ה, ע"ש. ועיין עוד ביביע אומר ח"ט בהוספות ומילואים ס"ק, מ"ש על דעת האג"מ כרך ו' א"ח ס"מ אות ד, ע"ש.

ולפי זה י"ל שחובת קריאת התורה והמפטיר הוא רק בגדר "מצוי" וכדמצינו לגבי חובת ציצית דלעיל, ואה"נ שכשיש צבור יש חובה, אבל מעיקרא אין חיוב על היחיד לצרף עם אחרים כדי לקרות בתורה, ולכן י"ל שכל דין תדיר ואינו תדיר לגבי פר' שקלים ופר' ר"ח הוא רק מדרבנן, אף לאלו שאומרים שדין תדיר הוא מן התורה, שזה רק כשיש ממש חיוב, משא"כ כשהחיוב הוא רק בגדר מצוי כבנד"ד, ולכן יש סברה לומר שלכ"ע הדין של תדיר לגבי פר' שקלים ור"ח הוא רק מדרבנן.

ד) **ולפי** זה יש לדון. וי"ל שאם הבר מצוה עם משפחתו יבואו לבית הכנסת, בפני הקהל ובפני כל האורחים, והוא

אינו יכול לקרות ההפטרה, שזה בושה גדולה לבר מצוה וגם לאביו וכל המשפחה, וכ״ש למלמד שטעה, ולכן שפיר י״ל שכבוד הבריות כזה יכול לדחות דין דרבנן של תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, וזה כמ״ש הרמב״ם בהל׳ כלאים פ״י הל״כט, ״הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה, ולמה נדחה בהשב אבדה מפני שהוא לאו של ממון, ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט הכתוב ולאחותו. מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. אבל **דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום**, ואע״פ שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות, לפיכך אם היה עליו שעטנז של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו ואם היה של תורה פושטו מיד״, ע״ש.

ואף מצינו בברכות כ, שכבוד הבריות דוחה דאורייתא בשב ואל תעשה, וכתב בגושפנקא דמלכא על הרמב״ם הנ״ל, ״ואע״פ דקאמר התם בש״ס דגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה בשב ואל תעשה, היינו כשאינו עובר ועוקרו בידים אבל אם עוקרו בידים כגוף לובש כלאים שעוקר הלאו בידים אמרינן אין חכמה וכו׳״, ולפי זה מצינו שאם האיסור דרבנן, יש לדחותו משום כבוד הבריות אף כשהוא עובר בקום עשה.

ולכן בנד״ד אם הוא לוקח הס״ת **בידים** לקרות פר׳ שקלים והוא אינו לוקח הס״ת של ר״ח, י״ל שהוא דוחה דין תדיר קודם בקום עשה, ולכן אין להתיר דבר זה אם אמרינן שדין תדיר קודם הוא מן התורה שאין כאן שב ואל תעשה, אבל כיון דבנד״ד דין תדיר הוא רק מדרבנן כפי שביארתי לעיל, לכן אף כשהוא פותח בידים הס״ת של פר׳ שקלים תחילה, עדיין יש להתיר לדחות דין תדיר קודם מפני כבוד הבריות וגנאי (ואולי י״ל שמי שעובר על דין תדיר ואינו תדיר נחשב כשב ואל תעשה, שאין העבירה מה שהוא לוקח האינו תדיר בידו, אלא היא מה שהוא **אינו** לוקח התדיר בידו, ולכן ממילא בא הבזיון לתדיר וזה כמו גרמא שאינה נחשבת ל״עשיה״, ולכן זה בכלל שב ואל תעשה, וא״כ אף את״ל שדין תדיר קודם בנד״ד הוא מן התורה עדיין יש לדחותו מפני כבוד הבריות כיון שהוא עובר בשב ואל תעשה, ויש לפלפל.) וראיתי במ״א בס״יג ס״ק ח, שכתב לחלק בין גנאי גדול וגנאי קטן ע״ש. ולענ״ד נד״ד בכלל גנאי גדול כיון שהוא בפרהסיא ויש גנאי לכל המשפחה וגם למלמד ולאו דוקא לבר מצוה עצמו, ולכן נראה שיש להתיר בנד״ד לקרות פר׳ שקלים תחילה, ואחר כך פר׳ ר״ח, וממילא הבר מצוה יכול לקרות הפטרת ר״ח, וכמ״ש הנודע ביהודה הנ״ל ודע׳, ובזה הכל בא על מקומו בשלום. כן נראה לענ״ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכז

שאלה: האם יותר טוב לקרות את המגילה בצבור בעלות השחר, או ביחיד בנץ החמה.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **רועי צבי תמיר** שליט״א

א) **כתב** כת״ר, ״נסתפקנו בציבור שיש להם אפשרות לקרוא קריאת מגילה בעלות השחר בלבד או לחילופין לקרוא בנץ החמה ביחידות, ולמשל אנשים שממתנים בשדה התעופה למטוס שהטיסה שלו תצא בעלות השחר, ולקרוא בציבור במטוס אי אפשר (רעש וכו׳), האם עדיף שיקראו בציבור בעלות השחר או ביחיד בנץ החמה. דמצד אחד יקראו בציבור וברוב עם הדרת מלך, אך מאידך זהו רק בדיעבד (ראה מ״ב סי׳ תרפז סק״ו). משא״כ בנץ החמה יקראו לכתחילה אלא שרק ביחידות, וצ״ע״.

כתב הטור בס״תרצ, ״מגילה בזמנה שהוא בי״ד שהוא עיקר זמנה קורין אותה אפילו ביחיד לרי״ף, ור״ת כתב אפילו לחזור אחר י׳ א״צ אלא לכתחלה קורין אותה ביחיד, ובה״ג פסק ודוקא בעשרה, ור״ע ז״ל כתב צריך לחזור אחר עשרה ואם א״א בעשרה אז קורין אותה ביחיד, ולזה הסכים א״א ז״ל״, ועיין בב״י שנושא ונותן בדעת הראשונים הנ״ל אם העשרה לעיכובא ואם אין עשרה הוא לא יי״ח, או אם העשרה הוא רק לכתחילה, ובש״ע שם סע׳ יח. מרן פסק כהרא״ש, וז״ל ״מגילה בי״ד ובט״ו **צריך לחזור אחר עשרה**, ואם **אי אפשר** בעשרה קורים אותה ביחיד״.

ויש לחקור בגדר של ״לחזור אחר״, אם הוא חומרא או חיוב, וכמה יש לטרוח כדי למצוא עשרה. כתב מרן

בס"יב. א, "אם נפסקו כל חוטי הכנף,. והלכה כסברא ראשונה, מיהו היכא דאפשר טוב לחוש לסברת ר"ת", וכתב מרן שם בסע' ג, "כדי עניבה לרש"י מן הענף, ולר"י אפילו נחתך כל הענף ולא נשאר כדי עניבה אלא מן הגדיל כשר, והיכא דלא אפשר יש לסמוך על ר"י", וכתב המ"א שם בס"ק ז, "יש לסמוך על ר"י, לעיל סס"א כתב היכא דאפשר טוב לחוש לסברת ר"ת, פי' היכא דאפשר למצוא בקל ציצית אחרים, אבל א"צ לחזור אחריו, והכא כתבה והיכא דלא אפשר היינו במקום שאין נמצאים ציצית כלל יש לסמוך על ר"י", ע"ש.

מבואר מזה שמ"ש מרן לגבי מגילה, הוא דומה למ"ש מרן לגבי דעת ר"י בציצית, ואין לומר שמ"ש מרן שיש "לחזור אחר" עשרה, הוא רק בגדר "טוב לחוש" כמ"ש לגבי דעת ר"ת בציצית הנ"ל, שלגבי דעת ר"י כתב מרן "דלא אפשר", ולגבי מגילה כתב מרן "ואם אי אפשר", ולכן י"ל לגבי מגילה שרק "במקום שאין נמצאים מנין כלל" כמ"ש המ"א הנ"ל, יש לקרות ביחיד.

ב) **וכן** יש לדמות מ"ש מרן לגבי מגילה למ"ש הטור בא"ח ס"קפב, לגבי כוס של ברכת המזון, "וכיון שטעון כוס צריך לחזור אחריו", וכתב הב"י שם בד"ה והא, "כדרך שמחזירין על המצות", ונראה שזה כמ"ש הרמב"ם בפ"ה דשבת הל"א. "הדלקת נר שבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון ערובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא זה חובה". הרי שיש חובה, מצוה, ורשות, ולכן ה"ה י"ל לגבי כוס ברכת המזון לדעת הטור, וכן לגבי מנין לקריאת המגילה ש"שאינו חייב לרדוף אחריה", ולכאורה נראה שזה קולא גדולה, שאין חיוב לרדוף אחר מצוה. אלא ראיתי בחכמת שלמה בא"ח ס"קפא, שכתב לגבי מ"ש הש"ע שם שמים אחרונים חובה ומים ראשונים מצוה, "י"ל דנפ"מ לפמ"ש הרמב"ם הנ"ל... וא"כ מוכח שלשון מצוה מורה אף שבאמת מצוה לעשותה שהרי כבר מיעט שאינו רשות לומר שאם ירצה לא ידליק, א"כ מוכח דהוי מצוה להדליק ואעפ"כ עדיין י"ל דאדם אינו מחויב לרדוף אחריו לעשותה, אבל לשון חובה משמע שמחויב לרדוף אחריה שיעשנה, וא"כ ה"נ יש לומר כיון דקי"ל לעיל בס"קסג, דאם אין מים לאחריו תוך מיל ולפניו תוך ד' מילין מותר לאכול בלא נט"י, א"כ מוכח דאינו מחויב לרדוף אחריהם ביותר, והיינו כיון דהוי רק מצוה, אבל מים אחרונים הוי חובה ומחויב לרדוף אבתרייהו, וא"כ אם יש לו יכולת למצוא מים אף יותר ממיל לאחריו וד' מיל לפניו נמי מחויב לחזור או לילך עבורן, לכך קאמר דזה הוי מצוה ואינו מחויב לרדוף אחריהם, וזה הוי חובה ומחויב לרדוף אחריהם ואתי שפיר". הרי למצוה יש לרדוף עד ד' מיל, ולחובה יש לרדוף יותר מד' מיל, ומ"ש הרמב"ם שאינו חייב לרדוף אחר מצוה, הוא מיירי ביותר מד' מיל, ולכן ה"ה י"ל הכי לדעת הטור לגבי כוס של ברכת המזון, שהוא צריך לרדוף אחריו עד ד' מיל.

ולפי זה י"ל שיש לילך עד ד' מיל כדי לקרות את המגילה במנין, שכמו שיש "לחזור אחר" כוס של ברכת המזון עד ד' מיל, ה"ה לגבי מה שהוא צריך "לחזור אחר" עשרה לקריאת המגילה, שהוא צריך לילך עד ד' מיל, שזה בכלל מ"ש הב"י הנ"ל "כדרך שמחזירין על המצות". או שמא י"ל שכיון שמרן כתב ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד", שמלשון "אי אפשר" נראה שיש חיוב לילך אף יותר מד' מיל, שלא מצינו לשון "אי אשפר" לגבי תפילה במנין בס"צ. טז, שהוא רק עד ד' מיל, וכן הוא לגבי נט"י ללחם בס"קסג. א, לא מצינו שכתב מרן שמותר לאכול בלי נט"י אם "אי אפשר" במים, אלא רק שהוא צריך לילך עד ד' מיל כדי לגיע למים.

הרי מצינו מכל זה שהחיוב לקרות מגילה בעשרה הוא אינו חומרא בעלמא, אלא שחייב לקרות במנין וצריך לרדוף אחריו, ואפשר אפילו יותר מד' מיל.

ג) **ועכשיו** יש לחקור בדין קריאת מגילה קודם נץ החמה. כתוב במשנה במגילה כ, "אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר", ופירש"י שם, "וכולן שעשו כו'. דמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה", וכן כתב הטור בס"תרפח, "ושל היום זמנה כל היום, מהנץ החמה עד סוף היום, ואם קראה משעלה עמוד השחר יצא", ולגבי שופר ולולב מצינו כתוב בברכות ל, "תניא השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה וכשיגיע זמן ק"ש קורא", וכן הוא בטור וש"ע בס"תקפח, ותרנב, ע"ש.

ולפי זה י"ל שמי שצריך "לחזור אחר עשרה" כדי לקרות את המגילה, הוא דומה למי שצריך להשכים לצאת בדרך, שאם התירו לו לקיים המצוה מעלות השחר מפני שהוא

צריך לילך בדרך, ה"ה י"ל שהתירו לו לקיים מצוות מגילה מעלות השחר כדי שהוא יכול לקרות את המגילה בעשרה.

ואף דמצינו שי"א שהוא יותר טוב להתפלל העמידה עם נץ החמה ביחיד, ולא במנין קודם נץ החמה ואחר עלות השחר, (ועיין בהאלף לך שלמה א"ח ס"מז, והגר"א במעשה רב הל' ק"ש אות כה, והציץ אליעזר ח"יד "ה, והיביע אומר ח"א א"ח ס"ד אות ט.), אף דמצינו שצריך לילך עד ד' מיל כדי להתפלל במנין, ולכן לכאורה ה"ה י"ל הכי לגבי קריאת מגילה, שהוא יותר טוב לקרות ביחיד בנץ החמה ולא מעלות השחר עם המנין, זה אינו דשאני דין תפילה כיון שכתוב בפסוק "יראוך עם השמש", וזה שייך דוקא בתפילה שהיא בכלל "יראה", משא"כ בשאר מצוות כגון מגילה, וכן הוא, שכתב רש"י הנ"ל שהטעם שאין לקרות את המגילה קודם נץ החמה, הוא מפני "שאין הכל בקיאין" בעלות השחר, ולא משום שיש פסוק של "יראוך עם השמש", ולכן נראה בנד"ד שצריך לקרות את המגילה במנין מעלות השחר, ולא ביחיד אחר נץ החמה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכח

שאלה: האם כאשר קוראים את המגילה לנשים יש לפושטה כאגרת כפי שבעל הקורא אצל גברים כמבוא בשו"ע ס"תרצ. יז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **כתב** הטור בס"תרצ, "כתב רב האיי ז"ל מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא כאיגרת, אבל ס"ת לא חזי לן, ורב נטרוני ז"ל כתב הוו יודעין שבב' ישיבות שבבית רבינו שבבבל ובכ"מ ישראל קורין וכורכין כס"ת, ונוהגים מבספרד ובאשכנז וצרפת כרב האיי", וכן הוא ברמב"ם הל' מגילה פ"ב הל"יב, שכתב "ומנהג כל ישראל שהקורא המגילה קורא ופושט כאגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך", וכן הוא במרן ס"תרצ. יז, ע"ש. מבואר שטעם מנהג זה לפשוט את המגילה, הוא כדי לפרסם את הנס, וזה מ"ש הרמב"ם "להראות הנס".

וכתב הב"ח שם, "וכבר האריך בזה בתשובת מהרי"ל בס"נו....כתבו על שמו דוקא הקורא בציבור להוציא, אבל היחידים שיש להם מגילות אינן צריכין לפשוט, עיין בדרשותיו, וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב קורא ופושט כאגרת להראות הנס, ואין זה אלא בקורא בצבור", ע"ש. וכן הוא במ"ב שם ס"ק נה, וכה"ח שם אות קד, ע"ש. הרי שסבר הב"ח שכיון שטעם המנהג הוא מפני פרסומי ניסא, שזה שייך רק בצבור.

ולפי זה יש לחקור בנשים, שי"ל שאין הן נחשבות כצבור, כיון שאין הן מצטרפות למנין, ולכן אולי אין צריך לפשוט את המגילה בשבילם. אלא זה אינו, שכתב בהג"א פ"ק דמגילה לגבי צירוף נשים לעשרה, "מספקא ליה שלא בזמנה אי בעינן שיהיו כולן בני מצות כמו כל הטוענין עשרה, או דלמא הואיל ואינו אלא פרסומי ניסא אע"פ שאינן בני מצות איכא פרסומי טובא, מא"ז", וכן הוא ברמ"א ס"תרצ יח, ע"ש. הרי ששייך פרסומי ניסא בנשים, ולכן אף את"ל שאין הן מצטרפות לעשרה, מ"מ עדיין שייך בהן הצד של פרסומי ניסא, וכיון שמנהג הנ"ל לפשוט את המגילה הוא מטעם פרסומי ניסא, ממילא שזה שייך להן, אף את"ל שאין הן מצטרפות למנין.

ב) **ועוד** י"ל, שקריאת המגילה היא בכלל פרסומי ניסא כמ"ש במגילה ג: "מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא", וכן הוא בברכות יד. "בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף". הרי במגילה והלל יש פרסומי ניסא, וכן הוא במגילה ה. "אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד", ופירש"י שם, "בזמנה. בי"ד, מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין, אותה אפילו ביחיד דהכל קורין בו ואיכא פרסום נס", וכן הוא בכסף משנה הל' מגילה פ"א הל"ב, שכתב "דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא", ע"ש.

וגם י"ל שהפירוש של פרסומי ניסא הוא לפרסם את הדבר **לאחרים**, וזה כמ"ש האבני נזר ח"ב ס"תקא אות ב ג, לגבי החילוק בין קידוש היום ובין ד' כוסות בליל פסח, "מאי טעמא קודם לקידוש היום משום פרסומי ניסא, הלא שבת

הוא עדות על חידוש העולם כמו שאומרים זכר למעשה בראשית, וחידוש העולם יש מאין יותר פלא מניסים של יציאת מצרים... וא"כ כיון שבד' כוסות חשובים פרסומי ניסא שמפרסמים יציאת מצרים, שבת נמי יחשב פרסומי ניסא שמפרסם חידוש העולם, וצ"ל שאני המצוות שבליל פסח, הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך, משא"כ שבת שהוא לעצמו, והדבר מובן על פי מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו... משא"כ לפרסומי ניסא לפרסם לאחרים... ועל כן קידוש היום הוא לעצמו, שוב דומה לשאר מצוות, ובזה מובן... דנר חנוכה קודם לקידוש, על כרחין דתלוי בפרסום לאחרים דוקא, וא"כ נר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ שמפרסם לכל, ודאי קל וחומר מד' כוסות שאין הפרסום רק לבניו ובני ביתו לבד", ע"ש. הרי הפירוש של פרסומי ניסא הוא לפרסם לאחרים.

ולפי זה יש לדון לדעת הבה"ג שהאשה חייבת לשמוע את המגילה ולא לקרות את המגילה, ודלא כאיש שחייב בקריאה (עיין תוספות מגילה ד. ד"ה נשים), ולכן י"ל דבשלמא באיש שקורא את המגילה, שע"י קראיתו יש פרסום הנס, שאחרים יכולים לשמוע את קריאתו. אולם אם האשה חייבת רק לשמוע את המגילה, אין פרסום כלל לאחרים ע"י שמיעתה, ולכן צ"ל שלדעת הבה"ג אין האשה חייבת בפרסומי ניסא בקריאת המגילה, ולכן ממילא שהיא אינה חייבת לפשוט את המגילה בשעת קריאתה, שאין חיוב עליה "להראות הנס", ולכן בשלמא אם איש קורא המגילה כדי להוציא י"ח של איש אחר, י"ל שאף שאיש זה רק שומע עדיין יש חיוב עליו של קריאה, והוא יכול לצאת חיוב זה על שמיעתו מאיש אחר שקורא בעדו, ולכן הקורא ג"כ צריך לפשוט את המגילה. אולם אם האיש קורא את המגילה בעד אשה כדי להוציא י"ח, ממילא שאין הוא חייב לפשוט את המגילה בעדה, כיון שלבה"ג היא אינה חייבת בפרסומי ניסא, אלא רק בשמיעה לבדה.

אלא זה אינו, שראיתי באבני נזר בס"תקיא אות ד, שהוא הסביר שלדעת הבה"ג יש שני חיובים לאיש בקריאת המגילה, אחד הוא זכירת עמלק, שהמן היה מעמלק, ושני הוא פרסום הנס, אבל הנשים חייבות רק בפרסום הנס, וכמו שאמרו חז"ל שאף הן היו באותו הנס, ולא בזכירת עמלק, ולכן כתב האבני נזר, "אבל נשים לא מבעיא לדעת החינוך שאינם בחיוב זכירה דעמלק, אך חוץ מזה הלא זכירה דהמן דוגמת זכירת דעמלק שאינו זכירת הנס, רק מה שהיה רוצה לעשות לישראל, על כן אין לחייב נשים משום שהיו באותו הנס, ואין חיובם רק משום פרסום נס, על כן אין חייבין בקריאה רק בשמיעה", ע"ש. הרי אף לדעת הבה"ג האשה חייבת בפרסומי ניסא.

ואין זה סתירה למה שביארתי לעיל, דאה"נ שהנשים חייבות בפרסום הנס, אלא זה רק חיוב לקבל את הפרסום ע"י שמיעה **בשב ואל תעשה**, אבל הן אינן חייבות לפרסם הנס **בקום עשה** ע"י קריאה, ולפי זה י"ל לדעת הבה"ג, דבשלמא שאין האשה חייבת לפרסם הנס לאחרים, אבל כיון שהיא חייבת "לקבל" את הפרסום, אז עדיין צריך הקורא את המגילה לפשוט אותה בשעת קריאתה, כדי שהאשה יכולה לראות ו"לקבל" פרסום זה, וכ"ש לדעת הרמב"ם שסבר שאין חילוק בין איש לאשה ושניהם חייבים בקריאה ולא רק בשמיעה, ולכן אף לאשה צריך לפשוט את המגילה כמו שלגבי איש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קכט

שאלה: האם מגילה שיש לה טעיות ולא רק השמטות, עדיין כשרה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **ראובן כהן** שליט"א

כתב כת"ר, "דנו לגבי מגילה שהיו בה ב' טעיות "ויהי אמן היא הדסה" במקום "את הדסה", "עשי המלכה" במקום "עשי המלאכה", לכאורה לגבי הטעות השניה נראה שכשר שהרי קיימא לן (סי' תרץ סעיף ג) שבהשמיט הסופר תיבות כשר עד חציה, אע"פ שיש מקום לומר דזהו דוקא כשאין שינוי משמעות כגון שהשמיט תיבה שלמה או חצי תיבה והמשמעות נשארת, משא"כ כאן שיש משמעות אחרת יותר נראה לומר שכשר כיון שסו"ס נשמט מהסופר, אבל בטעות הראשונה יש לע' שכאן נכתב דבר אחר, ושמא מה שהותר זהו רק כשלא נכתב דבר אחר, אבל אם נכתב דבר אחר יש מקום לפסול, ומה שמרן התיר (סי' תרצא סעיף ט) במגילה נקודה זהו רק כאשר נעשה לצורך המגילה, משא"כ כשכתוב דבר אחר,

והראוני שהבה"ל (סי' תרץ סעיף ט) ד"ה הכתובה הביא בזה מח' ראשונים לגבי מקרא שכתבו תרגום, ולכאורה יש להשוות לנידון דידן ולדינא צ"ע. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ולענ"ד** שתי טעויות הנ"ל הן פסולות. כתוב במגילה יח: "ת"ר **השמיט** בה סופר אותיות או פסוקין וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא", ופירש"י שם, "השמיט. דילג בה הסופר פסוק אחד וקראן הקורא. כמתורגמן המתרגם, על פה", ופירש ר"ח שם, "כלומר דרך המתרגם שמוסיף דברים מלבו **לברר הטעם**, ונמצא קורא אותן הדברים על פה, כן גם הקורא את פסוק או אותיות על פה אעפ"כ יצא", וכן הוא ברי"ף שם (דף ה. ברי"ף) שכתב, "שהמתרגם מוסיף דברים כדי **לברר טעמו** של פסוק, ונמצא קורא אותם הדברים על פה, כך זה הקורא אם קרא פסוק או אותיות על פה יצא", וכן הוא ברא"ש שם פ"ב אות א, ע"ש. וכן הוא במאירי שם. הרי טעם ההיתר הוא מפני שהוא "מברר טעם" הפסוקים, דהיינו שהוא נראה כמי ש"מפרש" הפסוקים.

נראה מזה שדוקא כשיש השמטה יש להתיר לומר ההשמטה בפה, שבזה הוא נראה כמתרגם ומי שמברר טעם, אבל אם יש טעויות ממש בגוף הכתב כגון שכתוב שם תיבה אחרת שאין לה שייכות שם, אין להכשיר את המגילה מטעם שהוא עדיין קורא על פה התיבה הנכונה במקום התיבה שאינה נכונה, שאין זה בכלל "פירוש" אלא אדרבה הוא סותר בדיבורו מה שכתוב במגילה, והוא רק כמתרגם אם הוא פירש מה שכתוב בה, ולכן אם יש טעות במגילה הוא נראה כמתרגם רק אם הוא פירש לפי דברי הטעות, ולא אם הוא סותר בדיבורו מה שכתוב בטעות. דבשלמא אם יש השמטה י"ל שמה שכתוב במגילה הוא כשר אלא שיש להוסיף קצת מילים בפה כדי לפרש ולברר טעם דברי המגילה, אבל כשיש טעות ממש כגון שכתוב "המלכה" במקום "המלאכה", אם הוא קורא "מלאכה", אין זה פירוש ל"מלכה" שהיא אשת המלך, אלא פירושו (מלאכה) סותר מ"ש במגילה (מלכה), ולכן הוא אינו בכלל "מתרגם", וממילא המגילה היא פסולה.

ולפי זה אין לדמות נד"ד למחלוקת בביאור הלכה בס"תרצ. ח. ד"ה הכתובה, שאף לדעת הריטב"א שמצדד להכשיר מגילה אם שינה איזו תיבות ללשון אחרת, עכ"פ התיבה בלשון אחרת היא "פירוש" נכון לאותה תיבה בעברית, ולכן עדיין יש טעם לומר שהמגילה כשרה, אבל בנד"ד מה שהוא קורא בעל פה הוא סתירה למ"ש במגילה עצמה, ולכן אין זה בכלל "פירוש", ואין זה "מברר טעם" מה שכתוב במגילה, ולכן המגילה פסולה.

ב) **ועוד** י"ל, שכתוב בירושלמי מגילה פ"ב הל"ב. תני אין מדקדקין בטעיותיה, ר' יצחק בר אבא בר מחסיא ורב חננאל הוון יתיבין קומי רב, חד אמר יהודים וחד אמר יהודיים, ולא חזר חד מינהון", ופירש בפני משה שם, "אין מדקדקין בטעיותיה, אם טועה הוא **בקריאה**". הרי כאן מיירי בטעות בקריאה, ולא בטעות הכתיבה. אלא כתב המאירי במגילה יח: ד"ה אע"פ, "ואע"פ דבס"ת פוסלין אותה לדעת רוב מפרשין בחסרון אות אחת או ביתרון אות אחת, כמו שיתבאר למטה, הקלו במגילה אע"פ שנקראת ספר, מפני שנקראת אגרת גם כן, והוא שאמרו בתלמוד המערב אין מדקדקין בטעויותיה". הרי המאירי למד מהירושלמי שלאו דוקא כשיש טעות בקריאה, אלא ה"ה בכתיבה "אין מדקדקין בטעויותיה". משמע דוקא כשיש טעות כמו יהודים במקום יהודיים או יהודיים במקום יהודים, שאין שינוי בענין, אבל כשיש טעות גמורה כמו שיש שם תיבה שאינה שייכת באותו מקום, ודאי יש לפסול את המגילה.

וכן ראיתי בכה"ח ס"תרצ אות פה, שכתב מרן שם בסע' יד, לפי הירושלמי הנ"ל, "אין מדקדקין בטעיותיה, וי"א דדוקא בטעות שהלשון והענין אחד". וכתב הכה"ח "אין הדין הזה מיירי לענין כתיבה, דהא כתבו לעיל סע' ג' ולקמן ס"תרצא ב', אלא לענין קריאה, דהיינו אפילו קרא אותה כמה טעיות כיון שעכ"פ קרא כולה יצא". הרי לדעתו אם יש טעויות כאלו בכתיבה, המגילה פסולה (אלא נראה מהמאירי הנ"ל שטעיות בכתיבה כיהודים במקום יהודיים אינן פסולות את המגילה, וכן הוא בס"ת כתב הרמ"א בס"קמג ד, "משום חסרות ויתירות אין להוציא אחרת שאין ס"ת שלנו מדוקיים כל כך", וכן י"ל במגילה, וכמ"ש מרן בס"תרצא ב, "ודינה כס"ת לענין... חסרות ויתרות").

עכ"פ מצינו כשיש טעות גמורה כמו "היא הדסה" במקום "את הדסה", או "עשי המלכה" במקום "עשי המלאכה", המגילה פסולה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קל

שאלה: האם יי"ח משלוח מנות לחבירו כשחבירו כבר סעד סעודת פורים, ומאיזה טעם שאם שלח משלוח מנות בלילה שלא יי"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

א) **כתב** התה"ד בס"קיא, "נראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא כל לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כמשמע בגמרא פ"ק, דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותייה ובהדדי ונפקו בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה היא". ע"ש. ומשום טעם זה הוא כתב שאין יוצאים בשלוח חלוקים וסדינים, אלא בעינן "דוקא מידי דמיכלי, ולכאורה נראה שכיון שכל הטעם של משלוח מנות הוא משום הסעודה, צריך לשלוח דבר שהמקבל יכול לאכול בסעודה, ולכן אם הוא שולח מנות חלבי והמקבל אינו יכול לאכול אותן בפורים, כיון שהוא כבר אכל בשר והוא צריך לשהות שש שעות עד שהוא יכול לשתות חלב, נראה שהוא לא יצא, וכן י"ל אם הוא שולח מנות קרוב לסוף היום שאין זמן לאכול המנות בפורים, נראה שהוא אינו יוצא י"ח בזה.

אמנם יש טעם אחר לדין משלוח מנות לר' שלמה אלקבץ בעל המנות הלוי, הובא דבריו בחת"ס א"ח ס"קצו, שכתב "כדי להראות לחבירו אהבתו וחיבתו אליו כי ע"י שאדם שולח לחבירו שי ותשורה ומוגש מוקטר לשמו במנחה טהורה, מביע לו בזה את רגשי אהבתו וחיבתו ובכך הוא נוטע גם בלב חבירו אהבה ואחוה שלום וריעות..". ע"ש. ולפי זה נראה שהעיקר הוא האהבה ושמחה בין אדם וחבירו, ואף אם המקבל אינו יכול לאכול המנות, מ"מ אין זה לעיכובא כיון שיש אהבה ושמחה ביניהם ע"י מנות אלו, ולכן לפי טעם זה י"ל שיוצאים י"ח אף אם המקבל אינו יכול לאכול המנות בפורים.

וראיתי בחת"ס שם, וכן בהגהותיו על הש"ע, שאחר שהוא כתב שני טעמים אלו הוא כתב שהרמ"א סבר כטעם המנות הלוי כיון שהרמ"א פסק בס"תרצה ד, ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא". הרי שדין זה אתי שפיר למנות הלוי שאף ע"י מחילה עדיין יש חיבה ושלום ביניהם, אבל לתה"ד הוא לא יצא במחילה כיון שהוא לו נתן לו דבר לאכול בסעודה, ולכן צ"ל שהרמ"א סבר כהמנות הלוי, וכן ראיתי בתורה לשמה ס"קפח, שכתב "הנה מפסק הרמ"א ז"ל בש"ע בהגהה ס"תרצה דאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלו או מוחל לו יצא, משמע דס"ל כטעם הרב מנות הלוי ז"ל יען דלפי טעם של הרב תה"ד למה יצא" ע"ש. ועיין עוד בבנין ציון ח"א ס"מד, ועיין בכסא אליהו בס"תרצה אות ג, שכתב "דנראה שעיקר השמחה היא הקבלה ולא בעינן אכילה, והוא ממ"ש מור"ם ז"ל דאם שלח מנות לרעהו ואינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא. הרי מוכח דעיקר השמחה כשרואה שזה שלח לו, ועדיין יש לדחות ויש לצדד בזה". ע"ש.

ולענ"ד הסברת החת"ס והתורה לשמה לעשות מחלוקת בין התה"ד והמנות הלוי ולעשות נ"מ לזה להלכה, אינה ברורה אצלי, שהלא הרמ"א בדרכי משה ס"תרצה אות ז הביא התה"ד בס"קיא. דבעינן דוקא מאכל לשלוח מנות, ותיכף אחריו הוא הביא דעת מהר"י ברין שמועילה מחילה, ולפי סברת החת"ס לדעת התה"ד אין מועילה מחילה, ומהר"י ברין סבר כהמנות הלוי ולא כהתה"ד. אלא צ"ל שפשוט הוא לרמ"א שאין מחלוקת כאן כלל, והכל מודים זה לזה. וי"ל דהא דכתב התה"ד דבעינן דוקא מאכל, זה בדרך כלל אלא דסגי בראוי לאכילה, ולכן אם המנות היו ראויות לאכילה די בזה ולא בעינן אכילה ממש כדי לקיים את המצוה, ולכן אף לתה"ד אם השולח נתן מאכל והמקבל מוחל שפיר דמי, שהמנות היו ראויות לאכילה ודי בזה, ולכן אם המקבל לא אכל אותן עדיין זה מועיל כדי לקיים את המצוה.

ונראה שמוכרח לומר כן לתה"ד, שאם לא כן נתתה דבריך לשיעורין, שאם אחד שולח דגים והמקבל קצה נפשו בדגים לא שמענו שאינו יוצא י"ח בזה, ואם צריך לשאול כל חביריו קודם פורים איזה מאכל הוא אוהב ואיזה מאכל הוא שונא, דבר זה לא שמענו, וכן אם מי שקצת חולה ואינו יכול לאכול כמה דברים האם צריך לבדוק איזה מאכל ראוי לאכילה אצלו, ואם שלח יין לר' יהודה שהיה כואב ראשו מיין כנודע, האם אמרינן שלא יצא, וכן אם כבר יש הרבה אוכל לסעודה למקבל, האם אמרינן שהשולח אינו יי"ח בזה כיון שהמקבל אינו יכול לאכול אותו, ובאמת החת"ס כבר הרגיש בזה וכתב. וי"ל אית ליה טובא, מכל מקום תקנו כך שלא לבייש את מי שאין לו כדאמרינן בסוף מס' תענית, ואם כן כשם שאם באמת אין

לו סיפוק אין במחילתו כלום, אם כן אם אית ליה מכל מקום לא ימחול משום שלא לבייש, ואין זה ברור אצלי שאף אם הוא מקבל האוכל, מ"מ כיון שיש לו הרבה והוא אינו יכול לאכול אותו, מ"מ עדיין יצא השולח י"ח, וא"כ למה לא אמרינן שאף אם הוא מוחל מתחילה ואינו מקבל האוכל עדיין יצא השולח שכיון בסוף סוף המקבל אינו אוכל המנות.

ב) **ועוד** מצינו, שמותר לעשות תענית חלום בפורים כמ"ש הרמ"א בס"תרצה ב, וא"כ הוי ליה לבאר שאין לשלוח לו מנות בפורים כיון שהוא אינו יכול לאכול אותן, ואף אחד מן האחרונים לא אמרו כן, ואף שכתב המ"א שם שמותר לאכול אחר המנחה מ"מ כתב הפר"מ בא"א שם שיש לאכול קודם ביאת השמש רק פ"א, וא"כ הלא כל המנות הם לעודף, אלא צ"ל שרק ראוי לאכילה בעינן ולא אכילה ממש, וכן לגבי מי שנשבע להתענות בפורים ולא התיר שבועתו, שצריך להתענות, עיין במרן בא"ח ס"תקע. ג, וכן לגבי מי שכבר אכל אכילה גסה ולא יכול לאכול עוד, ובא חבירו עם משלוח מנות, לא שמענו שחבירו לא יצא בזה כיון שהמקבל אינו יכול לאכול עוד, ולכן כיון שלא בעינן אכילה ממש, לכן שפיר אמרינן שמועילה מחילה אף לתה"ד, והא דבעינן דוקא אוכל, מ"מ רק ראוי לאכילה בעינן, ולכן שפיר הביא הרמ"א בדר"מ התה"ד וגם מהר"י ברי"ן תיכף זה אחר זה, ולא כתב שיש מחלוקת ביניהם.

ואף לדעת המנות הלוי שכתב שהעיקר הוא השמחה והחיבה ביניהם, מ"מ הוא מודה דבעינן מאכל כמ"ש התה"ד, שכן הוא בגמרא במגילה ז, וכן הוא ברמב"ם בהל' פורים, ולכן שפיר הוא לומר שאין מחלוקת בין המנות הלוי והתה"ד כלל, אלא שהמנות הלוי כתב שהטעם של המצוה הוא החיבה, והתה"ד כתב שמקיים החיבה ע"י נתינת דבר הראוי לאכילה, ותו לא.

ג) **ועוד** מצינו, שיש מן האחרונים שסברו שאף אם המנות עדיין אינן ראויות לאכילה יצא השולח י"ח, וכן כתב הפר"ח בס"תרצה אות ד, שאם שלח תרנגולים חיים שלא יצא אבל שחוטין יצא. הרי שאף שעדיין צריך בישול מ"מ יצא בשחוטין, וכתב הנהר שלום שם באות ב. "גרסינן בדף ז (דמגילה) דרבה שדר למרי בר מר שק של תמרים וקמח שנתיבש בתנור, וקמח אינה דבר מוכן". הרי שאף שעדיין צריך לתקן המאכל, לא שמענו שהשולח אינו י"ח אם אין זמן נשאר לתקן המאכל קודם אכילה בפורים, ודן לעצמך, האם הוא צריך לבדוק אם המקבל יש לו זמן לתקן המאכל ולאכול אותו קודם יציאת פורים, ודאי שזה אינו.

ולפי כל הנ"ל נראה שאין חילוק אם עיכוב האכילה הוא מצד הגברא, דהיינו שהוא אינו רוצה לאכול מאכל זה, או הוא בתענית וכדומה, או אם העיכוב הוא מצד המאכל, כגון אם הוא עדיין צריך תקון, בכל אופן אם הוא דבר הראוי לאכילה יצא השולח י"ח, ולכן נראה שאף אם אחד שולח מנות, קצת קודם יציאת פורים הוא מקיים המצוה של משלוח מנות, אף שלא נשאר זמן לאכול המנות בפורים, בין למנות הלוי ובין לתה"ד הנ"ל.

ואם הוא שולח מנות חלבי למי שכבר אכל בשר, ואז הוא א"א לאכול חלבי בפורים, יש לדון שי"ל שאין זה נקרא ראוי לאכילה, והוא דומה למי ששלח בשר טרפה למנות במזיד והמקבל יודע בזה שאינו יי"ח (עיין בכסא אליהו שם). אלא יותר נראה לומר שאף אם השולח והמקבל יודעים שהמקבל כבר אכל בשר והמנות הם חלבי, מ"מ עדיין יצא השולח י"ח, כיון שאין האיסור מצד המאכל עצמו שהוא ראוי לאכילה לשאר בני אדם, וגם לאחר זמן מה הוא ראוי לאכילה אף למקבל, וכיוצא בזה מצינו לגבי הברכה על מאכל איסור בחולה, שכתב הב"ח בס"רד, שאפילו הרמ"ה שסובר שאפילו האוכל איסור במקום סכנה אינו מברך עליו כלל, יודה שהאוכל ביום הכפורים במקום סכנה צריך לברך מפני שהמאכל מצד עצמו מותר והשעה אוסרתו, משא"כ אכילת איסור אפילו במקום סכנה אין לברך עליו כלל, ע"ש. וכן הוא כאן בנד"ד שהמאכל חלבי ראוי לאכילה מצד עצמו, ולכן נראה שהשולח יי"ח בזה.

ולפי כל זה י"ל שכן הוא בנד"ד שאם כבר סעד המקבל, וכבר גמר סעודתו, ואז הוא מקבל משלוח מנות, עדיין י"ל שהשולח יי"ח, כיון שעדיין הוא יום פורים והמנות הם ראויים לאכילה, ויש שמחה וחיבה בין השולח והמקבל, וזה כמ"ש כת"ר, "...ועל פי זה י"ל גם דעיקר משל"מ שיהא לו לסעודה אף שאין אוכל בפועל מהמשל"מ או שכבר סעד ביום הפורים, יוצא השולח במה שהרבה שמחה ע"י משל"מ".

שוב ראיתי לרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בספרו גם אני אודך, בס"קלג, שהוא הביא תשובת בעל האבני ישפה, לגבי משלוח מנות אחת של גבינה ואחת של בשר, וז"ל "לא שמענו שצריכים לאכול המשלוח מנות

דוקא בפורים, ואף שכתב התה"ד טעם למצוה זו כדי שיהיה לו מזון לסעודת פורים, והרי כאן לא יוכל לקיים בזה סעודת פורים, לא נראה שזה דבר שמעכב בגוף המצוה כיון שכל אחד מן הדברים האלה הם טובים לסעודת פורים, ולא צריך שיאכל שניהם דוקא היום אלא כל אחד ראוי בפני עצמו לסעודת פורים, ורק שאינם ראויים ביחד לסעודת פורים, ובזה לא מצאנו שיש איזה עכוב", ע"ש. וזה כדברינו שרק ראוי לאכילה בעינן ותו לא.

ד) **ולגבי** מאיזה טעם הוא אינו יי"ח אם הוא שולח משלוח מנות בליל פורים, כתב כת"ר, "והנה הרמ"א או"ח ס"תרצה כתב שיש לשלוח משל"מ ביום ולא בלילה, והערוך השלחן שם ס"תרצה אות ט"ז שאם שלח בלילה לא יי"ח ע"ש. ולכאורה צ"ע הא גם בליל פורים הוי ימי שמחה ורעות, וכל ששלח בפורים הרבה שמחה ומאי טעמא לא יצא, ואולם אם נימא בטעם משל"מ שיהא לו לסעוד, בלילה שאין זה זמן סעודה אין לשלוח, וכ"כ הלבוש שם, וא"כ חזינן דבעי לשלוח בסעודה, א"כ היכא שחבירו כבר סעד לכאורה לא יצא, ואמנם בערה"ש ס"תשצה אות יז, כתב דעיקר טעם משל"מ משום להרבות שמחה, א"כ מאי טעמא ס"ל לערה"ש שאין יוצא כששלח משל"מ בלילה, הא סוף סוף הרבה שמחה. אולם י"ל כמ"ש הגר"א שם דכתיב ימי שמחה וזהו ביום ולא בלילה ע"ש. אולם בלבושי שרד כתב מחשש שמא יאכל המשל"מ בלילה לא בזמן סעודה ביום, מש"ה אין לשלוח בלילה, ועיין עוד בספר פרדס יוסף החדש פורים, להרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ עמ' תעו' מ"ש נפק"מ כיו"ב לענין משל"מ. **ע"כ דברי כת"ר.**

יש לבאר קצת במחלוקת זו בין הגר"א והלבושי שרד הנ"ל. כתוב באסתר פ"ט. כב, "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאבינוים", ולפי זה כתב הגר"א בס"תרצה. ד, "ויש לשלוח. כמ"ש ימי שמחה ומשלוח כו' וקאי אכולהו, ואמרו שם ימי כתיב", דהיינו שכתוב במגילה ז: "אמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב". משמע שסבר הגר"א שלאו דוקא סעודת פורים אלא כל מה שכתוב בפסוק הנ"ל צריך להיות ביום דוקא, דהיינו אף משלוח מנות וגם מתנות לאביונים, ולכן כתב הגר"א, "וקאי אכולהו", ומשמע שכיון שיש דרשה גמורה לזה שאף בדיעבד לא יי"ח אם הוא עושה המצוה בלילה, בין בסעודה בין במשלוח מנות ובין במתנות לאבינים, ולכן שפיר הוא מ"ש המ"א שם בס"ק יג, "לשלוח מנות ביום, וה"ה למתנות לאביונים", ולכן לדעת הגר"א אף מצוות מתנות לאביונים לא יצא אם הוא נתן המתנות בלילה, וכן נראה דעת פני יהושע במגילה ז: אלא שהניח הדין בצ"ע ע"ש. וכן דעת הערה"ש ס"תרצה אות ט"ז שאם שלח משלוח מנות בלילה לא יי"ח ע"ש.

אלא כתב הרמ"א בדרכי משה ס"תרצה ס"ק ז, "כתב מהר"י ברין דבאשיר"י פ"ק דבמגילה משמע דאין משלוח מנות אלא ביום ולא בלילה", ע"ש. ויש להעיר עליו, אם יש ללמוד דין זה מהפסוק במגילית אסתר הנ"ל, למה בעינן ללמוד דין זה מהאשיר"י, ועוד, כתב הרא"ש בפ"ק דמגילה אות ח, "ואמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב". הרי הרא"ש הביא רק לשון הגמ' הנ"ל, והוא לא פירש שזה כולל אף מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ולכן מה ראיה יש מהרא"ש. אלא נראה שמהר"י ברין כיון למ"ש הרא"ש לעיל מזה באות ו, וז"ל "היה אומר ר"ת ז"ל אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך זמן אף ביום דעיקר קריאתה הוי ביום... וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות", ע"ש. משמע מזה שמצוות משלוח מנות היא רק ביום ולא בלילה, אלא כיון שר"ת לא כתב כן בפירוש, כתב מהר"י ברין הנ"ל רק הלשון של "משמע", ונראה מכל זה שמהר"י ברין לא סבר כהגר"א הנ"ל, שהוא לא למד דין שאין לשלוח משלוח מנות בלילה מפסוק הנ"ל, אלא רק ממ"ש הרא"ש בשם ר"ת "ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות", וכיון שלא כתב ר"ת שהוא לא יצא בלילה אלא רק שהמצוה ביום, הוא אינו ברור שלא יצא בלילה אלא שרק "משמע" שאין לשלוח משלוח מנות בלילה, וממילא שכן דעת הרמ"א שפסק בש"ע כמהר"י ברין.

אלא א"כ הדבר צריך ביאור, מאיזה טעם לא סבר מהר"י ברין לפרש כדעת הגר"א הנ"ל שיש ללמוד שאין לשלוח משלוח מנות בלילה מפסוק הנ"ל, ונראה שהטעם הוא מפני שיש להשוות דין משלוח מנות לדין מתנות לאביונים, וכמ"ש המ"א הנ"ל, וזה מפני ששניהם לצורך מצוות סעודת פורים, וכדי שעני יכול לקנות מאכילם לסעודתו (אלא אם העני לא רוצה לקנות מאכלים לסעודתו עדיין הנותן יי"ח כמ"ש מרן בס"תרצד. ב'), ומצינו לגבי מתנות לאביונים שכתוב במגילה ד: "דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא... רב יוסף אמר מפני

שעיניהן של עניים נשואות למקרא מגילה", ופירש"י שם, "נשואות למקרא מגילה, לקבל מתנות האביונים ואי אפשר בשבת". הרי שנתנו מתנות לאביונים בזמן קריאת המגילה, וכתוב במגילה ב., שבזה"ז אין לקרות את המגילה בי"א י"ב וי"ג מפני "הואיל ומסתכלין בה", וכתב הבעל המאור שם בשם רבינו אפרים, "בזמן הזה שישראל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יהבינן להו מתנות בי"א ובי"ב ובי"ג **אזלי ואכלי** להו ביומא ההוא, ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה". הרי משמע מזה שמותר ליתן מתנות לאביונים קודם פורים בשעת מקראת מגילה ביום י"א י"ב וי"ג אף שאין המצוה אלא בפורים עצמו ביום י"ד או ט"ו, וכן הוא ברמב"ם בהל' מגילה פ"ב הל"יד, "בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו. אבל השמחה והמשתה אין עושין אותם אלא ביום י"ד, ואם הקדימו לא יצאו". משמע מכל זה שמעיקר דין זמן של מתנות לאביונים הוא בזמן קריאת מגילה, וא"כ יש סברה לומר שכיון שצריך לקרות את המגילה ביום וגם בלילה, שאף מצוות מתנות לאביונים נוהגת ביום וגם לילה, ורק לכתחילה אין ליתן מתנות לאביונים בליל פורים מפני מ"ש הבעל המאור הנ"ל "אזלי ואכלי להו", ושוב אין לעניים מעות בידם לקנות סעודה ביום פורים, וא"כ אף לגבי דין משלוח מנות י"ל הכי דאה"נ מעיקר דין מותר לשלוח המנות בלילה, אבל כיון שיש חשש של "אזלי ואכלי להו" אין לעשות כן לכתחילה, ויש להעיר על הערה"ש בס"תרצד אות ב, שכתב לגבי מתנות לאביונים, "וחייב ליתן דוקא בפורים עצמו, אבל קודם פורים אפילו נתן מפורש על פורים אינו מועיל דזהו חובת היום דוקא", והלא נראה מבעל המאור הנ"ל שבדיעבד הוא יי"ח.

ולפי זה י"ל שמ"ש בפסוק הנ"ל "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאבינוים", ה"ימי" שייך רק ל"משתה ושמחה" שהוא הסעודה, ולא בשאר דברים בפסוק, דהיינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, שאין הם הסעודה עצמה אלא רק "הכשר" לסעודה כדי שחבירו והעני יכולים לאכול סעודה, וכיון שמצינו שמתנות לאביונים תלויות על זמן קריאת מגילה שהוא ביום וליליה, ה"ה י"ל הכי לגבי משלוח מנות, ולפי זה שפיר הוא מה שרבא במגילה ז: הנ"ל אמר רק שמי שאוכל סעודת פורים בלילה לא יי"ח, והוא לא אמר כן לגבי משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכן נראה דעת מהר"י ברין והרמ"א שלמדו הדין שאין לשלוח משלוח מנות בלילה ממ"ש הרא"ש בשם ר"ת הנ"ל, ולכן י"ל לדעתם שהטעם שאין לשלוחו משלוח מנות בלילה הוא רק מפני "אזלי ואכלי להו", אבל מעיקר דין הוא מותר.

ולפי זה שפיר הוא מה שפירש הלבושי שרד, שהטעם שאין לשלוח מנות ומתנות לאביונים בלילה הוא מפני "ובשניהם הטעם דדלמא אכיל להו בלילה ולא מקיים סעודות פורים כמ"ש לעיל ריש סימן זה". אלא יש טעות סופר, ומ"ש "ריש סימן זה", צ"ל כמ"ש המ"א בריש סימן "שלפני" זה. דהיינו שכתב המ"א בס"תרצד ס"ק א, לגבי מתנות לאבינים, "וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלו להו קודם פורים", וכן דעת הפר"מ בס"תרצה א"א ס"ק יג, וז"ל "לשלוח מנות. ע' מ"א, ועי' ס"תרצד במ"א ס"ק א בשם בעל המאור דלא יתן קודם פורים דלמא אכלי, **ומשמע הא לא"ה שרי**, ומיהו בליל י"ד לא יתן דלמא אכלי ולא יצא ידי סעודה ביום ע"ש". הרי אף מזה נראה כמ"ש הלבושי שרד הנ"ל ובדיעבד הוא יי"ח בנתינת מתנות לאביונים ומשלוח מנות בליל פורים קודם היום.

ואין לומר שמטעם זה של "אזלי ואכלי להו", גזרו חז"ל שלא יי"ח כלל בלילה, שזה אינו שאין משמע כן ממ"ש הדר"מ הנ"ל שכתב "דאין משלוח מנות אלא ביום ולא בלילה", שאם דעתו שהוא אינו יי"ח כלל בלילה אז הו"ל לומר דאין משלוח מנות אלא ביום, **ואם שלח בלילה לא** יי"ח", אלא מסתמא שדעתו שבדיעבד יי"ח, וכן י"ל לפי מ"ש הרמ"א בש"ע בס"תרצה ד, "ויש לשלוח מנות ביום ולא בלילה", והוא לא כתב שאינו יי"ח אם הוא שלח אותם בלילה, ולכן נראה שלדעתם שאם הוא שלח אותם בלילה שהוא יי"ח בדיעבד.

הרי שיש כאן מחלוקת הפוסקים אם יי"ח במשלוח מנות בליל פורים. מ"מ נראה שאין ללמוד ממחלוקת זו אם יצא י"ח במשלוח מנות ביום אחר שחבירו כבר סעד, שזה דבר אחר, ותלוי רק על אם חבירו קיבל ביום פורים מאכל שהוא ראוי לאכילה, ותו לא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלא

שאלה: האם העני צריך למכור כסותו כדי לקיים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ומאיזה טעם סבר הפר"ח שהעני חייב במשלוח מנות, והוא פטור ממתנות לאביונים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שלום קוזיאשווילי** שליט"א,

כתב כת"ר, "הטור באו"ח תרצ"ד כתב חייב כל אדם ליתן מתנות לעניים ולפחות שתי מתנות לשני עניים, וכתב הב"ח אפילו עני המתפרנס מן הצדקה... וכדין ד' כוסות, הביאוהו הט"ז ורבים מאד מהאחרונים, ולכאורה כן משמע בפסקי הרא"ש פ"א ז', אולם בסו"ס תרצ"ה נראה מהטור שאינו כך.

אולם הפר"ח חולק על סברא זו, ואילו במשלוח מנות בתרצ"ה סק"ד כתב הפר"ח שחייב, והוכיח מהא דמחלפי סעודתייהו, וכן משמע מהרמב"ם והר"ן (ועוד ראשונים) וכמו שציין הפר"ח והב"ח, ונראה סייעתא לפר"ח שכך סובר הרמב"ם פ"ב הל' ט"ו שכתב ואם אין לו וכו' שקאי דווקא על משלוח מנות ולא מתנות לאביונים, שלקמן בהל' ט"ז לא כ"כ לגבי מתנות לאביונים, וביותר יש הוכחה מכך שבהל' חנוכה פ"ד הל' י"ב כתב מדנפשיה שחייב אפילו עני וכו' והמ"מ שם אמר שלמד מארבע כוסות, ואילו כאן בהל' פורים לא כ"כ, ובהכרח שסובר שדין זה לא שייך כאן. אבקש מכת"ר שיישב לי סוגיא זו, ואיך פוס' באופן זה, כשכמעט כל האחרונים סוברים אחרת". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד הל"יב, "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק", ופירש הרב המגיד שם, "ומ"ש רבינו אפילו אין לו מה יאכל וכו'. נראה שלמדו ממה שנתבאר פ' ז' מהלכות חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, וכ"ש בנ"ח דעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך", ע"ש. אלא יש להעיר על הרב המגיד, שהרמב"ם בהל' חמץ ומצה לא כתב שהוא צריך למכור כסותו אלא רק כתב, "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות", משמע שגבאי צדקה צריכים ליתן לעני ד' כוסות, אבל לא מצינו שהעני צריך למכור כסותו. אלא כתב בספר המנוחה שם, "כלומר שאם לא נתנו לו גבאי צדקה **ימכור את מלבושו** או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות... הוא לפי דרך הגמרא", ע"ש. ולכן י"ל שאף הרמב"ם סבר שהוא צריך למכור כסותו כדי לקנות ד' כוסות, ושפיר יש ללמוד דיני חנוכה מדיני ד' כוסות.

אלא הקשה הלחם משנה שם על הרב המגיד, וז"ל "וקשה דמאי כ"ש הוא זה, אי אמרינן חנוכה עדיף מקדוש היום היינו דחנוכה הוי פרסומי ניסא כדאמרינן בגמרא משא"כ בקדוש היום, אבל ד' כוסות דאיכא בהו פרסומי ניסא כדכתב ה"ה ז"ל ודאי דהוי כמו חנוכה, וא"כ לא היה לו להה"ה ללמוד הדין מכל שכן אלא מהוא הדין וצ"ע", ע"ש.

ויש לתרץ הקושיא לפי מ"ש האבני נזר ח"ב ס"תקא אות ב. ג, לגבי החילוק בין קידוש היום ובין ד' כוסות בליל פסח, "מאי טעמא קודם לקידוש היום משום פרסומי ניסא, הלא שבת הוא עדות על חידוש העולם כמו שאומרים זכר למעשה בראשית, וחידוש העולם יש מאין יותר פלא מנסים של יציאת מצרים... וא"כ כיון שבד' כוסות חשובים פרסומי ניסא שמפרסמים יציאת מצרים, שבת נמי יחשב פרסומי ניסא שמפרסם חידוש העולם, וצ"ל שאני המצוות שבליל פסח, שהם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך, משא"כ שבת שהוא לעצמו, והדבר מובן על פי מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב **למכור כסותו**... משא"כ לפרסומי ניסא לפרסם לאחרים... ועל כן קידוש היום הוא לעצמו, שוב דומה לשאר מצוות, ובזה מובן... דנר חנוכה קודם לקידוש, על כרחין דתלוי בפרסום לאחרים דוקא, וא"כ נר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ שמפרסם לכל, ודאי קל וחומר מד' כוסות שאין הפרסום רק לבניו ובני ביתו לבד", ע"ש.

הרי הפירוש של פרסומי ניסא, הוא כדי לפרסם לאחרים, וזה שייך בליל הסדר כשהוא אומר ההגדה על הכוס, שהוא מפרסם יציאת מצרים לבני ביתו, וק"ו שהוא שייך בחנוכה שהוא מפרסם הנס להעוברים ושבים בחוץ, ולאו דוקא לבני ביתו, וא"כ שפיר כתב הרב המגיד שיש ללמוד ק"ו מד' כוסות לדין נ"ח, ודלא כהלחם משנה שסבר שהם שווים.

וגם מבואר מדברי האב"נ ששאר מצוות אינם בכלל פרסומי ניסא, ולכן מצינו שקידוש בשבת אינו בכלל

פרסומי ניסא כיון שעיקר המצוה הוא רק כדי לפרסם את השבת לעצמו, ואה"נ שבשעת קידוש בשבת הוא יכול להוציא י"ח של בני ביתו ויש פרסום להם, מ"מ נראה שמה שהוא יוצא ידי חובתם הוא החיוב עליהם לפרסם שבת לעצמם, אבל אין חיוב לפרסם את השבת לאחרים.

שוב ראיתי במהר"ם שיק א"ח ס"שלא ד"ה והנה, שכתב, "דודאי מצוה דאורייתא חמיר טפי, ואפ"ה אם אין לו א"צ למכור כסותו... אבל בנר חנוכה דהדלקת נר חנוכה לפרסם... ע"כ פסק שפיר הרמ"א דחייב למכור אפילו כסותו", ע"ש. וזה כהאב"נ הנ"ל.

ובשלמא לגבי קריאת המגילה י"ל שיש פרסומי ניסא וכמ"ש במגילה ג: "מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא", וכן הוא בברכות יד, "בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף". הרי במגילה והלל יש פרסומי ניסא, וכן הוא במגילה ה. "אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד", ופירש"י שם, "בזמנה. בי"ד, מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין, אותה אפילו ביחיד דהכל קורין בו ואיכא פרסום נס", וכן הוא בכסף משנה הל' מגילה פ"א הל"ב, שכתב "דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא", ע"ש. אולם י"ל שזה רק לגבי קריאת המגילה שהוא קורא בקול גדול ומפרסם לאחרים מעשה הנס, אבל י"ל שמשלוח מנות ומתנות לאביונים אינם בכלל פרסומי ניסא, שאף שהוא נותן משלוח מנות לאחרים וכן מתנות לאביונים, מ"מ הוא אינו צריך לדבר בנס פורים בשעת הנתינה, ולכן אין כאן פרסום הנס, משא"כ בקריאת המגילה שהוא קורא בפירוש ומפרסם בדיבורו כל עניני הנס, ואף שלגבי חנוכה יש פרסום הנס בלי דיבור אלא רק בהנחת הנר בחוץ, מ"מ לא מצינו במשלוח מנות ענין כזה שהוא צריך להראות המשלוח מנות לכל העוברים ושבים כדי לפרסם את הנס של פורים, ולכן נראה שאין משלוח מנות ומתנות לאביונים בכלל פרסומי ניסא, וממילא שאין חיוב עליו למכור כסותו כדי לקיים מצוות אלו.

ב) **וראיתי** שכתב הרמב"ם בהל' מגילה בפ"ב הל"טו, "כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה **כפי אשר תמצא ידו**", וראיתי לר' ישראל יהושע טראנק ז"ל בישועות מלכו, על הרמב"ם שם שכתב, "כפי אשר תמצא ידו. בחנוכה הדין לקמן ומוכר כסותו, ויש להסתפק במגילה מה הדין דע"כ משום פרסומי ניסא דהרי דוחה בשביל זה עבודה ותלמוד תורה ועי' מכילתין, ולכאורה לפ"ז למה דוקא תמצא ידו, ואיתקש זכירה לעשיה, ומזה דמגילה לא אמרינן מוכר כסותו, ואולי דכל הסעודה בשביל שמחה וסעודה כזו במכירת כסות אינה משמחת, ולכאורה ראיה מהא דמחליף סעודתו דלפי פרש"י נותן כל מה שיש לו בשביל מצות משלוח מנות, ולפי פירש רבינו דמשיג חזרה ניחא ואולי בשביל זה נד רבינו מפרש"י ועי' ב"ח סי' תרצ"ד", ע"ש. הרי הוא העיר למה כתב הרמב"ם רק "כפי תמצא ידו", ולא כתב שהוא צריך למכור כסותו כדי לקיים מצוות סעודה, ולפי מה שביארתי לעיל, נראה שאין כאן קושיא, שאין הסעודה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים בכלל פרסומי ניסא, ולכן אין חיוב עליו למכור כסותו בשביל מצוות אלו, וגם לגבי מגילה י"ל שהטעם דלא מצינו שהוא צריך למכור כסותו, הוא מפני שאפשר לצאת י"ח ע"י שמיעה מאחרים, משא"כ בנ"ח שהוא צריך לקיים המצוה בביתו דוקא, וא"א לו לצאת ע"י נ"ח של חבירו שהוא בבית אחר, וכן לגבי ד' כוסות החיוב על גופו, וא"א לו לצאת י"ח ע"י שתיית אחרים, ולכן שאני קריאת מגילה, ואף שיש היקש זכירה לעשיה, עדיין אין חיוב עליו למכור כסותו משום מצוות פורים, ומ"ש הישועות מלכו, "ואולי דכל הסעודה בשביל שמחה וסעודה כזו במכירת כסות אינה משמחת", אין צורך לזה, שהרי כיון דליכא פרסומי ניסא, ממילא שאין חיוב עליו למכור כסותו.

אלא לפי זה צריך להבין מ"ש הרמב"ם שם פ"ב הל"טו, "וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות... ואם אין לו מחליף עם חברו, זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו", וזה קשה, שאם אין לו והוא עני כל כך, הוא פטור מן המצוה והוא אינו חייב למכור כסותו כדי לקיים המצוה כיון שאין זה בכלל פרסומי ניסא. אלא צ"ל שכיון שאין הפסד לעני, כיון שהוא רק מחליף סעודתו, ממילא שעדיין יש חיוב עליו לעשות כן, וזה עדיין בכלל מ"ש הרמב"ם שם "כפי תמצא ידו". אולם אין זה מטעם פרסומי ניסא, ולכן י"ל שאם מאיזה טעם הוא אינו יכול להחליף עם עני אחר, אז אין חיוב עליו למכור כסותו כדי לקיים מצוות משלוח מנות.

ויש לחקור לגבי מתנות אביונים אם שני עניים יכולים להחליף ממונם כדי לקיים מצוה זו, וכדמצינו במשלוח מנות. ראיתי בתורה לשמה ס"קצא, שכתב בשאלה "נסתפקנו אם שני עניים כל אחד נותן מתנות לאביונים

לחבירו אם יוצאים שניהם ידי חובתם בזה בהא מצינו דמהני כהאי גוונא במשלוח מנות, או"ד יש לחלק בזה מדין משלוח מנות, דהתם טעמא הוא משום שמחה שכך היתה תקנת חכמים זה שולח לזה וזה שולח לזה, ולכך אי מחלפי סעודתייהו להדדי מהני, משא"כ הכא בעינן שיהא זה נותן מתנה לעני ומהנהו בה ומאחר שזה העני חוזר ונותן לו כמו שנתן לו נמצא לא נהנה ממנו כלום וכן הוא להיפך" ע"ש. והשיב התורה לשמה "גם במתנות לאביונים אם שני עניים יתנו זה לזה יוצאים ידי חובתם... וכפסקה הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ו הל"יד. 'שני עניים שקבלו שדה באריסות זה מפריש מעשר עני מחלקו ונותן לחבירו וכן חבירו מפריש מחלקו ונותן לו', וא"כ ה"ה במתנות לאביונים דמהני לעשות כן", ע"ש. וכן פסק מרן בי"ד ס"רנא. יב, "שני עניים שחייבים ליתן צדקה יכול כל אחד מהם ליתן צדקה שלו לחבירו", ועיין בש"ך בס"רנג ס"ק יא, ע"ש.

ולפי זה י"ל שהטעם שהרמב"ם לא כתב כן לגבי מתנות לאביונים כמו שהוא כתב כן לגבי משלוח מנות שיש לעניים להחליף, הוא רק מפני שלא מצינו כן בפירוש בגמ' לגבי מתנות לאביונים, משא"כ במשלוח מנות שכתוב כן בפירוש במגילה. ז: ע"ש. וזה לפי מ"ש ביד מלאכי, בכללי הרמב"ם אות ב, "...וכ"כ משפטי שמואל ס"צא, שהרמב"ם אינו כותב בספרו אלא מה שמבואר בגמ', וכן מצאתי בזרע אברהם חי"ד ס"לד דף קכט ע"ד דמלאכת הרב ז"ל אינה אלא להעתיק הדברים הנאמרים בש"ס", ע"ש. וא"כ הכי נמי הוא הביא מה שמבואר בש"ס שיש לעניים להחליף משלוח מנות, ולא הביא שדין זה שייך אף במתנות לאבינוים כמ"ש התורה לשמה הנ"ל, כיון שלא מצינו כן בהדיא בש"ס.

אלא כל זה לגבי שיש חיוב לעני להחליף עם עני אחר, אבל לא מצינו שיש חיוב על העני למכור כסותו ולהפסיד ממונו כדי לקיים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ואין זה דומה למצוות נ"ח וד' כוסות שרק בהם יש פרסומי ניסא, משא"כ במשלוח מנות ומתנות לאביונים.

ג) **מ"מ** נראה שיש לחלק בין עני שמתפרנס מהצדקה שיכול ליתן קצת מהצדקה שהוא מקבל מהגבאים כדי לקיים מצוות משלוח מנות, או כדי ליתן פרוטה לשאר עניים בשביל מתנות לאביונים (וכמ"ש הכה"ח ס"תרצד אות ז בשם הריטב"א דסגי בפרוטה לכל עני ע"ש), ובין עני שצריך למכור כסותו כדי לקיים המצוה. וי"ל שעני שצריך למכור כסותו הוא אנוס ופטור לגמרי שאין בידו שום ממון כלל, אבל עני שמתפרנס מהצדקה מהגבאים אין מצבו דחוק כל כך כיון שעכ"פ הוא מקבל פרנסתו מהצדקה בקביעות, ואין לו צורך למכור כסותו כדי לקיים המצוות, ולכן עדיין הוא חייב במצוות אלו.

וכן מצינו לגבי נר שבת, שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ה הל"א, "אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר", וכתב הישועות מלכו בהל' חנוכה פ"ד הל"יד, "לנר ביתו אינו מחויב למכור כסותו", ע"ש. הרי עני המתפרנס מצדקה הוא קיל טפי ממי שצריך למכור כסותו. אלא שראיתי במחצית השקל ס"רסג ס"ק ה, שכתב, "ונר שבת דעדיף מנר חנוכה כמ"ש פה סע' ג, כ"ש שצריך למכור מלבושו לצורך נר שבת", ואין זה מוכרח כלל, שי"ל שתקנו חז"ל למכור כסותו רק לגבי פרסומי ניסא כמבואר באבני נזר ומהר"ם שיק הנ"ל (אלא יש ליישב, שי"ל שהטעם שהוא צריך למכור כסותו כדי לקנות נר שבת הוא אינו משום פרסומי ניסא, אלא משום ששלום בית הוא עדיף מפרסומי ניסא, וזה כמ"ש האור שמח בהל' שבת פ"ה הל"א, "ואמרו דנר ביתו עדיף מנר חנוכה, אע"ג דבנ"ח הוי פרסומי ניסא שלום ביתו עדיף כ"ש דמשום שלום ביתו שואל על הפתחים וברור". הרי דאה"נ שאין פרסומי ניסא בנר שבת, אבל כיון שנר שבת עדיף משום שלום בית, עדיין י"ל שסבר המחצית השקל שהוא צריך למכור כסותו).

ועיין בביאור הלכה ס"תרנו ד"ה אפילו, שכתב "והלא קי"ל דעל נר חנוכה וד' כוסות צריך לשאול על הפתחים... ואפילו אם תאמר דמשום פרסומי ניסא תקנו רבנן כך, מה יענה בהא דקי"ל לעיל ס"רסג ב דלנר שבת שואל על הפתחים" ע"ש. וי"ל שיש חילוק בין נ"ח וד' כוסות שיש חיוב למכור כסותו, משא"כ בנר שבת שאין חיוב למכור כסותו לקנות נר שבת, אבל עכ"פ הוא חייב לשאול על הפתחים (או י"ל דשאני נר שבת שהוא עדיף מנר חנוכה מפני שלום בית, ולכן אף בזה הוא צריך למכור כסותו).

ולפי זה יש לבאר שיטת הב"ח בס"תרצד, וז"ל "אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים". הרי אין עני זה בגדר שצריך למכור כסותו, שהוא מתפרנס מהצדקה ו"נתנו לו" ממון, ולכן עדיין הוא חייב, ומ"ש הב"ח "וכדין ד' כוסות בפסח", י"ל שאף הב"ח מודה שאין הם שווים לגמרי כיון דשאני ד' כוסות

שהעני צריך למכור כסותו משא"כ לגבי משלוח מנות ומתנות לאביונים, מ"מ הצד השוה שבהם הוא שהעני המתפרנס מצדקה חייב במשלוח מנות ומתנות לאביונים כמו בד' כוסות.

ולשיטת הפר"ח יש לחלק, והוא סבר שאף עני המתפרנס מצדקה חייב במשלוח מנות כפי שכתב בס"תרצה, אלא שעדיין י"ל שסבר שאין חיוב על העני למכור כסותו, אבל לגבי מתנות לאביונים הוא סבר שמצוה זו בכלל מצוות צדקה, ואה"נ שהעני המתפרנס מצדקה עדיין חייב במצוות צדקה כמ"ש מרן בי"ד ס"רמח א, מ"מ הוא חייב רק פעם אחת בשנה כמ"ש מרן שם בס"רמט ב, "לעולם לא ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל לשנה", ע"ש. וזה כמ"ש הב"ח הנ"ל "אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל הצדקה חייב בה אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה כדי לקיים מצות צדקה" ע"ש. ולכן י"ל שסבר הפר"ח שאין מצוות מתנות לאביונים עדיפה משאר צדקה, ולכן אין חיוב לעני ליתן צדקה בפורים, שחיובו הוא רק פעם אחת בשנה ותו לא.

ולדינא נראה שיש לחוש לרוב הפוסקים שסברו כהב"ח, ואין סתירה לזה מדברי הרמב"ם כפי שביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

יורה דעה

סימן קלב

שאלה: האם לדעת הרמב"ם יש מצוה לבדוק בסימני הטהרה קודם אכילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מאור צוברי** שליט"א

א) **כתב** הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"א הל"א, "מצות עשה לידע הסימנין שמבדילין בהן בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן, ובין שאין מותר לאכלן, שנאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה, ובין העוף הטמא לטהור, ונאמר להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

וכתב הרב המגיד שם "וביאור ענין מצות אלו בספר המצות שהוא שאנו רשאין לאכול הטהורין ולא הטמאים, כמו שאמרו בת"כ אותה תאכלו ולא בהמה טמאה, וידוע שלאו הבא מכלל עשה עשה, וכן מבואר בגמ' באלו טריפות (דף ס"ו:) גבי דגים ברייתא שם, והרי זה כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות בענין הצווי כמניעה ממלאכה בימים המקודשים וזה ברור".

ופירש הלחם משנה שם את דברי הרב המגיד, וז"ל "דכונת העשה של בהמה טהורה אינו אלא לומר דוקא טהורה אין אבל טמאה לא, **ולתת עשה בכל טמאה** משום לאו הבא מכלל עשה עשה, ס"ל לרבינו כפשטיה דקרא דוהבדלתם בין הבהמה הטהורה וכו' הכי הוא מה שאמרתי להם לבדוק הטהורה ולבדוק בסימנים אינו אלא להבדיל בין הטהורה לטמאה **ולתת עשה בטמאה**, וא"כ אין כוונת רבינו בכאן להביא הפסוקים אשר מהם נלמוד עשה מכל דבר דכבר הביאם במנין המצות ועוד ביארם בפרק ב' אבל כונתו לומר דהעשה לידע הסימנים הטהורים אינו אלא **לתת עשה בטמאים** דסבירא ליה פשטיה דקרא כמדובר".

נראה מזה שאין כאן מ"ע לבדוק הסימנים כלל, בין חיובית ובין קיומית, אלא רק אם הוא אכל "טמאים" הוא עבר על עשה, כמ"ש הלחם משנה הנ"ל, אבל אם הוא לא אכל טמאים אלא טהורים הוא אינו מקיים עשה זה, אף שהוא בדק הסימנים קודם אכילה, ולכן צ"ל שהבדיקה עצמה היא רק "הכשר" כדי שהוא לא יעבור על אכילת איסור, ואם הוא אכל דבר טהור הוא אינו מקיים עשה אף אם בדק קודם האכילה, ורק אם אכל דבר טמא הוא עובר על עשה.

וכן פירש הפרי תואר בס"עט ס"ק א בדעת הרב המגיד, וז"ל "לדבריו משמע **לא משכחת ליה עשה** אלא בביטולו לעבור עליו בלאו ועשה". הרי שאף אין מצוה קיומית כשהוא בדק הסימנים.

וכן פירש הלחם יהודה, על הרמב"ם שם, בדעת הרב המגיד, וז"ל "ר"ל דמ"ש רבינו לעיל מצוה לבדוק היא על **האכילה**, והאכילה היא אם עבר ואכל מן הטמא עובר בעשה ולא תעשה, ונפק"מ **דמי שאוכל הטהור לא שייך לומר שקיים עשה** ולא תעשה אלא מי שאכל הטמא עבר על שתיהן, וכמו שמדוקדק לשון רבינו לקמן בפ' ב' דלא כתב אלא האוכל עבר על עשה ולא תעשה", וכן ראיתי בערוך השולחן ס"עט אות ב, שכתב על דברי הרמב"ם, "ואין הכוונה שהבדיקה היא מצות עשה... אך באלו יש ג"כ מ"ע שהאוכל מהטמאים עובר על עשה ולא תעשה... וזה הוא גם כוונת הה"מ והלח"מ", ע"ש. וכן ראיתי באורה ושמחה בהל' מאכ"א פ"א הל"א, שכתב "מצוה זו של בדיקת סימנין **אינה מצוה קיומית כלל**, וכמו שמבוארן הרב המגיד ז"ל", ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על דברי כת"ר, שכתב לבאר דעת הרב המגיד, "על פי המגיד משנה... כשאוכל חיה טהורה מקיים מצוות עשה של אכילת חיה טהורה ולא טמאה... מגדירים זאת כמצוה קיומית, שרק אם רוצה לאכול יש מצוות עשה לדעת את סימני ההבדל כדי לבדוק את החיה, אך אין מצוה חיובית לדעת את הסימנים סתם ככה", ולפי מה שביארתי לעיל, לדעת הרב המגיד אין מצוה קיומית כלל. אלא רק בטול עשה אם הוא עבר ואכל טמאה.

מ"מ מצינו פירוש אחר בדברי הרב המגיד, והוא מ"ש ר' אליהו פאלומבו ז"ל ביד המלך, שם וז"ל "וכתב ה"ה ביאור ענין מצות אלו, שאנו רשאין לאכול הטהורים כו'. נמצא שלפי דעתו הנמנע מלאכול הטמאה מקיים עשה, והאוכל טמאה עובר בל"ת ועשה כמ"ש רבינו בפ"ב, וראיתי לרבינו בח"א במנין המצוות שמנה מ"ע לשחוט בהמה חיה ועוף", ע"ש שאר דבריו. הרי משמע שלדעת הרב המגיד, אם הוא אוכל דבר טהור, ממילא הוא "נמנע מלאכול הטמאה", והוא מקיים מ"ע, ונראה שזה כהבנת כת"ר בדעת הרב המגיד, וכן משמע דעת הנחל איתן שם, וז"ל "הרב המגיד והלח"מ פירשו דכוונת רבינו הוא דמצות עשה דבדיקת סימנין הוא מפני מ"ע דאכילה, שנאמר בה אותה תאכלו, ולא בהמה טמאה, ולאו הבא מכלל עשה עשה, ומחמת איסור אכילה הוא צורך הבדיקה". משמע שאף לדעת הרב המגיד יש מצוה בבדיקה עצמה.

ב) **וכן** דעת פוסקים אחרים (אבל הם לא פירשו כן בדעת הרב המגיד), ולכן כתב הפרי תואר שם, "ונראה לומר דכוונת השי"ת במ"ע זו היא שצריך לבדוק בהמה וחיה קודם שיאכלם, וכשהוא בודק לאכול קיים מ"ע, ואם לקח בהמה וחיה ולא בדק לדעת סימנים ואכל בלא בדיקה בטל מ"ע", ע"ש. אלא נראה שזה רק מצוות קיומית, דהיינו רק אם הוא רוצה לאכול, אז יש לו לקיים מצוה זו, וכן דעת הלחם יהודה עצמו, שכתב, "וכל זה לפי דברי הרב המגיד, אבל לפי מה שנראה מדברי רבינו בס' מנין המצות בעשין סי' קמ"ט וקנ"ב הוא שמצוה היא הבדיקה, ור"ל שאנו מצווין לבדוק בסימנין, ונפקא מינה דמי שלא אכל הטהור שצריך בדיקה עד שבדקו קיים מצות עשה, וכפי פשט לשונו בפתיחת הלכות אלו דכתב מצוה לבדוק משמע דהבדיקה גופה היא מצוה", ע"ש. וכן נראה כוונת הריב"ש בס"קצב, שכתב, "כיון שהתורה צותה לבדוק בסימנים שלא יהיה מכ"ד עופות הטמאין, וכמ"ש הר"מ ז"ל (בפ"א מהל' מאכ"א)", ע"ש. וכן נראה דעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם, במנין המצות בתחילת המשנה תורה, שכתב הרמב"ם שם בס"קמט, "לבדוק בסימני בהמה, שנאמר זאת החיה אשר תאכלו", וכתב הראב"ד שם, "א"א, כל לבדוק אין להם טעם, אלא משום לאו הבא מכלל עשה". הרי לדעת הראב"ד אין חיוב לבדוק אלא אם עבר ואכל דבר טמא הוא עבר על לאו ועשה (וזה כמ"ש הרב המגיד והלחם משנה הנ"ל), וכתב הכסף משנה שם לתרץ כמו שהוא תירץ לעיל מזה לגבי שחיטה, וז"ל "לדעת רבינו שהיא עשה למי שירצה לאכול בשר שישחוט או ישחוט לו אחר". הרי הוא סבר שהרמב"ם חולק על הראב"ד, ולדעת הרמב"ם צריך לבדוק להבדיל בין טהור וטמא, ואין זה רק לאו הבא בכלל עשה, ונראה לדעה זו שיש רק מצוה קיומית לבדוק, דהיינו רק אם הוא רוצה לאכול, וזה מ"ש הכסף משנה "למי שירצה לאכול", ועיין עוד בדרכי תשובה ס"עט ס"ק א, ע"ש.

ג) **ויש** שיטה אחרת שהביא כת"ר, דהיינו מ"ש ר' יעקב אלבעלי ז"ל (מאיזמיר) בקהלת יעקב, על הרמב"ם שם, וז"ל "נ"ל דנקט רבינו לידע ולא נקט לבדוק, דכיון למ"ש בתורת כהנים פרשת שמיני וכל נפש החיה להביא את הדגים וכל נפש השורצת להביא את החגבים, ולמה בא להבדיל לא בלבד השונה אלא ביודע איזה טמא ואיזה טהור ע"כ, והביאו רש"י ופי' הרב קרבן אהרן והרא"ם ז"ל לא בלבד השונה, כלומר שלא יספיק לאדם שיהיה שונה ולומד תורת כל אחד מאלו במה שיהיה שונה הלכות אשר בם יתבארו סימניהם, אלא צריך שיטרח להכירן איזהו הטמא ואיזהו הטהור, באופן שאחר הידיעה השכלית צריך להכירן בידיעת החושיית, ופי' הפסוק זאת תורת הבהמה שהוא הידיעה בה הנה הוא שתדע להבדיל בין הטהור ובין הטמא בידיעת חושיית, ולא יספיק בידיעת התורה עיי"ש. א"כ משום הכי נקט רבינו לידע הסימנין, והביא מקרא דוהבדלתם דמיירי בידיעת חושיית, ובזה סרה תלונת הרב לח"מ יעו"ש".

וכן נראה דעת הנחל איתן שם, וז"ל "על כן נראה בכוונת רבינו דכאן דמ"ע של בדיקת הסימנין הוא לאו משום עשה דמניעת אכילה מקרא דאותה תאכלו. אלא העשה הוא מקרא דוהבדלתם שמביא כאן שהוא נאמר בלשון צווי שמצוה לידע סימנין המבדילין", ואולי הוא הסכים לקהלת יעקב הנ"ל, שלאו דוקא "לידע" בדרך לימוד בלבד, אלא אף למעשה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלג

שאלה: האם מותר לאכול אחר אכילת בשר תבשיל שיש בו קצת ממשות של חלב, או שיש בו נ"ט בר נ"ט של חלב, או טעם חלב בדבר חריף, ואם מותר לאכול אחר

אכילת בשר, סוכר שכבר שמו בו כפית שיש בו קצת חלב אלא החלב נתבטל בששים בסוכר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב הש"ך יו"ד (סי' פ"ט ס"ק י"ט) וז"ל "ונראה דהא דאשמועינן 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" עכ"ל. ומקורו בב"ח, וכ"כ הפר"ח (ס"ק י"ט) והמנחת יעקב (כלל ע"ז אות י"ג). הרי שמתיר לאכול חלב למי שאכל תבשיל פרווה שהיה בו מעט בשר, וע' פת"ש שם (סק"ז) שכתב לבאר דברי הש"ך "ונראה דר"ל אפילו אם אין ס' נגד הטוח בעין, שעפ"י הקדרה, דאל"כ הדרא קושיא לדוכתא, ולפ"ז פשיטא דתבשיל שהושם בו מעט שומן מותר לאכול אחריו גבינה אף אם לא היה ס' נגד השומן" ע"כ, ועיי"ש בפת"ש (מהדו"ב) בשם בל"י (סק"ט, וע"ע ברכ"י בשיו"ב כאן ס"ק ל"ג) שפירש דברי הש"ך דמיירי באיכא ס' וכתב על זה הפת"ש "ולפ"ז בתבשיל שיש בו שומן ואין בתבשיל ס' נגדו אין להקל", וע' כה"ח (אות נ"ט ואות ס"א) שהסכים לבל"י וסיים בשם הזבחי צדק שכתב "ודלא כפת"ש", וע"ע במהרש"ם בדעת תורה כאן (עמ' שט"ז ד"ה וע' ש"ך) שאחר שהביא פמ"ג במשב"ז באו"ח (סי' קע"ג) שמוכח מינה כדברי הבל"י שכתב "מותר דכבר נתבטל בס'", וסיים המהרש"ם וכתב "וע' פתחי תשובה שנדפס מחדש (כוונתו למהדו"ב הנ"ל בשם בל"י) שחזר בו בעצמו" עכ"ל. וע' בבית מאיר (יו"ד כאן), ואליה רבה (קע"ג סק"ד) מה שתמהו על הש"ך.

אכן בערוך השולחן (סע' י"ג) שכתב "אפילו הוא בן יומו ואפילו מלוכלך בבשר ואין בו ששים נגד הלכלוך", וכעי"ז כתב היד יהודה (סק"ה), וביאר הסברא להקל באין ס' כיון שלא נתכוין שיכנס טעם בשר בתשביל ורק לא טרח להדיח, לכן אין לגזור בו שלא לאכול אחריו גבינה. עכת"ד. אלא שהיד יהודה עצמו כתב להחמיר כסברת האליה רבה ודלא כש"ך.

והנה כל הנ"ל מיירי במי שאוכל מאכל פרווה שיש בו מעט בשר, ונחלקו הפוסקים אם צריך ס' לבטל המעט בשר, אכן יש להסתפק להיפך, דהיינו מי שאכל בשר ויש לו להמתין ו' שעות, האם מותר לו לאכול מאכל פרווה שיש בו מעט חלב, ואין ס' כנגדו, והנה לדעת המצריכים ס' בדעת הש"ך, פשיטא שאין מקום להקל, אכן יש להסתפק לדעת המקילים באין ס', איך הדין בנד"ד. דשמא אחר שאכל בשר אין לאכול אפילו מעט חלב לכו"ע (שלא התבטל, דהא לא היה ס'), והיתר הש"ך (אליבא דהמקילים) הוא רק באכל מאכל פרווה שיש בו מעט בשר, שהוא אינו צריך להמתין ו' שעות, דבפשטות אין חשש של טעם המושך או בשר בין השיניים, משא"כ להיפך וכמבואר, וצ"ע.

וע' בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאי (סי' קפ"ג), שדן להקל באכל בשר לאכול אחריו מאכל פרווה שבושל בכלי חלבי בן יומו, ובמה שהעיר עליו במשמרת שלום (סי' פ"ט על פמ"ג שפ"ד ס"ק י"ט), וע' ביד יהודה סוף סק"ה ד"ה ויש לעיין) שדן במי שאכל בשר אם מותר לו לאכול דבר חריף שנחתך בסכין חלבי, והביא פמ"ג באו"ח (סי' תצ"ג א"א סק"ו) שכתב להחמיר, וכן הסכים שם במשמרת שלום. אכן בדעת תורה הנ"ל העלה להקל (וכן בדע"ת או"ח סי' תצ"ד), ומדברי היד יהודה הנ"ל נראה לאסור בספק דידן, וצ"ע.

וכן יש להסתפק ספק נוסף, כשאכל בשר ורוצה לאכול מאכל פרווה ויש בו מעט חלב אלא שיש ס', האם מותר לו לכתחילה לאכול את אותו מאכל פרווה שיש בו מעט חלב, והנה שאלה זו נפק"מ במי שאכל בשר ורוצה לשתות תה ודרכו להשים סוכר בתה אלא שיש ששמו בסוכר כפיות עם מעט חלב, וכבר בטל בס', וע' בשו"ת מחקרי ארץ (רזיאל, בסוף ח"א בתשובה מאח המחבר) מש"כ לדון בזה להיתרא, וע"ע בשו"ת הרי יהודה (יוסף, ח"ב יו"ד סי' ג'), וצ"ע". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בס"פט ג, "אכל תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה... אבל אם בא לאכול הגבינה עצמה אחר תבשיל של בשר או הבשר עצמו אחר תבשיל של גבינה חובה ליטול ידיו". הרי בכל אלו האכילה עצמה מותרת, ויש לדקדק במרן שהוא לא כתב שמותר לאכול תבשיל של חלב אחר הבשר עצמו, ונראה שהטעם הוא מפני החשש של טעם המושך של הבשר או בשר בין השיניים, ולכן ה"ה בש"ך הנ"ל י"ל שאם אכל בשר עצמו שאין להתיר לאכול אחריו תבשיל שיש בו קצת ממשות של חלב כשאין ס' בתבשיל כנגד החלב, וזה מפני שכיון שאין ביטול לחלב בתבשיל הוא אסור לאכול

אותו תבשיל כשעדיין יש חשש שיש טעם הבשר בפיו או שהבשר בין שיניו.

אלא י״ל שכל זה כשיש קצת ממשות חלב בתבשיל, אבל כשיש רק נ״ט בר נ״ט של חלב בתבשיל פרווה נראה שאין לחוש, שהרי לדעת מרן לאו דוקא שמותר לאכול תבשיל זה **אחר** בשר, אלא אף הוא יכול לאכול אותו **עם** בשר לפי אלו שאומרים שמרן בס״צה א. התיר נ״ט בר נ״ט אף לכתחילה, וכן ראיתי בבית דוד בי״ד בס״מב, שכתב בד״ה וטעמם, ״אבל בנ״ט בר נ״ט דלא מצינו בהדיא שגזרו בו לכתחילה, אין לנו לומר שגזרו לכתחלה דהו״ל למימר גזרה בהדיא״, וכן ראיתי בבית יהודה ח״ב ס״צב, שכתב ״דדגים דמותר לאוכלם בכותח פירושו אפילו לכתחלה, ולא לכתחילה אחר שעלו בלבד, אלא אפילו לכתחילה נמי מותר לבשלם בכלי של בשר אדעתא דהכי״, ע״ש. ולכן ה״ה לדעת מרן שכשיש בשר בשינוי שמותר לו לאכול תבשיל שיש בו נ״ט בר נ״ט של חלב.

אלא להש״ך שם בס״ק ג, שכתב שלדעת מרן אין לבשל תבשיל פרווה לכתחילה בקדירה של חלב שהיא נקיה כדי לאכול התבשיל עם בשר, י״ל שה״ה שלכתחילה אין לאכול תבשיל זה כשיש חשש בשר בין השיניים. מ״מ נראה שעדיין יש להקל, כיון שכתב הרמ״א שם שהוא אסור ״לאכול **עם** חלב והבשר״, משמע שאין להחמיר בזה אחר זה כיון שלדעת הרמ״א יש כמה פוסקים שסברו שנ״ט בר נ״ט מותר אף לכתחילה, לכן יש להחמיר לאכול אותם רק ביחד אבל לא בזה אחר זה, ונראה הטעם הוא שאם כבר יש חוטי בשר בין שינייו, אז זה נחשב כבדיעבד שהרי הוא אינו יכול להסירם, ואה״נ שאכילת נ״ט בר נ״ט של חלב אחר כך היא לכתחילה, מ״מ עכ״פ מצד חוטי בשר בין שיניו זה כבדיעבד ולכן יש להתיר לכתחילה לאכול אח״כ מאכל שיש בו נ״ט בר נ״ט חלבי, משא״כ אם הוא רוצה לכתחילה לאכול שניהם יחד, שלכתחילה יש לאסור שבזה קודם הנכסת המאכל בפיו בין מצד הבשר ובין מצד הנ״ט בר נ״ט חלבי, הם לכתחילה, ועיין בשו״ת טוב טעם ודעת תליתאי ס״קפג, שדן להקל באכל בשר לאכול אחריו מאכל פרווה שבושל בכלי חלבי בן יומו, עיין שם טעמו, ושוב כתב ״והדבר פשוט להיתר וכן עמא דבר ולית מאן דחש לה להחמיר חומרות כאלו״, ע״ש. וכן הוא במשמרת שלום ס״פט על פמ״ג שפ״ד ס״ק יט, ע״ש.

ולגבי מי שאכל בשר אם מותר לו לאכול אחר כך דבר חריף שנחתך בסכין חלבי בין יומו ונקי, נראה שזה אסור שאם יש בשר עצמו בין השיניים, אז הוא אסור לאכול דבר חריף שנחתך בסכין חלבי בן יומו כמ״ש מרן בס״צו א, והוא חמור טפי מדין נ״ט בר נ״ט. אלא אם יש ספק אם מאכל זה חריף או לא, אז יש טעם להקל כמ״ש הדעת תורה בס״פט ג, ע״ש. ובפרט שכל איסור אכילת בשר בחלב כשלא נתבשלו ביחד, הוא רק מדרבנן (אלא אין לומר שיש תרי דרבנן, דהיינו אחד הוא לאכול בשר עם חלב שלא נתבשלו ביחד, והשני הוא לאכול אותם זה אחר זה, שזה אינו שנראה שאם יש בשר בשינוי אז זה נחשב כאילו הוא אוכל החלב **עם** בשר, וגם אין לומר שהחשש של בשר בשינוי הוא רק ספק בלבד ולכן יש לאזיל לקולא אם יש איזה ספק אחר בדבר, שאף זה אינו שכתב הרמב״ם בהל׳ מאכ״א פ״ט הל״כח, ״...מפני הבשר של בין השינים שאינו סר בקינוח״, משמע שהוא פירש שזה כודאי, שהוא לא כתב ״שמא״ יש בשר בין השיניים, וכדומה).

ב) **ומ״ש** כת״ר, ״וכן יש להסתפק ספק נוסף, כשאכל בשר ורוצה לאכול מאכל פרווה ויש בו מעט חלב אלא **שיש** ס׳, האם מותר לו לכתחילה לאכול את אותו מאכל פרווה שיש בו מעט חלב״. נראה שאף זה יש להתיר כיון שהאיש לא מכוין לבטל החלב בס׳, וכן הוא במשל שהביא כת״ר, ״שיש ששמו בסוכר כפיות עם מעט חלב״, שאין כוונת איש זה לבטל החלב, וכל כוונתו רק ליטול הסוכר בכפית והוא לא כיון לביטול כלל, ועיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח״א ס״קל, שמותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך.

ויש לצרף דבנד״ד יש ביטול קודם שחל האיסור, וזה כמ״ש הרמ״א בס״צט, ו, וז״ל ״כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס׳, ואח״כ נפל מן המים לקדירה של בשר, מותר אע״פ שאין בבשר ס׳ נגד החלב שהרי נתבטל במים, וכן כל כיוצא בזה״, ועיין בתורת חטאת כלל פה אות יא, והש״ך ס״ק כב, שהביא ראיה מדין שעטנז בס״רצט, ע״ש. וראיתי במנ״י בס״ק מב, שכתב ״וכתב בצ״צ ס״פ. דודאי לכתחלה אסור ליתן מעט חלב תוך המים ליתן בקדרה של בשר, אך אם כבר נפל לתוכו חלב, אז מותר אפילו לכתחילה ליתן לתוך הבשר, וזה דעת הרב כאן״, ע״ש. ולפי זה עדיין יש להתיר בנד״ד כיון שכתב כת״ר, ״מאכל פרווה ויש בו מעט חלב אלא שיש ששים״, משמע שכבר

נתבטל החלב בששים במאכל פרווה, ולכן שוב מותר לכתחילה לאכול תבשיל זה עם בשר, וכן במשל שהביא כת"ר, "שיש ששמו בסוכר כפיות עם מעט חלב", משמע שהאיש כבר נתן הכפית שיש בה חלב בסוכר, ולכן שוב מותר לאכול אותו סוכר עם בשר כיון שכבר נתבטל החלב.

וגדולה מזו מצניו, דהיינו שיש חולקים על סברת הצמח צדק הנ"ל, והם סוברים שאף מותר לכתחילה לבטל החלב במים קודם נתינת המים בתבשיל של בשר, וכן נראה דעת המהרי"ט י"ד ס"יח שכתב, "מההיא דאין טשין התנור באליה אין ראיה, דהתם האיסור עומד במקומו ולא מתבטל, שהרי הוא במקום דביקת הפת לתנור, לכך אמר כל הפת כולה אסורה, אבל היכא שנתבטל בתוך הקמח שרי, והא לא דמי לאין מבטלין איסור לכתחילה דכשנתערב היתר בהיתר הוא". משמע שהאיסור לאפות פת בתנור שטחו באליה, הוא רק כשאין ביטול, אבל אם יש ביטול מותר אף לכתחילה, וכן י"ל לגבי לישת עיסה בחלב שהאיסור הוא רק כשאין ביטול בששים. עיין במרן בי"ד ס"צז, ע"ש. ועיין בחוות דעת ס"צז ס"ק שהוא הביא המהרי"ט הנ"ל וכתב שהוא חולק על הצמח צדק, ע"ש. וכן הוא בברכ"י י"ד ס"צז אות ד, ע"ש. ועיין כה"ח ס"צז אות ו, ע"ש.

וכן הוא בבעי חיי ח"ג י"ד ס"קלו, שכתב בשאלה, "על היין שנותנים בו מעט חלב לתקנו, ויש באותו יין ששים לבטל החלב אי שרי או אסור.." (ונראה שזה כמו השאלה של הצ"צ ס"פ הנ"ל ע"ש). וכתב בתשובה בד"ה וכל זה, "מקור דין זה ההיא דתניא בפסחים פ' כ"ש אין לשין את העיסה בחלב שמא יבא לאוכלם עם בשר, ואם לש כל הפת אסורה ע"כ... והיה נראה לכאורה דכי היכי דהתם אין לשין ואם לש כל הפת אסורה לאכלה אפילו לבדה, גזירה שמא יבא לאכלם בחלב, הכי נמי הכא אסור לשתות יין זה לבדו שמא יבא לשתותו עם בשר, וליתא דשאני התם שממשו של איסור והוא טעם החלב נרגש בעיסה, משא"כ בנדון שלנו שטעם החלב נתבטל וחזר להיות יין, ואינו נרגש ביין טעם החלב... ומשום מבטל איסור לכתחלה בנדון שלפנינו ליתא, דלא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחלה אלא במערב דבר איסור עם היתר לבטלו, אבל הכא היתר בהיתר הוא... וכן מצאתי בתשובות מורינו הרב המופלא חי"ד ס"יח", ע"ש. והוא כיון לתשובת המהרי"ט הנ"ל. הרי הבעי חיי לא סבר כהצמח צדק הנ"ל.

וכן מצינו ברדב"ז ח"ג אלף לב (תר"ו) שדן בנד"ד, דהיינו אם מותר לבטל חלב בסוכר בששים, וז"ל "אין כאן בית מיחוש כלל, שהרי נותנים עם הסוכר כפלים מים שא"א לבשלו אם לא נתנו בו מים, והרי נתבטל במים ובסוכר, וא"ת וכי מבטלין איסור לכתחילה, הא ל"ק כלל דאפילו למ"ד אין מבטלין אפילו איסורין דרבנן לכתחלה, הכא בשעה שמבטלו אינו אסור אלא האיסור הוא בשעה שאוכלו עם הבשר ואז כבר הוא מבוטל... כללא דמילתא אין בסוכר שום חשש לאוכלו עם בשר, וכגון דא לא צריכא רבה", ע"ש. וזה כנד"ד, ולכן אין לחוש (ועיין בפר"ח י"ד ס"פז סוף ס"ק ז מ"ש על דעת הרדב"ז הנ"ל, ומ"ש בקול אליהו ח"א י"ד ס"ה על דעת הפר"ח.).

ולפי זה אין לחוש כלל לאכילת סוכר עם בשר, כשכבר נתבטל החלב בששים בסוכר, וכ"ש אם הוא אינו מתכוין לביטול.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלד

שאלה: האם מותר לבשל בשר וחלב בשני סירים במקביל בכיריים קרמיות. האם חיישינן שמא יגלוש או שאין גוזרין גזירה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **בתחילה** יש לחקור אם הוא מבשל על הכיריים קרמיות תבשיל חלב ואח"כ תבשיל בשר, שיש חשש שמא נשפך מתבשיל חלב על הכיריים, ואח"כ כשהוא נותן הסיר של בשר על הכיריים על אותו מקום שהיה הסיר של חלב, ממילא שנבלע טעם החלב בסיר הבשר, וזה דומה לדין שכתב מרן בס"צב ה, "טפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ", ויש חשש איסור.

אלא י"ל שאם במקום שנשפך התבשיל של חלב, החום היה גבוה מאד ונשרף החלב, אז אין לחוש לבליעה, שזה דומה למ"ש מרן שם סע' ו, "אם נפל כנגד האש מותר

שהאש שורפו ומייבשו", וראיתי ביעב"ץ ח"א ס"צג, שכתב לגבי תנור, "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. ואף שכתב מרן הנ"ל לגבי חלב שנפל, "אם נפל הרבה אין להתיר אם נפל כנגד האש", שאני התם שהוא אינו נופל ממש על האש ונשרף קודם שהוא נבלע בקדירה של בשר, משא"כ בנד"ד שאין הקדירה של בשר שם כלל בשעת נפילת החלב על האש, ואף אם יש הרבה חלב עדיין הוא נשרף ונתייבש קודם שהגיע שם קדירה של בשר, וגם י"ל שכמו שנשרף החלב עצמו כמו כן אם יש בליעת טעם החלב בתוך הזכוכית ע"ג הכיריים שאף טעם זה נשרף קודם הבליעה.

ויש לדמות דין זה למ"ש הרמ"א בא"ח ס"תנא ד, לגבי שימוש בכלים לפסח, "חצובה צריך ליבון", ופירש המ"ב שם בס"ק לד, "הוא כלי שיש לה ג' רגלים ומעמידין עליה קדרה או מחבת בתנור על האור כל השנה, ואם רוצה להשתמש בה בפסח צריך ללבנה באור, שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האור, וזהו רק לכתחילה משום **חומרא** דחמץ, דבאמת שתי קדרות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו כמבואר בי"ד ס"צב ז, וגם יש לתלות שאף אם נשפך **כבר נשרף** והלך לו כיון שבכל שעה היא על האש, וע"כ בודאי די לזה בליבון קל, ובדיעבד אף אם נשתמש עליו בלי ליבון כלל ג"כ אין לאסור", ע"ש. הרי רק בפסח יש להחמיר חומרא זו, משא"כ לגבי בשר וחלב שכשנשרף החלב או רוטב הבשר שוב אין הכלי צריך הכשר.

ב) **אלא** עדיין יש לדון אם אין החום גבוה כל כך כדי לשרוף את החלב הנשפך, אבל עדיין הוא מגיע ליד סולדת בו, אז בשלמא שהוא יכול לנקות החלב הנשפך, אלא הלא יש בליעת טעם החלב בזכוכית, וכשהוא משים סיר של בשר שם אחר כך, ממילא שיש בליעת טעם החלב בסיר של בשר.

אלא י"ל שאין הזכוכית בולע כלל כמ"ש מרן בא"ח ס"תנא כו, ע"ש. ואף לדעת הרמ"א שם שהחמיר, י"ל שזה דוקא לגבי פסח משא"כ בשאר איסורים, וכ"כ המנ"י כלל פה ס"ק יב, אלא שהניח חילוק זה בצ"ע (הובא דבריו במש"ז ס"קה ס"ק א ד"ה ואם), וכ"כ בזרע אמת ח"ב י"ד ס"מג, וכ"כ בקהל יהודה י"ד ס"קכא, דף נג ע"ג, וכ"כ הערה"ש י"ד ס"קכא אות ב, ע"ש. ואף את"ל דבנד"ד יש בזכוכית שעל הכיריים חומרים אחרים כדי להחזיק את הזכוכית, מ"מ נראה שאין חומרים אלו משנים את מצב הזכוכית כדי לומר שיש לחוש לבליעה, אלא אדרבה מסברה י"ל שכיון שהזכוכית נעשית יותר חזקה משום חומרים אלו, ממילא שהיא יותר ראויה שלא לבלוע כלל משום טעם, ולכן כשהוא מסיר גוף החלב מהזכוכית, ממילא שלא נשאר טעם החלב בזכוכית, ואין לחוש לבליעה כלל, ומותר לשים סיר של בשר אח"כ על אותו מקום. מ"מ י"ל שיש לדמות דין הזכוכית על הכיריים בנד"ד לדין פיירקס שהאריכו האחרונים לבאר אם מותר להשתמש בפיירקס בלא הגעלה, ולכן עדיין יש לחקור בנד"ד לדעת המחמירים בפיירקס אם אמרינן שיש לחוש לבליעה בזכוכית בנד"ד.

ויש לדון לפי המחלוקת בין הט"ז והנקודת הכסף, שכתב הט"ז בי"ד ס"צז ס"ק ב, "נשאלתי באשה שאפתה פלאדי'ן של גבינה בתנור על קרקע שלו בלא כלי, ואח"כ שמה שם קדרה של בשר רותחת על אותו מקום שהיה הפלאדי'ן, והשבתי שאין כאן איסור דחרסית של תנור שבלעו מן החלב לא גרע מקדירה שמבשלין בתוכה חלב ונגעה בקדירה של בשר, דאין שם איסור כמ"ש הפוסקים בשתי קדרות שנוגעות זו בזו" ע"ש. וכתב הנקודות הכסף על דבריו, "ולי צ"ע בזה דלא דמי לשתי קדרות, דהתם האיסור הוא בלוע בקדירה, אבל הכא האיסור מבחוץ על התנור". משמע ממחלוקת זו, שהם מדברים באופן שאין שריפת הגבינה בתנור ולכן עדיין יש לחוש לבליעת טעם הגבינה בגוף התנור כיון שעדיין היד סולדת בתנור והתבשיל, ולכן י"ל שלדעת הט"ז יש להתיר בנד"ד בדיעבד, ולדעת הנקה"כ יש לאסור. אלא י"ל שכל זה בתנור של חרס שודאי יש בליעה, אבל בנד"ד שיש זכוכית ע"ג הכיריים י"ל ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהט"ז שאין לחוש לבליעה בסיר הבשר, ואת"ל שיש לחוש לבליעה כמ"ש הנקה"כ אז שמא שאין בליעה בזכוכית בנד"ד, ולכן כיון שיש כאן ס"ס יש להתיר אף לכתחילה.

ג) **ויש** לבאר עוד במחלוקת הט"ז והנקה"כ. ראיתי במנחת יעקב כלל נו אות כב, שהליץ בעד הט"ז וז"ל "והש"ך בנה"כ השיג עליו והבין דמירי שיש עוד איסור בעין טוח על הקרקע, ובאמת זה אינו דכה"ג מודה לאיסור, וכדמשמע בט"ז עצמו בס"צב ס"ק כז (נראה שצ"ל כט)", ולענ"ד אין זה מספיק כדי להשיב לנקה"כ, שהלא כתב

הנקה"כ "ולי צ"ע בזה", ואם הוא חשב שהאיסור הוא בעין על הקרקע, אז הוא דבר פשוט שהוא אסור ומה יש לצ"ע בזה, ועוד בס"צב ס"ק כט כתב הט"ז באותו ענין "שאין החלב בעין במקום ההוא בתנור", וכתב הנקה"כ שם, "כ"כ לקמן ס"צז אות ג במעשה שבא לפניו ועמ"ש שם בזה". הרי הש"ך ראה מ"ש הט"ז כאן שאין החלב בעין, ועדיין הוא כתב לעיין במ"ש בס"צז, להשיג על הט"ז, משמע שסבר הנקה"כ שאף אם אין החלב בעין מ"מ עדיין אין להתיר כיון שדין זה עדיין צ"ע, ונראה שיש לפרש השגת הנקה"כ באופן אחר מהבנת המנ"י בדבריו, והוא שיש לחלק בין דין של שתי קדרות שבליעת האיסור בתוך הקדרה, שלא אמרינן שהאיסור מפעפע מבפנים לחוץ ואחר כך מקדרה זו לקדרה אחרת, ובין אם בליעת האיסור הוא בחוץ על הדופן של הקדרה, שבזה אולי י"ל שכיון שאין הטעם צריך למפעפע בדופני הקדרה מבפנים לחוץ ואין חלישת הטעם ע"י זה, אלא שכבר נבלע בחוץ, אז שפיר י"ל שהוא יכול לאסור הכלי שהוא נוגע בו, ולכן משום זה הניח הנקה"כ דין זה בצ"ע, ואפשר לפרש כן בכוונת הנקה"כ לפי דילפינן הדין של שתי קדרות שנוגעות זו לזו מדין טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר כמבואר בחולין קח., ובהג' אשירי שם בשם הספר התרומה, ופירש התוספות שם בד"ה טיפת, "דחלב מפעפע על כל החתיכה, ואין מפעפע מחתיכה לחברתה". הרי י"ל שרק משום שהחלב מפעפע בכל החתיכה בתחילה ויש בזה חלישת טעם, משום זה טעם החלב אינו מפעפע לחברתה, אבל י"ל שאם החלב נפל על החתיכה ממש במקום שהיא נוגעת בחברתה, אז בזה יש נתינת טעם מחתיכה לחברתה, וה"ה בכלים, ובנדון הט"ז, ולכן משום זה הניח הנקה"כ דין זה בצ"ע, ולפי זה הכי יש לפרש דברי הנקה"כ, "ולי צ"ע בזה דלא דמי לשתי קדרות, דהתם האיסור הוא בלוע בקדירה (מבפנים, ויש חלישת הטעם כשהוא מפעפע בדופני הכלי וכשהגיע למקום שהוא נוגע בכלי אחר כבר נחלש הטעם), אבל הכא האיסור מבחוץ על התנור".

ולפי הבנה זו בנקה"כ הנ"ל, יש לפרש רמ"א הנ"ל לגבי חצובה באופן אחר, שאין לדמות דין שתי קדרות לדין של חצובה, דשאני דין חצובה כיון שהאיסור נפל בחוץ במקום שהוא נוגע בכלי הכשר, ובזה שפיר י"ל שיש בליעת איסור מהחצובה לכלי הכשר שמונח עליה, ולכן צריך ליבון כדי להכשיר החצובה, ולכן אם אמרינן שיש בליעה בזכוכית ע"ג הכיריים בנד"ד אז י"ל שלפי פירוש זה לדעת הרמ"א והנקה"כ יש לאסור שימת סיר של בשר אחרי כן על הזכוכית ע"ג הכיריים.

ד) **או** יש לפרש דברי הרמ"א לגבי חצובה באופן אחר, וזה מפני שהדין של שתי קדרות שנוגעות אינם אוסרין זו את זו, אינו ברור כל כך, וכבר כתב האמרי ברוך בס"צב ח, על דברי הרמ"א שם "אבל בספר תורת יקותיאל שפקפק להחמיר אם הבלוע שמן, ומשבח המחמיר אף בכחוש לפי סברת הרמ"א בעצמו בס"קה ז, ויעו"ש בש"ך ס"ק כב, וכג, ובפר"ח שם ס"ק כח, דבכלים ליכא לחלק אם בלוע כחוש או שמן, וכן מחליט הפ"מ בב' קדרות להתיר אף אם בלוע שמן". הרי לדעת התורת יקותיאל יש להחמיר בדין זה, וגם ראיתי ביד שאול שם שכתב, "דהנה הכנפי יונה כאן האריך להשיג על הדין דשתי קדירות, והביא ראיות הרבה ממס' טהורות דשתי קדירות הנוגעות זה בזה ג"כ אסור. אמנם לפע"ד נראה דסברת המרדכי והרמ"א היא ע"ד מ"ש הר"ן הובא בש"ך לקמן ס"צד ס"ק כב, בטעם דנ"ט בר נ"ט אסור בכל איסורים ובב"ח מותר משום דאקלש טעמא ובב"ח דהיתר, לא יכול טעם קלוש להתחיל איסור, משא"כ בשאר איסורין ע"ש. ואכן גם כן נימא דמדופן לדופן ג"כ מפעפע עכ"פ אינו טעם גמור רק טעם קלוש, ולכן בבב"ח לא יוכל לאסור טעם קלוש, ולכן ל"ק ממסכת טהרות דבשאר אסורים גם טעם קלוש אוסר, ולכך מפעפע מדופן לדופן ג"כ, ובזה צדקו דברי הב"ח דבחמץ בפסח דאסור במשהו וגם נ"ט בר נ"ט אסור בפסח, ולכן גם מדופן לדופן אסור", ועיין עוד בזה במ"א בס"תנא ס"ק מד, והוא הביא דברי הב"ח שם, ולפי זה י"ל שמ"ש הרמ"א שחצובה צריכה ליבון, י"ל שזה רק משום חמץ בפסח אסור במשהו, ולכן אף את"ל שבשאר איסורין יש להתיר ודלא כהיד שאול הנ"ל, מ"מ באיסור משהו כחמץ סבר הרמ"א שיש להחמיר, ולכן י"ל שיש להחמיר בדין שתי קדרות הנוגעות זו בזו רק באיסור משהו, משא"כ בשאר איסורים שהם מותרים רק בששים, שיש להתיר, וכן יש לדקדק ממ"ש בתושבת מהר"ם לובלין ס"קו, שכתב "ומה ששאלת אם הושיבו קדירה בתוך תנור של בית החורף או על גבו בפסח אם יש לאסור התבשיל. דע אהובי דבדין זה אני נוהג להקל בדיעבד, דכל כיוצא בזה הוא חומרא יתירה, ולא נמצא בשום פוסק כ"א במהרי"ו, ודי לאסור בזה לכתחילה", ע"ש. ופירש המ"א הנ"ל "ונ"ל משום דס"ל דאין מפעפע מדופן לדופן". הרי נראה שלדעת המהרי"ו יש לחוש לגבי חמץ שאיסורו במשהו, שמשהו מפעפע מדופן לדופן, ולפי זה כיון שהמקור לדברי הרמ"א לגבי החצובה הוא מהמהרי"ו כמ"ש בדרכי משה שם ובחק יעקב ס"ק כו, י"ל שמטעם זה יש לאסור

הקדרה על החצובה, ולכן החצובה צריכה ליבון, ולכאורה י"ל שאם בדיעבד בפסח הוא מניח כלי כשר על החצובה שהוא לא הכשיר לפסח, אז יש לאסור התבשיל בכלי משום חשש משהו. אלא כיון שיש טעם אחר להתיר, דהיינו שמא לא היה שם טעם חמץ כלל בחצובה כיון שמא החמץ נשרף בשעת נפילה על החצובה, אז יש להקל בדיעבד בפסח, ולכן שפיר הוא מה שהביא המ"ב הנ"ל טעם זה ג"כ, ובנדון הט"ז אין טעם להתיר משום שמא נשרפת הגבינה כיון שלא היה החום גבוה כל כך, אבל מצד אחר אין איסור משהו בדין בשר וחלב, ולכן אם בדיעבד הוא משים קדירה של בשר בתנור שם, אז יש להתיר.

ולפי זה בנד"ד שאם אין החום גבוה כל כך, ואין שריפת החלב כשהוא נפל על הכיריים, ויש חשש בליעת טעם החלב בזכוכית, נראה שאין להתיר לכתחילה להשים סיר של בשר על אותו מקום אחרי כן, וזה כמ"ש הרמ"א בס"צב ח, "...מידי דהוי שתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה, כל שכן בזיעה, מיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה". משמע שאף בשתי קדרות נוגעין זה לזה יש להחמיר לכתחילה.

ולכן י"ל בנד"ד דבשלמא לדעת הרמ"א לכתחילה אין להניח כלי בשר על מקום שנבלע שם טעם חלב, אבל כיון שיש בנד"ד ספק אם יש שם בליעת טעם כלל כיון שאולי אין בליעה בזכוכית בנד"ד, ממילא אף הרמ"א מודה שאף לכתחילה יש להניח כלי בשר על המקום שיש רק ספק שמא יש טעם חלב נבלע בזכוכית, ועוד, אף שנראה שלדעת הנקה"כ הנ"ל יש להחמיר בנד"ד אף בדיעבד אם אמרינן שיש בליעה, מ"מ רוב הפוסקים סברו כהט"ז ולא כהנקה"כ, וכמ"ש הכה"ח בס"צב ס"ק קג, ע"ש. ועוד, אף הנקה"כ הניח דעתו בצ"ע, ועוד, אולי י"ל שאף הוא מודה בזכוכית ע"ג הכיריים בנד"ד כיון שמא אין בליעה כלל.

ולכן נראה בנד"ד שאם החום אינו גבוה כל כך כדי לשרוף את החלב הנשפך, ויש חשש בליעת טעם חלב בזכוכית, עדיין יש להתיר אף לאשכנזים לבשל בסיר של בשר אחרי כן באותו מקום של הכיריים, וזה מפני שיש ספק שמא אין בליעת טעם החלב בזכוכית כלל.

ה) **וכל** זה אם מבשלים סיר של בשר אחר סיר של חלב, או להיפך, אבל לבשל בזמן אחד, זה במקום אחד על הכירים וזה במקום אחר, נראה שמצד הדין זה מותר ואין לגזור שמא נשפך או ניתז מזה לזה, וזה כמ"ש בע"ז סוף יא: "א"ל לא הלכת לצור מימיך וראית ישראל ועובד כוכבים ששפתו שתי קדירות על גבי כירה אחת ולא חשו להם חכמים, מאי לא חשו להם חכמים... רבה בר עולא אמר לא חשו להם חכמים משום צינורא", ופירש"י שם "לא חשו להם חכמים לשמא נתזה צינורא מתוך קדירת עובד כוכבים לתוך קדירת ישראל, הואיל ואיסור קל הוא חדא דלא שכיח ועוד דאי נמי שכיח בטיל ברובא", ע"ש. וכן מצינו בתנור גדול שמותר לצלות בשר כשר עם בשר נבילה, וכמ"ש מרן בס"קח א, "ואם התנור גדול ומחזיק י"ב עשרונים ופיו פתוח מותר לצלותם בו ובלבד שלא יגעו זה בזה, ואם אחד מהם מכוסה בקערה... מותר לצלותם אפילו בתנור קטן ופיו סתום", ואף שכתב הרמ"א שם שיש להחמיר לכתחילה, י"ל שזה דוקא בתנור, אבל על גב כיריים שהוא פתוח לאויר העולם, אין לחוש. אולם למעשה עצה טובה היא שלא לעשות כן שיש חשש שמא נשפך התבשיל מסיר זה ע"ג סיר אחר, וא"כ יש שאלה אם התבשיל בסיר מותר או לא, ולכן למה לו להיכנס בספיקות אלו, ויש ליתן עצה טובה להרחיק מזה ולבשל בשר וחלב רק זה אחר זה, אף דמדינא הוא שרי, וגם יש לו לנקות את הזכוכית אם הוא רואה שכבר נשפך שם מהתבשיל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלה

שאלה: האם יש לחוש לזיעה בתנורים שלנו.

תשובה:

לכבוד יצחק אורלן

כתב כת"ר, "רצוני לשאול, בנוגע לדין המבואר ביו"ד סי' צז' וקח' מה היחס בין דין "ריחא" לדין "זיעה", והנפ"מ מזה בתנורים בזמננו, שורש השאלה הוא מפני שבגמרא ופוסקים נראה שאין בתנור דין זיעה אלא רק ריחא, לעומת כיסוי קדירה שיש בו דין זיעה, ולכאורה הטעם לזה פשוט מפני שבתנור כל התנור חם (בחום העולה על 100 מעלות) וממילא אין המים יכולים להתעבות לכדי טיפות ולכן אין כאן זיעה, משא"כ לגבי כיסוי קדירה שהאש היא מלמטה

לכן אין המכסה של הסיר חם כ"כ ומצטבר שם טיפות מים וזוהי זיעה, כך היה נראה לומר בפשטות, אך ראיתי שהאחרונים סברו שיש בתנור דין זיעה, וצ"ע מדוע, ואולי הוא מפני שסברו שעצם האדים נחשבים זיעה, ונצטרך לומר שיש חילוק בין תנורים דידן לתנורים שהיו בזמן הש"ס והפוסקים, אך לכאו' קשה מי מכריחנו להדחק בזה כיון שאין זה במשמעות הש"ס והפוסקים, ע"כ הייתי חפץ לידע דעת הרב בנושא זה". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** בפר' צו (שמות פ"ו כא), לגבי דין נותר בקרבנות, "וכלי חרש אשר תבשל בו ישבר", ועל זה כתוב בזבחים צה: "בעי רמי בר חמא תלאו באויר תנור מהו, אבישול ובילוע הוא דקפיד רחמנא או דילמא אבישול בלא בילוע". הרי משמע שאף שעדיין יש זיעה ב"תלאו", מ"מ אין לחוש.

וכן הוא בפסחים עו: שכתוב שם, "ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא", ופירש רש"י שם, "בשר שחוטה שמן שצלאו, בתנור בשני שפודים זה רחוק מזה". הרי אף כאן נראה שאין לחוש לזיעה בתנור.

אלא לפי זה יש להקשות על הרמ"א בי"ד ס"קח א, שכתב, "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 הזיע המחבת משניהם". הרי כאן נראה שהאפיה והצליה הן בתנור ויש לחוש לזיעה.

וכן הקשה השואל בבית שלמה י"ד ח"א ס"קסד, וכתב הבית שלמה שם לגבי הראיה מגמ' זבחים הנ"ל, "אינו כלום, דהתנורים שלהם היו פתוחים למעלה כמו קדירה, ועיין ברש"י ריש פ' לא יחפור (יז:), ואף שקצר למעלה כמ"ש רש"י בפ' כירה, מ"מ י"ל שתלאו באמצע נגד הפתח שלמעלה". הרי בתנורים שלהם יכולה הזיעה לצאת לחוץ בפתח שלמעלה, ואין לחוש.

וכן הוא בערוך השלחן ס"צב אות נה, וז"ל "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", וכן הוא בישכיל עבדי ח"ז י"ד סוף ס"ד, שהוא הביא מ"ש הערה"ש בס"קח יז, וכתב שהרמ"א 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.

וכתב הבית שלמה שם לגבי מ"ש בגמ' פסחים הנ"ל, "ומיירי בגונא דליכא זיעה שהם זה אצל זה או שהכשרה למטה, וסתמא כפירושו הוא כמו דלא פירש דמיירי בשאינם נוגעים זה לזה דוקא". הרי נראה מכאן שאף כשהתנור פתוח למעלה כמבואר לעיל, מ"מ אם הנבילה תחת הכשרה עדיין יש לחוש לזיעה. אלא נראה שאין זה מוכרח, שהלא לפי מ"ש הערה"ש והישכיל עבדי והיביע אומר, אם יש מקום להזיעה לצאת, אז אף אם הכשרה למעלה יש להתיר.

ולפי זה י"ל דשאני תנורים שלנו שאין הם פתוחים לאויר, ויש לחוש לזיעה, משא"כ בתנורים בימי חז"ל שהם היו פתוחים לאויר, וזה כמ"ש המנחת יצחק ח"ה ס"כ, אג"מ י"ד ח"א ס"מ, והחלקת יעקב ח"ב ס"קלו, שיש לחוש לזיעה בתנורים שלנו.

ב) **אלא** אין חילוק זה מספיק, שהרי כתב מרן בס"קח א ב, "אין צולין בשר כשרה עם בשר נבילה או של בהמה טמאה בתנור אחד ואע"פ שאין נוגעין זה בזה... בד"א בצלי אבל אם בא **לבשלם** בקדרה זה לעצמו וזה לעצמו, אפילו בתנור קטן ופיו סתום מותר, ואע"פ שפי הקדרות מגולה". הרי יש כאן בישול, ומסתמא יש כאן הבל וזיעה, וגם התנור סתום לגמרי, ועדיין אין לחוש שהזיעה שעולה למעלה מהקדירה וממלאת כל התנור ששוב היא יורדת למטה לקדירה אחרת, וכן נראה שיש זיעה ממ"ש הדרכי תשובה שם בס"ק ע בשם הכנפי יונה שיש קיטור ע"ש. אלא כתב הרמ"א שם "ודוקא שהתנור פתוח קצת אבל אם הוא סתום מכל הצדדים... אסור... ובמקום הפסד מרובה יש להקל", וזה כמ"ש בתורת חטאת כלל לו י, "כי סברת הב"י להתיר בכל ענין וכ"פ בהדיא בש"ע שלו, וכדאי הוא לסמוך עליו לצורך גדול ובשעת הדחק". הרי לדעת מרן אף שהתנור סתום לגמרי יש להתיר (וכן הוא בכה"ח שם

אות יז, ואות נ), ולדעת הרמ"א כדאי לסמוך על דעתו, ולכן עדיין יש לחקור בזה, כיון שאם התנור סגור לגמרי ואין מקום לזיעה לצאת, איך התיר מרן בדין הנ"ל, ואיך כתב הרמ"א שכדי הוא הב"י לסמוך עליו, ועוד משמע, שמלבד שהקדירה ומה שבתוכה הם עדיין כשרים, אף התנור עצמו עדיין כשר, ואיך זה אפשר אם יש זיעה מהקדירה שיש בה נבילה.

ולענ"ד יש לפרש דין זה לפי מ"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, (וכן הוא במרן בס"צב ח, ע"ש), 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 חימום, שהיא אינה מקבלת 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 הקדריה חמה כל כך, ושמא יכולה הזיעה להתעבות לכדי טיפות על הקדירה, ואז יש לאסור הקדירה שיש בה בשר.

ולפי זה י"ל שלפי מ"ש מרן הנ"ל "באם בא לבשלם בקדרה זה לעצמו (בשר כשר) וזה לעצמו (בשר נבילה), אפילו בתנור קטן ופיו סתום מותר, ואע"פ שפי הקדרות מגולה", שהחום בתנור סתום כל כך גדול כיון שאין פתח לחום לצאת, ואה"נ שגם אין פתח לזיעה לצאת, מ"מ אין הזיעה יכולה להתעבות לכדי טיפות על דופני התנור לצדדין או למעלה, כיון שהחום גדול כל כך כיון שאין מקום לחום לצאת לחוץ כיון שהתנור סתום לגמרי, ולכן הזיעה נשארת באויר בתנור והיא אינה חוזרת לטיפות והיא אינה נבלעת בדופני התנור, וגם היא אינה חוזרת לקדירה מזו לזו כדי לאסור התבשיל הכשר, וק"ו הוא לפי מ"ש הפרי הארץ בח"ב י"ד ס"יד ד"ה ואחר, שכתב לגבי דין הרא"ש הנ"ל "דעולה הזיעה ונבלע בקדירה למעלה, מיהו אינו חוזר ומזיע מלמעלה כדי שנאסור גם החלב שבמחבת, והילכך לא אסר הרא"ש גם החלב". וכן הוא בכה"ח ס"צב, לדעת מרן והרמ"א ע"ש. וכן הוא ביד יהודה שם, ולר' יואל צבי רוט ז"ל בשו"ת בית היוצר י"ד ס"כ, ע"ש.

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 שתתפזר בה הזיעה, ולכן אם הקדרה למעלה רותחת, היא אינה מקבלת את הזיעה.

וכן ראיתי סברה זו, בבית היוצר הנ"ל, שאחר הוא הביא מ"ש בתשובת הרא"ש הנ"ל, הוא כתב "וממילא כאן בנד"ד "בהרער" הוא רותח למעלה כמו למטה, ולפי זה אינו מקבל הזיעה למעלה בהרער כמובן", ע"ש.

ולפי פירוש זה, שפיר הוא מ"ש כת"ר שבתנורים שלנו, "כל התנור חם (בחום העולה על 100 מעלות) וממילא אין המים יכולים להתעבות לכדי טיפות".

ג) **וגדולה** מזו מצינו שיש סברה לומר שמלבד שאין הזיעה יכולה להתעבות על דופני התנור אלא אף היא נשרפת בדופני התנור, 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 שהתנור 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 להקל לכתחילה, אבל בדיעבד יש לצדד על פי מ"ש יעב"ץ דהברזל הרותח 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 ילוז 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 לחוטי החשמל

שעוברים בתוך עוביה, הן גם חוטים נוספים תלויים וצמודים לתקרתו מבחוץ לתוך חללו, והם בעת הפעלת התנור בחשמל מתלהטים ובוערים באש אדומה יוקדת לתוך חללו, שבאופן זה הם שורפים 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 ובוער, שגם קרקעית 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 היתרו 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 התחתונה, 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".

ד) **אלא** י"ל דשאני תנורים שלנו, כיון שיש כפתור כדי להגדיל את החום או להפחית את החום, ולפעמים אנו צריכים רק לחום שאינו גדול כך כך, אלא שעדיין יש זיעה מהתבשיל שהיד סולדת בו, ולפעמים אנו מבשלים תבשיל בתנור בחום גדול בתחילה ויש הרבה זיעה, ואחר כך אנו מפחיתים את החום, ובאופנים כאלו כשהחום פחות בתנור שפיר י"ל שהזיעה יכולה להתעבות בטיפות על דופני התנור, ועדיין היד סולדת בה ויש בליעה בדופני התנור.

ולפי זה שפיר הוא מה שהאג"מ הנ"ל לא קיבל היתר הנ"ל, וז"ל "גם בהעין לא ברור שנתייבשה עד שלא תתרכך ע"י הזיעה של קדירה השניה, ולתלות שנשרפה ודאי אין טעם דאינם חמים כל כך עד שישרוף, וגם אינו קרב כל כך להאש שישרוף, ועיין בס"צב, ו, שאף כנגד האש אין תולין בשרפה ויבוש אלא טפה". הרי שפשוט לו שה"ה לגבי הזיעה אין לחוש לשריפה כמו הבעין.

אלא שכתב האג"מ שם בס"נט, לגבי תנור שהאש למעלה, "דכשהאש למעלה אין לחוש לזיעה אף בקדרות מגולות, שהוא נשרף עוד קודם שתגיע הזיעה לתנור", ע"ש (וזה כהאשר לשלמה הנ"ל) מ"מ אם אין האש למעלה אין לומר שהזיעה נשרפת.

והמנחת יצחק הנ"ל באות ח, טרח ליתן טעם למה היעב"ץ לא חש לזיעה בתנור, ע"ש. משמע שפשוט לו שאין לומר שהזיעה נשרפת, ע"ש.

וראיתי באורה ושמחה הל' מאכ"א פ"טו הל"לג, שכתב, "עיין שו"ע סי' צ"ב ס"ח דזיעה של איסור אוסר, ולפיכך בתנורים שלנו הפועל על עלקטרי והתנור קטן מאד ומכוסה יש להחמיר אף בדיעבד אם יוצא זיעה, (והא דלא הזכירו הפוסקים חשש זיעה בתנור היינו שנחוש שמא נוטף זיעת איסור לתוך ההיתר, אפשר מפני שכל שיש אש גלוי בתוך התנור אין לחוש כלל לזיעה כי האש שורף הכל)", ע"ש.

וגם ראיתי באור ישראל תשס"ד – כסלו, שכתב הרב ירמיהו צבי גאלדהירש להשיב על דברי הרב בן ציון ואזנר הנ"ל, וכתב שם בדף מא, "תנורים שלנו יש להחמיר ביותר דאין הזיעה נשרף ע"י המתכות דהוי הסיקו מבחוץ... אף שיש קצת נקבים מהצד שאצל האש שממנו יוצא החמימות, דהסיקו מבפנים פירוש שהאש ממש מגיע למקום שהמאכל נבלע, ובתנורים שלנו אין שום אש נראה בפנים התנור, והנקבין אינן כנגד האש וכן נקטו הפוסקים דיש לה דין הסיקו מבחוץ, עי' בתשובת חלקת יעקב ח"ב ס"קלו, והמנחת יצחק הנ"ל".

הרי מצינו לגבי שריפת הזיעה בתנורים שלנו, שי"א שהזיעה נשרפת, וי"א שאין הזיעה נשרפת (ועיין עוד מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"ג ס"פב).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלו

שאלה: א) האם הטעם שמעמיד אינו מתבטל הוא מפני חשיבות או מפני שהוא כמו מעמיד בכלים.

ב) מה הטעם שדבר שיש לו מתירין אינו מתבטל – שיטת רש"י והר"ן.

ג) מה הטעם שנחלקו הפוסקים אם דבר חשוב אינו מתבטל במין בשאינו מינו.

ואלו הערות על הספר **איסור והיתר** לרה"ג **נדב אליהו סמואלס** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **נדב אליהו סמואלס** שליט"א

מעמיד לדעת הרמב"ם

כתב כת"ר:

"**יש** לחקור בעזרת ה' מדוע מעמיד אסור: האם משום שאיסור המעמיד לא בטל בתערובת מכיון שיש לו חשיבות, או שמא כיון שהאיסור הוא המעמיד, אז הכל בטל למעמיד, רואים שהמעמיד הוא העיקר, שהרי בגללו הכל קיים, **כמו מעמיד בכלים**, שאם הדבר שמעמיד את הכלי, מקבל טומאה אז הכלי צריך טבילה למרות שהכלי עצמו עשוי מחומר שאינו מקבל טומאה.

הרדב"ז (הלכות מאכלות אסורות פרק טז הלכה כו) כותב במפורש כמו **הצד השני** וז"ל שם: "אף על פי שהוא מין בשאינו מינו וכו', וא"ת מ"ש ממחמץ ומתבל והלא גם החימוץ ניכר בכל העיסה וכן התבלין ניכרין בכל התבשיל... נראה לומר שרבינו תירץ קושיא במה שכתב והוא שעשה אותו גבינה כלומר השאור והתבלין אף על פי שניכרין אין השאור עושה את העיסה ולא התבלין עושין את הקדרה אבל דבר המחמץ עושה אותה גבינה וכאילו היא כולה חתיכה דאיסורא, וזה טעם נכון" (הערת הרב אליעזר ספטנר שליט"א).

העיר לי הגרא"ס שיש מחלוקת האם מעמיד מותר רק בבשר בחלב או שכל היתר שמעמיד מותר (כגון נותר, חמץ בפסח), ומחלוקת זו תלויה בחקירה שחקרנו למעלה, שלפי הצד שהכל בטל למעמיד והופך להיות חלק מהמעמיד א"כ גם נותר וחמץ בפסח למרות שמותרים בזמן מסויים, אבל הכל הופך להיות כמוהם ולכן אסור. אבל אם לומדים שמעמיד הפשט הוא שהאיסור עומד בפנ"ע א"כ דווקא". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולענ"ד יש להביא ראיה שהרמב"ם סבר כצד השני, ושיש לדמות דין זה לדין מעמיד בכלי, והוא מ"ש הרמב"ם בפירוש משניות פ"ב דע"ז מ"ה וז"ל, "כאילו הגבינה כולה נבילה, לפי שהדבר האסור כשנתערב עם המותר והיה מעשה אותה הדבר האסור נראה ונגלה אינו בטל במיעוטו, ואפילו הוא נעלם הנה הוא אוסר הכל, ואפילו היה אותה הדבר האסור כל שהוא ולא נאמר עליו לא אחד משישים ולא אחד ממאה כמו שבארנו בשני מערלה באמרם כל המחמץ וכל המתבל, והמעמיד גדול ממחמץ וממתבל וכן אמרו הכל הולך אחר המעמיד". ע"ש.

וראיתי לר' יעקב ניסן רוזנטל ז"ל במשנת יעקב, על הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ג הל"יג, שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "ועי' בפיה"מ שם שכתב: וכן אמרו הכל הולך אחר המעמיד, ולא נתפרש לן למה נתכוין הרמב"ם בדבריו: וכן אמרו וכו', דהיכן אמרו כן, והנה מצינו לשון זה בשבת טו,ב, ושם בדף ס,א, יעו"ש. אבל שם איירי לגבי כלים ולענין טומאה וטהרה, וזה לא שייך כלל לדין מעמיד דאיסורא כלל, וצ"ע" ע"ש.

ויש לתרץ הקושיא לפי מ"ש כת"ר לעיל, "כיון שהאיסור הוא המעמיד, אז הכל בטל למעמיד, רואים שהמעמיד הוא העיקר, שהרי בגללו הכל קיים, **כמו מעמיד בכלים**, שאם הדבר שמעמיד את הכלי, מקבל טומאה אז הכלי צריך טבילה למרות שהכלי עצמו עשוי מחומר שאינו מקבל טומאה", ודו"ק.

דבר שיש לו מתירין

כתב כת"ר:

נחלקו הראשונים מה סיבת האיסור בדשיל"מ.

שיטת רש"י (ריש ביצה) (וכן נראה מהרמב"ם): מכיון שאפשר לחכות ולאכול לאחר זמן בהיתר גמור, תיקנו חז"ל לחכות משמע שהאיסור לא בטל לגמרי ויש סרך איסור ולכן צריך לחכות, וז"ל רש"י: אפילו באלף לא בטיל, ואע"ג דמדאורייתא חד בתרי בטיל דכתיב "אחרי רבים להטות" אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול.

שיטת הר"ן (נדרים נב.) – דבר שיש לו מתירים אינו בטל "לפי שכל דבר הדומה לחבירו אינו מבטלו אלא אדרבה מחזקו, וכל דבר שאינו דומה לחבירו מחלישו ומבטלו, וזה שמין במינו בטל ברוב אע"ג שדומים זה לזה, מ"מ כיון שבאיסור והיתר המה הפכים אינם דומים זה לזה, ולכן בדבר שיש לו מתירים שגם בהיתר שוים הם לאחר זמן אינם מבטלים זה את זה, ולכן מין בשאינו מינו כיון שבעצם אינם דומים זה לזה בטל אף בדבר שיש לו מתירים" (ערוה"ש ס"קב אות א). **ע"כ דברי כת"ר.**

וראיתי במנחת חנוך ס"רפד ס"ק ג ד"ה והנה, שהקשה על שיטת רש"י מדין טבל, וז"ל "והנה לדעת רש"י והרבה פוסקים דהטעם דדשיל"מ לא בטל דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, דהיינו שחז"ל לא רצו שיאכל ע"י ביטול אם אפשר שיאכל בהיתר בלא הביטול. א"כ איני מבין כלל היאך הוי טבל דשיל"מ דהא באמת מן התורה בטל, וא"כ אם רוצה להפריש על הטבל שנתערב אסור לו להפריש מטבל גמור המחויב מן התורה, דאין מפרישין מן התורה על הפטור כמבואר במנחות שם (לא.)... ע"כ נ"ל מזה סיוע לסברת הר"ן בנדרים דנ"ב דטעם דשיל"מ משום דהוי מין במינו אך איסור והיתר אינו מינו, אך אם האיסור יחזור להתירו הו"ל מין במינו לגמרי... א"כ כאן גבי טבל אף דלאחר שנתערב לא הוי דבר שיש לו מתירין, מ"מ כיון דקודם שנתערב היה לו מתירין, א"כ שם היתר עליו ולא בטל דהו"ל מב"מ ע"כ הו"ל טבל דישל"מ", ע"ש.

ועיין באחיעזר י"ד ס"יד, שהקשה כהמנחת חינוך הנ"ל, ובסוף כתב באות ה, "וצ"ל לשיטת רש"י דהא דטבל הוי דשיל"מ בלח בלח מיירי דיש בילה, וביבש ביבש לא בטיל מטעם כהיתרו כך איסורו", ע"ש שאר דבריו.

שוב ראיתי באורה ושמחה הל' מאכל"א פ"טו הל"י ס"ק מב, שכתב "ונראה לי דגם **רש"י מודה בעיקר סברא זו דהיתר בהיתר לא שייך ביה ביטול**, אלא דס"ל דדבר שיש לו מתירים בשעת איסורן נידון כאיסור וצריך הביטול לחול ביה ואינו אלא מטעם עד שיאכלנו באיסור יאכלנו בהיתר, ובזה מיושב קושיית המנ"ח (מצוה רפ"ד) דתמה על שיטת רש"י בהא דטבל אינו בטל ואמרו בגמ' נדרים (נח.) מטעם דהוי דשיל"מ, ותמה דהא טבל גם אחר התיקון עדיין צריכים לדין ביטול עיי"ש, והבאתי דבריו לעיל סקכ"ט, ולפי"ד ניחא משום דטבל חשוב היתר כיון שאפשר לתקנו כל שעתא וכמו שכתבתי לעיל סקכ"ח, ובהא מודה רש"י משום דהיתר בהיתר לא בטיל והבן, ודעת הרמב"ם נראה קצת דמפרש כרש"י (וכ"כ הרלב"ח ועוד מפרשים) שהטעם בדבר שיל"מ הוא משום שיש לו דרך שיותר בה, והיינו שהחמירו רבנן שלא לסמוך על הביטול אם יוכל לאכלו בהיתר, ומ"מ בטבל צ"ל הטעם משום דחשוב היתר עכשיו ולא משום שיש לו היתר לאחר זמן, והארכתי בזה לעיל ה"ו סקכ"ח כ"ט עיי"ש, והבן", ע"ש. הרי לפי זה אין מחלוקת כל כך בין רש"י והר"ן, שאף רש"י מודה לר"ן "בעיקר סברא זו דהיתר בהיתר לא שייך ביה ביטול".

דבר חשוב מין בשאינו מינו

כתב כת"ר:

שיטת האו"ה

"**דבר** חשוב אוסר במינו בכל שהוא.." (שו"ע סימן קי, א).

"**כל** הסעיף הזה הוא לשון הרמב"ם וכ"כ האו"ה כלל כה דדוקא במינו, אבל הרב בתורת חטאת כלל מ השיג על האו"ה בזה ופסק דאפילו שלא במינו אוסר בכל שהוא וכ"פ בהגה סימן קא" (ש"ך שם).

לפי האו"ה דבר חשוב אוסר רק במין במינו, אבל אינו אוסר במין בשאינו מינו. וצריך להבין מה הסברא בזה, לכאורה אם יש לחתיכה חשיבות אז שלא תתבטל גם במין בשאינו מינו? ונראה בחסדי ה' שמוכח כאן שהאו"ה למד כמו הצד השני שבחקירה– שדבר חשוב לא בטל משום שחז"ל לא רצו לתת 'שם היתר' על תערובת שיש בה דבר חשוב ולכן דווקא במין במינו אמרינן שאם נתיר אז חל שם היתר גם על האיסור החשוב, אבל כאשר במין בשאינו מינו כיון שהאיסור התערב בשאינו מינו התערובת נקראת על שם האינו מינו, והתערובת מותרת מפני שלא חל שם היתר על האיסור אלא שם ההיתר חל על השאינו מינו, וכעין סברא זו מצאנו בדין 'דבר שיש לו מתירים' אליבא דהר"ן". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להעיר, שלפי הש"ך בס"קי ס"ק א, שהביא כת"ר, אין מחלוקת בין הרמב"ם והאו"ה ובין הרמ"א מצד הדין, אלא רק במציאות, והוא פירש דעת הרמ"א, וז"ל "ונראה דס"ל דהרמב"ם והמחבר לא נקטו מינו אלא משום דלא משכחת שלא במינו, דהא ניכר האיסור, ונמשך אחר הטור ס"ס קט, שכתב דדבר יבש שלא במינו, היינו כגון שנפרך לחתיכות דקות, א"כ דבר חשוב שאינו נפרך לחתיכות דקות לא

משכחת לה שלא במינו", ע"ש. הרי אין כאן מחלוקת בדין אלא במציאות, ולפי זה אין לפרש כדברי כת"ר שיש מחלוקת ביניהם בגדר של "דבר חשוב", אלא י"ל שהכל מודים זה לזה, רק הם חלקו במציאות אם שכיח בדבר חשוב מין בשאינו מינו.

אלא שראיתי בגר"א שם בס"ק א, שכתב, "ואף שיש לדחוק משום דלא משכחת לתערובת יבש מן בשאינו מינו דלא מינכר, מ"מ שפת יתר הוא אלא ע"כ דוקא קאמר". הרי שזה שלא כפירוש הש"ך, ואין כאן מחלוקת רק במציאות, אלא בעיקר הדין, ולפי זה שפיר יש להסביר המחלוקת כדברי כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלז

שאלה: א. מרק שיש בו עוף וירקות ונשפך מהמרק לתוך סיר של ירקות ורוטב שעתידה לשים בהם דגים, ואין ששים כנגד המרק, האם מותר לכתחילה במצב זה לרבות פי ששים כנגד המרק שנשפך ואז ליתן שם את הדגים.

ב. אורז שנשפך לתוכו מעט חלב ואין ששים, האם מותר לרבות פי ששים על מנת לאכול את האורז עם בשר.

ג, שמן שטיגן בו בשר האם מותר לסננו ולטגן בו דגים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רותם אפלבוים הכהן** שליט"א

א) **כתב** מרן בי"ד ס"צט ה, "אין מבטלין איסור לכתחילה, אפילו נפל היתר שאין בו שיעור אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו", ע"ש. ובסע' ו כתב מרן "איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו ואם עשה כן במזיד אסור, אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו מרבה עליו ומבטלו". אלא כתב הרמ"א שם, "וי"א דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו כמו באיסור דאורייתא, וכן נוהגין ואין לשנות", ע"ש.

אלא יש מקום לומר שכל הנ"ל מיירי לגבי דבר שהוא עצמו אסור, משא"כ כשהדבר עצמו מותר אלא האיסור הוא רק אם אותו דבר נתערב בדבר אחר, כגון בבשר וחלב, או בשר ודגים (מטעם חשש סכנה). וי"ל שאם הדבר עצמו מותר, שאין חשש לבטלו בששים בתחילה קודם שנתערב אחרי כן, כיון שבשעת ביטול עדיין לא חל האיסור.

אלא מצינו מחלוקת הפוסקים בזה. כתב הרמ"א בסע' ו הנ"ל, "כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס', ואחר כך נפל מן המים לקדירה של בשר מותר". משמע שרק אם כבר נפל מעצמו החלב במים יש להתיר וגם רק אם כבר יש ס' לבטלו, אבל אין לערב החלב במים בידים, וגם אם נפל החלב במים ואין ס' כדי לבטלו, אין להוסיף עליו, וראיתי במנ"י כלל פה בס"ק מב, שכתב "וכתב בצמח צדק ס"פ, דודאי לכתחלה אסור ליתן מעט חלב תוך המים ליתן בקדרה של בשר, אך אם כבר נפל לתוכו חלב, אז מותר אפילו לכתחילה ליתן לתוך הבשר, וזה דעת הרב כאן", ע"ש.

אלא מצינו שיש חולקים על סברת הצמח צדק הנ"ל, והם סוברים שאף מותר לכתחילה לבטל החלב במים קודם נתינת המים בתבשיל של בשר, וכן נראה דעת המהרי"ט י"ד ס"יח, שכתב, "מההיא דאין טשין התנור באליה אין ראיה, דהתם האיסור עומד במקומו ולא מתבטל, שהרי הוא במקום דביקת הפת לתנור, לכך אמר כל הפת כולה אסורה, אבל היכא שנתבטל בתוך הקמח שרי, והא לא דמי לאין מבטלין איסור לכתחילה דכשנתערב היתר בהיתר הוא". משמע שהאיסור לאפות פת בתנור שטחו באליה, הוא רק כשאין ביטול, אבל אם יש ביטול מותר אף לכתחילה, וכן י"ל לגבי לישת עיסה בחלב שהאיסור הוא רק כשאין ביטול בששים. עיין במרן בי"ד ס"צז, ע"ש. ועיין בחוות דעת ס"צז ס"ק ב, שהביא המהרי"ט הנ"ל וכתב שהוא חולק על הצמח צדק, ע"ש. וכן הוא בברכ"י י"ד ס"צז אות ד, ע"ש. ועיין כה"ח ס"צז אות ו, ע"ש.

וכן הוא בבעי חיי ח"ג י"ד ס"קלו, שכתב בשאלה, "על היין שנותנים בו מעט חלב לתקנו, ויש באותו יין ששים לבטל החלב אי שרי או אסור" (ונראה שזה כמו השאלה של הצ"צ ס"פ הנ"ל ע"ש). וכתב בתשובה בד"ה וכל זה, "מקור דין זה ההיא דתניא בפסחים פ' כ"ש אין לשין את העיסה בחלב שמא יבא לאוכלם עם בשר, ואם לש כל הפת אסורה ע"כ... והיה נראה לכאורה דכי היכי דהתם אין לשין ואם לש כל הפת אסורה לאכלה אפילו לבדה, גזירה שמא יבא לאכלם בחלב, הכי נמי הכא אסור לשתות יין זה

לבדו שמא יבא לשתותו עם בשר, וליתא דשאני התם שממשו של איסור והוא טעם החלב נרגש בעיסה, משא"כ בנדון שלנו שטעם החלב נתבטל וחזר להיות יין, ואינו נרגש ביין טעם החלב... ומשום מבטל איסור לכתחלה בנדון שלפנינו ליתא, דלא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחלה אלא במערב דבר איסור עם היתר לבטלו, אבל הכא היתר בהיתר הוא... וכן מצאתי בתשובות מורינו הרב המופלא חי"ד ס"יח", ע"ש. והוא כיון לתשובת המהרי"ט הנ"ל. הרי הבעי חיי לא סבר כהצמח צדק הנ"ל.

וכן מצינו ברדב"ז ח"ג אלף לב (תר"ו) שדן אם מותר לבטל חלב בסוכר בששים אם דעתו לאכול הסוכר עם בשר, וז"ל "אין כאן בית מיחוש כלל, שהרי נותנים עם הסוכר כפלים מים שא"א לבשלו אם לא נתנו בו מים, והרי נתבטל במים ובסוכר, וא"ת וכי מבטלין איסור לכתחילה, הא ל"ק כלל דאפילו למ"ד אין מבטלין אפילו איסורין דרבנן לכתחלה, הכא בשעה שמבטלו אינו אסור אלא האיסור הוא בשעה שאוכלו עם הבשר ואז כבר הוא מבוטל... כללא דמילתא אין בסוכר שום חשש לאוכלו עם בשר, וכגון דא לא צריכא רבה", ע"ש. וזה כנד"ד, ולכן אין לחוש (ועיין בפר"ח י"ד ס"פז סוף ס"ק ז, מ"ש על דעת הרדב"ז הנ"ל, ומ"ש בקול אליהו ח"א י"ד ס"ה על דעת הפר"ח).

ולפי זה יש לדון בשאלה ב' הנ"ל, "אורז שנשפך לתוכו מעט חלב ואין ששים, האם מותר לרבות פי ששים על מנת לאכול את האורז עם בשר". וי"ל שזה תלוי במחלוקת הנ"ל שלדעת הצמח צדק אין לעשות כן, אבל לדעת המהרי"ט ודע' הוא מותר.

ב) **ולגבי** איסור בשר ודגים, כתב מרן בס"קטז ב, "צריך ליזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד מפני שקשה לצרעת", וכתב הכה"ח שם אות יא בשם הפוסקים שאין חילוק בין בשר בהמה או בשר עוף, וגם מצינו שרוב הפוסקים סברו שאף שיש בזה חשש סכנה לא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא, ושייך לומר ביטול בששים אף בזה, וכן הוא בפ"ת שם ס"ק ג, והכה"ח שם אות יב, וכן הוא ביביע אומר ח"א י"ד ס"ז, ע"ש.

ויש סברה לומר שלא שייך דין אין מבטלין איסור לכתחילה לגבי חשש סכנה, וזה כמ"ש הפתחי תשובה שם "לא שייך מבטל איסור, שהרי אין זה איסור, רק כל זמן שמרגישין הטעם של דג בקדרת בשר יש בו סכנה, וכשיוסיפו ולא יהא עוד טעם דג מורגש בקדרת בשר לא יהיה עוד סכנה", וכן הוא בעין יצחק ח"א א"ח ס"כד אות ב, שכתב, "וזה ברור דבסכנתא היכא דבטל דמותר לערבו לכתחילה, דרק באיסור אמרו דאין מבטלין איסור לכתחילה", ע"ש. וכן הוא במהר"ש ענגיל ח"א ס"פג, שכתב, "כשניתוסיף עד ס', א"כ ליכא סכנה ול"צ לבוא לדין ביטול. א"כ פשיטא דלא שייך בזה אפשר לסוחטו אסור, וכן מפורש בפ"ת י"ד ס"קטז ס"ק ג", ע"ש. ועיין עוב בזה ביביע אומר ח"א י"ד ס"ח, ע"ש. ולפי זה י"ל שבשאלה א' הנ"ל, מותר "לכתחילה במצב זה לרבות פי ששים כנגד המרק שנשפך ואז ליתן שם את הדגים".

ג) **ולגבי** שאלה ג', האם מי שטיגן בשר בשמן מותר לסננו ולטגן בו דגים, נראה שאין להתיר שעדיין יש בליעת טעם הבשר בשמן, ואם אח"כ הוא מטגן הדגים באותו שמן, אז אין כאן רק נ"ט בר נ"ט (דהיינו הבשר נ"ט בשמן, ושוב השמן פולט טעם הבשר לדגים) אלא גוף השמן עם טעם הבשר נבלעים ונתערבים בדגים, ואין בדגים ס' לבטל השמן, ולכן בשלמא שיש להתיר נ"ט בר נ"ט לגבי בשר ודגים כמ"ש הכה"ח שם אות כ, שמותר לבשל בכלי של בשר ב"י תבשיל של דגים, אבל כאן כשהוא אוכל הדגים יש טעם ממש של בשר בשמן ולא רק נ"ט בר נ"ט, ולכן הוא אסור.

אלא יש מקום להתיר בשעת דחק אם יש ספק אם יש ס' כדי לבטל הטעם עצמו של בשר (ולא בעינן ס' כנגד כל השמן), וזה כמ"ש בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב ס"נג, שדן לגבי חתיכת דג שנפלה לקדרת בשר עם מרק רותח, ותיכף הוציאוהו ואין ס' בקדרה כנגד החתיכה. הרי כאן אחר שהוא הוציא את הדג נשאר רק טעם הדג בתבשיל של בשר, וכנד"ד שנשאר רק טעם הבשר בדגים, וכתב הדברי מלכיאל שיש לצרף שיטת הראב"ד דהיכא דלא ידעינן כמה נפק מיניה סגי לשער באומד יפה, וגם שיטת הרי"ף והרמב"ם שסברו שאין סכנה כלל לאכול בשר עם דגים, וגם שיטת המ"א והאחרונים שנשתנו הטבעים ואין חשש חולי בזה"ז, וגם סברת הבאר שבע שסכנה זו אינה אלא במין דג ששמו "ביניתא" ולא בשאר דגים, ולכן כשיש הפסד ומניעת כבוד שבת יש להתיר, ע"ש. ועיין ביביע אומר ס"ח הנ"ל בהערה, שהוא הביא דעת הדברי מלכיאל והסכים עמו, וכתב שהדברי מלכיאל מירי "שיש ספק שמא יש ששים בקדרה כנגד הטעם דנפיק מן הדג, ואעפ"כ התיר", ע"ש. ולכן בנד"ד י"ל שאם יש ספק אם

יש ששים כנגד טעם הבשר בשמן, אז יש להתיר בשעת הדחק, אבל אין להתיר לכתחילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלח

שאלה: האם אמרינן ספק דרבנן לקולא בדרבנן שיש אסמכתא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "ע' בפתיחה כוללת לפמ"ג (ח"א, ד"ה המדריגה ומעלה החמישית, ואח"כ בד"ה ומשמע אסמכתא, ועוד עיי"ש בהמשך), וע"ע בהליכות עולם (ח"ז עמ' קל"ט בהערה) בשם המטה יהודה (באו"ח סי' תרי"ג סע' ז'), ובהלכות עולם שם נראה דהכי ס"ל לדינא, דכל דרבנן עם אסמכתא, ספיקו לחומרא, ואמנם לי צע"ג מרמב"ם מאכא"ס (פרק י"ז הלכה ו') ובכס"מ שם בשם הר"ן (וכ"כ הגר"א יו"ד סי' ק"כ סע' ט' ס"ק כ"ג), דהרמב"ם פשט הבעיא בע"ז (ע"ה ע"ב) לקולא, גבי משכון בטבילת כלים, והרי ודאי לטבילת כלים יש אסמכתא כמפורש שם בסוגיה, וכ"כ הר"ן בדעת הרמב"ם, דהקרא אסמכתא, וע"ע ביד מלאכי (כלל י"ט), ובשו"ת צור יעקב (סי' קפ"ב), וצע"ג". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הפר"מ הנ"ל (אות כ), "יש שני מיני אסמכתות, אסמכתא חשובה ויש לה כעין רמז בתורה שבכתב כמו נט"י לחולין מקרא וידיו לא שתף במים בחולין קו א', ובברכות ס"פ א"ד (נג:) והתקדשתם אלו מים ראשונים זהו אסמכתא **בעלמא** שאין רמז בקרא לזה, ועיין בתה"ב קכ"ו ב' וב"ה שם ב' אסמכתא, ומשמע אסמכתא חשובה שיש לה כעין רמז בקרא הוי כד"ת ממש... ולא מקילין בספיקו... ועם זה יתיישב מה שאמרו (בפ"ב דידים) ספק ידים לטהר, למה התנו כן הא כל ספק דרבנן לקולא... ולמ"ש אתי שפיר דאסמכוה אקרא אפ"ה הקילו בפירוש".

הרי יש אסמכתא חשובה כמ"ש "וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שתף במים" (ויקרא פ"טו יא), שהרי כאן הזכיר "ידיו" וגם "מים", ויש אסמכתא שאינה חשובה כמ"ש "והתקדשתם, והייתם קדשים, כי קדוש אני" (ויקרא פ"יא מד), וכאן לא הזכיר בפסוק "ידים" וגם לא "מים", וכן נראה מהריטב"א בחולין שם שכתב, "מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך דמייתי ליה מדאורייתא דכתיב וידיו לא שטף במים, והא דלא מייתי ליה מההיא דברכות דאמרינן והתקדשתם אלו מים ראשונים. וי"ל דההיא מדרבנן בעלמא". הרי הפסוק של "וידיו לא שטף במים" הוא אסמכתא חשובה, משא"כ הפסוק של "והתקדשתם" שהוא אמסכתא "מדרבנן בעלמא".

וכן הוא ברא"ה בחולין שם שכתב, "והא דלא מייתי לה מהאי קרא דאמרינן לעיל והתקדשתם, אלו מים הראשונים, והייתם קדשים, אלו מים אחרונים, דהתם דרשא דרבנן בעלמא הוא, דקרא לא איירי בידים, ואסמכתא בעלמא הוא", ולפי זה הכי יש לפרש בדברי הרא"ה בבדק הבית, בדיני נט"י ריש ש"א, וז"ל "דההוא אסמכתא בעלמא (והתקדשתם) דמדכרין מים ראשונים והאחרונים, והכא עיקר דמדכר בהדיא ידים בנגיעה, והיינו מים ראשונים", ע"ש.

ולפי זה אף לגבי טבילת כלים י"ל שיש אסמכתא חשובה שכתוב בבמדבר פ"לא כג, "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא", ומבואר בע"ז עה: "דאמר קרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש **וטהר**, הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת... מה ת"ל במי נדה מים שנדה טובלת בהן". הרי כאן הזכיר לגבי כלים "וטהר" וגם "מי נדה", ולכן יש כאן אסמכתא חשובה, וכשיש ספק יש לאזיל לחומרא, ועיין עוד בזה בפתח הדביר ס"ער"ה אות ה, ובס"רפד אות טו, שהוא סבר כהפר"מ, ע"ש.

ב) **אלא** כתב הפר"מ בפתיחה לנט"י (מש"ז), "ולפי דברי הרא"ה ז"ל וכרבא דאסמכתא מעליא הוה כד"ת יש לה, י"ל דלא מקילין בספק נטל או לא נטל, ושאני ספק נעשו מלאכה **דאוקמיה המים על חזקתן ראשונה** דכשרים לנט"י, וספק כשיעור שנטל ידיו וא"י אח"כ אם היה כשיעור, מסתמא כהוגן עשה והיו כשיעור", ע"ש. הרי אף כשיש אסמכתא חשובה, עדיין אזלינן בתר החזקה הראשונה לקולא כשיש ספק, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי משכון בע"ז עה: שיש ספק, דהיינו מ"ש שם "איבעיא להו משכנתא מאי, אמר מר בר רב אשי אבא משכן ליה עובד כוכבים כסא דכספא ואטבליה ואישתי ביה, ולא ידענא אי משום

דקסבר משכנתא כזביני דמיא, אי משום דחזי לעובד כוכבים דדעתיה לשקועיה" (עיין כסף משנה פ"יז הל"ו דמאכ"א), ולפי זה כיון שיש ספק בדין זה יש לאזיל בתר החזקה הראשונה שהכלי עדיין ברשות העכו"ם, והוא אינו צריך טבילה, ולכן אין סתירה מכאן לדעת הרא"ה.

ג) **ועוד** י"ל, והוא שהרמב"ן והרשב"א חלקו על מ"ש הרא"ה והריטב"א. כתב הרשב"א בתורת הבית הנ"ל, "וא"ת והא דאמרינן בברכות דנפקא לן מוהתקדשתם והייתם קדושים, י"ל דהתם למברך ומשום ברכה, אבל שאר המסובין אינן צריכין נטילה אלא משום סרך תרומה", וכתב במשמרת הבית שם, "בדקתי ומצאתי לי רב, הרמב"ן ז"ל כן כתב כלשון המחבר ממש", ע"ש. ולפי זה י"ל שהרמב"ן והרשב"א אינם צריכים לחילוק בין אסמכתא בעלמא לאסמכתא חשובה, ולכן אפשר לומר לדעתם שבכל ספק אסמכתא יש לאזיל לקולא, וכן ראיתי לרה"ג יהודה לבנברג שליט"א, באמרי חן, מס' ידים ס"א, שכתב, "אכן הרמב"ן והרשב"א שלא תירצו כהרא"ה והריטב"א... לא ס"ל חידושא דרש"י והרא"ה והריטב"א דאיתנהו אסמכתא מעליא דהוי כדין תורה שספקו לחומרא", ע"ש.

ולכן י"ל שהרמב"ם סבר כהרמב"ן והרשב"א, ולכן הוא פסק בדין משכון הנ"ל לקולא (אלא עיין בגנזי יוסף על פר"מ שם בס"ק עא מ"ש בדעת הרשב"א).

ויש להסביר את זה. כתב הריטב"א לראש השנה טז., "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר וכו', אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבוע חכמים", ע"ש. ולפי זה יש טעם נכון לאזיל באסמכתא חשובה לחומרא כיון שהתורה עצמה העירה בכך.

אלא נראה שהרמב"ם סבר "כדברי המפרשים" שהאסמכתות הן סימנים שנתנו חכמים, וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, לזרעים, "דאסמכתא ורמז וכו' נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן כדי שיהא נודע ונזכר, ואינן מענין הכתוב", ולכן שפיר י"ל שהרמב"ם סבר שיש לאזיל לקולא כשיש ספק בכל אסמכתא, וכדעת הרמב"ם כתב בכוזרי מאמר ג' פ"עג, ובקרית ספר להמבי"ט בהקדמה פ"א, ו, ע"ש. ועיין ביד מלאכי ס"תל"א שכתב "מאי קראה. כדקאמר הכי בגמרא הוא אסמכתא ורמז בעלמא בעניינים שהם מדברי סופרים, ולא תמצא שיאמר בעל המימרא עצמו מאי קראה, אבל חכם אחר מסמיך אחריו הדבר באמרו מאי קראה. כ"כ הרמב"ן בפ' המצות שורש א' דף ו' ע"א הביא דבריו בעל יבין שמועה כלל תקפ"ט והכנה"ג... ובלא זה נמי גדר מילת אסמכתא בכל מקום כך הוא שאינו מענין הפסוק ואסמכוה עליה לסימן בעלמא כדי שיהא נודע ונזכר, ככתוב בדברי קדשו של הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לסדר זרעים", ע"ש (והוא לא הביא הריטב"א הנ"ל). ולכן שפיר י"ל שהרמב"ם סבר שיש לאזיל לקולא כשיש ספק בכל אסמכתא, וכן דעתו לגבי משכון בדיני טבילת כלים.

ד) **ועוד** י"ל שהפר"מ עצמו הקשה על חילוק הנ"ל בין אסמכתא חשובה ואסמכתא בעלמא, שאח"כ הוא כתב בפתיחה כוללת שם, "ואמנם ב' מקומות יש סותרין לזה א' כתובות כ"ח ב' תחומין דרבנן נאמן לומר הגדול שראה בעודו קטן ע"כ היינו באים בשבת, משמע שהקילו משום ספק דרבנן בזה. המקום הב' שבת לד' א' ספק עירוב כשר דספק דרבנן לקולא אף דאסמכוה אקרא אל יצא ממקומו אלפים אמה אפ"ה מקילין בספק... וצ"ע".

וראיתי לר' יוסף אפשטין ז"ל, בגנזי יוסף, פירושו על הפר"מ, שהוא כתב שם באות פב, "ומעתה הנך רואה שאין שום ראיה מוכרחת להחמיר בספק אסמכתא, ואם נמצא לפעמים שהחמירו בספק אסמכתא, כבר נודע שגם בשאר סד"ר נראה להם לפעמים להחמיר וכמ"ש לעיל אות כ' בשם המ"א, אבל בסתמא היכי שלא מצינו דאזלו בדבר זה להחמיר מספק, אנן ניקם ונסמוך אהנך פוסקים הנ"ל דפשיטא להו להקל בספק אסמכתא ודינו כרבנן ממש, ובפרט שמביא הפר"מ ראיות לזה משבת ומכתובות", ע"ש שאר דבריו.

וגם ראיתי לר' משה אסרוסי ז"ל (מתוניס) בוישב משה ח"ג ס"פא, שהקשה על מ"ש הפר"מ והפתח הדביר הנ"ל, וז"ל "שיש להעיר על לימוד זה שהרי הרא"ה והריטב"א והר"ן ז"ל, והביא דבריהם הרב שורשי הים ז"ל ח"א דף מ"ג ע"א, הקשו עמ"ש בגיטין דף ל"ח דמעשה בר"א שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו ושלימו לעשרה, והקשו בגמ' ואמר רב יהודה אמר שמואל המשחרר עבדו עובר בעשה, ותרצן מצוה שאני, והקשו

הרבנים דהיכי נדחה עשה של תורה מפני עשה דתפלה בעשרה שהוא מדרבנן, ותרצו דעשה דלעולם בהם תעבודו מדרבנן ע"ש. ואין ספק דעשה שיש באיסור שחרור היא אסמכתא חשובה דילפי לה מדכתיב לעולם בהם תעבודו... ותפלה בעשרה, אע"ג דסמכו לה קרא של תורה ונקדשתי בתוך בני ישראל, אינה אסמכתא חשובה", ע"ש. ולכן יש להקשות על שיטת הרא"ה והריטב"א והפר"מ, איך תירצו בגמ' "דעשה דלעולם בהם תעבודו מדרבנן", והרי לפי דעתם הוא כדאורייתא.

ועיין בשו"ת חבצלת השרון ח"א א"ח ס"מג ד"ה ומה שהקשה, שכתב על דעת הפר"מ הנ"ל, "דנ"ל ברור דסברת הפר"מ אזלא רק למ"ד ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, וא"כ גם באיסור דרבנן שיש לו אסמכתא דאסור מלא תסור ג"כ אזלינן בספיקו להחמיר", ע"ש שאר דבריו, ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, אין לומר שבספק באסמכתא חשובה שיש לאזיל לחומרא.

וכן ראיתי סברה זו לר' ברוך מושקוביץ ז"ל בתנובות ברוך תניינא ד', (בסוגיא דעצים שנשרו מן הדקל) דף קנז, בד"ה והנה, שכתוב על דעת הפר"מ "זה הדין יהיה תליא בפלוגתת הראשונים הידועים, ובראשם הם הפלוגתא בין הרמב"ם והרשב"א, דהנה לשיטת הרשב"א דס"ל דספק דאורייתא מן התורה אזלינן לחומרא, אז בודאי כמובן ג"כ באסמכתא צריכין להחמיר בספיקן... משא"כ לשיטת הרמב"ם דס"ל דגם בספק דאורייתא ממש אינו אסור רק מדרבנן", ע"ש.

ולפי זה שפיר י"ל שהרמב"ם לא סבר כדעת הרא"ה והריטב"א הנ"ל (ולפי זה יש להליץ בעד הט"ז בס"תריג ז, שיש לאזיל לקולא בספק באסמכתא, והקשה המטה יהודה שם, "אפילו למ"ד דאין איסורין אלא מדרבנן, כיון דאסמכינהו אקרא חשיב כמידי דאורייתא". וי"ל שסבר הט"ז כדמשמע מהרמב"ם והרמב"ן והרשב"א הנ"ל, וכמ"ש בגנזי יוסף הנ"ל).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קלט

שאלה: בגוי שהדליק תנור אפיה והכניס לשם תפו"א כדי לצלותם, והישראל אח"כ בא ושינה מעלות התנור לתועלת האפיה, האם אסור משום בישולי גויים לדעת מרן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי בגוי שהדליק תנור אפיה והכניס לשם תפו"א כדי לצלותם, והישראל אח"כ בא ושינה מעלות התנור לתועלת האפיה, האם אסור משום בישולי גויים, או שמותר, שהרי הישראל היה שותף במלאכת הבישול.

והנה בתפו"א ודאי יש בישולי גויים, שאינו נאכל חי, ועולה על שולחן מלכים, וכתב מרן השו"ע (יו"ד סי' קי"ג סע' ו') "כל שבישלו ישראל מעט בישולו, בין בתחילה בין בסוף, מותר, לפיכך אם הניח עובד כוכבים בשר או קדרה על גבי האש, והפך ישראל בבשר והגיס בקדרה, או שהגיס ישראל וגמר העובד כוכבים, הרי זה מותר" ע"כ, והכא נמי בנד"ד, שאף שהגוי הניח האוכל על האש, מ"מ הישראל שינה מעלות חום האש, ולכאורה דמי ממש להגיס הישראל בקדירה. אלא שיש לחלק, שהגיס ישראל והיפך בבשר, הרי הישראל פעל בגוף המאכל, משא"כ בשינוי מעלות חום, הישראל רק שינה ופעל במקור החום, ולא דמי". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ולענ"ד** חילוק נכון הוא, שהרי כתב מרן שם סע' ז, "אין שגירת התנור מועלת אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומוריד אלא ההנחה דווקא". הרי אין דין בישול עכו"ם דומה למ"ש מרן לגבי פת עכו"ם, ומצינו שכתב מרן בס"קיב ט, ג' אופנים לגבי פת עכו"ם, "(א) הדליק נכרי התנור ואפה בו ישראל, או (ב) שהדליק ישראל ואפה נכרי, או (ג) שהדליק הנכרי ואפה הנכרי ובא ישראל וניער האש מעט, הרי זה מותר, ואפילו לא זרק אלא עץ אחד לתוך התנור התיר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה", ע"ש. משמע שרק האופן הראשון מותר גם לגבי בישול עכו"ם כיון שאין זה רק שגירת התנור אלא הישראל עושה מעשה אפיה בהנחת הפת בתנור, אבל נראה שאופן ב' וג' שבהם הישראל רק

הדליק את האש ולא עושה מעשה בגוף הפת, משמע ששניהם אינם מועילים בדין בישול עכו"ם, ולאלו כיון מרן כשהוא כתב בס"קיג ז, "אין שגירת התנור מועלת אלא בפת", ולכן נראה שאף אופן ג' לא מועיל בבישול עכו"ם, דהיינו "שהדליק הנכרי ואפה הנכרי ובא ישראל וניער האש מעט", וזה כבנד"ד שהגוי הדליק תנור אפיה והכניס לשם תפו"א כדי לצלותם, והישראל אח"כ בא ושינה מעלות התנור לתועלת האפיה, ולכן עדיין י"ל שלדעת מרן יש איסור של בישול עכו"ם.

ב) **אלא** כתב האבני נזר י"ד ס"צו אות ד' ה', "הנה לפמ"ש הרשב"א בתה"ב דוקא בפת התירו בהסיקו ישראל התנור משום חיי נפש. ממילא בפת ישראל שאפאו גוי שדינו כשלקות משום דלית ביה חיי נפש כמ"ש הב"ח יע"ש. לא מהני גם להתיר הפת, אך הר"ן כתב טעם אחר משום דהיסק התנור מלאכה מיוחדת בפת ולאו משום קולא דפת דאית ביה משום חיי נפש. א"כ גם בפת ישראל יש היתר זה, 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. רק שתאמר דבהשלכת קיסם לא מינכר קירוב בישול. א"כ גם בפת לא יועיל, דנהי דהיסק התנור מלאכה מיוחדת בפת, מ"מ השלכת קיסם אינו כלום, וא"ת דזה מקולא דפת, א"כ לא יועיל בפת ישראל שאפאו גוי שדינו כשלקות. אלא ודאי השלכת קיסם דיינינן לקולא כקירוב אפיה. א"כ גם בבישול עכו"ם דיינינן לי' כקירוב בישול ומהני, וכן משמע בר"ן". ע"ש.

ויש לפרש את דבריו. בתחילה י"ל שרק בפת עכו"ם יש קולא של שגירת התנור, ולא בפת ישראל שאפה גוי, וזה כמ"ש הב"ח בס"קיג ד"ה פנאד"ה, בשם ר"פ "דנהי דהתירו פת של עו"ג, מ"מ פת של ישראל שאפאה עו"ג בלא הכשר התנור אסור", ולכן צ"ל שדין פת של ישראל שאפה גוי הוא בכלל דין בישול גוי, ולכן לדעת הרשב"א כיון שאין היתר של חיי נפש בפת שהיא של ישראל, אז לא מועילה הסקת התנור, כמו שהיא אינה מועילה בבישול גוי, ולדעת הר"ן יש לחלק בין הסקת התנור שהיא מלאכה מיוחדת לאפיית הפת, ובין השלכת קיסם בעלמא שאין זו נראית כ"מלאכה מיוחדת" לפת, ואין זו מועילה אף בפת של גוי (עיין בר"ן בפ"ב דע"ז דף טו: ברי"ף, וזה שלא כדעת הרמב"ם ומרן שסברו שמועילה השלכת קיסם בעלמא).

וגם נראה לדעת האב"נ שיש להשוות השלכת קיסם להסקת התנור לגבי פת לדעת מרן (אף שהר"ן לא סבר כן), שהרי כיון שמרן פסק דמועילה השלכת קיסם בפת, ממילא שהיא שווה להסקת תנור, וכמו שהסקת תנור מועילה קודם אפיית הפת כיון שהיא מלאכה מיוחדת לפת כמ"ש הר"ן, ה"ה השלכת קיסם מועילה כיון שהיא בכלל "קירוב אפיה", וזה מ"ש האב"נ בסוף "אלא ודאי השלכת קיסם דיינינן לקולא כקירוב אפיה", ודלא כהוי אמינא שהוא כתב בתחילה ש"רק שתאמר דבהשלכת קיסם לא מינכר קירוב בישול", וא"כ סבר האב"נ שה"ה לגבי בישול עכו"ם, שכמו דמועילה הסקת התנור ע"י ישראל לאחר שפיתת הקדירה ע"י גוי, שה"ה דמועילה השלכת קיסם, שבשניהם יש היכר קירוב בישול. כך נראה כוונתו.

אלא יש לדון בזה. בתחילה י"ל שלדעת מרן הטעם דמועילה השלכת קיסם בפת, הוא אינו משום שזה "קירוב אפיה" ושהיא שווה למלאכת מיוחדת בהסקת התנור (אלא זו מפני מלאכה מיוחדת וזו מפני קירוב אפיה), שזה אינו, שלדעת מרן השלכת קיסם אינה בכלל קירוב אפיה כלל, דמה מועיל קיסם בעלמא לאפיה, אלא כל הטעם הוא מפני "להיות היכר שהפת שלהן אסורה" (מרן ס"קיב ט הנ"ל), וכדעת הרמב"ם, ואה"נ שכתב הב"י בס"קיב בד"ה לכאורה, בשם הרשב"א ומסתברא שאין לך קיסם שאינו מוסיף בחום התנור ומקרב בשול", ע"ש. מ"מ נראה מלשון הרמב"ם ומרן שכתבו שהטעם הוא מפני "היכר", שאין קיסם בעלמא בכלל קירוב בישול, וכמו שגם כתב הרשב"א שם בשם הרמב"ן "שהזורק עץ אחד לתנור לא עשה כלום... מאי עביד", וא"כ אף שי"ל שלדעת מרן "הסקת התנור ע"י ישראל לאחר שפיתת הקדירה" מועילה בבישול עכו"ם, עדיין אין לומר שאף השלכת קיסם מועילה, שאין השלכת קיסם מועילה מפני "קירוב בישול" אלא רק מפני "היכר", ולא שייך היתר של "היכר" בבישול עכו"ם.

ולכן יש להעיר על מ"ש האב"נ בהו"א (והערות בסוגריים), דהיינו "רק שתאמר דבהשלכת קיסם לא מינכר קירוב בישול (כן הוא שאינו מועיל בבישול עכו"ם). א"כ גם בפת לא יועיל (זה אינו, אלא שמועיל מטעם "היכר"), דנהי דהיסק התנור מלאכה מיוחדת בפת (לפי שיטת הר"ן), מ"מ השלכת קיסם אינו כלום (אלא עדיין יש "היכר"), וא"ת דזה מקולא דפת (כן הוא שמועיל "היכר"

בפת), א"כ לא יועיל בפת ישראל שאפאו גוי שדינו כשלקות (כן הוא, שלא מועיל "היכר" בעלמא בשלקות או פת ישראל שאפה גוי)".

וכבר הביא כת"ר מ"ש מרן בב"י בס"קיג, ומיהו יש לדחות ולומר דע"כ לא אמרו אלא בהדלקת האש, שמאחר שהיא נעשית קודם שיניח הבשר לצלות אינה הוכחה שהוא מדליקו לצלות בשר, אלא להתחמם בו או לבשל בו דברים שאינם עולים על שלחן מלכים או שהן נאכלים חיים, מה שאין כן בתנור דסתמו אינו אלא לאפות בו, אבל כשמחתה בגחלים בעוד הבשר עליהם ומקרב בישולו מישרא שרי אפילו לדעת הר"ן, ודוחק". הרי הב"י סבר שזה דחוק, ולכן שפיר הוא לפרש את דבריו בש"ע דאין מועיל שגירת תנור אפילו אחר הנחת הקדירה, לגבי בישול עכו"ם, ולכן נראה דבנד"ד שלדעת מרן לא מועילה "שינה מעלות התנור לתועלת האפיה".

ב) **אלא** מ"ש האב"נ שלדעת מרן מועילה הסקת התנור לאחר שפיתת קדירה לגבי בישול עכו"ם, נראה שנכון הוא, שהנחת הקדירה על התנור כשעדיין אין אש שם, אינה בכלל מעשה בישול, אלא היא רק "הכנה" בעלמא, וזה דומה להנחת קדירה על השלחן או ספסל, שכיון שאין אש שם עדיין אין זה בכלל מעשה בישול, וכן נראה מהרמב"ם הל' שבת פ"ט הל"ד, "שאם שפת אחד את הקדרה תחילה, ובא אחר ונתן את המים, ובא אחר ונתן את הבשר, ובא אחר ונתן את התבלין, ובא אחר ונתן את האור, ובא אחר ונתן עצים על האור, ובא אחר והגיס, שנים אחרונים בלבד חייבים משום מבשל", שנתינת הקדרה בתנור או נתינת המאכלים בקדירה קודם שיש שם אש, אינה בכלל מעשה בישול כלל, ולכן בדיני בישול עכו"ם אם הגוי מניח את הקדרה בתנור, ורק אח"כ הישראל הדליק את האש, אז הישראל עושה בעצמו כל מעשה הבישול, ואין איסור, וזה מ"ש האב"נ "דהיינו בישול ישראל ממש".

וכן ראיתי שכתב כת"ר, "ושו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ה יו"ד סוף סי' י' אות ז') שכתב להעיר על האבני נזר "ולכאורה מלשון הש"ע (סי' קי"ג ס"ז) שצריך שיתן הישראל המחבת לתוך התנור למקום הראוי להתבשל בו, משמע דל"מ קיסם אחר שהגוי ישים המחבת, וע' בב"י שם, ודו"ק, ומ"מ בכה"ג שישראל מדליק האש כולו י"ל דלכ"ע שפיר דמי" ע"כ, וכן תמה הגר"מ אליהו זצ"ל בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ג סי' ד') עיי"ש (אכן מה שכתב שם המאמר מרדכי שלדעת מרן לא מהני אם הגוי שפת על כיריים שאינם דולקות, והישראל הדליק, לענ"ד תמוה, ולא הביא שום ראיה לאסור בזה, דמה דמרן כתב דבעי שפיתה, בפשוטו מירי על האש, אך על כיריים שאינם דולקות לא אסר, וכ"כ ביבי"א הנ"ל דשפיר מהני, ואמרו לי שגם מו"ר הגאון הרב אברהם שפירא זצ"ל חלק עליו בזה ואכמ"ל)".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמ

שאלה: א) כמה זיתים מותר לאכול.

ב) האם ההיתר לאכול זיתים עם שמן ראוי לסמוך עליו.

ג) אדם שאינו שומר תורה ומצוות או עם הארץ לכאורה טוב שיאכל זיתים שישכח את עוונתיו והרהוריו האם נכון הדבר.

ד) ומה הדין בנשים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יאיר יאיר** שליט"א

כמה זיתים מותר לאכול

א) **כתוב** בהוריות יג: "ת"ר חמשה דברים משכחים את הלימוד... והרגיל בזיתים... חמשה דברים משיבים את הלימוד...והרגיל בשמן זית... הרגיל בשמן זית מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה", ע"ש. וכן הוא במ"א בס"קע ס"ק יט, ע"ש.

וכתב המור וקציעה בס"קע, "ומה שאין נוהגין ליזהר בזיתים, אף הנזהרין בשאר דברים מדברים המביאין לידי שכחה, נ"ל עיקר טעמן הוא משום דמשמע להו שלא נאמרו דברי הגמרא אלא באוכלין לחין חיין, וקובע סעודתו עליהן, משא"כ באלו הכבושין שאין אוכלין אותן אלא לקינוח, וראיה לדבר שאין חשש בזיתים כבושים מר"י בן גודגדה פ"ק דיבמות ור"י דאבל זית מליח פכ"מ", ע"ש. וכן הוא בהג' יעב"ץ בהוריות שם.

משמע מהיעב"ץ שלא שייך חשש שכחה בזיתים שלנו כיון שכולם כבושים. אלא ראיתי לר' חיים הירשנזון ז"ל, בחידושי הרח"ה, חלק א', להוריות יג: אות תב, שכתב "וראיתי בהגהות היעב"ץ זצ"ל שכתב הרגיל בזיתים חיים אך לא כבושים, ולבד מה שלא מביא שום ראיה לדבריו, גם הוא דבר בלתי אפשר שיהיה אדם רגיל לאכול זיתים חיים בלתי כבושים אשר גם פעם אחת א"א לאכלם", ע"ש. ולכן נראה שאף בזיתים כבושים שלנו יש חשש שכחה.

וגם ראיתי לרה"ג שמריהו יוסף חיים קניבסקי שליט"א, בספר זכרון, אות יא, שכתב על דברי היעב"ץ הנ"ל, "ומצאתי במאירי בהוריות שם שכתב בהדיא דזיתים מלוחים קשים לשכחה... וכן נראה עיקר, דהא משמע בכמה מקומות שהיה דרכן לאכול זיתים כבושין, כדתנן פ"ק דתרומות תורמין שמן על זיתים הנכבשים, משמע דסתם זיתים לאכילה הם זיתים הנכבשים... וא"כ איך סתם כאן הרגיל בזיתים, הו"ל לפרושי בזיתים חיים כיון שעיקר האכילה היה בכבושין ומלוחים, לכן נראה לע"ד שאין לחלק בזה", ולכן יש לחוש שלא לאכול אף זיתים כבושים.

ב) **אלא** יש לדקדק בלשון הגמ' הנ"ל שכתב "הרגיל", שאין החשש אם הוא אוכל הרבה זיתים בפעם אחת, אלא רק אם הוא אוכל זיתים ברגילות, ולכן אין מספר הזיתים החשש, אלא אם הוא אוכל אותם ברגילות או לא.

וכן הוא בספר זכרון שם, שכתב "...אבל באמת אין איסור כלל באכילת הזיתים, כי לא אמרו האוכל זיתים רק הרגיל בזיתים, ומי שאוכלם רק לפרקים **יאכל לשובע נפשו** ולא ישכח מחוקק, וכמו כן אין השמן זית מועיל רק למי שרגיל בו". הרי מבואר מזה שאין חשש באכילת הרבה זיתים, אלא החשש הוא רק אם הוא הרגיל בכך, אבל מפעם לפעם אין לחוש.

ולפי זה יש לחקור מה נחשב ל"הרגיל" לגבי אכילת זיתים, אם הוא בכל יום או בכל חודש או אפילו יותר, וראיתי לר' יצחק גואיטע ז"ל (מטריאסטי באיטליה) בשדה יצחק ח"ד בהוריות שם, שכתב, "הרגיל בזיתים, הא דלא קתני והאוכל זיתים כמו האוכל מה שאכל עכבר והאוכל לב של בהמה, אפשר לגבי עכבר ולב של בהמה אפילו לא אכל אלא פעם אחת משכחין, אבל זיתים דוקא הרגיל בהם בכל יום, אבל אם אינו רגיל לאכול בכל יום אלא איזה פעם לא משכחי ודו"ק". הרי לדעתו בעינן "בכל יום", אבל אם הוא אינו אוכל זיתים בכל יום אין חשש שכחה.

וגם כתב בבן יהוידע בגמ' הוריות הנ"ל, "וידוע דאיכא ס"ל בעלמא לא מקרי רגיל בשני פעמים אלא רק בג' פעמים, והביא ראיות לזה, ובזה יובן בס"ד רמז המשנה כל הזיתים שנים אינם שכחה שלשה שכחה", ע"ש. ועיין עוד בברכ"י א"ח ס"נח אות ו, אם תרי או תלתא זימני רגיל מקרי, ע"ש. ולפי מ"ש הבן יהוידע י"ל שלדעת השדה יצחק, מי שאוכל זיתים בג' ימים רצופים יש לו שכחה, שרק בג' פעמים הוא בכלל "רגיל".

אלא בספר זכרון הנ"ל כתב, "והנה דבר ברור דדוקא ברגיל יש קפידא משא"כ באוכל לפרקים... ומה"ט מצינו בגמ' ברכות ל"ח ב' א"ר חייא בר אבא אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח, וביבמות ט"ו ב' אר"א בר"צ כשהייתי למד תורה אצל רבי יוחנן החורני ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלח בשני בצורות, באתי והודעתי את אבא א"ל הולך לו זיתים כו', ובירושלמי ר"פ ו' דברכות ר' יוחנן נסב זיתא ובירך לפניו... וכן בהרבה מקומות מבואר שהיו אוכלין זיתים ופשוט שאין לחוש אלא ברגיל... ושיעור רגיל אפשר ללמוד מהא דברכות מ' א' הרגיל בעדשים **אחת לשלשים יום** כו', הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום כו', משמע אחת לשלשים יום אכתי מקרי רגיל לענין אכילה, אבל יותר משלשים יום לא מצינו דמקרי רגיל". הרי שהחמיר שאף אם רגיל לאכול זיתים פעם אחת בכל חודש יש לחוש לשכחה.

אלא ראיתי בנטעי גבריאל, הלכות פורים פ"ח אות ג בס"ק ד, שכתב על הספר זכרון הנ"ל, "ויש לדחות די"ל אדרבה מדפירשו בגמ' הרגיל אחת לשלשים יום, ובקצתם אמרו שם סתמא הרגיל, אלמא דסתם רגיל הוה יותר מאחת משלשים יום, ועוד ראיה בשבת ק"י ע"א והוא דלא רגיל ביה ארבעין יומין, וא"כ אין להוכיח מזה מידי". הרי משמע שאף אם הוא רגיל זיתים בכל ארבעים או חמשים יום וכדומה, עדיין יש חשש שכחה.

ג) **ולענ"ד** יש להביא סיוע לדעת השדה יצחק הנ"ל, ובתחילה י"ל שהשכחה בגמ' הוריות הנ"ל היא אינה בדרך הטבע, אלא היא באה באופן רוחני, וכן יש לדייק בגמ' הוריות שמ"ש "ת"ר חמשה דברים משכחים את הלימוד". פירושו הוא לימוד תורה, וכן נראה ממ"ש אחרי כן, "דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח לימוד של שבעים

שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה", שהפירוש של שבעים שנה, הוא רמז ללימוד תורה, וזה כשאמרו חז"ל שיש "שבעים פנים תורה" (עיין במדבר רבה יג טו–טז, זוהר בראשית מז:, ועוד כמה מקומות), ופירש החינוך (מצוה עז.) "והענין זה מכח חכמת התורה שיש להבין מדבר אחד ממנו כמה דברים, וזהו שאז"ל ע' פנים לתורה". הרי ש"שבעים" הוא רמז לתורה, ולכן נראה שה"שכחה" כאן הוא רק לגבי לימוד תורה (וכן הוא בדר"ת, עיין לקמן).

וא"כ קשה לומר שהשכחה באה בדרך הטבע, שהרי בדרך הטבע אין לחלק בין שכחה בשאר דברים ובין בלימוד תורה, שבכולם יש שכחה כשיש פגם במוחו. אלא צ"ל שהשכחה באה בדרך רוחני דוקא, ורק ע"י זה יש לחלק בין שכחה בדברי תורה ושכחה בשאר דברים, וכן נראה ממ"ש הכה"ח בס"קנז אות כז בשם האר"י ז"ל בשער המצוות פר' ואתחנן, ז"ל "כי יש דברים גורמין שכחה באדם כשיאכלם כמו הזיתים וכיוצא, אין זה אלא במי שאוכלם בלא כוונה כמו עם הארץ, אך מי שמכוון באכילתו אל הכוונות הכתובים בפר' עקב, אדרבא נותנין לו זכירה", ע"ש. וי"ל שאם הזית גורם פגם במוחו בדרך הטבע, אין מועיל תיקון בכוונות הנ"ל, שהרי אין לומר לאדם לבלוע סם המות וגם לכוין כוונות להציל ממות, וה"ה בנד"ד אין לומר לאדם לאכול זית שתגרום פגם במוחו בדרך הטבע וגם לומר לו לכוין כוונות להציל מפגם זה. אלא אם השכחה באה בדרך רוחני דוקא, אז שפיר י"ל שמועיל תקון הנ"ל בכוונות.

ולפי זה יש לפרש הטעם ששמן זית מועיל ללימוד תורה, על דרך רוחני. וי"ל שהוא לפי הרמז שיש בתורה בפסוק "ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור", וכבר נודע ש"אור" הוא רמז לתורה, וכמ"ש במשלי "נר מצוה ותורה אור", ולכן מצינו ששמן זית מועיל ללימוד תורה.

וכן ראיתי בבן יהוידע בהוריות שם, שכתב "הנה מלתא בפומייהו דרבנן אמרי אב משכח בן מפקח, ונ"ל בס"ד אם תסיר מן האב שהוא הזית מספר ז"ך ישאר שמן שהוא הבן, וז"ש ויקחו אליך שמן זית זך כתית, ר"ל ויקחו אליך מספר שמן מן מספר זית, ע"י זך כתית לשון חסרון כמו כתותי מיכתת שיעוריה". הרי אף הוא הרגיש שיש בפסוק הנ"ל רמז, שמועיל שמן זית ללימוד תורה, וממילא מובן שמי שאוכל זיתים, שזה מביא לידי שכחה בלימוד תורה, כיון שהזית עצמה נחשבת כפסולת אצל האור, ורק השמן שבזית הוא ראוי להאיר.

אלא לפי זה יש לדקדק, מאיזה טעם כתוב בגמ' הוריות הלשון של "הרגיל" לגבי זית ושמן, ולא כתוב "האוכל" זית או שמן. וי"ל שיש כאן רמז אחר, והוא למה דמצינו בנר חנוכה, שכתוב בשער הכונות דף קח ע"ד, "בברכה ראשונה של להדליק, כשיאמר בא"י, יכוין שזו ההויה היא דע"ב דיודין, ותכוין לחבר עמו גם אהי–ה דיודין, ושניהם בגמטריא רג"ל, וזה סוד עד שתכלה רגל מן השוק", וכן הוא בפרי עץ חיים שם. נראה מזה שע"י כוונת "רגל" הוא מביא שפע טוב מלמעלה בשעת הדלקה, ואף האור של נר חנוכה הוא רמז לתורה, שהחנוכיה היא רמז למנורה במקדש, והיא בכלל "ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור", ולכן נראה שכתבו חז"ל "הרגיל" לגבי שמן זית כדי לרמוז שע"י שתיית שמן זית, הוא מביא השפע מלמעלה של "רגל" כדי לעזור לו בזכרונו בלימוד תורה, וגם י"ל ש"הרגיל" הוא אותיות "רגל י"ה", דהיינו שהוא הצירוף של הויה שהוא הי', עם אהי–ה שהוא בבינה והיא הה' (כמבואר בעץ חיים שער דרושי אב"ע פ"יג, וז"ל "כבר ידעת כי ג' אהי–ה יש בבינה", וכן הוא באמת ליעקב מע' ב אות צט, ועיין במע' א אות צט), וצירוף זה עולה ל"רגל".

ולפי זה יש סברה לומר, שיש ללמוד הפירוש של "הרגיל" לגבי שתיית שמן זית, מהמציאות של "רגל" לגבי נר חנוכה והמנורה במקדש. וי"ל שכמו שלגבי חנוכה אנו מביאים השפע מלמעלה של "רגל" בכל יום בהדלקת הנרות, וכן הוא במנורה במקדש, ה"ה לגבי שמן הזיתים הוא מועיל לזכרון אם הוא שותה אותו בכל יום, שאז הוא בכלל "הרגיל", דומה למקדש, וכן י"ל להיפך שמי שרגיל לאכול זית בכל יום מביא עצמו לידי שכחה, ולפי פירוש זה נראה שהעיקר הוא כמ"ש בשדה יצחק הנ"ל, ולכן י"ל שאין חשש במספר הזיתים שהוא אוכל, אלא רק אם הוא אוכל זיתים בכל יום (ואין ללמוד מזה כדי לפרש "רגיל" בשאר מקומות, שהוא בכל יום, שהפירוש הנ"ל שייך רק לגבי שמן זית שהוא ראוי להדלקת האור במנורה).

האם ההיתר לאכול זיתים עם שמן ראוי לסמוך עליו

כתוב בספר זכרון הנ"ל, "ובהגה מח"א בסוף ס' שמירת הנפש (לר' ישראל ווועלץ ז"ל) הביא שיש אנשים שרגילין לאכול זיתים ביחד עם שמן זית, ואומרים דהא אמרינן

דהזית משכח תלמוד של ע׳ שנה ושמן זית משיב תלמוד של ע׳ שנה, א״כ יצא זה בזה ואינו מזיק, ואינו נראה לענ״ד דפשיטא דאין כל האדם שוין, ומי שמוחו וזכרונו וכשרונו חזקים, בודאי הדברים הטובים לזכרון יועילוהו הרבה והדברים המזיקין לא יזיקוהו כל כך, ולהיפך מי שכחו וזכרונו חלשים הדברים המזיקים יזיקוהו הרבה, והמועילים לא יועילוהו רק קצת לפי ערך זכרונו, וא״כ אפשר שהזיתים יזיקו הרבה יותר ממה שהשמן יועיל״. הרי לדעתו אין לסמוך על היתר הנ״ל.

אלא יש להעיר עליו, שהרי אף אם כבר זכרונו חלש, אם כבר יש ביטול של הזית בשמן הזית קודם אכילה, והוא כאילו הוא אוכל סתם מאכל שאין בו חשש שכחה, אז מה לי אם זכרונו כבר חלש או לא, אין בתערובת של זית עם שמן זית כדי להזיק זכרונו כלל.

וכן ראיתי בנטעי גבריאל הנ״ל שכתב על דברי הספר זכרון, ״לענ״ד בחנם השיג עליו, והדין עם הג״ר ישראל וועלץ זצ״ל דחז״ל הקדושים אמרו כשם שהזית משכח כו׳, כך השמן מחזיר וכו׳, היינו מה שמקלקל הזית מחזיר השמן זית, וכך קים להו״, ע״ש.

וכן כתב ר׳ י״ח זוננפלד ז״ל בשלמה חיים ח״א ס״מא מב, שיאכל הזית עם שמן זית, ואז מה טוב אם יכוין בשמות הקודש ע״ש. משמע שהכוונה בשמות הקודש היא מצד יותר טוב, אבל העיקר הוא שהשמן מבטל הפגום בזית, וכן כתב הליכות עולם ח״ז פר׳ פנחס ס״טו בהערה ע״ש.

וראיתי בקובץ בית אהרן וישראל – תשס״ד סיון תמוז, שכתב הרב נאור מאיר עמאר, ״ששמעתי לפני ז׳ או ח׳ שנים בשעור מפי מרן הגאון האמיתי רבינו עובדיה יוסף שליט״א שאמר דמהני עירוב הזיתים בשמן זית ע״מ להנצל משכחה, והליץ בזה אבא משכח ובורא מפקח, ושיפה כח הבן מכח האב״, ע״ש. ועיין עוד ביביע אומר ח״ב י״ד ס״ח אות ד, ע״ש.

ולכן נראה ששפיר הוא לסמוך על היתר הנ״ל לאכול זיתים עם שמן זית.

אדם שאינו שומר תורה ומצוות או עם הארץ לכאורה טוב שיאכל זיתים שישכח את עוונותיו והרהוריו האם נכון הדבר

ולפי מה שביארתי לעיל, שהשכחה היא רק בדרך רוחני והיא רק לגבי לימוד תורה ולא בשאר לימודים, ממילא מובן שאין ליתן זיתים ברגילות אף לע״ה, שאין זה מביא לידי שכחה של הרהורי הרע, אלא אדרבה זה מביא רק שכחה למעט התורה שהוא כבר למד, ולכן אין לעשות כן.

מה הדין בנשים

ולפי מה שביארתי לעיל, שהשכחה היתה רק לגבי לימוד תורה, י״ל שכיון שאין הנשים חייבות במצוות לימוד תורה, שאין חשש אם הן אוכלות זיתים. אלא אין זה ברור, כיון שאף נשים צריכות לברך ברכת התורה בכל יום כמבואר במרן בס״מז יד, ע״ש. והטעם הוא מפני שאף הן חייבות ללמוד הדינים השייכים להן כגון ברכות על אכילה ותפילה וכשרות וכו׳, ולכן י״ל שאין להן לאכול זיתים שאז הן תשכחנה מה שהן כבר למדו בדינים אלו. אלא מצד אחר י״ל דאה״נ שיש להם ללמוד הדינים השייכים להן, אבל כיון שאין זה בכלל ״חיוב לימוד תורה״, והן פטורות מחיוב זה כמ״ש הרמב״ם בהל׳ ת״ת פ״א הל״א, אז י״ל שהשכחה שבאה בדרך רוחני, היא לא תפגע בהן, שחשש זה הוא רק במי שחייב בלימוד תורה.

וכן נראה, דמצינו בגמ׳ הוריות הנ״ל שכתוב ״ת״ר חמשה דברים משכחים את הלימוד... והאוכל לב של בהמה״ ע״ש. וכתב הזבחי צדק בס״עב אות ד, ״יש נזהרין שלא לאכול לב, בין לב עוף או בהמה דקשה לשכחה, ש״ך ס״ק ב משם התשב״ץ... והבל״י ס״ק ג כתב דאין לאכול לב נשים מעוברות וזכרים, אפילו של עוף, ושאר נשים ובתולות אוכלות לב, אפילו של בהמה עכ״ל. ומנהגינו פה בגדאד יע״א כסברת הבל״י ואין אוכלים אותו הזכרים רק הנקבות״, ע״ש. ויש לפרש כפי שביארתי לעיל, שהשכחה כאן היא רק לגבי לימוד תורה, ורק לגבי מי שחייב במצוות לימוד תורה, ולכן ממילא שאין לחוש אם אשה רוצה לאכול לב בהמה, וה״ה זיתים.

וכן ראיתי בחוות דעת בי״ד שם ס״ק ב, שכתב ״והמנהג להקל, רק הזכרים אין אוכלין לב עוף שקשה לשכחה״, ופירש הדרכי תשובה שם בס״ק ה, ״ונראה הטעם כיון שכל הקפידא הוא משום שקשה לשכחה, וזה לא שייך בנקיבה דאינה בת תלמוד תורה״, ולכן ה״ה י״ל לגבי זיתים שאין חשש אם אשה רוצה לאכול אותן ברגילות.

ויש להביא ראיה שאין חשש זה שייך בנשים, שבכלל החמשה דברים משכחים את הלימוד כתוב בגמ׳ הוריות הנ״ל שיש ״השותה מים של שיורי רחיצה״, וכתבו

התוספות בקידושין לא: ד"ה ר' טרפון, "ועוד איתא בירושלמי דאמיה דר' ישמעאל כל שעתא ושעתא דהוה אתי רבי ישמעאל מבי מדרשא היתה רוחצת את רגליו והיתה שותה את המים, כששמע רבי ישמעאל שהיתה עושה כך היה מסרב בדבר עד שבאת לפני חכמים והיתה קובלת על ר' ישמעאל בנה שלא היה מקיים מצות כיבוד, ונבהלו חכמים בדבר ושאלו לרבי ישמעאל וספר להם המעשה וצוו לו שיניחנה לעשות רצונה ובענין זה הוא כיבוד", וזה קשה, איך אמרו חכמים שמותר לאימה דרבי ישמעאל לשתות "מים של שיורי הרחיצה", הלא זה גורם שכחה. אלא צ"ל שאין חשש זה בנשים כיון שהן אינן חייבות בלימוד תורה, ולכן ה"ה די"ל הכי לגבי אכילת זיתים שאין לחוש לנשים שרוצות לאכול זיתים.

וראיתי שכתב הכה"ח בי"ד ס"עב ס"ק ו, על דברי הזב"צ הנ"ל, "וזו לפי פשט הגמ' שהוא משום שכחה, אבל לפי דברי שער המצוות שהוא משום יצר הרע משמע דאין חילוק בין איש לאשה", וזה כמ"ש לעיל בשם השער המצוות, "שלא לאכול שום לב בהמה וחיה ועוף כי שם תכלית שורש התקשרות נפש הבהמות, ואם יאכלהו האדם מתקשרת בו נפש הבהמית ההוא לגמרי והיצר הרע מתקשר בו", ע"ש. וטעם זה לא שייך לגבי זיתים כיון שאין הזיתים "שורש התקשרות נפש הבהמות".

ולכן נראה שאין חשש אם הנשים רוצות לאכול זיתים ברגילות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמא

שאלה: האם יש לחוש ל"ביצה שעבר עליה הלילה", ברוגלכים שטחו עליהם ביצה קודם אפייה, והביצה לא הייתה מעורבת במלח או שמן, ואחר עשייתם היו נותנים הרגולכים במקפיא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **נדב אליהו סמואלס** שליט"א

א) **כתוב** בנדה יז., "אמר ר"ש בן יוחי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו, האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה, והשותה משקין מזוגין, שעבר עליהן הלילה, והלן בבית הקברות, והנוטל צפרניו וזורקן לרה"ר, והמקיז דם ומשמש מטתו", ומצינו באחרונים שהביאו גמ' הנ"ל, עיין בשל"ה שער האותיות (ירושלים תש"ל דף קכ"ט), ובראשית חכמה פ' דרך ארץ, בשער ג', ד"ה וגרסינן בברכות, ובפר"ח בס"קטז ס"ק ט, ובגר"ז ח"מ הל' שמירת הגוף ונפש סע' ז, ובליקוטי הלכות, על מס' נדה, לבעל המשנה ברורה, וערה"ש ס"קטז אות כב, ובשו"ת דברי יציב י"ד ס"לא, ע"ש.

ולפי זה כתב בשו"ת בית שלמה י"ד ס"קפט, "דבכל ערב שבת קודש מערבין ביצה עם חומץ להיות למאכל ליום שבת קודש, אלא שי"ל דכיון שנתערב בחומץ קודם שעבר הלילה, אין סכנה בכה"ג. אמנם מהא דמושחין החלה בביצה מלמעלה, וזה לא חשיב תערובת שעומד בפני עצמו, וכן מבשלין בצלים ומשיירין ליום המחורת, ש"מ דתופסין דמבושל לא איכפת לן, והסכנה האמורה בש"ס הוא רק כשהן חיין", ע"ש.

וי"ל שדין רוגלכים בנד"ד דומה לדין חלה שכתב הב"ש הנ"ל, דמושחין החלה בביצה, ועדיין יש חשש סכנה. אלא מ"ש הב"ש שהטעם שאין להקפיד הוא מפני שהחשש סכנה הוא רק בלחין ולא במבושלים, זה אינו נראה מהראשונים.

כתב בהג' מרדכי בשבת בריש פ' המוציא יין, "ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה כדאיתי בפ' כל היד, יפה כתבתם דדילמא לא שכיח בינינו, אי נמי כתבי הקדש שעליהן מצילין, ושלום העני מאיר", ופירש בבגדי ישע שם התירוץ השני, וז"ל "ושמעתי שדרך הוא לכתוב איזהו תיבות על ביצה קלופה, טוב הוא לזכרון כשאוכלין אותו, ושייך הוא קצת לתשובה דעוגה שתרוייהו אוכלין אותו עם כתב שעל גביהן", וזה לפי מ"ש במרדכי ס"שסט, "נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות, איך אוכלים אותם התניקות ביו"ט". ולכן מצינו שהם היו כותבים על ביצה קלופה תיבות בערב שבת, ומחר ביום הם היו אוכלים את הביצה, ולזה השיב רבינו מאיר ב"ב, "כתבי הקדש שעליהן מצילין", ועיין בחדושי אנשי שם בס" שסט ס"ק ג, ע"ש.

מבואר מזה שיש לחוש לסכנה אף בביצה מבושלת, שאל"כ איך אפשר לכתוב על הביצה אם היא עדיין כמשקה, ודלא כהב"ש הנ"ל, ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד מטעם שכתב מהר"ם בטעם הראשון, דהיינו דדילמא לא שכיח סכנה מרו"ר בזמנינו, ועיין בשדי חמד מע' ל' כלל קמ"א אות לא בד"ה העולה מכל האמור, שכתב על דברי מהר"ם בטעם הראשון, "דדילמא לאו דוקא, אלא כוונתו כיון דדשו בו רבים ואינם ניזוקין אמרינן ודאי דלא שכיח בינינו", ע"ש (אלא עיין במהרש"ם ח"ד סו"ס קמח, שסבר שכיון שכתב מהר"ם סברה זו בלשון דילמא, אין להקל, ע"ש. מ"מ עיין לקמן סברת המהרש"ל והזבחי צדק והשבט הלוי, שהביאו טעם זה).

אלא שאין טעם זה מוסכם, שכתב הסמ"ק בסדר יום ד' ס"קעא, "ויש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה, ויש שאינם חוששים מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשימין קליפת השומין לתוכם". הרי הסמ"ק לא כתב הטעם דלא שכיח סכנה בזה"ז, ומשמע שי"א שעדיין יש להקפיד בזה בזמנינו, ולכן אין להתיר אא"כ נותנים לחם בשומים השחוקים.

אלא עדיין יש לחקור בטעם השני במהר"ם הנ"ל, וגם במ"ש הסמ"ק "מאחר שלחם מעורב בתוכם". וי"ל שכשיש לחם בתוך השומים אין כאן דין ביטול, שהרי אין טעם הלחם דומה לטעם השומים, והוא מין בשאינו מינו ולא מצינו שכתב הסמ"ק שיש ששים כנגד הלחם, ואדרבה י"ל אם יש ביטול הלחם בשומים, שאין מועיל הלחם להציל מרו"ר, ולכן ודאי בעינן שהלחם עדיין ניכר, וכיון שהוא ניכר הוא מועיל להציל מרו"ר, וזה כעין דמצינו לגבי שכחה, שכתוב בהוריות יג: "דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה, כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה", וי"א שאם האיש אוכל הזית עם שמן זית, שהשמן זית מועיל לבטל השכחה שבאה מהזית, וכן ראיתי בנטעי גבריאל הלכות פורים פ"ח אות ג בס"ק ד, ע"ש. וכן כתב ר' י"ח זוננפלד ז"ל בשלמה חיים ח"א ס"מא מב, וכן כתב הליכות עולם ח"ז פר' פנחס ס"טו בהערה ע"ש. ועיין עוד ביביע אומר ח"ב י"ד ס"ח אות ד, ע"ש. הרי כאן השמן לחוד והזית לחוד, ועדיין השמן מציל משכחה שבאה מהזית, ולכן ה"ה לגבי הלחם הניכר ומעורב בשומים, שי"ל שהלחם מציל מרו"ר בשומים.

אלא י"ל שהסמ"ק בא לחדש, שאף שעדיין השומים הם העיקר, ויש רק קצת לחם בשומים, והלחם הוא הטפל, עדיין מועיל הלחם להציל מרו"ר בשומים. אלא גם נראה מדברי הסמ"ק, שהוא לא כתב שיש תקנה לאכול השומים במאכלים אחרים אף כשהמאכלים אחרים הם הטפל, שזה אינו, שהלחם מועיל קודם שעבר הלילה, ומשום הלחם הרוח רעה אינה יכולה לחלה על השומים, אבל אם כבר חלה הרו"ר, שוב אין מועיל לאכול השומים עם לחם, ולכן בעינן תערובת שומים אם לחם קודם העברת הלילה, והלחם מועיל אף כשהוא הטפל.

ולפי זה יש לדון במ"ש המהר"ם הנ"ל, דמועילה כתיבת דברי קודש על הביצה כדי להציל מרו"ר, ונראה שאף זה דומה לדין לחם הנ"ל, וכמו שהלחם מציל מרו"ר, אף התיבות מצילות מרו"ר. אלא כאן התיבות אינן מעורבות בתוך הביצה, אלא הן על גבה, וצ"ל שכיון שעדיין יש "חיבור" ביניהם, דהיינו בין הביצה ובין התיבות, שמועילה ההצלה מהתיבות, ולפי זה הכי י"ל בלחם, שאף אם הלחם לא היה מעורב בתוך השמן אלא שהיה צף למעלה על גב השומים, שאף זה מועיל להציל את השומים מרו"ר וכדמצינו בתיבות הנ"ל, אלא כיון שהלחם הוא יבש ואין דביקות בין הלחם למעלה והשום למטה, ממילא שאין כאן "חיבור" ואין מועיל הלחם להציל השומים מרו"ר, כיון דחיבור בעינן וליכא.

ואה"נ דמצינו לגבי שכחה, שמועיל כוונות להציל משכחה שבאה מהזית, כמ"ש המ"א בס"קע ס"ק יט, ובכה"ח ס"קנז אות כז, ע"ש. אלא י"ל שזה בדיבורו או מחשבתו, ולא בעינן "חיבור" בין דיבורו ומחשבתו להזית. אולם כדי להציל מרו"ר בלילה, שלא ע"י דיבור וכוונה, אלא רק משום שיש שם מאכל אחר שיכול להציל מהרו"ר, בזה י"ל דבעינן חיבור בין המאכל והשום, שאם אין חיבור אין הוכחה שמאכל זה בא לתקן את השום.

לפי זה י"ל שאם הם מושחים ביצה ע"ג חלה או רוגלך, יש דביקות וחיבור בין שניהם, ושפיר י"ל שהחלה או הרוגלך יכולים להציל הביצה מרו"ר, ושוב אין לחוש לסכנה, ואין זה דומה לדין שום ולחם הנ"ל, שאין דביקות וחיבור אם הלחם הוא ע"ג השום, וכ"ש הוא, שהסמ"ק חידש שאף כשהשום הוא העיקר והלחם הוא הטפל שיש הצלה מרו"ר, וק"ו בנד"ד שהחלה והרוגלך הם העיקר והביצה היא הטפל, שי"ל שהחלה והרוגלך מציל הביצה מרו"ר.

וכעין זה מצינו בדינים אחרים. כתב 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) בבוזקין 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, ועיין עירובין דף ע"ח. וברמב"ם פ"ז מטומאת מת ה"ו, ותוי"ט פט"ו מאהלות", ע"ש. הרי אף בדבר שהוא אינו מעורב, אלא שעל גב דבר אחר, הוא נחשב כדבר אחד וכחיבור, אם דעתו לבטל אותו שם לעולמים.

ולכן ה"ה י"ל שכשהם מושחים הביצה על החלה, דעתם שלא להסיר הביצה משם כלל, ולכן י"ל שהביצה "מבטל עולמית הוי כחד", וכיון שהחלה היא העיקר והביצה היא הטפל, י"ל שהביצה נעשית כהחלה, ושוב אין לחוש לרו"ר כלל, ואין לחוש שהביצה עדיין ניכרת על החלה, שאין דין זה תלוי ב"ביטול בששים" כשכתבתי לעיל, אלא שתלוי באם יש חיבור בין הביצה ובין המאכל שמציל אותה מרו"ר, וכ"ש אם החיבור ביניהם הוא לעד, והביצה נתבטלה בחלה כמבואר לעיל, שאין לחוש לרו"ר כלל, ולכן מצינו שיש להתיר החלות בנדון הבית שלמה הנ"ל, וכן גם הרגולכים בנד"ד.

ב) **ויש** לצרף לנ"ל, מ"ש הזבחי צדק ס"קטז אות ס, שאחר שהביא גמ' נדה הנ"ל, כתב "מנהג שלנו שאין אנחנו נזהרין בזה, שכמה פעמים אנו עושים זלא'טה של ירקות או של קשואין וכותשין שום ומניחין בה, ועובר עליהן הלילה, וכן כובשין ירקות ומניחין בה ראשי שומין קלופין, ותשאר כמה חדשים, וכדי לישב המנהג אמרו חכמי הישיבה הי"ו שיתכן כיון שאינם מונחים לבדם אלא מעורבין עם חומץ וירקות, לית בה מדי (לפי הסמ"ק הנ"ל)... ועוד יתכן שסמכו בזה על הגאון רש"ל שכתב בים של שלמה פ' כל הבשר ס"יב, שכל מה שהזהירו משום הרוחות רעות כולם לא שכיחי האידנא, כמו זוגות וכו' ע"ש. וכיוצא בזה כתבו התוס' ביומא עז: בד"ה משום שיבתא", ע"ש. הרי הוא סבר שיש לסמוך על הטעם הראשון בתשובת מהר"ם הנ"ל.

וכן ראיתי בשבט הלוי ח"ו י"ד ס"קיא אות ה ס"ק ט, שכתב על דין זה, "כיון שלא העתיקו זה בעלי שו"ע, נראה ברור כמהרש"ל בים של שלמה פ"ח דחולין דכל מה שהזהירו מפני רו"ר לא שכיח האי ענינא", ע"ש.

ג) **וגם** יש לדון במ"ש כת"ר ש"הרוגלכים לא אפויים", א"כ הביצה עדיין חיה, וראיתי במנחת יצחק ח"ד ס"קח, שכתב רב השואל שם, "הנה מלשון הגמ' בנדה יז. משמע שזהו רק בביצים מבושלים "ביצה קלפוה", וכן אם שייר בקליפתן שזו קאי גם על ביצים (עיין גר"ז הנ"ל) ובביצים טרופות לא שייך זהו, וכן מעשים בכל יום ביוארפ שהיו אוכלים ביצים טרופות שעבר עליהן הלילה, שכמה פעמים היו הולכים בשאלה, אודות טפת דם להמורה, בעיירות הקטנות וכו', ולא הספיקו לשאול אותו עד למחר", וזה שלא כדעת הבית שלמה הנ"ל שכתב להיפך, שהחשש הוא כשהביצה אינה מבושלת, וכן כתב המנחת יצחק שם בתשובתו. אלא כיון דמצינו שמהר"ם לא סבר כהב"ש, י"ל שמ"ש הרב השואל הנ"ל הוא נכון.

אלא ראיתי בחלקת יעקב י"ד ס"יד אות ג, שכתב, "ויש שכתבו שביצה הקלופה, הכוונה לאחר הבישול דאל"כ הול"ל ביצה שבורה, ויש דוחין ראיה זו דדרך התנא לומר לשון שוה בכל הדברים, ומשום בצל קלוף ושום קלוף תני ביצה קלופה, וכהאי דקדושין ב: תני תרתי משום חדא, דמשמע חדא משום תרתי שפיר דמי", ולכן אין סברה זו להתיר מוכרחת, אבל נראה שעכ"פ יש לצרפה לכל מה שביארתי לעיל.

שוב ראיתי באז נדברו ח"יא "ס"מז, שכתב, "גם יש לצרף דברי השו"ת יד מאיר, המובא בדרכי תשובה ס"קטז ס"ק עד, שכתב בזה"ל ע"ד השואל דהסתפק אם הקפידא בזה הוא על ביצה קלופה מבושלת, הוא השיב דמלשון הש"ס משמע דהקפידה היא על ביצה מבושלת ולא בחיה, אך בעיקר הדין האריך דלא בחנם השמיטו הטור וש"ע וכל הפוסקים דין זה... כי מהירושלמי משמע שאין איסור בזה מצד רוח רעה בזמן הזה, ע"כ יפה מנהגן של ישראל שאין

נזהרים לא בשום קלוף ולא בביצה קלופה... מובא בשו"ת וישב משה דמביא משו"ת רגל אפרים, לענן אבקת ביצים דמותר ושם מסכים להשואל בשו"ת בית שלמה דדוקא בביצה צלויה אמרינן בגמרא דאיכא סכנה, ולא בגמיעת ביצה חיה", ע"ש. ולכן שפיר הוא לצרף סברה זו בנד"ד.

וכן ראיתי בשבט הלוי שם ס"ק ו, שכתב, "ובאמת פשטות הש"ס מורה יותר בביצים צלויים, דבזה שייך ביצה קלופה, לא בגמיעת ביצה", ולכן יש לצרף את זה לנד"ד.

ד) **וראיתי** בתשובות והנהגות ח"ד י"ד ס"קפו, שכתב, "ולע"ד נראה לצדד שמעולם לא אמרו חז"ל שביצה קלופה היא בהכרח תמיד ברוח רעה, רק יש בזה חשש סכנה ולכן מתחייב בנפשו, ולכן דברי הגמרא אלו לא הובאו ברמב"ם וש"ע דמאחר שהרבה לא נהגו ליזהר בזה כבר נאמר בכגון דא שומר פתאים ה', ושוב מצאתי שכעין זה כתב בשדי חמד (הנ"ל)... ונראה דבמקום מצוה כגון לצורך שבת וכדומה (שאין לו חלות אחרות), יש לסמוך ג"כ לכתחלה דשומר מצוה בסעודת שבת לא ידע דבר רע", ע"ש. ולפי זה בנדון כת"ר, שכתב "באנו לאפות אותם במוצש"ק", י"ל שזה בכלל סעודת רביעית, כמ"ש מרן בא"ח ס"ש, ולכן יש לצרף טעם זה להתיר.

ה) **וראיתי** ברבבות אפרים ח"ה ס"תקכג, שכתב, "ולי נראה שאם זה נמצא בסיר מכוסה או במקרר, אין לזה דין ביצה קלופה, והראיה שמלפני שבת מכינים ושמים במקרר, ולכאורה זה פשוט, ומי שבא לחלוק נא להודיעני ואשנה דברי בל"נ", ולכן ה"ה בנד"ד שהרוגלכים היו במקפיא, שאין להקפיד. אלא ראיתי שם בח"ו ס"תלג, שהוא הביא מ"ש רב אברהם לוי לשיג על סברתו, ושוב כתב "ונ"ל דהיות שנוהגים להשאיר קלוף במקרר וכו', א"כ הנח להם, וקשה לי לשנות דעתי ולאסור, כי ברוב ישיבות מקלפים מלפני שבת, וא"כ משמע דההיתר הוא טוב, אף שהערות עלי הן נכונות, מ"מ להלכה נראה דאפשר לסמוך בזה כמו שכתבנו", ע"ש.

ועוד י"ל, שראיתי ביביע אומר ח"ב י"ד ס"ז אות ז, שכתב שהמנהג לאכול אבקת ביצים כיון "שנתיבשה ולא חזיא לאכילה הו"ל כי עפרא דעלמא", וא"כ ה"ה י"ל שאם נותנים הרוגלכים במקפיא קודם הלילה, וכשהם עדיין במקפיא הם אינם ראויים לאכילה, י"ל שלא חלה עליהם רו"ר בלילה.

ועיין באחרונים הנ"ל שהאריכו לפלפל בטעמים הנ"ל, וגם בעוד טעמים להתיר, ועיין גם באג"מ י"ד ח"ג ס"כ, ע"ש. עכ"פ נראה דבנד"ד שיש להתיר הרגולכים אף לכתחילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **נדב אליהו סמואלס** שליט"א

כתב כת"ר, "עדיין צריך להבין לכאורה שהרי בביצה טו: מבואר שדג וביצה שעליו אמרינן שהוי שני תבשילין ולא אמרינן שבטל, וכן בסימן ביור"ד סי' קיב סע' ו ברמ"א כתב כך וז"ל "ויש אוסרים בפת שביצים טוחים על פניו משום שהן בעין ואינם בטלין לגבי פת". עכ"ל א"כ צריך להבין מה החילוק בין הלכות אלו לראיות שהביא כבוד הרב שליט"א וצ"ע לע"ע".

כתבתי:

ולפי זה יש לדון במ"ש המהר"ם הנ"ל, דמועילה כתיבת דברי קודש על הביצה כדי להציל מרו"ר, ונראה שאף זה דומה לדין לחם הנ"ל, וכמו שהלחם מציל מרו"ר, אף התיבות מצילות מרו"ר. אלא כאן התיבות אינן מעורבות בתוך הביצה, אלא הן על גבה, וצ"ל שכיון שעדיין יש "חיבור" ביניהם, דהיינו בין הביצה ובין התיבות, שמועילה ההצלה מהתיבות, ולפי זה הכי י"ל בלחם, שאף אם הלחם לא היה מעורב בתוך השמן אלא שהיה צף למעלה על גב השומים, שאף זה מועיל להציל את השומים מרו"ר וכדמצינו בתיבות הנ"ל, אלא כיון שהלחם הוא יבש ואין דביקות בין הלחם למעלה והשום למטה, ממילא שאין כאן "חיבור" ואין מועיל הלחם להציל השומים מרו"ר, כיון דחיבור בעינן וליכא.... ואין לחוש שהביצה עדיין ניכרת על החלה, **שאין דין זה תלוי ב"ביטול בששים"** כשכתבתי לעיל, אלא שתלוי באם יש חיבור בין הביצה ובין המאכל שמציל אותה מרו"ר, וכ"ש אם החיבור ביניהם הוא לעד, והביצה נתבטלה בחלה כמבואר לעיל, שאין לחוש לרו"ר כלל, ולכן מצינו שיש להתיר החלות בנדון הבית שלמה הנ"ל, וכן גם הרגולכים בנד"ד. **ע"כ דברי.**

הרי מבואר דלא בעינן "ביטול" בדין זה, אלא רק "חיבור", ולכן אה"נ שדג וביצה נחשב כשני תבשילין לגבי עירוב, אלא בנד"ד בעינן "חיבור" בין שני דברים ולא ביטול, ולכן מצינו בדין מהר"ם שהכתיבה היא "מחוברת" לביצה, ולכן היא מצילה מרו"ר, אף שעדיין הכתיבה וביצה הם שני דברים, ודומה לשני תבשילין. וי"ל שאם הכתיבה היתה בחדר אחד והביצה היתה בחדר אחר, שאין מועילה הכתיבה כדי להציל הביצה מרו"ר, כיון שאין חיבור ביניהם, ורק אם הכתיבה היא ע"ג הביצה, וכמבואר בדעת מהר"ם, אז יש חיבור והצלה מרו"ר.

וכן מ"ש הרמ"א בי"ד ס"קיב ו, הוא לגבי "ביטול" ואם הביצה בעין או לא, אבל נד"ד אינו תלוי בביטול הביצה, אלא רק על "חיבור" הביצה לדבר שמציל אותה מרו"ר, ולכן אם הביצה היא דבקת ע"ג חלה או רוגלך, יש חיבור ושוב אין לחוש לרו"ר, שהחלה יכולה להציל הביצה מרו"ר.

ומה שהבאתי בשם הגבעת פנחס, הוא כדי לבאר דאה"נ שאם החיבור הוא רק דבר עראי ולפי שעה, אז יש מקום לומר שאין זה נקרא "חיבור", אבל אם כוונת החיבור היא לחיבור לעד, אז שפיר י"ל שזה חיבור (ומ"ש הגבעת פנחס לשון בטול, אין פירושו כמו ביטול לגבי איסור והיתר, שהרי הוא מיירי בדבר שעדיין ניכר לעין, אלא כוונתו לומר שכיון שכוונת האיש היא שאותו דבר נשאר שם לעולם, זה נחשב כחיבור וכאילו הוא דבר אחד).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמב

שאלה: לאור מהפיכת הכשרות החדשה, שמצלמות וידאו תחלפנה את משגיחי הכשרות, אשמח בבקשה לקבל את המקורות לכך האם הדבר אפשרי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **חגי רוזנברג** שליט"א

א) **מצינו** בדינים אחרים שאין העיקר הראיה בעיניו, אלא העיקר הוא הידיעה, ולכן אף שנראה שראיה ע"י מצלמות וידאו, אף כשהיא בשידור חי, אינה נחשבת כראיה בעין ממש, ולכן לגבי ברכת ראיה אין לברך על ראיית המלך כשהראיה היא בטלוויזיה בשידור חי או סקייפ (עיין אורחותיך למדני ח"ה ס"מד), מ"מ בדינים אחרים אין הראיה העיקר אלא הידיעה, ולכן י"ל שמצלמות וידאו מועילות לידיעה, אף שהיא אינה בכלל "ראיה" ממש.

ולכן מצינו שיש מהאחרונים שכתבו שיש להשוות דיני קידושין לדיני ממונות, שכמו דמועילה ידיעה ברורה בלי ראיה לגבי ממון כגון בנחבל בח"מ ס"צ, ע"ש , שה"ה בקידושין מועילה ידיעה ברורה, ועיין בב"ש ס"מב ס"ק יב, שכתב, "ועיין ברמב"ם פ"טז הל' עדות ובח"מ סוף ס"צ, שם כתב בשם רמ"ה דיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראיה, ולפי זה י"ל בקידושין ג"כ מהני בלא ראיה". ואף שיש חולקים על הב"ש לגבי עדות קידושין (עיין בתורת חסד אה"ע ס"ח אות א, שכתב, "ויש להשיב על דברי הב"ש, מלבד דאין דבריו מוכרחים לדמות דיני קדושין לדיני ממונות", ועוד), מ"מ הם מודים לגבי דיני ממונות דמועילה ידיעה ברורה.

וגם מצינו שכתב המרדכי בפ' האומר, באות תקלא, "בספר חכמה בס"שפד כתב הרא"ם בתשובה, דהיכא דאחד מן העדים לא ראה נתינת הטבעת אין לבטל בכך הקדושין, חדא דחוששין לדברי רב פפא דאמר חוששין לקדושין, ואע"ג דבסמ"ג (דבה"ג מ"י) פוסק כמ"ד אין חוששין, מ"מ ראיתי מעשה ולא היה כח ביד המתירין להוציאה בלא גט, ועוד אם עד רואה דבר מוכיח ונראה, יכול להעיד ונדון כאילו ראה גוף המעשה כדאמרינן בגיטין ובקידושין, וב"ה אומר הן הן עדי יחוד הן הן עידי ביאה, ואמרינן בכל מקום במנאפין עד שיראה כדרך המנאפין, עיין פ' המגרש תשובת הר"מ". הרי לפי שיטה זו לא בעינן ראיה ממש, אלא סגי בידיעה ע"י ראיית הוכחה גמורה.

ועוד מצינו לגבי גרות, שכתבו התוספות ביבמות מה: ד"ה מי, "ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי". הרי ידיעה כראיה, ועיין עוד בזה באגרות משה י"ד ח"א ס"מז, לגבי ידיעה בלי ראיה בחלב עכו"ם, ע"ש.

וכן מצינו לגבי עדות החודש בראש השנה כד, "תנו רבנן ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים אין מעידין עליו", וכתב הברכ"י ח"מ ס"לה אות יא, "דבעששית יש לטעות שמה שראו אינה הלבנה וכמ"ש הפרש שם שכל הנך נדמה להם הלבנה ואינה הלבנה ודאית". הרי משמע שאם אין מקום לטעות שפיר הוא לסמוך על ידיעה ע"י מראה. וי"ל שזה מפני שדיני עדות החדש תלוים על ידיעה ולא על ראיה לבדה.

וזה כמ"ש בשו"ת בצל החכמה ח"ב ס"יח, וז"ל "דוקא בהך דראש השנה שראו הלבנה במים או בעששית, וכן בעדים שראו בראי אדם עובר עבירה, שאין אנו דנין בכל אלו על הראי' כדבר נפרד לעצמו, אלא אנו דנין אם לקדש את החודש בזמנו או לעברו... וזה תלוי כמובן, אם נראית הלבנה בזמנו, ואם עבר פלוני אותה עבירה באמת, וזאת עלינו לברר עפ"י עדים... בכל אלה שפיר מקום לומר שלא הקפידה תורה שיראו העדים עצם הדבר שמעידים עליו, דכל שראו אותו ראי' ברורה שאין להסתפק בטעות וכהך שראו במראה אדם עובר עבירה והכירו הכל בפירוש, סגי, דגם זה חשיב בירור", ע"ש.

ב) **ומצינו** בדינים אחרים, שהם תלוים על פחד ואימה, ולכן כתב הרמב"ן בחולין לא. ד"ה ואיכא, לגבי שחיטה כשגדול עע"ג חש"ו, "ואיכא למידק אשמעתין דתנן הכל כשרין לכתוב הגט אפילו חש"ו, והוינן בה והא לאו בני דעה נינהו, וא"ר הונא והוא שיהיה גדול עומד על גביו, אלמא כשגדול עומד על גביו **שאימת גדול עליהן**, אבל הכא אחרים רואין ואינן עומדין על גביו, ולפיכך אינם מכוונים שלדעת עצמן הם עושים", ע"ש. הרי העיקר הוא אם יש הרגשת פחד או לא, ולכן י"ל שאין העיקר כאן "ראיה" ממש, אלא ששהקטן מפחד שהגדול יודע שהקטן אינו מכוון יפה, ולכן י"ל דסגי בידיעה אם הידיעה גורמת הפחד.

וכן לגבי משגיחי הכשרות, העיקר הוא שהטבח במסעדה יש לו פחד מהמשגיח שמא המשגיח יראה שהטבח עושה איזה דבר בתיקון המאכלים שלא כדין, ולכן מצינו שאין חיוב שהמשגיח יהיה שם במסעדה כל הזמן, אלא אף אם הוא יוצא ונכנס זה מועיל כיון שעדיין הטבח מפחד שמא המשגיח יבוא פתאום ויראה שהטבח עושה איזה דבר שלא כדין, ולכן כתב מרן בי"ד ס"קכט א, "המניח עכו"ם בחנותו ויצא או שהיה לו יין בספינה או בקרון והניחו עם העכו"ם והלך לו לבית (הכנסת) או לבית מרחץ... מותר, אפילו שהה זמן רב מפני שהוא ירא בכל שעה עתה יבא ויראני", ע"ש.

ולכן י"ל שכיון שהטבח יודע שהמשגיח יכול לראות כל מעשיו ע"י מצלמות וידאו, אז אף ראיה זו מועילה כיון שעדיין הטבח מפחד לעבור על איזה דין בתיקון המאכלים, ולכן מצינו שהמשגיח יש לו ידיעה ברורה ע"י מה שהוא רואה במצלמות וידאו, שהטבח מכין את האוכל לפי הדין, ובעינן רק ידיעה בענין זה, כיון שאף בידיעה יש פחד כמובן.

אלא נראה שהעיקר חשש בזה הוא המציאות, דהיינו אם המצלמה יכולה לראות בכל מקום בחדר, ושמא יש חדרים אחרים שיש שם מאכלים ואין שם מצלמה כלל, ועוד המצלמה אינה יכולה לבדוק בידים, כגון אולי יש בשר טרפה במקרר או במקפיא תחת מאכלים אחרים כשרים, וצריך חיפוש בידים למצוא הבשר הטרפה, וכדומה, ולכן הכל לפי הענין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

שוב כתב הרב הנ"ל:

לענ"ד נראה לומר בסוגיה זו, דמצלמות וידאו תוכלנה להועיל רק במפעלים, שתהליך הייצור הוא קבוע ולא משתנה, כמובן כל זה בתוספת משגיח שיבוא לפרקים, כפי שכתב הרב וואזנר לחברת תנובה אשר משתמשים כיום במצלמות וידאו (אמנם יש להעיר, כי במכתב הסכמה לתלמידו הרב קליין, בספר "שאילת משה", חזר בו הרב, וכתב שצריכה להיות נוכחות פיזית של המשגיח). משא"כ במסעדות (חלביות כבשריות), שהתהליך הוא דינמי.

למשל: נגמר רכיב מסוים במחסן ואין אפשרות להביאו, מצלצלים למסעדה שכינה ומבקשים ממנה את אותו רכיב, לא נוכל להבין באמצעות המצלימה את שאירע (הגם שבפועל כפי שכתב הרב המשגיח לא תמיד נוכח פיזית בכל שעות פעילות המסעדה אלא שיש "מירתת" מצד הטבח שמא יראנו בקלקלתו).

ולכן, כשהתהליך הוא קבוע מצלמות תוכלנה להועיל בשילוב משגיח. אך כאשר התהליך הוא דינמי ומשתנה, אינני בטוח שנוכל להסתמך על המצלמות. מלבד, כפי שכתב הרב בסוף דבריו, שיש לדעת היכן להציב אותן וכו' וכו'. **ע"כ דבריו**, וזה כמו שכתבתי בסוף התשובה הנ"ל, שהכל לפי הענין.

סימן קמג

שאלה: האם כוס מתכת שיש בו כוס פלסטיק נשלפת, ואין המשקה בכוס נוגע במתכת, צריכה טבילה או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רותם אפלבוים הכהן** שליט"א

כתב כת"ר, "רציתי לשאול שאלה בעניין כוס של מתכת החייבת בטבילה, והקונה אותה נוהג להשתמש תמיד עם כיסוי פלסטיק פנימי הנמצא בתוכה (נשלף), שהוא כוס מפלסטיק שמגן על המתכת, והשאלה אם מותר לו לשתות בכוס זו ללא טבילה, כל עוד משתמש בכיסוי זה (ואולי גם אינו יכול להטביל כוס זו בברכה), ואף שברור שהעיקר הוא הכוס קידוש, מ"מ הרי המשקה אינו נוגע במתכת אלא בפלסטיק, והיה עוד מקום לכאורה לדון בזה מצד מעמיד, אלא שמשמע בש"ך (יו"ד סי' קכ אות יג) שבכהאי גוונא לא חשיב מעמיד, שהרי אפשר להשתמש בה בפני עצמה, ועוד יש לכאורה לדון בזה מצד כלי מתכת המצופה בדבר הפטור מטבילה, אם הציפוי יכול להפקיע את הכלי מטבילה, אלא שכאן זה שונה מכיון שכיסוי פנימי זה נשלף ואולי הוא נחשב לכלי בפני עצמו והכוס קידוש רק מחזיקו לנוי, ובפועל שותה מכלי הפטור מטבילה". **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **נראה** שאין כוס זו צריכה טבילה. כן נראה לדעת התוספות והרא"ש, שכתבו תוספות ע"ז עה: ד"ה והלכתא, "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 שמשתמשין 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, ולכן ה"ה בנד"ד שמקום השימוש הוא הכוס הפלסטיק, ולכן לא בעינן טבילה.

ואף לאלו שחולקים על התוספות והרא"ש וסברו שיש לחוש למעמיד, וכמבואר בב"י בס"קכ ד"ה כתב סמ"ק כוס, (אף שבש"ע סע' ו נראה שמרן לא סבר כן, עיין פר"ח ושלחן גבוה שם שמרן חזר בו ממ"ש בב"י), וכן הוא בש"ך בס"ק יב, וכן הוא בחכמת אדם כלל עג אות יא, ע"ש. וכן הוא בזבחי צדק אות לז בשם האחרונים, ע"ש. מ"מ י"ל שאין בנד"ד דין מעמיד, כיון שאין הכוס הפלסטיק צריכה לכוס מתכת כלל, וכל אחד יכול לשתות מכוס הפלסטיק כשהיא בפני עצמה, והיא אינה צריכה לכוס של מתכת, ולגבי הכוס הפלסטיק הכוס מתכת היא רק נוי בעלמא.

וכן מצינו בדין מעמיד, שכתב הטור בס"קכ, "כלי עץ שיש לו חשוקים של ברזל שמעמידים אותו". ופירש הב"י "היינו שלוקחין כמה דפים של עץ ועשין להם שולים של עץ ומעמידין הכל ע"י שמקיפין הדפין שבצדדין סביב בחתיכות ברזל". הרי אם אין שם החתיכות של ברזל ממילא שאין חיבור לדפין של עץ, משא"כ בנד"ד שאין הכוס פלסטיק צריכה לכוס המתכת כלל, וכן כתב הב"י אחר זה, "כוס זה עשוי מחתיכות כסף, ועומדות החתיכות ההם ע"י שמקיפין אותם עץ סביב". הרי אף כאן אם אין שם המעמיד החתיכות אינן יכולות לעמוד בפני עצמן, ואין כאן כוס, משא"כ בנד"ד, וכן הוא בש"ך בס"ק יג, שכתב, "דהתם אי לאו העץ לא היה הכוס מתוקן כלל והעץ הוא מעמידו, אבל הכא מיירי שהכוס הוא כהלכתו רק שהוא מחובר בכלי עץ", וכן הוא בנד"ד הכוס פלסטיק היא "כהלכתו רק שהוא מחובר בכלי מתכת", ולכן אין כאן דין מעמיד, ועוד הוא קיל טפי בנד"ד שאף חיבור אין כאן כיון שהכוס פלסטיק היא נשלפת.

ולפי זה יש לדמות נד"ד למ"ש מרן בס"קכ ד, "טריפיד"ש ששופתים עליהם קדירה אינם טעונות טבילה", והטעם הוא מפני שהתבשיל אינו נוגע בטריפיד"ש, והרי כאן אף שאין דרך להשים הקדירה על האש אלא ע"ג טריפיד"ש, וכך דרך תשמישו, מ"מ אין הטריפיד"ש דין מעמיד לקדירה, כיון שהקדירה היא כלי בפני עצמו, וא"צ לטריפיד"ש אף שאין מבשלים בקדירה בלא טריפיד"ש, ולכן אף לאלו שסוברים שיש לחוש למעמיד, כאן הם

מסכימים שאין הטריפיד"ש צריך טבילה כלל, כיון שהוא אינו מעמיד, וכן הוא בנד"ד שאף שדרך שימוש בכלי פלסטיק הוא רק כשהוא בתוך הכלי המתכת, מ"מ כיון שאין כלי המתכת מעמיד לכלי פלסטיק, עדיין הוא אינו צריך טבילה וכדמצינו בטריפיד"ש.

ב) **ועוד** י"ל שכתב מרן בס"קכ א, "כלים שמצופים באבר מבפנים... צריך להטבילם", וזה דין קוניא בע"ז עה: שהוא כלי חרס מצופה באבר, וכתב הב"י שם שאם הוא מצופה רק בחוץ, שהוא א"צ טבילה, משום "דכיון שאינו משתמש במקום האבר או במקום הברזל לא הוי דומיא דכלי סעודה דמדין". וי"ל שזה רק לפי שיטת התוס' והרא"ש הנ"ל שסברו שאין לחוש למעמיד, אבל לאלו שחולקים הלא אף כאן האבר בחוץ הוא מעמיד הכלי חרס, ולכן לדעתם הכלי צריך טבילה, וכן נראה מהטור, שכתב לגבי קוניא, "אם אינם מצופים אלא מבחוץ א"צ טבילה **ומטעם זה נמי** כלי של עץ שיש לו חשוקים של ברזל שמעמידים אותו א"צ טבילה". הרי הטור השוה דין ציפוי לדין מעמיד, ולכן צ"ל שלדעת הש"ך ודע' שיש לחוש למעמיד, ה"ה אם הציפוי רק בחוץ צריך להטביל את הכלי, וכן הוא, שהש"ך בס"ק ד הביא דעת האבי העזרי במרדכי שאף אם החיפוי הוא רק בחוץ שיש להטביל את הכלי (ויש להעיר על החכ"א הנ"ל שאף שבאות יא. הוא סבר כהש"ך שיש לחוש למעמיד, מ"מ באות א. הוא כתב "אם מצופין מבחוץ אין צריך טבילה"). ונראה שלפי זה שאף הציפוי בחוץ הוא כמעמיד כיון שהוא מחזיק את הכלי ומשמר את הכלי משבירה.

מ"מ בנד"ד עדיין אין לחוש כיון שהכוס הפלסטיק היא כבר חזקה, והיא א"צ חיזוק ושמירה מכוס המתכת בחוץ, ואף אם יש קצת חיזוק ושמירה י"ל שזה בכלל מסייע שאין בו ממש.

ועוד י"ל בדין ציפוי, והוא שנראה לענ"ד שאין כוונת האבי העזרי במרדכי ששייך דין מעמיד בקוניא. כתב המרדכי בע"ז שם, "מאני דקוניא פירש אבי העזרי בין מחופה מבפנים בין מחופה מבחוץ ולא מבפנים טעון טבילה דלא חילקו חכמים בין בפנים בין לחוץ, וכן מצאתי בתשובת רש"י", וכן הוא לרש"י בספר האורה, באות פב בדין כפות, שכתב לגבי קוניא, "הואיל ומתיכין עלייהו עופרת דשיעין ככלי מתכות דמי ובעי טבילה, ואע"פ שאין נתכין אלא מגבן", ע"ש. ונראה שאף רש"י לא סבר שיש כאן דין מעמיד שהוא לא הזכיר זה כלל, אלא יש טעם אחר כאן, והוא שכלי זה "ככלי מתכות דמי", דהיינו שכיון שהוא נראה ככלי מתכת עדיין הכלי צריכה טבילה, ואין זה דומה לדין מעמיד כיון שכשיש מעמיד הכל רואים שיש הכלי עצמו וגם יש מעמיד בפני עצמו שהוא מקיים הכלי, אבל בדין קוניא אין העופרת נראה כדבר נפרד מהכלי שמקיים הכלי אלא שנראה ככלי עצמו, ושגוף הכלי נעשה מעופרת, ואין זה מטעם מעמיד, ולפי זה מ"ש בגמ' שם, "פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר כתחלתו וחד אמר כסופו", הפירוש הוא שאם אזלינן בתר הסוף, הוא מפני שעכשיו פנים חדשות באו לכאן, וכלי זה נראה ממש ככלי מתכות, ולכן פירש"י שם, "כסופו. בתר סופו אזלינן שחיפהו מתכות **וכלי מתכות הוא** ובעי טבילה". הרי אין הטעם משום מעמיד, אלא הכלי עצמו הוא עכשיו כלי מתכת, וכן נראה, שאם דין זה תלוי במעמיד, אז הו"ל לגמרא לומר "חד אמר דחיישינן למעמיד, וחד אמר דאין חיישינן למעמיד", ונראה שכיון שדין זה חמור מדין מעמיד כיון שזה בגוף הכלי עצמו משא"כ במעמיד, לכן החמירו חכמים וגזרו אף כשיש ציפוי רק בחוץ שעדיין צריך להטביל את הכלי, אף שהחרס נראה מבפנים. כן נראה כוונת רש"י ודע'.

ואף לפירוש זה אין לחוש בנד"ד, שכיון שכוס הפלסטיק נשלפת, היא אינה נראית כגוף אחד עם הכלי מתכת בחוץ, וממילא שאין לחוש לזה בנד"ד.

ואף אם אמרינן באופן אחר, דהיינו שכוס המתכת היא הכלי וכוס הפלסטיק היא הציפוי בפנים, עדיין אין כוס המתכת צריכה טבילה, שלדעת התוספות והרא"ש מקום שימוש הכלי הוא בפנים בפלסטיק והוא פטור מטבילה, ולדעת הש"ך ודע' שיש לחוש למעמיד י"ל שאין הציפוי של פלסטיק בפנים הוא מעמיד שהוא אינו מחזיק את המתכת בחוץ כמובן, ואף לטעם שביארתי לדעת רש"י אין זה נראה ככלי מתכת כיון שכוס הפלסטיק היא נשלפת ואין כאן גוף אחד.

ולכן נראה שלאלו שסוברים שאין כלי פלסטיק צריך טבילה, אין הכוס בנד"ד צריכה טבילה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמד

שאלה: האם מועיל קנין אודיתא כדי להקנות כלי סעודה לגוי, כדי שהישראל יכול להשתמש באותו כלי בלי טבילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רותם אפלבוים הכהן** שליט"א

כתב כת"ר, "יש מי שאמר שאפשר בשעת הדחק להקנות לגוי כלי שלא בפניו ע"י קניין אודיתא לגוי היינו להודות בפני שני עדים שכלי חשמל מסויים שייך לגוי פלוני, ואז להשתמש בו. האם אכן ניתן לסמוך על זה, והאם צריך להקנות לגוי מסוים ולהזכיר שמו או סתם להקנות לגוי מבלי לדעת למי הקניתי, ואם מועיל, האם אין חשש להשתמש בכלי ללא רשותו מצד גזל (זכורני שמפורסם בשם הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל שהיה אומר להקנות בשעת הדחק לגוי שעובד בבית חולים שערי צדק וכדומה)".

א) **כתוב** בב"ב קמט., "ת"ש דאיסור גיורא הוה ליה תריסר אלפי זוזי בי רבא, רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הואי, ובי רב הוה, אמר רבא היכי ניקנינהו רב מרי להני זוזי, אי בירושה לאו בר ירושה הוא.. אי במשיכה ליתנהו גביה, אי בחליפין אין מטבע נקנה בחליפין, אי אגב קרקע לית ליה ארעא, אי במעמד שלשתן אי שלח לי לא אזילנא, מתקיף לה רב איקא בריה דרב אמי אמאי ולודי איסור דהלין זוזי דרב מרי נינהו וליקנינהו **באודיתא**, אדהכי נפק אודיתא מבי איסור, איקפד רבא אמר קא מגמרי טענתא לאינשי ומפסדי לי", וכתבו התוספות בב"מ מו. ד"ה ונקנינהו, "...וקשה דלקני ליה המעות בהודאה, כמו שקנה רב מרי מרבא על ידי הודאתו של איסור בפרק מי שמת (ב"ב דף קמט.), אע"פ שהיינו יודעין **שלא** היו שלו תחלה, וה"ה **בבריא** מדקננהו רב מרי אע"ג דלא הוי בר ירושה", ע"ש.

הרי דמועילה הודאה אף שהכל יודעים שזה שקר, וכן מועילה הודאה אף בבריא ולאו דוקא בשכיב מרע, ואף שכתב הט"ז בי"ד ס"קסח קסט ס"ק יד, שלא מועילה אודיתא כשיש חשש איסור כגון רבית, מ"מ כבר האריך הקצות החשן בס"קצד ס"ק ג, לבאר שאף כשיש חשש איסור כגון במכירת חמץ בפסח, עדיין מועילה אודיתא ע"ש. וגם כתב הנתיבות בס"ס ס"ק יז, "והנך פוסקים והמחבר מכללם סברי דאודיתא הוי קנין גמור וכדעת התוס' בב"מ מ"ו... ועכצ"ל דסברי דאודיתא הוי קנין דאורייתא", ע"ש. ולכן נראה דה"ה בנד"ד דמועילה קנין אודיתא.

ב) **אלא** אין זה ברור, שנראה שלדעת הט"ז הנ"ל שכמו שאין מועילה אודיתא לגבי איסורים, ה"ה היא אינה מועילה לגבי טבילת כלים שיש איסור לאכול בכלי גוי בלי טבילה.

וגם מצינו שכתב התשב"ץ ח"א ס"קנב, דאודיתא מועילה רק בשכיב מרע, ע"ש. אלא עיין בש"ך ס"ס ס"ק לב, שכתב שכל הפוסקים חולקים על זה, וכן הקצות החשן שם דחה דבריו. אלא עיין לר' יעקב רוטבלום ז"ל בשארית יעקב, ח"א בסוגיא דאודיתא, דף כה ע"ב שכתב ליישב שיטת התשב"ץ, והוא הביא המחלוקת הראשונים אם אודיתא משום הודאת בעל דין או משום קנין, ושוב כתב, "מעתה מה מקום קושיא יש על התשב"ץ שכתב דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי דנאמן משום מגו דאי בעי יהיב ליה במתנה, דסברא זו דאי בעי יהיב ליה במתנה הועיל כדי להחזיק שהודאתו אמת הוא כאשר הודה, ושיועיל נמי בבריא שהודה, דמדין מיגו אמרינן שבאמת כן הוא כאשר הודה. אבל אודיתא דאיסור גיורא דאינו אלא בשכיב מרע וכמ"ש התשב"ץ, משום דבע"כ אינו משום הודאה ונאמנות, אלא משום קנין הוא דייקא, משום דלא שייכא ביה מיגו דאי בעי יהיב ליה במתנה, א"כ עי"ז לא נאמנת הודאתו, אלא בשיקרא מחזיקין להודאתו, וא"כ ע"כ דאינו אלא משום קנין, וע"כ דוקא בשכיב מרע כהא דאיסור שהיה שכ"מ, סובר התשב"ץ דתיקנו חכמים שיהא אודיתא קנין, משא"כ בבריא לא תקנו על הודאה דמחזיקינן ליה שבשקר הודה שיהא קנין", ע"ש. ועיין עוד בברכ"י ח"מ ס"מ אות ב ד"ה ומכללן, שכתב "ולפי מה שפירשנו בעניותינו דברי התוס' הנז' (ב"מ מו.) דס"ל דהודאה לאו הקנאה, והודאת בעל דין לא מהניא דבעינן שיקנה מדינא וכמ"ש לעיל, גם לפי זה לא יצא י"ח (לגבי אי אודיתא מועילה לקנין לולב ביום ראשון של סוכות) כיון דמדינא לא קני, וטעמא דהודאת בעל דין לא מהני לפי האמת אינו שלו **ולא** קנה כלל", ושוב הוא הביא דעת התשב"ץ הנ"ל בד"ה וחזה, ע"ש. ובד"ה וכן ראתה, הוא כתב "דהאיכא כמה רבוואתא דסברי דההיא אודיתא דאיסור גיורא דמהני היינו דוקא בשכיב מרע, וכן נראה מהרב העיטור בהודאה, והגהות אשירי, וכן הסכים מהר"ש יונה בביאורו בסימן זה דהוא פלוגתא דרבותא", ע"ש. הרי לפי זה הודאת בעל דין אינה מועילה לגבי קנין, ולכן יש לחוש

לדעת התשב"ץ והברכ"י בנד"ד (אלא עיין בעפרא דארעא, מע' ה אות נג, שכתב, "דההודאה היא בהקנאה, א"כ גם בלולב דתלי רחמנא במה שנקרא שלו דכתיב ולקחתם לכם משלכם, ובהודאת חבירו חשוב שלו").

ועיין באמרי בינה ח"מ ס"טז, שאחר שהביא מ"ש הקצות החשן והנתיבות הנ"ל, הוא כתב "ובעניי אחר עיינתי בדברי הפוסקים ובעה"ת ראיתי שרוב הפוסקים, ממש רובא דמינכר, ס"ל דרק מטעם הודאת בעל דין הוא ומחזיקין הודאתו יותר ממאה עדים דמכבר היה שלו, ויש לי להרהר טובא בדברי הקצות החשן שם דהעלה אף לענין איסור מכירת חמץ וכדומה מועיל קנין אודיתא", ועיין באמרי בינה שם בסוף דבריו שכתב, "ובלי ספק דדעת הש"ע אינו נגד רוב הראשונים הסוברים דהודאה לאו הקנאה הוא", ע"ש. הרי לפי פוסקים אלו, לא מועילה אודיתא, שהוא משום הודאת בעל דין, לעשות קנין, וכמ"ש הברכ"י הנ"ל.

ועיין בערוך השלחן ס"קצד אות יב, שכתב, "ובקנין אודיתא יש מי שאומר דהוי קנין (קצה"ח), ונראה דאודיתא אין זה קנין אלא הודאה ותלוי בנאמנות המודה ויפסקו הדיינים כפי ראות עיניהם", ע"ש. הרי הוא פליג אקצות החשן.

וגם ראיתי ברב פעלים ח"ב אה"ע ס"יד ד"ה ודבריו, שאחר שהוא הביא מ"ש בפתחי תשובה ח"מ ס"רג ס"ק ג, בשם הג' אב"ד מלבוב שהקצות החשן דחה דברי התשב"ץ, כתב הרב פעלים, "זה אינו, כי שם כתב "רוב" דברי התשב"ץ שכתב להוכיח אודיתא לא מהני נתיישב מתוך דברינו, דקדק לומר "רוב" ולא אמר כל, יען כי מה שהוכיח התשב"ץ מדברי הרמב"ם גבי מטבע שכתב אין דרך לזכות בו כו', לא נתיישב זה כפי דבריו, וגם במה שחשב ליישב אחה"מ דבריו תמוהים דלא יישב כלום", ע"ש. ולכן אין לדחות סברת התשב"ץ.

ועוד פירש הרב פעלים שם בד"ה אמנם, שלדעת מרן בש"ע, יש לחלק בין הודאה שאיזה חפץ כבר הוא של אחר, ובין הודאה שהוא עצמו הקנה החפץ לאחר, וז"ל "דלעולם הודאה לא הוי אקנייתא, אלא אנחנו אומרים דאלו הם של אדם מדין הודאת בעל דין, דהרי הוא מודה שהם שלו, אבל הודאה שעושה ראובן לשמעון בתורת קנין, שאומר אני מקנה קרקע זו ומטבע זה לשמעון ע"י הודאתי... לא תועיל הודאה זו שהיא בשקר לזכות על ידה שמעון באותה קרקע", ושוב הוא הביא שכן דעת הארח משפט בס"רג הג' הטור אות ז, וכן דעת מהר"י אבן מיגש, והרדב"ז, והחוקי חיים, ועוד, ע"ש. ולפי זה אין מועילה אודיתא בנד"ד להקנות הכלי לנכרי, ודלא כהקצות החשן.

ועוד, לפי מ"ש התוספות בב"ק קד: ד"ה אגב, נראה שאין מועילה אודיתא מן התורה, וכן הוא במחנה אפרים הל' קנין משיכה סוף ס"ב, שלמד מתוס' זו דקנין אודיתא הוא רק מדרבנן ולא מועיל בקנין לולב ביום ראשון שהוא מן התורה, ע"ש. וכן כתב השער המלך בהל' לולב פ"ח הל"י לדעת התוס' שם, וז"ל "ממ"ש התוס' בפרק הגוזל קמא דק"ד ע"ב ד"ה אגב אסיפא, גבי היה עומד בגורן, דכיון דפדיון מ"ש הוי מן התורה בעינן שיקנה אותו בקנין שהוא מן התורה, אבל קנין אודיתא אינו אלא מדרבנן ודוק, נראה דס"ל דכ"ש במצות לולב דכתיב לכם דבעינן שיהא משלכם מן התורה", ע"ש. ולכן אין מועילה אודיתא להקנות כלי לגוי כדי לפטור עצמו מחיוב דאורייתא לרוב פוסקים להטביל את הכלי (ויש לפלפל בזה).

וגם כתב הריטב"א בב"מ מו., "...ותירץ ר"מ הכהן דכי מהני אודיתא, ה"מ בדבר שאינו ברשותו דל"מ הדר ביה, כגון שהודה וישנו ביד אחר דמהני אודיתא וזכה בו תכף מי שהקנין בידו בעבור המקבל באותה אודיתא של מקנה, והכא לא נפיק מרשותו של מקנה, וההיא דאיסור נמי דאקני באודיתא נפיק מרשותיה" ע"ש. ועיין בערך השלחן ח"מ ס"רנ אות כ, שאפשר שאף בעל התרומה סבר כן. מ"מ הוא כתב שהרמב"ם והרשב"א לא סברו כן ע"ש.

ולפי דעת הרמ"ה הנ"ל כתב האמרי בינה שם, "ולפי זה י"ל... אם המקבל הוא נכרי דלא מהני לזכות בעדו, לא מהני קנין אודיתא עד שיבא לרשות הנכרי", ע"ש. ולכן ה"ה שאין מועילה אודיתא בנד"ד.

ולכן נראה שודאי לכתחילה אין לסמוך על קנין אודיתא בנד"ד כיון שאין הקנין בנד"ד מוסכם לכ"ע כלל, כיון שהוא בענין של איסור (הט"ז), וגם הישראל הוא בריא (התשב"ץ), וגם הכלי בידו ולא ביד הגוי (הרמ"ה), וגם לרוב הפוסקים מצוות טבילת כלים הוא מן התורה (תוס' ב"ק קד:).

וראיתי באמרי יושר ח"א ס"ג, שכתב לגבי מכירת חמץ, "ובעובדא כזו., שהיה **שעת הדחק גדול ומלתא דלא שכיח**

היה נראה שיש לעשות בזה קנין אודיתא, דהיינו להודות לפני שני אנשים שהחמץ הוא של עכו"ם פלוני בהודאה גמורה, ולקצות החשן ס"קצד, אודיתא קנין הוא ומועיל לענין איסור חמץ, ואם שבמקור חיים ס"תמח חולק בזה, בשעת הדחק יש לעשות כן, ואח"כ להפקיר את החמץ בפני שלשה כעין דברי הכנה"ג שהובא במ"א ס"תמח ס"ק ד... ואילו בהצטרפות שניהם יועיל להתיר החמץ שאחרי הפסח בהנאה עכ"פ", ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ג) **וגם** נראה שהוא צריך לפרט שם הגוי, וזה כדמצינו באיסור גיורא שאמר שהכסף הוא של רב מרי, ואפשר לדקדק כן מדין הפקר, שכתב מרן בס"רעג ה, "המפקיר לעניים אבל לא לעשירים אינו הפקר עד שיפקיר לכל כשמיטה", ופירש הסמ"ע שם, "פי' כדין התבואה והפירות שנתגדלו בשביעית של שמיטה שהוא הפקר הכל", ע"ש. ויש להעיר, הלא עדיין הוא יכול להודות שהחפץ הוא הקנין של כל העניים, מדין אודיתא, ולמה לי דין הפקר. אלא צ"ל שאין מועילה אודיתא אלא כשהוא אמר שם פרטי, ולא מועיל לומר "לכל העניים", ונראה הטעם הוא מפני שזה נראה כהערמה יתירה שמי יכול להאמין שהחפץ הוא הקנין של כל העניים, ולכן נראה שה"ה אם הוא אמר שהחפץ הוא הקנין של גוי, והוא אינו יודע איזה גוי והוא אינו יודע שמו, שזה נראה כהערמה יתירה ואין כאן קנין.

ועוד י"ל, שכתב הקצות החשן הנ"ל שמותר למכור חמץ קודם פסח ע"י אודיתא, ולכן הוא כתב, "שיכתוב ח"י תעיד עלי וכו' איך שמכרתי את כל החמץ לפלוני באופן המועיל, וכיון שמודה שמכר באופן המועיל קנה הכותי באודיתא זו, ומשום דאודיתא הוי קנין אע"פ ששניהן יודעין שאינו כן... וא"כ אם אין החמץ בביתו יכול למוכרו באודיתא וכמו שכתבתי, והיינו שיכתוב בשטר מודה אני שמכרתי באופן המועיל וכמו שכתבתי, או שיאמר בעל פה ובפני שני עדים כשרים", ע"ש. ויש לדקדק, למה צ"ל ש"מכרתי" כל החמץ לפלוני, הלא די לומר שהחמץ של הגוי ואינו שלו. אלא נראה שכיון שהכל יודעים שהחמץ היה שלו בתחילה, הוא הערמה יתירה לומר שהחמץ היה לגוי בתחילה ולא היה לעולם תחת רשות הישראל כלל, ולכן הוא צ"ל דאה"נ שהחמץ היה שלו בתחילה, אבל אעפ"כ אח"כ הוא מכר את החמץ לגוי. הרי נראה מזה שאין מועילה הערמה יתירה, ולכן נראה שהוא צריך לפרט השם של הגוי.

וגם נראה שיש חשש גזילה בנד"ד, שכתב מרן בס"שנט ה, "אפילו הלוקח בשאלה שלא מדעת הבעלים נקרא גזלן", ולכן אם אמרינן דמועליה אודיתא ויש קנין גמור לגוי, אז כשהוא משמש בכלי זה בלא שאלת רשות מהגוי, ממילא שהוא בכלל גזלן, ויצא שכרו בהפסדו.

סימן קמה

שאלה: האם צריך להטביל גם החוט החשמל שבין הכלי לתקע כשהוא טובל קומקום או טוסטר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רותם אפלבוים הכהן** שליט"א

כתב כת"ר, "רציתי לדעת האם יש לחייב בטבילה גם את חוט החשמל המחובר לכלי חשמל כמו למשל בטוסטר, וכמובן כל השאלה היא לפי רוב הפוסקים החולקים על סברת האג"מ שפטר את החלק החשמלי מלהטבילו".

א) **בכלים** אלו יש שני חלקים, אחד הוא לקבל המאכל כגון הלחם בטוסטר וזה דומה לקדירה שמקבלת המאכל, והחלק השני שהוא חוטי החשמל שנעשים חמים, הוא לאפות את הלחם וזה דומה לאש שהוא תחת הקדירה, ולסברת האג"מ אין החלק החשמל צריך טבילה כיון שהוא אינו כקדירה אלא רק כאש שתחת הקדירה, וזה כמ"ש באג"מ י"ד ח"א ס"נז, ונח, ע"ש. אלא שבי"ד ח"ג ס"כד, מוסיף שכל הטוסטר א"צ טבילה כיון שהלחם כבר ראוי לאכילה אלא הטוסטר רק מייבש את הלחם, ודבר קל כזה אינו בכלל מעשה בישול ואפיה דמצינו בשאר כלי סעודה, ע"ש.

אלא נראה שהטעם שאומרים שצריך להטביל הטוסטר הוא מפני שאף החלק החשמל בתוך הטוסטר נחשב כגוף הכלי, וזה כמ"ש המשנה הלכות ח"ט ס"קסב, "כל כלי סעודה שאלו היו אצל עכו"ם ישנים והיה קונה אותם הישראל היו צריכין ליבון או הגעלה, כלים כאלו הצריכה התורה טבילה אפילו קנה מהם חדשים... ועוד תנאי שני שנוגע במאכל עצמו, וכל שיש לו הני תרי תנאי שדרכו לבלוע מגעולי עכו"ם ונוגע במאכל עצמו חייב בטבילה, ולפי זה פשוט בנד"ד האי טוסטר דאנו דנין עליו כיון שהוא כלי מתכת ודרכו לבלוע מגעולי עכו"ם, שהרי אם העכו"ם היה אופה בו פת שלו עם שומן חזיר וכדומה, או

בשר וחלב היה נאסר אצלו, וגם הכלי נוגע במאכל עצמו, ואם היה ישראל קונה טוסטר ישן מעכו"ם צריך לבון או הגעלה, ממילא חדש נמי צריך טבילה, וזה הוא בכלל כלי סעודה", ע"ש. ועיין שם שהוא הביא ראיות דבעינן שני תנאים הנ"ל, מרש"י והריטב"א, וכן נראה מהגר"א בס"קכ ס"ק י, ע"ש. ועיין בבאר משה ח"ד ס"ק, ותשובות והנהגות ח"א ס"תנ, ע"ש.

ולפי זה נראה שהחוט החשמל בין הכלי לתקע שמשימים בשקע חשמלי בכותל, הוא אינו בכלל כלי סעודה כיון שהוא אינו נוגע באוכל, וגם הוא א"צ הגעלה או ליבון אם הישראל קנה כלי ישן כזה מהגוי, ונראה שזה מפני שהחוט החשמל בתוך הכלי הוא מכוסה במתכת אחרת שאינה מחלק החוט עצמו, כמצינו בקומקום חשמלי כדי להפסיק בין המים והחשמל, ועוד החוט החשמל שבא מחוץ הוא מגיע רק לצומת החשמל בתוך הקומקום או הטוסטר, ושם בצומת הוא מחובר למתכת שנעשית חמה בשעת אפיה או בישול, ולכן נראה שזה בכלל מ"ש הרמ"א בי"ד ס"צב ח, ובס"צג ג, שאין שני כלים שנוגעים זה בזה אוסרין זה את זה בנגיעה (לא המאכל ולא הקדירה כמ"ש הכה"ח ס"צב אות קב, ע"ש). ולכן נראה שאין החוט החשמל בולע איסור מהמתכת חמה בקומקום או בטוסטר, ואין זה דומה ליד הכלי שצריכה טבילה כמ"ש מרן בי"ד ס"קכ יב, דשאני התם שהכל גוף אחד, משא"כ בנד"ד שהם שני גופים שנוגעים זה בזה בצומת הנ"ל (ועוד, היד הוא שימוש לכלי עצמו, אבל החוט החשמל הוא שימוש למתכת חמה בתוך הכלי שדומה לאש ולא לקדירה כדלעיל). ולכן אין החוט החשמל שבא מחוץ בכלל כלי סעודה, והוא א"צ טבילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמו

שאלה: האם צריך להטביל כיסוי הטרמוס שנעשה מפלסטיק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רותם אפלבוים הכהן** שליט"א

כתב כת"ר, "האם המכסה של הטרמוס חייב בטבילה. מדובר על מכסה מפלסטיק.– מצד אחד המכסה מסייע לשמירת החום וא"כ הוא חלק בלתי נפרד מהכלי, ונמצא שיש צד לחייבו כאילו הוא חלק מהכלי. אמנם מצד שני הוא רק מכסה ועשוי מפלסטיק ויש לפוטרו, וצ"ע".

א) **כתב** הרמ"א בס"קכ ה, "... אינם צריכין טבילה, וכן כיסוי שכופין על הפת לאפותו, אבל כיסוי קדירה צריך טבילה", ומקורו מהג' אשירי בע"ז פ"ה בשם האור זרוע, וכתב האור זרוע בע"ז פ"ה אות רפט, "כתב רבינו שמואל זצ"ל... דא"צ טבילה אלא כלים לקוחים כלי מתכת, ולא כלי עץ לצורכי סעודה, ולא להחם מרחץ, וכלי ברזל שכופין על גבי הלחם לאפותו... וכן אותו טריפיד שמשימין עליו היורה א"צ טבילה שאין עושין אותו בתוכו צורכי סעודה, אבל כיסוי ברזל שמכסין בהם את היורה צריכין טבילה כיורה עצמה, שהרי מסייעינן לבשל כיורה עצמה וככלי אחד דמו", ע"ש.

ויש להעיר, מה החילוק בין כיסוי ללחם בשעת אפיה, ובין כיסוי ליורה בשעת בישול, שהלא אם הכיסוי ליורה "מסייעינן לבשל", אף הכיסוי ללחם "מסייע לאפות".

וכן אמרו לי הטבחים המומחים, שיש נוהגים לכסות הלחם בכלי בשעת אפיה, שע"י ההבל והזיעה מהעיסה שנשארים תחת הכיסוי, הם מועלים באפיית הלחם, וגם הם מועילים לעשות קרום יפה ללחם.

תמונה – הכיסוי על העיסה בתוך התנור:

תמונה – הלחם אחר האפיה עם הכיסוי הנ"ל:

וזה שלא כפירוש הפרי תואר שם ס"ק ט, שכתב, "כיסוי שכופין על הפת. פי' כגון כיסוי התנור שאופין בו הפת, ומשום שלא יצא החום דרך הנקב הם מכסים אותו הנקב שבתנור והו"ל הכיסוי הזה כמשמשי משמשיו של הפת, ודינו כדין הטריפידש ששופתים עליהם הקדירה הגם דלא דמי ממש, אבל כיסוי הקדרה להיות שהתבשיל נוגע בכיסוי הו"ל כקדרה עצמה", ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שאין הכיסוי על נקב שבתנור, אלא שעל הפת עצמה כמבואר לעיל, וכן משמע לשון רבינו שמואל שכתב "שכופין על גבי הלחם", ולא כתב שכופין על גבי התנור או נקב בתנור, משמע שהכיסוי על הלחם עצמו, וכדלעיל.

ולפי זה יש עדיין יש לחקור, מה החילוק בין כיסוי על היורה ובין כיסוי על הלחם, הלא בשניהם עולה הזיעה, ובשניהם "מסייעינן לבשל" או לאפות.

ב) **ולכן** נראה שיש לחלק בין אוכל ומשקה, ורק הזיעה ממשקה נחשבת כהמשקה עצמו, משא"כ הזיעה מהאוכל, וזה כדמצינו לגבי דיני טומאה שכתב הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין 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". אלא אחר כך הוא כתב בהל' ד, "לפיכך כל האוכלין אין הניצוק שלהן חיבור, ואפילו היה עבים הרבה כגון הגריסין והחלב המותך וכיוצא בהן, לפי שאין להן ריר, וכן שאר כל המשקין אין הניצוק שלהן חיבור **אלא א"כ עירה מצונן לחם** כמו שביארנו". הרי רק לגבי משקים יש חיבור הזיעה מצונן לחם, משא"כ באוכלין כגון הגריסין וחלב מהותך, וכן הוא בפר"מ א"ח בהנהגת הוראות או"ה, סדר שני אות לז, והפתחי תשובה י"ד ס"צב ס"ק ו, והיביע אומר ח"ה י"ד ס"ז אות ד, ע"ש. ולכן י"ל שאף שיש זיעה מהלחם בשעת אפיה, מ"מ אין זיעה זו נחשבת כאילו גוף האוכל נוגע בכיסוי, משא"כ במשקה בקדירה שהזיעה נחשבת ממש כמשקה ולכן הוא נוגע בכיסוי.

וכן נראה מהגר"א בס"קכ ס"ק טו, שכתב, "דהמרק והזיעה עולה לכיסוי וה"ל כקדירה... וכן לענין טומאה כמ"ש בספ"ה דמכשירין ובפ"ב שם, משא"כ בכיסוי הפת", ע"ש. הרי שיש לדמות דיני טומאה וטהרה לדיני טבילת כלים בענין זה.

ולפי זה בנד"ד צ"ל שאף כיסוי הטרמוס צריך טבילה כמו כיסוי לקדרה, שאף הזיעה מהמים חמים בטרמוס מגיעה לכיסוי.

ג) **אלא** כל זה כשהכיסוי נעשה ממתכת, אבל אם הוא נעשה מפלסטיק י"ל שאין חיוב להטביל הכיסוי, ונראה שזה מפני הכיסוי הוא אינו מחובר לגוף הכלי, וכיון שהוא נפרד ממנו הוא אינו נתבטל לגבי הכלי. אלא כתב רבינו שמואל הנ"ל "אבל כיסוי ברזל שמכסין בהם את היורה צריכין טבילה כיורה עצמה, שהרי מסייעינן לבשל כיורה עצמה **וככלי אחד דמו**". הרי משמע שהכיסוי נחשב כאילו הוא מגוף הכלי, ולכן אף אם הוא נעשה מפלסטיק עדיין הוא צריך טבילה כיון שהוא בכלל כל הכלי, וכיון שהכלי עצמו צריך טבילה כיון שהוא נעשה ממתכת וזכוכית, ה"ה הכיסוי אף שהוא נעשה מפלסטיק, שהכיסוי הוא טפל לגוף הכלי.

אלא נראה שזה אינו, שי"ל שהכיסוי הוא נחשבת ככלי בפני עצמו, וכן נראה מדיני טומאת כלים, שהרי הכיסוי בפני עצמו כשהוא אינו ע"ג הכלי אינו נחשב כ"שבירת כלי", דהיינו שהכיסוי שבור כיון שאין הכיסוי על הכלי, אלא כל אחד נחשב כלי בפני עצמו, אף כשהכיסוי לבד בלי הכלי.

וכן נראה מהמשנה בכלים פ"יב מ"ג, "כסוי טני של מתכת של בעלי בתים רבן גמליאל מטמא, וחכמים מטהרין", ופירש הר"ש שם "רבן גמליאל מטמא, דסבר **דכסוי חשיב כלי**, וחכמים מטהרין כשאר כסויין דתנן לקמן פ' י"ד מ"ג

כל הכסויין טהורין", והטעם שלחכמים כל הכסויין טהורין הוא מפני, "לפי שאין להם שם בפני עצמו" כמ"ש הרמב"ם במשנה פ"יד מ"ג (וכן הוא בהל' כלים פ"ט הל"ו, ע"ש). והטעם דבעינן "שם בפני עצמו" הוא כמ"ש במשנה שם פ"יא הל"ב, "כל כלי מתכות שיש להם שם בפני עצמו טמא", ופירש הר"ש שם, "תניא בספרי זוטא כשאמר "דבר" ריבה את הכלים התלויין בשמותיהם ומשמשין בשמות אחרים, וכל דבר" ריבה כלים התלויים בשמות אחרים ומשמשין בשמותיהן... יכול שאני מרבה קנה של מנורה וקנה של קרן, ת"ל אך", וזה כיון לפר' מטות (במדבר פ"לא כג), "כל **דבר** אשר יבא באש". ופירש התורה תמימה שם אות כט, "כל דבר דמיותר הוא דהיה יכול לכתוב כל אשר יבא באש", ופירש במים טהורים משנה שם, "ומשמשים בשמות אחרים, כלומר התשמיש המיוחד להן", ע"ש. וכן הוא בפירוש הרא"ש שם. הרי מבואר שהטעם שהכיסוי טהור הוא אינו מפני שבעצם הוא אינו כלי, אלא אף החכמים מודים לרבן גמליאל שהוא כלי בפני עצמו, אלא הטעם שהוא טהור הוא מפני שיש דרשה מיוחדת בדיני טומאה שרק כשכיסוי מתכת יש שם בפני עצמו הוא טמא, ולכן מצינו שבעצם כיסוי הכלי בפני עצמו נחשב ככלי.

וגם י"ל דאין ילפינן דיני כלי סעודה מדיני טומאה וטהרה כמ"ש התוספות בע"ז עה: ד"ה והלכתא, "אם מחופין מבחוץ, 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 שמשתמשין בהן", וכן הוא בר"ש שם, וכן הוא בב"י ס"קכ, שכתב, "וטעמא משום דכיון שאינו משתמש במקום האבר או במקום הברזל לא הוי דומיא דכלי סעודה דמדין". הרי שאין לחוש לדיני טומאה והטהרה אלא לאם שימוש הכלי הוא לסעודה או לא, ולכן מטעם זה כתבו רבינו שמואל הנ"ל והרמ"א שכיסוי ליורה צריך טבילה, אף שאין לו שם בפני עצמו, ולכן כיון שלגבי דין טבילת כלים אין לחוש לדרשה המיוחדת הנ"ל מספרי זוטא, ממילא שבהל' טבילת כלי סעודה אנן קי"ל כרבן גמליאל הנ"ל שהכיסוי במפני עצמו נחשב "כלי", ואף רבנן מודים לזה לגבי דיני טבילת כלים, ולכן צ"ל שכיון שהכיסוי הוא כלי בפני עצמו, אין לצרף אותו עם גוף הכלי, והוא אינו טפל לו, ולכן אם הכיסוי נעשה מפלסטיק אין לומר שכיון שהכלי עצמו נעשה ממתכת וזכוכית שעדיין הכיסוי צריך טבילה כיון שהוא כחלק מגוף הכלי והוא טפל לו, שזה אינו, שהכיסוי הוא כלי בפני עצמו ולכן אם הוא נעשה מפלסטיק הוא אינו צריך טבילה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש רבינו שמואל הנ"ל, "אבל כיסוי ברזל שמכסין בהם את היורה צריכין טבילה כיורה עצמה, שהרי מסייעינן לבשל כיורה עצמה **וככלי אחד דמו**". וי"ל שהוא כיון ל"פעולת" כלי, דהיינו כמו שפעולת הקדירה היא לבשל התבשיל שבתוכה, כמו כן "פעולת" הכיסוי הוא לבשל התבשיל בקדירה", ומצד זה הם ככלי אחד, אבל אה"נ שכל אחד נחשב ככלי בפני עצמו כשביארתי לעיל.

ולכן נראה שאם כיסוי הטרמוס נעשה מפלסטיק, הוא א"צ טבילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמז

שאלה: האם כלי סעודה שהוא מיוחד לקטן צריך טבילה, ואם אמרינן שרק כשרוב תשמישו לכלי סעודה צריך להטביל את הכלי.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

כתב כת"ר, "הנה אבא שקנה סט של סירים, שבעצם עשוי בדרך כלל לבישול, אולם עתה קנה זאת מתנה לבנו קטן שישחק בזה, ומכניס משחקים שלו לתוך הסירים, אולם מנהג הילד הקטן, שבשבת כשמקבל ממתקים לשבת, כגון במבה או ביסלי, וכדומה מכניס כל הממתקים לתוך סיר אחד, ואוכל משם, והשאלה אם צריך לטבול כלי כזה? והטעם?".

א) **בתחילה** יש לדון בדרך כלל אם יש חיוב על האב להטביל כלי שהוא מיוחד דוקא לבנו הקטן, ונראה שכיון שהאב עצמו אינו אוכל מהכלי, לכן מצד האב אין טעם להטביל את הכלי. אלא כל הטעם להטביל את הכלי הוא משום חינוך לבנו, ולכן יש לדון אם שייך כאן דין חינוך.

יש בטבילת כלי שני צדדים, אחד הוא המ"ע (או מדאורייתא או מדרבנן) להטביל את הכלי, וצד השני הוא האיסור, דהיינו שאין לאכול מכלי קודם הטבילה, ומצד הראשון שהוא המ"ע, י"ל שהחינוך הוא שהאב הולך למקוה עם בנו כדי שהבן עצמו יכול להטביל את הכלי ולברך על הטבילה, וזה דומה לבן שמברך על ציצית שלו או לולב שלו וכו', ולכן ה"ה שהבן יכול לברך על טבילת כלי שלו. או י"ל שהאב יכול להגיד לבן שהאב הוא יטביל את הכלי בעד הבן, ואף בזה יש חינוך שהבן לומד שאפשר להטביל כלי ע"י אחר, עיין בי"ד ס"קכ יד טו, וזה א"א לגבי מצוות ציצית ולולב. מ"מ אם הבן עדיין אינו בר הבנה, כגון אם הוא רק ב' או ג' שנים ועדיין לא שייך בו חינוך בענין זה (עיין ש"ע ס"תרנז א, ומ"ב ס"ק א, ושער הציון ס"ק א, ובמ"ב ס"שמג ס"ק ד, ע"ש), ממילא שאין מצוה על האב לחנכו בנד"ד.

ב) **ויש** לחקור בצד השני הנ"ל, האם יש לאב להפריש בנו מאיסור, דהיינו שלא לאכול מהכלי קודם הטבילה, ומצינו שאף למ"ד שמצוות טבילת כלים היא מן התורה, מ"מ האיסור לאכול מהכלי קודם טבילה הוא רק מדרבנן, וכן הוא בישועות יעקב בס"קכ ס"ק א (ועיין במנחת אלעזר ח"ב ס"לה מה הוא כתב על דבריו), וכן מבואר בביאור הלכה בס"שכג ז בד"ה מותר, שכתב "וגם אין איסור זה כי אם מדרבנן אפילו לדעת הסוברים דהטבילה הוא מן התורה", ע"ש.

ועוד הוא אינו ברור שאם איסור זה מוסכם לכ"ע, שנראה שהמקור לדין שאין להשתמש בכלים קודם טבילה, הוא בע"ז עה: "וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן, תני חדא אסור ותניא אידך מותר, ל"ק הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם אסור, הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר", ע"ש. ולפי זה כתב הרמב"ם בפ"יז דמאכלות אסורות הל"ג, "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם... מטבילן במי מקוה ואחר כך יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות", ע"ש. וכן הוא במאירי בע"ז, וכן הוא בפסקי הרא"ש שם, וכן הוא בטור בריש ס"קכ, ע"ש.

אלא לענ"ד עדיין יש לדון בזה, שכתב הריטב"א שם, "דעת רבינו הרמב"ן ז"ל דלהדחה קרי הכא טבילה, כדקרי לה הכין במשנתינו.", ע"ש. ועיין עוד בזה בר"ן שם. הרי הטבילה כאן היא הכשר הכלי ע"י הדחה, ולא טבילת מצוה, ולפי זה נראה שאין מקור לומר שיש איסור להשתמש בכלים קודם טבילה, אף שודאי לכתחילה אין ראוי לעשות כן, מ"מ אין זה מצד הדין, ועיין במרן בש"ע בס"קכ, שהוא לא הביא דין זה כלל, אף שהוא ברמב"ם והטור ובב"י הוא כתב שהוא דין פשוט, ויש לדמות זה לדין של עבד, שלהביאו בכלל עבד צריך טבילה ומילה, ופסק מרן בס"רסז ד, "לקח עבד גדול מהעובד כוכבים ולא רצה העבד לימול, מגלגל עמו כל י"ב חדש". הרי שאף שהוא חסר מילה ולא בא בכלל קדושה, עדיין מותר להשתמש בו, ולפי זה כן י"ל בטבילת כלים שאף שהכלי עדיין לא בא בכלל קדושת ישראל ע"י טבילה, מ"מ עדיין מותר להשתמש בו, ולכן אולי שהרמב"ן סבר כן שאין איסור מדינא להשתמש בכלי קודם הטבילה. מ"מ למעשה נראה שאין ספק בדעת הרמב"ן מוציא מידי ודאי בדעת שאר הראשונים הנ"ל, ולכן הוא אסור להשתמש בכלי קודם טבילה.

ולולא דמסתפינא דלחייכי עלי בבי מדרשא הייתי אומר, שהאיסור להשתמש בכלי קודם טבילה הוא שייך רק בכלי שכבר השתמש בו העכו"ם, אבל לא בכלי חדש שלא השתמש בו העכו"ם, וזה מפני שכתוב בגמ' הנ"ל "וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן", הרי כיון שכתוב כאן "הגעלה ו"ליבון", מסתמא דמיירי כאן בכלים שכבר השתמש בהם העכו"ם ויש בליעת איסור בכלי, וכן נראה ממ"ש בגמ' אחר כך, "תני חדא אסור ותניא אידך מותר, ל"ק הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם אסור, הא כמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר". הרי אף מכאן נראה דמיירי בבליעת איסור ולא בכלי חדש שאין בו איסור כלל, וכתבו התוספות שם "וכולן שנשתמש בהן, למאן דתני מותר נקט שפיר עד שלא יטביל, אבל מאן דתני אסור אין לאסור אם נשתמש בו קודם טבילה, מיהו איכא למימר דגזור אטו קודם הגעלה וליבון". הרי י"ל שהטעם שאין להשתמש בכלי קודם טבילה הוא מפני חשש שמא הוא יבוא להשתמש בכלי שיש בו בליעת איסור קודם הגעלה וליבון (ונראה שאף למ"ד "מותר" שאין האוכל עצמו אסור כיון שנותן טעם לפגם מותר, י"ל שהוא מסכים שזה הטעם שאין להשתמש בכלי קודם טבילה, דהיינו שמא הוא יבוא להשתמש בכלי שיש בו איסור בן יומו). וא"כ מצינו שכל הטעם שהוא אסור להשתמש באותו כלי קודם טבילה הוא רק כשהעכו"ם כבר השתמש באותו כלי, אבל כשהוא קונה כלי חדש בחנות שבא מבית החרושת, ואין חשש כאן

שמא כבר השתמש העכו"ם באותו כלי, ממילא שאין לאסור להשתמש באותו כלי קודם טבילה.

ואין לומר כאן לא פלוג ואין לחלק בין כלי חדש וכלי ישן, שהרי 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"שב יג (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, 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.

וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל שכלי חדש הוא מין אחר מכלי ישן, וזה כמו אדם חשוב (כלי חדש) ואדם שאינו חשוב (כלי ישן), ולכן אין לאסור מטעם לא פלוג להשתמש בכלי חדש קודם טבילה.

מ"מ עדיין יש לפקפק בזה, שאף י"ל שהטעם שאין להשתמש בכלי קודם טבילה הוא גם משום חשש שמא הוא ישכח להטביל את הכלי, ומ"ש התוס' הנ"ל "דגזור אטו קודם הגעלה וליבון", לאו דוקא הוא.

ג) **מ"מ** האיסור כאן אינו על החפצא דהיינו המאכל, וכמ"ש בביאור הלכה הנ"ל שכתב, "גם אם השתמש בו בכלי בלי טבילה אין המאכל נאסר", ע"ש. אלא האיסור על המעשה, דהיינו מה שהוא אוכל מכלי זה שאינו נטבל, ולכן יש לדמות איסור זה לדין מלאכה בשבת, שאין החפצא האיסור אלא המעשה, ולכן מי שמבשל מאכל בשבת, האיסור הוא מעשה הבישול, ולא המאכל שנתבשל, ומן התורה המאכל מותר באכילה, אלא יש קנס מדרבנן כמ"ש במ"ב ס"שיח ס"ק ד, ע"ש. אבל לגבי טבילת כלים אין קנס לאסור המאכל, ולכן מצינו שרק המעשה של אכילה הוא אסור. מ"מ אעפ"כ לכאורה י"ל שכמו שבשבת צריך לחנך הקטן שלא לעשות מעשה של איסור בשבת, ה"ה י"ל לגבי טבילת כלים שצריך לחנכו שלא לעשות מעשה של איסור לאכול מכלי שלא נטבל, וכן יש לדקדק בדברי הרמב"ם שאין חילוק בין חפצא האיסור או המעשה, שהוא כתב בהל' מאכ"א פ"יז הל"כז, "...אבל **להאכילו בידים** אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות", ויש לפרש ש"להאכילו בידים" הוא כשהחפצא עצמה היא האיסור, ו"להרגילו" זה כשהמעשה הוא האיסור, וכפי שביארתי לעיל, ולכן ה"ה שיש לאב להפריש את בנו שהוא בר הבנה מאיסור אכילה בכלי שאינו נטבל.

אלא אם אין הבן בר הבנה, י"ל שכיון שאין המאכל עצמו אסור, שאין זה דומה למ"ש הרמ"א בי"ד ס"פא ז, "לא יניקו תינוק מן הנכרית אם אפשר בישראלית, דחלב נכרית מטמטם הלב ומוליד טבע רע", וכתב הכה"ח שם באות סד, וסה, שה"ה בשאר איסורים כגון שקצים, ולכן אם אין הבן בנד"ד בר הבנה, אין חשש בנד"ד כיון שאין המאכל עצמו אסור.

ד) **ואף** אם הוא בר הבנה נראה שדין זה האם יש להפריש בנו בר הבנה מאכילה מכלי שלא נטבל, תלוי במחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א אם האב צריך להפריש בנו הקטן מאיסור דרבנן. כתב הרמב"ם הנ"ל, "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת. במה דברים אמורים בשעשה מעצמו. אבל להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות",

ע"ש. אלא כתב הרשב"א בח"א ס"צב, שמותר להאכיל איסור דרבנן לקטן, וכן הוא בר"ן בשבת קכא, וכן סברת ר"י מטראני בשבת קלט, ע"ש. וכתב ר' יצחק גאטיניו ז"ל בבית ישחק על הרמב"ם הנ"ל, "ודע דבאיסור דרבנן אי ספינן להו בידים או לא פלוגתא דרבוותא. דדעת הרשב"א בפ' חרש והר"ן בפ"ב דיומא והנמוק"י ורש"י ס"ל דמותר לספות לו, ואף שכתב רש"י בסוף פרק ר' עקיבא גבי חגב חי דאפי' למ"ד אין בי"ד מצווין להפרישו מודה הוא דלא יהבינן ליה בידים, וע"ז הקשה בש"ס אי הכי טהור נמי דאיכא לאו דבל תשקצו וכו' ואף דבל תשקצו איסור דרבנן הוא, לא קשיא דהא כתיבנא לעיל דכל דהוי שלא לצורך התינוק בכדי לא יהבינן ליה איסורא בידים וה"נ אין לו צורך לתינוק אלא לשחוק בו וחיישינן דאתי למיכל, ועיין במ"ש הרב מל"מ", ע"ש. ועיין בתשו' רעק"א ס"טו, שסמך על דעת הרשב"א ע"ש. מ"מ מרן בש"ע ס"שמג פסק כהרמב"ם ע"ש.

מ"מ אף לדעת הרמב"ם מצינו שכתב ר' מיכאל דוב בן ישששכר ז"ל בשו"ת אגודות אזוב מדברי י"ד ס"יב, וז"ל "נ"ל דיש לומר דהרמב"ם נמי לא פליג ארשב"א אלא מדרבנן שיש לו עיקר מן התורה משא"כ פת ובישול א"י שאין לו עיקר מן התורה כמבואר בי"ד סוף ס"קיג, גם לרמב"ם נחתי דרגא וספי' בידים לקטן", ע"ש.

ולפי זה אף האיסור לאכול מכלי סעודה קודם טבילת הכלי, הוא איסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, וזה מפני שהטעם שהוא אסור להשתמש בכלי סעודה קודם טבילה הוא שמא ישכח לטבול את הכלי, וגם יש חשש שהוא יחשוב שכמו שהוא משתמש בכלי זה קודם טבילה, ה"ה שמותר להשתמש בכלי של איסור קודם הגעלה או ליבון, וכנראה מהתוספות הנ"ל שכתבו "איכא למימר דגזור אטו קודם הגעלה וליבון", ע"ש. ולכן נראה שגזירה זו בכלל איסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה.

וכן נראה ממ"ש בגמרא בגיטין סה., "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון במילתא דאית לה עיקר מן התורה, אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה לא", וכאן בגזירה שלא להשתמש בכלי סעודה קודם טבילה לא שייך לומר "כעין דאורייתא" דליכא דאורייתא כזה שלא לאכול מהכלי קודם טבילה, ולכן ממילא שאין גזירה זו בכלל כעין דאורייתא, ולכן י"ל שלפי מ"ש אגודות אזוב מדברי, אף הרמב"ם מודה שמותר לאב לספות איסור זה לקטן בידים, אף שהוא בר הבנה.

וגם יש לצרף לזה מ"ש באגרות משה י"ד ח"ג ס"כב, וז"ל "והאוכל במלון או במסעדה וכדומה שאין טובלין כליהם, ונתנו לפניו חתיכות בשר וכדומה מונחות על גב כלי מתכות או זכוכית ואינן צריכות לעצם הכלי ואינן משתמשים בו לצורך אכילה, אף שגם כלי שמשתמשין בו לדברים יבשים הם גם כן נחשבין כלי סעודה וצריכין טבילה, אבל כיון שאין המאכל נאסר יש להתיר בשעת הדחק ליטול משם בידים או בדבר שאינו צריך טבילה ולאכול, אבל במקום שהמאכל צריך להכלי כגון מרק ומאכלים לחים אסור לאכול ממנו בלי טבילה שנחשבו ככלי סעודה, מדצריך להם לצורך האכילה ובשעת האכילה", ע"ש. ולפי זה ה"ה בנד"ד י"ל שכיון שהקטן נותן בתוך הסיר רק דברים יבשים כגון במבה או ביסלי, ממילא שאין כאן איסור, ואין הכלי צריך טבילה מצד כדי להפריש את הקטן בר הבנה מאיסור.

ה) **וכל** זה בדרך כלל האם האב צריך להטביל כלי סעודה של בנו. אולם עדיין יש לדון בנד"ד אם צריך להטביל סירים אלו, ולכאורה י"ל שכיון שהקטן אוכל מהסיר והסיר אינו רק לשמירה בעלמא (עיין בשיורי ברכה י"ד ס"קכ אות א, וזבחי צדק אות ו, ובא"ח פר' מטות אות ה, ועוד), הסיר יש לו דין קערה והוא צריך טבילה. אלא יש לדון מצד "רוב תשמישו", ומסברה י"ל שמי יש לו פטיש בביתו כדי לבנות ולסתור בו, ופעם אחת הוא משתמיש בו כדי לטחון איזה מאכל, כגון שיש לו תבלין והוא מכה בהם בפטיש כדי לעשות אבקה של תבלין. נראה שאין הפטיש צריך טבילה כיון שהוא אינו מיוחד לתיקון סעודה, אלא רוב תשמישו הוא לבנות ולסתור בו, וגם י"ל שאם אדם יש לו שלחן של מתכת, ורוב פעמים בשעת אכילה הוא אינו משים המאכילים ממש על השלחן אלא על הקערות, אלא מפעם לפעם בדרך עראי הוא משים מאכלים ממש על שלחן כגון במבה או ביסלי, והוא אוכל אותם מעל השלחן ועכשיו השלחן הוא כמו קערה, אף בזה אין סברה לומר שהשלחן צריך טבילה, שהרי רוב תשמישו הוא אינו לשים מאכלים ממש על השלחן, ולפי זה ה"ה בנד"ד שהקטן "מכניס משחקים שלו לתוך הסירים, אולם מנהג הילד הקטן, שבשבת כשמקבל ממתקים לשבת, כגון במבה או ביסלי, וכדומה מכניס כל הממתקים לתוך סיר אחד, ואוכל משם", י"ל שרוב תשמיש הכלי הוא בימי

החול לדברים שאינם מאכלים, דהיינו משחקים וכדומה, ולכן אף כאן י"ל שאין הסיר צריך טבילה.

שוב ראיתי שכן כתב הפר"ח בס"קכ ס"ק יט, "דאזלינן בכלי בתר רוב תשמישו, וכל כלי שאינו מיוחד להשתמש בו מאכל, אף שלפעמים רגילים להשתמש בו מאכל, אין צריך טבילה". וה"ה בנד"ד י"ל הכי.

אלא ראיתי בפרי תואר שם שכתב, "לע"ד דלא אמרינן אין הולכין אלא בתר רוב תשמישה אלא דוקא במה דכבר עשוהו אמרינן דאותו המועט אין נחשב, אבל להשתמש בכלי לכתחילה צורכי סעודה, ונאמר דתשמיש זה בטל ואין להטבילו לא, והגם דכתיבנא בס"ה, דמספריים דנקבו בהם ירק דלא בעו טבילה, שאני התם דאין הספרים קיימי לנקב בהם ירק, וזה דמנקב בטלה דעתו אצל כל אדם כיון שאיהו עצמו לא עביד אלא עראי, משא"כ כלי סעודה דחשב הוא עליהם דלא ליהוי כ"ס כהא דסכינים דקיימי לצורכי סעודה, פשיטא דאין להתיר להשתמש אפילו עראי", ע"ש. הרי נראה שאם הכלי נעשה לצורכי סעודה והוא מיוחד לכך מבית החרושת, אין לומר שאם רוב פעמים הוא משתמש בו לצורך אחר, שהוא מבטל הכלי מדין כלי סעודה ולכן אף אם לפעמים הוא משתמש בו לסעודה, שאין הכלי צריך טבילה, שזה אינו, ולפי זה ה"ה בסירים בנד"ד הם נעשו לכלי סעודה, דהיינו לבשל בהם, ולכן אף אם הקטן משתמש בהם לצורך אחר, מ"מ אם הוא חוזר להשתמש בהם לצורך סעודה, עדיין הכלי צריך טבילה. אלא עדיין י"ל דשאני נד"ד כיון שאין הסירים נעשים לצורך שמירה או לאכול מהם כמו בקערה, אלא לבישול, ולכן בשלמא אם הקטן חוזר לבשל בהם בדרך צעראי י"ל שהסיר צריך טבילה, אבל אם הוא רק אוכל במבה וביסלי מהם כמו מקערה, שאין הסירים מיוחדים לזה בתחילה, עדיין י"ל שיש לאזיל בתר רוב תשמישו וכמ"ש הפר"ח הנ"ל.

ועיין בזבחי צדק שם אות נב, שכתב שלדעת הרמ"א אזלינן בתר תשמיש מועט, ועדיין צריך להטביל את הכלי, ולכן יש להטביל את הכלי בלי ברכה, ועיין עוד בערה"ש שם אות מ, ומא, ובדר"ת ס"ק סח, ע"ש.

אלא עדיין י"ל דשאני נד"ד, שהרי הרמ"א אזיל לפי שיטת האו"ה בס"פה, שכתב, "סכין קטן של סופרים שחותכין בהן קלפים, אסור לאכול בהן עראי אם לא טבלן", וכתב הרמ"א בסע' ח, לגבי סכין לחתוך קלפין, "אסור להשתמש בו לצורכי סעודה אפילו דרך עראי בלא טבילה אע"פ שלקחו לצורך קלפים". וי"ל דבשלמא כאן שהסכין הוא מיוחד לחתוך בו, ולכן מה לי אם הוא מחתך קלפין או אם הוא מחתך ירקות ושאר מאכלים, עדיין הוא צריך טבילה, אבל בנד"ד כוונת הסיר היא לבשל בו תבשיל, ולכן אם הוא משתמש בו כקערה בדרך תשמיש מועט, כיון שהוא אינו משתמש בו כדרך סיר, י"ל שאף הרמ"א מודה שאין הסיר צריך טבילה. וי"ל לגבי שימוש מועט זה דבטלה דעתו אצל שאר בני אדם, ויש לדמות זה לסכין של סופר שהוא לחתוך קלפין, והוא משתמש בו לא לחתוך אלא לטחון תבלין בקתא של סכין (עיין א"ח ס"שכא. ז.). וי"ל שאף הרמ"א מודה שזה מותר כיון שאין זה רוב תשמישו.

ולכן נראה בנד"ד שאין הסיר צריך טבילה, וכ"ש אם הבן אינו בר הבנה ולא שייך לחנכו במצוות טבילת כלים, שאין צריך להטביל את הסיר.

ואסיים בברכת חנוכה שמח

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמח

שאלה: האם יש לחוש שמא העוזרת שהיא גויה תגע ביין בבית, כשאין חותמות בבקבוק אלא שטמון במקום נסתר בבית, ואם אמרינן שיש מירתת כשבעה"ב אומר לעוזרת שהוא יוצא מביתו לכמה שעות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי מאחד שהשאיר חבית פתוחה של יין שלא מבושל מתחת מדרגות בתוך הבית שלו והוא טען שזה מונח במקום מוסתר שרק הוא שהניח את זה שם יודע מזה ומאוד מסתבר שרק אם העוזרת מחפשת בכל המקומות של הבית בשביל יין תמצא אותו, ולמעשה החבית היתה בתוך שקית פלסטיק. בטעות הוא השאיר המשרתת הנוצרית בביתו לכמה שעות והיא ידעה שהוא לא אמור לחזור אך הוא טען שיש לה מירתת שאם היא תעשה משהו נגד רצונו יפטרו אותה. יכול להיות שהיא נעלה הדלת ואולי לא, עכ"פ היה לו קרוב לעשרים ליטר

של יין עבור חג הפסח, האם צריכים לזרוק היין, ובעיקר רצינו לדעת בסוגיא של הל' יין נסך בסימן קכ"ח סימן קכ"ט האם בכה"ג אפילו שיש צד שהיא נעלה הדלת והיא יודעת שהוא לא חוזר שאפשר לסמוך על הש"ך (סימן קכ"ט ס"ק ד') בשם הבית יוסף שאם משרתת גויה מפחדת מפיטוריה מעבודה יש לה מירתת ואין לחוש שהיא נגעה ביין שהיה בתוך הבית?

ועוד מאוד חשוב לנו לדעת האם יש מקור בהלכה או אפילו סברא לסמוך על זה שבעל הבית טוען שהיין היה מונח במקום שבכלל לא היה מסתבר שסתם בן אדם אפילו מי שמנקה הבית ימצא אותו – ולכן נשאלת השאלה האם הדינים של סימן קכ"ט שייכים אפילו בגוונא שהיין מונח בבית במקום מוסתר או דוקא כשהם במקום מגולה וכדומה, וצ"ע? ראיתי כעין זה בשו"ת משנה הלכות חלק ד' (סימן ק"ח) ולא ידעתי איך לפסוק למעשה?" **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **בתחילה** י"ל דמצינו בי"ד ס"קיח, שכתב הט"ז שם בס"ק ד, לגבי יין ביד גוי, דסגי בחותם אחד, וז"ל "ולע"ד נראה דכ"ע מודים בזה הזמן, דהא עיקר הטעם דחיישינן ביין שצריך שני חותמות אע"פ שהוא דרבנן, הוא מצד שחיבת היין נסך עליו... ובזה"ז לאו עכו"ם הם... ע"כ אין שייך חיבת נסך, ממילא לכ"ע די בחותם אחד", וכן הוא במנחת יעקב כלל לב אות לב, וכן הוא בשבות יעקב ח"א ס"סג, ע"ש. וכבר כתב כן האור זרוע פ"ב דע"ז ס"קס, "וכ"ש בזמן הזה שאין גוים מנסכין לע"ז, לא צורך חותם בתוך חותם... אי משום ניסוך לא מנסך ליה, ואי משום איחלופי כיון דאיכא חותם אחד לא טרח ומזייף", וכן הוא ברוקח ס"תצו, שבזה"ז שאין הגויים מנסכין לע"ז מותר "אם יש לו חותם אחד דלא חיישינן לזיופי", וכן הוא במאירי ע"ז לא. ד"ה הפקיד יינו, שכתב "אבל מפתח בלא חותם או חותם בלא מפתח מותר בהנאה ואסור בשתיה, ויש מתירין אף בשתיה כמו שבארנו, וקצת אחרוני הרבנים נסמכים בה בימים אלו שאין הנסוך מצוי להם כדרך שהיה באותם הזמנים", וכן הוא בערה"ש ס"ק יג, ע"ש.

אלא שדעת מרן בס"קיח א אינו כן, ולדעתו אף בזה"ז בעינן שני חותמות ליין, וזה כמ"ש הב"י בשם הרשב"א "ואעפ"י שסתם יינם אינו אלא מדרבנן, החמירו בו כשל תורה משום דחביב ניסוך עליהם וטרחי ומזייפי חותם אחד". הרי אף בזה"ז י"ל "דחביב ניסוך עליהם וטרחי ומזייפי חותם אחד", ועיין עוד בחקרי לב ח"א י"ד ס"קצט, וכה"ח ס"קיח אות ה, ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, ולכאורה י"ל שאם היין הוא במקום נסתר בבית, במקום שאין העוזרת רגילה לנקות בו כלל, אז י"ל שלדעת הט"ז ודע' אין לחוש שהעוזרת תחפש אחר היין, שבזה"ז אין חיבת ניסוך, ואין טעם לחפש אחר היין, וזה דומה לדין חותם אחד. אלא לדעת מרן י"ל שאף בזה"ז יש לחוש לחיבת ניסוך ויש לחוש שמא העוזרת תחפש אחר היין, אף במקום שהיא אינה רגילה לנקות בו. אלא נראה שאף לדעת מרן, אם צריך חיפוש רב וטירחה יתירה לחפש אחר היין כיון שהוא טמון במקום שהוא קשה מאד למצוא, עדיין יש להתיר, וזה מפני שאף מרן התיר יין בשני חותמות, שרק בחותם אחד י"ל "וטרחי ומזייפי חותם אחד", משא"כ בשני חותמות שיש טירחה יתירה לזייף החותמות, ולכן י"ל שאם הוא טירחה יתירה לחפש אחר היין, שזה דומה לשני חותמות, והיין מותר.

ב) **אלא** נראה שזה אינו, שלא מצינו בגמרא או בראשונים שיש טעם להתיר יין שאין עליו חותם אם הוא טמון בבית במקום שקשה למצוא, ויש להסביר הדבר. כתב הטור בי"ד ריש ס"קכח, "כל מי שדרכו לנסך אין מייחדין יין אצלו אפילו שעה אחת, ואם יחדו אצלו אסור בהנאה שאנו תולין לומר ודאי נסכו", וזה גזירת דרבנן וכמ"ש הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"יא הל"ג, "יין העכו"ם שאין אנו יודעין אם נתנסך או לא נתנסך, והוא הנקרא סתם יינם, אסור בהנאה כמו יין שנתנסך, ודבר זה מגזירות סופרים הוא", ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שהטעם שאין לייחד העכו"ם עם היין הוא מפני גזירת דרבנן, י"ל לא פלוג ובכל אופן יש לאסור את היין בין אם הוא דבר קל למצוא את היין ובין אם הוא קשה.

אלא יש גדרים למתי אמרינן לא פלוג, 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 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"שב 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, 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, אלא אם אין שינוי בגוף החפצא אלא יש רק שינוי מקום כגון "דאפילו גבוה שתי קומות", בזה י"ל לא פלוג.

ולכן י"ל לגבי יין, אם הוא במקום נסתר, זה כמו "גבוה שתי מקומות", כיון שאין שינוי בבקבוק יין עצמו אלא רק יש שינוי במקום הבקבוק, ולכן בזה י"ל לא פלוג ואף אם הוא קשה למצוא את היין עדיין הוא אסור כשיש עכו"ם לבדו בבית עם היין, ולכן מובן למה הראשונים לא כתבו שיש היתר כהיין במקום נסתר בבית.

אלא אם יש שני חותמות בבקבוק יין, אז י"ל שזה נחשב כ"מין אחר", שיש כאן שינוי בבקבוק יין עצמו, ולכן בזה לא אמרינן לא פלוג, וכיון שיש טעם נכון להתיר את היין, היין מותר.

וכן י"ל כשיש מירתת כגון שהישראל יוצא ונכנס, כמבואר בס"קכט, י"ל שהעכו"ם שיש מירתת נחשבת כמין אחר מעכו"ם שאין לו מירתת, ולכן זה כמו השינוי שיש בין סתם אדם ובין אדם חשוב בר"ן הנ"ל, ולכן אין לומר לא פלוג ויש להתיר את היין כשיש מירתת בעכו"ם.

ולפי זה י"ל שאין להתיר היין בנד"ד מטעם שהיין "מתחת מדרגות בתוך הבית שלו והוא טען שזה מונח במקום מוסתר שרק הוא שהניח את זה שם יודע מזה", כיון שי"ל בזה לא פלוג.

ג) **אלא** עדיין נראה שיש טעם להתיר בנד"ד והוא משום מ"ש המרדכי בפ' רבי ישמעאל, "כתב ראב"ן בספר צפנת פענח ישראל שיש לו עכו"ם או כותית בביתו, ונשאר יין או חומץ בבית בלא שמירה, כיון דאימת רבן עליהן, אי לאו דחזינא דנגעו, בחזקת כשרות הוא דנתפס עליו כגנב, דהא דבעינן חותם בתוך חותם היינו ברשות עכו"ם, אבל ברשות ישראל לא, ומיהו לכתחילה לא יניח אדם בביתו לא יין ולא חומץ בלא שמירה משום הרחק מן הכיעור עכ"ל", וכן הוא בב"י סוף ס"קכט, ובש"ך שם ס"ק ד, וכן הוא במהריק"ש בס"קכט, וכן הוא בשלחן גבוה שם סוף ס"ק עז, וכן הוא בחכמת אדם כלל עח אות ז, ע"ש. וכן הוא בבית לחם יהודה (לר' צבי הירש בן עזריאל ז"ל) ס"קכט ס"ק א, ע"ש.

וכן הוא לר' אליהו בן בנימין הלוי ז"ל בזקן אהרן ס"קכד, שכתב, "וכבר מנהג פשוט בכל ישראל שיש להם שפחות וגויות, ומזהרין אותן שלא יגעו ביין, שהם בחזקת כשרות, שותים אותו כל זמן שלא ראו שנגעו בו", ע"ש. וכן הוא בשו"ת שאלו לברוך י"ד ס"ח, ע"ש. ועוד.

אלא יש לחקור בזה, ויש לשאול מה חידש הראב"ן בדינו, הלא בע"ז סט. במשנה ובגמ' שם כל הדינים הם תלויים ב"מירתת עובד כוכבים כל שעתא", כמבואר ברש"י שם, ודינים אלו בגוים שאינם שפחות בביתו, ובהם מועיל יוצא ונכנס מטעם מירתת, ולכן ה"ה בשפחות שעובדות בביתו שי"ל הכי, וא"כ מה הוסיף ומה חידש הראב"ן בדינו.

אלא צ"ל שדין שפחה שעובדת בביתו הוא עדיף טפי, וזה משום דמצינו שכתב מרן בס"קכט א, דמועיל יוצא ונכנס "אפילו שהה זמן רב מפני שהוא ירא בכל שעה עתה יבא ויראני, והוא שלא ידע שסגר העכו"ם החנות... בענין שאין יכולים לראותו... אבל אם ראה שהלך ליכנס לבית המרחץ יודע שלא ימהר לבא, וכן אם אמר לעכו"ם שהניח בחנות שמור לי, ידוע **שנסתלק משמירתו**... אם החביות

פתוחות כיון שנעלמו מעיניו אסורות", ע"ש. הרי כ"שנסתלק משמירתו" אין מועיל יוצא ונכנס, ולפי זה נראה שכוונת הראב"ן לחדש שאף בכה"ג שיש סילוק משמירה עדיין יש להתיר היין בביתו כיון שאף בזה ב"מירתת עובד כוכבים כל שעתא", כיון שהמירתת כאן היא יותר חזקה כיון שבעל הבית הוא "רבן", וזה מ"ש הראב"ן "דאימת רבן עליהן".

וכן צריך לפרש בראב"ן, שגם הוא כתב "ונשאר יין או חומץ בבית **בלא** שמירה", משמע שאף כשנסתלק הבעל משמירתו עדיין מועיל היתר זה, ולכן דינו עדיף ממ"ש מרן בס"קכט א הנ"ל, ולכן כתב הראב"ן שרק אם "דחזינא דנגעו" היין אסור, אבל בלא ראיה ממש אף כשאין שמירה, כגון שהבעל אומר שהוא יוצא מביתו לכמה שעות וכדומה, עדיין יש להתיר, והיין בחזקת כשרות הוא כיון ד"לאו דחזינא דנגעו". כך נראה כוונתו.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש בזקן אהרן הנ"ל, וז"ל "אלה השפחות שבבתי היהודים, כל זמן שהיהודים מאיים עליה שלא תגע ביין, ואם תפשה או שתתה ממנו היא נתפסת עליו כגנב, אין לחוש כל כך שהרי ישראל יוצא ונכנס, וזה מבואר בגמ' ע"ז ומה שהביא המרדכי פ' רבי ישמעאל משם ראב"ן", ע"ש. נראה מזה שהוא השוה דין יוצא ונכנס לדין השפחות שעובדות בבית ומ"ש הראב"ן, ולענ"ד זה אינו, שדין השפחות קיל טפי, וכנראה מלשון הראב"ן הנ"ל.

ולכן יש להשיב על שאלת כת"ר, שכתב "ובעיקר רצינו לדעת בסוגיא של הל' יין נסך בסימן קכ"ח סימן קכ"ט האם בכה"ג אפילו שיש צד שהיא נעלה הדלת והיא יודעת שהוא לא חוזר שאפשר לסמוך על הש"ך (סימן קכ"ט ס"ק ד') בשם הבית יוסף שאם משרתת גויה מפחדת מפיטוריה מעבודתה יש לה מירתת ואין לחוש שהיא נגע ביין שהיה בתוך הבית". וי"ל שההיתר בש"ך דאזיל כשיטת הראב"ן הוא קיל טפי מהדינים בס"קכט, ולכן אף "שיש צד שהיא נעלה הדלת והיא יודעת שהוא לא חוזר", עדיין יש להתיר (ודין סגירת הדלת הוא קיל טפי, שאף לגבי יוצא ונכנס אין להחמיר אלא כשהבעל יודע בודאי שהגוי סגר את הדלת, כמבואר במרן ס"קכט א, ע"ש).

ד) **אלא** עדיין יש לחקור בנד"ד, שהרי לא מצינו שכתוב בשאלה שהבעל אמר לנוצרית בפירוש "שלא ליגע ביין", ולכן מה אימה ומירתת יש כאן. אלא טען הבעל "שיש לה מירתת שאם היא תעשה משהו נגד רצונו יפטרו אותה", וא"כ עדיין י"ל שיש מירתת לחפש במקום שאין לה רשות ליכנס ולחפש בו, ונראה מהשאלה שבמקום שתחת המרדגות בכלל זה, שכתוב "מסתבר שרק אם העוזרת מחפשת בכל המקומות של הבית בשביל יין תמצא אותו", הרי פשוט שאין דרכה לחפש תחת המרדגות בשעת עבודתה, ולכן עדיין י"ל שיש מירתת לחפש שם בלי רשות, ולכן יש להתיר את היין.

מ"מ יש לחקור במציאות, אם כן הוא שיש לה מירתת מלהכנס במקום שאין הוא מקום עבודתה בבית, והכל תלוי בזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קמט

שאלה: איך מותר לשלם מסים אם הממשלה משלמת כספי מיסים אף לע"ז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "קיי"ל שבדאורייתא אין ברירה (גיטין כ"ה.) וכן משמע בפסחים (פ"ט.) אפי' בעשה ולא רק בלא תעשה, ובדרבנן יש ברירה (עירובין ל"ו:). עוד ידוע הוא שבעוה"ר מדינת ישראל משלמת כספי מיסים גם לעבודה זרה, כגון משרד הדתות מתקצב גם כנסיות וכד', לפ"ז, כיצד ניתן לשלם מיסים למדינת ישראל (או למדינה בחו"ל) כאשר בדאורייתא אין ברירה? וידוע הנוב"י ועוד פוס' (הו"ד בשו"ת יבי"א ח"ב יו"ד י"א אות ד') שנצרות הינה ע"ז, ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד צ"ב) כתב דדין ברירה לא חשיב ספק, וכיצד נקל בזה".

לא שייך לומר דין ברירה בנד"ד, שזה שייך רק כשהממון עדיין שלו, אבל אם הוא כבר נתן ממונו לאחר ושוב אין הממון שלו, ממילא שאין הממון שייך אצלו, והוא אינו עובר על איסור אם האחר עושה עבירה באותו ממון.

ולכן לדוגמא מצינו שדן השאג"א בס"פט, לגבי "שני שותפים של אחד מהם הוי חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה משום קנסא דר"ש, ושל שני לית ביה משום ההוא קנסא, אותו חמץ מהו לאחר פסח", והוא פלפל בדין ברירה ע"ש. הרי כאן החמץ הוא שלהם, ושפיר יש לדון בדין ברירה, אבל בנד"ד כשהוא משלם את המס, שוב הממון הוא של המשלה, ואין לו שייכות בממון זה, ואם הממשלה עוברת על איזה איסור בממון שהוא כבר נתן להם, אז אין לו אחריות על זה כיון שעכשיו אין הממון שלו.

מ"מ אף שהוא אינו עובר על העבירה עצמה, מ"מ עדיין יש לדון אם הוא עובר על לפני עור. כתב מרן בי"ד ס"קנא א, "דברים שהם מיוחדין למין ממיני אלילים שבאותו מקום, אסור למכור לעובדי אותם אלילים שבאותו מקום, ואם קונה הרבה ביחד שניכר הדבר שהוא קונה אותם לסחורה, מותר... ודברים שאינם מיוחדים לה מוכרים אותם סתם, ואם פירש העכו"ם שהוא קונה אותם לאלילים אסור למכור לו אא"כ פסלן מלהקריבן לאלילים", ע"ש.

וכל חשש איסור כאן הוא רק משום לפני עור, וכמ"ש רש"י בע"ז יד. "אלפני מפקדינן. על לפני עור אנו מצווין שלא ליתן מכשול בדבר האסור לו, **וכל הני דאסרינן לזבוני להו משום לפני עור לא תתן מכשול**, דבן נח מוזהר על עבודת כוכבים", ולפי זה כשיש ספק אם מה שהוא מוכר לעכו"ם הוא לעבודת ע"ז או לא, אז מותר למכור אותו דבר, וזה מ"ש מרן "ודברים שאינם מיוחדים לה מוכרים אותם סתם".

ויש לדקדק שאין כאן שום חשש שהישראל עצמו עובר על איסור ע"ז, ואין לומר כאן כיון שאין ברירה באיסור מן התורה אף דברים שאינם מיוחדים לע"ז אסור למכור להם, והטעם שאין שייך כאן חשש ברירה הוא מפני שאחר המכירה אותם דברים הם של העכו"ם ולא של הישראל, וממילא שאין הישראל עובר על איסור ע"ז. אלא רק נשאר החשש של לפני עור, ובזה כשיש ספק אם אותם דברים הם לעבודת ע"ז או לא, אין איסור.

ולכן ה"ה בנד"ד אין לחוש לברירה כיון שאחר שהישראל משלם את המס שוב הממון אינו שלו אלא ששל הממשלה, ומצד לפני עור לגבי הגויים עע"ז, כיון שאין ניכר בגוף הממון שהישראל נותן למס, שהוא לעבודת ע"ז, ממילא שאין כאן חשש של לפני עור, ואף אין כאן חשש של לפני עור אם אנשי הממשלה הם ישראלים, ואין לומר שהוא מסייע אותם לעבור על עבירה כשהם נותנים ממון זה לע"ז, שהרי אף בזה י"ל שכיון שאין ניכר בגוף הממון שהוא לעבודת ע"ז, ממילא אין איסור של לפני עור כשהישראל משלם את המס לממשלה, וזה דומה ל"ודברים שאינם מיוחדים לה מוכרים אותם סתם".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנ

שאלה: האם מותר לקבל פנסיה מקרנות נאמנות כשיש חשש רבית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א

כתב כת"ר, "אבקש לשאול את כת"ר בענין קרנות נאמנות... ועוד ציין לאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' סג) דכתב שמותר לקחת מחברה ריבית משום שעכ"פ אינה משתעבדת שיעבוד הגוף אלא רק נותנת ממה שיש לה, לדעתו עכ"פ לחברה אסור לקחת ריבית ללא היתר עיסקא, ומכל מקום גם זהו חידוש מפליג שאיסור ריבית לא חל בכהאי גוונא, וגם על עצם העיקרון ההנחה שאינו משעבד אלא את הממון הקיים קשה שכן אם בתחילה לא היה ממה לפרוע ואחר כך הרויחו מי יחובו לשלם, ומכל מקום כתב שם דבזה שהוא נותן לנאמן לפי מה ששמע מרבנים אין צד להקל, וכן שמעתי מהרב שלמה אישון ראש מכון כתר דפשוט שאין כאן צד להיתר, אלא שלא הביאו כלל מי שדן בענין זה (מצד איסור ריבית). אך לענ"ד לכאורה יש להביא ראיה להקל בקרנות נאמנות.

דהנה ברמב"ם הלכות שבת פרק ו הלכה יח, "הנותן מעות לגוי להתעסק בהן, אף על פי שהגוי נושא ונותן בשבת חולק עמו בשכר בשוה וכן הורו כל הגאונים". עכ"ל. וכן הוא בתשובת רב שרירא גאון (תשובות הגאונים ליק סי' סח), והובא סמ"ג (לאוין סה כא ע"ד) ובטור או"ח סי' רמה, וכתב שם בבית יוסף: כתב הרב המגיד וטעמא

משום דאין מלאכה זו מוטלת על ישראל לעשותה שנאמר שהגוי עושה שליחותו וכן אין העסק ניכר ממי הוא עכ"ל והכל בו (סי' לא לע"ג) כתב והטעם לפי שאין אותו שכר אלא שכר מעותיו והוא כשכירות כלים שאין לנו שביתת כלים עכ"ל. ובשו"ע הביא דין זה עם טעמו של הרב המגיד, ולכאורה עצם העסק בכסף הוא מלאכה שהיהודי רוצה שתיעשה, ולמה הותר הדבר. אלא מכאן לכאורה משמע שמה שאדם מתעסק בכסף שניתן לו אינו נחשב כעושה את הדבר בשליחות נותן הכסף כיון שלא אמר לו היאך להתעסק.

ולפי זה יש לומר שגם כשהוא קונה בזה אגרות חוב כל היכא שלא אמר לו היאך יתעסק בכסף לא מיקרי קונה בשליחותו וליכא חשש ריבית...

אשמח לשמוע מכבוד הרב מה דעתו בזה:

א. האם אכן יש ללמוד מהשו"ע בסי' רמה גם לענין ריבית.

ב. האם אכן יש אפשרות לומר שרצונו רק ברווח שבא משעת ההיתר, והאם דין זה קשור למחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה". **ע"כ דברי כת"ר.**

א. האם אכן יש ללמוד מהשו"ע בסי' רמה גם לענין ריבית.

א) **כתב** הרמב"ם בהל' שבת פ"ו הל"יח, "הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן. אף על פי שהנכרי נושא ונותן בשבת חולק עמו בשכר בשוה וכן הורו כל הגאונים", ופירש הרב המגיד שם, "סברת הגאונים ז"ל בדין העסק נראית פשוטה שהרי אין המלאכה הזאת מוטלת על ישראל לעשותה שנאמר שהנכרי עושה שליחותו, וכן אין העסק ניכר ממי הוא ולמה יאסר", וכן פסק מרן בס"רמה ד, ע"ש.

ופירש הערוך השלחן שם באות טו, "שהרי הישראל אינו מצווה לו להתעסק בשבת והוא **אדעתא דנפשיה עביד** לפי שיש לו חלק בהריוח או שקוצץ לו שכר שמכל סכום שיפדה יתן לו כך וכך, דאז עושה בשביל עצמו כדי להרויח יותר, אבל אם הוא שכיר יום אסור דעושה אדעתא דישראל", ע"ש. הרי הכל תלוי באדעתא דנפשיה עביד.

נראה מזה שאם הגוי עושה אדעתא דנפשיה, אז אין זה בכלל "שליחות" שכתב הרב המגיד הנ"ל, ולכן הוא מותר, וזה אתי שפיר לפי מ"ש רש"י בע"ז כב. שכתוב בגמ' שם, "ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה בשותפות לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול חלקך בשבת ואני בחול, ואם התנו מתחלה מותר". ופירש"י שם "לא יאמר ישראל, טול אתה חלקך בשבת לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו, ואם התנו מתחילה, קודם שהוטלה עליו. מותר, דהא לא קיבל עליה ישראל עבודה דשבת ואין העובד כוכבים שלוחו". הרי טעם האיסור כאן של אמירה לעכו"ם הוא מפני שליחות (ועיין עוד בערה"ש ס"רמג אות ד בטעם איסור אמירה לעכו"ם בשבת), ולכן נראה שאם הגוי עושה אדעתא דנפשיה כמ"ש הערה"ש הנ"ל, אז אין זה בכלל שליחות שכתב הרב המגיד הנ"ל, ואין כאן איסור.

ויש לבאר קצת בדין אמירה לגוי. כתב רש"י בע"ז טו. "ומה שאסור לומר לעכו"ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור". אלא בשלמא בשבת עצמה י"ל שיש איסור ודבר דבר, אבל מהו האיסור אם הוא צוה הגוי קודם שבת לעשות מלאכה בשבת, שהרי לפני שבת אין איסור של ודבר דבר, וראיתי 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, ושם כתב רש"י הטעם שיש איסור ליתן לנכרי כיסו קודם שבת כדי לנשוא אותו, הוא מפני "והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת", וכן הוא בריטב"א והחידושי הר"ן שם. הרי שלא שייך לומר כאן "ודבר דבר" מלפני שבת, לכן יש לדון מאי איסור יש כאן שאף אם הנכרי שלוחו מ"מ הנכרי מצד עצמו אינו עושה עבירה, והישראל אינו עובר על "ודבר דבר". אלא נראה לענ"ד שהאיסור כאן הוא משום "מצוא חפציך", דהיינו שאם הנכרי שלוחו בשבת אז אף שאין דיבור בשבת, מ"מ הנכרי עושה הרצון והחפץ של הישראל בשבת, ולכן זה נראה כ"ממצוא חפציך" בשבת. וי"ל שזה מ"ש רש"י הנ"ל "ומה שאסור לומר לעכו"ם עשה לי כך, זהו משום **ממצוא חפצך** ודבר דבר, דבור אסור", דהיינו "ודבר דבר" בשבת עצמה, ו"ממצוא חפצך" בשליחות מלפני שבת.

וראיתי בפתה"ד בס"שו אות ב, שהוא הביא דברי הלבוש שם שהטעם 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. ולכאורה יש להקשות על הלבוש והפתה"ד שהם לא הביאו מ"ש רש"י בע"ז טו, שהטעם הוא מפני ממצוא חפציך ודבר דבר. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר שכיון שיש שליחות אז היא מתיחסת המלאכה להישראל, וממילא זה בכלל ממצוא חפציך, ולפי זה י"ל כשהגוי עביד אדעתא דנפשיה, אין זה נראה כשליחות ואין כאן חשש ממצוא חפציך.

ואף לדעת הרמב"ם שסבר שהאיסור של אמירה לעכו"ם הוא מפני "שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן", כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת בריש פ"ו, ע"ש. מ"מ אין לחוש לזה כשהגוי עביד אדעתא דנפשיה, כיון שהוא אינו כשלוחו של הישראל, ואין זה בכלל ש"שבת קלה בעיניהן", והישראל לא יבוא לעשות מלאכה.

ב) **מ"מ** בדין הרמב"ם הנ"ל, שהישראל "נותן מעות לנכרי להתעסק בהן", יש שני צדדים, מצד אחד י"ל דאה"נ שהסחורה עצמה שהגוי קונה במשא ומתן, היא לישראל וכוונת הגוי היא לקנות אותה סחורה בשביל הישראל, אבל מצד אחר הטעם שהגוי עושה כן הוא מפני שהוא יכול לקבל שכרו ומצד זה אמרינן אדעתא דנפשיה עביד, אבל מצד הסחורה עדיין היא הקנין של הישראל. הרי מצינו שאף שהגוי עביד אדעתא דנפשיה, מ"מ הוא עדיין רוצה לקנות הסחורה בעד הישראל, שרק ע"י זה הגוי יכול לקבל שכרו.

וכן י"ל בשאר איסורים, לכן אם בימי פסח הישראל נותן ממונו לגוי להתעסק בו, ויש לגוי חלק בריוח, ושוב הגוי קונה חמץ בממון ישראל בדרך משא ומתן, הרי מצינו שהחמץ הוא של הישראל אף שהישראל לא אמר בפירוש לגוי לקנות חמץ, שהרי עדיין הגוי קונה את החמץ בממון של ישראל, ואף שהגוי עביד אדעתא דנפשיה כדי לקבל שכרו, מ"מ עדיין החמץ הוא של הישראל והוא עובר על איסורי פסח (עיין ברעק"א ס"תנ, ו, לגבי הקנין כיון ששליחות לעכו"ם לחומרא הוא רק מדרבנן). הרי הסחורה לחודה וכוונת הגוי לחודה.

ואף כתב מרן בס"תנ ו, "מותר לומר לעבד בפסח הילך דינר זה וקנה ואכול אע"פ שיודע שיקנה חמץ". וכתב הכה"ח שם באות כח. בשם הלבוש, "ואין זה כקונה חמץ שהרי העבד בר דעת הוא וקונה לדעתו מה שירצה ואין לו על רבו אלא שיתן לו מעות לקנות לו מזונות". מ"מ אין זה דומה לנד"ד דבנד"ד הגוי קונה את החמץ בשביל הישראל כדי שהישראל יכול ליהנות ממשא ומתן בחמץ, משא"כ בדין עבד הנ"ל שאין החמץ בשביל הישראל אלא רק בשביל העבד עצמו, ולכן בנד"ד אף שהגוי עביד אדעתא דנפשיה, מ"מ עדיין החמץ הוא של הישראל.

ואת"ל שכיון דקי"ל שאין שליחות לעכו"ם, איך הישראל קונה את הסחורה שקנה הגוי במשא ומתן, ואיך אמרינן שהסחורה היא לישראל. כתב המחנה אפרים בהל' שליחות ס"טו, "דכל שזה נותן הכסף למוכר כדי שיקנה לאחרים קנו אותם אחרים, ולא משום שליחות זוכה אלא כל דקביל מוכר המעות ממילא מקנהו לאחרים ע"י כסף שלקח... והמוכר גם כן דעתו לזכות לבעל המעות.. (והשליח) מעשה קוף הוא דעביד", ואף שהקשה הביאור הלכה בס"תמח ג ד"ה ובלבד, על דעת המח"א, מ"מ כבר יישבתי דעת המח"א באורחותיך למדני ח"ד ס"קנה, ע"ש. ולכן שפיר י"ל שמה שקונה הגוי בשביל הישראל הוא הקנין של הישראל, ואין חילוק בזה בין אם הישראל אמר בפירוש לגוי מה לקנות ובין אם הוא סמך על דעת הגוי לקנות כל דבר שהגוי ירצה, שהרי עדיין הקנין הוא של ישראל כיון שהגוי קונה הסחורה בעד הישראל, והמוכר כיון "לזכות בעל המעות" כמ"ש המח"א הנ"ל, ומצד איסור שבת ואיסור אמירה לעכו"ם אין חשש כיון שאין לחוש לזה כשהגוי עביד אדעתא דנפשיה.

ואף דמצינו שהכלל של "אדעתא דנפשיה עביד" הוא שייך בשאר דינים מלבד שבת, ולכן כתב הרמב"ם בהל' גירושין פ"ג הל"טז, שטעם שאין לגוי לכתוב את הגט הוא מפני "והעכו"ם על דעת עצמו הוא כותב", ולכן אין כאן כתיבה לשמה, וכן י"ל הכי לגבי כתיבת ס"ת, עיין בתוספות במנחות מב. ד"ה ואל, מ"מ אין זה שייך לגבי קנין הסחורה בדין הרמב"ם הנ"ל, דאה"נ שהגוי עביד אדעתא דנפשיה, מ"מ סתם כוונתו לקנות הסחורה בעד הישראל כדי שהגוי עצמו יוכל לקבל שכרו, וזה כמ"ש התוספות הנ"ל "קא אמר גבי גט עובד כוכבים אדעתא דנפשיה עביד, שאני התם דסתם אשה לאו לגירושין קיימא אבל סתם מילה לשמה קיימא". הרי שיש לאזיל אחר סתם דעתיה, ובנד"ד י"ל שסתם דעת הגוי לקנות בעד הישראל, שרק ע"י זה הוא יכול לקבל שכרו.

ולפי זה יש לדון במ"ש כת"ר לגבי דין הרמב"ם הנ"ל, "עצם העסק בכסף הוא מלאכה שהיהודי רוצה שתיעשה, ולמה הותר הדבר. אלא מכאן לכאורה משמע שמה שאדם מתעסק בכסף שניתן לו אינו נחשב כעושה את הדבר בשליחות נותן הכסף כיון שלא אמר לו היאך להתעסק". וי"ל שטעם ההיתר הוא רק מפני אדעתא דנפשיה קעביד כמ"ש הערה"ש הנ"ל, אבל עדיין מה שקונה הגוי בעד הישראל הוא הקנין של הישראל, בין אם הישראל אמר בפירוש מה לקנות בין אם הוא נותן רשות לגוי לקנות מה שהגוי רוצה, ולכן אם הגוי קונה איזה דבר איסור כגון חמץ בפסח או יין נסך או אם הוא הלוה ברבית, כל זה בעד הישראל, ולכן עדיין הישראל עובר עבירה.

וכן מצינו לגבי חמץ בפסח שאף כשהאחריות על הגוי מ"מ אם החמץ של ישראל עדיין עובר הישראל, שכתב מרן בס"תמ ד, "ישראל שהפקיד חמצו אצל... הא"י אע"פ שקבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו המפקיד", ופירש המ"ב בס"ק יט, "שהרי מ"מ גוף הממון הוא שלו, ולא אמרו לעיל בס"א דקבלת אחריות נחשב כשלו אלא לענין זה דע"י קבלת אחריות יש לו שייכות וזכות בגוה אע"ג שאינו שלו בעצם ומשום זכות זה חייביה רחמנא בביעור, אבל בהיפך היכי שהדבר הוא שלו שאחר קיבל עליו אחריות בזה **אין סברא לומר דהחמץ נפקע מרשותו ע"י קבלת אחריות של אחר**".

וכן מצינו באיסור רבית ס"קסט כג, שכתב מרן, "ישראל שאמר לעכו"ם הילך שכרך (או פליגנא לך ברווח – כ"מ בטור) והלוה מעותי ברבית, אסור משום שהם באחריות הישראל", ופירש הט"ז לעיל מזה בס"ק לא, "באחריות העכו"ם. פי' לענין שאם יאבדו החובות יפרעם הוא לישראל כדין של לוה, אבל לא סגי שיקבל עליו אחריות כשומרין אפילו כשואל, הואיל ולא נעשה עליהם לוה מעתה, ב"י בשם ספר התרומות", וכן הוא בש"ך שם ס"ק סח, ע"ש. הרי רק אם העכו"ם הוא לוה ממש אז האחריות עליו, משא"כ אם הממון הוא רק כפקדון אצלו, ומ"ש הרמב"ם הנ"ל "הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן", אין זה בכלל דין מלוה ולוה, אלא הממון הוא כפקדון ביד הגוי להתעסק בו בעד הישראל, ו"גוף הממון הוא שלו" כמ"ש המ"ב הנ"ל.

ולכן נראה מזה שהכל תלוי באחריות, ולכן אף אם הישראל לא אמר בפירוש "הלוה מעותי ברבית" ורק נתן ממונו לגוי לעסוק בו במשא ונתן, והגוי הלוה ברבית, שעדיין יש איסור כיון שעדיין האחריות היא על הישראל, וראיתי בב"י בס"קסט ד"ה מעותיו של ישראל, שכתב על דין פקדון של ישראל ביד הגוי שהאחריות על הישראל, "ונ"ל שזהו כשהפקידם אצלו מתחלה ע"ד שילוום לישראל, אבל אם הפקידם ע"ד שיהיה בידו והוא הלוום שלא מדעת הישראל שרי", ולכאורה י"ל בנד"ד ב"הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן", שהישראל לא אמר בפירוש להלוות הממון ברבית אלא רק "להתעסק בהן", שבזה האחריות על הגוי, אבל נראה שזה אינו ששוב כתב הב"י, "וכן כתבו תלמידי הרשב"א על תוספתא זו בפ' א"נ וז"ל פירות המופקדות בתורת פקדון **שלא יגע בהם כלל**, והוא הלוה אותם הוא חייב באחריותם ע"כ" (עיין דר"מ שם ורמ"א בס"קסט כא). הרי שהאחריות על הגוי רק אם הממון ממש פקדון "שלא יגע בהם כלל", אבל כשהישראל "הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן", אז האחריות על הישראל אף אם הישראל לא אמר בפירוש להלוות ממונו ברבית, שעדיין "גוף הממון הוא שלו" כמ"ש המ"ב הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ג) **שוב** ראיתי במנחת יצחק ח"ג ס"א אות כז, שדן לגבי מניות, והוא הביא דין הנ"ל "הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן". והוא כתב, "הנה אם מנהלי העסק המה נכרים, וכרגיל גם בין בעלי מניות יש נכרים, נראה בפשיטות דשרי מטעם דאיתי בא"ח ס"רמה ד....וא"כ כמו כן בנדון המניות, אף שכל בעל מניות שותף כפי הערך המניות, מ"מ כיון שיש גם כן שותפים נכרים, וגם מנהלי העסק המה נכרים, ואין המלאכה מוטלת על הישראל, ואין העסק ניכר ממי הוא, והא"י אדעתא דנפשיה עביד, ליכא בזה משום לתא דשבת". הרי הוא הביא ראיה ממרן הנ"ל לגבי שבת דוקא, ולא בחשש איסור בשארי איסורים כגון רבית או חמץ, ע"ש.

אלא שוב ראיתי במהרי"ט ח"א ס"קטז בד"ה ועוד אני, שהוא מדמה דין רבית לדין שבת, ובתחילה הוא הביא מ"ש בסוף פ"ק דע"ז הנ"ל ומ"ש רש"י הנ"ל, ושוב כתב "וכתב הר"ן בהלכות ומיהא שמעינן דכיון שיש לנכרי חלק בפירות השדה אעפ"י שישראל נהנה ממלאכת שבת מותר דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, והנאת ישראל ממילא אתי הילכך שרי עכ"ל. מכאן אני למד לישראל שנתן מעות לנכרי בעסקא להתעסק בהם למחצית שכר, והלוה מהם הנכרי לישראל ברבית, אע"פ שבעל המעות יודע כשנתנם

לישראל, אפילו להנך רבוותא דאסירי היכא דידע שבא אחריות החוב על ישראל חבירו, הכא שרי דכיון דהני זוזי משתעבד לנכרי המקבל למחצית השכר, ואפילו כידע לא מצי מעכב מלהלות שהוא רוצה להשתכר באשר ימצא וכי קעביד אדעתא דנפשיה קעביד, וכי היכי דבנכרי שאינו שותף התיר רש"י ז"ל בשלא ידע, בשותף שרי אף כשידע". הרי המהרי"ט השוה דין רבית לדין שבת, וכמו דבשבת אמרינן אדעתא דנפשיה קעביד, ה"ה לגבי רבית, וא"כ נראה שזה סייעתא גדולה לסברת כת"ר.

אלא כשאני לעצמי נראה שאין הנדון דומה לראיה, שבדין השדה הישראל והגוי הם שותפים, ולכן הגוי יש לו חלק בגוף פירות השדה, ולכן יש לסמוך על תנאי, וסברת אדעתא דנפשיה כעביד. אולם מ"ש המהרי"ט, "ישראל שנתן מעות לנכרי בעסקא להתעסק בהם למחצית שכר", אין לגוי חלק בממון זה כלל, והממון כולו של ישראל, והגוי יש לו חלק רק ברווח שיבוא ממון זה, אבל בקרן אין לו חלק כלל, ולכן עדיין י"ל שהממון כפקדון ביד הגוי להתעסק בו, ועדיין האחריות על הישראל ועדיין "גוף הממון שלו" כמ"ש המ"ב הנ"ל.

שוב ראיתי במהרש"ג ח"א י"ד ס"ג דף קנ"ו ע"ב, ד"ה והנה, שאחר שהוא הביא דברי המהרי"ט הנ"ל הוא כתב, "אך ראיתי בספר ערך ש"י על היו"ד שם בס"קסט, שהביא דברי המהרי"ט הנ"ל והשיג עליהם שאינו דומה כלל איסור רבית לאסור שבת, וגבי רבית אינו מועיל כלל מה שהעכו"ם אדעתא דנפשיה עביד ע"ש. ולדעתי השגתו נכונה וגם אנכי בתחילת ראותי דברי המהרי"ט דמדמה רבית לאיסור שבת הבנתי תיכף שאין דברים הללו דומין זה לזה, לכן לפענ"ד אין להעמיד יסוד על דברי המהרי"ט כמ"ש ערך ש"י הנ"ל".

ולפי כל הנ"ל נראה שאין לומר כמ"ש כת"ר, "שמה שאדם מתעסק בכסף שניתן לו אינו נחשב כעושה את הדבר בשליחות נותן הכסף כיון שלא אמר לו היאך להתעסק", שהרי אין זה בתורת הלוואה, והאחריות עדיין על הבעל שנתן את הממון, ש"גוף הממון שלו" כמ"ש המ"ב הנ"ל, ורק אם הממון היה פקדון ואמר המפקיד "שלא יגע בהם כלל" כמ"ש הב"י הנ"ל, ועדיין השומר מתעסק בממון זה, אז י"ל "אינו נחשב כעושה את הדבר בשליחות נותן הכסף". כן נראה לענ"ד.

ב. האם אכן יש אפשרות לומר שרצונו רק ברווח שבא מהשעת ההיתר, והאם דין זה קשור למחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה.

א) **כתוב** בתוספות תמורה ל. ד"ה ואידך, "...וא"כ בכל איסור המעורב בהיתר נסמוך אברירה ונשקול כשיעור האיסור ואידך לישתרו, וכן זבחים שנתערבו בשור הנסקל דאמרינן (זבחים דף ע:) ימותו ואמאי נהי דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי מ"מ נשקול חד מינייהו ואידך לישתרו, ואומר מורי הרמ"ר כלל גדול בדין זה דודאי כל דבר שהובררו האיסור מתחלה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היה באיסור, אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובת נולד האיסור אז סמכינן אברירה", ועיין עוד בתוספות בסוטה יח. ד"ה חזר, ולפי זה יש מקום לומר לגבי ישראל שיש מניות בבנק, שקודם שהבנק מלוה ברבית כבר נתערב ממון הישראל בשאר אנשים שיש להם מניות בבנק, ולכן עדיין יש לומר ברירה, אף בחשש איסור מן התורה.

וכן כתב השואל ומשיב, קמא ח"ג ס"לא, לגבי רבית, "אודות השפארקאסא שיש מלוים ישראלים הרבה בחבורה ולוין הרבה ישראלים בחבורה... ואין לומר דהא אין ברירה בדאורייתא ואולי בהמעות המלוה ישראלי להלוה היהודי, דזה אינו דבדבר הנבלל ומעורב לא שייך ענין ברירה... דכאן בא האיסור ע"י הערובות ובכה"ג דעת התוספות בתמורה ל' ד"ה ואידך, דכל שהאיסור לא היה קודם התערובות והיה היתר ואח"כ כשבא האיסור בתערובות, יש ברירה", ע"ש שאר דבריו. הרי אף באיסור דאורייתא עדיין אמרינן ברירה בכה"ג.

אלא כתב מהר"ם שיק בי"ד ס"קנח בד"ה טעם, על סברת השואל ומשיב הנ"ל, שלא שייך לומר ברירה "אם נשאר שותף, אלא שלוקח ממונו על זמן עדיין נשאר שותף בכלל, ואיך שייך לומר בכה"ג ברירה דיטול חלקו, דהא בכל פרוטה ופרוטה יש חלק לכל השותפין", ע"ש שאר דבריו וגם הוא סבר שם דהיכא שנודע מקודם כ"א בפ"ע ונתערב אז אח"כ אז לכ"ע ל"ש ברירה, ויסודו על התוס' י"ט בדמאי פ"ו מ"ז, ע"ש. ולכן כיון שכל אחד שיש לו מעות לקנות המניות הוא ניכר מקודם הקנין, לא שייך בזה ברירה, ע"ש (כן פירש דעתו המנ"א דלקמן).

וראיתי במנחת אלעזר ח"ב ס"כב, שהוא הביא מחלוקת הנ"ל, וכתב "המה מחלוקים מן הקצה אל הקצה, כי לפי דעת השו"מ י"ל בזה ברירה גם למ"ד אין ברירה, ולפי דעת המהר"ם שיק אין לומר בזה ברירה גם למ"ד יש ברירה בכ"מ גם בדאורייתא, מ"מ ל"ש בזה ברירה", ע"ש. ואחר פלפול בדבריהם, שוב כתב, "מה שכתבנו לעיל דתלוי בברירה הוא מתוס' סוטה הנז', ומדברי התוס' נראה שם דהסוגיות בש"ס מחולקים בזה אי אמרינן כלל ברירה בכה"ג שהוכר מקודם כ"א בפני עצמו, ואנחנו לא נדע כאיזה סוגיא הלכה נקבעה בזה, וא"כ יש להסתפק אי שייך בזה ברירה כלל", ע"ש.

אלא כתב במלמד להועיל ס"צא, "שאלה. חבורה של קצת נכרים וישראל אחד יש לה בית מאכל, ולכל אחד מבני החבורה יש לו קצת חלקים (אקציען) ויש לאל ידו למכור האקציען לכל מי שירצה, ובעד כל אקציע ואקציע יקבל המחזיק בה סך מעות מדי חדש בחדשו, מה דינו לענין חמץ בפסח (כי ודאי בבית המאכל יש כמה וכמה חמץ) כדי שלא יכשל הישראל ח"ו באיסור ב"י וב"י, ולענ"ד שימכור הישראל האקציען שלו קודם הפסח ללוקח נכרי כו' וכו' עכ"ל השואל", ובתשובה שם הוא הביא מ"ש ר' עזריאל הילדעסהיימר ז"ל בענין כעין זה לגבי אם יש חשש של חמץ שעבר עליו הפסח, והוא הביא ו' טעמים להתיר, וז"ל "א) שאין לישראל חלק בעשיית השכר עצמו, ואף אם ירצה לעשות ולעסוק הרשות ביד הדירעקטארען לסלקו בע"כ.... ו) **בדרבנן** קי"ל **אין ברירה**", ע"ש. הרי כיון שהחשש כאן הוא חמץ שעבר עליו הפסח שהוא איסור דרבנן, י"ל בדרבנן אין ברירה. משמע שפשוט ליה ששייך לומר בנדון כזה דין ברירה, וממילא שאם החשש איסור הוא מדאורייתא ששוב אין לומר ברירה.

וכן ראיתי במנחת יצחק ח"ג ס"א אות כה, שכתב לגבי מניות ובדין חמץ שעבר עליו הפסח, והוא כתב, "היכא דיש בין בעלי המניות נכרים, יש לדון בזה, כמו ישראל ועכו"ם שיש להם חמץ בשותפות, ונפ"מ לענין חמץ שעבר עליו הפסח דצדדי הח"י והשאג"א, הובאו בשערי תשובה א"ח ס"תמ"ח, להקל מטעם יש ברירה בדרבנן, ודוקא בחלקו השותפין לאחר הפסח, וכמבואר כל זה במהר"ם שיק א"ח ס"רכו, וי"ד ס"קנח", ע"ש. הרי נראה שאף לדעתו שייך לומר דין ברירה, אבל רק כשיש חשש איסור דרבנן.

מ"מ קשה להכריע בין השו"מ ומהר"ם שיק הנ"ל, וכבר כתב המנ"א הנ"ל, "ואנחנו לא נדע כאיזה סוגיא הלכה נקבעה בזה", ע"ש.

ב) **אלא** יש לדון בדין ברירה מטעם אחר. כתוב בגיטין עג. לגבי מי שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי, "מה היא באותן הימים, רבי יהודה אומר כאשת לכל דבריה, רבי יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת", וטעם רבי יהודה הוא מפני שכיון שברירה זו תלויה באחרים, דהיינו שמיתה תלויה בהקב"ה, יש כאן ברירה ומצינו למפרע היא היתה אשת איש ואם היא כהנת היא מותרת לאכול בתרומה, וגם אם היא זינתה היא חייבת מיתה, משא"כ לרבי יוסי שאין כאן ברירה והיא נשארת בספק אשת איש. עיין ברש"י שם ע"ב, ובגיטין כה: ע"ש.

אלא מצינו בב"מ לד, שכתוב שם, "אמר רבא נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו", ופירש"י שם, "נעשה כאומר לו. בשעה שמסרה לו דקים להו לרבנן דניחא להו לבעלים שיהא בטוח בקרן על מנת שיהא ספק כפל העתיד לבא של שומר, והרי היא כמסרה לו על מנת כן שאם תיגנב וישלם לו קרן שתהא פרה קנויה לו משעה שמסרה, נמצא למפרע כשגנב הגנב של שומר היתה דפרה כבר היא בעולם", ע"ש. הרי לא הזכיר כאן דין ברירה.

וכתב על זה החזון איש בדמאי ס"טז סוף אות יג, "וכן הא דאמר ב"מ לד. אם תרצה ותשימני פרתי קנויה לך מעכשיו, אבל למאי דאמר שם פרתי קנויה לך שעה אחת סמוך לגניבתה צ"ע דזה הוי כמגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב ברירה, והיה נראה מתוך זה דלא אמרינן אין ברירה לענין קנית ממון, וכל תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה", ע"ש.

ולפי זה י"ל שכשאחד קונה המניות בבנק (וזה בכלל קנית ממון) הוא יכול להתנות שהממון שלו יהיה רק לדבר היתר, וזה בכלל "תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה". כך נראה כעת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א

כתב כת"ר, "עיקר שאלתי היא שאלה של הוראה למעשה מה צריך לעשות אדם שחתם על קרן פנסיה לפני שלושים שנה בחושבו שדי בזה שיש היתר עיסקה עם החברה שהוא חותם עמה, ועתה התברר לו שיש בעיה בכך שחלק החסכון של תכניתו הם קרנות נאמנות ואינו מסלול הלכתי (דומני שבזמן החתימה לא היה כלל אפשרות למסלול הלכתי). האם הוא חייב להפסיק את העברת הכספים לתכנית הפנסיה עליה חתם, והאם אסור לו בכלל לקבל את כספי הפנסיה".

ספק ספיקא

א) **למעשה** נראה שמותר לו לקבל כספי הפנסיה. וי"ל בזה ס"ס, דהיינו ספק אחד הוא שמא י"ל שכיון שמי שנותן ממונו לקרנות נאמנות אינו יכול להגיד להם איך לעסוק בממונו אז אין האחרויות עליו ואין כאן חשש רבית, וממונו דומה להלוואה בידם והם יכולים לעשות כל מה שעולה בלבם, ואין המשקיע רשות להגיד להם כלום, ואת"ל שזה אינו, אז י"ל שמא שייך "ברירה" בנדון זה, וכספי הפנסיה באים לו רק מחלק העסק שהוא בדרך היתר.

הספק הראשון

ויש לפרש עוד בזה. כתב מרן בי"ד ס"קסט כא, "מעותיו של ישראל מופקדים ביד עכו"ם והלוה אותם לישראל ברבית, אם היו באחריות העכו"ם מותר ליקח הרבית, ואם היו באחריות ישראל אסור", ופירש הט"ז שם בס"ק לא, "באחריות העכו"ם. פי' לענין שאם יאבדו החובות יפרעם הוא לישראל כדין של לוה, אבל לא סגי שיקבל עליו אחריות כשומרין אפילו כשואל, הואיל ולא נעשה עליהם לוה מעתה, ב"י בשם ספר התרומות", וכן הוא בש"ך שם ס"ק סח, ע"ש. הרי רק אם העכו"ם הוא לוה ממש אז האחריות עליו, משא"כ אם הממון הוא רק כפקדון אצלו, ונראה שהחילוק בין הלוואה ופקדון בנדון זה הוא שבהלוואה הישראל אינו יכול להגיד לגוי מה לעשות עם הממון, אלא רק יש אחריות על הגוי להחזיר את הממון אחר זמן מה ותו לא, משא"כ בפקדון שאין רשות לשומר לעשות בו כל מה שהוא ירצה, ולכן ה"ה בקרנות נאמנות כיון שאין המשקיע יכול להגיד להם איך לעסוק בממונו, זה דומה לדין הלוואה הנ"ל, ואין לחוש לרבית.

ואה"נ שבדין ישראל שנותן ממונו לגוי לעסוק בהם כפי רצון הגוי עדיין שייך בזה חשש רבית אם הגוי מלוה הממון לישראל אחר (ודלא כדעת המהרי"ט ח"א ס"קטז), זה מפני שעדיין יש רשות לישראל אם הוא רוצה, לומר לגוי איך לעסוק בממונו, ואף אם למעשה הוא אינו אומר לגוי כלום, מ"מ עדיין הרשות נשארת ביד הישראל לומר לגוי מה לעשות עם ממונו. משא"כ במי שמשקיע ממונו בקרנות נאמנות, שוב אין לו רשות כלל לומר להם איך לעסוק בממונו, ולכן הוא יותר דומה לדין הלוואה.

ולפי סברה זו, שפיר כתב המהרש"ק ז"ל בהאלף לך שלמה ס"רלח, "נשאלתי מהגביר... היות כי יש לו אקציען (מניות) מהפאבריק וואלאאווקי, והפאבריק מוכרת חמץ, אם מחויב גם הוא לכתוב שטר מכירה על החמץ הזה, והשבתי שדרך אנשים שיש להם אקציען בהקרדיט אנשטאלט, וכן בכל הבאנקען יש להם רק חלק לריוח או להפסד ואין להם שום זכות להגיד ולחוות דעתם בענין תהלוכת מסחר או להפאבריק, לכן לא חל החיוב על ר"נ למכור".

וכן הוא לר' מאיר אריק ז"ל במנחת פתים י"ד ס"קס טז ד"ה אמנם, וז"ל "וא"כ הכ"נ בנד"ד כיון שכל מי שנותן מעותו "להקאסע" המה משועבדים עד זמן ידוע שא"א להוציאן משם, ונתנן על דעת שהמנהגים גוים יתעסקו בהם כרצונם, וכל השותפים והמנהיגים יש להם ריוח מזה שמלוון, א"כ כשמלוה לישראל בר"ק נכרי אדעתא דנפשיה קעביד, ונראה דאע"ג דיודע הישראל בשעה שנותן המעות שהמנהגים ילוו לישראל בר"ק אפ"ה שרי", ע"ש (ואה"נ שהוא אזיל כשיטת המהרי"ט כמו שהוא כתב שם בפירוש, מ"מ נראה דנדון המנחת פתים וגם נד"ד עדיפים טפי מנדון המהרי"ט כיון בנדון המנחת פתים אין רשות למשקיע לומר למנהיגים איך לעסוק בממונו, משא"כ בנדון המהרי"ט שאף שהישראל אמר לגוי לעסוק בממון הישראל בכל עסק שהגוי ירצה, מ"מ עדיין נשארת הרשות ביד הישראל לשנות דעתו ולומר לגוי איך לעסוק בממונו, ולכן אף אם לא קי"ל כהמהרי"ט מ"מ י"ל דבנדון המנחת פתים יש להתיר, וכן הוא בנד"ד).

וכן ראיתי לר׳ יצחק איטינגא ז״ל בשו״ת מהרי״א הלוי ח״ב ס״קכד, וז״ל ״ובנד״ד הדבר ידוע שאין לבעלי האיקציען שום זכות וכח למכור החמץ או לבערו, דגוף התנהגות העסקים הוא על פי המנהיגים המקפחים לטובת העסק, על פיהם יצאו ויבאו כל עניני עסקיהם, וכיון שלא היו יכולים לבער החמץ ממילא לא עברו בב״י״, ולפי תשובה זו, כתב בחשב האפוד ח״א ס״סב, ״בענין רבית אם אין בעל האקציען נלכד במה שהעסק לוקח רבית ונותן רבית... אין שום חשש איסור״, ע״ש.

וכן הוא במלמד להועיל ס״צא, שדן בנדון כנדון המהרש״ק הנ״ל, ואף הוא סבר שאין צריך למכור החמץ, ובכלל הטעמים הוא כתב ״הוי ליה כדין ישראל שהלוה לעכו״ם מעות על חמצו ואין אחריות החמץ על ישראל״, וגם כתב שם ״שאין בעל האקציען (מניות) שום זכות למכור החמץ או לבערו, וא״כ לא עברו בעלי האקציען על ב״י, שאין להם שום רשות ליכנס ולהשתמש שם״, וה״ה י״ל הכי ברבית.

וכן הוא באגרות משה אה״ע ח״א ס״ז, וז״ל ד״ה ובדבר, וז״ל ״ובדבר ליקח שערס מקאמפאניעס שעושין מלאכה ומסחר בשבת, הא חזינן שנתפשט להיתר, והטעם פשוט שאין להחשיב את הקונים שערס שהוא רק משהו מהמסחר שאין להם שום דעה בהמסחר אף לענין חלקם לבעלים, של״ד לשותפות שיש לו דעה כבעלים, וגם אין הקונה שערס רוצה להיות בעלים בהמסחר ואינו רוצה לקנות כלום בהמסחר אלא שרק כקונה ריוח והפסד שיהיה בהמסחר לפי סך וסך שקנה״, ע״ש.

וכן נראה ממ״ש במועדים וזמנים בהלכה ח״ג ס״רסט, והוא כתב בהערה א, שם ״והנה אחר חקירה מתברר לן שהתואר ״חברת בע״מ״ יצירה חדשה היא, והיא באישות נבדלת ונפרדת לגמרי מאנשים פרטים שקנו שם מניות, וכאלו הרכוש שייך לגוף מת שמכונה ״חברה״, וזהו כגולם שנברא ונוצר ע״י חוק ומשפט האומות לטובת ותועלת מסחר, דשייך לגוף מת הנ״ל גופא רכוש וחובות... וע״כ בעצם המעות שגוי מקבל מישראל למניות בחברה בע״מ, הם מדין תורה אצל המנהלים כמלוה בעלמא, שנותן לגוף שאינו קיים ע״פ דין תורה, והוה כאלו שילם כסף להשתתף עם מת, והמעות כאן ע״כ כמלוה... והישראל... אין לו זכות בנכסי החברה... משא״כ המנהל גופא שעוסק במעות אלו ודאי עובר בבל יראה דהוה שלו שהמעות מלוה״, ע״ש. ולפי זה אם הממון כמלוה, אז ממילא שאין חשש רבית לגבי הישראל שמשקיע ממונו בקרנות נאמנות, כיון שזה דומה למ״ש מרן הנ״ל ״מעותיו של ישראל מוקדים ביד עכו״ם והלוה אותם לישראל ברבית, אם היו באחריות העכו״ם מותר ליקח הרבית״.

אלא ראיתי במנחת יצחק ח״ג ס״א אות ז, שהוא הביא מ״ש בספר יד שאול על דברי מהרי״א הלוי הנ״ל, וז״ל ״הדריקטרים הם שליחי החברה ונחשבים כנפקדים ובעלי החברה שם בעלי המניות הם בעלי החמץ, ומה שאין להם רשות ליגע בחמץ הוא מפני שכך הסכימו ביניהם בעלי המניות, שלא יהיה להם שום מוגע ומשא בגוף העסק, ויחלקו רק את הריוח, אבל אם באמת בישיבה המתקיימת בכל שנה, יסכימו לבקר את העסק, ולחקור ולדרוש אם מתנהל כראוי הרשות בידם, ואין מי שיוכל לעכב על ידיהם״, ע״ש. ולענ״ד אין זה כדאי להשיב על מה שכתבו הפוסקים הנ״ל, שאף אם את״ל שיש לבעל המניות רשות לבקר את העסק ויש לו רשות לשאול שאלות על העסק, אבל עדיין אין לו רשות לצוות להם מה לעשות בעסק, אלא רק יש לו רשות ללמוד מה שהם עושים, אבל אין הם תחת ידו כדי שהוא יכול להגיד להם מה לעשות, ויש לדמות זה לישראל שמלוה ממון לגוי שיש רשות לגוי להלוות ממון זה לישראל אחר ברבית, וזה מותר אף אם הישראל יכול לבקר לגוי ולשאול ממנו מה הוא עושה עם ממונו, מ״מ אין רשות לישראל לומר לו מה לעשות עם הממון, ואין הגוי צריך לשמוע לישראל כיון שבזמן שהממון ביד הגוי הוא יכול לעשות עמו מה שהוא רוצה כיון שזה בתורת הלוואה, ויש רק אחריות על הגוי להשיב את הממון אחר זמן מה ותו לא.

וגם ראיתי במנחת שלמה ח״א בסוף ס״כח, שהוא כתב, ״אך נוראות נפלאתי כשראיתי בדר״ת שהביא מהגאון העצום מהרי״א איטינגא שכתב בפשיטות בס״נד דשרי, וסובר דשאני יתומים דאם הלוה לא ישלם יוכלו שפיר היתומים לתבוע לכשיגדלו, משא״כ בבנק רק הנהלת הבנק יכולה לתבוע ולא בעלי המניות, והוא פלאי, אטו ראובן שמסר כספו לשמעון ע״מ להלוות ברבית קצוצה ומפורש התנה השליח עם הלווים שאין להם שום עסק עם בעל המעות ולא יוכל בשום אופן לתובעם כי אם ע״י אותו השליח בלבד, וכי נפקע משום כך איסור רבית, הרי לא

מצינן דשרי אא"כ בעל המעות הוא עכו"ם אבל לא בישראל שלא יוכל לתבוע", ע"ש. ולענ"ד אין זה דומה לנד"ד שעדיין בעל המעות יכול להגיד לשליח כשעדיין המעות ביד השליח כל מה שהוא רוצה, והוא יכול לשנות דעתו כדי לצוות לשליח שעכשיו הוא רוצה לתבוע הממון בעצמו וכו', ולכן כיון שעדיין בעל המעות יכול להשפיע על השליח, עדיין יש כאן איסור, משא"כ במניות שאין מי שקונה מניות יכול להשפיע כלל על החברה, אף אם הוא רוצה, ועוד, אין הממון ביד השליח נחשב כלוה אלא שרק כשומר (עיין לט"ז הנ"ל בשם הב"י).

ולכן נראה ששפיר יש לסמוך על היתר הנ"ל, ועכ"פ יש לצרף סברה הנ"ל לספק ספיקא.

הספק השני

ב) **ויש** לדון בדין ברירה. כבר כתבתי שיש מחלוקת בין השואל ומשיב ומהר"ם שיק אם י"ל ברירה בנד"ד, ודעת השואל ומשיב שבענין זה אף כשיש חשש איסור דאורייתא י"ל ברירה, ושוב הבאתי מ"ש החז"א בדמאי ס"טז סוף אות יג, וז"ל "וכן הא דאמר ב"מ לד. אם תרצה ותשימני פרתי קנויה לך מעכשיו, אבל למאי דאמר שם פרתי קנויה לך שעה אחת סמוך לגניבתה צ"ע דזה הוי כמגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב ברירה, והיה נראה מתוך זה דלא אמרינן אין ברירה לענין קנית ממון, וכל תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה", ע"ש. ולפי זה כתבתי, "שכשאחד קונה המניות בבנק (וזה בכלל קנית ממון) הוא יכול להתנות שהממון שלו יהיה רק לדבר היתר, וזה בכלל "תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה".

וכתב כת"ר על זה, "לא ברור לי אם כוונת כת"ר שזה יועיל רק אם עשה במפורש תנאי כזה בשעת חתימת ההסכם או שמועיל לעשות תנאי שרצונו להרויח רק מהעסקים הכשרים גם אם התנאי נעשה בינו לבין עצמו, אם כוונת כת"ר כצד הראשון לכאורה אין בזה למעשה קולא כי נראה לי שבפועל אין אפשרות לחתום עם הסוכן שמעביר את הנירות לחברה על דברים ותנאים אחרים מעבר למה שכתוב בנוסח הפוליסה. אם כוונתו כת"ר שמועיל גם אם עשה כך בינו לבין עצמו לא ברורה לי לגמרי סיבת ההיתר, עכ"פ כתב לי גם הרב יהודה עמיחי בשם ר' אברהם שפירא זצ"ל שמועיל תנאי בינו לבין עצמו, ואודה לכת"ר אם יבאר יותר דין זה ונימוקו. מכל מקום דבר זה לא יועיל לנידון השאלה ששאלתי למעשה שהאדם לא התנה כלום כי לא חשב שיש בזה בעיה".

וי"ל דלא בעינן תנאי בפירוש על זה. וי"ל שזה בכלל אומדנא דמוכח שהוא רוצה לעשות דבר היתר ולא לעבור על דבר איסור, וזה כמ"ש הריב"ש בס"תא ד"ה ואם, והוא כתב לגבי אם כוונת האדם לזכות בחמץ בפסח כשהוא מגביה אותו, "שאף בהפקר אינו זוכה בו בהגבהתו שכיון שיעבור עליו אם יזכה בו אין דעתו לזכות בו, דומיא למאי דאמרינן בב"מ פ' השואל (קב.) ובמס' חולין פ' שלוח הקן (קמא:)", ע"ש. וא"כ הכי י"ל בנד"ד שאין כוונת המשקיע לזכות בממון של איסור רבית אלא בממון של היתר, ולכן יש אומדנא דמסתמא שכך כוונתו כשהוא קונה המניות או כשהוא נותן ממונו לחברה להשקיע אותו במקומות שונים, וזה כאילו הוא אומר כן בפירוש אף שהוא לא חושב על זה כלל, דכיון דמסתמא דעתו ככה.

ולכן י"ל שזה דומה לשאר דיני אומדנא דמוכח שכתב הרא"ש בכתובות צז: 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 (נדרים כ:)... כל אלו אומדנא דמוכח אינון, הלכך אפילו גילוי דעת לא בעי בשעת מעשה ולא קודם לכן, אבל זבין ולא איצטרכו ליה זוזי, וההוא גברא דזבין נכסי אדעתא למיסק לארעא 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 ובזה לא בעינן שום גילוי דעת ואמרינן דברים שבלב הם דברים כיון דאנן סהדי שכך כוונתו, ויש אומדנא דמוכח שאינה חזקה כל כך, כיון שאין כוונתו ברורה כגון ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובזה בעינן גילוי דעת בשעת מעשה, ולפי זה י"ל דבנד"ד לא בעינן גלוי דעת כלל, כיון שהדבר ברור שהוא כיון להיתר ולא לאיסור וכמ"ש הריב"ש הנ"ל.

ואל תשיבני דבשלמא אם הוא עושה תנאי רק בדבר שתלוי בו כגון ליתן ממונו לצדקה וכו', שיש לומר

אומדנא דמוכח שיש תנאי אף כשאין גלוי דעת, משא"כ כשיש קנין לאחרים או מאחרים שאז הוא צריך לפרש את התנאי כדי שכולם יכולים להסכים לתנאי זה, שזה אינו שמבואר לעיל בדברי הרא"ש דמועילה אומדנא דמוכח אף כשאחרים לא יודעים מזה, ולכן ה"ה בנד"ד שאם הוא לא אמר בפירוש בשעה שהוא קונה מניות או שהוא נותן ממונו לחברה להשקיע אותו במקומות שונים, שהוא רוצה לעשות כן רק בדרך היתר כשאין חשש רבית, מ"מ עדיין אמרינן דיש אומדנא דמוכח שכך דעתו, אף שהמנהיגים של החברה לא יודעים מזה.

וכן מצינו סברה זו דמועילה אומדנא דמוכח לגבי ברירה אף בדאורייתא כשיש קנין, וזה כמ"ש במעשה רקח הל' מעשר פ"ז הל"א, וז"ל "דעת רבינו דבדאורייתא אין ברירה, וכן פסק בפ"א דתרומות הל' כ"א, ופ"ב דשכנים הל' י"ב פסק דאחים שחלקו הרי הן כלקוחות, ובפי"א דשמיטה ויובל הל' כ' פסק דמחזירין זה לזה ביובל, הרי דבכלהו פסק דאין ברירה בדאורייתא. אכן בדרבנן ס"ל דיש ברירה וכמ"ש פ"ה דהלכות יו"ט הל' כ', ופ"ח דהלכות ערובין הל' ז', ואין להקשות ממ"ש פ"ז דהל' נדרים הל' ד' דאם היו שניהם שותפים בחצר אם יש בה דין חלוקה הרי אלו אסורים להכנס לה עד שיחלוקו וכו', ואם אין בה דין חלוקה כל אחד נכנס לביתו והוא אומר לתוך שלי נכנס ע"כ. דמשמע **דמדאורייתא** יש ברירה, שהרי התיר לכל אחד ליכנס לתוך ביתו, וכבר נרגש בזה הר"ן ז"ל בר"פ השותפין וכתב דאע"ג **דבעלמא בדאורייתא אין ברירה אפילו הכי אנן סהדי שעל מנת כן נשתתפו שלא יוכל אחד מהם לאוסרה על חבירו** וכו' ע"כ".

והוא כיון למ"ש מ"ש הר"ן בנדרים מה: וז"ל "אלא הכי קאמרינן ששותפין הללו בשעה שלקחו החצר **על דעת כן** לקחוה, שבשעה שישתמש בה אחד מהם תהא כולה שלו לתשמיש, ולפי שמשעה ראשונה אין אנו יודעין באי זה יום ובאיזו שעה ישתמש בו כל אחד מהם, אנו צריכין לברירה לומר שעכשיו שאחד מהם משתמש בה הוברר הדבר למפרע שמשעה ראשונה קנה אותה כולה לשעה זו", ע"ש. וזה אף כשהשותפים לא אמרו בפירוש תנאי זה, שעדיין אמרינן דיש אומדנא דמוכח דמסתמא שכן היו דעתם, וגם מצינו כאן ברירה בקנין ממון, דהיינו כשהשותפים קונים את החצר, ולכן זה אתי שפיר לפי מ"ש החז"א הנ"ל דמועיל תנאי שיש בו ברירה בקניית ממון, "וכל תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה", וילפינן מכאן שאף אומדנא דמוכח מועילה.

וכן הוא בדין אתרוג של שותפים שאינו יי"ח ביום הראשון של סוכות דבעינן לכם, שכתב הרב המגיד בהל' לולב פ"ח הל"יא, "הרשב"א ז"ל כתב ומסתברא לי דהא דאחין בשלא לקחוהו לצאת בו היא אלא לאוכלו ולהריח בו, אבל לקחוהו לצאת בו ודאי בכל גוונא יוצאין בו דאמרינן יש ברירה, שהרי בשעה שלקחוה היו יודעים שאינו ראוי ליחלק, ועל דעת כן לקחוהו שבשעה שיטלנו כל אחד מהן לצאת בו שיהא כולו שלו, דומיא דשותפים שנדרו הנאה זה מזה שהן נכנסים לחצר של שניהם שאין בה דין חלוקה כמו שמבואר פ"ז מהלכות נדרים, והטעם שיש ברירה שכשלקחוהו על דעת כן נשתתפו, שבשעה שכל אחד מהן נכנס יהיה מקום דריסתו שלו, ואף בלולב כיוצא בו ואינן צריכין להקנות עכ"ד, ואפשר שעל דעת זה סמכו בהרבה מקומות שלוקחין לולב אחד וכל הקהל יוצאין בו בין בראשון בין בשני", ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"תרנח ז, ומ"ש מרן שם שהוא אינו יי"ח, זה רק כשקנו האתרוג שלא לצורך מצוה, כמ"ש הרמ"א שם. הרי יש כאן ברירה במ"ע מן התורה, וגם י"ל כאן אומדנא דמוכח, ולא בעינן תנאי בפירוש.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד "דאע"ג דבעלמא בדאורייתא אין ברירה, אפילו הכי אנן סהדי שעל מנת כן נשתתפו (**כשהוא נותן ממונו לחברה**) שלא יוכל אחד מהם לאוסרה על חבירו", כמ"ש המעשה רקח הנ"ל.

וראיתי שכתב כת"ר שמה שהמשקיע נותן ממונו לחברה, זה בכלל נתינת ממונו לשליח. וי"ל לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, וכתב כת"ר, "...ולפי זה אולי יש לומר גם כאן שאנן סהדי באדם זה שלא מעונין שיעשו עבורו דברים שאחר כך לא יוכל להינות כלל מהרווחים, ובפרט היכא שהתעניין לפני כן שיש היתר עיסקא לחברה שעמה הוא חותם, דודאי כוונתו להינות רק מרווחים מעסקים כשרים, ולתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ולכן נאמר שהוא יחשב למרויח רק מהעסקים הכשרים שאין בהם צד ריבית, ואמנם כדי שיה בזה צד להקל צריך לומר שכאן לא נוכל לומר שהכסף שקונים בו אגרות חוב הוא בעצם שלך ולא כסף שעובר באמצעות דיני שליח, שכן הנותן כספו לקרן נאמרנות אינו יודע כלל מה יעשה בה, וגם בעלי האגרות חוב אינם יודעים להגדיר מיהו בעל הממון שמשקיע

אצלם, ולכן כאן כן צריכים לדיני שליח ונוכל לומר לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי".

וי"ל שכן הוא, אלא עדיין י"ל כשהמשקיע נותן ממונו לחברה, הם נותנים ממונו בחשבון בנק שלהם עם ממון של משקעים אחרים והכל נתערב, וכדי לומר לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, עדיין צריך להשתמש בהיתר של ברירה, ולכן י"ל כפי שביארתי לעיל בשם החז"א.

מסקנה

ולכן נראה דשפיר י"ל הס"ס הנ"ל, דהיינו שמא שכיון שמי שמשקיע ממונו לקרנות נאמנות אינו יכול להגיד להם איך לעסוק בממונו אז אין האחרויות עליו ואין כאן חשש רבית, וממונו דומה להלוואה בעלמא בידם והם יכולים לעשות כל מה שעלה בלבם, ואין המשקיע אחריות על זה והוא אינו עובר על איסור רבית, ואת"ל שזה אינו, אז י"ל שמא שייך "ברירה" בנדון זה כשהוא נותן ממונו לחברה להשקיע בעדו, או כמ"ש השואל ומשיב או כמ"ש החז"א, וזה אף כשאין תנאי בפירוש אלא רק אומדנא דמוכח שהוא אינו רוצה לעבור על איסור, ולכן כספי הפנסיה באים לו מחלק העסק שהוא בדרך היתר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א

כתב כת"ר.

"**הראיתי** מה שכתב כת"ר בזה לרב שלמה אישון, וזה אשר כתב לי:

לדעתי די בכך שלרוב הפוסקים אין בהלוואה בריבית לחברה איסור דאורייתא ויש המתירים לגמרי, וכמו"כ יש המתירים החזקת מניות והרי יש כאן ספיקא בדרבנן, ולכן מותר לו לקבל את הכסף (ובמיוחד שבאג"ח החברה משלמת ריבית ולא מקבלת, כך שבכסף שהוא מקבל אין ריבית אסורה, ואף אם היתה ריבית – הרי זו ריבית דרבנן שאינה יוצאה בדיינים ומותר לו ליהנות מהכסף), וכן לגבי חילולי שבת יכול ליהנות משום שההנאה היא מדמי המלאכה ולא מהמלאכה עצמה.

כל זה לגבי קבלת הכספים שכבר נצברו וההנאה מהם, אך מכאן ולהבא עדיף לעבור למסלולים כשרים (פרט ליציאה מקרנות וותיקות מהן אין צורך לצאת, משום שהיציאה מהן היא הפסד מרובה, וגם התנאים שלהם הם כאלו שאין זיקה ישירה בין העמיתים לבין ההשקעות)". **ע"כ לשון הרב שלמה אישון.**

ולענ"ד אה"נ "אך מכאן ולהבא עדיף לעבור למסלולים כשרים", אלא כיון שיש לצרף להיתר זה ההיתר של ברירה כמבואר לקמן, יש להקל יותר.

עוד כתב הרב שלמה אישון: "לגבי סברת ברירה שהביא הרב המחבר, לענ"ד לא ניתן לסמוך על כך משלוש סיבות:

א. **סברת** השואל ומשיב שמביא הרב המחבר שלא שייך לומר ברירה אם נשאר שותף". **עכ"ל**

נראה שהרב כיון בזה למ"ש מהר"ם שיק בי"ד ס"קנח בד"ה טעם, להשיג על השואל ומשיב, וכבר הבאתי דבריו, והוא כתב שלא שייך לומר ברירה "אם נשאר שותף, אלא שלוקח ממונו על זמן עדיין נשאר שותף בכלל, ואיך שייך לומר בכה"ג ברירה דיטול חלקו, דהא בכל פרוטה ופרוטה יש חלק לכל השותפין", ע"ש.

וכן הוא לרב השואל במנחת אלעזר ח"ב ס"כב במכתב השני, אות ב, "דעיקר הקושיא על השואל ומשיב הוא חומה כנד נצבה, דהא לא שייך בכה"ג ברירה כיון שלא נתברר גם עתה אם הוא חלקו של ישראל מה שקבל בריוח אם זהו הרבית שנתן הנכרי, א"כ לא יוכל להתנות זאת מקודם כיון שתלוי הוא בשותפות האקצינערען הנכרים שהשותף לא ירצה להסכים שהישראל יקח מרבית נכרי... וא"כ לא יוכל להתנות מקודם", ע"ש.

אלא כתב המנ"א שם להשיב על דבריו, "אם התנה כן שיהיה זה חלקו המעות מהקופאנס רק ממה ששילם הלוה הנכרי ברבית, בודאי י"ל דמהני קודם לקיחת המעות... מה זה נ"מ לנכרי מה שהשותפו ישראל מתנה בפיו (כדי להנצל מאיסור דת ישראל) שיהיה זה ממעות רבית הלוה נכרי. יהיה מכל מקום שיהיה. הלא לא יקבל הישראל עי"ז

יותר אף פ"א מהקופאנס כלל, ולמה ימחה הנכרי שותפו בזה כלל, ואם באמת לא היה ריוח מנכרים כלל (אשר באמת זה לא שכיח שלא יהיה מנכרים), אז בלא"כ אסור דלא שייך כלל ברירה, אבל כשיש ריוח כנהוג מכולם ביחד בודאי יוכל להתנות כנז"", ע"ש כל דבריו.

ומ"ש המנ"א "ולמה ימחה הנכרי שותפו בזה כלל", יש לדמות זה למ"ש בתוספות ע"ז יב. ד"ה ושדי, פירש ר"י שדי בשר כחושה שלו ושקיל בשר שמינה כדי להרויח אבל בחנם כדי להכשיל את ישראל לא חיישינן", וכ"כ הטור בי"ד ס"קיח, "ולא חיישינן שמא החליף להכשילו אא"כ נהנה בחליפין", וכן פסק הרמ"א שם בסע' ב, ע"ש. ולפי זה אף לגבי מניות י"ל שאין טעם לומר שהנכרים מעכבים דעת הישראל שרוצה לקבל את הריוח רק מעסק ההיתר של החברה, שאין נ"מ לנכרים בזה, ולכן כתב המנ"א "מה זה נ"מ לנכרי מה שהשותפו ישראל מתנה בפיו".

ולפי זה שפיר י"ל שיש לצרף מ"ש השואל ומשיב והמנ"א לספק כשכבר ביארתי.

עוד כתב הרב שלמה אישון:

ב. **אני** מבין שעפ"י סברת ברירה שמביא הרב המחבר, יהודי יר"ש יחשב שותף בנכסים המותרים בלבד, ויהודי שאינו יר"ש יחשב שותף גם (או רק) בעסקים האסורים. אם כך הדבר, הרי צריך להיות הבדל בשווי המניה בין מניות המוחזקות ע"י יהודי יר"ש לבין המניות האחרות. אם אין הבדל במחיר הרי מוכח שכולם שותפים בשווה ברווחים ובהפסדים של כלל הנכסים". **עכ"ל**.

נראה שהרב ר"ל למשל שאם צד ההיתר של עסק החברה הוא 70% וצד האיסור הוא 30%, אז כן צריך להיות במחיר המניות, דהיינו שכשהאינו יר"ש קונה מניות יש לו לשלם רק 30% של המחיר, וכשהיר"ש קונה המניות הוא צריך לשלם 70% של המחיר, וכיון שזה אינו אלא כולם קונים מניות במחיר אחד אז מוכרח לומר שכולם יש להם חלק בצד האיסור וגם בצד ההיתר.

ולענ"ד זה אינו שאין לאזיל בזה בתר מחיר המניות, שכשהאינו יר"ש קונה מניות לא איכפת ליה אם יש לו חלק בצד האיסור של העסק או בצד ההיתר, ואם היר"ש רוצה לומר שהוא רוצה רק חלק ההיתר, אז מה לו לאינו יר"ש להקפיד על זה, וכמ"ש המנ"א הנ"ל "מה זה נ"מ לנכרי מה שהשותפו ישראל מתנה בפיו", וכל ההקפדה של האינו יר"ש הוא רק לקבל הדיבידנד בכל זמן שיש לו המניות, ותו לא.

ועוד י"ל, כשהאינו יר"ש קונה חלק בעסק החברה דעתו לקנות ב70% של היתר וגם ב30% של איסור, ודעת היר"ש לקנות רק ב70% של היתר, ואין זה סתירה שאין היר"ש קונה **כל** ה70% של ההיתר לעצמו, אלא רק חלק קצת ממנו, והשאר הוא בשביל שאר האנשים שאינם יר"ש, ולפי זה מצינו שהיר"ש משלם יותר בשביל המניות מהאינו יר"ש, שהיר"ש יש לו רק קצת חלק ההיתר והאינו יר"ש יש לו חלק ההיתר וגם חלק האיסור, ולכן אם היר"ש עדיין רוצה לשלם יותר מהחלק שהוא מקבל אז הרשות בידו, שיש רשות לכל קונה לשלם יותר מהמחיר בשביל איזה חפץ שהוא רוצה לקנות, ואין לומר שמשום שהוא משלם יותר שיש לו חלק אף בדבר שהוא אינו רוצה לקנות (ועיין לקמן).

עוד כתב הרב שלמה אישון:

ג. **מניות** נמכרות בד"כ בשוק המשני, וא"כ מה יהיה כאשר יהודי יר"ש קונה מניה מיהודי שאינו יר"ש. הרי מניה זו כולל גם נכסים אסורים, וא"כ כאשר יזכה בה היהודי היר"ש מה יהיה על חלק הנכסים האסורים שבאותה מניה? מי יחשב בעלים עליהם? האם יהפכו להיות הפקר? ומי יקנה לבעל המניה חלק בנכסים המותרים כנגד החלק בנכסים האסורים בהם הוא לא רוצה לזכות? וכן להיפך, כאשר יהודי יר"ש ימכור את מניותיו ליהודי שאינו יר"ש המעוניין להיות שותף בכל הנכסים – כולל האסורים, מי יקנה לו את החלק בנכסים האסורים?". **עכ"ל**.

וי"ל שיש שני צדדים לזה. צד אחד הוא שהישראל קונה את המניה מהגוי או ישראל שאינו יר"ש, וצד השני הוא שממילא באותו רגע הישראל נעשה שותף עם שאר בעלי המניות של החברה. וי"ל שהוא יכול להתנות עם שאר בעלי מניות, שהוא אינו רוצה בחלק של איסור בעסק החברה, ואף שהוא אינו אומר כן בפירוש אנן סהדי שכך כוונתו כדי שהוא לא יעבור על איסור, ולכן כשהישראל קונה המניה מהגוי באותו רגע החלק של איסור בעסק הוא

נשאר רק ברשות הגויים שהם בעלי שאר המניות, וכיון שאין נ"מ בזה לשאר בעלי מניות, מסתמא שאין הם מקפידים בזה, וכמ"ש לעיל לפי התוס' בע"ז יב., והטור והרמ"א.

ולכן למשל, אם הישראל קונה מניה בפסח בחנות שמוכר חמץ וגם מאכלים אחרים שאינם חמץ, אז אם אמרינן דין ברירה, הוא אינו קונה את החמץ לעצמו כלל, אלא זה כאילו הוא אומר לשאר בעלי המניות, "אני קונה מניה זו, אבל אין אני רוצה לקנות את החמץ בחנות, אלא רק משאר מאכלים בחנות", וממילא כנגד החלק של חמץ שהישראל אינו קונה ונשאר ביד שאר בעלי מניות, הם נותנים לו מחלקם בהיתר.

ונראה שיש לדמות דין זה למ"ש הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"ד הל"יא, "בהמה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת שהיתה בתוכה הרי זו אסורה, ועיסה שהיא כן מותרת לפי שאפשר לחלקה", ולכן יש לדון באופן שיש עיסה כזו בשותפות של מאה גוים, ובא הישראל ואומר לאחד מהם, "אני רוצה לקנות החלק שלך בעיסה", נראה שאין חשש בזה כיון, דממילא נשאר חלק האיסור של גוי זה ביד הצט' גוים הנשארים, וכנגד חלק האיסור שנשאר ביד הגויים, הישראל נוטל כל חלקו רק מחלק ההיתר, וכיון שאין נ"מ בזה לגוים י"ל דמסתמא שהם מסכימים לזה, וכן הוא בנד"ד.

גם כתב הרב שלמה אישון:

"**לגבי** סברת האגר"מ בעניין בעל מניה שאין לו יכולת השפעה, וכן הסברה שחברה היא ציבור – כידוע נחלקו בכך הדעות. המנחת יצחק, הגר"ש אויערבך והגרצ"פ פרנק אינם מקבלים זאת". **עכ"ל.**

וכבר כתבתי על זה במכתבים הקודמים. אלא שיש לדקדק שיש שני היתרים נפרדים באג"מ. ביו"ד ח"ב סי"סג כתב שמותר לקחת מחברה ריבית משום שעכ"פ אינה משתעבדת שיעבוד הגוף אלא רק נותנת ממה שיש לה. אלא באה"ע ח"א ס"ז, וז"ל ד"ה ובדבר, הוא כתב הטעם שאין לו יכולת השפעה, ע"ש.

וראיתי בהר צבי י"ד ס"קכו, שהוא חולק על הסברה שחברה היא ציבור, ולא דיבר כלל שם על ההיתר של אין לו השפעה, ועדיין הוא כתב שם, "בכספי הבנק הממשלתי, אין מי שיש לו זכות בעלות על הכסף, וגם הרבית אין זוכה בהם שום אדם פרטי, מכש"כ שאין זה רבית הבאה מלוה למלוה, ואין בכה"ג איסור רבית".

והמנחת יצחק ח"ד ס"טז, חולק על ההיתר של חברה היא צבור, ובח"ג ס"א אות ז, הביא מ"ש בספר יד שאול שאין לסמוך על ההיתר שאין לו השפעה, והמנחת שלמה ח"א ס"כח חולק על ההיתר של חברה היא צבור, וגם הוא חולק בסוף התשובה על מ"ש מהרי"א איטינגא, ע"ש. עכ"פ עדיין נראה שכיון שכמה אחרונים סברו ההיתר של אין לו השפעה, שיש לצרף לזה ההיתר של ברירה כדי לומר ס"ס, וכאשר כבר כתבתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **ארחותיך למדני**

שוב כתב הרב הנ"ל מאמר על ענין זה, והוא לפי מה שכתבתי לעיל בהיתר ברירה, וז"ל:

השקעה בקרנות נאמנות

בכמה מאמרים (אמונת עתיך גליון 100, 115, תחומין לז עמ' 426) דנו על השקעות הנעשות דרך קרנות נאמנות. באופן כללי נכתב שבהשקעה בקרנות יש יותר בעיה מאשר בבנקים כיון שלמעשה הם פועלים כשליחים של המשקיע, והכסף שמתווסף או נפחת הוא ברשות המפקיד, כך שלמעשה יוצא שכאשר הקרן קונה אגרות חוב בלא היתר עיסקה מקבל המפקיד ריבית ללא היתר עיסקה, כשההשקעה היא בעסקים מחללי שבת הוא כשותפות של המשקיע בחילול שבת, כשהעסק מחזיק חמץ בפסח כאילו המשקיע מחזיקו, וכשהעסק מוכר דברים האסורים המשקיע שותף באיסור זה. גם מי שמשקיע במניה אינו שותף יתכן שיודה לאסור משנת תשנ"ט שמאז לפי החוק כל מי שמחזיק מניה הוא בעל זכות להביע דעה, ולפי זה משקיע יחשב כשותף לפעולות האסורות.

בתחומין לז (עמ' 432) מציע הרב יהודה ליב נחמסון שכיון שהמשקיע בקרן אינו יודע במה יושקע כספו הוי ספק המתברר למפרע ולפי זה יש לחלק בין איסור דאורייתא לדרבנן, שכאשר מדובר בהשקעה בחברה שעוסקת באיסור דאורייתא אין להקל כי קיי"ל שבדאורייתא אין ברירה, ואילו כשמדובר באיסור דרבנן

יש להקל, לפי זה אם הקרן קונה אגרות חוב הוא נוטה להקל שכן לפי הרבה פוסקים זו ריבית דרבנן היות וחברה בע"מ אין שעבוד הגוף כלווה בעלמא, אלא אך ורק מנכסיה (וכן שמעתי מהרב שלמה אישון סברה זו להקל בדיעבד), אלא שבתחומין שם ציין שלפי ה'אור לציון' (ח"א יו"ד סי' ח) הוא ריבית דאורייתא, וגם יש חברות שרווחיהם מאיסורי דאורייתא כגון שסוחרים בדברים אסורים, ולכן גם לפי דרכו יוצא שהפיקוח ההלכתי מעכב, ומי שלא עשה קרן פנסיה עם פיקוח הלכתי צריך לחוש שהוא שם כספו על קרן הצבי ואסור לו לקבל את כספו. כמו כן ציין שגם הבוחרים במסלול הלכה בהכשר בד"ץ אינם נמלטים מספק שכן בד"ץ מתיר לחברה בעלת הקרן לקנות תעודות סל, שבה החברה מנפיקת התעודה מתחייבת לשלם כסף כשווי מדד המניות שבסל, ובכלל המניות האלו יש חברות שעוסקות בכספים בצורה אסורה, ואע"פ שבעיקרון המנפיק יכול להחזיר בלי להשקיע את הכסף בחברות האסורות וגם עושה היתר עיסקה שבו נכתב שהכסף יוחזר מעסקים כשרים, לפעמים החברה המנפיקה עוסקת רק בעסקים אסורים וברור שהיא תחזיר את הכסף שהתחיבה על ידי רווחים מעסקים שאינם כשרים, ויש כאן בעיה של לפני עוור ומסייע בידי עוברי עבירה.

אולם נראה שיש מקום ללמד זכות על המנהג שאין חוששים לזה (הטעם המובא כאן להקל בזה שמעתי מבעל אורחותיך למדני, והרב הציע סברות נוספות להקל, אך זו נראית לענ"ד הברורה שבהם. יש לציין שכל ענין הפיקוח ההלכתי מחודש, ויש הרבה אנשים שיש להם קרנות פנסיה מחוזה שהתחיל לפני שהיתה אפשרות לקבל פנסיה באמצעת קרן שהיא תחת פיקוח).

דהנה בגיטין עג ע"א לגבי מי שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי, שנינו "מה היא באותן הימים, רבי יהודה אומר כאשת איש לכל דבריה, רבי יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת", וטעם רבי יהודה הוא מפני שכיון שברירה זו תלויה באחרים, דהיינו שמיתה תלויה בהקב"ה, יש כאן ברירה ומצינו שלמפרע היא היתה אשת איש ואם היא כהנת היא מותרת לאכול בתרומה, וגם אם היא זינתה היא חייבת מיתה, משא"כ לרבי יוסי אנו אומרים שאין כאן ברירה והיא נשארת בספק אשת איש.

ובמהרש"א (גיטין כה ע"ב) מבאר שדין זה תלוי בברירה כי מדובר באומר שהגט יחול שעה לפני מיתתו: "**ואותה** שעה אינה מבוררת וצריך ברירה, ולכך הרי היא כאשת איש לכל דבריה כל ימי חייו".

אך לעומת זאת מצינו בבבא מציעא לג ע"ב:

"**משנה**. המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים, ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע... נמצא הגנב – משלם תשלומי כפל למי שהפקדון אצלו".

כלומר כיון שהנפקד שילם על הגניבה, קנה בזה את הזכות לקבל את הכפל, ושאלו בגמרא:

"**מתקיף** לה רמי בר חמא: והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. מי יימר דמגנבא, ואם תמצי לומר דמגנבא – מי יימר דמשתכח גנב, ואי משתכח גנב – מי יימר דמשלם, דלמא מודי ומפטר.

אמר רבא: נעשה כאומר לו: לכשתגנב ותרצה ותשלמני – הרי פרתי קנויה לך מעכשיו...

איכא דאמרי, אמר רבא: נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני, סמוך לגניבתה קנויה לך".

ופירש רש"י "נעשה כאומר לו בשעה שמסרה לו". כלומר בשעת מסירת הפקדון נעשה המפקיד כאומר לנפקד, אם תשלם לי את הקרן, תהא פרתי קנויה לך שעה אחת קודם הגניבה.

והקשו (קצות החושן סא ג, רע"א בחידושיו לג ע"ב ד"ה בדרך אחר. חידושי הרי"ם ד"ה לגניבתה. ערך ש"י סי' רצה, והחזון איש דמאי טז, יג) שלפי המבואר בגמרא גיטין הנ"ל האומר הרי זה גיטך שעה לפני מיתתי תלוי בדין ברירה כיון שאין השעה מבוררת, אם כן גם כאן כיון שאין שעת הגניבה מבוררת תלוי בדין ברירה ואיך תחול ההקנאה, ובשלמא לפי פירוש המהרש"א בבבא מציעא שם שכתב שנעשה כאומר סמוך לגניבתה ואם כן אינו מתנה על שעה בין שעות, אך לפי רש"י אנו אומרים נעשה כאומר בשעת מסירה, ולכאורה תלוי הדבר בדין ברירה, ואיך יועיל.

ובערך ש"י תירץ שהקנין כאן הוא משום שלב בית דין מתנה על כך.

אבל החזו"א כתב:

"**למאי** דאמר שם פרתי קנויה לך שעה אחת סמוך לגניבתה צ"ע דזה הוי כמגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב ברירה, והיה נראה מתוך זה דלא אמרינן אין ברירה לענין קנית ממון, וכל תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה".

והרב ויינגולד (קובץ בית אהרן וישראל גליון צג עמ' עג) כתב שעל פי סברת החזו"א הזו נוכל להבין איך מועילה מכירת חמץ בי"ג למרות שממשיך להשתמש בחמץ, והוא משום שיש אומדנא דמוכח שהמוכר מתכוון שישאר בידו מה שיאכל עד י"ד, וכן בערב פסח שחל בשבת משאירים חמץ לאחר המכירה ולא חוששים מטעם זה, והוסיף עוד שהתוספות יום טוב (פסחים ח, ב) דן שגם כשאנו אומרים בדאורייתא אין ברירה הוא רק מדרבנן, ולפי הצד שהוא דרבנן גם אם יש ספק האם בממון אמרינן ברירה יש להקל כהחזו"א.

ולפי זה י"ל גם בנידון קרנות הפנסיה, שאדם נותן לחברה את ממונו כספו מתערב בתוך רבים אחרים הנותנים להם כסף, ולדוגמא הם לוקחים מליון ₪, ומשקיעים את הכסף לפי ראות עינהם ועושים ממנו רווחים ומחשבים את ההשקעות לפי מה שנתנו להם, וברור שכל משקיע ירא שמים אינו מעונין ברווח מהאיסור אלא רוצה שיחשבו את כל רוחיו רק מההשקעות המותרות, ובודאי יש בתוך הרווחים שהחברה עושה סכום מספיק של רווח של היתר מהסכום שמגיע לו לפי ההשקעה שהוא השקיע, ולפי האמור הוא אכן יכול להחשב כמי שהתנה שהכסף שהוא נותן מושקע רק בעסקים כשרים והרווח שהוא מקבל מגיע רק מהדבר המותר, ומה שהקרן מחשבת את הדבר בצורה שונה אין זה ענינו, דעכ"פ הוא כמתנה לקבל רק את הרווח המותר וכל זה בכלל "תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה".

וכפי שבענין המפקיד פרה לא מדובר שהוא עושה בפועל תנאי, אלא שיש אומדנא דמוכח שזו כוותו, כן הוא בענייננו שהוא רוצה רק השקעות כשרות, וכמ"ש בכהאי גוונא הריב"ש (סי' תא ד"ה ואם) "שכיון שיעבור עליו אם יזכה בו אין דעתו לזכות בו", והוא דומה למה שכתב הרא"ש בכתובות צז ע"ב 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:), כל אלו אומדנא דמוכח אינון".

ומבואר שגם כשיש קנין לאחרים או מאחרים אין צריך שכולם יסכימו לתנאי שהוא אומר, ודי בכך שיש אומדנא דמוכח שזה תנאו.

וכן מצינו סברה זו דמועילה אומדנא דמוכח לגבי ברירה אף בדאורייתא כשיש קנין ברמב"ם ובר"ן כמ"ש במעשה רקח הל' מעשר פ"ז הל"א:

אין להקשות ממ"ש הרמב"ם בהל' נדרים פ"ז ה"ד דאם היו שניהם שותפים בחצר אם יש בה דין חלוקה הרי אלו אסורים להכנס לה עד שיחלוקו וכו', ואם אין בה דין חלוקה כל אחד נכנס לביתו והוא אומר לתוך שלי נכנס ע"כ. דמשמע דמדאורייתא יש ברירה, שהרי התיר לכל אחד ליכנס לתוך ביתו, וכבר נרגש בזה הר"ן ז"ל בר"פ השותפין וכתב דאע"ג דבעלמא בדאורייתא אין ברירה אפילו הכי אנן סהדי שעל מנת כן נשתתפו שלא יוכל אחד מהם לאוסרה על חבירו וכו'".

ובלא"ה איכא נמי ספק שדנו בו הפוסקים בענין זה, דדעת השואל ומשיב (קמא ח"ג סי' לא) לגבי קבלת רבית מהשקעות כעין אלו "אודות השפארקאסא שיש מלוים ישראלים הרבה בחבורה ולוין הרבה ישראלים בחבורה... ואין לומר דהא אין ברירה בדאורייתא ואולי בהמעות המלוה ישראלי להלוה היהודי, דזה אינו דבדבר הנבלל ומעורב לא שייך ענין ברירה... דכאן בא האיסור ע"י התערובות ובכה"ג דעת התוספות בתמורה ל' ד"ה ואידך, דכל שהאיסור לא היה קודם התערובות והיה היתר ואח"כ כשבא האיסור בתערובות, יש ברירה".

כלומר לפי דבריו כל היכא שהאיסור נעשה רק אחרי שהוא בתערובת לכו"ע יכולים לומר שאני מתכוון להרויח רק מהרבית של הגוי ולא של הישראל.

ואמנם השיג עליו מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנח ד"ה טעם) ותמה "איך שייך לומר בכה"ג ברירה דיטול חלקו, דהא בכל פרוטה ופרוטה יש חלק לכל השותפין".

כלומר שכיון שבסופו של דבר לא מתברר הכסף המעורב, מה רבית מישראל ומה ריבית מהגוי, לא שייך לומר

שהתברר שהוא נוטל מההיתר, אך במנחת אלעזר ח"ב סי' כב כתב להתיר כי:

"**מה** זה נ"מ לנכרי מה שהשותפו ישראל מתנה בפיו (כדי להנצל מאיסור דת ישראל) שיהיה זה ממעות רבית הלוה נכרי. יהיה מכל מקום שיהיה. הלא לא יקבל הישראל עי"ז יותר אף פ"א מהקופאנס כלל, ולמה ימחה הנכרי שותפו בזה כלל".

ואמנם המנחת אלעזר מסיק שכל הענין שאומרים ברירה אף בדאורייתא כשהאיסור מתברר רק אחרי התערובת תלוי במחלוקת סוגיות לא מוכרעת, אבל יש לנו עכ"פ כאן ספק נוסף להקל שמצטרף לסברת הרמב"ן, הר"ן והחזו"א.

כל זה נאמר כדי להתיר למי שהשקיע בקרנות פנסיה לקבל את כספו, אלא שמכל מקום כיון שקרנות במסלולי הלכה גורמים שתשמר יותר ההלכה ודאי שלכתחילה יש להשקיע במסלולי הלכה, ועדיף עוד יותר להשקיע בקרנות כמו 'פסגות' שגם אין בהם תעודת סל. **ע"כ** דברי הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א, ותאזרני שמחה.

סימן קנא

שאלה: האם מותר למשוך כסף בחנויות השונות, במכשיר הקרוי "כספונט", שכן עלות הפעולה לכל משיכה איננה כבבנקים, אלא יש עלות של כמה שקלים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **לכאורה** נראה שיש כאן רבית, שהרי לדוגמא ראובן מושך מאה שקלים מהכספונט, ולכן בעל הכספונט הוא המלוה, ושוב בעל הכספונט נוטל מאה וחמשה שקלים מחשבון בנק של ראובן. הרי בעל הכספונט הוא המלוה וראובן הלוה, ויש כאן רבית.

אלא זה אינו, שכבר כתוב בב"מ סג: "אמר רב נחמן כללא דרביתא כל אגר נטר ליה אסור", ופירש"י שם, "אגר נטר ליה, שכר המתנה אי מוזיל גבי משום המתנה שמקדים לו המעות והמקח אין לו למוכר עכשיו". הרי הענין של רבית הוא אם יש שיהוי זמן בין ההלוואה ופריעת החוב, אבל אם פריעת החוב נעשית מיד, אין זה בכלל רבית כלל אלא שככל מקח וממכר.

וזה כמ"ש ר' אברהם מיוחס ז"ל בשדה הארץ, על הרמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ח הל"א, וז"ל "דהלא אנן קי"ל דהיינו כללא דריביתא כל אגר נטר אסור וא"כ איפה הכא אינו אגר נטר, דהלא אומר לו להדיא אם מעכשיו הרי היא במאה, וא"כ אף דאין החפץ שוה אז אלא צ' מ"מ ליכא שום ריבית ואין כאן שום אגר נטר, ואף דמוכרה ביותר משוויה אין בכך כלום כי **אדם רשאי בשלו למכור חפצו בסכום שירצה**, ואם איכא הונאה ידונו בדיני הונאה", ע"ש.

וזה כמ"ש הפרישה בי"ד ס"קס ס"ק יד, שכתב הטור שם, "ואפילו במלאכה יש בה משום רבית, שלא יעשה עמו מלאכה על מנת שיעשה עמו אחרת **לאחר** זמן", וכתב הפרישה, "לאפוקי אם עושה מלאכה אחרת מיד דליכא אגר נטר ליה, אפילו במלאכה כבידה יותר מותר", ע"ש. הרי כשהוא משלם לו מיד ליכא חשש רבית, אלא שכמקח וממכר.

ולפי זה י"ל שכשראובן מושך מאה שקל מהכספונט, מיד ע"י העברה אלקטרונית, בעל הכספונט מעביר מאה וחמשה שקלים מחשבון בנק של ראובן לחשבון בנק של בעל הכספונט, ולכן זה דרך מקח וממכר ולא דרך מלוה ולוה, ואין לחוש לרבית כיון דליכא אגר נטר.

ב) **ושמעתי** שי"א שההלוואה היא מבעל הכספונט לבנק, ולכן כשראובן מושך הכסף מהכספונט, זה מהבנק ולא מבעל הכספונט, ולכן כשראובן משלם חמשה שקלים בעבור המאה שקלים, זה לבנק ולא לבעל הכספונט, וכיון שיש היתר עיסקא בבנק אין לחוש לזה, ולא הבנתי סברה זו, שיותר נראה לומר שנדון זה דומה למ"ש מרן בס"קס יג, "מותר (הבנק) לומר לחבירו (בעל הכספונט) הילך זוז והלוה עשרה דינרים לפלוני (ראובן), והוא שלא יחזור (הבנק) ויקחנו מהלוה (ראובן)". וכאן הבנק נוטל החמשה שקלים מחשבון בנק של ראובן.

ועוד אפשר לומר שמה שראובן משלם חמשה שקלים, זה אינו בכלל רבית אלא בעד הוצאות של בעל הכספונט. כתב מרן בח"מ ס"לט יז, "הלוה נותן שכר הסופר, אפילו הוא שטר עיסקא", וזה לפי המשנה בב"ב קסז: ופירש רבינו גרשום שם בדף קסח, "בעסקא, שנותן לו ממון שיהא חצי הריוח שלו, מהו דתימא הואיל דמלוה נוטל

חצי הריוח יתן שכר לסופר קמ"ל דלא אלא הלוה יתן השכירות הואיל ונהנה מממון שלוה", ע"ש.

וי"ל שלאו דוקא שכר הסופר אלא אף שארי הוצאות של המלוה בכלל "שכר סופר", וזה כדמצינו במהר"ם שיק י"ד סוף ס"קנח, שכתב "וצריכים העוסקים לשכור מקום מיוחד וסופר מיוחד ושאר מתעסקים וקוצצין עמהם שכר לשנה או לחודש, ואפילו אם לא יבא שום אדם ללות מהם צריכים הם לשלם בעבור המקום ולהסופרים, ויפסידו זה משלהם, ואם יבוא אחד ללוות הרי קי"ל דלוה צריך ליתן שכר סופר". הרי לאו דוקא שכר הסופר אלא אף שאר הוצאות משרדיות בכלל זה.

אלא ראיתי להר"ש ווגשאל ז"ל, בדיני רבית פ"כג, שכתב "מיהו בעצם יש להעיר דמדין שכר סופר יש רק ראייה שיש חיוב על הלוה לשלם, דהטילו התשלומין עליו, אבל למעשה משלם לסופר ולא למלוה, וא"כ אפשר דרק לאחרים מותר לשלם הוצאות לשכר שלהם, אבל מנ"ל למהר"ם שיק דמותר לשלם למלוה ההוצאות שכבר היו לו, דאולי לכל הפחות מיחזי כריבית, וכעין מה שמדמה המהר"ם שיק לדין הלוואי ולמוד עם בני וצ"ע", ע"ש.

ועוד מי יאמר שהחמשה שקלים הוא רק משום ההוצאת שמא ג' שקלים הם להוצאות, וב' שקלים הם לרווח, ועדיין יש כאן רבית.

ולכן נראה שהעיקר כמו שכתבתי בתחילה, שאין כאן אגר נטר כיון שמיד ע"י העברה אלקטרונית, בעל הכספונט מעביר מאה וחמשה שקלים מחשבון בנק של ראובן לחשבון בנק של בעל הכספונט.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנב

שאלה: מאיזה טעם נוהגים כמה רבנים בדיני נדה לטהר מראה חום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א

כתב כת"ר להרב עזריה אריאל שליט"א:

קראתי מאמרו בענין צבע הפרה אדומה במעלין בקדש לג, ויישר כח על הבירור המעמיק.

בענין צבע פרה אדומה הביא כבודו את ההוכחות הרבות לכך שבזמן המקרא (זכריה א, ח, ו א–ג), וחז"ל (ברכות נו ע"ב, בכורות ו ע"א. יומא מט ע"א, שיר השירים רבה א, ד), והראשונים (רש"י בכורות שם, רמב"ם ביכורים י, ו) היו מכנים צבע חום של סוסים ופרדים בשם צבע אדום, וכיון שבענין פרה אדומה מיעטו בספרי (חוקת קכג, וכן בספרי זוטא יט, ב) רק שחור ולבן, ולא מיעטו אדום כסוס מוכח שגם חום יחשב אדום לענין פרה אדומה.

ועל פי זה יתייחס כבודו גם לשאלה בענין מראה חום של דיני נידה, שלפי האמור שחום בלשון חז"ל הוא אדום לכאורה צריך להחמיר בו, וכתב בזה שני טעמים להצדיק את המנהג להקל.

א. יתכן שהגדרת אדום אינה אחידה בכל דין, ולענין דם – אדום בגוון חום לא נחשב אדום.

ב. אע"פ שהגאונים גזרו על כל אדמומית, ובודאי משמע מלשונם זו שהתכוונו לאסור גם מראה חום, י"ל שזה משום שבזמנם חום היה נקרא אדום, והדבר הביא לטעויות, אך בימינו שהציבור מורגל להבחנה דקה בין הצבעים יתכן שאין צורך לגזרה זו והגזירה בטלה.

ולענ"ד הטעם הראשון קשה להבינו במציאות כי קשה להניח שדם האדמה והצלי שעליו דיברו חז"ל אינו חום כשאנו רואים שבדרך כלל דברים אלו חומים, ובלאו הכי הטעם הראשון אינו עומד בלי הטעם השני, כי גם אם בזמן חז"ל חום היה מותר מכל מקום כבודו מסיק שבודאי הגאונים גזרו על כל מה שנקרא בזמנם אדום וזה כולל צבע חום, ואכתי אנו מחויבים לאוסרו מצד גזירת הגאונים לולי הטעם השני. אך למעשה גם הטעם השני לא מצדיק את המנהג כי לפי דברי כבודו במשך 0010 שנה נהגו לטמאו, ואם כן לא יכולה להיות מסורת להתיר צבע חום ונוכל לחדש בדורנו את ההיתר רק על ידי הוכחה ברורה שחום אינו דומה למראה אדמה ולמי צלי, והרואה יראה שהיעב"ץ ושאר המתירים אינם נוגעים כלל בשאלה זו,

ולכן אכתי לא מובן על סמך מה המנהג להקל, ועוד שקשה מאוד לבטל גזירה של הגאונים שנפסקה בשו"ע ובפרט כשאף אחרון אינו כותב שהגזירה בטלה, וגם אנו יודעים שבפועל שכיח שלצערינו אפילו אנשים הקרויים "מורי הוראה" מתירים מראות חומים שיש בהם אדמומית, והטעויות בענין זה רבות והיו נמנעות אם היו ממשיכים להחזיק שכל חום הוא טמא.

ועל כן היה נראה לענ"ד שהיסוד להיתר הוא שלעולם דם נידה האוסר צריך להיות דם רגיל שיש בגוף האדם, והדבר ידוע שצבע דם רגיל בשעת היציאה מהגוף אדום כצבע המכה – והוא מה שנקרא בזמנינו אדום, וכשהוא בסמיכות מראהו לפעמים כיין, אך לא שמענו מעולם על אדם שמראה דמו בתוך הגוף חום או צהוב או כתום, אלא שכידוע לכל המנוסים במראות, הדם שהיה אדום בשעת היציאה משנה את מראיתו למראה שעיקרו חום ועדיין ניכר בו המראה של דם המכה, או שנהיה שחור קלוש כמראה זית או שחור כהה, וכיון שבתוך הגוף הדם עובר מסלול ארוך מהרחם עד יציאתו מהגוף יתכן שהמראה ישתנה לצבע כזה כשהוא עדיין בגוף האשה.

והנה אם נאמר שחום או כתום טמאים אפילו כל המראה חום או כתום יקשה טובא מדוע ייאסר מראה כזה שכן ברור שאין זה כמו הדם שקיים בכל הגוף, לכן צ"ל שמה שחז"ל אסרו מראות חום מדובר על מראות שיש בהם אדמומית, והחידוש הוא שאם הוא חום אבל לא כאדמת בקעת בית נטופה או כנוטף מצלי, למרות שיש בו במקצת גוון אדמומי של דם פצע עבר לנו במסורת שצבע זה לא היה מעולם אדום ממש, ומעתה נאמר שמה שגזרו הגאונים הוא לא לסמוך על העיון שלנו להחליט מהו חום כמראה בקעת בית נטופה או צלי, אלא כל היכא שיש בו אדמומית טמא, ולפי זה אתי שפיר שאם אנו רואים שאין בו כלל מהאדמומית (או שחרות) של מראה הדם הטבעי מטהרים.

וראה לשון הטור יורה דעה הלכות נדה סימן קפח, "והאידנא שנתמעט הבקיאות חזרו לטמאות כל שיש בו מראה אדום בין אם הוא כהה הרבה או עמוק, וכן כל מראה שחור ואין טהור אלא בשני מראות שהן הלבן והירוק בין ירוק ככרתי בין צהוב כזהב".

ויש לומר שדייק כל שיש בו מראה אדום, כלומר כל שיש בו אדמומית של דם רגיל למרות שהוא במהותו חום, ולגבי מראה שחור לא כתב כל שיש בו מראה שחור, כי בדרך כלל מצוי יותר שאם יש שחור כולו שחור, דדם הוא אלא שלקה, ומה שמסיים "ואין טהור אלא לבן וירוק" פירושו שאין טהור אלא מראה שנוכל לומר עליו שהוא לבן וירוק, כלומר שאין בו אדמומית של דם מקורי או שחרות, ומכל מקום אין לפרשו כפשטו רק לבן וירוק בצבעים שהזכיר ככרתי וכזהב, שאם כן מה נאמר על צבע כחול, ואין לדחות שאותו לא הזכיר כי לא שכיח שהרי גם ירוק ככרתי אינו שכיח". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **יש** להעיר על פירוש כת"ר. באיזה אופן חלקו היעב"ץ שסבר שמראה חום טהור, והחולקים עליו שסברו שמראה חום טמא. אם הוא כשיש קצת אדמומית בחום "שיש בו במקצת גוון אדמומי של דם פצע" (כלשון כת"ר), או שמא הם חלקו אף כשאין אפילו קצת אדמומית, והוא חום ממש, ואת"ל שהם חלקו כשיש קצת אדמומית, אז קשה על היעב"ץ איך הוא סבר שזה טהור כיון שכתב מרן בס"קפח. א, "כל מראה אדום... טמאים", ואף היעב"ץ כתב שם "דודאי עדיף ממימי בשר צלי, דידוע שיש בו אדמיתות וכמ"ש גם הפוסקים". הרי אף שמראה מימי בשר צלי הוא חום, מ"מ כיון שיש בו קצת אדמומית, היעב"ץ מודה שהדם טמא. אלא צ"ל שהם חלקו לגבי חום שאין בו אדמומית כלל, וכמ"ש כת"ר "שאם אנו רואים שאין בו כלל מהאדמומית", ולכן צ"ל שאף בחום כזה החולקים על היעב"ץ סברו שהוא טמא, והוא בכלל מה שגזרו.

וכן נראה, שהיעב"ץ בח"א ס"מד מיירי כשאין אדמומית כלל בחום, וז"ל "במראה ברוין **שאין** לו **נטיה לאדמומית** אלא לשחרות", ע"ש. ולכן הוא כתב שהמראה הוא "כעין קליפת הערמונים וכמשקה הקאוי". אולם אה"נ י"ל שהוא מודה שבחום שאינו כקליפת ערמונים או קפה, אלא שיש בו קצת אדמומית שהוא טמא, וגם נראה שסבר היעב"ץ שחום נוטה קצת "לשחרות", אלא כיון שאין זה ממש בכלל מיני שחרות, אלא רק נוטה לה, עדיין הדם טהור (עיין ציץ אליעזר ח"ו ס"כב, שפירש דעת היעב"ץ לגבי שחרות).

אלא החולקים על היעב"ץ סברו שאף בחום ממש כקליפת ערמונים או קפה, יש לחוש שהוא טמא, ולכן כתב בבית מאיר י"ד ס"קפח א, "ובזה ברור **דכל** מראה בראהן טמא **תמיד** או דנוטה למראה אדום או למראה שחור", וכן הוא בשו"ת שמלת בנימין ס"י קף קכז ע"ד, וז"ל "כל דבר שיש בו אדמימות טמא, הכי נמי במראה שחור כל שהוא נוטה לשחור טמא הוא, וכדאיתא בש"ע, ומראה ברוין נוטה

לשחור", וכן הוא בבית שלמה ח"ב י"ד ס"ד, שכתב לגבי מראה ברוין, "דבנוטה למעט לשחור אין להתיר בשום אופן, ובפרט שמראה ברוין נוטה קצת לאדום", ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, ולכן נראה שהם סברו שאף בחום כקליפת ערמונים או כקפה שאין בו אדמומית כלל, עדיין יש לחוש לשחרות, אף שהוא ממש חום, ולכן אין לומר שהחולקים על היעב"ץ סברו שיש מין חום שעדיין טהור, אלא הם סברו שכל מיני חום בכלל גזירה, וזה מ"ש הבית מאיר הנ"ל "דכל מראה בראהן טמא תמיד".

ולכן נראה שאם המנהג לומר שדם חום הוא טהור, זה מפני שהמנהג כהיעב"ץ ודע', ולא כהחלוקים עליו.

ב) **ולגבי** הקושיא שבימי חז"ל אף חום הוא בכלל אדום כדמצינו לגבי פרה אדומה וכו', כמבואר במכתב של כת"ר, יש להשיב. כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ה הל"ז ח, "וחמשה דמים טמאים באשה והשאר טהורין ואלו הן. האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכיין המזוג. האדום כיצד, הוא עינו כעמוד שיצא ראשון מדם הקזה של בני אדם נותן הדם בכוס ומקיף לו ורואהו, והשחור כעין הדיו היבש. כקרן כרכום כיצד יביא כרכום לח בגוש אדמה שעליו ולוקח מן הברור שבו הקנה האמצעי שלו שכולו כמו קנה הוא ובכל אחד ואחד שלשה קנים ובכל קנה שלשה עלים ומקיף הדם לעלה האמצעי שבקנה האמצעי ורואה בו. כמימי אדמה, כיצד יביא אדמה מבקעת סיכני וכיוצא בה שהיא אדומה ונותן עליה מים בכלי עד שיעלה המים על העפר כקליפת השום, ואין שיעור למים ולא לעפר ומעכרן בכלי ומשער בהן לשעתו ובמקומו כשהן עכורין ואם צללו חוזר ומעכרן".

וי"ל דאה"נ שבשאר מקומות לפעמים הפירוש של "אדום" הוא חום, אבל בדיני דם נדה מבואר מהרמב"ם הנ"ל שהפירוש של אדום הוא אדום ממש ולא חום, וכן הוא, שהוא כתב "כעמוד שיצא ראשון מדם הקזה", וידוע שדם האדם הוא אדום ולא חום!

וגם כתב הרמב"ם הנ"ל, "יביא אדמה מבקעת סיכני וכיוצא בה שהיא אדומה", הרי אם כוונתו לחום אז למה לי אדמה מבקעת סיכני, הרי האדמה מכל מקום הוא חום, אלא ודאי צ"ל שהאדמה מבקעת סיכני היא אדום ממש, וזה מ"ש הרמב"ם "שהיא אדומה", דהיינו לאפוקי משאר אדמה שהיא חום, ולכן מצינו שהפירוש של אדום בדיני נדה הוא אדום ממש (ומ"ש כת"ר, "כאדמת בקעת בית נטופה", נראה שצ"ל "בקעת סיכני" כמבואר ברמב"ם הנ"ל, וכמ"ש בנדה כ. "תנו רבנן כמימי אדמה מביא אדמה שמנה מבקעת בית כרם ומציף עליה מים דברי רבי מאיר, רבי עקיבא אומר מבקעת יודפת, רבי יוסי אומר מבקעת סכני, רבי שמעון אומר אף מבקעת גנוסר וכיוצא בהן", ובקעת בית נטופה היא בדין שמיטה ולא בדין נדה, וכמ"ש במשנה בשביעית פ"ט ה, ע"ש.).

ומה שסברו בית שמאי במשנה נדה יט., "אף כמימי תלתן וכמימי בשר צלי", וכתב כת"ר "קשה להניח שדם האדמה והצלי שעליו דיברו חז"ל אינו חום, כשאנו רואים שבדרך כלל דברים אלו חומים". י"ל שמימי בשר צלי הם אינם חום ממש אלא נוטים לאדום, ובכלל "יש אדמימות קצת", וכן נראה ממ"ש בפסקי רי"ד שם, שכתב "והמהול היוצא מבשר הצלי שהוא אדום", וכן הוא בספר האשכול הל' נדה ס"מא, שכתב, "אפילו נתעסקה בדבר שאינו דם וצבע אדום ממש, כי האי דתנן כמימי בשר צלי... אע"ג דבית הלל מטהרין, מ"מ אדום הוא קצת", וכן הוא בבאר הגולה בס"קפח, שכתב, "כמימי בשר צלי וכמימי תלתן כיון שהם נוטים למראה אדמימות", ולכן כתב היעב"ץ הנ"ל לגבי חום, "דודאי עדיף ממימי בשר צלי, דידוע שיש בו אדמימות וכמ"ש גם הפוסקים", ויש להסביר את זה, שאין בשר צלי צריך מליחה לפי שהאש שואב הדם שבו, וכתב הש"ך בי"ד ס"עו ס"ק ב בשם הרא"ש, "אפילו לא נצלה יפה ולא נפלט כל הדם לחוץ שרי... ומה שנשאר בתוכו הוי דם אברים שלא פירש", ע"ש. ולכן אם יש דם אברים בתוך הבשר הצלי, ממילא י"ל שמימי הבשר הם נוטים קצת לאדום, ולכן צ"ל שחום כערמונים או קפה לחוד, ומראה מימי בשר צלי לחוד.

ולכן יש להשיב על מ"ש כת"ר, "ולענ"ד הטעם הראשון קשה להבינו במציאות כי קשה להניח שדם האדמה והצלי שעליו דיברו חז"ל אינו חום כשאנו רואים שבדרך כלל דברים אלו חומים". וי"ל שחז"ל דברו על אדמה "מבקעת סיכני", שהוא ודאי אדום, וגם מימי בשר צלי הוא אינו חום ממש אלא נוטה לאדמומית.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א,

כתב כת"ר, "והנה בשחור שהוא אדום שלקה אמרו שם בגמרא "ושחור זה, לא מתחלתו הוא משחיר, אלא כשנעקר הוא משחיר, משל לדם מכה – לכשנעקר הוא משחיר", וכן אפשר לראות בדם מכה שיש דם אדום לחלוטין שמשחיר, ולפעמים כשהוא קלוש הוא נראה לאחר ההשחרה כמראה שחרורית של זית (שמוזכר בגמרא כדיהה וטהור), ולפי האמור שנראה שגם שאר המראות במקור היו אדומים י"ל שההבדל בינם לשחור הוא שלא יתכן מצב שהדם ישחיר בתוכיות הגוף, אלא שהוא היה אדום ביציאה מהגוף ואחר כך השחיר בעוד ששאר המראות הטמאים יתכן שבעודו בתוכיות הגוף נהפך הדם למראה זה, וא"כ בשאר מראות לפעמים אדום הוא אלא שלקה ולפעמים מעיקרא יצאו כך".

ויש להעיר, שאין זה פשוט לכל השיטות. כתב הרשב"א בתורת הבית הקצר, בית ז, שער א, שכתב "דבר תורה אין האשה טמאה משום נדה עד שתראה דם אדום, שנאמר דם יהיה זובה בבשרה, ואין דם אלא אדום... ועוד טמאו חכמים את השחור מפני שתחלתו אדום היה אלא שלקה, וכשנתמעטה הבקיאות חזרו לאסור את הכל חוץ מהלבן והירוק, בין הירוק ככרתי בין כמראה הזהב". נראה מזה שטומאת דם שחור היא רק מדרבנן.

וכן הבין בשו"ת בשמים ראש ס"שנד, לדעת הרשב"א, וז"ל "שנראה מדברי רבי שלמה מברצלונה בספר תורת הבית שהשחור אינו אלא מדרבנן". וכן הוא לר"א יודלביץ ז"ל בבית אב חמישאי, ס"רלה ס"ק א, שהביא הרשב"א הנ"ל וכתב, "ומבואר ומפורש דס"ל דשחור הוא אינו דבר תורה טמא, רק דחכמים טמאוהו והוא מדרבנן ולא מן התורה, וזהו דבר חדש דלא מצינו באחד מן הראשונים שיאמר כן... ולענ"ד לישנא דרש"י ז"ל בסוכה לג: שכתב דם שחור באשה אדום הוא אלא שלקה לפיכך טמאוהו, משמע דסובר דרבנן טמאוהו, דאי מדאורייתא כשאר הדמים הו"ל לרש"י לפיכך טמא כדתנן כו'", ע"ש. הרי לדעתו אף רש"י סבר כהרשב"א.

ושוב כתב שם לבאר שיטת רש"י והרשב"א הנ"ל, וז"ל "הנה יש לחקור בזה, מתי היה הליקוי והשינוי, דהא אפשר למימר בזה תרי אנפי, או דבעודו בגוף האשה כאשר התחיל הדם להתקבץ במקור האשה טרם שיצא כלל לבית החיצון היה נלקה ונעשה שחור, באופן דברגע יציאתו מן המקור כבר הוא שחור, ולא נגלה לחוץ במראה האדום, או דבאמת יצא הדם מן המקור כשהיה אדום ורק אח"כ בבית החיצון או אח"כ כשיצא לאויר העולם נלקה ונשתנה לשחור.... הרשב"א ז"ל סובר דשחור דתנן במתניתין דאמרינן דאדום הוא אלא שלקה, הנה הליקוי והשינוי הזה היה עוד טרם שיצא מן המקור, וכ"כ הח"צ ס"מ"ו, באופן דברגע יציאת הדם בבית החיצון כבר אז שחור, ושפיר איכא למימר דדם כזה שיוצא שחור לא אסרה התורה כלל, ורק דחכמים אסרוהו.... ומעתה מרן רש"י ז"ל אזיל בזה לטעמו דסובר כשיטת הרשב"א דשחור נדה אינו אלא מדרבנן טמאוהו, ולהכי סובר דהאי "כשנעקר" הוא משחיר דקאמר בדם האשה, אין פירושו כשנעקר מהגוף לוקה ומשחיר אח"כ כשיצא לאויר העולם, אלא דדם האשה באותה רגע שיצא מהגוף כבר היה שחור", ע"ש.

ולפי זה יש לתרץ קושית הערוך לנר על רש"י. כתוב בנדה יט, "אמר רבי חנינא שחור אדום הוא אלא שלקה, תניא נמי הכי שחור כחרת עמוק מכן טמא דיהה אפי' ככחול טהור, ושחור זה לא מתחלתו הוא משחיר אלא כשנעקר הוא משחיר, משל לדם מכה לכשנעקר הוא משחיר", ופירש"י "כשנעקר. מן הגוף לוקה ומשחיר", והקשה הערוך לנר שם, "לכשנעקר מן הגוף. ק"ק דא"כ בשבדקה ומצאה שחור על העד לא תטמא, שהרי זה ע"כ כבר בגוף היה שחור", ולפי הנ"ל אה"נ שהדם כבר היה שחור בתוך הגוף, אלא עדיין גזרו חז"ל על דם זה.

מ"מ נראה ששאר ראשונים לא סברו שדם שחור הוא רק מדרבנן, ולפי דעתם שפיר י"ל כמ"ש כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנג

שאלה: האם דם הנמצא בפקק הרירי בצואר הרחם נחשב כדם נדה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל ברגיל** שליט"א, והרה"ג **עומר שפס** שליט"א.

כתב כת"ר, "לגבי ירידת הפקק הרירי לפני הלידה, האם אוסרת את האישה?

רקע רפואי – פקק הרחם – ריר צוואר הרחם משמש כקרום הגנה האוטם את פתח צוואר הרחם במשך כל זמן ההריון. פקק הרחם משתחרר בדרך כלל כמה שעות לפני הלידה, אך עלול לצאת אף שבועיים קודם הלידה או במהלך השלב הראשון של הלידה. פקק הרחם נראה כהפרשה צמיגית, אך לעתים הוא יוצא כגוש.

פקק הרחם מטרתו לכסות את צוואר הרחם ולהגן על ההריון, ואין ידוע עד היכן הוא מגיע כשהוא נמצא בתעלת צוואר הרחם. כמו כן, התנתקותו של פקק הרחם מצוואר הרחם, אף אם הוא במצב של חתיכה גושית, לא פותח בהכרח את פי צוואר הרחם החיצוני, וקל וחומר לא את הפה הפנימי של צוואר הרחם (התייחסות הובאה בנשמת אברהם, יורה דעה, סימן קצד עמ' קפג).

לאחר בדיקת המציאות הרפואית עם גורמים מוסמכים, ברצוננו להעיר:

1. **כאשר** יש דם בפקק הרירי, מקורו בצוואר הרחם ולא מתוך הרחם עצמו. אמנם לכאורה מדובר על החלק הפנימי של צוואר הרחם.

2, ל**עתים** האישה מרגישה את ירידת הפקק הרירי אולם פעמים רבות ירידת הפקק הרירי מתרחשת ללא הרגשה של האישה.

3, ל**עתים** עוברים כמה ימים מירידת הפקק ועד ללידה.

לאור זאת ברצוננו לשאול:

א. **האם** בכל זאת יש לאסור את האישה כשנצפה דימום בפקק הרירי, או שמא אפשר לדון זאת ככתם או להשוות זאת למצב של פרישה סמוך לווסת?

ב. **אם** ככלל נאסרת – האם כשראתה את טיפת הדם ללא הרגשה נידון כראייה האוסרת מצד עצמה או ככתם שאוסר רק בתנאים מסוימים? **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ה הל"ה, "דם הבא מן החדר כולו טמא, חוץ מדם טוהר שהתורה טיהרתו ודם קושי כמו שיתבאר, ודם העליה כולו טהור, שהוא כמו דם מכה שבמעים או בכבד או בכוליא וכיוצא בהן, ודם הנמצא **בפרוזדור**, אם נמצא מן הלול ולפנים הרי זה **טמא** שחזקתו מן החדר... ואין אומרים שמא מן העליה ירד דרך הנקב, שרוב הדמים הנמצאין כאן מן החדר. נמצא הדם **בפרוזדור** חוץ לנקב הרי טומאתו בספק, שמא מן החדר בא או מן העליה שתת דרך הלול", ע"ש.

ומצינו ש"צואר הרחם" הוא "הפרוזדור" ברמב"ם הנ"ל, וכן הוא ברמב"ם שם הל"ג שכתב, "**וצואר הרחם** כולו והוא המקום הארוך שמתקבץ ראשו בשעת העיבור כדי שלא יפול הולד, ונפתח הרבה בשעת לידה, **קוראין אותו פרוזדור**, כלומר שהוא בית שער לרחם", ע"ש.

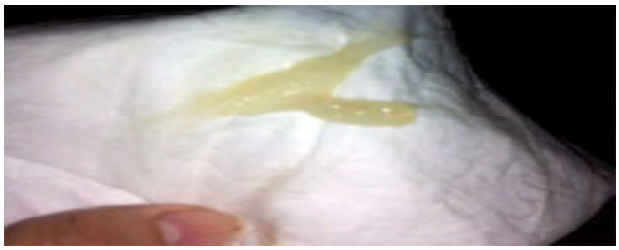
ולכאורה נראה לפי הרמב"ם הנ"ל, שאם הדם בפקק הרירי שבא מהפרוזדור הוא מצד לפנים מול הרחם, אז הוא דם טמא כיון שהדם בא מלמעלה, דהיינו מהרחם, ואם הדם הוא מהפרוזדור לצד חוץ, עדיין הוא דם טמא אלא מספק כיון שיש ספק שמא הוא בא מהרחם.

אלא נראה שכל זה כשאין הוכחה שהדם בא מהפרוזדור עצמו, אבל כשיש הוכחה שהדם הוא אינו מהרחם אלא מהפרוזדור עצמו, י"ל שהוא דם טהור, שאין צואר הרחם נחשב כהרחם עצמו, ולכן י"ל שאם הדם בפקק הרירי הוא לצד למעלה מול הרחם י"ל שודאי שדם זה בא מהרחם עצמו, אבל אם הוא רק לצד התחתון לצד חוץ, אז א"א לדם לעבור לשם מהרחם בלי שנשאר שום דם אף בצד העליון מול הרחם, ולכן הדם טהור.

תמונה של דם בפקק הרירי, כשהדם הוא רק בצד אחד:

מ"מ כיון שבמציאות א"א להכיר בפקק הרירי כשהוא כבר יצא לחוץ מגוף האשה, איזה צד של הפקק היה למעלה ומול לרחם ואיזה צד למטה כנגד חוץ, ממילא יש לאזיל לחומרא וצ"ל שהדם טמא.

וכן הוא, שנראה מתמונה זו של פקק הרירי, שא"א להכיר איזה צד היה מול הרחם ואיזה צד הוא מול לחוץ:



ב) **אלא** עדיין יש לחקור בזה, שאפשר לומר שכיון שכמה פעמים הדם בפקק הוא רק מצואר הרחם עצמו ולא מהרחם, אז י"ל שהפקק נחשב כאילו הוא מכה בצואר הרחם, ולכן אפשר לומר שכל פעם דמצינו דם בפקק הרירי שדין זה דומה לדין "תולין במכה", וזה כמ"ש מרן בס"קפז ה, "ואם יש מכה באותו מקום תולין בדם", וכתב הרמ"א שם, "וכל זה באשה שיש לה וסת קבוע ואז יכולין לתלות שלא בשעת וסתה במכתה, אע"פ שאינה יודעת בודאי שמכתה הוציאה דם", ולכן י"ל שאם הפקק יצא לחוץ שלא בשעת הלידה, כגון ב' או ג' שבועות קודם זמן הראוי ללידה, אז זה דומה ל"שלא בשעת וסתה", ויש לתלות שהדם בפקק הרירי, הוא רק משום הפקק והוא בא מצואר הרחם בלבד, ואין לחוש שמא דם זה בא מהרחם. אלא אם הפקק יצא בזמן הראוי ללידה, אז צריך לחוש שמא דם זה היה מהרחם (ועיין באג"מ י"ד ח"א ס"פג).

ג) **ונראה** שאין לחוש בזה מטעם "שא"א לפתיחת הקבר בלא דם", (כמ"ש הרמ"א בס"קצד ב, ע"ש), וזה מפני שהפקק הרירי הוא דבר רך. וי"ל שרק בדבר קשה יש לחוש שהוא ימתח את צואר הרחם, ומתיחה זו תגרום יציאת דם מהרחם, משא"כ דבר רך שאינו מתמתח את הצואר, אין לחוש לדם מהרחם.

וראיתי בתשובה מאהבה ח"א ס"קטז, שכתב "ורז"ל שאמרו אין פתיחת הקבר בלא דם, היינו אם הקבר נפתח ויצא ממנו דבר גוש, כמו ולד או חתיכה כל שאינו דק כשפופרת, דק של קש אמרינן בודאי יצא גם דם עמו, אבל על פתיחת הקבר בלבד ולא יצא ממנו דבר גוש לא אמרו שא"א בלא דם, רק כשילדה רוח כיון שעכ"פ יצא דבר מהקבר בפתיחתו דהיינו רוח, גם כן אמרינן בו א"א לפתיחת הקבר בלא דם כדמוכח נדה כא: ר"י אומר מביאה קרבן ונאכל כו', אבל כשלא יצא דבר או שיצא דבר דק מאד או שיצא משקה, אף שנפתח הקבר לא אמרינן א"א לפתיחת הקבר בלא דם, דאל"כ היכי משכחת דם טהור, הרי עכ"פ יצא מהרחם ונפתח הקבר, וכ"ז פשוט, וגם גוף הדין דא"א לפתיחת הקבר בלא דם אינו מוסכם, והרי הרמב"ם ס"ל אפשר לפ"ה בלא דם (בפ"ה מהל' איסורי ביאה הל"יג)", ע"ש שאר דבריו (ומ"ש שברוח יש פתיחת הקבר כמבואר בנדה כג. פירושו כמ"ש רש"י בפסחים ט: "רוח הפילה, שפיר מלא רוח". הרי השפיר עצמו הוא דבר גוש).

ונראה שהטעם שאין לחוש לפתיחת הקבר ביציאת משקה, הוא מפני שאין לחיצת ומתיחת הצואר, כיון שהמשקה הוא דבר רך ואינו קשה כדבר גוש, ולכן נראה שלאו דוקא משקה, אלא כל דבר רך שביציאתו אינו יכול למתוח את הצואר, הוא נחשב כמשקה בענין זה, וכן י"ל בפקק הרירי שאין לחוש לדם מקבר בשעת יציאתו.

ויש להוסיף על סברה הנ"ל. וי"ל שכיון שהוא דבר רך, ממילא שהוא מתאים בצורת צואר הרחם, ולכן ממילא שהרוחב שלו הוא פחות משיעור פיקה כמבואר באג"מ א"ח ח"ג ס"ק, שלדעתו הוא י"ט מ"מ, ע"ש. ולכן ממילא בשיעור כזה אין לחוש לפתיחת הקבר, כשפקק הרירי יוצא לחוץ, וזה כעין מ"ש כת"ר, "התנתקותו של פקק הרחם מצוואר הרחם, אף אם הוא במצב של חתיכה גושית, לא פותח בהכרח את פי צוואר הרחם החיצוני, וקל וחומר לא את הפה הפנימי של צוואר הרחם".

ולכן נראה שאם אין דם בפקק הרירי, שאין לחוש לפתיחת הקבר. אלא כשיש דם והוא בזמן הראוי ללידה, אז יש לחוש שדם זה מהרחם, אבל כשיש דם והוא אינו זמן הראוי ללידה כגון ב' או ג' שבועות מקודם, אז זה דומה לדין דם מכה שיש לתלות על המכה שלא בשעת הוסת. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנד

שאלה: האם כתם הנמצא על בגד שקוף טמא או טהור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מאיר סילמן** שליט"א

כתב כת"ר, "האם כתם הנמצא על דבר שקוף יכול לאסור או שלא? שקוף אינו לבן, וגם לא צבעוני. בהיתר של בגד צבעוני ראיתי את הטעם שהכתם מותר כי אינו ניכר. האם על חפץ שקוף צבע הכתם ניכר? הרי הרקע שמאחורי החפץ השקוף משפיע על מראהו וצבעו של הכתם, ולכאורה הוא כבגד צבעוני. האם יש חובה לברר ולחפש רקע לבן? או שנאמר שמכיון שחפץ שקוף מצד עצמו עלול לגרום לשיבוש בזיהוי הצבע, הרי הוא כבגד צבעוני, והכתם אינו אוסר? ובפרט לפי השיטות שמקילות גם כשהבגד הצבעוני בהיר, על אף שאפשר לזהות שמדובר בדם, מכיוון שגזרת כתמים לא שייכת בצבעוני, או מכיוון שבזמן גזרת כתמים היה צריך להבחין באדומים שאסורים מהתורה, ובדקויות כאלו גם צבע בהיר מטעה. בנוסף רציתי לשאול על הטעם המובא בחכמת אדם כלל קיג' ס' י', שהטעם להיתר בבגד צבעוני הוא שבגד צבעוני לא מקבל טומאת נגעים. אבל הרי הוא מקבל שאר טומאות?". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** שיש שני מיני "שקוף". אחד הוא כשהבגד הוא דק מאד, ולכן מפני זה אפשר לראות לתוך הבגד לצד אחר, ובבגד כזה עדיין יש צבע דק לבגד, ומין שני הוא כשהבגד שקוף מפני שהוא נעשה ממין ניילון או פלסטיק וכדומה (חומר סינטתי) שנעשה באופן שהוא שקוף לגמרי ואין צבע מצד עצמו כלל, אז יש לדון בנד"ד לפי לדעת אלו שאומרים שאף בגד ניילון וכדומה מקבל טומאה, כמ"ש המנחת יצחק ח"ד ס"קיח, ובדי השלחן ס"קצ ס"ק קח, והאשה טמאה כשיש כתם עליהם (מ"מ יש חולקים וסברו שאין בגד ניילון מקבל טומאה כמבואר בטהרת הבית ח"א בדיני כתמים ס"ח דף תז, ע"ש).

בתחילה יש לחקור אם הבגד הוא שקוף לגמרי ואין בו צבע מצד עצמו כלל. כתוב בנדה סא: "ת"ר בגד צבוע מטמא משום כתם, רבי נתן בר יוסף אומר אינו מטמא משום כתם", וקי"ל כרנב"י, והטעם שכתם על בגד צבוע הוא טהור, הוא כמ"ש רש"י שם "שאין הכתם ניכר בו כמראה דם גמור", ויש לחקור אם היתר זה שייך בכל בגד צבוע או לא, דבשלמא אם הבגד אדום הוא קשה להכיר אם הכתם נראה אדום מפני מראה הבגד או שמא באמת הוא אדום, אבל בבגד צבוע צהוב וכדומה, הוא דבר קל להבין שכתם זה אדום.

וראיתי שכבר דן בזה במעיל צדקה ס"סב, וז"ל "דע בני כי כל הצבעים מצילין מן הכתמים, ואם כי מפירש"י שם בש"ס דאמר בגד צבוע מציל מפרש מפני שאין הכתם ניכר בו כמראה דם גמור, אשר ממנו יראה לכאורה דדוקא בצבע אדום מציל שאין בו הכרת הכתם כל כך, וכן נמי נראה ממה דאיתא שם דף מ"ה לא אסרו בגדי צבעונין לאשה כדי להקל על הכתמים, ומסתמא לא הוי בעי לאסור כל מיני צבעונין שאין בהם שום שמחה, והלא השחורים מורים האבלות וכיוצא בזה שאר מיני צבעונין שאין בהם קישוט כל כך, וא"כ הוי מצי להציל על הכתמים באלו הצבעונים השחורים ושארי מינים הנ"ל, אז ודאי שאין מצילין כ"א האדומים, אבל ממה דאיתא פ' כל היד (דף כ.) וכולן אין בודקין אותן אלא ע"ג מטלית לבנה, ופירש"י שאין הכרת הדם ניכר כ"א על גב מטלית לבנה, ש"מ דכל מיני צבעונין מצילין לפירש"י שם, וכן איתא בהדיא ברמב"ם ובתה"ב להרשב"א", ע"ש.

הרי מבואר שאף שאין הכתם על בגד אדום אלא על בגד בצבע אחר, ושוב אין לומר "שאין בו הכרת הכתם כל כך", עדיין הדם טהור.

וכן מצינו בבית שערים י"ד ס"רסא, וז"ל "ועוד נ"ל בפי' דברי רש"י שהתירו להם בגדי צבעונים כדי להקל על כתמיהן שאין הכתם ניכר בו כמראה דם גמור, ועי"ז לא נמצא בו כתם ולא יבאו כלל לידי ספק, ולפ"ז י"ל דבהא פליגי ת"ק ורנב"י דת"ק ס"ל נהי שהקילו בבגדי צבעונים שמותר להלבישן כדי שלא המצא כתם ולא יהא ניכר בו, מ"מ אם ניכר בו מטמא משום כתם, אבל לרנב"י ס"ל דחכמים תקנו שתלבש בגדי צבעונים, וא"כ ודאי לא תקנו לתקלה שיהיה בו כתם שהוא טמא ולא תדע ותפיל בו, אלא ודאי הוא בהיתר שטהרו חכמים כל הכתמים בבגד צבוע **אפילו ניכר**". הרי אף שהוא ניכר שכתם זה הוא דם, עדיין התירו.

וראיתי בלחם ושמלה ס"קצ ס"ק יז, שכתב, "והנה מאן דאמר דגם בגד צבוע מטמא משום כתם, נראה דאין לומר דס"ל דגם בבגד צבוע ניכר היטב מראה הדם, כי לא שייך לומר דפליגי במציאות, וגם החוש מעיד דאין המראה האדומה ניכר בו היטב. אלא צ"ל דטעמיה משום דכשאנו רואין בו מראה טמאה אין לנו לומר להקל דבאמת מראה טהורה היא ורק שמחמת הצבע נראה טמאה, אלא אנו צ"ל דגם לולי הצבעים היה נראה לנו שהיא מראה טמאה",

ע"ש. ולפי זה י"ל שלמ"ד שהכתם טהור בבגד צבוע, הוא אף "לולי הצבעים היה נראה לנו שהיא מראה טמאה", וזה קשה, שאם הוא יכול להכיר שבלי הבגד צבוע הכתם טמא, אז מאיזה טעם אמרינן שהכתם טהור.

ועיין במלבושי טהרה ס"קצ ס"ק כז (לז), שכתב על רש"י בנדה סא: הנ"ל, "ולכאורה לפי פשוטו נראה דאם נמצא על בגד צבוע דם שניכר שהוא כמראה דם גמור טמאה, ובאמת לא אישתמיט אחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שיאמרו כן", ע"ש. הרי משמע שעדיין הדם טהור אף שנראה שהוא דם טמא.

ב) **ונראה** שהטעם לכל זה הוא מפני שכיון שהאשה אין לה הרגשה אין כאן חשש איסור תורה כלל, ולכן לא החמירו רבנן כלל אף כשעדיין יש היכר בבגד צבוע שהכתם הוא דם. וי"ל שזה בכלל "לא פלוג לקולא", ולא חלקו רבנן בבגד צבוע אם ניכר שהכתם הוא דם או לא.

והא דאמרינן לא פלוג לקולא, הוא 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 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 דברי רש"י שכתב בכדי חייו התירו ויותר מכאן אסור". הרי לדעת המרדכי אמרינן לא פלוג אף לקולא, ושוב ראיתי שהיד מלאכי באות שנז. כבר ביאר כלל זה ע"ש. וכן ראיתי בעזר מקודש באה"ע ס"כב, שאין יחוד כשיש דלת פתוחה לרה"ר בין ביום ובין בלילה משום לא פלוג. הרי אף כאן הוא לקולא, ולכן ה"ה י"ל לגבי כתם שאמרו רבנן לא פלוג לקולא, שאף שניכר שהכתם הוא דם מ"מ עדיין הוא טהור.

וכן י"ל בדין כתם שהוא פחות משיעור גריס שהוא טהור כיון שמא הוא דם מאכולת, ונראה שאף במקומות שלא מצוי מאכולות כלל עדיין התירו מטעם לא פלוג לקולא, וזה כמ"ש בחלקת יעקב י"ד ס"רו בשולי הכתב, וז"ל "דמקומות שאין הפשפש והרחש מצוי, מנין לנו ההיתר לתלות במאכולת... כיון שבשעת גזירת כתם לא היתה הגזירה על פחות מכגריס, משום שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת, אף האידנא דלא שייך טעם זה לא נגזור מעצמינו, וזה גם הטעם דתלינן בכגריס אף שמאכולת בימינו אלו אינו גדול כגריס", ע"ש. הרי לא חלקו רבנן בגזירתם, ובין אם יש מאכולת מצוי או לא עדיין יש לטהר את הכתם. משמע דאמרינן לא פלוג לקולא.

וכן הוא באגרות משה י"ד ח"ג ס"מו אות ב, וז"ל "ולכן במה שלא גזרו על פחות מכגריס נמי לא גזרו אף בידוע שהוא מגופה ולא ממאכולת... ולכן אף במדינות שלא מצוי שם מאכולות כמו במדינתינו טהורה", ע"ש. הרי הטעם משום לא פלוג לקולא.

וכן מצינו שהקילו רבותינו לגבי כתם על דבר שאינו מקבל טומאה שהאשה טהורה כגון בדבר שמחובר לקרקע, אף בכתם יותר מכגריס, ואף אם אותו דבר הוא לבן וניכר היטב שהוא דם, וזה כדעת רבי נחמיה במשנה נדה נט: ע"ש. וכתב החוות דעת ס"קצ ס"ק ח, "באם ידוע שלא בא מעלמא כגון בדקה קרקע עולם, דודאי לא אתי הדם מעלמא וליכא ספק – תהיה טמאה? ובהדיא אמר שמואל בנדה נ"ז דטהרה", וזה קשה להבין איך התירו כשידוע שהדם לא בא מעלמא, וכשהוא על דבר לבן והוא יותר מגריס, ומה חילוק אם הכתם על דבר שמקבל טומאה או לא, הלא אם הוא על דבר שמקבל טומאה אז האשה טמאה וא"כ למה היא טהורה אם הכתם על דבר שאינו מקבל טומאה, עדיין יש חשש גדול שדם זה מרחמה, ופירשו התוספות בנדה נח. ד"ה כרבי, "טעמא דרבי נחמיה כיון דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו טומאה", וזה אינו מובן, שהלא עדיין יש חשש שהדם בא מהרחם, ולמה לא אמרו רבותינו שהדם טמא, וצ"ל שכיון שאין הרגשה, הקילו רבותינו בעילא כל דהוא.

ולכן י"ל בנד"ד שאף אם הכתם הוא על בגד שקוף, ואותו בגד שקוף הוא ע"ג בגד לבן, עדיין י"ל שהדם טהור, כיון שי"ל שמה שגזרו חז"ל הוא רק כשהכתם על בגד שהוא ממש לבן שרק בזה הדם טמא, משא"כ בשאר בגדים, ואף אם עדיין ניכר היטב שזה דם, מ"מ י"ל לא פלוג לקולא ועדיין הכתם טהור, וכדמצינו לגבי דין מאכולת הנ"ל.

ג) **וראיתי** בחידושי הר"ן בדף נח: ד"ה מודה שמואל, שנראה שיש לו שיטה אחרת בזה. פירש הר"ן שטעם רבי נחמיה הוא "משום דבדבר המקבל טומאה כיון שמה שנמצא עליו הכתם טמא, גזור בה רבנן כדי שלא יבאו לטהר הבגד, אבל כשנמצא בדבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו על האשה כלל", ע"ש. וכן הוא בשואל ומשיב תליתאה ס"שסב, שפירש דברי הר"ן הנ"ל, וז"ל "שלא גזרו בכתם כל שלא ארגשה רק משום דאם לא נטמא האשה יבאו להקל גם לענין הבגד, ולכך כל שאינו מקבל טומאה לא גזרו", ונראה שזה חידוש גדול, דמשמע שכל הטעם שהכתם טמא הוא אינו משום שגזרו כשאין הרגשה אטו כשיש הרגשה ומפני חשש נדה, אלא רק מפני חשש טומאת בגדים.

ולכאורה טעם הר"ן אינו מובן, שאם האשה לא הרגישה יציאת הדם מגופה, ממילא שמן התורה היא טהורה, ולכן לכאורה נראה שה"ה שהבגד שהכתם עליו הוא טהור כיון שאין זה דם נדה מן התורה, ולכן אין טעם להחמיר בבגד יותר מאשה עצמה, ולכן למה גזרו שהאשה טמאה מפני הבגד "כדי שלא יבאו לטהר הבגד", הרי החשש באשה אם היא נדה הוא שוה לחשש בבגד אם הוא טמא, שזה תלוי בזה. אלא זה אינו, שיש יותר חשש בבגד שמא הוא טמא מהחשש באשה שמא היא נדה, וזה מפני דקי"ל כמ"ד מקור מקומו טמא, עיין בנדה טז, וסו, ופירש"י "מקור מקומו טמא, דכל דם הבא דרך שם ואפילו **אינו דם נדה** הוה אב טומאה לטמא אדם וכלים". הרי אף שהוא אינו דם נדה, כגון דליכא הרגשה, מ"מ כיון שהדם בא מהמקור עדיין הדם טמא לגבי כלים ובגדים, ולכן שפיר הוא לומר שיש יותר חשש שמא הבגד טמא מהחשש נדה באשה, ולכן גזרו חז"ל על הכתם אף שאין הרגשה שהאשה טמאה אטו שמא הוא יאמר שעדיין הבגד טהור אף שיש חשש שהוא טמא מן התורה (ועיין בנו"ב מה"ת י"ד ס"צז בדעת הרמב"ם בדין מקור מקומו טמא, ועיין מ"ש הערה"ש העתיד הל' משכב ומושב פ"קז אות ז, ואילך, לחלוק על פירוש הנו"ב ע"ש.).

ולפי זה הכי י"ל לגבי בגדי צבעונים, שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה נגעים פ"יא א, "הבגד אשר יטמא בנגעים ידוע שהוא הצמר והפשתים", ואלו לבנים, אבל בבגדי צבעונים כתוב במשנה ג' שם "הצבעונים אין מטמאין בנגעים... דברי רבי מאיר", ופירש הר"ש שם "ובבגדים ובתים מודו רבי יהודה ור"ש לרבי מאיר", ע"ש. וכן כתב הרמב"ם בפירושו שם, "ופסק ההלכה שבגדים צבועים לא יטמאו בנגעים... עד שיהיה לבן", ע"ש. ולפי זה כתב השואל ומשיב הנ"ל שלפי סברת הר"ן, "גם לענין בגדי צבעונים דכל שהבגד אינו מטמא טהרות שוב גם על הכתם לא גזרו כמו בדבר שאינו מקבל טומאה, ומעתה שפיר פסק להלכה כיון דקי"ל כר"נ ממילא גם האשה אינה טמאה", ועיין שם שהוא הביא הר"ש במשנה נגעים הנ"ל.

אלא זה קשה, שאם הטעם שהאשה טמאה כשנמצא כתם, הוא מפני חשש "כדי שלא יבאו לטהר הבגד" כמ"ש הר"ן, אז אין לחלק כלל בין בגדי צבעונים או בגדי לבן, שהרי אף בגד צבוע מקבל טומאה מדם נדה, ואה"נ שיש חילוק לגבי טומאת נגעים בין בגד לבן ובגד צבוע , אבל לגבי טומאת בגד מדם נדה אין חילוק כלל בין אם הבגד לבן או צבוע, ולכן נראה שכוונת השואל ומשיב היא שאין מחלוקת בין רש"י והר"ן, ואף הר"ן סבר שטעם החילוק בכתם בין בגד לבן ובגד צבוע הוא מפני שהוא יותר קל להכיר שהכתם הוא דם כשהוא על בגד לבן, אלא כשתקנו חז"ל דיני לבן וצבוע הם תקנו הגדרים של דינים אלו לפי מה שמצינו שיש חילוק בין לבן וצבוע בבגדים בדיני טומאה וטהרה, דהיינו בטומאת נגעים, וזה מפני שכבר מצינו לגבי דבר שאינו מקבל טומאה שהם גזרו בכתם מפני "כדי שלא יבאו לטהר הבגד" כמ"ש הר"ן, ולכן ילפינן מזה שאף לגבי בגד לבן או צבוע הם תקנו הגדרים לפי דיני טומאה שיש בהם חילוק בין לבן או צבוע בבגד, דהיינו טומאת נגעים, ולכן י"ל שמה נקרא "ניכר היטב" שהוא דם, אינו תלוי רק בסברת הרואה, אלא בדיני נגעים, ולכן כמו שלגבי בגד לבן אין חילוק בדיני נגעים אם הוא לבן מברייתו או שצבעו אותו בגד בצבע לבן, ה"ה לגבי דיני כתם על בגד לבן שאין חילוק, ולכן בשניהם י"ל שהם בכלל "ניכר היטב", ואה"נ שי"ל שלא בעינן ללמוד דבר זה מדיני נגעים, שהלא יש ללמוד את זה מסברה, דהיינו שאם הכל תלוי באם הדם ניכר היטב או לא, א"כ מה לי אם הבגד לבן מברייתו או משום שצבעו אותו בגד בלבן, עדיין הכתם ניכר היטב. מ"מ צ"ל שסבר השואל ומשיב

שלפי הר"ן הנ"ל הוא יותר נראה שהם תקנו הגדר של מה נחשב "ניכר היטב", לפי דיני בגדים בטומאת נגעים.

ולכן לפי שיטת הר"ן הנ"ל ולפי מה שביאר השו"מ, י"ל שבבגד שהוא שקוף לגמרי כיון שהוא אינו לבן כדמצינו בצמר ופשתים לגבי דיני בגדים בהלכות נגעים, ממילא שאין חשש טומאה בבגד, ואין מעלה ומוריד אם הוא מניח הבגד שקוף ע"ג בגד לבן, שעדיין הבגד שקוף הוא טהור כיון שהוא עצמו אינו לבן, ולכן אין טעם לטמא את הכתם.

ולפי זה מובן מה שהעיר כת"ר לעיל על החכמת אדם שכתב בס"קיג י', "...ואם שתיו צבוע וערבו לבן או להיפך, הכל הולך אחר הנראה, כדאיתא בנגעים פרק י"א... אבל בגדים אין חילוק בין צבועין בידי אדם או בידי שמים", וזה לפי מ"ש הר"ן הנ"ל שטעם שאין לחוש לכתם על דבר שאינו מקבל טומאה הוא מפני שכל חשש כתם הוא רק כדי שלא לטהר את הבגד שמקבל טומאה, ואם הוא אינו מקבל טומאה ממילא שאין חשש, וא"כ ה"ה י"ל הכי לגבי בגדי צבעונים כמ"ש השואל ומשיב הנ"ל, ולכן שפיר הוא ללמוד דיני כתם מדיני בגדי צבעונים לגבי נגעים, שאף שעיקר הטעם שיש לחלק בין בגד לבן או צבוע הוא מפני דבעינן "ניכר היטב", מ"מ עדיין יש ללמוד הגדרים לזה מדיני נגעים, שרק בבגד שראוי לקבל טומאה מפני שהוא לבן י"ל בו שאם הוא ניכר היטב הכתם טמא, משא"כ בבגד אחר אף שהוא ניכר היטב עדיין אין לחוש (ועיין בתוספות נדה נח. ד"ה כרבי, שכתבו "טעמא דרבי נחמיה כיון דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו טומאה, והיא משתיתא דבסמוך נהי דלא מקבלה טומאה, מ"מ מקבל טומאה **בנגעים**", וכן הוא בש"ך ס"קצ ס"ק טז, ע"ש. ולפי מ"ש השואל ומשיב לדעת הר"ן, אף לגבי בגדי צבעונים יש לאזיל בתר דיני נגעים בבגדים).

ד) **וכל** הנ"ל אם הבגד שקוף לגמרי ואין שום צבע מצד עצמו, אבל אם הבגד שקוף רק מפני שהוא דק אבל עדיין יש לו צבע דק, אז נראה שאם צבע הבגד הוא לבן אף שרואים בתוך הבגד צבעים אחרים שהם אחורי הבגד, מ"מ עדיין יש לבגד זה דין "בגד לבן", וזה מפני שאף כאן י"ל לא פלוג, אלא לחומרא, דהיינו כשאמרו רבותינו שהכתם טמא כשהוא על בגד לבן, הם לא חלקו בין מיני לבן, בין אם הוא בהיר או אינו בהיר, או בין אם הוא לבן כשלג או לבן כצמר, ולכן אף אם הבגד דק אלא עדיין ניכר שהוא לבן, עדיין י"ל שזה בכלל "בגד לבן" (ועיין ברמב"ם הל' טומאת צרעת פ"ב הל"ב, שיש כמה מיני לבן).

ויש להסביר את זה לפי מה דמצינו בגדרים של 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"שב 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, 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.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, בשלמא אם בדין כתם טמא גזרו רבותינו במין הבגד, דהיינו שהכתם טמא בבגד צמר דוקא, אז אין לומר לא פלוג במין בגד אחר כגון בבגד פשתן, שכשיש שינוי במין לא שייך לומר לא פלוג כמבואר לעיל, אולם לגבי כתם לא גזרו רבותינו על מין הבגד אלא על הצבע, ולכן בשלמא שאין לומר לא פלוג בצבע אחר מלבן כיון שזה נחשב כמין אחר, אבל אם אותו צבע הוא לבן אלא שבהיר או אינו בהיר כלבן אחר, עדיין כל זה בכלל "מין לבן", ושפיר י"ל לא פלוג, ולכן אין

לאזיל בזה אחר אם הוא יותר קל להכיר אם הכתם דם או לא, דבשלמא י"ל שלפי רש"י הנ"ל שהטעם שהכתם טמא כשהוא על בגד לבן הוא מפני שהוא יותר קל להכיר שכתם זה הוא דם, אבל אחר שכבר גזרו רבותינו על כתם שנמצא על בגד לבן, שוב אין לחלק בין אם הלבן הוא בהיר או לא, או אם הלבן הוא בבגד דק או לא, ולכן עדיין הכתם טמא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **מאיר סילמן** שליט"א

כתב כת"ר, "ביחס לשאלה הראשונה, האם בגד שקוף אוסר בכתמים, כתב הרב שנראה להקל כמו במקרה שהבגד צבעוני אך עדיין ניכר הדם, מדין 'לא פלוג לקולא'. אכן ברמב"ם איסורי ביאה פ"ט ה"ז משמע שרק בבגד לבן שייכת טומאת כתם, שכתב "...שכל שאינו מקבל טומאה לא גזרו על כתם שימצא בו, ולא במקבל טומאה אלא א"כ היה לבן", אך פשט דברי הגמרא (סא:) הם ב'בגד צבוע', שאינו מקבל טומאה, שאלתי היא האם חכמים אמרו שרק בגד לבן יטמא, ואז נוכל לומר 'לא פלוג לקולא', ונתיר כתם על בגד שקוף אף אם ניכר הדם, שהרי אינו לבן. או שמא כתם מטמא בכל הבגדים, חוץ מבגד צבעוני, שבו יש היתר, אז לכאורה א"א לומר לא פלוג, כי שקוף אינו צבעוני? כלומר אם גזרת כתם היא רק בלבן, אמרינן לא פלוג. אך אם הקולא היא רק בצבעוני, לכאורה שקוף אינו צבעוני ולא שייך לומר לא פלוג? אא"כ אזלינן בתר טעמא שאינו ניכר, ואולי אפשר לומר שבבגד שקוף יש שיבוש של המראה הנמצא עליו, מעצם היותו מושפע מצבעי הסביבה? ואם כך, גם במקרה שהכתם ניכר, כגון על רקע לבן, נאמר לא פלוג, שהרי הכתם נמצא על בגד אשר בפנ"ע קשה להכיר בכתמים". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** בנדה סא: "ת"ר **בגד צבוע** מטמא משום כתם, רבי נתן בר יוסף אומר אינו מטמא משום כתם", וקי"ל כרנב"י, והטעם שכתם על בגד צבוע הוא טהור, הוא כמ"ש רש"י שם "שאין הכתם ניכר בו כמראה דם גמור".

הרי מצינו שהלשון "בגד צבוע", היא שייכת למה שאמרו רבנן, ולא למה שאמר רנב"י. וי"ל שלדעת רבנן הגזירה היא בלשון חיובי, דהיינו שאף בבגד צבוע האשה טמאה, ולא מסתבר לומר שהגזירה היא בלשון שלילי, דהיינו אף בבגד "שאינו לבן", שהרי הם אמרו בלשון חיובי "בגד צבוע", והם לא אמרו "בגד שאינו לבן", ולכן נראה לדעתם שי"ל לא פלוג לחומרא, דהיינו כל בגד צבוע מטמא בין אם ניכר היטב שהכתם על הבגד הוא דם או לא.

ולכן הכי י"ל לגבי דעת רנב"י שהגזירה היא בלשון חיובי ולא בלשון שלילי, ולכן כשאמר רנב"י "אינו מטמא משום כתם", צ"ל שלדעתו רבותינו גזרו רק על בגד לבן, דהיינו הגזירה היא בלשון חיובי, ולא מסתבר לומר שרבותינו גזרו בלשון שלילי, דהיינו רק על בגד "שאינו צבוע" האשה טמאה, וכן הוא, שדרך רבותינו לדבר באופן ישר, ולא באופן עקיף, ולכן אין להם לומר "שאינו צבוע" כשאפשר להם לומר "לבן", וכן הבין הרמב"ם, ולכן הוא כתב, בהל' איסורי ביאה פ"ט הל"ז, "...ולא במקבל טומאה אלא א"כ היה **לבן**", דהיינו דמסתמא שהגזירה היא בלשון חיובי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנה

שאלה: האם מותר לבעל לחבק אשתו כשהיא נדה, כשהיא בצער גדול וא"א להרגיע אותה אם לא בחיבוק ואחיזת יד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יצחק אבי רונס** שליט"א

כתב כת"ר, "נפגעת חרדה פונתה מזירת פיגוע לחדר המיון. בעודה ממתינה בקוצר רוח לבוא בעלה, ביקשה האשה לדעת אם לכשיגיע תוכל לבקש ממנו שיחבקנה ויחזיק בידה, שכן האשה היתה נדה באותה שעה.

שאלה מקבילה נשאלת ביחס למצב שבו בן או בת הזוג עומדים ממררים בבכי מעל הקבר הטרי של בן משפחה קרוב שנפטר לבית עולמו, האם בן הזוג האחר רשאי לחבקו ולתמוך בו בשעה קשה זו?

שאלה זו חוזרת ונשאלת ביחס למקרה קיצוני וקשה עוד יותר בו אחד מבני הזוג מצוי בשלבי החיים האחרונים: האם מותר לבן או לבת הזוג לחבק ולהרגיע בשעת דכאון ורגעי משבר נפשיים? האם יוכלו להפרד זה מזו בחיבוק ונשיקה?" **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **בתחילה** יש לדון כשיש פקוח נפש האם מותר לבעל ליגע באשתו נדה. כתב מרן בס"קצה יז, "אם בעלה רופא אסור לשמש לה הדפק", וכתב הב"י שם שזה לפי מ"ש (בתשובות הרשב"א המיוחסות ל)הרמב"ן ס"קכז. אלא שוב פירש הב"י, "משמע קצת מדבריו דשרי משום פיקוח נפש, אלא **דאיכא למימר** דלטעמיה אזיל דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל להרמב"ם דנגיעת ערוה אסורה מן התורה, הכא אעפ"י שיש בו פיקוח נפש **אפשר** דאסור משום דהוי אביזרא דג"ע **וצ"ע**". אלא כתב הש"ך שם בס"ק כ, "ואין נראה דודאי אף להרמב"ם ליכא איסור דאורייתא אלא כשעושה כן דרך תאוה וחיבת ביאה", ע"ש.

וראיתי לחיד"א ז"ל בכסא דוד, דרוש כה דף קז ע"ג ד"ה אמנם, שכתב, "נראה לישב בעד מרן, דגם מרן מודה באינו דרך תאוה וחיבה גם להרמב"ם אינו איסור תורה אלא מדבריהם, ולפי זה מותר לרופאים ישראל למשש דפק ישראליות ונדות, דבעבידתיה טריד, וצורך רפואה ואינו דרך תאוה, וכן פשט המנהג וכמ"ש הש"ך. אך מרן סבר דלהרמב"ם באשתו נדה דגס בה כל נגיעה אסורה מדאורייתא, ולא מיירי מרן רק באשתו נדה, וא"ש הכל. כן נראה לישב בדוחק", ע"ש.

מ"מ נראה שאין כוונת מרן בש"ע להחליט שאין להתיר נגיעה באשתו נדה כשיש פק"נ. אלא נראה כוונתו רק לכתוב דין זה בדרך כלל והוא סמך על הקורא לעיין בב"י כדי לראות שכשיש פק"נ דין זה צ"ע, וזה כמ"ש הברכ"י בי"ד ס"רעו אות ב בשם מהר"י זיין, "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בש"ע", ע"ש. וכתב הזרע אמת ח"ג י"ד ס"קטז ד"ה והשתא, על דברי הב"י, "דבריו צ"ב למה לא החליט להדיא דלהרמב"ם אסור אף במקום סכנה כיון דלדידיה חזי ליה להרמב"ם הני אביזרא דג"ע, ולמה כתב זה בלשון דאיכא למימר וגם סיים בצ"ע. על כן נראה דה"ט משום דגם לבו כלב האריה ראה די"ל דגם להרמב"ם דס"ל דכל קריבה אסירא מדאורייתא, עכ"ז י"ל דלא הוי אביזרא דג"ע ממש לומר דיהרג ולא יעבור, אלא דהתורה אסרה משום גדר שלא יבא לידי הרגל דבר, ומש"ה אפשר דלא חשיבא אביזרא דג"ע, וממילא ניתנה לידחות משום פקוח נפש, וע"כ הניח הדבר בספק וק"ל, וה"ט לע"ד דשם בשלחנו הטהור לא הזכיר אלא חולה סתם, ולא פי' בהדיא חולה שיש בו סכנה, להראות דאינו מוחליט האיסור בחולה שיש בו סכנה משום דנשאר אצלו בספק", ע"ש.

ולפי זה י"ל שאין ספק בדעת מרן מוציא מידי ודאי בדעת שאר הפוסקים כגון הרמ"א והש"ך ודע', ויש להתיר לבעל ליגע באשתו נדה כשיש פק"נ (והרמ"א התיר אף בחולה שאין בו סכנה, כיון שהוא אזיל כשיטת הג' מרדכי כמבואר בדר"מ שם ס"ק ו, משמע שפשוט להם שאין כאן אביזרא דג"ע), וכ"ש לפי מ"ש הערוך השלחן באות כו, לגבי דעת מרן, "דרבותינו בעלי הש"ע תרוויהו סברי דבמקום סכנה מותר, אף שרבינו הב"י בספרו הגדול מסתפק... כאן בש"ע פשיטא ליה כן דכ"כ הרמב"ן", ע"ש.

ב) **ולפי** זה יש לחקור בשאלה הנ"ל, אם יש חשש פקוח נפש, ונראה שזה תלוי בכמה גדול הצער ועגמת הנפש שיש לאשה, ונראה שכשיש זעזוע פתאומי, או צער גדול, אפשר שזה מביא לידי סכנה.

ויש להביא ראיה לזה משרה אמנו שפרחה נשמתה מבשורת השטן, כמבואר בתרגום יונתן בפר' וירא, "ואזל סטנא ותני לות שרה דאברהם נכס ית יצחק וקמת שרה ופגנת ואשתקנת ומיתת מן אניקא" ע"ש. הרי שיש סכנת נפש בבשורת איוב, וה"ה בשאר זעזוע פתאומי גדול, ולכאורה י"ל שאין מכאן ראיה, שי"ל שיש לחוש לסכנת נפשות רק בשרה אמנו כיון שהיתה זקנה וחלושה ומשום זה יש חשש סכנה משא"כ בסתם אדם, וזה כדמצינו בתשובת הגאונים בשערי תשובה ס"שכה, לגבי תענית, "דאנשים תשושי כח או זקנים שהתענית היא צער גדול להם, דיש להקל שלא יתענו בג' צומות אלו, דמה לי נשים עוברות ומניקות, מה לי אנשים תשושי כח וזקנים... ונראה פשוט כי זקן **שבא בימים** והוא חלוש אין להתענות כלל" ע"ש. וכן הוא בכה"ח ס"תקנ אות ו, ע"ש. ולכן אף לגבי שרה אמנו מצינו שכתוב "ואברהם ושרה **זקנים באים בימים**". וי"ל שדוקא בשרה אמנו יש חשש סכנה משא"כ בסתם אדם שהוא בריא.

אלא זה אינו, שי"ל שבכל פעם שיש עגמת נפש גדולה וחרדה גדולה שיצאה מן הכלל יש חשש מיתה, וזה אף באדם בריא, ואין לחלק בין אם עגמת הנפש היא משום שהוא שמע שמת לו מת, או משום איזה טעם אחר, שהלא העיקר כאן אם יש חרדה גדולה או לא, ומה לי אם זה משום שמתו מוטל לפניו או משום טעם אחר, וכן מצינו בע"ז יז. לגבי אלעזר בן דורדיא שחזר בתשובה ובחרטה גדולה הוא אמר "אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו". הרי משום עגמת הנפש על מה שעשה בחייו, ומשום החרדה הגדולה והבכיה יצתה נשמתו, ואלעזר בן דורדיא לא היה זקן, ועדיין "יצתה נשמתו".

וכן מצינו בגיטין נח. שכתוב שם, "אמר רב יהודה אמר רב מעשה בבנו ובבתו של ר' ישמאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים... זה אומר אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה, וזאת אומרת אני כהנה בת כהנים גדולים אנשא לעבד, ובכו כל הלילה, כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה, ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה נשמתן". הרי אף כאן יש עגמת נפש גדולה ובכיה ויש בזה סכנת נפשות, וגם כאן בנו ובתו של ר' ישמאל בן אלישע לא היו זקנים, ועדיין יצאה נשמתן, ולכן אין לומר דשאני שרה אמנו שהיא זקנה ומשום זה יצאה נשמתה, שזה אינו שאף בסתם אדם שהוא בריא כשיש עגמת נפש גדולה ובכיה שיצאה מן הכלל, יש חשש שמא תפרח נשמתו.

וכן מצינו ביעקב אבינו, שכתוב בפר' ויגש, "ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי, וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים, ויפג לבו כי לא האמין להם", וכתב על זה הרמב"ן שם, "ויפג לבו **שנתבטל לבו ופסקה נשימתו, כי פסקה תנועת לב והיה כמת**, וזה הענין ידוע בבוא השמחה פתאום, והוזכר בספרי הרפואות כי לא יסבלו זה הזקנים וחלושי הכח, שיתעלפו רבים מהם בבוא להם שמחה בפתע פתאום" ע"ש. הרי מבואר שיש בזה סכנת נפש, דהיינו חשש שמא נתבטל לבו וכו', ודון מינה ואוקי באתרין שבכל מקום שיש עגמת נפש גדולה, שיש לחוש לסכנת נפש, ואין חילוק אם זה מפני שהוא שמע שמת לו מת או מפני טעם אחר, שהעיקר הוא אם יש חרדה גדולה או לא, ואף שהרמב"ן כתב כן בזקן, מ"מ נראה שאף בסתם אדם עדיין יש חשש סכנה כנראה מגמ' ע"ז וגיטין הנ"ל, וכן נראה מהאור החיים שם שכתב, "כי דבר ידוע כי בשורה טובה כשתהיה על יגון ומה גם כשתהיה מופלאות, לרוב השמחה יסוכן האדם ויחלש ויגוע פתע פתאום". הרי הוא סתם דבריו ולא כתב שזה רק לגבי זקן, וכפי שביארתי.

וכן מצינו בכתובות סב: שכתוב שם לגבי רבי חנניה בן חכינאי, "...שמע להההיא רביתא דהוו קרו לה 'בת חכינאי בת חכינאי מלי קולתך ותא ניזיל', אמר ש"מ האי רביתא דידן, אזל בתרא הוה יתיבא דביתהו קא נחלה קמחא, דל עינה חזיתיה סוי לבה פרח רוחה, אמר לפניו רבש"ע ענייה זו זה שכרה, בעא רחמי עלה וחייה", ע"ש. ופרש"י "סוי לבה. ראה לבה, כלומר נדמה ללבה פתאום שזה בעלה". הרי כשיש דבר שהוא פתע פתאום בלתי צפוי ויצא מן הכלל, יש חשש שמא "פרחה רוחה", וגם מכאן נראה ששייך חשש זה אף באדם בריא.

וכן מצינו לגבי יוסף ואחיו, במדרש תנחומה פר' ויגש, אות ה, שכתוב שם, "אמר להם יוסף למה אתם מסתכלין לכאן ולכאן, אני יוסף אחיכם, מיד פרחה נשמתן ולא יכלו לענות אותו" ע"ש. הרי נראה שאף כאן יש חשש סכנה כיון שפרחה נשמתן. הרי כשיש חרדה גדולה מאיזה טעם שיהיה יש לחוש לסכנת נפש, אף באדם בריא.

וכן מצינו לגבי יצחק אבינו בשעת העקידה, שכתוב בפרקי דר"א פ"לא, "ר' יהודה אומר כיון שהגיע החרב על צווארו פרחה ויצאה נשמתו של יצחק, כיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים אמר אל תשלח ידך אל הנער, חזרה הנפש לגופו" ע"ש. הרי כשיש חרדה גדולה, הנשמה יכולה לצאת מגופו של אדם, וזה אף שהוא בריא כביצחק אבינו. הרי מצינו מכל הנ"ל שיש חשש מיתה כשיש חרדה גדולה מאיזה טעם שיהיה, וחשש זה שייך אף באדם בריא.

ג) **ויש** לחוש בזה מטעם אחר, והוא כדמצינו בעלי הכהן בשמואל א פ"ד, שכתוב שם, "ויהי כהזכירו את ארון האלוקים ויפול מעל הכסא אחורנית בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימות כי זקן האיש וכבד" ע"ש. ופירש הרד"ק שם, "ויפול עלי מרוב כאב לב שאחזו נפל לאחריו" ע"ש. והרלב"ג פירש "מרוב החרדה" ע"ש. ואף בזה י"ל דון מינה ואוקי באתרין, שכשיש בשורת איוב או זעזוע פתאומי גדול, יש חשש שמא נתעלף וכשהוא נופל לקרקע שזה יגרום מכה בגופו, כגון מכה בראשו וכדומה שיש בה סכנת נפש כדמצינו בעלי הכהן, ומובן שאף באדם בריא יכול להיות סכנה כשיש מכה בראשו.

ד) **וגם** יש לחוש לטעם אחר, והוא שיש חשש בזה משום טירוף הדעת, וזה מביאין לידי סכנה, וזה כדמצינו ברבי יוחנן בב"מ פד. שכשמת ריש לקיש, "הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי, ואמר היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה", ופירש"י "נעקרה ממנו דעתו ונשתטה". הרי מבואר שעגמת הנפש והבכיה מביאין לידי טירוף הדעת, ומצינו שיש חשש סכנת נפשות כשיש טירוף הדעת, וזה כמ"ש בתשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן ס"רפא, וז"ל...וא"כ מפני רוח רעה מותר לכתחלה דכחולה שיש בו סכנה הוא", ומסתמא שטירוף הדעת בכלל רוח רעה לענין סכנה, וכן הוא בשו"ת פרי הארץ י"ד ס"ב, וז"ל "ומתוך דברי מוהר"ם הללו אני למד דגם שוטה כנדון שלפנינו, חולי של סכנה מיקרי, דמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו במים שאין להם סוף, או להרוג את עצמו, דדמי לחולי הנופל דחשיב ליה חולי של סכנה, ה"נ בשוטה חולי של סכנה מיקרי" ע"ש. וכן הוא בשו"ת לבושי מרדכי ח"מ ס"לט, שכתב, "והנה בנז' אם טרוף דעת הוה בכלל סכנת נפשות איתא בת' פרי הארץ י"ד ס"ב, דברי לו דהוה בסכ"נ דיפיל עצמו בשגיונו או יסכן אחרים, ופסק שם ע"ד השאלה אם מותר לו לשתות מרק של תרנגולת נבלה אשר בדוק שזה רפואת', ופסק להתיר, ושכן פסקו ועשו מעשה חכמי קאנשטאנטינא, ועיין בברכ"י י"ד ס"קנה, שהביא בקצרה, ושכן פסק בת' אדמת קדש", ע"ש. הרי כשיש טירוף הדעת זה בכלל סכנת נפשות, וזה אף שהטירוף מצד עצמו אינו סכנה, אלא הסכנה היא שמא הטירוף יגרום לו לאבד עצמו.

ולפי זה יש להסביר מ"ש בכתובות קג: לגבי מיתת רבי, "ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה, ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית", והקשה הבן יהוידע שם "מי התיר לו לאבד עצמו בידים, וידוע דאותו כובס היה חכם גדול ובעל תורה וכנז' בגמרא", ע"ש. ולענ"ד י"ל שמשום עגמת הנפש שהיתה בו, זו מביאין לידי טירוף הדעת וכדמצינו ברבי יוחנן בב"מ הנ"ל, והוא כיון להפיל את עצמו כמבואר בפרי הארץ והלבושי מרדכי הנ"ל, "דמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו".

וכן מצינו בגיטין נז: לגבי חנה ומיתת שבעת בניה, "עלתה לגג ונפלה ומתה, יצתה בת קול ואמרה אם הבנים שמחה" ע"ש. וי"ל שאף זה משום טירוף הדעת, וכן ראיתי בשו"ת ברית שלום י"ד ס"כה אות ד, שכתב, "גם ממעשה דחנה ושבעת בניה הנזכר בגיטין, ואמרו שם דאחר שנרצחו כל הבנים אף האם עלתה לגג ונפלה ומתה, יש להוכיח בעליל דאינה מאבד עצמו לדעת, שהרי יצאה בת קול ואמרה אם הבנים שמחה, דמשמע להדיא דמה שעשתה הוא כרצון ה' וכרצון יראיו, והיינו טעמא דמאחר שנרצחו בניה, בוחן לבבות ידע דמכאובה היה בלי קץ, ומשום הכי והוא רחום יכפר". הרי י"ל שכשיש "מכאובה בלי קץ" ועגמת נפש גדולה יש חשש של טירוף הדעת, וזו מביאין לידי סכנת נפש.

וכן יש ללמוד ממרן א"ח ס"קפ ה, שכתב, "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון, ונהגו שלא לכסותו בשבת ויו"ט", וכתב שם בב"י, "וכתב עוד בשבלי הלקט מפי החבר רבי שמחה שמעתי טעם אחר, פעם אחת היה אחד מברך ברה"מ וכשהגיע לברכת בונה ירושלם ונזכר חורבן הבית, לקח סכין ותקעו בבטנו, וע"כ נהגו לסלקו בשעת ברכה", ע"ש. וכל זה משום חורבן הבית שהוא אבילות ישנה, וק"ו שיש לחוש לזה באבילות חדשה (עיין יבמות מג:), וכעין שכתוב בכתובות סב. "...אדכריה חורבן בית המקדש, נגיד ואיתנח, ואפ"ה לא אימצי עכו"ם לסגויי בהדיה, א"ל לאו אמריתו אנחה שוברת חצי גופו של אדם, א"ל ה"מ מילתא חדתי, אבל דשנן בה לא" ע"ש. לכן ק"ו שיש לחוש לסכנה באבילות חדשה שהיא "מילתא חדתי", לכן אף מזה ראיה שאם יש עגמת נפש גדולה כשאחד שמע שמת לו מת, שיש חשש שמא יטרף דעתו וזה מביאין לידי סכנה.

ה) **ולכאורה** יש להקשות על הנ"ל ממ"ש מרן בי"ד ס"שלז, וז"ל "חולה שמת לו מת אין מודיעין אותו שמא תטרף דעתו עליו" ע"ש. ולכאורה י"ל שיש חשש טירוף הדעת רק לגבי חולה משא"כ בבריא, אלא זה אינו שמרן איירי בסתם בשורה על המת ושאין לחוש לטירוף הדעת בבריא, משא"כ בבשורה על המת שיצאה מן הכלל ויש חשש של עגמת נפש גדולה, ובכיה גדולה, שבזה ודאי יש חשש של טירוף הדעת אף בבריא וכפי שביארתי לעיל.

וכן י"ל לגבי יולדת סומא, שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הל"יא, "ואם היתה צריכה לנר בשעה שהיא צועקת בחבליה מדליקה לה את הנר, ואפילו היתה סומא מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר, ואע"פ שאינה רואה", ע"ש. ולכאורה י"ל שאין היתר לחלל שבת אלא כשיש צירוף שני דברים, דהיינו שהאיש או האשה חולה מצד עצמם

כגון יולדת, וגם יש חשש של טירוף הדעת, שרק כשיש שניהם יש לחלל שבת משום טירוף הדעת משא"כ כשיש טירוף הדעת לחוד שאין לחלל שבת, וגם זה אינו, שלגבי יולדת יש חשש טירוף הדעת רק משום שהיא חולה, שאם היא אינה חולה ממילא אין כאן חשש טירוף הדעת, ולכן בזה מה שהיא חולה גורמת לטירוף הדעת, משא"כ בנדון אחר י"ל שיש חשש טירוף הדעת בכל פעם שיש חרדה גדולה אן זעזוע פתאומי גדול (ועוד יש לחלק, דהיינו שאין לדמות "דעתה מתיישבת עליה" לטירוף הדעת, כפי שביארתי באורחותיך למדני ח"ב ס"קיט אות ו, ע"ש.).

וכן י"ל לגבי מ"ש מרן בי"ד ס"קעט, ו, "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו ואפילו בשבת, ואע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו כדי שלא יטרף דעתו עליו", ואף בזה י"ל שהסכנה גורמת טירוף הדעת שאם אין סכנה אין טירוף הדעת, משא"כ בנדון אחר י"ל שיש חשש טירוף הדעת בכל פעם שיש חרדה גדולה או זעזוע פתאומי גדול.

הרי מבואר מכל הנ"ל שכשיש חרדה גדולה או זעזוע פתאומי גדול, יש לחוש שמא יש בזה סכנת נפשות, או מטעם שהבכיה עצמה גורמת הסכנה כדמצינו באלעזר בן דורדיא ובבנו ובבתו של ר' ישמאל בן אלישע, או מטעם חשש הפסקת הלב כשפירשו הרמב"ן והאור החחים לגבי יעקב אבינו, או מטעם שמא נתעלף ומביאין לידי מכה של סכנה כדמצינו בעלי הכהן, או מטעם שמא יטרף דעתו, וכל זה אף באדם בריא, ואף בילד קטן מצינו חשש כזה, כדמצינו ביומא פד: שיש סכנה בקטן משום שמא יבעת, וכן הוא במ"א בס"שכח ס"ק ח, ובמ"ב ס"ק לח, ע"ש.

ולפי כל הנ"ל י"ל בנד"ד שאם יש חרדה גדולה או זעזוע פתאומי גדול לאשה נדה, מאיזה טעם שיהיה, ויכול הבעל להרגיע אותה ולהפחית הלחץ שלה, שמותר לו לחבקה ולאחוז בידה, ואין לחוש שזה בכלל אביזרא דג"ע.

ו) **אלא** שעדיין יש לדון כשאין חרדה גדולה כל כך, ואין חשש סכנת נפשות. כתב מרן בס"קצה טז, "אשה חולה והיא נדה אסור לבעלה ליגע בה כדי לשמשה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסמכה", וכתב הרמ"א שם, "וי"א דאם אין לה מי שישמשנה מותר בכל (הגהות ש"ד והגהות מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"ם), וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך", ואף שכתב מרן לעיל מזה בסע' טו, "אם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה מותרת לשמשו, רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו". מ"מ כתב הש"ך שם בס"ק יט, לחלק, "דדוקא כשהוא חולה והיא בריאה שרי דכיון דחולה הוא ליכא למיחש להרגל עבירה דאין יצרו מתגבר עליו מפני שתשש כחו, אבל כשהיא חולה והוא בריא איכא למיחש להרגל עבירה **שמא יתגבר יצרו עליו ויפייסנה**. תה"ד", ע"ש.

וי"ל שכל החשש של "שמא יצרו מתגבר עליו ויפייסנה", הוא לא שייך בנד"ד, דבשלמא כשהאשה חולה בביתה ובעלה שם ואין שם אחר, ודאי יש לחוש לשמא יפייסנה, אבל כשהם בבית חולים בחדר המיון ויש שם אחרים ודאי אין לחוש לביאה, וכן הוא כשהם בבית קברות אחר הלויה ג"כ אין לחוש לביאה, שמלבד שיש שם אחרים, גם הוא דבר גנאי מאד לבוא אל אשתו בבית קברות ואין לחוש לזה.

אלא לכאורה י"ל כאן "לא פלוג", דהיינו שאף כשאין חשש שמא יתגבר עליו יצרו ושמא יפייסנה, עדיין יש לחוש למ"ש מרן שאין לבעל לשמש אשתו כשהיא נדה, 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 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"שב 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, 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 לכאורה נראה דבנד"ד י"ל לא פלוג, וזה מפני שאם האשה חולה בביתה, או אם האשה חולה בבית חולים, אין שינוי בגופה, ועדיין יש לחוש ללא פלוג, וזה דומה לדין "גבוה שתי קומות" הנ"ל, שעדיין יש איסור.

אלא נראה שזה אינו, ויש לחלק בין חולה שאין בו סכנה, שתשש כחו והוא נופל למשכב ועדיין דעתו יושבת עליו, ובין מי שיש לחץ גדול **שאין** דעתו יושבת עליו כלל, ולכן י"ל באשה בנד"ד שיש לה לחץ גדול וחרדה ועגמת נפש, ואין דעתה יושבת עליה, שהיא "כמין אחר" או כ"אדם חשוב" (כמ"ש הר"ן הנ"ל), ואין היא דומה לסתם אשה חולה שאין בה סכנה שתשש כחה והיא נופלת למשכב שעדיין דעתה יושבת עליה, ולכן שפיר הוא בנד"ד לחלק ביניהם, ואין לומר לא פלוג, ולכן אין לחוש בבעל לשמא יתגבר עליו יצרו ושמא יפייסנה, כיון שודאי כשהיא במצב כזה היא לא תסכים לביאה, וזה כמ"ש הרדב"ז ח"ד. אלף עו (ב) בשם הכפתור ופרח, "דלא אסרה תורה אלא קריבא המביא לידי ערוה, שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה", והוא כתב כן לגבי מי שטרוד במלאכתו, וה"ה בנד"ד שהאשה טרודה בלחץ שלה.

ועוד, בנד"ד מלבד האשה שאין דעתה יושבת עליה כיון שהיא בחדר המיון, או אצל קבר טרי של אחד ממשפחתה, אף הבעל אין דעתו מיושבת עליו כל כך, שאף יש לו בלבול הדעת כשאמרו לו שאשתך בחדר המיון, ואף יש לו בלבול הדעת כשהוא עומד אצל אשתו אצל קבר טרי והוא רואה הדמעות של אשתו, ובמצבים כאלו י"ל כמ"ש בנדה יג., "הכא נמי כיון דבעיתי לא אתי להרהורי", וגם כתוב בסנהדרין כ. "תנו רבנן מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה יוצאות, לפני המיטה יוצאות", וכתבו התוספות שם, "נשים לצאת לפני המטה. דכיון דשעת צער הוא ליכא למיחש להרהור". וכן הוא במרדכי ותוספות רא"ש שם. הרי כשיש צער אין לחוש להרהור (אלא עיין בקושית הרש"ש שם). וכן הוא בנד"ד אין לחוש להרהור ולא לשמא יתגבר עליו יצרו.

וכן אם האשה קרוב למיתה והיא שוכבת בערש דוי כמ"ש כת"ר, אף שהם יחד בבית ואין שם אחר, עדיין אין לחוש לשמא יתגבר עליו יצרו ושמא יפייסנה בזמן עצוב כזה, ואין לומר לא פלוג, כיון שאף בזה משום העצבות של האשה והפחד ממיתה, היא דומה "למין אחר", ואין היא דומה לסתם חולה שאין בה סכנה שרק תשש כחה, ועוד, אף בנדון זה הבעל יש לו בלבול הדעת משום המצב של אשתו.

ולפי זה י"ל שאף לדעת מרן, מותר לבעל לשמש אשתו במצבים הנ"ל, ואין לחוש לשמא יתגבר יצרו עליו, וכ"ש לדעת הרמ"א הנ"ל שכתב, "וי"א דאם אין לה מי שישמשנה מותר בכל (הגהות ש"ד והגהות מרדכי פ"ק דשבת בשם הר"ם), וכן נוהגין אם צריכה הרבה לכך", ע"ש. משמע שאף מותר לרחוץ פניו, ופירש הגר"א שם בס"ק כא, "דהלאו הזה (לא תקרבו) הוא דוקא אם מתכוין בשביל ערוה, אבל בלא"ה אינו אלא מדרבנן", ונראה כוונתו שכיון שאין האיסור אלא מדרבנן כיון שהוא שלא בדרך חיבה ואינו מתכוין לערוה, התירו חז"ל בחולה אף "מעשה" של חיבה כמו רחיצת פניו וכדומה (אלא א"כ כוונתו, יש להעיר, שהרי נראה שלאלו שהתירו "שלא בדרך חיבה" סברו שאין כאן אפילו איסור דרבנן, וכ"כ באג"מ אה"ע ח"ב ס"יד, שלסברת הש"ך בדעת הרמב"ם בלא דרך תאוה אף איסור מדרבנן ליכא ע"ש. וא"כ אולי יש לחלק בין כשהמעשה הוא מעשה חיבה אבל הוא אינו מתכוין לחיבה, שזה אסור מדרבנן, ובין כשאף המעשה אינו בדרך חיבה וזה מותר לגמרי, ויש לפלפל).

ז) **אלא** עדיין יש לדון בזה לדעת מרן, כיון דבשלמא כשהבעל משמש את אשתו כשהיא חולה, אין זה בכלל "דרך חיבה", אבל חיבוק ואחיזת ידה, זה בכלל דרך חיבה, ואף את"ל שאין כוונת הבעל לחיבת ביאה כמ"ש הש"ך בס"ק כ, "דרך תאוה וחיבת ביאה", מ"מ עדיין "המעשה", הוא מעשה של תאוה וחיבת ביאה, וכן הוא, שהרי כתב מרן הנ"ל בסע' טו, "אם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו זולתה מותרת לשמשו, רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר **מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו**". הרי אף שהיא אינה מתכוונת לחיבה, כיון שבעלה חולה, אלא רק כוונתה לטפל אותו בחוליו, עדיין יש ליזהר ממעשיות כאלו, כיון שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה חיבה, אף שאין כוונתה

לחיבה (ודלא כשיטת הרמ"א הנ"ל), ולכן ה"ה בנד"ד שאף שי"ל שמותר לבעל לשמש אשתו כשיש לה חרדה וזעזוע פתאומי ואין לה ישוב הדעת, ואף לדעת מרן כפי שביארתי לעיל, מ"מ עדיין יש לבעל דין אשה שמשתמשת לבעלה כשהוא חולה, ועדיין אין להתיר לבעל לעשות "מעשה" חיבה, אף שאין כוונתו לתאוה וחיבת ביאה, ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שלדעת מרן אין לבעל לעשות מעשה של חיבה, כגון רחצית פניה וחיבוק ואחיזת ידה, אף שאין לו כוונת תאוה וחיבת ביאה.

אלא זה אינו, שי"ל שהטעם שכתב מרן "שתזהר ביותר שתוכל להזהר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו", זה מפני שבאלו אף שאין לחוש לגבי אשה לשמא יתגבר יצרה עליה, מ"מ כיון שאלו הם מעשה חיבה, "שדרך קירוב וחיבה הן ובאין לידי הרגל דבר" כמ"ש רש"י בכתובות ד: ע"ש. וכן כתב הערוך השולחן באות כד, "דזה מביא הרבה לידי הרגל דבר", נראה שעדיין יש לחוש לשמא אף שהוא חולה, עדיין תתעורר תאותו ויפייסנה, והיא תסכים עמו, וכן מצינו בדוד המלך שאף כשהוא היה חולה, עדיין הוא היה משמש את מטתו, וכמ"ש בסנהדרין קז. "אמר רב יהודה אמר רב, אפילו בשעת חליו של דוד קיים שמנה עשרה עונות, שנאמר יגעתי באנחתי אשחה בכל לילה מטתי בדמעתי ערשי אמסה", ע"ש. אלא עדיין י"ל שזה דוקא בחולה שתשש כחו אלא עדיין יש לו ישוב הדעת וכשיש לו ישוב הדעת עדיין יש חשש הרהור ותאוה אף כשהבעל חולה, אבל כשאין לבעל ישוב הדעת ואין חשש הרהור כמ"ש הגמ' הנ"ל "כיון דבעיתי לא אתי להרהורי", אז י"ל שאף רחיצת פניו מותרת, ולא שייך לומר לא פלוג כיון שהוא "כמין אחר", וה"ה אם האשה אין לה ישוב הדעת משום הלחץ הגדול שיש לה, שאין לחוש ל"הרגל הדבר" כיון שלא שייך לומר שמא הוא יפייסנה, שודאי היא לא תסכים כשהיא במצב כזה, ולכן יש להתיר לבעל לרחוץ פניה.

ועוד, אף לגבי חולה שיש לו ישוב הדעת כתב מרן הנ"ל "רק שתזהר ביותר שתוכל להזהר", ומבואר בב"י שלשון זו היא מתשובת הרא"ש, ופירש הב"י "ואפשר דמשום דהרחצת פניו והצעת המטה נמי שרו היכא דא"א בענין אחר, וכדדייק לישנא דתיזהר ביותר שתוכל", ואף שהשמיט הטור שם מילת "שתוכל", וכתב מרן הטעם הוא מפני "ושמא י"ל דשאר תשמישים דקא שרו לה אם אין לו מי שישמשנו היינו להושיט מידו לידה כל דבר, וכן נראה... בתה"ד... ומשמע דהני ב' מלאכות לא משתרו בשום גוונא כלל, אפילו אין לו מי שישמשנו", ע"ש. מ"מ בש"ע כתב מרן כלשון הרא"ש שכתב "שתוכל", והוא לא חש למה שהטור השמיט "שתוכל", משמע שמרן סבר כמ"ש בב"י בתחילה, "ואפשר דמשום דהרחצת פניו והצעת המטה נמי שרו היכא דא"א בענין אחר", וכ"כ הערוך השולחן שם באות כד, "ונראה דאם ההכרח גם לרחיצה והצעת המטה שא"א בלעדה מותר גם כן מטעם שנתבאר, וכ"כ האחרונים", ולכן מצינו לדעת מרן שאף שהמעשה הוא בדרך חיבה, מ"מ אם אין כוונתו לחיבה, וא"א באופן אחר שיש להתיר, ולכן ה"ה בנד"ד יש להתיר לבעל לרחוץ פני אשתו.

ולפי זה ה"ה בנד"ד שיש טעם לומר "במעשה" של חיבה כגון חיבוק שיש להתיר אם אין כוונת הבעל לתאוה וחיבת ביאה, שאין לחוש לשמא יתגבר עליו יצרו, שאף אם יתגבר עליו יצרו ויפייסנה היא לא תסכים, ומסתמא שזה בכלל א"א ע"י אחר, אם לא תאמר שהאמא של האשה שם, או חברה טובה שיכולה לנחמה כבעלה, ולפעמים אף אלו אינם כבעלה, והכל לפי הענין.

ח) **ואת"ל** דשאני חיבוק כיון שיש יותר חיבה בזה מרחיצת פניו. י"ל דאה"נ שכן הוא, אלא מצינו לשיטת הראב"ד בטור י"ד ס"שמב, שכשהתירו לחתן אבל רחיצת פניו ע"י אשתו, ה"ה שהתירו חיבוק, וז"ל...אבל במיני פרישות כמזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו מותר, ולא עוד אלא אפילו חיבוק ונישוק וכיוצא בו מותר", וכן נראה בי"ד ס"שפג בב"י, שהביא שכתב הרמב"ן על דעת הראב"ד שם לגבי אבל שהתיר רחיצת פניו ע"י אשתו, "ואפילו חיבוק ונישוק וכיוצא בהן". הרי שאף שנראה שיש יותר חיבה בחיבוק ונישוק, מ"מ כשהתירו רחיצת פניו ה"ה שהתירו חיבוק ונישוק, ואה"נ שכתב רבינו ירוחם להחמיר בחיבוק ונישוק כמבואר בב"י שם, מ"מ י"ל שזה נחשב כחיבה כיון שהאבל בריא ואינו חולה, אבל בנד"ד שאין האשה כבריא וכוונת הבעל רק לטפל את אשתו ולהרגיע אותה, יש להקל.

ואת"ל שאף לגבי אבל י"ל אין דעתו מיושבת עליו, והו"ל לרבינו ירוחם להתיר חיבוק כדי שהבעל יכול לנחם את אשתו כשהיא אבלה, וכיון שלא מצינו כן, משמע שאין להתיר אף בנד"ד. אלא י"ל שאין כל חסרון בישוב הדעת שוים זה לזה, שהרי כתב מרן בי"ד ס"שפח ב, לגבי אבל שמניח תפילין, "מבעי ליה לאבל ליתובי דעתיה לכווני

לביה לתפילין שלא יסיח דעתו מהם, אבל בשעת הספד ובכי לא מנח להו". הרי שביד האבל ליתובי דעתיה, משא"כ בנד"ד שיש לאשה צער גדול וא"א לה ליישב דעתה בעצמה, ובאופן כזה י"ל שמותר לבעלה לחבקה כדי להרגיע אותה.

ועוד, מצד אחר חיבוק קיל טפי, דהיינו שאין רחיצת פניו בכלל הרפואה למחלה, אבל בנד"ד ה"מחלה" היא החרדה והעגמת נפש, ובאלו החיבוק עצמו מועיל לרפואת מחלה זו, כיון שע"י החיבוק הבעל יכול להרגיע אותה (ואה"נ אם היא בחדר המיון שמא יש לו מכה אחרת כגון שבירת הרגל וכדומה, מ"מ עדיין יש לה פחד וחרדה וזה כמחלה בפני עצמה, והרפואה לזו היא החיבוק), ולכן י"ל שכיון שאין כוונתו לתאוה וחיבת ביאה, שעדיין יש להתיר, וכ"ש לפי מה שכתבתי לעיל שאין לומר לא פלוג, ואף אין לחוש להרגל דבר, ולכן אף "מעשה" חיבה מותר אם הוא אינו מתכוין לתאוה וחיבת ביאה.

ולכן למסקנה נראה שהכל לפי הענין, ואין כאן היתר כללי, אלא אם יש חרדה גדולה כל כך כדי לחוש לסכנת נפש, אז מותר לחבק, ואף אם אין חשש סכנת נפשות אבל עדיין יש לאשה חרדה גדולה והיא אומרת שהיא צריכה לבעלה, עדיין יש להתיר, אבל אין לומר משום זה שכל פעם שאשתו היא מצוברחת שיש לבעל היתר לחבק אשתו כשהיא נדה, ועוד, אף באשה אבלה שאין לה ישוב הדעת אין להתיר (לפי שיטת רבינו ירוחם הנ"ל), כיון שעדיין היא יכולה ליישב דעתה בעצמה, אלא רק כשיש צער גדול כבנד"ד וא"א להרגיע אלא ע"י בעלה יש להתיר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנו

שאלה: כיצד משפחת כהנים (או אוכלי חולין בטהרה) היתה מתנהלת בזמן שהיו נוהגים דיני טומאה וטהרה, כשאשת הכהן היתה נדה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "הרמב"ם כתב (ריש הל' מטמאי משכב ומושב) שגם נדה מטמאת כלים ואנשים ומשכב ומושב, והרי כהנים שאוכלים תרומה צריכים להזהר מכ"ז, לפ"ז כיצד משפחת כהנים (או אוכלי חולין בטהרה) היתה מתנהלת בזמן שהיו נוהגים דיני טומאה וטהרה? לאמא היה כסא נפרד? היתה נזהרת לא לשבת על הספה המשפחתית? כלי אוכל נפרדים? אסור היה לה לגעת במשחקים של ילדיה? להלביש אותם? היא לא היתה הנוגעת בילדים עד שהיתה נטהרת?".

א) **בזמן** שהיו נוהגים דיני והטהרה, כשאשת כהן היתה נדה, היא היתה אוכלת חולין, וזה כמ"ש במשנה בכתובות נז, "רבי טרפון אומר נותנין לה הכל תרומה, רבי עקיבא אומר מחצה חולין ומחצה תרומה", ופירש רש"י שם, "נותנין לה הכל תרומה, אם ירצה וכשיגיעו ימי **טומאתה** תמכרנה ותקח חולין. מחצה חולין, לאכול בימי טומאתה", ע"ש.

וכיון שהיא נדה, אם היא נוגעת בתינוק שלה אף הוא נעשה טמא, וגם מצינו בימי חז"ל שהיו טובלים אף תינוק במקוה כדי שהוא יוכל לאכול או ליגע בתרומה, זה כמ"ש בנדה לב. "דתניא א"ר יוסי מעשה בעין בול והטבילוה קודם לאמה, ואמר רבי מעשה בבית שערים והטבילוה קודם לאמה, וא"ר יוסף מעשה בפומבדיתא והטבילוה קודם לאמה", ופירש"י שם, "בעין בול, מקום. קודם לאמה, יולדת נקבה טובלת לי"ד ובתה ראתה ליום או ליומים שנולדה והטבילוה קודם לאמה משום מגע תרומה", וכתבו התוספות שם, ד"ה והטבילוה, "ומשום שראתה, דאי משום שנגעה באמה שטמאה לידה א"כ מאי אשמעינן כל ולדות נמי טמאין". וכתב בתוספי הרא"ש שם, "ותימה דילמא משמע דנגעה באמה. וי"ל דא"כ כולהו נמי, א"נ למה לטבול משום מגע א"א שלא תינק מאמה", ולפי זה אף כשאשת הכהן היא נדה ויש לה תינוק שהיא נוגעת, אף התינוק צריך טבילה משום מגע תרומה, ועוד, כתבו התוספות בחולין פו. ד"ה רוב, בשם ר"ת, "דסתם תינוקות ודאי טמאים דאמרי' בתוספתא (דטהרות פ"ג) שסתם תינוקות טמאים מפני **שנשים נדות מגפפות ומנשקות אותם**", ולכן אף תינוק כהן צריך טבילה כדי ליגע בתרומה, וכן מצינו כתוב בכתובות כו. "דאמר רב יהודה אמר שמואל מעשה באדם אחד שהיה מסיח לפי תומו ואמר, זכורני כשאני תינוק ומורכב על כתיפו של אבא והוציאוני מבית

הספר והפשיטוני את כותנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב", ע"ש.

וכן מצינו בתוס' יו"ט משנה פרה פ"ג מ"ד ד"ה רע"א, לגבי תינוק, "כתב ר"ב אבל טבילה היו צריכים לכ"ע שמא נטמאו בשרץ, וכך כתב הר"ש דהכי קתני בתוספתא, ואי משום דסתם תינוק נטמא מאמו בלדתה, מלתא דפשיטא היא, ולא איצטריך לתוספתא לאשמעינן, אלא בתינוק דידעינן ביה שכבר טבל לטומאת מגע נדת אמו". הרי אף מזה נראה שטובלין את התינוק משום "נדת אמו".

ושוב ראיתי לר' שלום בן שמואל דוד קרויז ז"ל, בדברי שלום, מה"ת יו"ד ס"פ, שכתב לגבי תינוק שהיה טמא משום לידת אמו, "בזמן שנהג טהרה בישראל, או שהיו אוכלין חולין בטהרה, בודאי לא היו מניחין תינוק טמא בבית הזה, כי דרכם של תינוק תמיד לטפח בעיסה ובלחם ויטמא הלחם, ולכן בודאי אחר לידה טבלו התינוק שלא יהיה טמא ואח"כ השגיחו תמיד שלא יטמא... ובודאי שהיו מדקדקים האוכלי חולין בטהרה, או האוכלי תרומה לטבול התינוקות לטהרם מידי טומאת הלידה של אמם", ע"ש.

וראיתי מ"ש ר' אהרן בן חסין ז"ל במטה אהרן, י"ד ס"יב, שפירש איך לטבול את התינוק, וז"ל "הדרך הראשונה... להוריד אדם למקוה טהרה, ויפשוט שתי ידיו בעומק קצת בתוך המים, ואדם אחר יושיט לו התינוק ע"י שיניחנו ע"פ המים, ותכף אחר שיצפו המים ע"פ כולו, יקבלנו הראשון בידיו ויעלהו.... הדרך השניה, לקחת התינוק בידים מלוחלחות ממימי המקוה, דהיינו אחר שידיח ידיו במי המקוה, טרם יוצאין מהם, יקבל הילד ויטבילנו כראוי", ע"ש.

ולפי זה נראה שאשת כהן נדה עדיין יכולה לטפל בתינוק, אלא אף התינוק צריך טבילה כדי לטהרו.

ב) **וכן** י"ל לגבי כלי הבית, שהיא נוגעת בהם שאף הם צריכים טבילה, וזה כדמצינו במשנה מקואות פ"ז מ"ז, "הטביל בו את המטה אע"פ שרגליה שוקעות בטיט העבה טהורה", ע"ש. אלא נראה דכדי למעט את הטירחה וגם החשש שמא דבר טמא יגע בתרומה, היא היתה מקפידה שלא ליגע בכמה דברים בבית, וזה כנראה בתשובת הגאונים, שערי תשובה ס"קעב. בתשובת רב האי גאון, לגבי מנהגי אשה נדה אף שהיא אינה אשת כהן, "ובני ארץ ישראל נוהגים שהנדה אינה נוגעת בדבר לח ולא בכלים שבבית, ומדוחק התירו שתניק את בנה", ע"ש. וי"ל שהם למדו מנהג זה מאיך נהגו אשת כהן בתרומה, ואשת חבר בחולין. כן נראה לענ"ד.

שוב ראיתי שכתב הבנין ציון ח"א ס"סט, "הראב"ד בבעל הנפש שער הפרישה הביא שו"ת רבינו האי גאון ז"ל בכלה שנבעלה בעילת מצוה שנוהגת כל ז' ימים וצריכה ז' נקיים, אלא שאין אנו מטמאין משכב שתחתיה בשעת בעילה משום דלאו נדה ודאי היא אלא ספק, וכתב הראב"ד על זה ואיני עומד על בירור דבריו במה שאמר שאין אנו מטמאין משכב שתחתיה בשעת בעילה משום דלאו נדה ודאי היא, ואילו היתה נדה ודאי כלום יש טומאה וטהרה בזה"ז לטמא משכב שתחתיה... לענ"ד אין הפירוש ברבינו האי כמו שחשב הראב"ד, דעתה זכינו תשובת הגאונים שלא היו לפני הראשונים, ושם כתוב (ס"ה)... בזמן הזה שאין מתרחקין ממשכבה ומושבה של נדה אלא כדי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל... הרי שהיו נוהגין בימי הגאונים להתרחק ממשכב ומושב של נדה משום שלא תשתכח תורת טהרה, וזה כוונת רבינו האי", ע"ש. הרי נהגו בזמן הגאונים לנהוג התרחקות בנדה כמו שנהגו באשת כהן ואשת חבר בזמן שהיו דיני טומאה וטהרה, ולכן גם יש ללמוד ממנהגי נדה למנהגי טומאה וטהרה.

ולפי זה מובן מ"ש האור זרוע ח"א הל' נדה, ס"שס, "כתוב בפסקי נדה, כלים שנדה נוגעת בהן בזה"ז טהורים אצל בעלה... אבל אנו מחמירים על עצמנו ואין אנו יושבים על מושבה ולא נוגעים בבגדיה... ונותנים אנו לה כלים וקערות וכפות ומפתחות וסדינים וכרים וכסתות להשתמש בימי טומאתה, ולעת טהרתה מכבסת במים אותם בגדים ומעברת מהם הכתם, וכל אשר ראתה ידיח ויטהר", ע"ש. ונראה שלפי מ"ש הבנין ציון בשם רבינו האי גאון הנ"ל שמנהגי נדה הם כדי "שלא תשתכח תורת טהרה מישראל", דילפינן מזה שכך נהגו אשת כהן ואשת חבר, שאחר זמן נדתן הן היו טובלות כליהן במקוה.

ולכן נראה מכל זה שאשת כהן שהיתה נדה היתה אוכלת חולין בכלים מיוחדים, והיא טובלת כל בגדיה וכליה אחר זמן נדתה, וגם התינוק שהיא היתה נוגעת בו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנז

שאלה: למה אשה טמאה משום נדה כשהיא ראתה דם בלוע בפד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "הרמב"ם (טומאת מת ד, י"ג) פסק שכל בלוע ואינו יכול לצאת– טהור, וכן פסק בהל' כלים (יד, ו): "דם הנידה ומימי רגליה––אם היו יכולין לצאת, והקפיד עליו שייצא––הרי זה מטמא התנור" (הא לא מקפידה– טהור), ובנדה ס"ב: "נבלעה בכסות אם מתכבסת ויוצא ממנה רביעית דם טמאה ואם לאו טהורה", ובחזו"א (יו"ד סי' רט"ו ד"ה "והנה" עמ' רע"א) "אם לא הקפיד עליו חשיב בלוע אף בטומאה חמורה", ולפ"ז מדוע לטמא אשה שרואה דם ע"ג פד? הרי זורקת את הפד ולא מקפידה להוציאו? (גם בלי הסיבה שאמק"ט או לא הרגישה וכו')".

א) **י"ל** שטומאת נדה עצמה לחודה וטומאת דם שיצא ממנה לחודה, ולגבי האשה עצמה היא טמאה מן התורה כשהיא מרגישה שיצא ממנה דם, וכמ"ש בנדה נז: "אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה, שנאמר בבשרה, עד שתרגיש בבשרה, האי בבשרה מיבעי ליה שמטמאה בפנים כבחוץ, א"כ לימא קרא בבשר מאי בבשרה, שמע מינה עד שתרגיש בבשרה", ולכן אף אם אחרי כן הדם שיצא מרחמה הוא נבלע בפד עדיין היא טמאה. אולם לגבי הדם עצמו ואם הוא ראוי לטמא דברים אחרים, בזה שפיר י"ל שהוא תלוי באם אותו נבלע או לא.

וכן מצינו בנדה נד: שכתוב שם לגבי שדם נדה טמא, "מנא הני מילי, אמר חזקיה דאמר קרא והדוה בנדתה, מדוה כמותה, מה היא מטמאה אף מדוה מטמאה". הרי יש "מדוה" דהיינו הדם, ויש האשה עצמה דהיינו "כמותה", וכל אחד יש דין לעצמו, ולכן האשה טמאה כשהיא מרגשת שיצא דם מגופה כמ"ש "בבשרה" אף אם אחרי כן הוא נבלע בפד, אבל הדם עצמו אינו מטמא דברים אחרים אם הוא נבלע בפד. הרי האשה לחודה והדם שיצא ממנה לחוד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנח

שאלה: האם בזה"ז יש "הרגשה" ביציאת דם נדה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "אשה שראתה דם ללא הרגשה, ראיתי אחרונים דנים בגודל הדם שראתה. אך מה המקור המפורש לטמא אותה בכלל? הרי קיי"ל א' מג' הרגשות (זעזוע איברים, פתיחת פה"מ, או זיבת דבר לח (מח' אחרונים)) וכל עוד שאין הרגשה הוי כתם, אך מהיכן ניתן לטמא כיום נשים בלי הרגשה? והלא מקרא מפורש הוא "בבשרה"– עד שתרגיש בבשרה, ואם איתא שיש מקרים אחרים לא היו הפוס' נמנעים מלכתבם, וגם מערוה"ש משמע שזה רק ג' הרגשות הללו ותו לא, וגם שיטת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שכיום מאחר ואין הרגשות זה חשיב הרגשה, האם זו הסיבה היחידה כיום לטמאן מהתורה? ומה מקורו של הגרי"ש לטמאן? הרי כתוב בכל הפוס' שצריכה להרגיש".

נראה שאף בזה"ז יש הרגשה מן התורה, והיא בכמה נשים שעדיין לא ילדו, ויש להם כאב בשעת יציאת הדם מהרחם, וכאב זה הוא הרגשת פתיחת הרחם, וזה בכלל מ"ש מרן בס"קפג א, "שתרגיש ביציאתו". אולם הרבה נשים שכבר ילדו אין להם כאב בשעת יציאת הדם, ואין הם בכלל איסור תורה, אבל עדיין יש להם איסור דרבנן, וזה כמ"ש בנדה נז: "אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה... ועוד תנן הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה ואע"ג דלא הרגישה, אמר רב ירמיה מדפתי מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן", וכן הוא במרן ס"קצ א, שכתב, "דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה". הרי משמע ממ"ש ש"דבר תורה" שעדיין יש איסור דרבנן, וכ"כ הש"ך בס"קפג ס"ק ב, "והוא שתרגיש. היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן טמאה אע"פ שלא הרגישה", ע"ש. ולכן אף בזמנינו י"ל שאם האשה הרגישה כאב ביציאת הדם מרחמה שהיא אסורה מן התורה, ואם לא היא אסורה מדרבנן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קנט

שאלה: האם אפשר לבטל ז׳ ימי נקיים בשעת דחק כגון באשה שא״א להרות אלא בתוך ימי ז׳ נקיים.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **דביר אזולאי** שליט״א

כתב כת״ר, ״ע׳ בספר טהרת הבית (ח״א עמ׳ כ״ח) שמביא דברי שו״ת גליא מסכתא (לרבי דוד מנאוורדוק, סי׳ ד׳ דף צ׳ ע״ג וע״ד) שסובר שבמקום צורך אין חיוב לשמור ז׳ נקיים (שהם רק מנהג, ולא נהגו בכה״ג), והרב טה״ב השיב עליו מדברי הראשונים, הרמב״ן (הלכות נדה פ״א הלכה י״ט) המאירי (ברכות ל״א ע״א) והריטב״א (נדה ס״ו ע״א), ועוד, דאף שמתחילה היה זה מנהג (״בנות ישראל החמירו על עצמן״), אך אח״כ חכמים עשו אותה כתקנה וגזירה גמורה ככל תקנות חז״ל (וממילא בפשטות יש על זה לאו ד״לא תסור״ כמבואר ברמב״ם ממרים פ״א ה״ב וה״ג, ומש״כ שם הגליא מסכתא יש לדחות, ואכמ״ל). עיי״ש בטה״ב, וכיוצ״ב מצאתי שרצה מתחילה להקל במקום ביטול פריה ורביה בשו״ת נצר מטעי (ח״א סי׳ י״ח, אמנם דבריו שם לא מוכרחים כלל לענ״ד), אלא שהביא מיד אח״כ (בסי׳ י״ט) תשובת הגאון הראשון לציון הרב עוזיאל זצ״ל שאין להקל בזה כלל (שו״ר שבטה״ב שם עמ׳ ל״ב כל רז לא אניס ליה, וציין לתשובת הרב עוזיאל הנ״ל).

והנה לכאורה (מלשון כיעור, שקר שאינו אמת, ע׳ שיט״מ כתובות נ״ד ע״א) יש לסמוך על דברי הגליא מסכתא הנ״ל בשעת הדחק (וכגון שניסו הכל ואין להם ילדים בגלל ז׳ נקיים). דהא קי״ל שיש לסמוך על יחיד בשעת הדחק (ע׳ נדה ז׳ ריש ע״א, ושם ט׳ ע״ב), ואף שי״א שאין לסמוך על יחיד בשעת הדחק באיסור תורה, מ״מ ע׳ יביע אומר (ח״ה יו״ד סי׳ י״ז אות א׳) שהעלה שז׳ נקיים עיקרם רק מדרבנן (וע׳ בתשובתו בכת״י שהתפרסמה בירחון יתד המאיר טבת תשע״ז סי׳ נ״ט עמ׳ קפ״ד), וע״ע בשו״ת אבני נזר (חיו״ד סי׳ תנ״ח אות ח׳) שכתב בשם הש״ך (בסי׳ ס׳), שבמקום הפסד מרובה סומכים על יחיד במקום רבים, והכא נמי נימא בנד״ד, שבשעת הדחק יש לסמוך על הגאון בעל גליא מסכתא, אף שהוא יחיד נגד רבים.

וחשבתי שיש ג׳ תשובות בדבר. א. אין לסמוך על אחרון יחיד, כשדבריו נגד הראשונים אף בשעת הדחק, שדבריו כאילו התבטלו (סמך לדבר, ע׳ דברי הרמ״א בחו״מ סי׳ כ״ה סוף סע׳ ב׳). ב. אחרי שכל הפוסקים חלקו עליו (עיי״ש בטה״ב), וכך פשטה ההלכה והמנהג בכל ישראל, הוי כאילו בית דין הגדול פסק להדיא שלא כדבריו, וכיוצ״ב מבואר בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ג סי׳ קנ״ה עמ׳ תכ״ג). ג. רבו הפוסקים שסוברים שכל שמחלוקת הפוסקים הייתה על שעת הדחק, בזה אין לסמוך על היחיד בשעת הדחק, אלא אדרבה, אחרי רבים להטות (ע׳ יביע אומר ח״י יו״ד סי׳ מ״ג אות ה׳), ויש עוד להאריך.

שוב בינותי שיש להעיר על תירוץ הראשון שכתבנו, שהרי בטה״ב שם (עמ׳ סוף עמ׳ כ״ח) הביא דברי הראב״ד בספר בעלי הנפש (ריש שער הכתמים) שמוכח מדבריו שאין זה אלא מנהג בעלמא כשאר כל המנהגים, וכתב הטה״ב על דבריו ״ומדבריו סיוע למש״כ בספר גליא מסכתא הנ״ל״ ע״כ, וא״כ שוב אין לומר שדברי הגליא מסכתא בטלים מדברי הראשונים, אלא יש לסמוך על הראב״ד (והגליא מסכתא) בשעת הדחק, נגד הרמב״ן המאירי והריטב״א.

וגם יש להעיר על התירוץ השלישי, שביביע אומר הנ״ל מסכים והולך לסמוך על יחיד בשעת הדחק אפילו כשנחלקו על שעת הדחק, ועוד, מאן יימר לן שהרמב״ן והמאירי והריטב״א נחלקו עם הראב״ד על שעת הדחק.

ועוד יש להעיר, שלכאורה יש לנו ס״ס בנד״ד, ספק שמא הלכה כראב״ד דלא הוי אלא מנהגא, ובמקום צורך גדול לא אסרו, ואף את״ל דהלכה כרמב״ן וסיעתו דהוי גזרה גמורה מדרבנן, שמא במקום ביטול פו״ר לא העמידו דבריהם, כמו שצידדו כמה פוסקים (ע׳ בתשובת חינוך בית יצחק אה״ע סי׳ ו׳ שהובא בטה״ב שם, ובנצר מטעי שם, ועוד).

ולכן נראה שנשאר לנו רק התירוץ השני, והוא העיקר, שאחר שכל ישראל קיבלו עליהם דבר זה לאיסור אפילו בשעת הדחק, אין להתיר ואין לפרוץ גדר, ועיי״ש באגרות משה.

ובנד״ד ממש כתב האגרות משה (יו״ד ח״א סי׳ צ״ג) ״כי קשה מאד מאד להקל בדבר שהחמירו בו טובא, אף שנתחדש עתה בשנים אלו שנוגע זה לכמה אנשים למצוה רבה דפו״ר, אף שיש לי בזה טעמים להיתר (אפשר שהם

הטעמים שביארתי לעיל. ד.א.), ולכן למעשה אין להתיר, ויראה לדחות הדבר לשואלו" עיי"ש". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להעיר על מ"ש כת"ר, "שלכאורה יש לנו ס"ס בנד"ד, ספק שמא הלכה כראב"ד דלא הוי אלא מנהגא, ובמקום צורך גדול לא אסרו, ואף את"ל דהלכה כרמב"ן וסיעתו דהוי גזרה גמורה מדרבנן, שמא במקום ביטול פו"ר לא העמידו דבריהם, כמו שצידדו כמה פוסקים (ע' בתשובת **חינוך בית יצחק** אה"ע סי' ו' שהובא בטה"ב שם, **ובנצר מטעי** שם, ועוד)".

מבואר בחינוך בית יצחק הנ"ל (דף קכה) שלא כסברה זו, וז"ל "ועיין בי"ד ס"רי"ד בש"ך ס"ק ד, שמביא בשם מהרש"ל דדבר הנהוג בכל ישראל וקבלו עליהם, א"א להתיר בשום ענין, דמשמע אף דנדחה עשה של תורה (מצוות פו"ר), קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם יע"ש ס"ב, א"כ כיון שקבלו עליהם הנשים של כל ישראל וכמו שמובא בב"י י"ד ס"קפג, שהנהיגו להחמיר שיספרו כולם במנין אחד שלא לטעות במנין, א"כ סתמא קבלו ששום אשה לא ישנה מנהגה כדי שיהיו כולם מונים מספר אחד, ולא חששו חכמים אפילו משום סרך עבירה ובודאי העמידו דבריהם אפילו במקום עשה דאורייתא (מצוות פו"ר), ולכן נקט הלשון של בנות ישראל החמירו על עצמן, ולא בחנם נקט כן, רק לאשמעינן דהם קבלו זאת עליהם בהסכמה אחת, ושוב תקנו גם חכמים כן, ואפשר דמצד קבלתם היא דאורייתא", ע"ש. ולפי זה בין לדעת הרמב"ן ודע', ובין לדעת הראב"ד, אין לומר "שמא במקום ביטול פו"ר לא העמידו דבריהם".

וכן הוא בנצר מטעי שם אות ו, שהוא הביא מ"ש בחינוך בית יצחק, וז"ל "וביאר גם הלשון "החמירו על עצמן", הכוונה בזה שקבלו על עצמן בהסכמה אחת, ומצד קבלתם הוי כדאורייתא", ע"ש.

וכן נראה משו"ת המהרש"ל ס"ו, שהביא הש"ך הנ"ל, וז"ל "מצינו כמה חומרות שהחמירו בנות ישראל על עצמן כגון טיפת דם כחרדל כו', ונקרא בתלמוד חומרא דר' זירא משום שהוא פרסם החומרא שלהן... ואין לומר מאחר שהנשים קבלו חרטה על מנהגם נמצא שיש עתה מנהג בטעות ובודאי אתה רשאי להתיר להם המנהג ע"י חרטה... זה אינו, חדא דאין שייך לומר להתיר בחרטה אלא מה שנהגו מקצת ההמון ולא כולו, כדמשמע הלשון אחרים נהגו בו איסור, אבל מה שנהגו בו כל ישראל וקבלו עליהם א"א להתיר כמו שא"א להתיר חומרא דר' זירא משום דהוי דבר שנאסר במנין שצריך מניין אחר להתירו, וא"א להתקבץ כל הגולה כאחת להתיר הדבר", ע"ש. ואה"נ שזה מירי לגבי **התרת** מנהג, אלא עדיין י"ל הכי לגבי **קבלת** המנהג מעיקרא, שהנשים קבלו את החומרא אף כשיש שעת הדחק ובטול מצוות פו"ר בשב ואל תעשה, וכסברת החינוך בית יצחק הנ"ל.

ולפי זה שפיר הוא מה שהביא כת"ר דברי האג"מ (יו"ד ח"א סי' צ"ג) "כי קשה מאד מאד להקל בדבר שהחמירו בו טובא".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קס

שאלה: בשו"ע יו"ד (סי' קצ"ט סע' ז') פסק מרן כר"ת דתרי קולי בטבילה ביום לא עבדינן, עיי"ש, וצ"ע האם כללא הוא, דתרי קולי לא עבדינן בכל מקום, או רק שם נאמר דין זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

א) **כתב** מרן בס"קצט ז, "במקום שיראות לטבול בלילה אין להתיר לחוף מערב שבת ולטבול ביום שבת, דתרי קולי בהדדי לא מקילינן, קולא דסרך בתה, וקולא דהרחקת חפיפה מטבילה", ע"ש בב"י.

ונראה שכלל זה שייך אף בשאר מקומות. כתב המהרי"ק בס"לז, לגבי סירכות הריאה, "ומ"מ ראוי לכל בעל נפש לחוש לעצמו, ובפרט אנו הצרפתים שנהגו בו איסור לכל הפחות במקום שיש חלון, ואפילו מאונא לאונא כסדרן, וכן מאונא לאומא אפילו בלא חלון... וכ"ש באיכא תרתי לריעותא שראוי ומחוייב לכל בעל נפש להחמיר לעצמו, וכמו שהבאתי ראייה מההיא **דחפיפה בערב שבת וטבילה בשבת**, וכן תמצא כיוצא בזו הסברה ממש בפרק שני דחולין (לו.) גבי פלוגתא דרב (רבי) ורב חייא בשוחט ונותז הדם מעל הדלעת, ואפילו להקל אמרינן שם דסמכינה עלה דהך סברא, כ"ש וכ"ש שי"ל כן להחמיר,

דכח באיסורא עדיף מכח דהתירא". הרי שכלל זה "דתרי קולי בהדדי לא מקילינן", הוא שייך גם בשאר איסורים, והמהרי"ק הביא ראיה לזה.

אלא ראיתי בתובואת שור י"ד ס"לט ס"ק כט, שכתב, "ומ"ש רש"ל ומהרי"ק שאין לעשות כב' קולות, האמת דמצינו בש"ס כמה פעמים כן, אלא דמצינו נמי בגמ' כמה פעמים דאמרינן הלכה כתרוייהו לקולא, ומכ"ש שפוסקים מלא מזה", ע"ש.

מ"מ כתב הט"ז בי"ד ס"צא ס"ק יב, וז"ל...נראה לענ"ד דתרי קולי **לא** מקלינין בשביל הפסד מרובה, דהיינו לומר שמליחת צלי לא מקרי אינו נאכל מחמת מלחו, וגם לסמוך על דעה הראשונה דהכא דאין לאסור ביש בקעים אלא בצלי רותח דוקא", ע"ש. וכן הוא בחוות דעת ס"קה סוף ס"ק כ, שכתב, "מ"מ תרי קולי לא מקלינין בשביל הפסד מרובה כמ"ש הט"ז בס"צא ס"ק יב", ע"ש.

ב) **אלא** לא אמרינן כלל זה בכל אופן, שכתב הפנים מאירות ח"א ס"ח (כתבתי קצת פירוש בסוגריים), "בדבר השאלה שנשאלה בבית המדרש, נדה שחל ליל טבילתה במוצאי שבת, וביום ו' היתה עדיין בימי אבלה, ואבילות שלה נשלם ביום השבת... ושאל השואל אי שרי לעשות להחפיפה ביום ו' ולטבול במוצאי שבת או לא... ולכאורה היה נראה בעיני היתר גמור ממש... דהא כבר העיד רמ"א בס"קצ"ט שאם חל טבילתה במו"ש שמנהג יפה שתרחץ היטב בערב שבת... ואי משום רחיצה (שאסור בימי אבילות) הלא לאו רחיצה של תענוג הוא... אך ראיתי שחכם אחד פסק לאיסור מטעם תרי קולי לא מקלינן (איסור רחיצה לאבל, והרחקת החפיפה מטבילתה)... יש תשובה לדבריו... אין הנדון דומה לראיה (מס"קצט ז הנ"ל)... בשלמא התם לגבי טבילה ביום בשעת הטבילה הוי תרי קולי **בפעם אחת**, דהא החמירו רבנן שלא לטבול ביום משום סרך בתה, וגם הצריכו חכמים שתטבול סמוך לחפיפה, אבל הכא לגבי אבילות בשעת טבילה במו"ש לא הוי שני קולות רק קולא אחת, הרחקת טבילה מחפיפה, ובאותו הפעם שרחצה בשעת אבילות לא עבדה ג"כ רק קולא אחת, וכן דיוק לישני תרי קולות בהדדי לא מקלינן, משמע דשני קולות **באים בפעם אחת**, ובר מכל דין לא דמי להתם, דהתם התרי קולות כולם נוגעים לענין חשש טבילה, חשש קלקול הטבילה ביום, וחשש קלקול הטבילה שאינה סמוך לחפיפה ושמא נדבק בה איזה דבר חוצץ ביני לביני, וא"כ שני הקולות הוא חשש קלקול הטבילה, אבל הכא אפילו אם היו גבי אהדדי היה מותר, דקולא דרחיצה (בימי אבילות) אינה נוגע כלל לחשש קלקול טבילה", ע"ש.

הרי מבואר מדבריו שלא אמרינן כלל הנ"ל, אלא רק כשהקולות "באים בפעם אחת", וגם שיהיו הקולות לגבי דבר אחד, כגון טבילה, משא"כ אם קולא אחת היא לגבי טבילה וקולא אחרת היא לגבי אבילות.

וכן ראיתי לר' אברהם הכהן ז"ל בשיורי טהרה, מע' ק' אות ו, וז"ל "קולי בחד עובדא, לא עבדינן תרתי קולי על שני איסורים בחד עובדא כגון... מרן בש"ע י"ד ס"קצט. ז, ואין זה סותר מ"ש אני עני בקונטרס טהרת המים מע' ט' ס"ק ב"ך ומע' כ' ס"ק מ' להקל לטבול הכלה מבע"י סמוך לבין השמשות, וגם להקל לעשות היחוד ג"כ ביה"ש של ערב שבת וכו', דלא קאמר הכי הש"ע אלא שאין להקל תרתי קולי בהדדי כגון בטבילה עצמה, דהרי קולי הנזכר שייכן בטבילה עצמה, וכ"כ הר' פנים מאירות י"ד ס"ח בנדונו שם, משא"כ בהא דהוא חד בטבילה וחד לענין יחוד בבית", ע"ש. הרי זה כהפנים מאירות הנ"ל.

שוב ראיתי בדעת תורה בי"ד ס"צא ז, שהוא הביא הט"ז והמהרי"ק הנ"ל, והוא הביא מה שכתבו שאר פוסקים בכלל זה ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסא

שאלה: האם פנויה מרשעת שרוצה לטבול מטומאת נדה מותרת לברך על הטבילה כשכוונתה להמשיך בביאה בלא נישואין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לדון לא להלכה ולא למעשה בפנויה מרשעת שנבעלת בנדתה במזיד, וכעת רוצה לטבול כדי למעט האיסור דנדה (וישאר "רק" האיסור דפנויה, וע'

בשו"ת דברות אליהו אברז"ל ח"ז סי' י"ט, ובדברי תלמידו בשו"ת אשר חנן, אלפפלו, בשני מקומות מש"כ לפלפל בזה מדברי הריב"ש בסי' תכ"ה, ושם הסיקו שלמעשה בכה"ג שכבר עוברת על ביאת נדה, יש לה לטבול כדי למעט האיסור, ואף שהרב"ש הנ"ל אסר לפנויות לטבול, הוא לא אסר אלא כדי שלא יכשלו בה, וזו שכבר נכשלת ומכשילה, י"ל שיודה הריב"ש שטפי עדיף למעט איסור נדה, ויש לדון בדבריהם, אלא שאין כאן מקומו), והמדובר הוא באופן שגם בלא טבילה עוברת על האיסור, והיינו דאין הטבילה "מתירה" לה את הביאת נדה, דאף בלא הטבילה כבר הייתה משמשת בנידתה, וכעת שרוצה לטבול כדי למעט האיסור שלהם, יש לדון האם תברך על טבילתה, ויש לדון האם טבילה כזו היא "מצוה", או לא, ואם יש בטבילה זו איסור ד"בוצע ברך ניאץ ה'".

יעויין רמב"ם ריש הלכות מקוואות, ובספר המצות (מצוה ק"ט), ובחינוך (מצוה קע"ט), וע' שו"ת נו"ב (קמא יו"ד סי' קכ"ד) בהגה מבן המחבר שכתב ע"ד הרמב"ם הנ"ל בספה"מ "אך יש סברא לומר כיון דאין המצוה לטהר את עצמו מטומאה הוא חיוב מצד עצמותו, רק משום חיוב מצוה אחרת שיהיה סיפוק בידו לקיים מצוה אחרת ע"י טהרתו לאכול תרומה וקדשים ולכנוס למקדש, שוב אין מצות טבילה ראוי למיחשב למצוה בפני עצמה, רק שהיא כמו הכשר מצוה לקיים מצוה אחרת", ולפי"ז ודאי אין כאן "מצוה אחרת", אדרבה, יש כאן עבירה כמובן, ופשיטא שאין מצוה בטבילה זו ואין לה לברך כלל.

והגאון רבי ירוחם פישל פירלא כתב על הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל (הובא בליקוטי הערות על הנו"ב הנ"ל עמ' תקכ"א הערה ז') "מבואר בהדיא דס"ל דליכא שום מצוה בטבילה כלל, ולא בא הכתוב אלא לומר דאין הטומאה מסתלקת אלא בטבילה כדינה, ורק דין הטבילה היא מצוה שנמנית וכמו שכתב הרמב"ם ג"כ בעשין נ"ז" ע"כ, ולפי"ז ברור שאין לה לברך על טבילתה, שאין כל מצוה בטבילה. אלא שלפי"ד יש להבין למה מברכת האשה כשטובלת לבעלה, ואולי י"ל ע"פ מש"כ הב"י יו"ד (סי' קצ"ז) בפלוגתא דקמאי אם טבילה בזמנה מצוה, וז"ל "כבר כתבתי בהלכות תשעה באב (סי' תקנ"ד ד"ה ומ"ש ומיהו) ובהלכות יום הכיפורים (סו"ס תרי"ג ד"ה ושאר), שמהרי"ק (שרש ל"ה ענף ג') כתב שלא נהגו לטבול אפילו בימי אבלה, וכל שכן בתשעה באב וביום הכיפורים, ואני אומר דלאו הכי סוגיין דעלמא אלא כמאן דאמר טבילה בזמנה אינה מצוה, שהרי אין לך אשה טובלת כשאין בעלה בעיר, ומכל מקום נראה שאם בעלה בעיר מצוה לטבול בזמנה, שהרי מצינו (עירובין ס"ג ע"ב) ביהושע שנענש על שביטל את ישראל מפריה ורביה לילה אחת, ואם היא מתאחרת מלטבול כדי לצער את בעלה, עבירה היא בידה, וכתוב בספר הזוהר (משפטים קי"א) בענין סודות ההוא סבא שהאשה שעושה כן גורמת כמה רעות בעולם בר אי איהו לא חייש ולא אשגח לדין" עכ"ל הב"י. כלומר יש בזה צד מצוה, מצד הקירבה והאהבה עם בעלה שיש בזה מצוה דפו"ר ועונה וכו', לא כן בנד"ד, אדרבה יש כמה עבירות, ולכן פשיטא שאין בטבילה זו מצוה (אף שתכליתה היא למעט האיסור), ולכן נראה שאין לה לברך, ויש להאריך עוד בזה.

ועתה יש לדון אם אין לה לברך גם מצד "בוצע ברך נאץ ה'", ובפשוטו לכאורה לא דמי לגזל סאה חיטין וטחנה ואפאה שאינו מברך (ראה לקמן), דהתם אין לברך על גוף החפצא דעבירה (המאפה הגזול), משא"כ בנד"ד, הטבילה אינה גוף מעשה העבירה, אלא היא רק ש"הכשר" לעבירה, ועוד, הא בנד"ד מעשה הטבילה אינו מכשיר את העבירה, שעל העבירה היא עוברת בכל אופן, ואין הטבילה "מתירה" לה את העבירה, וקצת אדרבה, הטבילה כדי למעט באיסור, ולכן לא דמי גזל סאה חיטין, ויש לפלפל בזה.

וע' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' י"ח) שכתב למה לא תיקנו חז"ל ברכה על "מצות" גירושין וז"ל "וכן על הגרושין משום דיש מקצת הגרושין שהן בעברה, כגון שלא מצא בה דבר עברה ומגרשה, ששנוי המשלח, ואף על פי שיש מצוה במקצתן, כגון אותן נשים שנשאו בעברה שמצוה לגרשן, לא פליגי רבנן לגרושין שיברך במקצת הגרושין ולא יברך במקצתן, וכו', ומנ"ל דלא מברכין על מצוה הבאה בעברה, דתני רבי אליעזר בן יעקב (ברכות נ"ג ע"ב וב"ק צ"ד ע"א) הרי שגזל סאה של חטים טחנן ואפאן וכו' עד (תהלים י') בוצע ברך נאץ ה', וקאמר רבא טעמיה דרבי אליעזר בן יעקב משום דהוה ליה מצוה הבאה בעברה" עכ"ל הרשב"א. הרי שכיון ששנוי המשלח (אף דנראה לכאורה דלא הוי איסור ממש), יש בברכה משום בוצע ברך. הכא נמי בנד"ד, ויש לפלפל בזה, דרק קאמר הרשב"א דלא תיקנו ברכה בכה"ג, ולא דמי ממש לנד"ד, ועוד יש לפלפל.

וע' בשו"ת גנת ורדים (או"ח כלל ב' סי' כ"ה) שכתב לדון באחד שבשוגג רקם פסוקים על טליתו, היפך פסק מרן השו"ע (יו"ד סי' רפ"ג סע' ד'), ועתה יש לדון אם אפשר לברך על טלית זו, או יש לחוש לבוצע ברך, וכתב שם לפלפל בכמה סברות, ויש לדון בהם לנד"ד.

תחילה הוכיח שאף שהעבירה כבר נעשית, יש בזה חשש דבוצע ברך, ועיי"ש, ושוב כתב "אכן נראה לומר שלא החמירו חומרא זו רק בעבירה דגזל, לפי שיש עליה עוררין, דסאה של עונות מי מקטרג בה עון דגזל" ע"כ, והיינו חומרא זו דיש בוצע בירך אף לאחר המעשה, ולפי"ז בנד"ד דלא הוי עבירה דגזל, אין לחוש לבוצע ברך. אלא די"ל דשאני התם דכבר נעשתה העבירה, משא"כ בנד"ד דעוד לא נעשתה עבירה, י"ל דחמיר טפי, ודו"ק.

ועוד כתב "ותו איכא למימר דלא החמירו שלא לברך אלא כשעושה איסור גדול, אבל איסור קל כה"ג שניתן לידחות משום עת לעשות לה', שפיר מצי לברך עלייהו", ונד"ד חשיב איסור חמור לענ"ד ולא יברך לפי"ז.

ועוד כתב "ותו איכא למימר דלא החמירו שלא לברך אלא כשמכוין לחטוא, א"נ אפילו בשוגג באוכל טבל ודבר איסור משום דהא מיהא נעשה איסור ולכן אינו מברך מ"מ יש לחלק בנ"ד אף על גב דשגג בריקום הטלית לא דמי לחושב שיעלה בידו בשר כשר ועלה בידו בשר איסור שבחושבו שיעלה בידו בשר כשר אין בזה שום סרך מחשבת מצוה אך נ"ד הא מיהא לשם שמים נתכוון ולהידור מצוה עשה כל מה שעשה ואמטו להכי איכא למימר דשפיר מצי לברך" ע"כ, ולפי"ז אין לברך בנד"ד, דהיא מכוונת לחטוא.

ולבסוף כתב סברא נוספת "ותו איכא למימר דלא קפדינן על מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דיש במצוה ההיא סרך קדושה, כגון לולב דהוקצה למצותו, והפרשת חלה שיש בגופה קדושה. אבל מצות ציצית אין בה קדושה כלל, שנכנסין בה לבית הכסא ולבית הטבילה ומכסין בה הערוה, ונראה לדמותה למצות מעקה, שאם גזל עצים והעמידן לשם מעקה, נראה דשפיר מצי לברך על מצות מעקה, כיון שאין במעקה סרך קדושה, ואף בנ"ד איכא למימר, דאע"ג דנעשית עבירה בטלית זו, מצי מברך עליה, כיון דאין בה סרך קדושה" ע"כ, ולפי"ז לכאורה יש לברך בנד"ד, שאף אם יש צד עבירה במעשה הטבילה, מ"מ גם אין שום קדושה במעשה הטבילה ובכה"ג אין לחוש לבוצע ברך לסברא זו, ויש לפלפל עוד, ואכמ"ל.

ויש לעיין ברמב"ם (ברכות פ"א הלכה י"ט והלכה כ'), ובטוש"ע (או"ח סי' קצ"ו סע' א', ובסי' תרמ"ט סע' א'), וביאור הלכה (סי' י"א סע' ו'), ובשו"ת חוט המשולש (טור ג' סי' כ"ט), ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ו סי' י"ח), ובשו"ת הרדב"ז (ח"ז סי' ב'), ועח"ל, וכל זה כאמור לפלפולא בעלמא ולא להלכה ולא למעשה". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש לחקור אם יש שייכות בין מצוות טבילה ובין הביאה שאחר כך.

כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע ס"קט, "שצונו שנטבול במי מקוה ואז נטהר מאיזה מין ממיני טומאות שנטמאו בה... ואין הכוונה במאמר הטבילה מצות עשה שיהא חייב כל טמא שיטהר על כל פנים כמו שחייב כל מי שיתכסה בכסות שיעשה ציצית, או כל מי שיש לו בית שיעשה לו מעקה, ואולם הנרצה בזה דין טבילה והיות התורה אומרת לנו כי מי שירצה ליטהר מטומאתו הנה לא ישלם לו זה אלא בטבילה במים ואז יטהר... ואולם לא שיהיה חייב טבילה על כל פנים, אבל מי שירצה להשאר בטואמתו ולא יכנס זמן רב למחנה שכינה הרשות בידו", ע"ש כל דבריו.

וכן הוא בחינוך ס"קעה, שהוא הביא מ"ש הרמב"ם הנ"ל, אלא שמוסיף, "תוס', ומ"מ אין זו ממדת חסידים ואנשי מעשה להיות מטמאין בטומאתן, כי הטומאה מאוסה והטהרה אהובה, ונפשו של אדם מתעלה ומזדככת בטהרה ע"כ", ע"ש.

ולפי זה נראה שאם הכהן טמא והוא רוצה לטבול, אלא שאינו רוצה לאכול תרומה אלא חולין, עדיין י"ל שהוא יכול לברך על הטבילה, כיון שיש תועלת מהטבילה עצמה, וכמ"ש החינוך "ונפשו של אדם מתעלה ומזדככת בטהרה".

ונראה שיש לדמות זה למצוות קידושין ומצוות פרו ורבו. כתב הרמב"ם בספר המצות ס"ריב, "שציונו לפרות ולרבות". ובמצוה ריג כתב "שצונו לבעול בקדושין". הרי

שהם מצוות נפרדות, וכן מצינו שבהל' אישות פ"א כתב הרמב"ם מצוות קידושין, ובפ"טו שם הוא כתב דיני מצוות פו"ר, וכן הוא בחינוך, כתב בס"א מצוות פו"ר, ובס"תקנב כתב מצוות קידושין, ע"ש.

ולכן י"ל שאף מי שמקדש אשה, אלא כוונתו שלא לקיים מצוות פו"ר, עדיין הוא מקיים מצוות קידושין, והוא יכול לברך על מצוות קידושין, וצ"ל שאף דבעינן קידושין בתחילה כדי לקיים מצוות פו"ר, מ"מ אף בלי קיום מצוות פו"ר עדיין יש תועלת לקידושין בלבד וכמ"ש "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (עיין הל' מלכים פ"ט הל"ה), ואף שכתב הרא"ש בפ"ק דכתובות אות יב, לגבי קידושין "כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחויב לקדש אשה", מ"מ עדיין י"ל שהוא מודה שאם עכ"פ הוא מקדש אשה, הוא מקיים מצוה אף שאין כאן חיוב ואין לברך בנוסח "לקדש את האשה", ע"ש.

ואולי כן י"ל לגבי מצוות בנין בית המקדש שהוא הכשר לקרבנות, שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"א הל"א, "מצות עשה לעשות בית ליי' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". וי"ל שאף אם שלמה המלך בנה בית המקדש ושוב לא הביא קרבנות, עדיין הוא היה מקיים מצוות בנין בית המקדש, שהרי אף בלי הקרבנות יש מקום מיוחד לכבוד ה'.

וכן הוא לגבי מצוות טבילה י"ל שכהן שאינו רוצה לאכול תרומה, עדיין יכול לברך ולטבול מטומאתו, כיון שהטבילה עצמה היא מצוה ויש תועלת לטבילה עצמה, ולכן נראה שאף אשה שרוצה לטבול מטומאת נדתה, אף כשאין כוונתה לשם ביאה (כגון כשהיא פנויה), עדיין הרשות בידה לטבול, וגם היא יכולה לברך על הטבילה, כיון שעדיין היא מקיימת מצוות טבילה.

וי"ל שאין זה דומה למצוות שחיטה שהיא "הכשר" לאכילה, וכן הוא הרמב"ם הל' שחיטה פ"א הל"א, "מצות עשה שישחוט מי שירצה **לאכול** בשר בהמה חיה ועוף ואחר כך **יאכל**, שנאמר וזבחת מבקרך ומצאנך (.... ואכלת)". וי"ל שאם הוא שוחט בהמה ואין כוונתו לאכול ממנה, שהוא אינו מקיים מצוות שחיטה, שמה תועלת יש בבהמה שהיא נשחטה כשהוא אינו רוצה לאכול ממנו, והיא הולכת לאיבוד, וכן נראה מהרא"ש שם שכתב, "כשהוא שוחט לאכול מברך", משמע שאם הוא אינו רוצה לאכול אין לברך על השחיטה.

וכן י"ל לגבי נט"י ללחם, שאם הוא נוטל ידיו ואינו אוכל לחם, אין תועלת בנטילה עצמה, שכל כוונת חכמים כשהם תקנו נט"י היא כדי לאכול לחם, משא"כ אם הוא נוטל ידיו ואינו אוכל, שאין תועלת לנטילה זו.

ולפי זה יש לתרץ קושית בן הנו"ב מה"ת י"ד ס"קכד בהג"ה, שכתב הרמב"ן שאין מצוה בספירת ימי הזב כיון שהיא רשות כיון שאין חיוב עליו לטהר, והקשה בהג"ה שם, "ולא זכיתי להבין טעמו של הרמב"ן, דלפי דבריו גם הטבילה אינה מצוה משום טומאה, שהרי אם רצו לעמוד בטומאתן הרשות בידם, והרי הרמב"ם מנה מצות עשה שנטבול במי מקוה, והרמב"ן לא השיג עליו". וי"ל דשאני מצוות טבילה שאף שהיא רשות, מ"מ בטבילה עצמה יש מצוה כיון שיש תועלת במה שהוא עכשיו טהור וכמ"ש החינוך הנ"ל, משא"כ בספירת הימים, מה תועלת יש בזו, שהרי אין הספירה עצמה גורמת הטהרה, אלא היא רק סימן מתי שהטמא יכול לטבול כדי לטהר את עצמו, ולכן הספירה עצמה אינה מצוה.

וראיתי בחק יעקב בס"תפט ס"ק ו, שהוא הביא מ"ש הרדב"ז שסבר כהרמב"ן הנ"ל שאין מצוה בספירת הזב כיון שאם הוא רוצה הוא אינו צריך לטהר את עצמו, ואף הוא הקשה "וא"כ איך מברכת על טבילה". וי"ל כדלעיל דשאני טבילה שיש לה תועלת של טהרה ולכן היא מצוה, משא"כ בספירה שאין תועלת לטהרה עצמה בספירה, ולכן היא אינה מצוה.

ואף שכתב בחידושי הר"ן בחולין לא: בשם הרמב"ן שלא שייך דין מצוות צריכות כוונה בטבילה כיון שהטבילה רק הכשר מצוה, וכן הוא ברדב"ז ח"ב ס"לד (עיין עוד בשדי חמד ח"ד מע' מ' ס"סב), מ"מ אף שהטבילה הכשר למצוות פו"ר, מ"מ עדיין ההכשר עצמו הוא מצוה, אלא רק שא"צ לכוין בה כיון שהיא טפלה למצוה אחרת.

ב) **ולפי** זה יש לחזור לנד"ד. וי"ל שכיון שהטבילה עצמה היא מצוה, אז שפיר הוא לברך עליה, ואף שהטבילה הכשר לביאה, מ"מ עדיין היא מצוה בפני עצמה, וכיון שאין עבירה במצוה עצמה, וגם היא אינה באה מעבירה, שפיר הוא לברך עליה, ומה שהאשה עוברת על איסור בביאה אחר כך, אין זה שייך לטבילה כלל כיון שהטבילה

היא מצוה בפני עצמה שאינה תלויה בביאה, ומצוות טבילה אינה דומה לשחיטה, שאין תועלת בשחיטה עצמה אם הוא אינו רוצה לאכול מבשר הבהמה.

ולפי זה לכאורה י״ל שאם כוונת האיש בשעת שחיטה לשחוט את הבהמה כדי שהוא יכול לאכול מבשרה בלי מליחה כשעדיין יש דם בבשרה, והוא עובר על איסור, אז י״ל שאין לברך על השחיטה כיון שהשחיטה היא הכשר לעבירה.

אלא אף בזה י״ל שהוא יכול לברך כיון שעכ״פ כוונתו לאכול מבשרה, ומה שהוא חושב שהוא רוצה לאכול מבשרה בלי מליחה, י״ל כמ״ש בקידושין מ. ״מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה״, ולכן אין מחשבתו לרעה יש בה ממש בשעת שחיטה, והוא דבר שעדיין לא בא לעולם, ולכן עדיין הוא יכול לברך על השחיטה.

ולפי זה אף בנד״ד י״ל שאף שכוונתה בשעת טבילה לביאה של איסור, מ״מ עדיין היא יכולה לברך עליה, משא״כ בדין אין זה מברך אלא מנאץ, שבזה כבר בא האיסור לעולם.

ועוד י״ל, שכתב בחלקת יעקב אה״ע ס״עה, שמותר לרב לסדר קידושין לזוג שאינם שומרים דיני טהרת המשפחה ע״ש. וא״כ יש לשאול, איך אפשר לרב לברך ברכת קידושין ושבע ברכות, כשהוא יודע שלעתיד הזוג יעברו על איסור חמור, והלא זה בכלל אין זה מברך אלא מנאץ. אלא צ״ל שלא שייך חשש זה בעבירה לעתיד כשביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסב

שאלה: האם מועיל ניצוק במעיין.

תשובה:

מכתב ראשון

לכבוד הרה״ג **בניהו שנדורפי** שליט״א

כתב כת״ר, ״נשאלתי אודות מי שטבלה במעיין שליד ביתה... האם עלתה לה טבילה או לא... המים מגיעים לבריכת הטבילה מהצינור שעומד מעל גובה המים שבבריכה, וא״כ החיבור של המים מהמעיין אל הבריכה הוא בדרך של **ניצוק**״.

א) **ולפי** זה יש לחקור אם מועיל חיבור ניצוק לגבי מעיין. כתוב בחולין קז. ״אמר רב פפא האי אריתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא אתו מכח גברא, ואי מיקרב לגבי דולא דקאתו מכח גברא נוטלין ממנו לידים, ואי בזיע דולא בכונס משקה מילף לייפי ומטביל בה את הידים״.

ופירש״י שם ״האי אריתא דדלאי, צינור ששופכין לו מים מן היאור בדלי והוא מוליך מים לשדות. אין נוטלין ממנו לידים, לתת ידיו לתוכו ויקלחו המים לתוכן דלאו מכח גברא אתו שכבר עבר כח השופך והן מקלחין מאליהם, ואין כאן לא נטילה ולא טבילה, נטילה דלאו מכח גברא קאתו טבילּ נמי בצינור ליתא שאין כאן שעור מקוה, ואי מיקרב גבי דולא, כשהדולה שופך וזה נותן ידיו סמוך למקום השפיכה והמים מקלחין מכח השפיכה לתוך ידיו שפיר דמי, ואי בזיע דולא בכונס משקה, כשהנקב מכניס משקה גדול הוא קצת וקילוח היוצא ממנו נראה והשופך שופך דרך פיו לצינור והנקב מקלח מאחוריו ליאור. מילף לייף, הצינור עם היאור ע״י דלי ומטבילין בצינור את הידים **דלאו טבילה גמורה היא ודיה בחבור זה**, ולא בעינן כשפופרת הנוד כדין עירוב מקואות דעלמא״.

ופירשו התוספות שם, ״ואי בזיע דולא בכונס משקה מילף לייפי, ואע״ג דלענין טבילת כל גופו לא מהני מתרי טעמי **דנצוק אינו חבור**, וגם בעינן כשפופרת הנוד לענין עירוב מקוואות גבי רביעית ידים לא החמירו״, ע״ש.

משמע מזה שיש כאן מעיין, דהיינו היאור, וגם יש כאן ניצוק, שיש חיבור בין היאור והמים בצינור ע״י הדלי, ואף שזה מועיל לגבי נט״י, מ״מ אין זה מועיל לגבי טבילת כל גופו, ולכן כתבו התוספות שלגבי טבילת גופו ניצוק אינו חבור, ואל תאמר שהטעם שהוא אינו חבור הוא מפני שאין נקב של כשפופרת הנוד, שזה אינו, שנראה מלשון התוספות שיש כאן שני טעמים נפרדים, אחד הוא שאין ניצוק חבור, והשני הוא שאין כאן נקב כשפופרת הנוד, הרי משמע שאף אם יש נקב כשפופרת הנוד, עדיין אין זה

מועיל כיון שעכ"פ אין כאן חבור בניצוק. הרי מצינו שאין מועיל חבור ניצוק במעיין.

וכן נראה מרש"י הנ"ל שכתב, "דלאו טבילה גמורה היא ודיה בחבור זה", משמע שזה רק לגבי נט"י אבל לגבי טבילת הגוף אין מועיל ניצוק, ושוב הוסיף רש"י "ולא בעינן כשפופרת הנוד כדין עירוב מקואות דעלמא". הרי זה דבר אחר, שמלבד שיש קולא אחת דמועיל חבור ניצוק בנט"י, יש גם קולא אחרת שלא בעינן כשפופרת הנוד, וגם משמע מדבריו שהם דברים נפרדים, ואין לומר שבטבילת הגוף אם יש נקב כשפופרת הנוד דמועיל חבור ניצוק. הרי דלא מועיל חיבור ניצוק במעיין.

וכן נראה מלשון רבינו יונה בפ"ח דברכות ד"ה ונראה (דף מא. ברי"ף), שכתב, "האי אריתא דדלאי אין מטבילין בה את הידים, ואמרינן התם טעמא משום דהוו להו שאובין, ולמה הוצרך לומר הטעם מפני שהם שאובין, תיפוק ליה מפני שאינן מחוברין, דהא קי"ל דהנצוק והקטפרס אינן חיבור, דלעולם אם המים באין במורד מעלה למטה או שבאין בקילוח, אפילו יבואו במדרון לא הוו חיבור, שאינו נקרא עירוב מקואות אלא כשהמים מתערבין בנחת מזה לזה, והכא גבי אריתא דדלאי כיון שבאין המים לצינור מכח הדוולא נמצא שבאין במדרון ולא הוי חבור, ומה הוצרך לפסלם מטעם שהיו שאובים תיפוק ליה משום דליכא חבור, אלא ודאי מפני שלטבילת ידים נצוק וקטפרס הוו חבור, משא"כ בטבילת הגוף לפיכך הוצרך לפסלם מטעם שאובין" ע"ש. הרי הוא מירי בסוגיא דגמ' חולין הנ"ל שדברה במעיין, ועדיין הוא כתב דלא מועיל חיבור ע"י קטפרס וניצוק, ואין חילוק בזה אם הנקב בכלי הוא כשפופרת הנוד או לא.

וכן הוא בסמ"ג מ"ע ס"כז (הל' נט"י) בד"ה אמר רב, שאחר שהוא הביא סוגיא הנ"ל הוא כתב, "ודוקא בטבילת הידים הקלו, אבל בטבילת כל הגוף אינו מועיל משני טעמים, אחד שניצוק אינו חבור, ועוד שעירוב מקואות כשפופרת הנוד". הרי נראה שאף כשיש נקב של שפופרת הנוד, עדיין אין מועיל ניצוק במעיין.

וכן נראה מלשון הב"י בא"ח ס"קנט ד"ה ומשמע, "ומ"ש רבינו אע"ג דניצוק כזה לא חשיב חיבור לענין טבילה, כלומר לענין טבילת כל גופו דניצוק אינו חיבור, ועוד דעירוב מקואות כשפופרת הנאד, וטעמא דסגי לידים בניצוק כזה הוא משום דלאו טבילה חמורה היא ולפיכך הקילו בה, וכן פירש רש"י והתוספות". משמע מזה שאף אם היה נקב כשפופרת הנוד, עדיין אין מועיל ניצוק מן המעיין בטבילת הגוף.

וכן נראה מהב"י בי"ד סוף ס"רא ד"ה כתוב בהג' מרדכי, שאחר שהוא הביא סוגיא הנ"ל, הוא הביא מ"ש רש"י והתוספות, וכתב "וכ"כ רבינו יונה בפ' שמיני דברכות, וכ"כ סמ"ג במ"ע ס"כז, וכ"כ בטוא"ח ס"קנט", ע"ש. ועיין עוד במהריט"ץ ס"רי, ובמהרי"ט ס"יז, ע"ש.

ולפי זה כתב הרמ"א בס"רא, לו, לגבי טבילת הגוף, "ואם המים באים אל הצינור ע"י כלים הקבועים בגלגל והם נקובים בדרך שלא מקרי כלי, מותר לטבול בהן אם יש מ' סאה במקוה, אבל אם אין בה מ' סאה אין לטבול שם דלא מקרי חבור לנהר ע"י זה, ועי' בא"ח ס"קנט". הרי אם יש מ' סאה אז יש דין מקוה, אבל אם אין מ' סאה וליכא דין מקוה, עדיין אין דין מעיין כיון דאין חיבור ע"י ניצוק למעיין נחשב כחיבור.

ב) **והקשה** הש"ך שם בס"ק פ, "ודברים אלו מבוארים בב"י ס"ס זה, ומבואר שם דאם הכלים נקובים כשפופרת הנאד פשיטא דהוי חיבור, אלא דהתם לא היו נקובים רק ככונס משקה, ופשוט הוא כדלקמן בסע' נב". דהיינו שכתוב בסע' נב, "הבא לערב מקוה פסול עם מקוה כשר להכשירו, או ששניהם חסרים ובא לערבם להכשירם צריך שיהא נקב שביניהם רחב כשפופרת הנאד", ע"ש. ולפי זה הקשה הש"ך על הרמ"א הנ"ל "א"כ כיון שנקובים כאן בדרך שלא מקרי כלי הוי חבור ג"כ וצל"ע". הרי שפשוט לו שאם יש נקב כשפופרת הנוד, אז מועיל ניצוק לחבר המעיין למים בצנור, ולכן הוא הקשה על הרמ"א, שסבר שאין חיבור ע"י ניצוק מועיל כלל בטבילת הגוף.

ויש להעיר על הש"ך, שלפי מה שביארתי לעיל לא מועיל חיבור של ניצוק אף כשיש נקב של שפופרת הנוד, וכן משמע מרש"י והתוספות ורבינו יונה והסמ"ג והב"י, וכן נראה פשוט לדעת הרמ"א, ולכן אין כאן קושיא על הרמ"א כלל, ומה שהביא הש"ך מסע' נב הנ"ל, שכשיש נקב של שפופרת הנוד שיש חיבור אף בטבילת הגוף, כבר כתב רבינו יונה הנ"ל "דהא קי"ל דהנצוק והקטפרס אינן חיבור, דלעולם אם המים באין במורד מעלה למטה או שבאין בקילוח, אפילו יבואו במרדון לא הוו חיבור, שאינו נקרא

עירוב מקואות אלא כשהמים מתערבין בנחת מזה לזה", ולכן שאני הדין בסע' נב, ש"המים מתערבין בנחת", משא"כ בניצוק שהמים באים בקילוח מלמלעה למטה, שאין זה נחשב חיבור כלל.

ומ"ש רבינו יונה לחלק בין "מעלה למטה", ובין "מתערבין בנחת", זה כעין החילוק בתוספות בגיטין טז. ד"ה הנצוק, שכתבו לדעת ר"ת, "ומיהו נצוק גרוע מקטפרס לפי שהקילוח של הנצוק עומד באויר ולא הוי חבור אפי' סופו ליפול כדמשמע בפרק בתרא דע"ז (דף עב:)". וי"ל שאף שניצוק גרוע מקטפרס מ"מ אף קטפרס אינו חיבור שהמים עדיין באים מלמעלה למטה, משא"כ כשהם נתערבים בנחת.

שוב ראיתי לר' צבי הירש קרא ז"ל, בשו"ת נטע שעשועים סוף ס"כד, שכתב על קושית הש"ך הנ"ל על הרמ"א, "והמעיין שם בב"י יראה דטעמייהו דהחולקים וס"ל דלא הוי חבור, היינו מתרי טעמא, והיינו דניצוק אינו חיבור, וגם בעינן כשפ"ה, וכן הוא בתוס' בפ' כל הבשר דף ק"ז גבי אי בזיע דוולא ע"ש. וא"כ הרמ"א ז"ל דעת שפתיו ברור מללו דלא הוי חבור משום דניצוק לא הוי חיבור בהאי גוונא, וכן הוא בטור א"ח ס"קנט", ע"ש.

וכן ראיתי בלחם ושמלה בס"ק סח, שכתב על קושית הש"ך הנ"ל, "ולא ידענא מאי קשיא ליה, והרי בב"י שם מביא דברי התוס' בחולין שכתבו דבזיע דולא לא הוי נמי חיבור לענין טבילה מתרי טעמא, דניצוק אינו חיבור וגם כשפ"ה, ולפ"ז אפילו איכא כשפ"ה אכתי איכא טעמא אחרינה דלא הוי חיבור משום דנצוק אינו חיבור", ע"ש. הרי שאין קושיא על הרמ"א.

וכן ראיתי לר' שלמה זלמן אולמן ז"ל בשו"ת יריעות שלמה ח"א ס"יב, בהג' בני ישראל שם, שכתב "דאפילו אם איכא כשפה"נ מ"מ אין להתיר וכו', משום דאין כאן חבור למעין, וא"כ איך כתב הש"ך דאם נקוב כשפה"נ פשיטא דהוי חיבור", ע"ש.

ג) **וכן** ראיתי במ"א ס"קנט ס"ק יא, שכתב מרן שם דין הנ"ל בחולין קז, וז"ל...אם הדלי נקוב... דחשיבי כאילו הטביל ביאור, דנצוק זה מחבר בכלי ליאור וחשיבי מים שבצנור מחוברים למימי היאור, אע"כ דנצוק כזה לא חשיב חיבור לענין טבילה", וכתב המ"א "לענין טבילה. דבעינן שפופרת הנוד, ועוד דנצוק אינו חיבור, עבי"ד סי' ר"א סנ"ד, וע"ש ס"ס ל"ו וסעיף ס' דלא מקרי חיבור בניצוק אלא א"כ עמדו או שיש שם מ' סאה". וראיתי במחצית השקל שם שכתב, "אא"כ עמדו ר"ל אבל לא כשהן זוחלין, בא המ"א לישב בזה קושית ש"ך בי"ד ס"רא ס"ק פ, שהניח בצ"ע, ולכן כתב מ"א דהטעם משום דניצוק אינו חיבור אא"כ עמדו ודו"ק".

ויש לפרש כל זה. מ"ש המ"א בתחילה, "לענין טבילה. דבעינן שפופרת הנוד, ועוד דנצוק אינו חיבור", זה כמו שפירשו רש"י והתוספות ודע' הנ"ל, ומ"ש "עבי"ד סי' ר"א סנ"ד", כתוב שם "כותל שבין ב' מקואות שנסדק מצד זה לצד זה, אפילו כל שהוא לשתי מצטרף לערב שני המקואות להכשירם, ואם לערב אינם מצטרפים עד שיהא מקום אחד כשפופרת הנאד, ואם נפרץ הכותל למעלה זה לזה על רום כקלפית השום ועל רוחב כשפופרת הנאד כשר", וכתב הרמ"א שם, "וה"ה אם היה גל של עפר בין ב' המקואות, אם נטל מגובה הגל מעט עד שמקלחין זה לזה כרוחב שפופרת הנאד ברום קליפת השום סגי, דלא בעינן כמלא שפופרת הנאד אלא בנקב". משמע שאם יש קילוח בין מקוה למקוה, זה נחשב חיבור כדי להכשירם, ונראה שאם יש קילוח שזה נחשב כניצוק, ועדיין אמרינן הכי שזה נחשב חיבור, ולכאורה זה סתירה למה דמצינו בגמ' חולין הנ"ל שאין חיבור ע"י ניצוק מועיל, ולזה תירץ המ"א דשאני דין זה בסע' נד, כיון שהמים "עמדו", והוא כיון למה שכתב המ"א לעיין בסע' ס, שכתב מרן שם, "ג' גומות שבנחל התחתונה ועליונה של כ' סאה והאמצעית של מ', ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל, אע"פ שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן, אין זה עירוב ואין מטבילין אלא באמצעית, שאין הנזחלין מערבים אא"כ **עמדו**". הרי כאן י"ל שאם המים נזחלים ולא עמדו שאין מועיל חיבור ע"י קטפרס וניצוק, משא"כ כשהם עמדו, כבסע' נד, שאף שכתב הרמ"א בסע' נד, "שקלחין זה לזה", מ"מ המים בשני המקואות הם "עמדו".

ונראה שזה כפירוש רבינו יונה הנ"ל, שכתב, ש"המים מתערבין בנחת", דהיינו "עמדו", משא"כ "אם המים באין במורד מעלה למטה או שבאין בקילוח".

ומשמע מזה שהוא פשוט למ"א שאין חילוק בין מקוה למעיין, שבשניהם אין מועיל ניצוק אא"כ "עמדו", שהרי הוא השוה דין מעיין בא"ח ס"קנט, דהיינו היאור הנ"ל, לדינים בי"ד רא נד ס, שהם דברו לגבי מקוה.

ומ"ש המ"א "או שיש שם מ' סאה". נראה שהוא כיון לרמ"א בסע' לו, שכתב "ואם המים באים אל הצינור ע"י כלים הקבועים בגלגל והם נקובים בדרך שלא מקרי כלי, מותר לטבול בהן **אם יש מ' סאה במקוה**, אבל אם אין בה מ' סאה אין לטבול שם דלא מקרי חבור לנהר ע"י זה, ועי' בא"ח ס"קנט". הרי כשיש מ' סאה יש דין מקוה אף כשעדיין אין חיבור למעיין ע"י ניצוק.

ולפי זה נראה שהמ"א לא סבר כהש"ך הנ"ל, אלא שתירץ קושית הש"ך על הרמ"א וכמ"ש המחצית השקל הנ"ל, ולדעת המ"א אין חילוק בין מעיין או מקוה, שבשניהם אין מועיל ניצוק כדי לעשות חיבור במים נזחלים.

ולפי זה יש לדון במ"ש הש"ך בסע' ס הנ"ל בס"ק קכט, וז"ל "של גשמים. דוקא בגשמים, אבל מעיין מערב אף בזוחלין", ונראה שהוא אזיל לפי שיטתיה בס"ק פ הנ"ל, שבמעיין ניצוק נחשב חיבור, וא"כ ה"ה בקטפרס שהוא נחשב חיבור. אלא נראה שזה שלא כשיטת הראשונים הנ"ל, ודלא כשיטת הב"י והרמ"א (עיין לקמן במכתב שלישי מה שכתבתי לדעת הש"ך).

שוב ראיתי במהר"ם שיק י"ד ס"רה. ד"ה ובזה, שכתב, "מיהו ניצוק שהוא באויר נראה לכ"ע אינו חיבור **אפילו** במעין, ואפילו סופו לירד, וכמ"ש התוספות בגיטין ט"ז ד"ה הניצוק, ובזה מישב המ"א בס"קנ"ט ס"ק י"א קושית הש"ך ס"ר"א ס"ק פ' כמ"ש המחצית השקל שם, ותימה ממ"ש מרן (החת"ס) סי' ר"ח דהש"ך שפיר מקשה, משמע דאפילו ניצוק חיבור במעין, ולא משמע כן וכמ"ש בפשיטות המ"א הנ"ל וצ"ע". הרי שלדעתו המ"א לא סבר כהש"ך, וגם הוא העיר על החת"ס שסבר כהש"ך.

ד) **וראיתי** בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קלו, שכתב על דברי הש"ך בס"ק פ הנ"ל, "לדעתי אחר מחילת כבודו שגה בזה, שהחליט שכיון שנקובים כשפופרת הנוד הוי חיבור, וכתבתי בגליון הש"ך שלי דלא קשה מידי דלקמן סע' ס' מבואר שאין הנזחלין מערבין וק"ו בזה" (וכן הוא בדג"מ על הש"ך ס"ק פ). נראה שלדעתו שבין במעיין כבסע' לו, ובין במקוה כמו בסע' ס, שאם המים נזחלין מזה לזה בין בקטפרס ובין בניצוק שאין זה נחשב חיבור, ומ"ש "ק"ו", נראה כוונתו שבסע' לו מיירי בניצוק שהוא גרוע מדין קטפרס כמבואר בתוס' גיטין הנ"ל לדעת ר"ת, וזה כפי מה שביארתי לעיל.

אלא כתב החת"ס בי"ד ס"רח על דברי הנו"ב, "וגם דבריו שם תמוהים, והש"ך שם ס"ק קכ"ט כתב אין הנזחלים מערבים היינו מי גשמים, ולא מי מעיין", ולענ"ד אין כאן השגה על הנו"ב, שהש"ך כתב כן לדעתו, אבל לפי הראשונים הנ"ל והב"י והרמ"א, אין חילוק בין מי גשמים ובין מעיין, ובשניהם אין ניצוק או קטפרס נחשבים כחיבור, ועיין עוד בזה לר' יששכר דב גולדשטין ז"ל בליקוטי הערות – חתם סופר – חלק ב, ס"רח, שהוא הביא כמה אחרונים שטרחו בדברי החת"ס הנ"ל.

ושוב ראיתי בכתב סופר י"ד ס"צג, שהוא כבר נשאל על דעת אביו בזה, וז"ל "ומעלתו כי' תמה עדיין מי ניח', והלא ניצוק אינו חיבור כמ"ש המ"א ס"קנ"ט... והמ"א שם מפרש הטעם דלענין טבילת אדם פסול, דניצוק אינו חיבור, והוא מתוס' חולין קז.... על אאמ"ו זצ"ל אין תימה, כי נראה השאלה היא היתה באופן שהצינור נכנס למים למעין ולמקוה, ולא היה ניצוק באויר, רק זחילה היה מלמעלה למטה ולא נכנס בשוה למי מקוה ודין זחלים אית ליה... אבל לענין ניצוק לא דן בתשובה ההיא כי ניצוק אינו אלא באויר", ע"ש.

ולענ"ד אין זה מספיק, שהלא החת"ס דן במחלוקת הש"ך והנו"ב בסע' לו, ושם מיירי בניצוק, ולכן אף את"ל שבנדון החת"ס לא הוי ניצוק, מ"מ עדיין הוא הביא דין ניצוק שבזה חלקו הש"ך והנו"ב, ולכן הקושיא במקומה עומדת.

ושוב כתב הכת"ס, "אלא דעדיין צ"ע על הש"ך... ויותר נראה לי נכון ע"פ המרדכי, ומביאו ב"י סי' ר"א, ועיין פ"י שם בגיטין מביאו ג"כ דר"ת מפרש הא דניצוק וקטפרס במי גשמים שסופם ליפסק, אבל באינו פוסק לעולם הוי חיבור, ותוס' חולין דפוסל מטעם ניצוק אינו חיבור ע"כ ל"ל זה, והמ"א נקיט חומרא דתוס' חולין, והש"ך והגאונים הנ"ל י"ל בשיטות אלו אזלו לפענ"ד, ויעיין רש"י חולין שם נראה ג"כ דאין פוסל בטבילת אדם רק משום דאינו כשפופרת הנוד, ולא מטעם ניצוק", ע"ש שאר דבריו, ועיין במהרש"ם ח"א ס"לא, שהוא הביא דברי הכת"ס.

ולענ"ד אף זה אין מספיק, שהלא לדעת הב"י והרמ"א קי"ל כהתוספות בחולין, וכתב הב"י הנ"ל שכן דעת רש"י ורבינו יונה והסמ"ג, ולכן שפיר נקט המ"א כהתוס' בחולין, ומ"ש לגבי דעת רש"י, הוא אינו ברור כלל, שהרי

כתב רש"י שם "מילף לייף, הצינור עם היאור ע"י דלי ומטבילין בצינור את הידים דלאו טבילה גמורה היא ודיה בחבור זה, ולא בעינן כשפופרת הנוד כדין עירוב מקואות דעלמא". הפירוש של "חבור זה", הוא ניצוק, כמ"ש רש"י לפני זה, "והשופך שופך דרך פיו לצינור, והנקב מקלח מאחוריו ליאור", ולכן רק בנט"י יש להתיר חיבור זה "דלאו טבילה גמורה היא", משא"כ בטבילת הגוף, ושוב כתב רש"י קולא אחרת, דהיינו "ולא בעינן כשפופרת הנוד". הרי שרש"י סבר כהתוספות שם, וכן פשוט להב"י כפי מה שביארתי לעיל.

ולכן נראה שהעיקר כדעת הב"י והרמ"א דלא מועיל חיבור של ניצוק במעיין, ואין להתיר הבריכה בנד"ד מטעם שזה כמעיין. אלא רק אם יש לה מ' סאה ואין פיסול אחר אז יש לה דין מקוה, ולכן אם המים בבריכה הם שאובים, אין להתיר טבילה במקוה כזה, אפילו בדיעבד, ולפי זה נראה לענ"ד שאין לומר כמ"ש כת"ר, "גם זה שישנם מים שאובים שממלאים בהם את המקווה נראה לענ"ד שאין זה פוסל את המקווה, שכן במעיין אין מים שאובים פוסלים אותו, כמו שפסק השו"ע בסעיף מ, ואמנם הרמ"א כתב שמחמירים גם במעיין, אך מכל מקום זה רק לכתחילה, ובדיעבד כתב הרמ"א שיש לסמוך על המקילין משום שכן עיקר, ומכיוון שהסקנו לעיל שהמים נחשבים למעיין, א"כ בדיעבד הרי זה כשר".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

מכתב שני

לכבוד הרה"ג **בניהו שנדורפי** שליט"א

כתב כת"ר:

"א. אם אני מבין נכון כל ההוכחה של כת"ר מדברי הראשונים והשו"ע והרמ"א שניצוק אינו חיבור במעיין מבוססת על כך ש"אריתא" היינו מעיין ולא מי גשמים, אך זאת מנין? ויש להביא סיוע לדברי מהמשנה במקוואות פ"ג מ"ג שם נאמר "אמה" וביאר הר"ש שזה מי גשמים, ובש"ך (ס"ק נה) כתב שזה בדווקא מי גשמים ולא מעיין, וא"כ ניתן לומר כך גם לגבי "אריתא", ואף שאין לי הכרח לדברי מכל מקום אין ראיה מכאן נגד ההוכחות שחשבתי להביא, ויש להביא סיוע לכך שלא מדובר במעיין, שכן אם המדובר הוא במעיין, א"כ לשיטת הסוברים שמעיין מטהר בכלשהוא אף לאדם, א"כ לא בעינן שיעור ארבעים סאה ובפוסקים שהביא כת"ר נזכר שהחיסרון הוא שאין בו ארבעים סאה". **ע"כ דברי כת"ר.**

וי"ל דאה"נ שהאריתא עצמה היא אינה מעיין, שהרי פירש רש"י בחולין קז., "האי אריתא דדלאי, **צינור** ששופכין לו מים מן היאור בדלי והוא מוליך מים לשדות". אלא המים שבאים לצנור זה ע"י הדלי הם ממעיין, דהיינו "היאור", ופירוש היאור הוא נהר, ונהר הוא מעיין (כמ"ש הערה"ש ס"רא אות יח, "מה נקרא מעיין – הנהרות המושכין"), וכן הוא במרדכי (הביאו דבריו בב"י סוף ס"רא) שכתב, "...לפי שמחוברים למי **הנהר**", ע"ש. וכן הוא ברא"ה בחולין שם שכתב, "פי' אריתא דדלאי, חריץ שעושין סביבות היאור וממלאין אותו מן **הנהר**", ע"ש. וכן הוא ברמ"א בי"ד ס"רא, לו, שכתב, "ואם המים באים אל הצינור ע"י כלים הקבועים בגלגל והם נקובים בדרך שלא מקרי כלי, מותר לטבול בהן אם יש מ' סאה במקוה, אבל אם אין בה מ' סאה אין לטבול שם דלא מקרי חבור לנהר ע"י זה, ועי' בא"ח ס"קנט", וגם כתב הערה"ש בא"ח ס"קנט אות כז, "אדם שדולה מן היאור או מבאר שהוא מעיין ושופך המים לתוך הצנור". הרי שדין זה מיירי בניצוק מן הנהר שהוא מעיין (עיין במכתב השלישי שכן כתב רבינו יונה בפירוש בברכות מא. מב. בדפי הרי"ף).

ומ"ש כת"ר, "ובפוסקים שהביא כת"ר נזכר שהחיסרון הוא שאין בו ארבעים סאה", נראה שכת"ר כיון לרמ"א הנ"ל שכתב, "...מותר לטבול בהן אם יש מ' סאה במקוה, אבל אם אין בה מ' סאה אין לטבול שם דלא מקרי חבור לנהר ע"י זה, ועי' בא"ח ס"קנט". הרי דבעינן מ' סאה רק כשאין דין מעיין, אבל אם היה חיבור לנהר אז אה"נ יש למים בצנור דין מעיין ולא בעינן מ' סאה.

גם כתב כת"ר:

"ב. גם אם נקבל שניצוק אינו חיבור במעיין כמו במקווה, אין בזה כדי לסתור את דברי לכאורה, שכן מה שכתבו הפוסקים שאין זה חיבור היינו להשלים לשיעור ארבעים סאה, ובזה נקבל שאין חיבור גם במעיין, ומה שאני רציתי להוכיח זה שדין מעיין שמטהר בכלשהוא ובזוחלין קיים

אפילו כאשר אין זה נחשב לחיבור, והבאתי לכך ראיה מדברי המהרי"ק והגר"א שאפילו דברים שאינם נחשבים חיבור אינם מגדירים את המעיין כמופסק ממקורו, ובדבר זה לא הביא כת"ר ראיה נגד מה שרציתי לומר". **ע"כ דברי כת"ר.**

ומ"ש כתב כת"ר להביא ראיה מהמהרי"ק והגר"א, זה כמ"ש כת"ר במכתב הראשון:

"**אמנם** מעיין שהפסיקו ממקורו אין לו דין מעיין (כמו שמפורש במשנה בפ"ה מ"א, ובשו"ע בסעיף י ויב) אך לא נאמר שם מה ההגדרה של הפסקת המעיין, והנה לכאורה היה נראה שכל מה שאינו נחשב חיבור לגבי מקווה הרי זה נחשב להפסקת המעיין, אך נראה לענ"ד להכריח שאין זה נכון, ואולי יש לדקדק כך מלשון המשנה שלגבי מעיין אמר "הפסיקו" ולא אמרה לשון "חיבור" ו"אינו חיבור", וכמה ראיות יש לדבר זה:

א. הש"ך בס"י הביא את שיטת המהרי"ק שגם אם המעיין הופסק לגמרי ממקורו, כל שלא נחו המים אין זה נחשב שהמעיין הופסק, והרי במקרה זה וודאי אין זה נחשב לחיבור, ואף על פי כן מגדיר המהרי"ק שזה נחשב שאינו מופסק, וא"כ לשיטת המהרי"ק בהכרח שההגדרה אינה כהגדרת חיבור, ואף על פי שראשונים אחרים חלקו על המהרי"ק, יש לדון האם חלקו עליו רק בהגדרה האם דבר זה נחשב להפסקה, או על עצם דבריו שיש חילוק בין הגדרת "הפסקה" להגדרת "אינו חיבור", ומכל מקום בשעת הדחק כתבו הדברי חיים ואחרונים נוספים שאפשר לסמוך על דברי מהרי"ק". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להעיר. כתב המהרי"ק בס"קטו, "נראה לענ"ד דאע"ג דקאמר דמעיין שהפסיקו הרי הוא כמקוה כו', דהיינו דוקא היכי שנחו המים במקום וכבר נעשו אשבורן אלא שאתה בא להחשיבו כמעיין ע"י חבור למעיין, ומשום הכי דין הוא כשהפוסק ממנו שחזר לדין מקוה, אבל היכא דאכתי לא נייחי מיא האשבורן אלא עדיין חיים וזוחלין מכח נביעת המעיין כי הכא, אע"ג שהופסקו מבמעיין מ"מ שם מעיין עליהם מצד עצמם כיון דאכתי חיים וזוחלים הם, ולא פקע חיותו מינייהו, ונראה לענ"ד להביא ראיה על זה ממה ששנינו במס' מקואות ומייתי ליה בפ' שני דחולין (דף ל"א) גל שנתלש ובו **ארבעים** סאין ונפל על האדם ועל הכלים טהורים... ופשיטא שאין לך הפסקה מן המעיין גדולה מזו שנתלש הגל מן הים והולך למרחוק, וכן אין לך זחילה גדולה מזו שאין כאן אשבורן", ע"ש. וכן פסק מרן בס"רא ה, שאם נתלש הגל והוא נפל על האדם והיה בו מ' סאה, שעלתה לו טבילה, ע"ש.

ונראה שהטעם דבעינן מ' סאה, הוא מפני שאף שהמים בגל נחשבים כמעיין, מ"מ כיון שאין חיבור בין הגל והים, הגל עצמו צריך מ' סאה, וזה כמ"ש מרן בס"רא א, "...מעיין שיש בהם מ' סאה", ופירש הש"ך בס"ק ב, "כתב הב"י משמע שאם המים משוכים כגון מעיין שהוא זוחל ואין בשום מקום ממנו מ' סאה, אבל כשנצרף כל המים שמתחלתה ועד סוף הם מ' סאה טובלין בכל מקום ממנו שגוף הנטבל מתכסה בו, בין אדם ובין כלי עכ"ל. והביא ראיות ומביאו ד"מ, ופשוט הוא", ולכן אף בגל אף שהוא עדיין מעיין מ"מ בעינן מ' סאה כיון שהוא אינו מחובר לים, וכן הוא בש"ך ס"ק כ, ע"ש.

ולכן נראה מזה שמה שחידש המהרי"ק הנ"ל, הוא "דמעיין שהפסיקו", הוא הפסק גמור, אבל אם המים שנתלשו מהמעיין עדיין יש להם מ' סאה ועדיין הם זולחים, אז המים שנתלשו עדיין בכלל מעיין מעצמם אף שבאמת שוב אין חיבור כלל בין המים שנתלשו והמעיין.

ולפי זה בנד"ד שמי המעיין באים בצנור והם נופלים מהצנור לבריכה של מים שאובים (כמ"ש כת"ר בשאלה), אז כיון שלדעת הב"י והרמ"א אין ניצוק חיבור למעיין, י"ל שאין המים שנופלים מהצנור יכולים ליתן דין מעיין על הבריכה אא"כ יש מ' סאה במים בשעת נפילה, ואה"נ שכתב מרן בס"רא יא, "מקוה מים שאובים שהמשיכו עליו מי מעיין, אפילו מי המעיין מועטים, המועטים של מעיין מטהרין את השאובים המרובין", אלא זה דוקא כשיש מ' סאה בצירוף כל המים במעיין כמבואר בש"ך ס"ק ב. בשם הב"י הנ"ל, אבל אם אין מ' סאה, אז נתבטל דין מעיין מהמים, ולכן ה"ה בנד"ד נראה שאין מ' סאה במים שנופלים מהצנור בבת אחת (מסתמא נראה כן, שזה שיעור גדול, וכת"ר לא כתב שהצנור הוא גדול כל כך שמ' סאה מים נופלים ממנו בבת אחת בכל עת), ולכן עדיין המים בתוך הבריכה נחשבים מים שאובים.

וכל זה לדעת המהרי"ק, וכ"ש לדעת החולקים עליו כמבואר בש"ך ס"ק ל, ע"ש.

וגם כתב כת"ר במכתב הראשון:

ב. **הגר"א** כתב (ס"ק ו) "דטעמא דמעיין מטהר בזוחלין משא"כ במקוה משום דקטפרס אינו חיבור משא"כ במעיין דמטהר בכ"ש", על פי דברי הגר"א עולה שהגדרת קטפרס הוא כהגדרת זחילה, וא"כ אי אפשר לומר שהגדרת הפסקת מעיין היא כהגדרת מה שאינו חיבור במקוואות, שהרי כל מעיין מטהר בזוחלים וכל זוחלים הרי הוא קטפרס שאינו חיבור, ואם ההגדרות שוות, א"כ איך לך שום מעיין שמטהר בזוחלים. אמנם הגדרתו זו של הגר"א בהכרח אינה מקובלת על כל הפוסקים (ויש להביא כמה ראיות לדבר זה), אך מכל מקום מדבריו יש להביא ראיה שאין ההגדרות שוות". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש לפרש שיטת הגר"א לפי מה ראיתי לר' משה פרידמן ז"ל (נהרג באושוויץ, הי"ד) בשו"ת דעת משה, בקונטרס מו"מ בהלכה ס"א אות ב, שהוא הביא מ"ש הגר"מ אריק ז"ל, וז"ל "וע"ד אשר העיר בגר"א ז"ל בביאוריו לי"ד ס"רא אות ו, שכתב דטעמא דמעיין מטהר בזוחלין ומקוה באשבורן דוקא, משום דקטפרס אינו חיבור, משא"כ במעיין דמטהר בכ"ש וכמ"ש הריב"ש עכ"ד, שדבריו סתומים מאד דמה ענין זה לזה, ובביאורי הגר"א אות צא ביאר יותר דבריו לפי המבואר שם, שמים הנזחלים אינם מצטרפים שכתב הריב"ש הטעם כיון דהזוחלים נעים ונדים ואינו חיבור נח, הוי כקטפרס דאינו חיבור ע"כ, ומיסוד זה חידש הגר"א דהיינו טעמא דמעיין מטהר בזוחלין כיון דמטהר בכל שהוא ואינו צריך לצירוף, לכך גם בזוחלין מטהר. אבל מקוה דצריכה מ' סאה ואם הם זוחלין אינו חיבור דהוי כמו קטפרס, נמצא דאין במקוה מ' סאה, ובריב"ש ס"רצב, שם עיינתי ולא מצאתי אלא רק דהריב"ש חידש דזחילה הוי כמו קטפרס, ועל יסוד זה חידש הגר"א מדנפשיה, דהיינו טעמא דמטהר מעיין בזחילה ולא מקוה, וצ"ע דהא אפילו במעיין דסגי בכ"ש מ"מ בעינן שיעלה כל גופו, וא"כ אם המים זוחלים דהוי כקטפרס אינו חיבור, אבל הדבר נכון כיון דמעיין מטהר בכ"ש, אף דבעינן שיטבול כולו במים אין זה מענין צירוף כלל, כיון דכל משהו מים שם "מעיין" עליו, לטהר בכ"ש דבר שנטבל בו, אבל מקוה דצריכה מ' סאה בעינן שיהיה המים מצורפים יחד, ואם זוחלים אינו חיבור וצירוף...

והנה סברת הגר"א היא רק כשיטת הסוברים דמעיין מטהר בכ"ש אף לאדם, אבל לדעת ר"י והרא"ש דאדם צריך מ' סאה אף במעיין לא יתכן סברתו דהא מעיין מטהר בזחילה אף לאדם, אבל הגר"א לשיטתו שם ס"ק ו, דס"ל דמעיין מטהר בכ"ש אף לאדם, ומש"ה השיג נמי הגר"א שם על הש"ך דכתב דגל שנתלש מן הים אינו מטהר בכ"ש רק בעינן מ' סאה רק בזחילה מטהר, דלהגר"א ז"ל אם אינו מטהר בכ"ש גם זחילה לא מהני דהוי קטפרס.

וגם דברי הגר"א הם נגד דברי המהרי"ק שהובא בב"י וש"ך דמי מעיין שנפסקו מן המעיין, תורת מעיין עליהם לטהר בזחילה, והדבר ברור דגם המהרי"ק מודה דאינו מטהר בכ"ש רק לענין זחילה תורת מעיין עליו, וכמו שהוכחתי בספרי שירי טהרה למקואות פ"ה מ"א... ולדברי הגר"א ז"ל הא בהא תליא". **ע"כ דברי הדעת משה בשם הגר"מ אריק ז"ל.**

ולפי זה מצינו לדעת הגר"א כמ"ש כת"ר, "אי אפשר לומר שהגדרת הפסקת מעיין היא כהגדרת מה שאינו חיבור במקוואות, שהרי כל מעיין מטהר בזוחלים וכל זוחלים הרי הוא קטפרס שאינו חיבור", ולכן לכאורה י"ל הכי אף לגבי ניצוק, שאף שלגבי מקוה אין ניצוק חיבור, מ"מ לגבי מעיין אף דחיבור מצד הדין ליכא מ"מ כיון שמי המעיין זוחלים בניצוק, עדיין הם מטהרים בכ"ש, ואעפ"י שכתוב בש"ע דבעינן מ' סאה לגבי דין הגל, זה לאו דוקא אלא רק בעינן מים כדי לכסות את הגוף אף שאין חיבור במים, וזה כמ"ש הט"ז בס"ק ו, ע"ש (ואף הגר"א באות ו הביא הט"ז, ע"ש).

אלא עדיין יש לחקור בדעת הגר"א, שהרי בא"ח ס"קנט ז, על מ"ש מרן "אף ע"ג דנצוק כזה לא חשיב חיבור לענין טבילה", כתב הגר"א "כמ"ש ספ"ח דטהרות ובפ"ו דמקואות עירוב מקואות כו', ועיין תוס' פ"ק דיבמות ובפ"ב דגיטין ופ"ג דחגיגה וש"מ וע' תוס' דחולין שם ד"ה ואי כו', ובנדה מ"ט א' ד"ה אם כו'", ויש להעיר שכל מקורות אלו דיברו האם יש חיבור ע"י ניצוק לגבי מקוה, ולא לגבי מעיין, וכאן הש"ע מירי לגבי מעיין, שהוא הנהר, ועוד, הגר"א כאן אינו חולק על דין זה, והוא לא כתב שאף שאין חיבור למעיין, דהיינו הנהר, שעדיין המים מטהרים כשהם זוחלים שהמעיין מטהר בכ"ש, ולא בעינן חיבור לשיעור מ' סאה.

לכן נראה דבעינן שני דברים, אחד הוא שבתחילה בעינן "מעיין" והוא מים שזוחלים מכח עצמם, כגון בנהר, ואז י"ל הדבר השני דהיינו שהוא מטהר בכ"ש ולכן אין להקפיד שהמים זוחלים, כיון דלא בעינן צירוף למ' סאה,

ולכן לגבי דין "דולה מים מן היאור" בא"ח ס"קנט ז, י"ל שכשהאיש דולה מים בדלי כבר פסק כח המים של המעיין בדלי, וכשנפלו המים מהדלי לצנור כח זה בא מהאיש ולא מהמעיין, ולכן שוב אין כאן שם "מעיין" על מים אלו, ואין זה דומה כלל לדין קטפרס בי"ד ס"רא ס, שאם המים זוחלים הם ממעיין (עיין בש"ך ס"ק קכט) סבר הגר"א שמים אלו זוחלים מכח עצמם ולכן עדיין יש להם דין מעיין והם מטהרים בכ"ש, וכן לגבי גל הנתלש עדיין יש לו דין מעיין כיון שהגל הולך מכח עצמו. אלא בדין דולה מים מן היאור, אין המים בדלי זוחלים מכח עצמם אלא מכח האיש ששופך המים לצנור, ולכן אין להם דין מעיין כלל, ולכן בזה שפיר יש ללמוד שגם אין חיבור למי הנהר ממקורות שהביא הגר"א לגבי מקואות, שבין במעיין ובין במקוה אין קטפרס או ניצוק חיבור, אלא במעיין אין קפידה אם אין חיבור כיון שאם המים עדיין זוחלים מכח עצמם עדיין יש להם דין מעיין והם מטהרים בכ"ש ולכן לא בעינן חיבור.

ולפי זה יש לדון בדין ניצוק בנד"ד לדעת הגר"א, שכהמים נופלים מהצנור לתוך הבריכה הם זוחלים מכח עצמם, ולכן אף שאין להם חיבור למעיין משום הניצוק, מ"מ לכאורה עדיין הם מטהרים כמו מעיין בכ"ש.

אלא אין זה ברור כיון שיש טעם לומר שדין ניצוק לגבי מעיין הוא גרוע מדין קטפרס, וזה מפני לגבי קטפרס כשמי המעיין זוחלים על הקטפרס הם ראויים לטהר בכ"ש. אולם לגבי ניצוק כשהמים באויר הם אינם ראויים לטהר כלל, וזה כדמצינו לגבי גל שנתלש בסע' ה, שהוא אינו יכול לטהר כשהוא עדיין באויר, וכתב הט"ז בס"ק ז, שהטעם הוא "דצריך שיהא דומיא דמעיין ומקוה שאין דרכן להיות באויר. רש"י". ולכן י"ל שבטל שם "מעיין" מהמים כשהם באויר, משא"כ בקטפרס שאין ביטול שם מעיין כשהמים זוחלים בקטפרס כיון שבכל זמן הם עדיין על הארץ, ואף דמצינו לגבי הגל שהוא חוזר לטהר מטעם מעיין כשהוא נפל על הארץ, י"ל שזה מפני כמ"ש הש"ך בס"ק ל, "דשאני התם שהגל נתלש מעצמו וחיותו רב וגם נתלש מהמים גופיה וגם כך דרך זחילתו אף שנתלש", ע"ש. נראה שכך דרך הטבע במי הים שנתלשו גלים ממנו, ו"כך דרך זחילותו", ולכן "דרכן להיות באויר" (ט"ז בשם רש"י הנ"ל), ולכן בשלמא שהגל אינו יכול לטהר כשהוא באויר כיון שהוא אינו דומה לשאר מעיינות כשהוא באויר, אבל לא בטל שם מעיין ממנו כשהוא באויר כיון שכך דרכו של הים לעשות גלים, ולכן מיד כשהגל נופל לארץ הוא יכול לטהר. אולם לגבי ניצוק, כשהמים נופלים מצנור של מעיין מלמעלה לבריכה שלמטה, י"ל שכיון שאין זה בכלל דרך הטבע במעיין כדי לומר שבכל מעיין יש ניצוק וכך טבעם, ממילא שבטל שם מעיין מהמים בשעת נפילה באויר, ושם זה אינו חוזר וניעור כשהם נופלים לארץ, ודלא כדמצינו בגלי הים, ולכן י"ל שאף שהמים זוחלים אחר נפילה אין זה זחילה של "מעיין", שכבר נתבטל שם "מעיין" מהמים באויר, וזה כעין מ"ש התוספות בגיטין טז. ד"ה הנצוק, לדעת ר"ת, "ומיהו נצוק גרוע מקטפרס לפי שהקילוח של הנצוק עומד באויר ולא הוי חבור אפי' סופו ליפול כדמשמע בפרק בתרא דע"ז (דף עב:)". ולכן הוא אינו ברור לי שהגר"א יודה בנד"ד שהמים שנופלים מהצינור עדיין נחשבים כמי מעיין.

וכל זה לדעת הגר"א, אבל לדעת ר"י והרא"ש והש"ע דבעינן צירוף מ' סאה במעיין (עיין בגר"א ס"ק ו), פשוט שאין ניצוק חיבור במעיין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

מכתב שלישי

לכבוד הרה"ג **בניהו שנדורפי** שליט"א

כתב כת"ר:

לגבי הא שהמדובר באריתא דדלאי בחולין קז הוא גם במעיין, שכתב לי כת"ר ופקפקתי בזה, נראה כדברי כת"ר שאם היה מדובר רק באינו מעיין היו צריכים הראשונים והפוסקים לסייג זאת, ולא רק שלא מצאתי סייג זה, בדברי תר"י בברכות מא ע"א ומב ע"א מפורש שמדובר גם במעיין.

כת"ר הביא לזה ראיה גם מדברי ערוך השולחן, אך יש להעיר שמדברי ערוך השולחן (קנט כט) נראה שנוקט כדברי הש"ך שכן כתב: "אם הדלי ששואב בו נקוב לאחוריו בככונס משקה ובעוד ששופך דרך פיו להצנור מקלח מאחוריו ליאור או למעיין מטביל בו את הידים וטהורות דחשיבי כאלו הטבילם בהיאור דנצוק זהמחבר

הכלי להיאור וחשיבי מים שבצנור מחוברים למימי היאור, ואף על גב דנצוק כזה לא חשיב חיבור לעניין טבילה עד שיהא בנקב כשפופרת הנוד כמבואר ביו"ד סי' ר"א מ"מ לעניין נט"י יש להקל". מבואר מלשונו שהחיסרון הוא משום שאין בנקב כשפופרת הנוד (אכן ביו"ד רא צד כתב שקושיית הש"ך יישבה הדגמ"ר, ואין זה ממש כיישוב האחרונים שהזכיר כת"ר משום ניצוק אלא משום זוחלים ואכמ"ל), ומ"מ אני מסכים שהמדובר במעיין וכדמוכח להדיא מדברי תר"י.

אכן לאידך ישנה ראיה מכרחת לכאורה שניצוק אינו נקרא הפסק לגבי מעיין, מדברי השולחן ערוך ביורה דעה רא סעיף יג (על פי דברי הרמב"ם): "מעין שיורד מההר טיפין טיפין בהפסק, יש לו דין מקוה אלא אם כן יורד בקילוח בלא הפסק" והרי הוא יורד מההר בקילוח וזה נחשב לניצוק, ואף על פי כן יש לו דין מעיין.

וחשבתי ליישב את הוכחת כת"ר מאריתא שמכיוון שהחיבור הוא מלמעלה ולא שהוא נשפך למטה אין זה נחשב חיבור אפילו במעיין, וניתן לבאר את הדברים בשתי אפשרויות:

מכיוון שאין זה דרך הטבע שהמעיין זוחל כלפי מעלה, א"כ אין זה נחשב בידי שמים, ובמעיין צריך שיהיה בידי שמים.

בדרך אחרת יש לומר שאף על פי שכתבנו שניצוק אינו מפסיק את המעיין מחיבורו, אין זה אומר שניצוק נחשב חיבור, אלא שלגבי מעיין לא בעינן חיבור וניצוק אינו נחשב להפסק. אבל כל זה הוא רק כאשר יש חיבור טבעי בין המעיין למקום הטבילה, אבל באריתא דדלאי אין חיבור בין המעיין למים שבתוך הצינור, שכן המים אינם מגיעים שם בדרך טבעית, וכל החיבור שיש בין המעיין לבין הצינור הוא רק על ידי המים שנשפכים מן הדלי, ומכיוון שמים אלו באים בדרך של ניצוק אין הם נחשבים לחיבור. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **תודה** רבה על הערות אלו. וי"ל דאה"נ שרבינו יונה כתב בפירוש "מעיין" בברכות דף מא וגם בדף מב (דפי הרי"ף), ולכן נראה שכשהוא כתב "דהנצוק והקטפרס אינן חיבור", זה שייך אף במעיין, כשפירשתי במכתב הראשון, והשני, וגם מ"ש כת"ר בדעת הערה"ש נכון הוא, והבאתי דעתו רק להוכיח שדין "האי אריתא דדלאי" מיירי במעיין.

ב) **אלא** עדיין יש לחקור במה שהעיר כת"ר ממ"ש מרן בס"ראיג, שכתב מרן שם "מעין שיורד מההר טיפין טיפין בהפסק יש לו דין מקוה אא"כ יורד בקילוח בלא הפסק", ובסע' יד כתב, "נוטפין שעשאן זוחלין, כגון שסמך למקום המנטף טבלא של חרס חלקה והרי המים זוחלים ויורדים עליה הרי הם כשרים, וכל דבר שמקבל טומאה ואפי' מדברי סופרי' אין מזחילין בו וזוחלין שקלחן בעלי אגוז כשרים" (מ"ש בסע' יג הוא כלשון הטור שם שפסק כהרמב"ם, ומ"ש בסע' יד הוא כלשון הרמב"ם עצמו בהל' מקואות פ"ט הל"יד), ופירש הש"ך שם בס"ק לח, "כגון שסמך למקום מעיין המטנף כו' הרי הן כשרים, ושם זוחלין עליהן דהוי כיורד בקילוח בלי הפסק, ועיין לקמן סע' מח ס"ק קג", ע"ש.

ויש לפרש שמ"ש מרן בסע' יג "קילוח" הוא אף באויר, ולכן זה בכלל ניצוק, ועדיין המעיין כשר, וגם נראה ממ"ש מרן בסע' יד שהמים יורדים על הטבלא, שהטבלא היא כקטפרס, ועדיין המעיין כשר, ולכאורה זה שלא כדעת רבינו יונה ודע' הנ"ל לגבי דין "האי אריתא דדלאי".

אלא יש לדון בזה, שהלא כל מעיין הוא בכלל קטפרס, שהרי הטעם שהמים זוחלים במעיין הוא מפני שיש קצת מדרון במעיין, ולכן המים זוחלים מלמעלה למטה, וזה כמ"ש הריב"ש בס"רצב "בהיותם זוחלין שזהו נקרא קטפרס", וכן הוא בגר"א בס"ראס"ק ו, "דטעמא דמעיין מטהר בזוחלין משא"כ במקוה משום דקטפרס אינו חיבור משא"כ במעיין דמטהר בכ"ש". הרי כל מעיין בכלל קטפרס, ובשלמא לדעת הגר"א שסבר שבמעיין "דבמטהר בכל שהוא", אבל לדעת הר"י והרא"ש והש"ע דבעינן צירוף מ' סאה במעיין (עיין בגר"א שם), יש לחקור מאיזה טעם כל מעיין בעולם אינו פסול מטעם קטפרס.

ג) **ונראה** לומר שכל שהוא בדרך הטבע אינו כלל פסול קטפרס או ניצוק, וזה כמו שכתבתי במכתב השני, "...וזה כדמצינו לגבי גל שנתלש בסע' ה, שהוא אינו יכול לטהר כשהוא עדיין באויר, וכתב הט"ז בס"ק ז, שהטעם הוא "דצריך שיהא דומיא דמעיין ומקוה שאין דרכן להיות באויר. רש"י", ולכן י"ל שבטל שם "מעיין" מהמים כשהם באויר, משא"כ בקטפרס שאין ביטול שם מעיין כשהמים זוחלים בקטפרס כיון שבכל זמן הם עדיין על הארץ, ואף דמצינו לגבי הגל שהוא חוזר לטהר מטעם מעיין כשהוא

נפל על הארץ, י"ל שזה מפני כמ"ש הש"ך בס"ק ל, "דשאני התם שהגל נתלש מעצמו וחיותו רב וגם נתלש מהמים גופיה וגם כך דרך זחילתו אף שנתלש", ע"ש. נראה שכך דרך הטבע במי הים שנתלשו גלים ממנו, ו"כך דרך זחילותו", ולכן "דרכן להיות באויר" (ט"ז בשם רש"י הנ"ל). ולכן בשלמא שהגל אינו יכול לטהר כשהוא באויר כיון שהוא אינו דומה לשאר מעיינות כשהוא באויר, אבל לא בטל שם מעיין ממנו כשהוא באויר כיון שכך דרכו של הים לעשות גלים, ולכן מיד כשהגל נופל לארץ הוא יכול לטהר", ע"ש.

ולכן הכי י"ל לגבי קטפרס בכל מעיין לפי דרך הטבע, שכיון שזה בכלל "דרך זחילתו", או "דרכן להיות", שאין זה פוסל המעיין כלל, אף לראשונים הנ"ל שלא סברו כהגר"א, וכן י"ל לגבי ניצוק, שכמה פעמים מצינו במעיין כמו מפל קטן של קצת טפחים. וי"ל שזה דומה לגלי הים, שאף שהמים באויר ויש ניצוק אין זה פוסל המעיין כיון שזה בכלל דרך הטבע, ואינו ע"י מעשה אדם.

ולפי זה שפיר הוא לפרש בדברי מרן סע' יג הנ"ל שה"קילוח" הוא באויר, שכ"שיורד מההר טיפין טיפין" זה בכלל דרך הטבע, ואם יורדים המים בקילוח זה דומה למפל קטן, ולכן המעיין עדיין כשר.

ד) **אלא** לפי זה עדיין יש לחקור, שאיך אפשר לעשות קטפרס מטבלא בסע' יד הנ"ל, הלא אין הטבלא בכלל "דרך הטבע" שהוא תיקון ע"י אדם, ולכאורה נראה שזה פוסל את המעיין. אלא נראה לפרש דין זה לפי מ"ש הש"ך הנ"ל בס"ק לח, דהיינו "ועיין לקמן סע' מח ס"ק קג". כתב מרן בסע' מח, "הבא להמשיך מים למקוה צריך שלא יהא בדבר המקבל טומאה", ופירש הש"ך שם בס"ק קג, "ומיירי שהוא בענין שאין המים ראויין לבא למקוה זולת ע"י המשכה זו בכלי שמקבל טומאה... אבל אם המים ראויין לבא זולתו אינה פוסלת אא"כ נעשה לקבלה כדלעיל סע' לה", ונראה שכוונת הש"ך בס"ק לח לומר, שאף הטבלא בכלל "המים ראויין לבא זולתו", שהרי אין הטבלא מביאה המים כלל, אלא אדרבה היא מאטה את מהירות הטיפות וע"י כך הן יכולות ליגע זו בזו בלי הפסק, ובזה יש "נוטפין שעשאן זוחלין", ולכן ודאי שזה כמו "המים ראויין לבא זולתו אינה פוסלת", כמ"ש הש"ך בס"ק קג. אולם כשהמציאות היא שהקטפרס שנעשה ע"י אדם מאיץ את הזרימה, אז י"ל שזה בכלל קטפרס שפסול המעיין.

ה) **ולפי** זה שפיר סבר רבינו יונה ששייך פסול ניצוק וקטפרס לגבי מעיין, שהוא מירי באופן שאין זה בכלל "דרך הטבע" אלא שהאדם מתקן את הניצוק והקטפרס שמועיל לזרימת המים, וכן הוא בדין "האי אריתא דדלאי", דבעינן מעשה אדם לתקן את הניצוק, ואין הניצוק במעיין נעשה בדרך הטבע.

ולפי זה יש לדון במ"ש הש"ך שם בס"ק קכט, לגבי דין קטפרס בסע' ס, וז"ל "של גשמים. דוקא בגשמים, אבל מעיין מערב אף בזוחלין", ויש לחלק. וי"ל שרק בקטפרס לפי הטבע "מערב בזוחלין", משא"כ בקטפרס שנעשה ע"י אדם, כגון שהאיש חופר בקרקע לעשות מדרון.

ולכן בנד"ד שכשהמים נופלים מצנור של מעיין מלמעלה לבריכה שלמטה, י"ל שאין זה בכלל דרך הטבע במעיין, אלא הצינור הוא מעשה אדם, והוא מועיל לזרימת המים, ואין זה דומה למפלים קטנים דמצינו כמה פעמים במעיינות, שאלו נעשים בדרך הטבע משא"כ הצינור בנד"ד, ולכן י"ל כמו שכתבתי במכתב השני, שכשהמים נופלים מהצינור, "ממילא שבטל שם מעיין מהמים בשעת נפילה באויר, ושם זה אינו חוזר וניעור כשהם נופלים לארץ, ודלא כדמצינו בגלי הים, ולכן י"ל שאף שהמים זוחלים אחר נפילה אין זה זחילה של "מעיין", שכבר נתבטל שם "מעיין" מהמים באויר".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסג

שאלה: האם הבן יכול לתקן אביו בפני רבים בבית הכנסת, כשהאב ש"ץ והוא טעה בתפילתו או בשעת קריאת התורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א. **כתב** כת"ר,"מה הדין כשאביו חזן וטעה בתפילתו (כגון: אמר בקיץ ותן טל ומטר) או בקריאת התורה (טעה במילה שמשנה את המשמעות) באופן שצריך לתקנו. האם מותר

לבן לצעוק את הטעות בכדי שהאב לא ימשיך בברכה או בקריאת התורה (עד שיחזור שנית) ואף שע"י זה יתכן מאוד שתגרם בושה לאביו. או שמא אסור לבן לתקן את אביו, שהרי פסק השולחן ערוך (יורה–דעה רמא) דאסור לומר לאביו שטעה בדבר הלכה מחמת שיתבייש אביו. אך אם לא יתקנו, עלולים להיות הברכות בהמשך לבטלה, וכן הסתפק בזה בשו"ת רבבות אפרים (ו, לג אות ג)".

א) **כתוב** בקידושין לב. "דתניא הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה אל יאמר לו אבא עברת על דברי תורה, אלא אומר לו אבא כך כתוב בתורה, כך כתוב בתורה צעורי קא מצער ליה, אלא אומר לו אבא מקרא כתוב בתורה כך", ופירש"י שם, "כך כתוב בתורה צעורי קא מצער ליה, והרי הוא כאומר לו עברת על ד"ת. מקרא כתוב בתורה כך, ואומר לו המקרא כמו שהוא כתוב והוא עצמו יבין שטעה", וכן הוא בטור בס"רמ שכתב, "אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך, ומתוך שיזכירו יבין מעצמו ולא יתבייש".

אלא כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ו הל"יא, "ראהו עובר על דברי תורה, לא יאמר לו אבא עברת על דברי תורה, אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך, כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו". ופירש הלחם משנה שם, "ונראה דלפירוש רש"י ז"ל החילוק שבין מקשה ומתרץ הוא דהיה סבור המקשה שאינו אומר לו עברת וכו' אלא אומר לו ראה אבא כי אין הדין כך שכך כתוב בתורה, ולזה הקשה דהיינו עברת, ותירץ המתרץ שאינו מזכיר לו כלל ממה שהוא עשה אם הדין כן או לא, אלא מודיעו הדין והוא יבין מאליו, אבל רבינו מפרש דהחילוק שיש בין המקשה ומתרץ הוא דמקשה סבר דבניחותא אמר לו, וכיון דאמר לו בניחותא הרי הוא כאילו אומר לו שטעה ומודיע לו הדין ולכך מצערו, ותירץ לו המתרץ דאינו אומר לו כן אלא דרך שאלה ואינו כאומר לו שטעה אלא כשואל הדין והוא דרך כבוד", ע"ש.

אלא ראיתי לרש"י בסנהדרין פא. שפירש בסוגיא הנ"ל, "לא תימא ליה לאבוך הכי, להודיעו בהדיא שהוא טועה משום דמכסיף ומצטער. אלא אומר לו אבא כך כתוב בתורה. קס"ד בתמיהה קאמר, וכי כך כתיב בתורה", ע"ש. וראיתי לר' יהודה הכהן טנוג'י ז"ל (מתוניס) באדמת יהודה, שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "עיין מ"ש הלח"מ בדעת רש"י ורבינו, ולא ראה מ"ש רש"י גופיה בסנהדרין דף פ"א ע"א, דהמקשה הבין בתמיהה וכו' עיי"ש באורך, ואפשר ג"כ דרבינו יפרש כפי' רש"י, והיינו דקאמר ולא כמזהירו ר"ל כשאומר בתמיה, אלא כשאומר לו בניחותא הוי כאילו שואלו וק"ל", ע"ש.

עכ"פ פסק הש"ע בס"רמ יא, "...אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך, כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו, והוא יבין מעצמו ולא יתבייש", ע"ש. ולכן ה"ה נראה בנד"ד שאין לבן לצעוק לאביו בבית הכנסת שהוא טועה בקריאת התורה או בתפילה.

ב) **ולכאורה** נראה שיש לחלק, דבשלמא כשהאב עובר עבירה במזיד, אם הבן אומר לאביו בפירוש שהוא טועה, האב יכעוס על הבן, וזה בכלל "צעורי קא מצער". אולם אם האב עובר רק בשוגג, אז יש סברה לומר שאביו יודה לבנו על שהצילו מעבירה, שאף האב מסכים שאינו רוצה לעבור על איסור, ולכן בזה י"ל שמותר לבן לומר בפירוש לאביו לפרוש מן האיסור, ואין חשש כאן של "צעורי קא מצער", שאדרבה יש שמחה בלב האב במה שבנו מסיר את המכשול מלפניו.

אלא עדיין יש לדון בזה, לפי מצוות תוכח תוכיח. כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ו הל"ז, "הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך", וכתב הלחם משנה שם, "בפרק אלו מציאות (דף ל"א.) אמר ליה ההוא מרבנן לרבה ואימא הוכח חדא זימנא תוכיח תרי זמני, אמר ליה הוכח אפילו מאה פעמים משמע, תוכיח אין לי אלא הרב לתלמיד, תלמיד לרב מנין, ת"ל הוכח תוכיח מ"מ, ויש לדקדק בדברי רבינו למה לא הזכיר זה דאפילו תלמיד לרב, ועוד איכא למידק בדברי הגמ', דאיך אמר דמהוכח משמע אפילו מאה פעמים, הא אמרינן בערכין פרק ג' הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחו, תלמוד לומר תוכיח מכל מקום משמע דמתוכיח נפקא ליה", ע"ש.

וגם מצינו שכתב הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ה הל"ט, "ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו לימדתנו רבינו כך וכך", ופירש הכסף משנה שם, "דתניא פ"ק דקדושין (דף ל"ב) הרי שהיה אביו עובר על ד"ת לא יאמר לו אבא עברת על ד"ת, אלא אומר לו מקרא כתוב בתורה כך, ולמד משם רבינו לרבו וכל שכן הוא". הרי שיש להשוות דין אביו לדין רבו.

והרגיש השער אפרים בס"סה בד"ה וראיתי בהג"מ, בקושית הלחם משנה הנ"ל, ותירץ "ופי' הר"א ממיץ הוכחת תלמיד לרב במקבלו, ולחבירו כשאינו מקבלו, שקולין הן ויבאו שניהם, ולפי דברי הרא"ם מיושב למה השמיט פה דין תלמיד לרב וכתבה בפ"ה מהל' ת"ת, לפי שאין הנדון שוה, דתוכחת לתלמיד לרב מיירי במקבלו ובשוכח, וז"ש בפ"ה מהל' ת"ת ראה רבו עובר על ד"ת יאמר לו למדתנו רבינו כך וכך, והיינו כמזכיר את רבו, ולא כתבה כאן (בהל' דעות הנ"ל) לפי שכאן איירי שיכול להוכיח אפילו כמה פעמים, ומשא"כ בתלמיד לרב", ע"ש. ולפי מ"ש הכסף משנה הנ"ל ה"ה לגבי בן לאביו, ולכן י"ל שהדין בהל' ממרים, ובש"ע י"ד ס"רמ, הוא מיירי כשהאב שוכח והוא בשוגג, שבזה יש רק לשאול אותו "והוא יבין מעצמו ולא יתבייש", ע"ש.

וכן ראיתי לר' רפאל יצחק מיו ז"ל בשרשי הים בהל' דעות הנ"ל, שבד"ה ולכן, כתב "תלמיד אפילו אינו יודע בבירור ברבו שרוצה לעבור על ד"ת, חייב התלמיד לשאול לרבו דרך שאלה ולא כמזהירו, משום שמא ישכח ויחזור בו", ע"ש. הרי הדין של "שאלה" הוא אף כשהאב הוא שכח והוא בשוגג.

ולפי כל זה כ"ש בנד"ד שודאי שמה שטועה אביו בקריאת התורה או בתפילה הוא מפני שהוא שכח והוא בשוגג, ולכן נראה שאין לבן לתקנו אלא רק בדרך שאלה.

ג) **אלא** עדיין יש לדון בזה. כתוב בערכין טז: "עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה, ורבי יוחנן אמר עד נזיפה, כתנאי רבי אליעזר אומר עד הכאה, רבי יהושע אומר עד קללה, בן עזאי אומר עד נזיפה, אמר רב נחמן בר יצחק ושלשתן מקרא אחד דרשו ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות", ע"ש. הרי דילפינן דיני תוכחה ממה שיהונן הוכיח את שאול אביו, ולפי זה כתב השער אפרים שם, ד"ה אמנם, "וגבי שאול ויהונתן משמע שהוכיח אותו כמה פעמים עד הכאה, ומשמע שבן לאביו רשאי להוכיחו כמה פעמים, וה"ה תלמיד לרבו, דחד דינא אית לתרוייהו". הרי לגבי יהונתן, הוא לא אמר לאביו בדרך "שאלה", אלא שהוכיחו בפירוש.

ופירש השרשי הים שם, "דכי דרשינן קרא דתוכיח לרבות תלמיד לרב, היינו היכא שהדבר מסופק אצל התלמיד אם רבו קא עבר על דברי תורה משום דאשתלי, או שמא יש לו איזה טעם בדבר לעבור, אבל אם הדבר ברור לו שרוצה לעבור עד"ת בשאט נפש בלתי טעם, אז ודאי הוא כשאר כל אדם וחייב להוכיח, דכל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב, והשתא דההיא דיונתן עם שאול, דמפני הרוח רעה שהיה לו לשאול, היה רוצה להמית את דוד חנם... כי הא ודאי היה חייב יהונתן למחות ביד אביו כשאר כל אדם, כיון שהיה רוצה לעבור על ד"ת בלתי טעם... ובזה אתו כל דברי רבינו על נכון, דכאן במצות תוכחה (הל' דעות הנ"ל) לא צריך לבאר דאיכא מצות תוכחה נמי אף בבן אצל האב ובתלמיד אצל רבו... ובפ"ה מהל' ת"ת ובפ"ו מהל' ממרים, הביא דין זה ולא כתב שאם לא קבל שיחזור ויוכיחנו דשם לא איירי בענין תוכחה אלא לענין כבוד אביו ורבו, שאפילו רואה אותו עובר על ד"ת ובא לשאול ממנו למה עובר, ישאל ממנו דרך כבוד דאפשר יש לו איזה טעם", ע"ש.

ולפי זה י"ל שכל דין "שאלה" הוא רק כשיש ספק שמא יש טעם נכון לאביו כשהוא עובר על איסור, אבל אם הוא ברור שאין טעם לאביו, אז לא בעינן "שאלה" אלא שיכול לומר לו בפירוש שלא יעבור על איסור, ולכן ה"ה בנד"ד שאם אביו קורא בתורה והוא טועה, אין כאן ספק שמא הוא טעה משום איזה טעם נכון, אלא ודאי הוא מובן שהוא שכח והוא טעה בשוגג, וכן בתפילה כגון אם בעשי"ת אמר אביו הק' הקדוש ולא המלך הקדוש, אין כאן ספק שמא יש לאביו איזה טעם לזה, אלא ברור הוא שטעה אביו, ולכן י"ל שמותר לבן לתקן את אביו, וזה בכלל מצוות תוכיח כדלעיל, ואף שהשרשי הים הנ"ל מירי כשהאב עובר במזיד, מ"מ נראה שה"ה כשאביו עובר בשוגג, שעיקר החילוק הוא אם יש ספק בדבר או לא (עיין לקמן).

ד) **ועוד** י"ל, כתב הרמב"ם בהל' כלאים פ"י הל"כט, "הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה" (וכן פסק מרן בס"שג א, ע"ש), וזה קשה להבין, הלא התלמיד צריך לשאול את רבו בתחילה בדרך כבוד "כתוב בתורה כך וכך, כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו, והוא יבין מעצמו ולא יתבייש" כמבואר בש"ע, ואיך מותר לתלמיד לקפוץ מיד כדי לקרוע את הבגד.

וראיתי ברדב"ז שם, שכתב "ומה שאמר קורעו, למד כן מההיא עובדא דרב אדא בר אהבה חזי להך אתתא דהוה

לבשה כרבלתא בשוקא קם קרעה מינה, ומסתברא דאינו רשאי לקורעו **אם הוא רוצה לפושטו**", ולכאורה משמע מזה שהוא צריך לשאול תחילה אם הלובש כלאים רוצה לפשוט את הבגד, אלא לא נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב, "קופץ לו וקורעו עליו מיד", דמשמע מיד הוא קופץ בלי שאלה. אלא נראה שכוונת הרדב"ז לומר, דאה"נ הוא קופץ מיד כדי לקרוע את הכליאים מהבגד, אבל אם הלובש אומר תיכף שאין צורך לקרוע את הבגד כיון שהוא יכול לפשוט את הבגד מיד, אז אף זה מהני ולא בעינן קריעה דוקא.

ולפי זה מצינו שלא שייך בדין זה "שאלה" לרבו, אלא צריך לקרוע את הכלאים מיד, ולכאורה י"ל שהטעם הוא מפני שלדעת הרא"ש דין זה מיירי במזיד, אבל בשוגג אין לקרוע את הבגד, כמבואר בטור בי"ד ס"שג, ע"ש. אלא לדעת הרמב"ם דין זה מיירי אף במזיד כמבואר בב"ח שם לסברת הטור בדעת הרמב"ם, וכן הוא בשאגת אריה סוף ס"נח, ע"ש. וכן הוא בערה"ש שם אות ב, ע"ש. ולכן הדבר צריך ביאור, איך מותר לקרוע בגדו של רבו בדרך בזיון ברה"ר, בלא "שאלה" בתחילה.

ולפי מ"ש השרשי הים הנ"ל הוא אתי שפיר, שהרי אין כאן ספק שרבו עובר, ולכן נדון זה כמצוות תוכיח לשאר בני אדם, ולכן לא בעינן "שאלה" כאן, וגם נראה שלדעת הרמב"ם אף כשרבו או אביו עובר בשוגג, עדיין אין צריך "שאלה" אלא מותר להוכיחו מיד, וא"כ ה"ה בנד"ד, שמותר לבן לתקן הטעות של אביו, וזה אף כשהוא בפני רבים, ואף שהאב טועה בשוגג, וכדין כלאים הנ"ל.

וראיתי בשער אפרים שם, ד"ה ואף שאמרינן, שכתב על דין כלאים הנ"ל, "ואפילו לדברי הרמב"ם שאין מחלק בין שוגג למזיד, אפ"ה אינו קשיא כלום לומר שסובר הרמב"ם כמו בנ"ד שמותר לביישו תיכף ברבים, דשאני כלאים דקי"ל אין עראי לכלאים כמבואר במשנה דכלאים, ומוסכם הוא מכל הפוסקים, וא"כ על כל פסיעה ופסיעה חייב על לאו דלא תלבש", ע"ש. משמע שסבר השער אפרים, שהטעם שמותר לקרוע את הבגד בלי שאלה, הוא כדי להציל מאיסור לעתיד, דהיינו כל פסיעה ופסיעה שרבו ילך אחרי כן, ולכן ה"ה בנד"ד, שכשהבן מתקן הטעות של אביו, זה לתועלת, דהיינו כדי שהאב יוכל לחזור מיד תוך כדי דיבור כדי לתקן את הטעות, ובזה הבן מציל את האב מאיסור ברכה לבטלה, כגון אם האב אמר הק'ל הקדוש במקום המלך הקדש, וכדומה.

וכן ראיתי סברה זו לר' אברהם אהרן פרייס ז"ל מברלין, בקובץ "קול תורה" שנת תרפ"ח, סיון/תמוז, ס"כז, וז"ל "וקשה לי איך היה מותר ליהונתן להוכיח את אביו, והא תניא בקידושין לב. היה אביו עובר עברה... ומסיק בגמ' דמותר לו רק להזכיר את המקרא ולא לומר לאביו שטעה... לכן נראה לענ"ד... דזה דוקא היכא דכבר עבר על ד"ת, ואפילו אם יאמר לו בנו לא יתוקן האיסור אשר עבר, באופן זה אסור להבן לומר לאביו עברת על ד"ת, אלא דמזכיר לו המקרא שכתוב, וזה כונת רש"י בקידושין שם בהקושיא הרי אומר לו "שטעה", היינו דמיירי באופן שכבר טעה. אבל אם אביו עדיין לא עבר, ובנו רואה שהוא מוכן לעבור עבירה, אזי מותר להבן לומר לאביו בכדי שלא יביא לידי איסור, **דלאפרושי מאיסורא שאני**", ולענ"ד הוא כיון למ"ש השער אפרים הנ"ל, ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד לבן לתקון הטעות של אביו בפני רבים (כדמצינו בדין כלאים), וזה כדי "לאפרושי מאיסורא".

וראיתי ברבבות אפרים ח"ו ס"לג אות ג, שכתב, "ולכאורה היה מקום לומר שאה"נ שאביו מתבייש, מ"מ ניחא ליה לעוררו בדבר הטעות כדי שלא יכשל בברכה לבטלה שלאח"ז, והיו כעין שמחל ליה בזה, אבל מ"מ עדיין צ"ע דכפי שהונהג הרבה פעמים צועקין במקום הטעות בקולות, והרבה פעמים מתבייש הבעל תפלה כנודע ומופרסם, ולעת עתה עדיין אני נבוך בזה, ומה שהעיר אותי רק אחר שבנו יאמר לאחר הסמוך אצלו להעיר את אביו שטעה, עדיין לבי מהסס בזה דהרבה פעמים ממש שעומדין בסוף ברכה, ויש חשש הוצאת שם שמים לבטלה, עד שיאמר להשכן שאצלו בדבר הטעות, והוא שיעורר את אביו", ע"ש.

ולענ"ד לפי מה שביארתי לעיל, אין חשש לבן לתקן את אביו להפרישו מברכה לבטלה, או אם אביו טעה בקריאת ס"ת, וכדומה. אלא אין לבן לצעוק יותר מדי כאיש בור, או באופן שנראה שהוא צוחק על אביו וכדומה, אלא רק בקול הראוי לתקן את הטעות, ותו לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסד

שאלה: האם ת"ח מותר לעשות התעמלות לרפואת גופו בפני הרבים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א

כתב כת"ר, "תלמיד חכם שצריך להזהר למען גופו על הבריאות שלו, והוא יודע שאיתא ברמב"ם ל' דעות פרק ד' שצריך להרחיק את עצמו מדברים שמאבדים את הגוף ולהתעסק רק בדברים שמבריאים אותו, ואף הקיצור שו"ע סימן ל"ב סעיף א' כתב שיש בזה גם משום ונשמרתם מאד לנפשותכם, וכן מובא כעין זה במשנה ברורה סימן קנ"ה ס"ק י"א, ולכן נשאלת השאלה לאותו תלמיד חכם שצריך להתעמל כדי לשמור על בריאותו האם מותר לו לעשות התעמלות על חשבון זמן של ביטול תורה? ועוד חשוב מאוד הוא שואל אם מותר לו להתעמל לפעמים הדבר הכי קל זה לנסוע באופניים אך נראה לו שזה קצת מבוזה – האם מותר לת"ח לנסוע באופניים ומה הדין בסתם אברך כולל, ואם כל הנ"ל אסור הוא שואל האם מותר לעשות כן מוקדם בבוקר שאין אנשים ברחוב כגון לרוץ להתעמל או לנסוע באופניים בשעות הבוקר לפני נץ החמה – כמובן בדרך אגב יש לברר אם אין בזה חשש מצד הלכות תפילה ברכות יד שו"ע סימן פ"ט סעיף ג', האם זה נחשב כחפצי שמים או מצוה להתעמל לפני התפילה".

א) **כתב** הרמב"ם בהל' דעות פ"ה הל"ה, "לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה וגרון נטוי, כענין שנאמר ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים, ולא יהלך עקב בצד גודל בנחת כמו הנשים וגסי הרוח, כענין שנאמר הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תעכסנה, **ולא ירוץ ברשות הרבים כמנהג משוגעים**, ולא יכפוף קומתו כבעלי חטוטרת. אלא מסתכל למטה כמו שהוא עומד בתפלה, ומהלך בשוק כאדם שהוא טרוד בעסקיו. גם ממהלכו של אדם ניכר אם חכם ובעל דעה הוא, או שוטה וסכל, וכן אמר שלמה בחכמתו, וגם בדרך כשהסכל הולך לבו חסר ואמר לכל סכל הוא. הוא מודיע לכל על עצמו שהוא סכל", ע"ש. ולפי זה לכאורה נראה שה"ה בנד"ד שאין לת"ח להתעמל ברה"ר בפני שאר בני אדם.

אלא י"ל שזה רק כשכל הרואים אומרים שמה שהוא עושה הוא "מנהג משוגעים" כמ"ש הרמב"ם, אבל אם הרואים מכירים שמה שהת"ח עושה הוא מטעם בריאות, והוא מקיים מצוות "ונשמרתם מאד לנפשותכם", אז ממילא שאין זה "מנהג משוגעים", אלא אדרבה הת"ח מפרסם לכל איך חשובה מצוה יקרה זו.

אלא עדיין יש לחקור אם הת"ח מקיים מצוות ונשמרתם. כתב מרן בח"מ ס"תכז ח, "וכן כל מכשול שיש סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשלות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועובר בלא תשים דמים", וכן הוא ברמב"ם הל' רוצח פ"יא הל"ד, ע"ש. וכתב בחידושי חת"ס ע"ז ל. ד"ה משום, "כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש, ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיו עליך דמים, עיין מס' מו"ק ה.", ע"ש (ויש להעיר עליו שהרמב"ם שם לא הזכיר הפסוק "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (במדבר פ"ד טו) ופסוק זה מיירי רק לגבי מינות. אא"כ אף יש להעיר גם על הרמב"ם שאף הפסוק "השמר לך ושמור נפשך", הוא שם בבמדבר פ"ד ט, והוא מיירי לגבי פן תשכח את התורה, ולא בסכנת הגוף. אלא מצינו כתוב בברכות לב: "ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו, א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך, וכתיב ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום". הרי נראה שיש להשוות הקרא דונשמרתם מאד לנפשותיכם לקרא דרק השמר לך ושמור נפשך, וגם יש ללמוד משניהם שיש לשמור גופו מסכנה, ועיין במהרש"א שם, שכתב "האי קרא בשכחת התורה קמיירי כמ"ש פן תשכח את הדברים... וכן האי קרא ונשמרתם מאד לנפשותיכם, איירי שלא נאמין בשום תבנית פסל, ולא איירי הני קראי כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה". עכ"פ נראה שיש קבלה לחז"ל שיש לדרוש שצריך לשמור מסכנת הגוף משני פסוקים אלו).

אלא כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ד הל"א, "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך

להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים", ע"ש. ויש לדקדק שהרמב"ם לא הביא שזה בכלל "השמר לך ושמור נפשך" או בכלל "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", כמו שהוא כתב בהל' רוצח הנ"ל, וגם בריש הל' דעות, אף שהרמב"ם הזכיר כל המ"ע ול"ת בהל' דעות, הוא לא הזכיר מצות "השמר לך ושמור נפשך".

ולכן נראה שיש לחלק, שמ"ש בהל' רוצח (ובש"ע ח"מ הנ"ל), זה רק כשכבר יש סכנה שם ושהוא חייב להסירו. אולם בהל' דעות הוא לא מירי באופן שכבר יש סכנה שם אלא שמירי שיש חיוב למנוע הסכנה מעיקרא קודם שהיא תבוא, ולכן זה אינו בכלל "השמר לך ושמור נפשך", וכן בגמ' ברכות הנ"ל הוא מירי שהשר כבר נתן לו שלום, ולכן הסכנה כבר היא שם, משא"כ כשאין סכנה שם אלא שרק מונע הסכנה מעיקרא.

ולכן יש לחקור, איפה המקור לרמב"ם בהל' דעות הנ"ל שיש חיוב "להנהיג עצמו בדברים המברין".

וראיתי שכתב ר' ירמיהו לעוו ז"ל בדברי ירמיהו בהל' דעות שם, "דעת רבינו שמה שאסרה התורה אבדון הגוף בכלל ובפרט ואפי' במקום ביטול שמירת שבת ויו"כ וכיו"ב, ביש בו סכנה כמ"ש רז"ל מוטב שיחלל שבת אחת לשמור שבתות הרבה ודרשו וחי **בהם**, הכל עבור שמירת הגוף מביא לשמירת הנפש, ולכן בג' עבירות יהרג ואל יעבור כי בעבור יסודי התורה בנפול הסיבה מה לחיי הגוף הנוגע ומנגד לחיי הנפש, ומדברי רבינו דחיי ושלימות הגוף והנפש נאגדים זה בזה **והשומר נפשו ישמור גופו עבור נפשו**, ועי' במס' שבת ל' ע"ב נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקב"ה, וברש"י שם לאו מהכא יליף חילול שבת דפקוח נפש נפקא לן מוחי בהם וכו' אלא להטעימן הדבר באגדה וכו' עיי"ש, והן בזה נכלל דברי רבינו לכבות נר של בו"ד מפני נרו של הקב"ה הגשמי עבור הרוחני, ונשמת אדם אשר דבוקה בה' ובתורתו היא אך היא נרו של הקב"ה, ובכלל מאמרם ז"ל במס' יומא פ"ה **מוטב לחלל שבת אחת לשמור שבתות הרבה** ואף דאמרינן דשמואל דאמר וחי וכו' עדיפא מכולם עם כל זה **גם לשמואל בטעם הזה מודה**", ע"ש.

ולפי זה י"ל שמפסוק של "וחי בהם", יש **סברה** לומר שיש חיוב על האדם לשמור את גופו בכל אופן שיהיה כדי שהוא יוכל לקיים המצוות, ולכן כתוב בויקרא פ"יח ה, "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם, וחי בהם, אני ה'". וי"ל שכמו שיש לקיים המצוות רק אם הוא "חי בהם", ה"ה להיפך שיש **סברה** לומר שצריך לו לקיים ה"חיות" בגופו, כמו שהוא יוכל לקיים את המצוות, ולכן כתב הדברי ירמיהו הנ"ל "ודרשו וחי בהם, הכל עבור שמירת הגוף מביא לשמירת הנפש", וכן י"ל לגבי הפסוק "השמר לך ושמור נפשך", שאף שדרשו שזה מיירי באופן שהסכנה כבר היתה שם, מ"מ י"ל **מסברה** שה"ה שצריך לשמור את גופו כדי שלא תבוא הסכנה כלל, וזה מ"ש הדברי ירמיהו "והשומר נפשו ישמור גופו עבור נפשו", ולכן מצינו שמ"ש הרמב"ם בהל' דעות הנ"ל הוא מסברה, אף שהוא אינו דרשה גמורה מפסוק של "וחי בהם", שהדרשה היא רק שלא לאבד נפשו בקיום המצוות, וכן "השמר לך ושמור נפשך", הוא כשהסכנה כבר היתה שם, ולכן לא הביא הרמב"ם פסוקים אלו כלל בהלכה הנ"ל בהל' דעות.

וכן נראה שמ"ש הרמב"ם הנ"ל הוא מסברה, שכתב בעבודת המלך על הרמב"ם שם, "עי' תנחומא ויקרא סי' נ"א שאי אפשר לגוף להיות בלא נפש, שאם אין נפש אין גוף ואם אין גוף אין נפש". הרי משמע שיש כאן סברה פשוטה ש"אם אין גוף אין נפש", ולכן מסברה י"ל שיש להשתדל בכל כוחו "להנהיג עצמו בדברים המברין".

ב) **ולפי** זה יש לחזור לנד"ד. וי"ל שיש שני טעמים להתעמלות. אחד הוא כשהאדם כבר הוא חולה, כגון שכבר יש לו התקף לב, ואמרו לו הרופאים שיש לו פקק בעורקים כליליים, והוא צריך להתעמלות כדי "להסיר הסכנה" שכבר יש שם בלבו, שע"י התעמלות הוא יוכל לשפר את זרימת הדם בלבו, בזה י"ל שהוא מקיים מצוות "השמר לך ושמור נפשך" (או ונשמרתם מאד נפשותיכם), כיון שהוא עוסק להסיר הסכנה שכבר יש שם, ויש טעם שני להתעמלות, דהיינו שעדיין הוא בריא אלא שרק כיון למנוע חשש סכנה לעתיד, ובזה י"ל שהוא מקיים הסברה דילפינן מ"וחי בהם", או "ואם אין גוף אין נפש".

עכ"פ מצינו שביך כך ובין כך, הוא מקיים מצוה, ולכן י"ל שכיון שיש מצוה לשמור בריאות גופו, ממילא שאין התעמלות בכלל "מנהג משוגעים" ברמב"ם הנ"ל.

וכן נראה ממ"ש בברכות יט: "ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם", ופירש"י שם, "מדלגין. מארון לארון", וכן הוא ברמב"ם בהל' אבל פ"ג הל"יד, ע"ש. משמע מסתימת הלשון, שאין חילוק בזה בין סתם אדם ות"ח, וכולם יש להם היתר לדלג מארון לארון. הרי אין לומר כאן שמה שת"ח מדלג מארון לארון הוא "מנהג משוגעים", ובכלל "לא ירוץ ברה"ר" שכתב הרמב"ם בהל' דעות הנ"ל. אלא ודאי כיון שהוא לצורך מצוה אין הקפדה כלל.

וכן מצינו ברמ"א בש"ע א"ח ס"שא א, שכתב "ואסור לפסוע יותר מאמה בפסיעה אחת". אלא בסע' ב הביא מרן מ"ש הטור בשם ספר התרומה, "בחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר, וכן לראות כל דבר שמתענגים בו", ופירש הב"ח שם, "וכן מותר להם לרוץ או לדלג כדי לראותו כיון שאינו רץ אלא להתענג בראייתו, דמקיים מצוה בריצה ודילוג זה", ע"ש. הרי שהם מקיימים מצוות עונג שבת, וכתב המ"ב שם בס"ק ו, "וכן לראות. פי' שכל אדם מותר לרוץ כדי לראות דבר שמתענג בו". וי"ל "כל" לאתויי ת"ח גם כן, ולכן מצינו שאין לחוש לפסיעה גסה כשהת"ח רץ לקיים מצוה.

וכן הוא במרן ס"צ יב, שכתב "מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת, וכן לכל דבר מצוה, אפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה", ע"ש. ואף זה כולל ת"ח. הרי שאין לחוש ל"מנהג משוגעים", כשהת"ח רץ לצורך מצוה, ואף שמירת הבריאות בכלל מצוה כשביארתי לעיל.

וק"ו הוא, שלפי הראיות הנ"ל הריצה עצמה אינה מצוה, אלא היא הכשר מצוה כדי שהוא יוכל להתפלל בבית הכנסת וכדומה, ולכן כ"ש כשהריצה עצמה היא המצוה כבנד"ד שמותר לת"ח לרוץ ברה"ר.

וכן נראה מדוד המלך, שכתוב בשמואל ב' פ"ו, "ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה'... ותצא מיכל בת שאול לקראת דוד ותאמר מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הרקים, ויאמר דוד אל מיכל... ושחקתי לפני ה'". הרי שאין לחוש לביזוי בשעת עבודת ה', וכאן מה שדוד המלך רקד בפני העם הוא אינו רק הכשר מצוה אלא המצוה עצמה לעבוד את ה' בשמחה, וכן בת"ח בנד"ד, אין לחוש במה שהוא עושה "מנהג משוגעים", אם הוא מקיים מצוות ה'.

ג) **ונראה** שאף אם ע"י כן הוא מבטל מלימודו אין לחוש, שהרי משמע מהדברי ירמיהו הנ"ל שיש ללמוד דין זה מ"וחי בהם" דמיירי בפק"נ, וגם הוא הביא מה שכתוב ביומא פה: "ר' שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". ופירש"י, "ושמרו בני ישראל את השבת. כדי לעשות שבתות אחרות יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה", ועדיין הדרשה אינה מובן, איפה הרמז בפסוק שיש לחלל שבת אחת כדי לשמור שבתות אחרות, ונראה שי"ל שהפירוש של "ושמרו", הוא מלשון "מורה" כגון "בן סורר ומורה", דהיינו מסרב או מורד, כמו שפירש בתרגום ורש"י בפר' כי תצא, וכן מצינו בפר' חקת, שכתוב, "שמעו נא המורים, המן הסלע הזה נוציא לכם מים", ופירש התרגום, "שמעו כען סרבניא", ולכן הכי י"ל, וש"מרו" בני ישראל את השבת, דהיינו שיש למרוד בשבת ולחלל אותה, כדי "לעשות השבת לדורותם", דהיינו "אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שיש "לחלל" לימוד תורה "אחד" כדי שהוא יוכל לקיים מצוות לימוד תורה לימים רבים.

ועוד נראה, שאין מוכרח לומר שיש ביטול תורה בשעה התעמלות, שהרי הת"ח עדיין יכול לחשוב כמה מחשבות של תורה בשעת התעמלות, וכן מצינו שאף כשהוא הולך ברחוב בדרך רגילה, הוא יכול לחשוב מחשבות של תורה, ולכן ה"ה בשעת התעמלות.

ד) **ומ"ש** כת"ר, "האם מותר לת"ח לנסוע באופניים", נראה שאם הוא לדבר מצוה, ודאי שהוא מותר כדמצינו שמותר לרוץ למצוה, אף שהוא "מנהג משוגעים", וכן מצינו ברב פעלים בח"א ס"כה, שכתב, "נמצא קרון שקורין גאר"י שקבוע בו שני גלגלים, ואינם מושכין אותו בהמות ולא בני אדם, אלא שמהלך מאליו ע"י אדם היושב בו, שדוחה את הגלגלים ברגליו... הגאר"י הנזכר בשאלה על הרוב אינו עשוי לרכוב בו אלא רק אדם אחד לבדו... ברם בעיר שאין בה עירוב ורחובותיה הם כרמלית דההוצאה שם איסור, אין להתיר אלא רק למי שרבים צריכים לו, ולאו דוקא רבים צריכים לו לשמוע חכמתו... אלא ה"ה אם הוא

שליח צבור", ע"ש. הרי אף בת"ח שהרבים "צריכים לשמוע חכמתו", מותר לילך באופניים לצורך מצוה.

ואם הת"ח רוצה לנסוע באופניים שלא לצורך מצוה, י"ל שזה תלוי במנהג המקום, וזה כעין דמצינו במרן ס"צא ה, לגבי תפילת העמידה, "לא יעמוד... ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים". משמע שאם דרכם לעמוד לפני גדולים ברגלים מגולים שאין לחוש, וכן היו נוהגים בזמן הרמב"ם לנעול מנעלים בלי גרבים, שכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"יד הל"ו, "שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהן אלא עומדין יחפין", ועיין בב"י ס"קכח, שלדעתו יחף פירושו יחף לגמרי, וכתב הרדב"ז ח"ו שני אלפים רסד, "ומה שהוסיף הרמב"ם ז"ל אלא עומדים יחפים לפי שלא היה מנהג בזמנו ובמקומו ללבוש לא בתי שוקיים ולא גיל"ק אלא מנעלים או סנדלים", ע"ש. ועוד, כתב הנודע ביהודה מה"ת א"ח ס"קמ, "ולכן בזמן התלמוד ובארצות מזרח דרכם שלא ללבוש בתי רגלים שקורין שטרימפ"ף ולא היה להם כי אם מנעלים ואנפלאות על רגליהם קשורים בלולאות (ועיין בא"ר ס"ב דכתב על מ"ש הרמ"א שם ולא ילך יחף, דבארצות הערב דרכם לילך יחף ע"ש), והיה הרגל נראה והי' מגולה, בזה שפיר תנא בברייתא דרוחץ פניו ידיו ורגליו שהם מגולים", ע"ש. וכן הוא בש"ע הרב ח"מ הל' שמירת גוף ונפש, אות ט, שכתב בסוגריים, "בימיהם שהיו נועלים על רגלים יחפים", ע"ש. ועיין בב"י ח"מ ס"שפט סוף אות ה, שכתב לגבי הרמב"ם בדין אחר, "שהוא העתיק דברי התלמוד לפי מנהג זמן חכמי התלמוד", ולכן ה"ה י"ל שהרמב"ם סבר שאף בזמן התלמוד היו עולים לדוכן יחפים לגמרי.

משמע שאף ת"ח היו הולכים ברחוב "אם מנעלים ואנפלאות על רגליהם קשורים בלולאות, והיה הרגל נראה והי' מגולה", שאם כן היו עומדים לפני גדולים מסתמא שזה דרך כבוד אף לת"ח, ולכן מצינו שהכל תלוי במנהג המקום, ולכן ה"ה לגבי נסיעה באופניים, י"ל שאם כן מנהג המקום לנסוע באופניים, אף האנשים החשובים, שגם ת"ח מותר לנסוע באופניים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסה

שאלה: האם ראוי לקבל כסף על לימוד בישיבה, ואם יש מדת חסידות גם לעסוק בפרנסה כדי שאין צורך לקבל ממון משום לימודו, ואם יש חיוב לכל בית ספר ללמד הבחורים אומנות או שמא הוא יותר טוב ללמד להם רק תורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלעד מדינה** שליט"א

כתב כת"ר, "בימינו אמרו רוב פוסקים שמותר לכל אדם לקבל כסף על לימוד תורה, משום הכלל עת לעשות לה' הפרו תורתך. מה דעת הרב בסוגיה זו במציאות של ימינו? הרי נאמר באבות ד,ה "כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם", ובנדרים סב,א "רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם". האם באמת ניתן להקל כ"כ בהלכה שהעובר עליה אין לו חלק לעולם הבא? ומה נעשה עם חילול השם שהיא העבירה החמורה ביותר (הל' תשובה פ"א), שהגדרתו ע"י הרמב"ם ביסודי התורה ספ"ה הוא: "...חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, **ואע"פ שאינן עבירות**", וכתב שם שאפילו הקפה יכולה להיות חילול השם לעיתים. ק"ו במציאות של ימינו, שרבים מהעם מתאוננים שאברכים מקבלים סכומים, ואף שיש שכבות אוכלוסייה אחרות שגם מקבלות, ואין זה 'עבירה' לקבל, בכ"ז העם מרננים, ועוד נאמר שונא מתנות יחיה – וכתבו הרמב"ם (סוף זכיה ומתנה) והשו"ע שאין ראוי לצדיקים לקבל מתנה מאדם.

שאלתי היא היאך אנו (המתירים) מתמודדים עם כל העקרונות שהובאו לעיל, ומה היחס הנכון ביניהם לבין הערך הגדול ש"לא תשתכח תורה מישראל". האם למרות כל המקורות דלעיל 'הותרה הרצועה', וכל אדם יכול לקבל כסף על לימודו? האם יש הבדל בין לומד שרואה ברכה בלימודו, או לומד שאינו רואה ברכה שקשה לו להיות יעיל או להתמיד?

האם מי שלומד ורואה ברכה, ויכול לשלב עבודה קלה וקצרה ששכרה מרובה, עדיף שיעשה זאת ולא יקבל

׳מלגה׳ על לימוד תורתו? זכורני שהרב פיינשטיין כתב שאין אפילו חסידות בזה.

האם מי שאינו רואה ברכה בלימודו עדיף שיצא לעבוד במלאכה, או שימשיך ללומד תורה המקיימת את העולם? הרי נאמר גדול הנהנה מיגיעו יותר מיר״ש. יפה ת״ת עם ד״א, ואהוב את המלאכה, ובברכות טז: ר׳ יוסי אומר אם עבד כשר הוא, אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו. אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים?״. **ע״כ דברי כת״ר.**

א) **כתב** הרמב״ם בהל׳ ת״ת פ״ג הל״י, ״כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד צוו ואמרו אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות״, וכן הוא בפירוש לפרקי אבות פ״ד מ״ה, ע״ש.

אלא מצינו שהתשב״ץ בח״א ס״קמב – קמח פליג על הרמב״ם, וכן הוא בכסף משנה בהל׳ ת״ת הנ״ל, וכן הוא בב״ח בי״ד ס״רמו, ועיין ברמ״א בי״ד ס״רמו כא, ובש״ך שם, והיש״ש פ׳ אלו טריפות אות ט, ועוד.

ומה שהם חולקים על הרמב״ם הוא אינו משום עת לעשות לה׳ אלא שמדינא, והם פירשו הראיות של הרמב״ם באופן אחר, ולכן כתב הכסף משנה שם, ״שכך היה הלל אומר ודאשתמש בתגא חלף וכיון שהלל סתם דבריו הא למדת שכל הנהנה מדברי תורה איזה מין של הנאה שיהיה, כלומר שלומד על מנת השגת כבוד או השגת פרנסתו נוטל חייו מן העולם״. הרי הכ״מ פירש ראיה זו של הרמב״ם באופן אחר.

וכן הוא בב״ח הנ״ל שכתב, ״והא דתנן אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו׳, אינו אלא שלא יתכוין בתלמודו כדי להתגדל ולהתעשר אלא יעסוק בתורה לשמה״, וכן הוא בשאר ראיות הרמב״ם, שהם פירשו אותן באופן אחר.

ואה״נ שהכ״מ הביא הטעם של עת לעשות לה׳, אלא זה רק לרווחא דמילתא, כיון שהוא כבר פירש שהעיקר לדינא שמותר לקבל שכר בשביל לימוד תורה, לכן הוא כתב, ״ואחרי הודיע ה׳ אותנו את כל זאת אפשר לומר שכוונת רבינו כאן היא שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד, אבל שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהצבור ואין בכך כלום, וזהו שכתב כל המשים על לבו וכו׳, והביא כמה משניות מורות על שראוי ללמוד מלאכה, ואפילו נאמר שאין כן דעת רבינו אלא כנראה מדבריו בפירוש המשנה קי״ל כל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו ואחריו נוהגים ליטול שכרם מן הצבור, וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשנה אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתך, שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח״ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר״, ע״ש.

הרי בתחילה הוא כתב שאפשר אף הרמב״ם מודה, ואז הוא הביא הטעם שכל חכמי ישראל לא סברו כהרמב״ם, ורק בסוף הוא כתב לרווחא דמילתא שאף את״ל שהלכה כמ״ש הרמב״ם בפירוש משניות, אז י״ל עת לעשות לה׳, וכן הוא בש״ך ס״רמו ס״ק כ, ע״ש.

מ״מ מצינו שלפי מ״ש הכסף משנה הנ״ל שיש איסור למי ש״לומד על מנת השגת כבוד או השגת פרנסתו״, שיש אזהרה מכאן לאלו שאין לבם בתורתם, אלא הם רק נשארים בישיבה כדי לקבל סכומים לפרנסתם, שאין הם רוצים לעבוד כיון שהוא יותר קל לישב בישיבה ומה להם לטרוח במלאכה, וכן הוא בתשב״ץ ס״קמח, ״מי שעוסק בתורה שלא לשמה ותחלת התעסקותו בה לא היה אלא כדי לעשות ממנה אומנות לחיות, והרי זה משתמש בכתרה של תורה לצורכו ולא לצורכה.... נעקר מן העוה״ז ונענש על שעשה כלי הקדש תשמיש של חול״, ע״ש.

ב) **ויש** לחקור אם יש מדת חסידות לעסוק במלאכה וגם ללמוד תורה. כתב הב״י בס״רמו, ״ומ״מ מי שאפשר לו להתפרנס ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, ודאי מדת חסידות הוא ומתת אלקים הוא, אבל אין זו מדת כל אדם שא״א לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה ולהתפרנס ממעשה

ידיו", וכן מצינו בתשב"ץ ס"קמח הנ"ל, שכתב לגבי כל חכמי התלמוד שהיו עוסקים במלאכה, "והוי יודע שכל זה היו עושים מדרך חסידות לקיים מה שנאמר יגיע כפיך כי תאכל, והיה אפשר לעסוק בתורה ולעשות מלאכתן, אבל אין כל הדורות שוין בזה... ואם יתעסק אדם במלאכה אינו רואה סימן ברכה ממשנתו, הלכך מצאו היתר חכמי הזמן להגות יומם ולילה בתורה... וכן אמרו בפ' יש נוחלין קי, לעולם יעבוד אדם עבודה שהיא זרה לו ואל יצטרך לבריות כל זה מדרכי החסידות". וכן כתב הרמ"א הנ"ל, וכתב הגר"א שם שזה לפי מ"ש בחולין מד:, ונראה שהוא כיון למ"ש שם, "ר' אלעזר כי הוו משדרי ליה מבי נשיאה מידי לא שקיל וכי הוו מזמני ליה לא אזיל, אמר לא קא בעי מר דאיחי דכתיב ושונא מתנות יחיה".

ונראה שבזה הם הסכימו לרמב"ם, שהרי כתב הרמב"ם בהל' י הנ"ל, "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל **את השם**, ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי **שאסור** ליהנות מדברי תורה בעולם הזה". הרי משמע שיש איסור גמור. אלא מיד אחר כך בהל' יא כתב, "**מעלה** גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא שנאמר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב". הרי כאן הוא רק מדת חסידות, ויש ליישב את דבריו.

וראיתי לר' ישראל חיים יוסף אליקים ז"ל, בשם יוסף, על הרמב"ם בהל' י, שתירץ, "שמה שכתב רבינו בדין זה איירי במי ששם על לבו להתפרנס מאחרים **ששואל בפיו** שיפרנסהו מפני שהוא ת"ח, אבל מ"ש בהל' י"א איירי **בדורון**, דהתם מותר מן הדין אלא שמעלה ומידת חסידים הראשונים היא שלא ליהנות כלל, ואף על פי שבפי' המשנה נראה ממה שנדחק לפרש פסוק דהיתה כאניות סוחר בענין אחר דאפילו דורון אסור כמ"ש מרן, אין זה תימה דכאן בספר היד חזר בו מפי' המשנה וכמו שמצינו כן בכמה מקומות", ע"ש. וזה כמ"ש הגר"א הנ"ל שמדת חסידות אין לקבל מתנות, ונראה שאף החולקים על הרמב"ם מסכימים לזה, וכ"ש לדעתם שיש מדת חסידות שלא לשאול "בפיו שיפרנסהו מפני שהוא ת"ח" (אלא עיין לקמן מ"ש המשרת משה, והנשמת כל חי, שאף להחולקים על הרמב"ם יש איסור לשאול בפה).

ולכן נראה שאף בזמנינו אם אפשר לאדם לעסוק בתורה וגם במלאכה שיש מדת חסידות בזה, אבל כמה בני אדם אינם מצליחים בדרך זו, ואחר זמן מה נעשה העבודה העיקר ולימוד תורה הטפל, ולכן כל אחד יש לו לעשות חשבון הנפש בזה, אם הוא ראוי לכך או לא.

ואה"נ שכתב היש"ש הנ"ל על שהרמב"ם "וא"א לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה וגם להתפרנס ממעשה ידיו כמו שהוא יגע בעניני רפואות", ויש לפרש ש"לכל" אדם א"א לעשות כהרמב"ם, אבל בקצת אדם עדיין זה אפשר, ולכן באלו שפיר י"ל שהוא בכלל מדת חסידות, וכן צ"ל לב"י והרמ"א שמשמע מדבריהם שהם כתבו דין מדת חסידות אף לזמן הזה. הרי שאף בזה"ז זה אפשר.

וראיתי באג"מ י"ד ח"ב ס"קטז, שהוא הביא דברי היש"ש הנ"ל ושוב כתב, "ומסיק יותר דעון הוא בידו אם לא יקבל מאחרים אפילו יודע חכמה ומלאכה שיוכל ליגע בה ולהרויח כדי לפרנס את ביתו בוז יבוזו לו באהבת התורה ולומדיה כי א"א שיבטל מלמודו ע"ש. ולכן ה"ה ברור ופשוט שנתקבל בכל הדורות אם מדינא אם מתקנה דעת לעשות לה הפרו תורתך, שמותר לעסוק בתורה ולהתפרנס בקבלת פרס... ואין להמנע מזה אפילו ממדת חסידות", ויש להעיר עליו, שהרי כתב הש"ש שם שזה רק לגבי "מי שהוא בעל ישיבה ומרביץ תורה ברבים וצריך עתים קבועים מחולקים חציה לו וחציה לאחרים, וא"א לו שילך מביתו כ"א לדבר מצוה, עון הוא בידו אם הוא לא מקבל מאחרים". הרי הש"ש כתב זה רק לחכם גדול ומיוחד, אבל הוא לא מירי בסתם חכם בישיבה, ולכן עדיין י"ל שאף בזה"ז יש מדת חסידות הנ"ל, וכדמשמע מהב"י והרמ"א.

ג) **ועכשיו** יש לחקור במ"ש כת"ר, "במציאות של ימינו, שרבים מהעם מתאוננים שאברכים מקבלים סכומים, ואף שיש שכבות אוכלוסייה אחרות שגם מקבלות, ואין זה 'עבירה' לקבל, בכ"ז העם מרננים".

ראיתי מ"ש ר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה, על הרמב"ם בהל' י הנ"ל, ליישב דעת הרמב"ם מקושיות התשב"ץ והכסף משנה, וז"ל "ובעיקר דברי רבינו ז"ל אפשר ליישב ולומר דלא אסר אלא היכא שהת"ח עצמו הולך ומחזר על פתחי עשירי עם **ותובע בפה** ואומר להם **דחייבים לפרנסו משום יקר אורייתיה** וחלקם שאלו בפיהם, **דמזה נפיק מינה חורבא שאומרים ההמון שדברי תורה הם כמו מלאכה ותתבזה**

בעיניהם ח"ו התורה, ואיהו גופיה מתבזה בעיני העם ואינו מתקבל כ"כ עליהם, ועל זה אמרו ודאשתמש בתגא חלף, שנראה דאדעתא דהכי למד תורה ונתן דעתו על כך באומנות נקייה וקלה שאומר מה לי ולצרה הזאת שילמוד מלאכה ויצער עצמו בה אז אסור.

אבל אם חשקה נפשו בתורה ולמד מאהבה ואח"כ ממילא היו שולחים ומפרנסים אותו בכבוד הא בצנעא לית לן בה, ואדרבה לגבי הנותנים היא מצוה רבה ועצומה מלתת להן רבים עתה עם הארץ וכדמשמע מן כמה דוכתין לרז"ל, והיינו דקא דייק ונקט רבינו הכא שכתב כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מצדקה, פירוש דמעיקרא למד אדעתא דהכי ואמר בלבו שילמוד תורה ולא יטריח עצמו בשום מלאכה דהא קמן כמה עשירי עם ילך ויתבע פרנסתו מהם דכבר הורה זקן מרן השו"ע חייבים לזון דייניהם וחכמיהם, אז בכה"ג הרי"ז חלל את ה' וביזה התורה שאומרים ההמון שהתורה היא כמו מלאכה משאר מלאכות, וגם גורם רעה לעצמו שגם הוא מתבזה ולא יחשבו אותו בעולם הזה וגם בעוה"ב נוטל חייו משום דלמד משום מלאכה כדי להתפרנס בה כמו קרדום לחפור בהם, וע"ז סיים דסוף אדם זה שיהא מלסטם הבריות דכיון דדרכו בכך לתבוע בפה **ואם לא יתנו לו יעשה מחלוקת ומריבה עם בני אדם ויתנו לו מחמת בושה** והוי קרוב לגזל...

גם דבריו ז"ל שבפירוש המשנה אפשר לפרשם נמי על דרך זה, דבתחילה כתב דלא יחשבהו כלי לחיות בו פירוש דמעיקרא ילמוד אדעתא דהכי להתפרנס ממנה זה אסור דהוי קורדום לחפור בהם, וזה הוי כצד שכתב מרן ז"ל אח"כ ופירש המשניות לדעתו ואמטו להכי היתה תלונתו על הסוברים כך והיו הולכים ומחזרים וחלקם שאלו בפיהם לעשות להם חוקים אשר לא טובים על יחידים [ו]על קהלות והיו מחייבים אותם ע"ז, ועליהם כיוצא בהם הוא אומר שזה טעות **שלא נמצא בדברי רז"ל שהיו מבקשים ממון מבני אדם** והיו הם בעצמם יחייבו לקהל על זה שהרי הלל הזקן היה חוטב עצים ור' חנינא בן דוסא וכו' ואילו היו מורים ותובעים ומחייבים לאנשי דורם פשיטא שהיו ממלאים בתיהם כסף אלא שלא היו רוצים. אבל אם למד תורה לשמה ואח"כ מחמת שחשקה נפשו בתורה לא עסק בשום מלאכה, וממילא היו מפרנסים אותו הקהל בכבוד גדול הא בצינעא **שלא ע"י תביעה והפצרה**, בזה לא מיירי בה רבינו וזה הוא קרוב ליישוב שרצה לומר מרן אח"כ, ובדרך זה **ינצל רבינו מכמה קושית ממה שהקשו על דבריו** לכאורה מכמה דוכתי, ואף שדבריו של פירוש המשניות משמע דאסר בסתמא וכמו שסיים מרן. מ"מ יש להסביל הני מילי מעלייתא של חיבור שהם עיקר בהכי ושבקיה דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה, ועיין במדרשו של רשב"י ז"ל פרשת צו בדף כ"ט ע"ב ברעייא מהימנא דמשמע ג"כ מדברי קדשו דת"ח המתפרנסים מן הדור יש להם על מה שיסמוכו והאריך עיי"ש, ומ"ש מרן **בשו"ע** דחייבים לפרנס חכמיהם ודייניהם היינו החיוב על הקהל והעשירים לזונם מעצמם בכבוד **אבל החכמים בעצמם שיאמרו הב הב, לא** וכמ"ש". **ע"כ דברי המשרת משה.**

הרי זה כמ"ש השם יוסף הנ"ל, אלא חידש המשרת משה מסוף לשונו שאף מרן בש"ע מודה ש"החכמים מעצמם שיאמרו הב הב, לא", והוא כיון למ"ש מרן בח"מ ס"ט ג, "כי חובה על ישראל לפרנס דייניהם וחכמיהם", ע"ש. ופירש המשרת משה שאעפ"כ אסור לחכמים **לתבוע בפה** על פרנסתם, ולפי זה י"ל שמ"ש השם יוסף הנ"ל, הוא לאו דוקא לדעת הרמב"ם אלא שאף לדעת מרן ודע'.

ושוב ראיתי שכן כתב בנשמת כל חי י"ד ס"נו, וז"ל "הנה צריך אתה לידע בסוג זה דת"ח הנהנה מאחרים באיזה ענין הוא, דאם הוא צריך לשאול מאחרים **ותובע בפה** שיתנו לו בשביל שהוא עוסק בתורה, זה פשיטא ודאי דמוטב לו שיעסוק בקרמטיא ולא יביא את עצמו לידי כך, שהוא בכלל ואל תעשה עטרה ולא קרדום לחפור בהם, וכמו שהאריך הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה זאת משם בפ"ב דאבות, ואף לדעת מהר"י אבראבניאל ז"ל שם בס' נחלת אבות, והתשב"ץ ח"א ס"קד"ם, והרב מהרמד"ל בדרך חיים דפ"ו, שחלקו על הרמב"ם ז"ל בזה שמותר לת"ח ליטול אם נותנים לו אבל לשאול לא, דבזה **הכל מודים דאיסור גמור הוא**, ובודאי דבכה"ג יותר טוב שיהיה נהנה מיגיעו **ולא יעסוק בתורה כ"א מעט**, וע"ז נאמר אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים", ונראה משאר דבריו שם, שהוא פירש מ"ש הדבר שמואל ס"קלח, שיש לחכם ללמוד ולא יעסוק במלאכה, הוא באופן שהוא אינו תובע בפה, ע"ש.

ומ"ש "ולא יעסוק בתורה כ"א מעט", י"ל שזה כדמצינו בברכות לב: "תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת, וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך

משתמרת ומלאכתן היאך נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת", וכן י"ל בנד"ד שאף שהוא עוסק במלאכה, מ"מ "תורתם משתמרת".

וגם ראיתי לר' זאב וואלף טורבאוויץ ז"ל בזיו משנה, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "עיין כ"מ שהאריך בזה בטוב טעם ודעת ללמד זכות על הרבנים הנוטלים שכרם מקופת הצבור עיי"ש, ולענ"ד נראה דגם כוונת רבינו בזה אינו אלא על הרוצים להיות מעוסקי התורה תמיד ולא לעסוק בדרך ארץ כלל וליזון מן הצדקה כשאר העניים דודאי **בזיון גדול הוא לת"ח להחשב בין עניים וליזון עמהם מן הצדקה**, אבל הממונים על הצבור שא"א להם להתעסק בדרך ארץ כי אינם פנוים כלל מצרכי הצבור בודאי גם רבינו מודה דרשאים ליטול שכרם **בדרך כבוד** מקופת הצבור, וגם **תלמידי חכמים** אשר ימצאו להם מי שיחזיקם **בדרך כבוד** ודאי ג"כ יודה רבינו דגם זה טוב ונכון הוא", ע"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל, אין זה רק לשיטת הרמב"ם אלא אף לאלו שחולקים עליו.

ולפי זה יש להעיר על מה שנוהגים בזמנינו, שכמה ראשי ישיבות מחזירים על הפתחים **ותובעים בפה** מלא מבעלי בתים ליתן להם מכספם בתורת צדקה בשביל הישיבה, ועוד, יש רבנים בממשלה שתובעים בפה ממון רב מהממשלה בשביל הישיבות, והם אומרים בפירוש "דחייבים לפרנסם משום יקר אורייתיה" כמ"ש המשרת משה הנ"ל, וגם "מזה נפיק מינה חורבא שאומרים ההמון שדברי תורה הם כמו מלאכה ותתבזה בעיניהם ח"ו התורה".

ונראה שהם סוברים שכיון שמרן בח"מ ס"ט הנ"ל כתב, "כי חובה על ישראל לפרנס דייניהם וחכמיהם", שהם כופין לעם לקיים מצוה זו, וכדמצינו בח"מ ס"קסג א, "כופין בני העיר זה את זה... לבנות להם בית הכנסת ולקנות ס"ת", וכתב הרמ"א שם, "וכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים ולחלק להם צדקה וליתן בתוך כיס של צדקה", ולכן י"ל שכך כוונת הרבנים בממשלה, שהם סוברים שכופין שאר אנשי הממשלה ליתן ממון המסים לצדקה לישיבות, וכן י"ל שמה שראשי ישיבות חוזרים על הפתחים, אין הם תובעים בשבילם דוקא אלא בשביל כל חכמי הישיבה ותלמידיהם, ומה שאסרו האחרונים הנ"ל הוא רק כשתובע בעד עצמו (וידוע שהחיד"א ז"ל נסע לחו"ל כדי לדרוש ממון בשביל ישיבות ישראל). מ"מ עדיין העם מרננים, דבשלמא שיש ליתן ממון בעד הישיבות אבל זה כשיש רק ישיבה אחת או שתים בעיר, ולא כבזמנינו שיש הרבה ישיבות בכל עיר, ולכן עדיין יש חשש בכל זה למ"ש המשרת משה, "מתבזה בעיני העם ואינו מתקבל כ"כ עליהם", וה' ירחם.

ד) **ואגב** י"ל קצת בחיוב לימוד אומנות, אף למי שרוצה ללמוד תורה. כתב במס' סופרים פ"טז א, "רבי נהוראי אומר מניח אני כל האומניות שבעולם ואני מלמד את בני תורה", וכתב החיד"א ז"ל בכסא רחמים שם, "וא"ת דחייב אדם ללמד לבנו אומנות כמ"ש פ"ק דקידושין ותנן כל התורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה... ועוד תנן יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, ופירש ר"ת דדרך ארץ עיקר כמ"ש התוס' ישנים בסוף יומא והג' מיימוני פ"ג דת"ת, ואיך ר' נהוראי אמר מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה. וי"ל שכונת ר' נהוראי אינו לומר שלא ילמד לבנו אומנות אלא כונתו שילמד בנו תורה שיהיה חכם בתורה כדחזי ותהיה תורתו קבע ומלאכתו עראי, ולעולם שיהיה לו אומנות והוא עיקר דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, אבל אחר שידע אומנות יעשה תורתו קבע וכוונת הלימוד יהיה לשמה... אבל בלא אומנות לא סגי כמ"ש בספרי כי ה' אלקיך ברכך, יכול יהא יושב ובטל ת"ל בכל מעשה ידיך, שוב ראיתי לה' מהרש"א בחידושי אגדות שפירש כן שודאי ר' נהוראי כונתו דצריך כל אדם ללמוד אומנות", ע"ש. הרי שיש לכל אדם ללמוד אומנות, ואין לסמוך על תלמוד תורה בלבד.

ולפי זה שפיר כתב הפני יהושע בקידושין פב., "רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, לכאורה נראה דר' נהוראי לית ליה הא דאמרינן לעיל בפ"ק דחייב אדם ללמוד בנו אומנות, ואמרינן נמי בפרקי אבות כל התורה שאין עמה מלאכה ודרך ארץ סופה בטילה, אלא... דלא פליג דודאי מידת כל אדם ללמוד תורה ודרך ארץ דאין כל אדם זוכה לכך שיהא מלאכתו נעשית ע"י אחרים, וא"כ ח"ו אפשר שיבא לידי לסטיות או לידי בזיון התורה, אמנם ר' נהוראי כלפי עצמו אמר כן לפי שראה שבנו זריז וממולא ותלמודו מתקיים בידו בענין שיהא ת"ח גמור וצדיק גמור **שמלאכתו יהא נעשית ע"י אחרים**, ומש"ה אמר דמניח כל אומניות שבעולם ואינו מלמדו אלא תורה". הרי משמע שמה שאמר ר' נהוראי הוא רק למי שהוא כרשב"י בגמ' ברכות לה: ורק צדיק גמור כזה יכול לסמוך על "מעשה נסים",

משא"כ בשאר בני אדם, ועיין עוד בזה בספר המקנה בגמ' קידושין שם, ומ"ש ביחוה דעת ח"ג ס"עה, ע"ש.

ולפי זה יש אזהרה לבתי ספר ללמד לבחורים אומנות, ואין להם ללמוד רק תורה, ונראה שאין נ"מ בין מי שרואה ברכה בלימודו או לא, יש לחנך כל בחור כדי שהוא ראוי לפרנס את עצמו ובני ביתו, "ואחר שידע אומנות יעשה תורתו קבע", כמ"ש הפנ"י הנ"ל, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א הל"ח, "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה", ולכן אף אם הבחור בוחר ללמוד בישיבות בקביעות כל ימיו, אז אם ח"ו משהו לא צפוי קורה עכ"פ יש לו אומנות לפרנס ביתו, והוא אינו צריך לחזור על הפתחים כדי לשאול "בפיו שיפרנסהו מפני שהוא ת"ח" (שם יוסף הנ"ל). ועוד, אם אדם עוסק באומנות ומשום זה אין לו זמן כל כך ללמוד תורה, אז אין לחוש, ש"יותר טוב שיהיה נהנה מיגיעו ולא יעסוק בתורה כ"א מעט", כשיש חשש שמא הוא "תובע בפה שיתנו לו בשביל שהוא עוסק בתורה", וכמ"ש הנל"ח הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

שוב כתב לי הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א בענין זה, והוא הביא ב' תנא דמסייע לי, הברכ"י ובעל הבן איש חי.

א) **כתב** מרן בי"ד רנה א, "ואפילו היה חכם מכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת, ואל יצטרך לבריות", וכתב בשיורי ברכה שם אות א, "ואל תצטרך לבריות וכו' כבר כתבנו בעניותנו (בברכ"י אות ב) שכונת רז"ל שלא יהנו הלומדים אפילו דרך מתנה, ובשגם הן בעון אחסו"ר דרי, ומשום עת לעשות התירו ליהנות וספרין פחיחו. מ"מ רבנן ותלמידיהן בעיניהם ישיתו לכבוד ה' ותורתו שלא לזלזל עצמם ולעשות המצאות ליקח ממון מהעשירים, ואם אמרו במתנות כהונה חלקם שאלו בפיהם והצנועים מושכין את ידיהם (חולין קלג א), איך יתירו מה שאינו חלקם לשאול בפיהם, ומלבד עונשם, זהו הריסת התורה וחילול ה', אשר הלומדים יחלו עשירי עם לתת להם, ודין גרמ"א אשר אינם מאמינים בחכמי הזמן, וירחיבו פיהם נגד לומדי התורהא. הוא ברחמיו יאיר עינינו ללמוד תורה לשמה ושלא יתחלל שמו ית' ותורתו הקדושה על ידינו. כי"ר, ועמ"ש מור"ם לעיל בהגהה סימן רמ"ו דין כ"א", ע"ש.

ב) **כתב** בעל הבא"ח באמרי בינה, דרוש ב' לחנוך מדרש ת"ת, דף רמט. ד"ה ועוד נ"ל, וז"ל "שאין לו לאדם לפסול כל מיני לימוד הצריך לתקון העולם ולשלימות האדם, אעפ"י שנראה שהוא מדברים הגשמיים, והוא כי הרמב"ם ז"ל קרא למיני הלימודים ג' שמות, הא' מצוה והב' מותר והג' מאוס, והיינו לימוד תורה נקרא בשם מצוה, ולימוד כתיבה וחשבון בשם מותר, ולמה נקרא בשם זה, לומר לך **אל תאמר בשעה זו שאני לומד כתיבה וחשבון יותר טוב שאלמוד בה בדברי תורה**, ולמה אאבד הזמן בלימוד כתיבה וחשבון, ולכן קרא ללמוד זה בשם מותר, כלומר מותר לך לעסוק באיזה **שעות** מן היום בלימוד זה, מפני כי למודים אלו הם ישובו של עולם, ואמרו חז"ל על דברי תורה הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ולכן אלו נחשבים ענפים לתורה... והנה לכאורה יחשוב האדם דחלק זה הנקרא מותר בו, אינו אלא כתיבה וחשבונות בלבד, ואינו כן אלא יש עוד מיני לימוד הצריך לאדם הרבה, דהיינו יש צורך לידע האדם קצת מן **חכמת הטבע**, והיינו שידע מה ענין הברקים ומה ענין הרעמים, ומה ענין הקשת ומה ענין הרעש, ומה ענין העננים והמטר וכיוצא בזה מן הבריאה שברא הבורא יתברך בעולם אשר יש בהם ענינים שאנחנו מברכים להשי"ת עליהם ואומרים ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם, ועוד יש צורך גדול לאדם בלימוד ידיעת **גיאוגרפיה** כי הלא מצינו בדברי רז"ל בגמ' חגיגה י"ב תניא רבי יוסי אומר אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעין מה הם רואות, עומדות ואינן יודעין על מה הם עומדות ע"ש. נמצא גם ידיעה על תכונת הארץ **חייב** האדם לידע ולהבין בה", ע"ש. וא"כ ה"ה י"ל לגבי לימוד אומנות שהוא בכלל "מותר", ו"מותר לך לעסוק באיזה שעות מן היום בלימוד זה, מפני כי למודים אלו הם ישובו של עולם", ואין לומר "בשעה זו שאני לומד כתיבה וחשבון (או אומנות) יותר טוב שאלמוד בה בדברי תורה".

ושוב כתב הרב הנ"ל:

כבר הבאתי לכת"ר הראיה מדברי הגאון בן איש חי בספר דרשותיו בינה לעיתים, בחשיבות לימודי חול, וגם כבר הבאתי דברי מרן החיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' רנ"ה) בעניין חילול ה' כשת"ח דורשים כסף וכו', ושו"ר שכעי"ז כתב הקרן אורה בנדרים (ס"ב ע"א). עיי"ש שבין היתר כתב "דבכל היכולת צריך למנוע עצמו מלהשתמש בכתרה של תורה, וכל אחד לפי ערכו", ושוב כתב בסוף העמוד "ואחרי כל ההיתרים לא נמצא תרופה שלימה, ובעבור זאת

התלמיד חכם נבזין בעיני עם הארץ, וכמו שאמרו ז"ל (סנהדרין נ"ב ע"ב) נהנה ממנו כו', ואין תוכחה. השם הטוב יכפר בעדם, ויחוס על כבוד תורתו לרוממה ולהדרה, וכל בית ישראל ישבעו בטוב משוד תנחומיה ויתענגגו מזיו כבודה" ע"כ.

סימן קסו

שאלה: מה דין בחור ישיבה שמתקשה בלימודיו, ולאחר שניסה שנתיים בישיבה חשובה לא עלה בידו. האם יש צד שיתפרנס ויקבע עיתים או שנכון לומר לו להתמיד במאמציו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **איתמר דדון** שליט"א

א) **כתוב** בחולין כד. "מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים שוב אינו רואה, ר' יוסי אומר ג' שנים" ע"ש. ולכן נראה בנד"ד שיש לבחור זה לדבר עם המגיד שיעור או הראש ישיבה כדי לברר מהו הבעיה בלימודו, ואם אפשר לתקן הבעיה, כגון ללמוד עם חברותא אחרת, או ללמוד באופן אחר שיתאים לו יותר, או ללמוד נושא אחר, כגון הלכה בש"ע ולא גמרא וכו', ואם בכל זה מתקשה לימודו אז יש לדון, שאף אם אינו מצליח עדיין הוא חייב במצוות לימוד תורה כמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א הל"ח, "כל **איש מישראל** חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני", ע"ש. ולכן יש סברה לומר שאם הוא רוצה להמשיך ללמוד בישיבה, והוא יקבל תשלום קבוע בכל חודש מהישיבה, אז מצד עצמו מותר לו להמשיך ללמוד מה שהוא יכול ללמוד, בישיבה. אולם מצד אחר נראה שאין זה נכון, דמסתמא שהתורמים שנותנים ממונם לישיבה, דעתם לפרנס התלמידים שלומדים שם ומצליחים בלימודם, ואין דעתם לפרנס מי שלא יראה סימן ברכה מלימודו, ואדרבה הם יותר רוצים ליתן ממונם למי שהוא יצליח בלימודו ומי שיכול לילך מחיל לחיל.

וזה כעין דמצינו בב"מ עח: שכתוב שם, "דתניא מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן והמותר יפול לכיס של צדקה, רבי אליעזר אומר מגבת פורים לפורים ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר, דברי רבי יעקב שאמר משום ר"מ ורשב"ג מיקל דלמא התם נמי **דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה, אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה**", ופירש"י שם, "אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה, וכיון דלאו אדעתא דהכי יהיב נמצא מעות **בחזקת בעלים** חוץ מן היוצאין בסעודת פורים". הרי אף שהמעות כבר ביד העניים, מ"מ עדיין הם בחזקת בעלים כיון שיש אומדנא ד"אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה", ועיין עוד בטור וש"ע בא"ח ס"תרצד, וה"ה בנד"ד י"ל "דאדעתא דה**צלחה בלימוד תורה** הוא דיהיב ליה, אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה", ולכן י"ל שאם אחר כמה שנים אין הצלחה כלל בלימודו לבחור זה, אז הוא עובר על גניבת דעת התורמים אם הוא ישאר בישיבה, ויותר טוב שיבוא בחור אחר במקומו שיוכל להצליח בלימודו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסז

שאלה: האם יש להסיר ממוסדות החינוך תלמיד שעבר על כללי המוסד, ואם יש אחריות על הרב למצוא מוסד חינוכי אחר שמסוגל לטפל באותו התלמיד.

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלתי מאחי הגדול הי"ו (שהוא אחראי מטעם משרד 'החינוך' לטיפול בנוער 'נושר' במוסדות החינוך הממלכתי דתי, החמ"ד), בדבר סמכותם התורנית של ראשי ישיבות תיכוניות וכדו', לסלק תלמיד מהישיבה. ותוכן הספק, האם ובאלו תנאים, לפי ההלכה, יש בסמכותם לסלק (לצמיתות) תלמיד שעבר על כללי המוסד, וראש הישיבה חושש שאותו התלמיד יזיק לאחרים, הן בדוגמא אישית שלילית לכלל התלמידים, והן בלימוד מעשי של מעשים שליליים לאחרים. האם אפשר לסלקו רק כאשר ברור נזקו, או גם בחשש סביר?

ועוד שאל, אף אם נניח שבסמכותו לסלק במקרים מסויימים, האם אין מחובתו לדאוג לאותו התלמיד שסולק, כדי שיתקבל למוסד חינוכי אחר שמסוגל לטפל באותו

התלמיד? וציין השואל, שהחוק במדינת ישראל, אוסר עקרונית לסלק תלמיד (לצמיתות), למעט מקרים חריגים במיוחד, והשאלה היא על רוב המקרים, שלפי החוק אין אפשרות לסלק תלמיד. האם ובאיזה משקל יש לחוק תוקף לפי ההלכה? ע"כ השאלות.

ואקדים ואומר, שפשוט וברור לכל מבין, ששאלות גדולות שאל, וכל המצוי בתחום יודע ששאלות אלו חורצות גורל רבים, האם ילכו בדרך קלוקלת ויצאו מדחי אל דחי, או יחזרו למוטב, וכמעט דינם כפיקוח נפש (וידועים דברי הרשב"א שמותר לחלל שבת כדי להציל ביתו מהמרת דת, ע' שו"ע או"ח סי' ש"ו סע' י"ד, ובמשנ"ב שם, ולפעמים יש מקרים שסילוק מהישיבה מתקרב לכך). ועל כן יש לשאול שאלות אלו ת"ח גדולים ומובהקים, ומהם תצא תורה, ולכן לא באתי אלא לומר הנראה לענ"ד לכאורה, להלכה ולא למעשה, ולהציע הצדדים בפני גדולי ישראל שליט"א והם יורו בזה מדעתם הרחבה בס"ד.

ולכאורה ברור מסברא, שאם ראש הישיבה אומד בדעתו באמת ללא נגיעות אישיות, שאותו התלמיד מזיק לחבריו, ואינו רואה דרך אחרת להסיר את אותו הנזק, ברור שבסמכותו לסלק את התלמיד, מתוקף סמכותו לדאוג לכלל שאר התלמידים, ומסתבר, שנכון שבעל הסמכות יתייעץ עם חבריו המבינים בנושא, וישקלו הצדדים היטב קודם שיגיעו לכלל החלטה, ותשועה ברוב יועץ.

והדברים לכאורה מפורשים ברמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ד ה"א), שכתב וז"ל "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו, ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש, ומלמדין אותו. אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון, כאילו זרק אבן למרקוליס" וכו' עכ"ל.

וכן פסק מרן השו"ע יו"ד (סי' רמ"ו סע' ז') וז"ל "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון, אלא מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו, ואח"כ מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו" עכ"ל.

ומבואר מדבריהם שני עניינים השייכים לנד"ד. א. יש סמכות ביד הרב (ראש הישיבה לצורך העניין) לסלק תלמיד, כדמוכח להדיא מדבריהם שמוציאים אותו מבית המדרש, ורק אחרי שחזר למוטב ("ובודקין אותו"), אז מכניסים אותו בחזרה לבית המדרש. כ"ש בנד"ד שהתלמיד לא רק "אינו הגון", אלא גם מזיק לאחרים. ב. אין אפשרות עקרונית לסלק תלמיד ללא טיפול והשתדלות לדאגתו, שהרי כתבו הרמב"ם והשו"ע שאחר שמוציאים אותו מבית המדרש "מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה", וזו תכלית הוצאתו מבית המדרש. הרי להדיא, שבאחריות הרב לדאוג להחזירו למוטב. כמובן, עד כמה שידו מגעת, ואם כן, לכאורה מצאנו תשובות ברורות לשאלות הנ"ל.

וכל זה אין לו עניין למה שאמרו חז"ל בב"ב (כ"א ע"א) "דקארי, קארי, דלא קארי, ליהוי צוותא לחבריה", וכתב שם רש"י "ליהוי צוותא לחבריה, אינך זקוק לייסרו יותר מדאי, ולא לסלקו מלפניך, אלא ישב עם האחרים בצוותא וסופו לתת לב" ע"כ, וכ"פ השו"ע יו"ד (סי' רמ"ה סע' ט') "אפילו תינוק שאינו מבין לקרות, לא יסלקוהו משם, אלא ישב עם האחרים, אולי יבין" ע"כ. הרי שאין לסלק תלמיד כלל. זה אינו עניין לנד"ד, דהתם מיירי שהילד אינו לומד, אך גם אינו רע ואינו הולך בדרך לא טובה, אלא שרק "תם" שאינו יודע ללמוד, וכבר כתב הרמב"ם שמלמדים תורה ל"תם", ואילו אנו עוסקים בילד שהוא בכלל "אינו הגון נאה במעשיו".

אמנם עדיין יש לברר מה הגדר של "תלמיד שאינו הגון נאה במעשיו", שכיום יש ראשי ישיבה שיציבו מעשים כאלו ואחרים כ'קו אדום', ויש אחרים שיציבו תנאים שונים, והשאלה, האם יש גדר ברור, ככל שאפשר, ל"תלמיד שאינו הגון", וצ"ע.

וכמו"כ צ"ע במשקל הכובד שיש לתת לחוק שאוסר על סילוק תלמידים, שהרי מסתבר שכאשר הילד מדרדר מבחינה מוסרית ורוחנית את שאר חבריו, א"כ אין ברירה אלא לסלקו, ואז לכאורה החוק עומד כנגד ההלכה שאין להחזיק בבית המדרש ילד שאינו הגון, וכמבואר.

ולכן אבקש מאד כת"ר לכתוב לנו באר היטב, האם יש בנושא נכבד זה כללים ועקרונות, פרטים והוראות ברורות, ושכמ"ה, וזכות הרבים תלויה בו". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ד הל"א, "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו. או לתם. אבל אם היה

הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו", וכן הוא במרן בי"ד ס"רמו ז, ע"ש. וכתב הים של שלמה בפ"י דחולין אות יג. "דאיסור גדול הוא ללמוד תורה לתלמיד שאינו הגון".

ופירש הכסף משנה שם, "אין מלמדין וכו' או לתם. כלומר שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו, ולמד כן מדאמרינן פרק תפלת השחר (ברכות כ"ח.) שהיה ר"ג מכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש ואסיקנא התם שלא הסכימו על ידו", ופירש דבריו הלחם משנה שם, וז"ל "פי' תם ר"ל שאינו ידוע לנו אם הוא טוב או רע, ונלמד כן מפ' תפלת השחר דאמרינן התם (דף כ"ד.) תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס וכו', שהיה ר"ג מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו וכו', ונראה ודאי ששומר הפתח היה שם מפני שלא היה מניח ליכנס לשום תלמיד אלא א"כ כן היו בודקים אותו תחילה אם היה תוכו כברו, לא היה נכנס שזה נקרא נתעב כמו שאמרו בפרק בא לו כהן גדול (דף ע"ב.), ואותו היום סלקוהו לשומר הפתח והיו נכנסים התלמידים בלא בדיקה, ואע"ג דלא ידעינן ביה אי תוכו כברו ואי לא, וא"כ למדנו משם דלתם מלמדין, וכן ביאר הרב מוהרי"ק ז"ל אלא שדבריו סתומים ואני בארתים", ע"ש. הרי כשיש ספק אם תוכו כברו עדיין יש ללמד אותו, וכ"כ היש"ש הנ"ל, שהאיסור הוא "דוקא שנדע בו שלא היה הגון ואפ"ה מלמד". הרי אם יש ספק שפיר הוא ללמד אותו.

(**הרי** מצינו שהפירוש של "תם" הוא "שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו" כמ"ש הכ"מ, ודלא כמ"ש כת"ר, "אך גם אינו רע ואינו הולך בדרך לא טובה, אלא שרק "תם" **שאינו יודע ללמוד**, וכבר כתב הרמב"ם שמלמדים תורה ל"תם"". אלא שוב ראיתי לר' דוב בעריש רפפורט ז"ל בדרך המלך, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "ועי' בכ"מ שמפרש כלומר שאין ברור לנו אם הוא טוב או לאו, ולמד כן מדאמרינן בש"ס ברכות (דף כ"ח) שהיה ר' גמליאל מכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, ומסקינן התם שלא הסכימו על ידו, וצ"ע שהלשון תם משמע שהתלמיד **הוא איש תם ולא שאין בירור לנו אם הוא איש טוב או רע** דזה לא נקרא תם, רק שמאתנו נעלם הידיעה, ולולי דמסתפינא הייתי אומר שבאמת תם נקרא מי שהוא בדרך הממוצע ואינו נוטה לאחד מהקצוות, דהיינו שעוד איננו בר לבב, כדרך שאמר ר"ג כל שאין תוכו כברו גם ח"ו אין בו מידות רעות והוא **איש פשוט כיום הוולדו**, וזה למד הרמב"ם ג"כ מהראיה שהביא הכ"מ מש"ס ברכות שדעת ר"ג היה שאין ללמוד רק עם תלמיד שתוכו כברו, שדבר זה לא בניקל הוא רק בא לו לאדם ע"י יגיעה שמייגע האדם עצמו והתדבק באור התורה ליישר מידותיו, משו"ה לא סמך ר"ג על זה והעמיד שומר על הפתח לבדוק אחר זה, ואח"כ הוסיפו שאף איש פשוט אשר איננו נוטה לרע ח"ו מותר ללמוד, ומשו"ה סילקו לשומר הפתח שבוודאי רוב בני אדם אינם חשודין להיות נטייתם לרע ח"ו, ובודאי רוב הבאים לדבוק באור התורה אצל רבם בודאי יזכו אשר התורה אגוני מגני ותדריכם בדרך ישרה". הרי הוא פירש "תם" כדעת כת"ר).

וכן נראה משבת קכז: שיש ללמד תלמיד "שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו", שכתוב שם, "ת"ר מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל, ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו, למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו, ואמר (להן) בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי במה חשדתוני, אמרנו שמא **יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי**, בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני, אמרנו שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי, אמר להם העבודה כך היה, ואתם כשם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות", ופירש"י שם, "ריבה, נערה, שאינו בדוק לרבי, **שאינו מכיר במדותיו** לסמוך עליו ולהניחה אצלנו". הרי נראה שמותר לקבל תלמיד שאינו מכיר מדותיו, דהיינו "תם" של הרמב"ם הנ"ל שפירש הכסף משנה "שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו", וכן ראיתי לר"י פלאג"י ז"ל ביפה תלמוד בגמ' שבת שם שכתב, "ועל היותו חסיד קיים אמרינן במשנת חסידים רפ"ק דאבות והעמידו תלמידים הרבה, ופירש הר"ב ז"ל לאפוקי מרבן גמליאל דאמר כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, קמ"ל שמלמדין תורה לכל אדם, וא"צ לבדוק אחריו", ע"ש.

וכן הוא ברבינו יונה בפרקי אבות שם, שכתב "והעמידו תלמידים הרבה. כדעת ב"ה בענין ששנינו ב"ש אומרים אין מלמדין אלא לתלמיד הגון וצנוע וכשר וירא שמים, שנא' כל חשך טמון לצפניו (איוב פ"כ כה), וב"ה אומרים מלמדין לכל אדם, מאה בשביל שיצאו מהם עשרה טובים, ועשרה כדי שיצאו שנים, לפי שאינכם יודעים איזה מהם יכשר זה או זה, ואם שניהם כאחד טובים, וכה הוא המעשה של הלל שכנס לכל תלמידיו ואמר להם תלמידי יש כאן כולכם, אמרו לו הן, א"ל אחד מתלמידיו כולם כאן

חוץ מקטן שבהם, אמר להם יבא קטן שעתיד הדור להתנהג על ידו, והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי. הנה כי אין לדחות הקטנים מפני הגדולים, כי הגדיים נעשו תיישים", ע"ש (עיין אבות דרבי נתן נוסחא א' ריש פ"ג, ונוסחא ב' ריש פ"ד). נראה מזה שרבן גמליאל (בברכות כ"ח) סבר כב"ש, אלא אנן קי"ל כב"ה, ולכן יש לרב ללמד אף תלמיד שהוא אינו "מכיר במדותיו", וכדמצינו במעשה של אותו חסיד בגמ' שבת הנ"ל.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש באבות דרבי נתן סוף פ"ב, וז"ל "(והעמידו תלמידים הרבה) שב"ש אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר, ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה שהרבה **פושעים** היו בהם בישראל ונתקרבו לת"ת ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים". נראה מזה שלשיטת ב"ה אף יש ללמד "פושעים", דהיינו אף אם ברור לרב שהתלמיד אין תוכו כברו, עדיין צריך ללמד אותו.

וכן נראה שיטת התה"ד שכתב תלמידו בלקט יושר (דף לט אות שפו.) "ושאלתי לו קטן שהולך בדרך לא טובה כגון משכב זכר ועובר על לאו לא תגנוב, אם מותר ללמדו תורה, ואמר הן". הרי אף שודאי התלמיד בכלל "פושעים", עדיין צריך ללמדו, וכנראה משיטת ב"ה הנ"ל, ויש להעיר על הרמב"ם ומרן איך הם כתבו "אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו". הלא לפי שיטת ב"ה אף כשהתלמיד ודאי פושע, עדיין צריך ללמד אותו.

וכן יש להעיר על הרשב"ץ במגן אבות (פ"א מ"א), שכתב "והעמידו תלמידים הרבה שלא כדעת ב"ש שהיו אומרים אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון צנוע וכשר וירא שמים, כמו שנזכר באבות דרבי נתן, וכן היה אומר רבן גמליאל כל תלמיד שאין תוכו כברו... אבל ב"ה אומרים מלמדים לכל אדם... ומה שאמרו בפ' הזרוע השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגהנום והוא כזורק אבן למרקוליס... זהו בתלמיד שמעשיו מקולקלים וסאנו שמעניה, אבל סתם בני אדם אין צריך לבדוק אחריהם", ע"ש שאר דבריו. הרי התשב"ץ הזכיר אבות דרבי נתן, ועדיין משמע לו שלפי שיטת ב"ה אין ללמד תלמיד "שמעשיו מקולקלים", וזה קשה, שהלא לפי שיטת ב"ה שם אף יש ללמד "הפושעים", והלא זה כולל מי "שמעשיו מקולקלים", ולכן איך כתב התשב"ץ כנגד דעת ב"ה.

שוב ראיתי להחיד"א ז"ל בזרוע ימין בפרקי אבות שם בד"ה והעמידו, שהרגיש בקושיא הנ"ל, ואחר שהוא הביא מ"ש באבות דרבי נתן הנ"ל, הוא כתב "ולכאורה מהא קשה על פלוגתא דרבן גמליאל וראב"ע פ' תפלת השחר, דר"ג היה אומר כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, וראב"ע נתן רשות שיכנסו כולם כל דלא קים לן בגוי' שאינו הגון, ותרוויהו אתו דלא כבית הלל דסברי דישנה לכל אדם ואף **לפושעים**", ע"ש.

ושוב כתב שם שני תירוצים. בתירוץ ראשון כתב, "ואפשר לו דר"ג וראב"ע מיירי בתלמידים שכבר למדו תורה דאז לר"ג צריך שיהא ודאי תוכו כברו ומן הסתם לא יכנס, וראב"ע סבר דמהסתם יכנס, אך אי ידעינן שאין תוכו כברו אף שכבר למד תורה והוה ס"ד דכבר ידע תורה דיכנס קמ"ל דלא יכנס, דלפי האמת זה שלמד תורה וידעינן דאין תוכו כברו הוא יותר חמור ממי שלא למד ואין תוכו כברו, דמי שלא למד עדיין י"ל דהתורה היא תחזירהו למוטב, ובהא הוא דמיירי בית הלל במי שלא למד עדיין והוא פושע דשרי ללמדו אולי ישוב., שוב ראיתי להרשב"ץ בפירושו... וק"ק דלשון בית הלל לכל אדם ישנה שהרבה פושעים כו' לא משמע הכי, ולא תקשי דתלמיד שאינו הגון אסור ללומדו, די"ל דסברי ב"ה דישנה לכל אדם אפילו לפושעים דאפשר דיחזרו למוטב, ואחר שלמד קצת אם רואה שעדיין הם במרדם יסלקם", ע"ש.

אלא י"ל שאף שתירוץ הנ"ל טוב הוא, מ"מ לא משמע כן מסתימת דברי הרמב"ם הנ"ל, שהרמב"ם לא חילק בין אם כבר למד או לא, ובכל אופן כתב "אם הוא היה הולך בדרך לא טובה", שאין "מכניסין אותו לבית המדרש" עד "דמחזירין אותו למוטב".

ושוב כתב החיד"א ז"ל תירוץ שני, "התם פ' תפלת השחר מיירי דוקא בבית המדרש דיש לחוש **שיחמיץ אחרים**, ובית הלל מיירי ללמדו לבדו, והא שרי דכיון דאין כאן חששא שיחמיץ אחרים יש ללמדו לו לבדו שמא ישוב", ע"ש. ולענ"ד זה תירוץ יותר נכון לפי דברי הרמב"ם, שהרי כתב הרמב"ם הנ"ל...ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו". משמע שהוא מיירי דוקא בבית המדרש, דהיינו עם אחרים, ולא לגבי מי שלומד לבדו.

וכן ראיתי לר׳ יקותיאל הלברשטאם ז״ל בשו״ת דברי יציב י״ד ס״קלז, שהוא כתב לבאר החילוק בין מ״ש באבות דרבי נתן בשם בית הלל, ובין מ״ש בפ׳ תפילת השחר לר״ג לראב״ע, ואף הוא הביא שני תירוצי בזרוע ימין הנ״ל, ולגבי התירוץ השני הוא כתב, ״והיה אפשר לומר שרק ללמדו אסור ביחד עם תלמידים אחרים, ומזה מירי בפ׳ תפלת השחר דנקט בית המדרש, וה״נ מירי הך בתלמיד שאינו הגון, שאפשר שיזיק לתלמידים אחרים, והוא כהדא דהספר חסידים ס״קפט, מוטב לגרש את האחד לתקנת האחרים הטובים ע״ש. משא״כ ללמדו לבדו אפשר דשרי, ובכה״ג איירי באבות דרבי נתן״, ע״ש (וע״ש מ״ש בדעת הגר״ז בש״ע שלו).

וכן ראיתי לר׳ ירמיהו לעוו ז״ל בדברי ירמיהו, על הרמב״ם הנ״ל שכתב, ״והנה במס׳ ברכות ר״ג אמר שלא יכניס מי שאין תוכו כברו לביהמד״ר וכמ״ש ז״ל לפרש בלי בדיקה, ואולי רק לביהמד״ר הקפיד **שלא ילמדו אחרים ממנו** אם אין תוכו כברו, אבל בפ״ע יהיה בתם מותר ללמד, ורבינו דייק ״מכניסין אותו לביהמד״ר ומלמדין אותו״, ע״ש. הרי כשהוא ביחיד עדיין יש ללמדו.

וראיתי בגינת ורדים א״ח כלל ב ס״לא סוף ד״ה ועל פי, שכתב ״ונראה דהמתטפל עם רשעים שיעשו מצוות ענוש יענש, דכותה דאמרן בפ׳ הזרוע דף קלג. השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגהינום כו׳, ואמר רב זירא אמר רב כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק למרקוליס״, והמעיין בגו״ר שם יראה שהוא מיירי ״דכשיהיו האב והאם שניהן מומרים אין תקוה מן הילד ההוא, כי סירכיה דאבוה ואימיה נקיט ואזיל״, ע״ש. ושוב כתב בד״ה ואנכי, לגבי הקראים, ״...גם בסוף אותה תשובה התיר הרדב״ז ללמדם מקרא וטעמיה, אבל משנה וגמרא אסור כיון שאינם מאמינים בקבלה, ולעניות דעתי גם ללמדם מקרא אסור, משום דהוי כזורק אבן למרקוליס וענוש יענש על כך, כיון **שנואשנו מהם שאינם חוזרים למוטב**. כן נראה לענ״ד״. הרי נראה שהעיקר הוא אם אפשר להם לחזור למוטב או לא, ואם אפשר שהם יחזרו למוטב עדיין מותר ללמדם תורה, ויש להעיר על הגו״ר, הלא לפי הרמב״ם הנ״ל אף שאפשר להם לחזור למוטב, עדיין אין ללמד להם תורה עד שבאמת הם חוזרים למוטב, וזה מ״ש הרמב״ם ״אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו **ואחר כך** מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו״. הרי רק ״אחר כך״ שיש ללמד אותם תורה ולא קודם כן, ולכן איך משמע מהגו״ר שאף מותר ללמדם אם אפשר שהם יחזרו וקודם שהם יחזרו. אלא לפי התירוץ השני של החיד״א ז״ל, י״ל שמותר ללמד אותם אף שעדיין הם פושעים, אם הם לבדם ואין חשש שמא הם ״יחמיצו אחרים״.

ולכן נראה שאם יש תלמיד שאינו הגון וברור שאין תוכו כברו והוא בכלל פושע, שיש להסירו משאר התלמידים כדי שלא ״יחמיץ אחרים״, ואם אפשר יש ללמדו ע״י מורה **המתמחה בילדים בעייתיים**, דבעינן בקיאות גדולה וגם סבלנות כדי להצליח בעסק זה, וזה מ״ש הרמב״ם ״מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך״, ונראה שבכלל ״מחזירין אותו למוטב״ יש ללמדו קצת תורה, דינים פשוטים וכו׳, וזה מותר לפי התירוץ השני הנ״ל, וכדמשמע מהגו״ר הנ״ל.

ג) **וגם** י״ל שאף אם הרב בישיבה חושב שהוא עדיין יכול ללמד תלמיד שהוא פושע והוא יכול להחזיר אותו למוטב ואין צורך להסירו משאר התלמידים, עדיין אין לעשות כן מפני חשש שמא ״יחמיץ לאחרים״, וזה כמ״ש ר׳ ידידיה טאריקה ז״ל בבן ידיד על הרמב״ם הנ״ל וז״ל, ״אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זורק אבן וכו׳. צריך לב לדעת למה תארו לזורק אבן ולא לעובד ע״ז סתם, ועיין בס׳ מעיל שמואל, ונ״ל דזורק אבן **לדעתו טוב הוא עושה** וכונתו רצויה לבזות ע״ז, וה״נ בשונה לתלמיד שאינו הגון **כונתו טובה להחזירו למוטב**, אבל הוא אינו הגון ולא נאוה לכסיל כבוד שמוציא דברי תורה לדברי הבל ומשלים ומבזה לדברי תורה, ולא המשילו לפעור משום כבוד כן נ״ל, ועיין במהרש״א בחידושי אגדות ודברי קרובים אל דבריו עי״ש״, ע״ש. הרי אף אם הרב חושב שהוא יכול להצליח ״וכונתו טובה להחזירו למוטב״, עדיין אין לעשות כן, וכבר כתב כן הפרישה בי״ד ס״רמו ס״ק יט, ״...והכוונה דכמו הזורק אבן למרקוליס שמכוון בדעתו לעשות מצוה, דהיינו לבזות הע״א בזריקת אבנים, מ״מ עושה עבירה, גם כן זה אף שמדמה לעשות מצוה ללמדו תורה מצוה הבאה בעבירה היא, וק״ל״. אולם אם תלמיד זה לומד לבדו או עם תלמידים אחרים כמותו, אז אין חשש ללמד אותו קצת תורה כמבואר לעיל.

ולפי זה יש להעיר קצת על מ״ש בדברי ירמיהו, על הרמב״ם הנ״ל, וז״ל ״ועי׳ בכ״מ ובלח״מ בפי׳ או לתם, ומ״ש רבינו ומחזירין וכו׳ נראה מסברה אמר כן. וי״ל

דלמדו מהאי דאיתא במס' מכות דף י' ע"א, ומובא במגדל עוז, תלמיד שגלה מגלין הרב עמו שנאמר וחי עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא, א"ר זעירא מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, וברש"י לתלמיד שאינו הגון, שלא יביאו עונו לידי הריגה בשוגג ויגלה, כדאמר לקמן שאין מצוי אלא ברשעים עכ"ל. ולכאורה אם הוי עי"ז מוחזק כרשע הלא אסור ללמוד בשאינו הגון ולמה גולה עמו, ואם אינו מוחזק בכך והוי כתם דיש ללמוד עמו כמ"ש רבינו וכדמוכח במס' ברכות, אבל כמ"ש רבינו שיש לרבו להחזירו למוטב ולהנהיגו בדרך ישרה וא"כ ילך עמו לתכלית זה, ועיין ברמב"ם פ"ז ה"א מהל' רוצח שכתב תלמיד וכו' שנאמר וחי עשה לו כדי שיחי', וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא ת"ת כמיתה חשובין עכ"ל. יש לפרש אחרי שיחזירו למוטב אז ילמד עמו, ואם לא היה רבו אף כי להחזירו למוטב מוטל על כל אדם, עם כל זה בשביל זה אינו גולה ששם ג"כ מי שיחזירו למוטב רק לרבו וכמ"ש בריטב"א שאין אדם לומד מכל אדם עיי"ש".

ויש לדקדק, שאם הרב הולך עם התלמיד לערי מקלט, מסתמא שהם הולכים לבדם, וא"כ י"ל שאף קודם שהתלמיד יחזור למוטב, עדיין מותר לרב ללמדו קצת תורה, שזה בכלל "מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה" וכשיטת ב"ה וכמבואר בתירוץ שני של חיד"א ז"ל, ואף הדברי ירמיהו כתב תירוץ זה כמבואר לעיל, ולכן איך כתב הדברי ירמיהו "אחרי שיחזירו למוטב אז ילמד עמו". אלא שמא סבר הדברי ירמיהו, שכשהרב הולך לערי מקלט עם התלמיד שאף ישיבתו הולך עמו, וזה כמ"ש בגמ' מכות שם "א"ר יוחנן הרב שגלה מגלין ישיבתו" (וכן הוא ברמב"ם בהל' רוצח פ"ז הל"א ע"ש.) ולכן נראה שיש להחזירו במוטב בתחילה חוץ מבית המדרש, ורק אח"כ מותר לתלמיד להיכנס לבית המדרש.

עכ"פ מצינו שיש לרב עצמו להשתדל בכל כחו להחזיר התלמיד לדרך ישרה, ואף לילך עם התלמיד לערי מקלט, ואה"נ שיש לחלק דשאני דין ערי מקלט כיון שזה מיירי ברב מובהק של התלמיד, משא"כ בישיבה בזמנינו שיש שם כמה רבנים שהתלמיד לומד מהם, ואין לו רב מובהק מיוחד. מ"מ עדיין יש ללמוד מדין ערי מקלט שיש אחריות גדולה על הרב להחזיר התלמיד למוטב, אף את"ל שאם הוא אינו רבו מובהק הוא אינו צריך לילך עמו בגלות, וכן נראה הבנת המגדל עוז, שהביא גמ' מכות הנ"ל למקור הרמב"ם, דהיינו שיש אחריות על כל רב להחזיר התלמיד שאינו הגון למוטב.

ד) **ולפי** כל הנ"ל יש לחזור לנד"ד. כתוב בשאלה, "האם אפשר לסלקו רק כאשר ברור נזקו, או גם בחשש סבירה?". וי"ל שרק כשהרב ידוע שודאי תלמיד זה "יחמיץ אחרים" שיש לסלקו, משא"כ כשיש רק חשש, שאין ההלכה כרבן גמליאל. מ"מ אין לרב להמתין עד שיחמיץ אחרים, אלא כל שהוא ברור שתלמיד יחמיץ אחרים יש לסלקו אפילו קודם כן (וזה כעין דין רודף, שיש לסלקו קודם שהוא מזיק לאחרים).

ומ"ש בשאלה, "האם אין מחובתו לדאוג לאותו התלמיד שסולק, כדי שיתקבל למוסד חינוכי אחר שמסוגל לטפל באותו התלמיד?". נראה שיש לרב או המנהל של הישיבה להשתדל למצוא אותו תלמיד מקום הראוי לו, כגון מוסד שיש שם מורה המתמחה בילדים בעייתיים, ויש ללמוד זה מגמ' מכות הנ"ל וממ"ש הדברי ירמיהו, שיש לרב להשתדל להחזיר התלמיד שאינו הגון למוטב, וזה כמ"ש כת"ר, "כתבו הרמב"ם והשו"ע שאחר שמוציאים אותו מבית המדרש "מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה", וזו תכלית הוצאתו מבית המדרש. הרי להדיא, שבאחריות הרב לדאוג להחזירו למוטב. כמובן, עד כמה שידו מגעת".

ואם מאיזה טעם א"א לסלק התלמיד שאינו הגון מהישיבה (כגון שזה כנגד חוק המדינה), אז יש צורך לארגן מורה המתמחה בילדים בעייתיים לבוא וללמד אותם תלמידים בפני עצמם בישיבה. או יש לישיבה להשתתף אם ישיבות אחרות לעשות כיתות מיוחדות לתלמידים אלו, ויש לחלוק את העלות ביניהם, והכל לפי הענין.

ומ"ש כת"ר, "אמנם עדיין יש לברר מה הגדר של "תלמיד שאינו הגון נאה במעשיו", שכיום יש ראשי ישיבה שיציבו מעשים כאלו ואחרים כ'קו אדום', ויש אחרים שיציבו תנאים שונים, והשאלה, האם יש גדר ברור, ככל שאפשר, ל"תלמיד שאינו הגון", וצ"ע", נראה שבענין זה הפירוש של "אינו הגון", הוא שיש חשש שאותו תלמיד עובר על איסורים, כגון ב"פושע" בשיטת ב"ה, דהיינו שהוא פושע בעבירות, וכן נראה ממ"ש רש"י בגמ' שבת הנ"ל "שאינו מכיר במדותיו לסמוך עליו ולהניחה אצלנו", דהיינו שיש חשש שמא אותו תלמיד יעבור על איסור, וכן נראה מגמ' יומא עב: שכתוב שם "אמר רבא כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם, (אמר) אביי

ואיתימא רבה בר עולא נקרא נתעב שנאמר אף כי נתעב ונאלח איש שותה כמים עולה, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מאי דכתיב למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בתורה ואין בהן יראת שמים, מכריז ר' ינאי חבל על דלית ליה דרתא ותרעא לדרתיה עביד, אמר להו רבא לרבנן במטותא מינייכו לא תירתון תרתי גיהנם", ופירש"י שם, "איש שותה. תורה כמים ויש בו עולה. דרתא, חצר, ותרעא לדרתיה עביד, שהתורה אינה אלא שער ליכנס בה ליראת שמים לכך צריך שתקדים לו יראת שמים. תרתי גיהנם, להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה **ולא תקיימוה**, ותירשו גיהנם במותכם ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". הרי משמע שהפירוש של "אינו תוכו כברו", הוא תלמיד שעושה "עולה", דהיינו עבירות, וכן נראה ממ"ש רש"י "ולא תקיימוה", שהתלמיד אינו שומר מצוות ועובר על עבירות, ולכן נראה שרק כשיש חשש שהתלמיד אינו מקיים המצוות והוא עובר על עבירות, אז יש לסלקו. מ"מ עדיין י"ל שהחשש הוא משום שמא "יחמיצו לאחרים". אולם כשהוא לומד לבדו או עם תלמידים אחרים כמוהו, עדיין יש ללמדו קצת תורה כדי להחזירו למוטב, וכנראה משיטת ב"ה והלקט יושר בשם התה"ד הנ"ל והתירוץ השני של החיד"א ז"ל.

ואסיים בכבוד רב, ובברכת שנה טובה ומתוקה

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסח

שאלה: האם מותר לרב להתיר איזה דבר בבית הוראה כשרב אחר שהוא שם כבר אסר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל ברגיל** שליט"א, והרה"ג **עומר שפס** שליט"א.

כתב כת"ר, "לבית ההוראה שבמכון פוע"ה פנו זוג לפסיקה על שתי בדיקות של יום השביעי לנקיים: רב אחד התיר מראה א' ואסר מראה ב', ואילו הרב השני אסר מראה א' והתיר מראה ב'.

האם ניתן לדון בזה ממה שהובא בש"ך (יו"ד סימן רמב ס"ק נה): "דרב הונא טריף ורב אדא מכשיר מיירי כגון שהיו יחד בבית המדרש וחלקו שם ולא נתפשט לא כדברי זה ולא כדברי זה", וכן פסק שם בבית לחם יהודה ד"ה חכם שאסר: "היינו שכבר חלה הוראתו אבל אם שניהם בבית המדרש יכול להתיר".

שני הפוסקים מסכימים שכל אחד יסמוך על המראה שהשני התיר, אך הם אינם יכולים להתיר את אותו מראה.

ייתכן גם שאפשר לצרף, שמדובר בבדיקת יום שביעי, שהוחזקה האישה שמעיינה סתום". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** בנדה כ: "ילתא אייתא דמא לקמיה דרבה בר בר חנה וטמי לה, הדר אייתא לקמיה דרב יצחק בריה דרב יהודה ודכי לה, והיכי עביד הכי והתניא חכם שטימא אין חברו רשאי לטהר, אסר אין חבירו רשאי להתיר, מעיקרא טמויי הוה מטמי לה כיון דא"ל דכל יומא הוה מדכי לי כי האי גונא והאידנא הוא דחש בעיניה דכי לה", ע"ש. פירש"י "מעיקרא טמויי טמי לה. רב יצחק משום כבודו דרבה בר בר חנה", ע"ש.

ולכאורה נראה דה"ה בנד"ד שאין חכם אחד לטהר מה שכבר טמא חכם אחר. אלא י"ל דשאני מעשה דילתא כיון שהיא כבר יצאה ממקום רבה בר בר חנה, ולכן כבר חל הפסק, ויש "חתיכה דאיסורא", ולכן שוב אין לרב יצחק בריה דרב יהודה לטהר את הדם, משא"כ בנד"ד ששני החכמים הם במקום אחד, ושפיר יש לדמות זה למ"ש התוספות בע"ז ז. ד"ה הנשאל, "והא דאמרינן פרק אלו טרפות (חולין ד' מט.) גבי מחטא דאשתכח בסימפונא רבה דכבדא, הונא מר בריה דרב אידי טריף, רב אדא בר מניומי מכשר, התם שניהם היו בבית המדרש כשנשאלה השאלה", וכן הוא בראי"ש שם (אות ג) שכתב, "התם מיירי בדבר שבא הדבר לפני שניהם יחד בבית המדרש", וכן מצינו בתוספות בחולין מד: ד"ה היכי, בתירוץ ראשון שכתבו "וההיא עובדא דלקמן (דף מט.) דמחט שנמצאת בסמפונא דכבדא, שמא היו שניהם בבית המדרש ונשאלה השאלה לפניהם לשניהם, אי נמי לא ידע שאסר חבירו", ע"ש. וכן הוא בש"ך שהביא כת"ר.

ונראה שהטעם לזה כשכתבתי לעיל, שכל זמן שהחכמים הם בבית המדרש, לא אמרינן שיש כאן "חתיכה דאיסורא,

וזה כמ"ש הר"ן בפ"ק דע"ז (דף א: ברי"ף) ד"ה הנשאל, "הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר. כתב הראב"ד ז"ל בפירוש מס' ע"ז שלו דלא משום כבודו של הראשון נגעו בה, אלא משום דכיון דאסרה הראשון שויה חתיכה דאיסורא ושוב אין לה היתר, דאפילו התירה שני אינה מותרת... והנ"מ בדבר שאין בו מחלוקת אלא משקול הדעת, אבל אם טעה בדבר משנה חוזר ומטהר ומתיר... ולזה הסכים הרשב"א... וכן כתב הרמב"ן ז"ל שם, וקשה לי... ולפיכך נראה לי דאפילו טועה בשקול הדעת מחזירין הוראתו בהסכמתו, וכי אמרינן בפ' אלו טרפות, חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, בלא הסכמתו של ראשון קאמר, מפני כבודו של ראשון, ועוד כדי שלא תראה תורה כשתי תורות הללו אוסרים וההללו מתירים... כן נראה לי להלכה, אבל למעשה אין בי כח לחלוק על אבות העולם ז"ל", ע"ש.

וכן הוא באבקת רוכל ס"ריג ד"ה ומ"ש הרב, שהוא הביא דעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א והר"ן הנ"ל, ומ"ש הר"ן בסוף שאין לו כח לחלוק על אבות העולם ע"ש.

הרי מבואר מזה שלדעת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א החשש הוא רק אם כבר שויה חתיכה דאיסורא, דהיינו שכבר חלה ההוראה, וכן הוא בש"ך בס"רמב בקיצור הנהגת הוראות אות א, וז"ל "חכם שאסר וחלה הוראתו". ולכן י"ל שכל זמן שהחכמים הם יחד בבית המדרש לא חל הפסק כיון שכך הדרך בבית המדרש שהחכמים דנים זה עם זה כדי לברר את הדין, ולכן ליכא בזה חתיכה באיסורא, וכן הוא בנד"ד ששני חכמים היו שם בבית ההוראה.

ואף לדעת הר"ן שהחשש הוא מפני כבוד הרב הראשון, י"ל שאם הרב הראשון עצמו אמר לשואל לילך לשאול לרב אחר, ממילא שהוא מחל על כבודו ואין חשש, וכן הוא בנד"ד ש"שני הפוסקים מסכימים שכל אחד יסמוך על המראה שהשני התיר", ולכן נראה שאין חשש בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קסט

שאלה: האם יש ללמוד מרבו איזה לימוד, כשרבו אינו יודע לפרש כלום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "רש"י בע"ז (י"ט ע"א ד"ה דלא ידע), לכאורה סתר דברי רש"י עצמו בשבת (ס"ג ע"א ד"ה דליגמר), וצ"ע".

א) **כתוב** בע"ז יט, "ואמר רבא לעולם ליגריס איניש ואע"ג דמשכח ואע"ג דלא ידע, מאי קאמר שנאמר גרסה נפשי לתאבה גרסה כתיב ולא כתיב טחנה", ופירש"י שם, "דלא ידע מאי קאמר, שאין רבו יודע לפרש לו כלום".

ונראה שזה כמ"ש רש"י נדה: "שהאמוראים האחרונים דקדקו בטעמי התנאים והעמידו הלכה על בוריה, אבל הראשונים לא דקדקו איש בדברי חבירו אלא כל אחד מה ששמע מרבו מלמדה לתלמידו שמועה כמו שהיא, והיא היתה נקרא משנה ובריית, והיה נותן לבו לתת טעם לשמועתו, זה נותן טעם לדבריו וזה נותן בה טעם אחר, כדאמר (שבת דף סג.) ליגמר איניש והדר ליסבר", ע"ש. משמע שהם היו לומדים המשנה כצורתה, בלי שום פירוש, ואח"כ "כל אחד נותן טעם לשמועתו".

אלא בשבת סג. כתוב "...מ"ט דר"א דאמר תכשיטין הן לו, דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך, א"ל רב כהנא למר בריה דרב הונא האי בדברי תורה כתיב, א"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, א"ר כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה הש"ס, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא, מאי קמ"ל דליגמר איניש והדר ליסבר", ופירש"י שם, "דליגמר איניש, לגרוס שמעתא מרביה ואף על גב דלא ידע לכולהו טעמיה". משמע מזה שעכ"פ הרב יודע קצת הטעם של אותו דין, ולא ידע כל הטעם, וזה כמ"ש הגר"ז בשלחן ערוך הרב הל' ת"ת בק"א פ"ב, "לכולהו טעמיה דוקא, דהיינו עמקי הטעמים אבל טעם פשוט של ההלכות ידע רב כהנא דהא ידע מ"ט דר"א", ע"ש,2 וזה שלא כמ"ש רש"י בע"ז הנ"ל שאין רבו יודע "לפרש לו כלום".

ונראה שאין כאן סתירה, ואה"נ שיש ללמוד השמוע מרבו אף כשהוא אינו יודע "לפרש לו כלום" כמ"ש רש"י בע"ז וכנראה ממ"ש בנדה הנ"ל. אולם א"א לפרש כן במעשה דרב כהנא הנ"ל כיון שמצינו שעכ"פ רב כהנא למד מרבו

קצת הפירוש לפסוק "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך", דהיינו שפסוק זה מיירי בדברי תורה, וכמ"ש המהרש"א שם, "דכל המזמור... נדרש בת"ח העוסק בדברי תורה", ולכן אמר רב כהנא "האי בדברי תורה כתיב", וזה מה שהוא כבר למד מרבו. אולם לא למד רב כהנא מרבו שעדיין אין פסוק זה יוצא מידי פשוטו, ולכן מצינו שהמציאות היתה שבענין זה רב כהנא למד קצת הפירוש מרבו, אבל הוא "לא ידע לכולהו טעמיה". אולם אה"נ שאף כשהמציאות היא שאין רבו "יודע לפרש כלום", שעדיין יש ללמוד השמועה ממנו, וכמ"ש רש"י בע"ז הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קע

שאלה: למה נענש גיחזי מפני שהוא קרא לרבו אלישע בשמו, הלא קי"ל "גדול מרבן שמו".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "קי"ל (כ"כ הליכות עולם שער הראשון פ"ג סע' ד' עמ' י"ב, ומקורו מהערוך ערך אביי, מתשובת רב שרירא גאון, ועיי"ש בהליכות עולם בהערת המהדיר הערה י"א) "גדול מרבן שמו", וידי"נ הרב שמואל אביטן שליט"א הקשה על זה מסנהדרין (ק' ע"א) "רב נחמן אמר זה הקורא רבו בשמו דאמר רבי יוחנן מפני מה נענש גיחזי, מפני שקרא לרבו בשמו שנאמר ויאמר גחזי אדני המלך זאת האשה וזה בנה אשר החיה אלישע", ואם איתא דגדול מרבן שמו, למה נענש, הרי כשאמר "אלישע" הוי שבח גדול מאם יאמר "אלישע רבי". וי"ל, דגדול מרבן שמו, היינו לתואר בעלמא, אך לעולם התלמיד מחוייב לתאר רבו בתואר רב, והא ראיה ממקרא מפורש (במדבר פרק י"א פס' כ"ח) "ויען יהושע בן נון משרת משה מבחריו ויאמר אדני משה כלאם" (מידי"נ הרב משה הררי שליט"א), ועוד יש לחלק". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** שמ"ש הרב משה הררי שליט"א נכון הוא, וכן מצינו בפר' חיי שרה, באליעזר עבד אברהם שכתוב "ויאמר ה' אלקי **אדני אברהם**". וכן בכמה מקומות בפרשה שם, וכן מצינו בשמואל ב' פ"יא יא, שכתוב "ויאמר אוריה אל דוד הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות, **ואדני יואב** ועבדי אדני על פני השדה". וכן מצינו במלכים א' פ"יח ז, לגבי אליהו ועבדיהו, שכתוב "ויהי עבדיהו בדרך והנה אליהו לקראתו, ויכרהו ויפול על פניו ויאמר האתה זה **אדני אליהו**", ולכן שפיר כתוב בגמ' סנהדרין הנ"ל "רב נחמן אמר זה הקורא רבו בשמו דאמר רבי יוחנן מפני מה נענש גיחזי, מפני שקרא לרבו בשמו שנאמר ויאמר גחזי אדני המלך זאת האשה וזה בנה אשר החיה **אלישע**".

ב) **אלא** יש להעיר על זה מטעם אחר. כתוב בשבת נו. "אוריה החתי אי אתה נענש עליו, מאי טעמא, מורד במלכות הוה דאמר ליה ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונים". ופירש"י שם "ואדוני יואב, לאו אורח ארעא לקבל עליו מרות אחרים בפני המלך". הרי מי שהזכיר תואר "אדוני" בפני המלך נחשב למורד במלכות, וא"כ שפיר הוא מה שאמר גחזי בפני המלך "אשר החיה אלישע", ולכן מאיזה טעם הוא נענש על זה. וי"ל שכיון שגם כתוב שם (פסוק ד) "והמלך מדבר אל גחזי... ספרה נא לי את כל הגדולות אשר עשה אלישע", מצינו שהמלך נתן רשות לגחזי לשבח את אלישע אף בפני המלך, ואין זה נחשב כבזיון למלך, ולכן אף מותר לגחזי לשבח את אלישע בתואר "אדוני" ואין לחוש שזה בכלל מורד במלכות כיון שהמלך כבר נתן רשות לזה, וזה כדמצינו בסוטה מא: "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחל... מצוה שאני". הרי אף המלך יכול למחול על כבודו משום מצוה, ועיין בתוספות שם בד"ה מצוה, שכתבו "...ונראה לתרץ דדוקא הכא שייך למימר מצוה שאני דמוחל על כבודו משום כבוד התורה שהוא **כבוד השכינה**, וכן ההיא דפרק כהן גדול (סנהדרין יט:) דחולץ או מיבם מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים **ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו**", ע"ש. ולפי זה י"ל שמותר למלך למחול על כבודו כיון ששמיעת "הגדולות אשר עשה אלישע" **על פי ה'**, היא כמו שהמלך "מראה בעצמו שאימת השכינה עליו", ולכן שפיר הוא לגחזי לומר "אדוני אלישע", וכיון שהוא לא אמר כן הוא נענש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעא

שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שמבזים ת"ח, כיון שלא מצינו כ"כ ת"ח שזכו להיכנס לגדר נושאים ונותנים בעיון ברוב מקומות התלמוד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לי ללמד זכות בדרך משונה על עמי ארצות שנכשלים בביזוי ת"ח (וידוע מה שאמרו שצריך שכל עקום כדי ללמד זכות על טועים), ולא ניחא לקוב"ה (ע' כתובות קי"א ע"ב "א"ל ר' יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי" וכו') דנימא שאין להם חלק לעולם הבא, כדין המבזה ת"ח (ע' סנהדרין צ"ט ע"ב ועוד).

דהנה כתב הרמ"א ביו"ד (סי' רמ"ג סע' ב') בגדר ת"ח "רק שהוא מוחזק לת"ח בדורו שיודע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושיו ובפסקי הגאונים", וכתב על זה הגאון חזון איש בספרו אמונה וביטחון (פ"ג סע' כ"ג) וז"ל "והנה עומדת לפנינו השאלה מה דינו של ת"ח ומה שמו דורש ממנו, מה הוא מהותו ובמה כוחו גדול, והנה בדברים קצרים השכיל הרמ"א יו"ד סי' רמ"ג סע' ב' להציג את תמונתו המאירה בקרני הודה, וז"ל שיודע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושיו ובפסקי הגאונים. מבואר, דשם ת"ח היינו חכם גדול בהלכה היודע את עומק המשא ומתן של הלכה ע"פ המקובל בידינו מדור דור, ולמד רוב מקומות התלמוד, ואם אינו חכם בזה, אף שלמד הגדה וספרי יראה, כל שאינו יודע לישא וליתן בהלכה ברוב מקומות התלמוד ע"פ הפוסקים, אינו בכלל ת"ח, ואין הדין פוטרו מתשלומי מכס, אף שתורתו אומנותו, כמבואר ברמ"א שם" עכ"ל1, ולפי"ז הרי ידוע שבזמנינו לא רבו כ"כ אלו שזכו להיכנס לגדר זה, שנושאים ונותנים בעיון ברוב מקומות התלמוד, וממילא לפי"ז לכאורה, אין על רוב הת"ח כיום גדר ת"ח מעיקר הדין (וידוע שכמה פוסקים כתבו שלכמה עניינים, בפרט לקולא, אין לנו גדר ת"ח).

אכן באמת ודאי שחלילה חלילה להקל עפי"ז, דכבר כתב בחפץ חיים (כלל ח' סע' ד'), שכתב שגדר ת"ח הוא "לפי הדור, ואפילו בזמנינו אם הוא רק ראוי להורות ויגע בתורה נקרא ת"ח והמבזה אותו אפילו בדברים בעלמא ואפילו שלא בפניו עון פלילי הוא וחייב נידוי על זה כדאיתא ביו"ד (סי' רמ"ג סע' ו', ובסי' של"ד בש"ך ס"ק ס"ח), וכ"ש אם הת"ח הזה הוא מורה הוראה בעיר דבוודאי איסור המבזהו הוא חמור הרבה יותר, דמלבד שהוא מורח להחזיק אותו לחכם ולנהוג בו כבוד אחרי שהוא סומך על הוראותיו, עוד בסיפורו עליו דברי גנות הוא מונע את הרבים מעבודת השם, כי עי"ז אמור יאמרו שאר העם מה נלך לדרוש מאיתו ענייני התורה" וכו' עיי"ש. ומסתבר שלעניין בזיון ת"ח, אף החזו"א יודה ואכמ"ל. ולכן אין לנו בזה אלא לימוד זכות בעלמא כלפי שמיא ותו לא מידי". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** שיש לחלק בין הגדר של ת"ח לגבי אם הוא פטור ממסים כמבואר בי"ד ס"רמג הנ"ל, ובין הגדר של ת"ח לגבי הידור או בזיון. כתב הש"ך בס"רמד ס"ק ב, לגבי קימה והידור בפני ת"ח, "שהוא מופלג בחכמה יותר **משאר העם**... והוא גדול **מסתם בני אדם**., שאינו חייב לעמוד מפני חכם אלא בגדול ממנו כו' אלמא דמיירי שהוא חכם מופלג יותר **משאר העם**", ע"ש. ולכן נראה שה"ה לגבי איסור בזיון לת"ח, שזה מיירי בת"ח שהוא מופלג בחכמה רק "יותר משאר העם", ולפי זה מצינו שזה תלוי בדור ובמקום, שאם יש מקום שהעם שם כולם עמי הארצים, ממילא שמי שיודע קצת תורה יותר מהם הוא נחשב כת"ח באותו מקום, וגם במקום שכל העם יודעים את התורה, אז אין איש נעשה ת"ח אא"כ הוא יודע יותר מהם, ולכן מצינו שאם הת"ח במקום שכולם עמי הארצים יוצא למקום שכולם יודעים את התורה, והוא כאחד מהם, ממילא שנתבטל חיוב להדרו במקום שהוא הלך לשם, שהרי עכשיו אף הוא ככל העם.

ולפי זה שפיר כתב החפץ חיים הנ"ל שהגדר של ת"ח לגבי בזיון תלוי "לפי הדור".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעב

שאלה: אם אחד אינו הגיע להוראה, איך הוא יכול לפסוק איזה דין כשאין רב שם לשאול ממנו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש להסתפק למעשה במי שלא הגיע להוראה ואין לו רב (או שרבו לא הביע דעתו בנושא מסויים, וא"א לו לשאול את רבו), מה יעשה במחלוקת הפוסקים. האם חובה עליו להחמיר בדאורייתא, והאם מותר להקל בדרבנן, ואם כן, מה יעשה כשנחלקו הפוסקים האם דין מסויים הוא דאורייתא או דרבנן, ואיך הדין כשיכול להחמיר בקל בדרבנן (ומהו גדר "קל" לעניין זה), האם חייב להחמיר או שרק תבוא עליו ברכה, ומה הדין במי שעדיין לא הגיע להוראה, אך הוא למדן ות"ח קצת, ואחר שעיין בסוגיה, חושב שאחד מהפוסקים צודק יותר, האם יוכל להקל כמותו בדאורייתא, או שמכיון שלא הגיע להוראה אין דעתו חשובה לכלום, וצ"ע בכל זה".

א) **נראה** שבתחילה יש לבאר מי הוא בכלל "הגיע להוראה", ועוד, אף אם הוא אינו בכלל הגיע להוראה, האם יש חילוק אם הוא פוסק הדין לעצמו או לאחרים.

כתב התה"ד בס"שמב, לגבי הגדר של תלמיד חכם שפטור מן המס, "דלאו דוקא רב הנסמך ליישב בראש ולדון ולהורות דהוא פטור, אלא כל תלמיד חכם בדורו שיודע **לישא ויתן כשורה בדברי תורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות** בתלמוד ופירושיו ובפסקי הגאונים". וכן הוא ברמ"א בי"ד ס"רמג ב, ע"ש. הרי מבואר שיש שני צדדים לת"ח, אחד הוא שהוא יודע "לישא ויתן", דהיינו שיש לו שכל ישר כדי לדמות מילתא ומילתא, וכדי לעשות חילוקים בין דין זה לדין אחר, וכדי לשקול בין הפירושים באיזה דין או סוגיא וכו', והצד השני הוא, שהוא יודע רוב המקורות כדי שהוא יכול לחפש בהם כדי שהוא יכול להכריע ביניהם.

וזה כדמצינו בהוריות ב: "גמיר וסביר". פירש"י, "גמיר למד הדבר, וסביר מבין דבר מתוך דבר". הרי שיש שני צדדים הנ"ל לת"ח, ועיין במחלוקת הסמ"ע בס"כה ס"ק כו, והש"ך שם ס"ק מ, ע"ש. וראיתי לר' בנימין בוסקוביץ ז"ל בספרו סדר משנה, על הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ד הל"טו, שכתב, "ולא ביאר מי הוא הנקרא ראוי לדון מצד החכמה, כבר למדנוהו מדבריו שבפי' המשנה בפרק עד כמה, על משנת מי שאינו מומחה וראה את הבכור, שכתב שם וז"ל אבל האיש שמנסין אותו, ואח"כ נותנין לו רשות מבבל או מא"י, ומועיל לו הרשות, הוא האיש מתלמידי חכמים המפורסמים בחכמת התורה כמו שיתבאר בגמ' הוריות ע"כ, ושם בתחלת המסכתא נתבאר דראוי להוראה היינו גמיר וסביר, ובודאי אינו ראוי ליתן לו רשות עד שהגיע להוראה, וכ"כ הר"ז הלוי ז"ל בס' המאור בפרק אחד דיני ממונות (דף רע"ט) וז"ל בבא תליתאה, בי דינא דליתיה מומחה, כגון בי תלתא דההוא חד דבינייהו גמיר ולא סביר ולא נקיט רשותא, דלא יהבי רשותא לעולם למאן דלא סביר, דפחות מיכן לא מיקרי ראוי להוראה כדאמרינן בהוריות ראוי להוראה גמיר וסביר משמע, ותחלת הרשות היא ההוראה כדאמר יורה יורה ידין ידין ע"כ, וכן נראה מדברי רבינו ז"ל שבפ"ו שכתב אם היה זה הדיין מומחה ונטל רשות מראש גלות וכו', וכתב אח"כ אבל מי שאינו מומחה ולא קבלו אותו בעלי דינין אע"פ שנטל רשות, הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים, ומאן דליתיה גמיר וסביר לא מיקרי מומחה ולא כהרב בעל הסמ"ע שהבין בסי' כ"ה שסתם מומחה בלשון הרמב"ם היינו גמיר ולא סביר, וכבר השיג עליו הרב בעל הש"ך ז"ל", ע"ש. הרי הגדר של הגיע להוראה, הוא גמיר וסביר.

וכן מצינו בסוף גמ' הוריות "חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף", ופירש"י "סיני עדיף. מי ששנה משנה ובריית סדורין לו כנתינתן מהר סיני, וחד אמר עוקר הרים. דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה ובריית סדורין לו כל כך". הרי שיש שני צדדים הנ"ל, ואה"נ שיש מחלוקת איזה מהם עדיף, אבל לכ"ע בעינן שניהם כדי להורות.

ב) **ויש** לבאר קצת בגדר של "סיני", דהיינו מ"ש התה"ד הנ"ל "ומבין מדעתו ברוב מקומות בתלמוד ופירושיו ובפסקי הגאונים". נראה שהעיקר בזה הוא לידע מה שכתבו בספרי האחרונים, ואין לפסוק הלכה רק מהתלמוד והראשונים בלבד.

וכן הוא בתשובת מהר"י מיגאש ז"ל ס"קיד, וז"ל "דע שהאיש הזה ראוי יותר להתיר לו להורות מאנשים רבים קבעו עצמם להוראה בזמננו זה, ורובם אין בהם אפילו משני דברים אלו, ר"ל הבנת ההלכה והעמידה על דעת

גאונים ז"ל, ואותם שמדמים להורות מעיון ההלכה ומחוזק 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.

וכל זה בזמנו וכ"ש בזמנינו שי"ל כן, וגם י"ל שה"גאונים" בזמן הזה, הם ספרי האחרונים, שהם כבר ראו כל דברי התלמוד והראשונים, ויש לסמוך עליהם, וזה כמ"ש הפתחי תשובה ס"רמב ס"ק ח, "עיין במהרש"א בח"א פ"ג דסוטה שכתב ובדורות הללו אותם שמורים הלכה מתוך הש"ע והרי הם אין יודעים טעם הענין על כל דבר אם לא ידקדקו תחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח, טעות נפל בהוראתם, והרי הן בכלל מבלי עולם, ולכן יש לגעור בהן, ע"ש. ואפשר דדוקא בזמן הרב מהרש"א שלא היה עדיין שום חיבור על ש"ע, אבל האידנא שנתחברו הט"ז וש"ך ומג"א ושארי אחרונים, וכל דין מבואר הטעם במקומו, שפיר דמי להורות מתוך הש"ע והאחרונים". הרי העיקר בזמנינו הוא ידיעת הש"ע וספרי האחרונים.

ועיין בהקדמת הכסף משנה, שהוא הביא תשובת הרא"ש שכתב לגבי המשנה תורה להרמב"ם, "כל המורים הוראות מתוך דברי הרב רבינו משה בר מיימון ואינם בקיאים במשנה וגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו, טועים", ע"ש. אלא מצינו ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות כ בשם הראשון לציון, שכתב "וכבר כתבתי בכמה מקומות דרמב"ם בפסקיו סמך שיפסק הפוסק מספרו באין צורך לראות הש"ס כי ממנו תוצאות תורת האדם, וכפי זה לא יחוש לטעויות הנמשכות מדברי הש"ס, אלא למה שיסתפק האדם מדבריו עצמו, ושמור לך כלל זה". הרי נראה שזה שלא כתשובת הרא"ש הנ"ל. מ"מ למעשה י"ל כמ"ש הפ"ת הנ"ל, דהיינו כיון שבזמנינו יש כמה מפרשים על דברי הרמב"ם כגון המגיד משנה והכסף משנה וכו', שפיר הוא לסמוך עליהם כדי להבין דברי הרמב"ם.

עכ"פ מצינו שהעיקר בזמן הזה הוא לידע הטור והב"י והש"ע וספרי האחרונים, שהרי הב"י הוא ה"פירוש" היותר טוב כדי להבין דבריו בש"ע, וכבר כתבו האחרונים לעיין בב"י כדי לידע כוונת מרן בש"ע, וכ"כ הסמ"ע בהקדמתו לש"ע ד"ה החמישית, לדעת מרן ומור"ם "כי כוונתן היה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחילה דברי בעל הטורים עם פירוש הב"י, וידע מתוכם מקום כל דין עם טעמו מהתלמוד ומגדולי המחברים", ע"ש. וכן כתב הברכ"י בי"ד ס"רעו אות ב בשם מהר"י זיין, "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בש"ע", ע"ש.

ג) **ולפי** זה יש לדון במ"ש כת"ר, "ומה הדין במי שעדיין לא הגיע להוראה, אך הוא למדן ות"ח קצת, ואחר שעיין בסוגיה, חושב שאחד מהפוסקים צודק יותר, האם יוכל להקל כמותו בדאורייתא". וי"ל שאף אם הוא אינו בקי בש"ס אלא שיודע ללמוד הטור והש"ע והב"י וספרי האחרונים, עדיין הוא בכלל "הגיע להוראה", וזה כמ"ש מהר"י בן מיגאש הנ"ל, "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", וכן י"ל בזמנינו שאם הוא יודע ללמוד הטור והב"י והש"ע ומה שכתבו המ"ב או הכה"ח או הציץ אליעזר או היביע אומר וכו', אז אף הוא בכלל "הגיע להוראה", אף שאין לו בקיאות בש"ס, והוא בכלל מ"ש מהר"י מיגאש הנ"ל, "שהאיש הזה ראוי יותר להתיר לו להורות".

אולם אם הוא אינו יכול להבין הטור והב"י, אז י"ל שזה בכלל מ"ש הגר"ז בשלחן ערוך הרב, הל' ת"ת פ"ב הל"א, "ובזמן הזה גם ספרי הפוסקים הראשונים, המבארים טעמי ההלכות פסוקות שפסקו הטור והשלחן ערוך, כמו הרא"ש ובית יוסף. כי אם אינו יודע טעמי ההלכות, אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריין, ונקרא בור, ולכן יש אוסרין

להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד", ע"ש.

ולפי זה יש לחקור במ"ש כת"ר, "...מה יעשה במחלוקת הפוסקים. האם חובה עליו להחמיר בדאורייתא, והאם מותר להקל בדרבנן, ואם כן, מה יעשה כשנחלקו הפוסקים האם דין מסויים הוא דאורייתא או דרבנן". משמע שאיש זה יודע מה שכתבו הפוסקים, שהרי הוא יודע שיש מחלוקת הפוסקים באיזה דין, וגם הוא יודע מהו מדאורייתא ומהו מדרבנן. אלא עכ"פ צ"ל שאם הוא אינו יודע הטור והב"י ומה שכתבו המ"ב והכה"ח וכו', שאז מוכרח לו להחמיר כשיש לו ספק, ועוד י"ל, שאף בספק שיש לו בדרבנן, הוא בכלל ספק בחסרון ידיעה ויש לו להחמיר, ואין לו לומר ספק דרבנן לקולא, וזה כמ"ש הש"ך בי"ד ס"צח ג ס"ק ט, "מאיסורים של דבריהם אפ"ה אין תולין להקל... והטעם כתבו הפוסקים דספק דתלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא זה", ע"ש. ולכן אין מקום למ"ש "ואיך הדין כשיכול להחמיר בקל בדרבנן", שהרי יש לו להחמיר בדרבנן אף כשהוא אינו קל להחמיר, כיון שזה בכלל ספק בחסרון ידיעה.

ולפי זה אני מצטער שכמה בעלי בתים לומדים בשיעור "דף היומי", אף שאין להם בקיאות בטור וב"י וש"ע ונושאי כליו, והלא אם יש להם איזה ספק בדין, אין בידם להכריע, ואם אין רבם שם, מוכרח להם לאזיל לחומרא אף מדרבנן, וכמה טוב הוא אם ילמדו הטור וב"י וש"ע וכו' בכל יום ולא הש"ס, כדי שיהיו הם בכלל הגיע להוראה "להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות **עם** טעמים שלמד **בטור וב"י**", וכן הוא ביחוה דעת ח"ו ס"נב, ע"ש. וכן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעג

שאלה: מה לרופא לעשות כשיש הרבה חולים שמבקשים עצות ממנו, ואין לו זמן להשיב על כולם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **סודי נמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "עם קדמת הטכנולוגיה אנו מנצלים היטב את האפשרויות החדשות לשמוע שיעורי תורה, ליצור קשר עם המעבדות ועם בתי החולים, התייעצויות מקצועיות בקבוצה ומתן סיוע הדדי איפה כדאי ומה הדרך המהירה ויעילה ביותר למצוא פיתרון לחולים. אפילו ניתן לעמוד מידית על סוג טיפול שנשכח או מינון של תרופה כלשהי. היו מקרים שהצליחו לגייס תרופה שלא נמצאת יותר על המדפים על ידי איתור עודפים אצל אחר... ולתיקון בעניינים אלו עוד ניתן להפליג רבות.

שאלתי נסובה סביב השאלה של מתן ייעוצים לאוכלוסיה הרחבה על ידי משלוח שאלות במדיום הזה של התקשורת. המכשיר שלי מלא וגדוש של תמונות של בריתות ופצעים, פריחות ומחלות, שינויי צבע, גודל, צורה כל אחד בליווי מספר קצר של משפטים, שאלה שנשלחת מדרום אמריקה על ילד עם חום ואחרת מהצפון על מקום נבחר לניתוח, ויש לציין כל מענה לשאלה כזו מחייבת לקיחת אחריות, לפעמים לטרוח לברר מידע ששכחתי או לא התעדכנתי, לעתים השאלה לא ברורה וצריכים עוד פרטים ולפעמים אפילו אם הכל הולך כשורה, כבר זמין לי עוד מספר רב של קושיות בפעם הבא כי השריות זול, זמין, וזריז... כמעט כמו רב שלעולם זמין לקהילה ולקהל הרחב וכמובן ללא כל תמורה.

באמת אני שמח לחלק את ידיעותי ולגמול חסד, אך הנושא ברור שנוטל זמן, מאמץ וכוח שבדרך כלל אין–וכמובן לא מדובר ביתום או אלמנה או בפיקוח נפש שלכך אני מפנה את כל כולי ולחלוטין למקרים אלו. מה המחוייבות שלי?

האם יש הבדל בין אלו שמטופלים שלי קבוע במרפאה בשגרה על אף שאין לי כלפי המעסיק כל מחוייבות לעשות זאת. אם כי בפעם אחת מטופל שסמך על תשובה מרופא שלו בטלפון והלה לא היה זמין לאחר מכן כיון שנסוב נזק לילד לאחר מכן המטופל תבע לאחר מכן לדין על כך וזכה בפיצוי. הקופה ביקשה מאז שלא לתת למטופלים את הטלפונים שלנו מכיון שזה שירות שאיננו מחוייב בסל. **ע"כ דברי כת"ר.**

נראה שיש גבול בעשיית חסד. מצינו שיש גבול בנתינת צדקה עד חומש, אבל זה בממונו, אולם אף לגבי הטירחה

שיש בעשיית חסד נראה שאף בזו יש גבול, שאל"כ א"א לאדם להפסיק מעשיית חסד, שהרי יש כל כך הרבה מקרים ראויים שמגיע להם ליהנות מאדיבותו וחסדו, וכן נראה ממעשה משה רבינו ויתרו בפר' יתרו, שאמר יתרו למשה (שמות יח יח), "נבל תבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך, כי כבד ממך הדבר, לא תוכל עשהו לבדך", וחסד זה שעשה משה לעם הוא לא רק לפסוק את הדין, אלא אף כמ"ש הרמב"ן שם (פסוק טו), "כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלקים להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה ידבר להם, כי זה יקרא דרישת אלקים", ע"ש. ופירש רש"י "נבל תבול... לשון כמישה., שהוא כמוש... וכחו תש ונלאה", ע"ש. ופירש האור החיים שם, "נבול תבול. כפל, כלומר... כי יש ב' גדרים במשמעות תבול, הא' כל שיגרע כל שהוא מכחו הראשון יקרא עליו הלאות לערך הקודם, אבל עכ"פ יכול עשות מה שהיה עושה קודם במעט יגיעה, והב' הוא הלאות הנרגש לכל שהוא גדר המונע האדם לעשות חפצו לצד כי לא ישאר בו כח, לז"א אליו כי מה יגיע אליו מהלאות כח לא שיעור מועט אלא שיעור שכפי האמת יקרא לו תבול, והוא מה שגמר או' לא תוכל עשוהו לבדך", ע"ש.

ולפי זה יש לאדם ליתן גבול על החסד שהוא עושה, שאל"כ יש חשש "כי לא ישאר בו כח" כמ"ש האור החיים הנ"ל, ונראה שזה אע"פ שתפילת משה "על חוליהם" כמ"ש הרמב"ן הנ"ל, היא יותר מקבולת לפני הקב"ה מתפילת שאר בני אדם, ולכן נראה שיש לכל אדם לדון לעצמו מהו הגבול של חסד שיש בו טירחה, שהוא יכול לסבול כדי שהוא לא יבוא "כי לא ישאר בו כח", ואף אם מפני זה הוא צריך לנעול הדלת בפני כמה בני אדם המבקשים עזרתו, מ"מ אפשר להם לבקש עזרה מאחרים, וכדמצינו במעשה משה ויתרו הנ"ל.

וזה כעין דמצינו ביומא פה: "ר' שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ופירש"י, "ושמרו בני ישראל את השבת. כדי לעשות שבתות אחרות יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה", ועדיין אינו מובן, איפה הרמז בפסוק שיש לחלל שבת אחת כדי לשמור שבתות אחרות, ונראה שי"ל שהפירוש של "ושמרו", הוא מלשון "מורה" כגון "בן סורר ומורה", דהיינו מסרב או מורד, כמו שפירש בתרגום ורש"י בפר' כי תצא, וכן מצינו בפר' חקת, שכתוב, "שמעו נא המורים, המן הסלע הזה נוציא לכם מים", ופירש התרגום, "שמעו כען סרבניא", ולכן הכי י"ל, וש"מרו" בני ישראל ישראל את השבת, דהיינו שיש למרוד בשבת ולחלל אותה, כדי "לעשות השבת לדורותם", דהיינו "אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ולפי זה הכי י"ל לגבי עשיית חסד, שיש "לחלל" עשיית חסד זה, כדי שהוא יוכל לעשות כמה חסדים אח"כ לימים רבים.

וכבר מצינו כללים בזה, איך להכריע מי יותר ראוי לקבל חסדו, ומי שאינו ראוי כל כך, וזה כדמצינו בדיני צדקה במרן י"ד ס"רנא ג ז ח ט, ע"ש. וגם מצינו שכתב מרן בי"ד ס"רמו טו, "היו השואלים אחד חכם ואחד ת"ח נזקקין לחכם, חכם ועם הארץ נזקקין לת"ח, שניהם תלמידים שניהם עמי הארץ שאלו שנים בשתי הלכות או בשתי תשובות שני מעשים, הרשות ביד המשיב למי שירצה יקדים", ודון מינה ואוקי באתרין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעד

שאלה: כשהתורמים כבר נותנים ממון לקהל לכתוב ס"ת בשביל בית הכנסת שלהם, ויש אומדנא בשעת נתינת ממון שהתורמים רוצים דוקא בסופר פלוני, האם הקהל עדיין יכול לבחור סופר אחר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יוחנן סלם** שליט"א

כתב כת"ר, "בענין כספי בית הכנסת. כמה תורמים תרמו מכספם לבית הכנסת במטרה לקנות ספר תורה לבית הכנסת. תרומתם הייתה על דעת זה, היינו לכתיבת ס"ת שייכתב על ידי סופר מסויים, שהינו קרוב משפחה וחבר של התורמים. אך העסקה בין הסופר ורב בית הכנסת התבטלה, כך שברצונו של הרב בית הכנסת לבחור סופר אחר, שאלתם של התורמים היא האם מותר למשוך את תרומתם מהבית הכנסת, מאחר שאחד התנאים החשובים הופר. היינו שהתורמים תרמו לסייע לבית הכנסת למטרה זאת כי חשבו שקרוב משפחתם הוא זה שיכתוב את הספר תורה (אע"פ שאין שום תנאי כתוב ביניהם, והכל היה בעל

פה), אך כאשר נודע להם שסופר אחר יכתוב את הספר תורה, ברצונם למשוך את כספם, האם מותר להם, ובאיזה תנאים?".

א) **כתב** המבי"ט בקרית ספר, הל' מתנות עניים בריש פ"ח, "ואמרינן דצדקה הוי בכלל נדר ואם התנה הכל לפי תנאו, דהא אינו עובר מוצא שפתיו כיון שהתנה כך". הרי כשיש תנאי בצדקה הכל לפי תנאו, ואם אינו מתקיים התנאי אין כאן צדקה והממון עדיין שלו.

ועוד, אף אם אין תנאי בפירוש אלא אומדנא דמוכח, עדיין אזלינן בתר האומדנא, וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"רפט, שכתב בדין צדקה, "קי"ל כר"ש בן מנסיא בפ' יש נוחלין (קלב.) ובפ' אע"פ (נו.) דאזלינן בתר אומדנא ואומדן דעתא", ע"ש.

וכן מצינו בב"מ עח: שכתוב שם, "דתניא מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן והמותר יפול לכיס של צדקה, רבי אליעזר אומר מגבת פורים לפורים ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר, דברי רבי יעקב שאמר משום ר"מ ורשב"ג מיקל דלמא התם נמי **דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה**", ופירש"י שם, "אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה, וכיון דלאו אדעתא דהכי יהיב נמצא מעות **בחזקת בעלים** חוץ מן היוצאין בסעודת פורים". הרי אף שהמעות כבר ביד העניים מ"מ עדיין הם בחזקת בעלים כיון שיש אומדנא ד"אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה", ועיין עוד בטור וש"ע בא"ח ס"תרצד.

וראיתי בשו"ת הרא"ם ס"נג, שכתב על סוגיא הנ"ל, "הא קמן בהדיא דסמכינן אאומדנא דדעתא דנודרין גבי צדקה דמגבת פורים, ואמרינן דאומדנא דדעתא היא דאדעתא דפורים הוא דיהבו ליה אדעתא דמידי אחריני לא יהבו ליה, ומשום הכי גזרו ואמרו דלית לעני רשותא ליקח מהן אפילו רצועה לסנדלו אלא לסעודת פורים, אבל חוץ מהיוצאים לסעודת פורים בחזקת הבעלים הם עומדים". הרי דאזלינן בתר אומדנא, ואף כשהממון כבר ביד העניים עדיין הם בחזקת הבעלים אם זה לפי האומדנא.

שוב כתב הרא"ם שם, "ותניא נמי בפרקא קמא דבתרא רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו, ואי לאו דסמכינן אאומדנא דסתם דעת הנודרים על דעת הקהל נודרים והוו ליה כאלו התנו הנודרים בפירוש שיהיו כל אותם הנדרים שנדרו לעניים תלויים ביד הקהל לעשות בהם כרצונם לשנותם לכל מה שירצו, היאך יכולים בני העיר לשנות דעת הבעלים שהם הנודרים מאחר שהנודרים הקצו אותם לעניים, והלא במס' שקלים פ' מצטרפים שקלים, שנינו מותר לעניים לעניים מותר עני לאותו עני, אלמא לית להו לצבור כח ורשות לשנותן אפילו לעניים אחרים, כ"ש לצרכי צבור שהם דברי רשות, מאחר שהנודרים הקצום לאותו עני או לאותו שבוי, אבל אי סמכינן על אומדנא דדעתא לומר דאומדנא דדעתא הוא דכל הנודרים סתמא על דעת הקהל הם נודרים תו לא קשיא ולא מידי מההיא דשקלים, דאיכא למימר דהתם לא איירי אלא כשאירע מקרה שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים כגון לצורך מלבושים או שבאו שם עניים הרבה ביחד דומיא דשבויים, דבכה"ג כיון שהנודרים והגובים לא גבו מה שגבו אלא לאותם עניים שוב אין בני העיר רשאים לשנות מדעת הבעלים שהם הנודרים, אבל בני העיר שעשו קופה בסתמא אומדנא דדעתא היא אדעתא דהכי נדרו מה שנדרו שיהיה הרשות ביד הקהל לעשות בהם כרצונם ולפזרם לכל מה שיראה להם אפילו לצורכי צבור, וכן פירש הרא"ש ז"ל בפ' השותפים", ע"ש. וכן הוא בש"ך י"ד ס"רנא ס"ק ט, ע"ש.

ומ"ש הרא"ם בשם הרא"ש, הוא כיון למ"ש הרא"ש בפ"ק דב"ב אות כט, "ונ"ל דאין ראיה ממה שהביא מההיא דשקלים דהתם לא איירי במעות של קופה אלא ע"י מקרה שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים כגון מלבושים או שבאו שם עניים הרבה דומיא דשבויים, ובהא הוא דאמר דמה שגבו לשמם לא ישנוה ליתנו לעניים אחרים, אבל בני העיר שעשו קופה בסתם לדעתם עשאוה, ולשנותן לכל מה שירצו ולכשיצטרכו מעות לעניי עירם יגבו פעם אחרת", והפירוש בדברי הרא"ש הוא כמ"ש הרא"ם הנ"ל שהכל תלוי באומדנא.

הרי אין העיקר אם הממון עדיין ביד התורמים או אם הוא כבר ביד הגבאי או הקהל או העניים, אלא העיקר הוא האומדנא, ואם יש אומדנא ד"אדעתא דמידי אחרינא לא

יהיב ליה", אז אין הרשות נתונה לשנות מרצון דעת התורמים.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בי"ד ס"רנט ב, "צדקות שהתנדבו לצורך בית כנסת או לצורך בית עלמין יכולין בני העיר לשנותם לצורך בית המדרש או ת"ת אפילו אם הבעלים מעכבים". וי"ל שלפי מ"ש הרא"ם הנ"ל הטעם שאין הבעלים יכולים לעכב הוא מפני שבתחילה "בסתמא אומדנא דדעתא היא אדעתא דהכי נדרו מה שנדרו שיהיה הרשות ביד הקהל לעשות בהם כרצונם ולפזרם לכל מה שיראה להם אפילו לצורכי צבור". אלא בנדון אחר שיש אומדנא שהתורמים נותנים ממונם רק בתנאי לעשות כרצון התורמים, אז ודאי הם יכולים לעכב אפילו כשהממון ביד הקהל, וזה דומה לדין מגבת פורים ולדין במס' שקלים הנ"ל.

וגם ראיתי לרבי יוסף נזיר ז"ל, במטה יוסף ח"א ס"יב, שסבר דלא בעינן תנאי בפירוש דוקא, אלא כל שיש אומדנא הכל לפי האומדנא, וז"ל "ואומדנא היא השרש הגדול שכל דיני ההקדשות נדרים ונדבות תלוין בה כמ"ש הגאון מהרא"ם בתשובה ח"א ס"גן וז"ל ומפני שהאומדנא היא השרש והעיקר הגדול לכל עניני נדרים וההקדש, בנו עליו כל הפוסקים והגאונים ופסקו על פיה בכל השאלות שנשאלו עליהם, וכן מצאתי בתשובה להרשב"א ז"ל שנשאל על העטרות של ההקדשות שמשימין על ראשי הקוראים, והשיב דשורת הדין נותן שיהיה אסור מכוון שנשתמש בהם הקדש, אלא שיש להתיר מטעם האומדנא, דאומדנא דדעתא הוא שכל המתנדבים לבית הכנסת אדעתא דהכי הוא וכו', וכן השיב בתשובה אחרת כו', מכל הני משמע דכל דיני נדרים ונדבות, ולא שנא צדקה לא שנא הקדשות לבית הכנסת, כולם על פי האומדנא הם נידונין ועל פי האומדנא הם סומכין עכ"ל". הרי אף בצדקה והקדש לבית הכנסת אזלינן בתר האומדנא.

ולפי זה י"ל בנד"ד אם התורמים עשו תנאי שהם רק רוצים בסופר פלוני אז צריך לחוש לתנאי זה, ואם לא אז הקהל צריך להחזיר את הממון לתורמים, ואת"ל שאין התנאי בפירוש או הוא אינו כמו תנאי בני גד ובני רואבן, אז עכ"פ נראה שיש כאן אומדנא שהתורמים רוצים דוקא בסופר פלוני כיון שהוא אחד מקרוביהם, ולכן אף משום זה יש להחזיר את הממון לתורמים אם מאיזה טעם אנשי הקהל לא בחרו בסופר זה, ואין לומר שכיון שכבר הגיע הממון ביד הקהל שאין התורמים רשות לעכב הקהל וכמ"ש מרן הנ"ל, דשאני הכא כיון שכבר יש אומדנא בשעת נתינת הממון שהתורמים רק רוצים בסופר שלהם, ולכן נד"ד דומה לדין מגבת פורים ולדין במס' שקלים הנ"ל.

ועוד י"ל שהוא נראה שהחילוק בין הא דמס' שקלים ובין סתם נתינת ממון לקהל בעד עניים, הוא שלגבי הא דמס' שקלים הוא דבר מסויים, דהיינו דוקא לעניים אלו, וזה מ"ש הרא"ם הנ"ל "אלא **לאותם** עניים", וזה כוונת הרא"ש שכתב, "דמה שגבו **לשמם**", דהיינו דוקא לעניים אלו, משא"כ בנתינת ממון לקהל בשביל סתם עניים, שבזה אין כוונת הנותן לעניים מיוחדים אלא לסתם עניים, ולכן מותר הקהל לשנות.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שמה שנתנו התורמים הוא לדבר מסויים, דהיינו דוקא לס"ת אחד, וזה דומה "**לאותם** עניים", ואין כוונת התורמים ליתן ממונם קצת לס"ת זה וקצת לס"ת אחר כמו קצת לעני זה וקצת לעני אחר ואין הקפדה אם הוא רק לעני מסויים, ולכן מזה נראה שאין רשות לקהל לשנות מרצון התורמים.

ב) **ועוד** י"ל לגבי אומדנא, והוא שכתב הרא"ש בכתובות צז: "...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 (נדרים כ:)... כל אלו אומדנא דמוכח אינון, הלכך אפילו גילוי דעת לא בעי בשעת מעשה ולא קודם לכן, אבל זבין ולא איצטרכו ליה זוזי, וההוא גברא דזבין נכסי אדעתא למיסק לארעא 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 ובזה לא בעינן שום גילוי דעת ואמרינן דברים שבלב הם דברים כיון דאנן סהדי שכך כוונתו, ויש אומדנא דמוכח שאינה חזקה כל כך, כיון שאין כוונתו ברורה כגון ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובזה בעינן גילוי דעת בשעת מעשה.

ונראה בנד"ד שלפי מ"ש בשאלה, "תרומתם הייתה על דעת זה, היינו לכתיבת ס"ת שייכתב על ידי סופר מסויים, שהינו קרוב משפחה וחבר של התורמים", שיש כאן אומדנא וגם גלוי דעת (עיין לקמן מ"ש הרדב"ז דסגי בגלוי דעת כל דהו).

ג) **וגם** יש לדון לגבי דין הקדש טעות. כתב מרן בי"ד רנח, ו, "הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא א"כ נשאל לחכם והתיר לו, ואם הגיע ליד גבאי אינו יכול להשאל עליו", וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד הל"ז, "וכשם שנשאלים על נדרי האיסר ומתירין אותו. כך נשאלים על נדרי הקדש ומתירין אותו. בין נדרי קדשי בדק הבית בין קדשי מזבח, ואין נשאלין על התמורה", ע"ש.

אלא כתב מרן שאם בא ליד גבאי שוב אינו יכול להשאל עליו, וכתב הגר"א שם דילפינן דין זה מדין תרומה בנדרים נט,2 "בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה". הרי כשהוא ביד הכהן אין מועילה שאלה, וה"ה בצדקה ונדרי הקדש לבדק הבית, ועיין עוד בזה ברמ"ע מפאנו ס"סב, ע"ש.

ואף דאמרינן הקדש בטעות אינו הקדש כמ"ש הרמב"ם בהל' ערכין וחרמין פ"ו הל"לד, "הקדש טעות אינו הקדש. כיצד האומר שור שחור שיצא מבית ראשון הרי הוא הקדש ויצא לבן אינו הקדש", ע"ש. מ"מ היתר זה שייך רק עד שהגיע הצדקה ליד הגבאי ולא אחרי כן, וכמ"ש ר' רפאל אברהם מצליח ז"ל בספרו מאמר המלך, על הרמב"ם בהל' נדרים פ"ד הל"ז, "והנה הך דיש שאלה להקדש הוי מטעם דהקדש בטעות הוי הקדש וע"י פתח משוי להקדש טעות והוי הקדש טעות, וכיון דכי אתו ליד גזבר או ליד כהן אין בו שאלה א"כ הוא הדין דלא חשיב הקדש בטעות", ע"ש.

הרי כשהגיע הממון ביד הגבאי אין התורם יכול לומר שהוא טועה בנתינתו וצריך להחזיר הממון אליו. מ"מ שאני דין זה מדין אומדנא הנ"ל, שכהתורם טועה בשעת נתינה הוא נותן ממונו בלב שלם בלא שום תנאי בלבו, ולכן כשהגיע הממון לגבאי התורם אינו יכול לחזור בו, משא"כ כשיש אומדנא בשעת נתינה שאין התורם נותן ממונו אלא לפי התנאי שיש בלבו, אז אף כשהגיע הממון לגבאי יכול התורם לחזור בו כמבואר לעיל.

ד) **ועדיין** יש לדון בזה לפי מ"ש המרדכי בריש פ' אע"פ, וז"ל "ובספר ראבי"ה ס"תקצב, כתב מעשה באחד שנדר מעות להשיא יתומה אחת להרויח בהם, ונפטרה היתומה ותבעוהו יורשיה, ופטרו ה"ר חיים כהן ז"ל והביא ראיה מפ' אע"פ שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה, ומסקינין בגמ' הלכה כרבי אלעזר בן עזריה ורי"ל כוותיה, כ"ש הכא דלכולי עלמא לא יתן שלא כתב ושלא נדר אלא ע"מ להשיאה, ולראבי"ה נראה כיון דאמר בירושלמי... אמר לחבירו מתנה מרובה אני נותן לך מותר לחזור בו, הדא דתימא בעשיר אבל בעני נעשה נדר וזכו בה היורשין... אלמא אע"ג שלא נתנו הנותנים וגם הגובים לא גבו לצורך היורשים אפילו הכי זכו היורשין מכח המת, ולההיא דפרק אע"פ לא דמי שלאו כל האומדנות שוין", ע"ש. הרי לדעת רבינו חיים הכהן, יש לאזיל בתר אומדנא והתורם א"צ ליתן ממונו, ולדעת הראבי"ה אין האומדנות שוין, משמע שאם יש אומדנא חזקה יש לחוש לה, משא"כ אם היא אינה חזקה.

וראיתי בשו"ת פרי עץ חיים (מבית המדרש הגדול של עץ חיים אמשטרדם) בדף שעד ע"א, שפירש הר' יהודה פיזא ז"ל את דברי הראבי"ה, וז"ל "ר"ל דהאומדנא דאמרן בפ' אע"פ היא אומדנא דמוכח שלא כתב אלא על מנת לכונסה, אבל בנדון של היתומה כיון שהיה בלשון נדר והיא עניה, הרי הוא כאילו הקנה לה באחד מדרכי ההקנאות וזכו יורשיה", ע"ש. ויש לפרש שלדעת הראבי"ה שכהתורם אמר שהוא רוצה ליתן ממון ליתומה, הוא לא חושב כלל שמא היא תמות, ובדעתו לא חיישינן למיתה בזמן קרוב (ואף שלפי הדין יש לפלפל מתי חיישינן למיתה, עיין בחכ"צ ס"קו, מ"מ כאן הוא תלוי בדעתו, ובדעתו הוא אינו חושש למיתה בזמן קרוב), ולכן יש לקיים נדרו, משא"כ בנד"ד שכל התורמים חושבים בשעת נתינה שהסופר ממשפחותם הוא יכתוב את הספר, וזה דומה למ"ש בפ' אע"פ שיש אומדנא דמוכח שלא כתב אלא על מנת לכונסה, וכן הוא בנד"ד שהתורמים נתנו ממונם רק על מנת שהסופר שלהם יכתוב את הס"ת, ולכן י"ל שלכ"ע אם אין הסופר שלהם יכול לכתוב את הס"ת, אז שפיר הוא לתורמים לתבוע ממונם.

וראיתי בשלטי הגבורים, על המרדכי שם שכתב בס"ק ל, "ורבינו יצחק מווינה הולך בשיטת רבינו חיים הכהן דאין ליורשין בהם כלום, דאומדין דעתא גדול הוא שזה לא

הפריש מעותיו אלא לצורך מצוה אבל לא לדבר רשות, שיאכלום היורשים ויעשו בהם צרכיהם, וההיא דירושלמי שהביאה ראבי"ה אבל בעני נעשה נדר לאו ראיה הוא, דודאי נדר הוא ולא מצי הדר ביה שלא ליתנו לאותו עני שנדר לו, אבל אם מת העני קודם שנתן לו אין הבאים מכח כלום", ע"ש (ורבינו יצחק מווינה, הוא האור זרוע כמ"ש החת"ס בי"ד ס"רלח בענין זה.).

וכתב המחנה אפרים בהל' צדקה ס"ו, לפרש דעת רבינו יצחק מווינה הנ"ל, וז"ל "נראה דס"ל ג"כ העני זכה באמירה מיד, ומ"מ אינו חייב לתת ליורשיו שאינם נצרכים לצדקה שזה לא הפריש מעותיו וזיכה לעני, אלא כדי לעשות מצוה אבל לא לדבר הרשות", ע"ש.

ונראה שלדעת רבינו חיים יש לאזיל בתר האומדנא בנד"ד, ואף שרבינו חיים סבר בנידונו שהתורם כיון "לצורך מצוה אבל לא לדבר רשות", ובנד"ד אף אם סופר אחר כותב הס"ת עדיין הוא לצורך מצוה, מ"מ כיון שהתורמים צווחים ככרוכיא שהם רוצים דוקא בסופר שלהם, ממילא מובן שאף בשעת נתינת הממון הם כיוונו רק לסופר שלהם, ולכן צריך לקיים תנאי זה, ואם זה א"א אז התורמים יכולים לתבוע ממונם.

ולכן מצינו שבין לדעת הראבי"ה ובין לדעת רבינו חיים יכולים התורמים לומר בנד"ד שהם רוצים דוקא בסופר זה, וזה אף כשכבר הגיע הממון ליד הקהל כמבואר לעיל, ועוד כתב המהריב"ל בח"ב ס"סז, דקי"ל כרבינו חיים אע"פ שהיורשים מוחזקים, הרי התורם יכול להוציא ממונו מהירושים אף שכבר הגיע ממונו לידם, וכן הוא בש"ך ח"מ ס"רנג ס"ק יא, שכתב, "וכתב מהרש"ל פ"ט דב"ק ס"סו. בשם הגה"מ וז"ל מכאן נראה שאדם שנתנו לו אחרים לסיועת בתו ע"מ להשיאה ונמנע ולא השיאה וק"ו אם מתה, שחייב להחזיר המעות לנותנים שלא נתנו לו אלא ע"ד להשיאה עכ"ל", ע"ש. וכן הוא בנד"ד שהתורמים נתנו ממונם רק על מנת שהסופר שלהם יכול לכתוב הס"ת, ואם זה א"א אז "חייב להחזיר המעות לנותנים", ונראה שאף הראבי"ה מודה לזה בנד"ד כפי שביארתי לעיל.

וכן הוא ברדב"ז ח"ד ס" אלף קצג (קכג), בנדון המרדכי הנ"ל שהוא פסק כרבינו חיים, וכתב "אם גבו לצורך עני די מחסורו ולא הספיקו ליתנו לו עד שמת, זכו בו יורשיו כיון שגבו אותו לשם אותו פלוני, וא"כ כ"ש בנד"ד שכבר הגיעה מתנה ליד היתומה וזכתה אחותה מכחה. אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דלא דמיא להך מכמה טעמי, חדא דהכא פירש בהדיא לצורך נשואה, והרי לא הגיעה לכלל נשואין ולא זכתה במתנה, ותו דאפילו לא פירש בהדיא אלא דאיכא גילוי דעתא סגי בהכי וחוזר במתנתו, דגרסינן בפ' מי שמת אמיה דרב זוטרא בר טוביה כתיבנה לנכסהא לרב זוטרא דבעיא לאנסוביה ליה לרב זביד, אינסיבא וגרשה, אתיא לקמיה דרב ביבי בר אביי אמר משום אינסובי הוא והא איסיבא, אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע משום דאתיתו ממולאי אמריתו מילי ממולייאתה אפילו למ"ד מברחת קני הנ"מ היכא דלא גליא דעתה אבל הכא גליא דעתא דמשום דזיין לה רב זביד איסיבא והא איגרשה... ובודאי כשכתבה ונתנה הנכסים לבנה וזכה בהם איירי, דאי לאו הכי למה צריכה לבית דין והיתה רוצה להוציא נכסים מבנה, וכן כתב רשב"ם, והשתא ומה אם לגבי בנה בגילוי דעתא לבד סגי **לבטל מתנה**, כ"ש לגבי אחריני **דבגילוי דעתא כל דהו סגי**", ע"ש. וכן הוא בנד"ד י"ל דסגי בגלוי דעת בשעת נתינת הממון לקהל כדי לבטל המתנה.

(**ועיין** עוד לגבי המחלוקת בין רבינו חיים והראבי"ה ברמ"א ס"רנג ז, שפסק כר' חיים הכהן, אלא שבסוף כתב ועיין ח"מ ס"רנג סע' י"ו דיש חולקין, ושם בח"מ הוא כתב שהעיקר כר' חיים ע"ש. וכתב בבעי חיי ח"ב ס"קפד דף ריז ע"ג, "כבר כתב מהריב"ל בח"ב ס" ס"ז דכרבינו חיים נקטינן אע"פ שהיורשים מוחזקים, וכן נראה מדברי הרב בעל המפה... וכתב שכן כתב הרא"ש בכלל ל"ב, (הג"ה וכן מצאתי להרדב"ז. "קכג.)", ע"ש. אלא מ"מ ממה שהביא הב"י בח"מ ס"רנג אות ל. בשם הריטב"א, נראה שהוא סבר כהראבי"ה, וכן פסק מרן בש"ע שם סע' טז, ע"ש. ועל זה כתב הרמ"א שיש חולקין, דהיינו דעת רבינו חיים, ועיין בחת"ס י"ד ס"קלח, ובפתחי תשובה בי"ד שם).

ולכן למסקנה נראה שהדין עם התורמים, ויש ליתן כתיבת הס"ת לסופר שלהם, ואם מאיזה טעם זה א"א אז יש להחזיר ממונם להם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת חנוכה שמח

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעה

שאלה: האם חייב לעמוד בשעת הוצאת ס"ת מהארון, כשהס"ת עדיין בארון ברשות אחרת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דניאל אלקלעי** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "כ' הב"י (יו"ד רפ"ב ד"ה כתב הרשב"א) בשם הרשב"א (בשו"ת ח"ג ס' רפ"א), וכ"כ הרמ"א (יו"ד רמ"ב,י"ח) שכל החיוב לעמוד זה דווקא מתי שהוא והס"ת נמצאים באותה רשות, אך אם הס"ת ברשות אחרת א"צ לעמוד, והסביר המג"א (או"ח ס' קמ"ו סק"ו) שהטעם שאין צריך לעמוד כשהס"ת מונח על הבימה הוא משום שהס"ת מונח על מקום קבוע, וכן הסביר הפרמ"ג (שם ס' קמ"א משב"ז סק"ג), וכן ספר חיים (ס' כ"ז אות יב), וכן ערוך השלחן (יו"ד רפ"ב, י"ג), והוסיף הט"ז (יו"ד ס' רמ"ב סקי"ג) על דברי הרמ"א וז"ל: "נראה דה"ה נמי על השולחן שהוא גבוה מי' טפחים ורחב ארבע שגם הוא רשות בפני עצמו שאין צריכין לעמוד, וגם בזמן שהס"ת מונחת בארון קודש אע"פ שהוא פתוח, אלא שהעולם עושין כן דרך כבוד לעמוד כל זמן שהארון פתוח ואין חיוב בדבר". עכ"ל. וא"כ אומר הט"ז שכך נוהגים העולם אך "אין חיוב בדבר" ולא חובה, וע' בשו"ת הרדב"ז (ח"ו ס' שני אלפים קס"ו) שכ' בסוף התשובה וז"ל: "כ"ש שלא יהיה חייב לעמוד מפניו כיוון שהוא גבוה ממנו עשרה טפחים, אבל אם רצה לכבד ס"ת ולהדרו אפילו בזה, תבוא עליו הברכה אך אין בו חיוב כלל. עכ"ל. א"כ יוצא ממנו שמי שעומד גם כשהס"ת למעלה ממנו י' טפחים תבוא עליו ברכה, אך מ"מ אין חיוב בדבר כלל, וזה לא חובה".

אלא שוב הביא כת"ר מ"ש בחתם סופר חו"מ ס"עג בסופו, וז"ל "אפילו אם הארון הקודש רק פתוח אסור לשב בבה"כ", וכתב על זה כת"ר, "א"כ יוצא שהחת"ס חולק על השו"ע, רדב"ז, רשב"א, ט"ז ועוד, וסובר שצריך לעמוד מתי שפותחים את הארון קודש למרות שעדיין לא הוציאו את הס"ת". **ע"כ דברי כת"ר.**

ב) **ונראה** שיש לחלק, דאה"נ אם הרב עומד בבימה שהיא רשות אחרת, שאין חיוב לתלמיד לעמוד, אבל י"ל שזה רק מדין "עמידה" והפסוק "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", אבל ודאי שהוא אינו רשאי לבזות רבו כשהוא ברשות אחרת, וכן י"ל שעדיין התלמיד חייב בסתם "כבוד", ולכן י"ל שאם רבו עומד **ומדבר** עם התלמיד מהבימה אז י"ל שהתלמיד צריך לעמוד מפני "כבוד" רבו ולא מפני חיוב "עמידה", ורק כשאין הרב מדבר עם התלמיד י"ל שאין חיוב לתלמיד לעמוד כשרבו ברשות אחרת, שבזה יש חיוב "עמידה" בלבד, וזה לא שייך כרבו ברשות אחרת.

ולכן ה"ה בס"ת י"ל הכי, שאם הס"ת על הבימה שאין חיוב לצבור לעמוד, אבל אם הס"ת "מדבר" עם הצבור אז יש חיוב עליהם לעמוד, והפירוש של "מדבר" כאן הוא כגון בשעת הגבהת הס"ת להראות הס"ת לצבור, אז בזה הצבור צריכים לעמוד אף שעדיין הס"ת ברשות אחרת, ואין זה מטעם חיוב "עמידה" אלא מטעם חיוב "כבוד".

וכן נראה מתשובת הרשב"א הנ"ל, וז"ל "שאלת על מה ששמעת שאין הקהל עומדין כאן בשעה שש"צ מראה הכתב לעם, נשאלת היאך אפשר להם שלא יעמודו. תשובה: נראה שהביאך לכך מה שאמרו "אם מפני לומדיה כן מפניה כ"ש". ואם מזו אינה ראיה שיהא חייב העמדה אחר שספר תורה בדוכן לפי שהוא במקום אחר והצבור במקום אחר, ואין אדם חייב לעמוד מפני רבו שהוא עומד למעלה בביתו והתלמיד למטה על גבי קרקע, אבל כל שמוציאין ספר תורה מן ההיכל עד שמעלין אותו לדוכן עומדין הקהל על עמדם, ומקרוב ראו קצת מגדולי ישראל והצבור שיש לעמוד גם בשעת שש"צ זוקפו ומראה הכתב לעם, ואמרו לי שכל זה מכבוד ס"ת, ושכן נהגו ברוב מקומות, וכל שטוענין שיש בו כבוד ס"ת ראיתי לחוש, ועכשיו כל הצבור עומדים עד שמניחו במקום שקורא בו", ע"ש.

נראה שהחילוק הוא כפי שביארתי לעיל, דאה"נ אם הס"ת ברשות אחרת שאין חיוב של "עמידה", אבל אם מראים הס"ת לצבור בשעת הגבהה, אז זה חמור טפי וצריך לעמוד מפני "כבוד" אף שאין צריך לעמוד מדין "עמידה", דהיינו "אם מפני לומדיה כן מפניה כ"ש".

ולפי זה גם י"ל שאם התלמיד רוצה להלוות רבו מהבימה, אז הוא צריך לעמוד כדי להלוותו אף כשעדיין רבו בבימה, שאף זה בכלל "כבוד" אף שאין זה בכלל חיוב "עמידה" כיון שרבו עדיין ברשות אחרת.

ולכן ה"ה בס"ת בארון, שאם הצבור רוצים להלוות הס"ת מהארון לבימה, שהם צריכים לעמוד מטעם "כבוד" ס"ת אף כשעדיין הס"ת בארון כשפותחים את הפרוכת. אולם

אם אין כוונתם להלוות הס״ת לבימה, אלא הם רק פותחים את הארון, אז זה דומה לרב שעומד ברשות אחרת ואין חיוב לעמוד.

ולפי זה י״ל שאין החת״ס חולק על הרשב״א ודע׳ הנ״ל, שהחת״ס מיירי כשהצבור רוצים להביא הס״ת לבימה (וכן בנדון החת״ס הוא מיירי במי שרוצה להביא ס״ת כדי לישבע עליו), ונראה שאף הרשב״א מודה לזה כיון שזה דומה לדין מראה פני ס״ת לצבור בשעת הגבהה.

וראיתי שכן כתב כת״ר, ״וראיתי שבקובץ וילקוט יוסף (שנה ה׳ ס׳ ל״ג) שרצה לתרץ משהו דומה, וכתב שכל מה שצריך לעמוד זה דווקא אם פותחים את הארו״ק כדי להוציא את הס״ת, אך אם פותחים כדי לומר פיוטים וכד׳ א״צ לעמוד, ע״ש״.

ויש להסביר חילוק זה לפי מ״ש הלבוש בס״קלג, לגבי פתיחת הארון בשעת ״אנעים זמירות״, לאלו שרוצים לומר אותו בכל יום, וז״ל ״ואם עכ״פ רוצים לאומרו, לא היו להם לפתוח הארון בכל יום, שהוא לנו במקום ביאת המקדש לפני ולפנים, וכמו שעושין בעלינו לשבח שאומרים אותו בכל יום, ואין פותחין הארון לאמירתו אלא בר״ה וביוהכ״פ, כדי להגדילו ולהודיע להם שהוא שבח גדול ביותר, ויאמרוהו ע״י כן בשאר ימות השנה בכוונה יותר גדולה, ולתת זה על לבם בר״ה וביוהכ״פ שהם ימי הדין, גם היו להם לעשות כן באנעים זמירות״, ע״ש. הרי נראה מזה שאין פתיחת הארון בשעת תפילות בשביל הס״ת אלא רק כדי לראות את הס״ת כדי להתעורר את הצבור לכוונה גדולה, וזה דומה למי שרואה את רבו שעומד בבימה, שאין חיוב לעמוד. אולם כשהוא רוצה להוציא את הס״ת מהארון, אז זה ענין אחר וצריך עמידה אף כשהס״ת עדיין בארון, כפי שביארתי לעיל.

וכן נהגו בעדות המזרח לפתוח את הארון לכל תפילת נעילה ובכל תפילת שמיני עצרת, וכל העם יושבים.

ולפי זה י״ל שאין מחלוקת בין החת״ס ושאר פוסקים הנ״ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעו

שאלה: האם מותר לסגור כביש מרכזי בעת שמוליכים ספר תורה חדש מהבית לבית הכנסת.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **אלחנן פרינץ** שליט״א

כתב כת״ר, ״בעת שמוליכים ספר תורה חדש מהבית לבית הכנסת, ואפשר להוליכו ברחוב צדדי או ברחובה של עיר – ברחוב מרכזי. האם עדיף להוליכו ברחוב צדדי בכדי שלא להפריע לכלל התושבים, שהרי אם ירקדו ברחוב מרכזי הדבר יגרום שיצטרכו לסגור את הכביש, ואוטובוסים לא יוכלו לעבור (וכן אנשים שממתינים ברחובות אחרים כלל אינם יודעים מדוע אין תחבורה הרבה זמן, והם ממהרים לכל מיני מקומות ונגרם להם צער ועגמת נפש) או שעדיף ברחוב מרכזי וממילא יהיה קידוש השם גדול יותר״. **ע״כ דברי כת״ר**.

א) **כתוב** במשנה בבכורים פ״ג מ״ג, לגבי מביאים בכורים לירושלים, ״הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם, לפי כבוד הנכנסין היו יוצאין, וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום״, ופירש הרמב״ם שם, ״והעיקר אצלנו אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים, אבל חייבנו לאלו לעמוד לפי הנכנסים הם קהל, **וכבוד צבור** שאני״, ע״ש. הרי משמע מזה שמותר להפסיק בעלי אומניות ממלאכתם מפני ״כבוד הצבור״.

ולכן נראה שה״ה בנד״ד שהקהל עוסקים בהכנסת ס״ת, שזה בכלל ״כבוד צבור״, וצריך לסגור את הכביש המרכזי כדי שכל העוברים ושבים יכולים לעמוד בפני הצבור שעוסקים בהכנסת הס״ת.

וגם ראיתי שכתב הרע״ב בבכורים שם, ״היו חייבים לעמוד מפני מביאי בכורים דחביבה מצוה בשעתה, ומטעם זה עומדים מפני נושאי המטה שהמת בה, ומפני נושאי התינוק לברית מילה״ (והובא דבריו גם ברשד״ם י״ד ס״ק, ע״ש. וכן בברכ״י י״ד ס״רסה אות ב, ע״ש), וא״כ לאו דוקא מצוות בכורים אלא ה״ה בהכנסת ס״ת צריך כל

העוברים ושבים בכביש המרכזי להפסיק בהליכתם משום "כבוד הצבור".

וכן מצינו למהר"ם שהיה עומד במילה ובשעת קריאת התורה מטעם זה, וכן הוא בשלטי הגבורים על המרדכי פ' ר"א דמילה, שכתב בס"ק א, "הר"ם היה עומד בשעת קריאת התורה ובשעה שמלין התינוק, והביא ראיה מן הפסוק ויעמוד כל העם... וגם ראיה מהירושלמי דקאמר כיצד היו מביאין בכורים... וכל בעלי אומנות עומדין לפניהם... מכאן ראיה שאדם חייב לעמוד לפני עושי מצות". ונראה מזה שהחיוב הוא רק כשיש קהל שעוסקים במצוה ביחד, וכן יש לדקדק שבקריאת התורה ובברית מילה, מצוות אלו הן בצבור בפני י' ישראלים.

וכן הוא בט"ז בי"ד ס"שסא ס"ק ב, שכתב לגבי לוית המת, "צריך לעמוד לפניו. פי' מפני העוסקים עמו שהם גומלי חסדים, כן הוא בטור בשם הירושלמי דקאמר אלין דקיימי מקמי מיתא לא מקיימי מקמי מיתא אלא מקמי אלין דגמלין חסד... נ"ל ללמוד דבכל דבר מצוה שאדם הולך ומתעסק בה יש לעמוד לפניו, וכן משמע בפ"ק דקידושין (דף ל"ג) א"ר יוסי בר אבין בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים בעלי אומניות ומפני ת"ח אין עומדים, משמע כל מצוה", ע"ש.

וכן הוא בספר חסידים ס"תקפ, שכתב, "אפילו עמי הארץ נושאים את המת או עוסקין במצוות יש לעמוד כנגדן, שהרי כנגד מביאי בכורים עומדים, ולכן אם עם הארץ עוסק במצוה יעמדו כנגדו". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהעוברים ושבים בכביש צריכים להפסיק ולעמוד מפני הצבור שעוסקים בהכנסת ס"ת.

וראיתי בנודע ביהודה מה"ק א"ח ס"כז ד"ה והנה, שכתב "במס' קידושין דף ל"ג ע"א דהא דכל בעלי אומנות עומדים מפני מביאי בכורים שהוא משום חיבוב מצוה בשעתה, ואטו יקומו בעלי אומנות בכל יום מפני קורא ק"ש בעונתה, הא ודאי ליתא, דהרי אטו ת"ת לאו מצוה בשעתה היא וכל שעה אין לה תשלומין בחברתה שהרי אח"כ הוא חוב לעצמו, וא"כ למה בפני ת"ח אין עומדים והא א"א לת"ח בלא לימוד תורה דרך הילוכו דכתיב והגית בו יומם ולילה, אלא ודאי דמצוה **שאינה נוהגת בכל יום חביבה יותר**". הרי לדעת הנו"ב שייך דין עמידה רק במצוה שאינה נוהגת בכל יום, אלא אין זה מוכרח כלל, שיותר נכון לפרש דין עמידה בשעת המצוה כמו שפירש הרמב"ם הנ"ל, שהוא רק במצוה שיש שם קהל. כן נראה לענ"ד. מ"מ אף לדעת הנו"ב, לא מצינו הכנסת ס"ת בכל יום, ולכן אף לדעתו צריך העוברים ושבים להפסיק ולעמוד.

שוב ראיתי בשו"ת מחנה חיים ח"ג ס"ד, שהוא הביא דברי הנו"ב הנ"ל, והשיג עליו וכתב ב' פירושים אחרים, ובפירוש שני הוא כתב, "דשם **דוקא אם רבים** עוסקים בהבאת בכורים עומדים, ולא בעבוד היחיד, וכן כתב המהרי"ט בחידושיו בשם הרמב"ן" (נראה צ"ל הרמב"ם כדלעיל), וזה כדברינו.

והפירוש הראשון במחנה חיים, הוא "במביאים בכורים שבאים מארץ רחוקה ובעלי אומנות לא יביאו ביום ההוא בכורים, אז מכבדים להעוסקים במצוה היום, אבל אטו הבעלי אומנות לא קוראים ק"ש בכל יום ולא עוסקים בתורה בכל יום". הרי רק אם אין עוסקים באותה מצוה באותו יום יש לעמוד בפני מי שעוסק באותה מצוה, משא"כ אם שאר העם עוסקים באותה מצוה באותו יום, וכן הוא בהכנסת ס"ת דמסתמא שאין העוברים ושבים עוסקים בה באותו יום.

וראיתי בכנסת הגדולה אה"ע ס"סב הג' הטור, אות ב, שכתב, "מנהג קושטא' וארץ המערב לעמוד כל העם בשעת ברכת חתנים ז' ברכות, ויראה הטעם לכבוד החתן והכלה דהם עומדים והחתן דומה למלך, ושמעתי דבשלוניקי לא נהגו לעמוד על רגליכם בשעת ז' ברכות ולא ידעתי למה, ואני בבואי לאלו המקומות מצאתי המנהג כמו שנוהגין בשאלוניקי ונהגתי את עצמי לקום וגם כל העם עומדים שם בראותם שאני קמתי על רגלי", ע"ש. ויש לדמות החופה של חתן וכלה להכנסת ס"ת, וזה כמ"ש בנטעי גבריאל שם פ"יח הערה ב, וז"ל "כ"כ בספר מטעמים אות ס' סק"א ובספר אוצר מנהגי ישורון אות מ"ז, שאנו נוהגים לעשות פירסום גדול בנרות ובכלי זמר ובסעודה בעת סיום כתיבת ספר תורה **כמו בעת חתונה**, משום דכתיב ויתן אל משה ככלותו, ואיתא במדרש ככלתו כתיב, **ודאי יום שניתנה בו התורה כיום שנכנסה כלה לחופה**... וע"כ כמו שמרבין בנרות ובכלי זמר ובסעודה בעת הכנסת כלה לחופה, כן בכתיבת ס"ת ובהכנסת ס"ת לבית הכנסת, וכשם שמרקדין לפני הכלה כך מרקידין לפני ס"ת בעת הולכת ס"ת, וכמו שמצינו בדוד המע"ה שרקד וכרכר ופזז

לפני הארון בעת שהוליכו לירושלים", ע"ש. ולכן נראה שה"ה בהכנסת ס"ת י"ל שצריך להפסיק ולעמוד.

ב) **אלא** נראה שיש לחלק, שכתוב בקידושין לג. "אמר מר יכול יהדרנו בממון ת"ל תקום והדרת, מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בו חסרון כיס, וקימה לית בה חסרון כיס, מי לא עסקינן דקא **נקיב מרגניתא**, אדהכי והכי קאים מקמיה ובטיל ממלאכתו, אלא אקיש קימה להידור מה הידור שאין בו ביטול אף קימה שאין בה ביטול, ואקיש נמי הידור לקימה מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בו חסרון כיס, מכאן אמרו אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם, ולא והתנן כל בעלי אומניות עומדים מפניהם ושואלים בשלומם ואומרים להם אחינו אנשי מקום פלוני בואכם לשלום, א"ר יוחנן מפניהם עומדים מפני תלמידי חכמים אין עומדים, אמר רבי יוסי בר אבין בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים מפני תלמידי חכמים אין עומדים". ופירש"י "מי לא עסקינן. כלומר מי לא משמע נמי אפילו נוקב מרגניתא שאומנות יקרה היא ומצריך ליה למיקם ואע"ג דבטל ממלאכתו ואיכא חסרון כיס".

וי"ל שהבטול מלאכה כאן הוא כמו מי ש"נקיב מרגניתא", שאין הפסד מהקרן עצמו אלא רק יש מניעת רווח בשעת ביטול מלאכתו, שהרי אחר שכבר הלכו מביאי הבכורים, יכול האומן לחזור למלאכתו ואין הפסד בפנינים עצמם. אלא אם יש לאומן חשש הפסד ממונו, י"ל שאין חיוב עליו להפסיק מלאכתו ולעמוד.

וא"כ יש לדון לגבי כביש מרכזי בזמן הזה, שיש כמה מכוניות נוסעים בו בכל רגע זה אחר זה, ואם סוגרים את הכביש, אז מלבד הכביש עצמו גם יש פקק תנועה בכל הרחובות שבצדדי הכביש, וכמה פעמים כמעט בכל הרחובות של העיר כנודע, ולכן מסתמא שבכלל כל המכוניות בפקק התנועה, יש יותר מאחת שיש בה איש שנוסע כדי לעסוק בדבר דחוף שיש בו הפסד ממון, ולפעמים גם יש חשש סכנה כשיש אמבולנס שאינו יכול להגיע לחולה מפני פקק התנועה, ולכן נראה בנד"ד שיותר טוב לילך עם הס"ת ברחוב צדדי, ואין לחוש "לרוב עם הדרת מלך" לגבי הס"ת, שבענין זה יש יותר הידור למלך לחוש להפסד ממון של חבירו, כמ"ש בפרקי אבות פ"ב יב, "רבי יוסי אומר יהי ממון חברך חביב עליך כשלך".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעז

שאלה: האם מותר לתת לגוי להחזיק ס"ת, כגון בהקפות שניות של שמחת תורה, וכגון שהוא גוי שמחוזק לאוהב ומכבד ישראל, ואם מותר, האם ראוי לעשות כן, או שעדיף להמנע.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

א) **כתב** הרמב"ם בהל' ס"ת פ"י הל"ח, "כל הטמאין ואפילו נדות ואפילו כותי מותר לאחוז ספר תורה ולקרות בו, שאין דברי תורה מקבלין טומאה, והוא שלא יהיו ידיו מטונפות או מלוכלכות בטיט אלא ירחצו ידיהם ואח"כ יגעו בו". הרי שמותר לגוי לאחוז ס"ת, ואף לקרות בו, וכ"ש אם הוא אוחז הס"ת בלי קריאה בו וכבנד"ד, שהוא מותר.

אלא כתב הטור בי"ד ס"רפב, "כל הטמאים אפילו נדות מותרים לאחוז בס"ת לקרות בו". הרי הוא השמיט "כותי" ודלא כהרמב"ם, וכן הוא במרן בש"ע שם סע' ט, ע"ש. ולכן יש מקום לומר שמ"ש הטור "כל הטמאים", פירושו ישראלים דוקא, ואין הגוי בכלל היתר זה. אלא ראיתי בב"י שם שכתב על דברי הטור, "כן כתב הרמב"ם". והוא לא כתב שיש מחלוקת ביניהם, משמע שפשוט לב"י שאף כותי בכלל "כל הטמאים", וכמ"ש הרמב"ם.

וראיתי בשלחן גבוה שם ס"ק לד, שכתב, "והטור ורבינו העתיקו לשונו (של הרמב"ם) והשמיטו מלת גוים דס"ל דבכלל כל הטמאים הם", ע"ש. וכן ראיתי ביביע אומר ח"ג י"ד ס"טו אות ג, שכתב על דברי הטור והש"ע הנ"ל, "אלא שהושמטו שם תיבות "אפילו עכו"ם", ומשום דלא שכיח שהעכו"ם יאחז בס"ת לקרות בו", ע"ש. הרי אין הטור ומרן חולקים על מ"ש הרמב"ם, ולכן ה"ה נראה

דבנד"ד שאף לטור והש"ע אין הקפדה אם הגוי אוחז ס"ת בשמחת תורה.

וראיתי במפרשים והם לא הביאו מקור לדעת הרמב"ם שמותר לגוי לאחוז ולקרות בס"ת, ואולי י"ל שיש מקור לזה ממ"ש בירושלמי פ"ק דפאה (דף ג:) שרבי שלח מזוזה לארטבון הגוי ואמר לו "ואנא שלחי' לך מילה דאת דמך לך והיא מנטרא לך דכתיב בהתהלכך תנחה אותך וכו'", ויש להעיר על רבי, הלא יש כאן חשש ביזוי מזוזה ע"י גוי ושמא אף אחיזת המזוזה ע"י גוי טמא היא ביזוי למזוזה, אלא צ"ל שכיון שהגוי רואה שמזוזה היא דבר חשוב מאד אצל רבי מסתמא הוא ישמר את המזוזה כראוי ואין לחוש לבזיון, ואף אין חשש באחיזת המזוזה כיון שאף שהגוי טמא מ"מ הוא יודע שמה שהוא אוחז בידו הוא דבר חשוב, והוא אוחז המזוזה בדרך כבוד, וצ"ל שהטעם שאין ביזוי למזוזה מצד טומאת הגוי הוא כמ"ש הרמב"ם שאין דברי תורה מקבלין טומאה, ונראה שרבי למד כן מאחאב המלך, וזה כמ"ש בסנהדרין קב: שהיתה זכות גדולה לאחאב במה שהוא לא שלח ספר תורה לבן הדד 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 הדד 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 הדד 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 הדד, הלא כיון שבן הדד יודע שהוא דבר חשוב מאד, דהיינו "מחמד בעיניך", מסתמא הוא 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 הדד הוא מפני איסור זה, שיש ביזוי לס"ת להוציאו מא"י לחו"ל. וי"ל שאם לא מטעם זה אין חשש, וא"כ י"ל שאף אם בן הדד רצה לאחוז בס"ת אין חשש ואין זה ביזוי כיון שהוא ידע שהס"ת הוא דבר חשוב, ואף שבן הדד היה טמא אין לחוש שאין דברי תורה מקבלין טומאה, ורק מפני שבן הדד דר בחו"ל יש איסור, ולכן סבר רבי שכ"ש במזוזה שאין חשש ביזוי לשלוח אותה לגוי וכ"ש אם הוא דר בא"י כארטבון, ואף אם הגוי אוחז את המזוזה בידו אין לחוש, וכמו שלמד רבי ממעשה הנ"ל של אחאב המלך, ולפי פירוש זה י"ל שיש מקור למ"ש הרמב"ם שאין חשש באחיזת ס"ת ע"י גוי.

ב) **וראיתי** לר' רפאל מלדולה ז"ל בשו"ת מים רבים ח"ב ס"נא, שהוא הביא תשובת ר' יעקב שיניאור ז"ל, לגבי אם מותר ברגל ל"אחד מאנוסי הזמן שעדיין לא מל, להזדווג במצות פתיחת שערים ולאחוז בספר תורה", ואחר שהוא הביא הרמב"ם הנ"ל, הוא כתב "מי לנו גדול ממשה, ואם כותים ונדות מותרים לאחוז בס"ת, אף כאיש כזה אחינו בשרנו, ולא גרע מנדה מחוסר טהרה וטבילה". הרי נראה שאין חילוק בדעתו בין סתם אחיזה בס"ת שלא בשעת תפילה, ובין אחיזת ס"ת בשעת תפילה כדי להביאו מארון הקדש לבימה כדי לקרות בו, שכולם דין אחד, ולכן ממילא שה"ה בכותי שאין איסור אם בשעת שמחת תורה נותנים לו ס"ת לאחוז בו.

אלא בס"נב, שם מצינו ששאר הרבנים חולקים על מ"ש ר"י שיניאור ז"ל, וכתבו לגבי הרמב"ם הנ"ל "אנו אומרים כעם שהדין כך, אין השעה צריכה לכך ואין להשוותם (האנוסים) לישראלים גמורים להתיר להם ההשתמשות בדברי קדושה כל עוד שלא נמולו, כי נפיק ממנו חורבא כי יתנצלו מהכנס בבריתו של אברהם אבינו בראותם שעם היותם ערלים אין מונעים מהם דבר, ומשתמשים בכל דברי קדושה כישראלים גמורים, משא"כ כאשר יושם איזה הבדל מפורש ביניהם, כי אז כל אחד ואחד ימהר יחיש מעשהו להשלים חוקו ולמול בשר ערלתו, כדי להיות נמנה לכל דבר שבקדושה כישראל", ע"ש. נראה מזה שכל חשש תקלה הוא דוקא לגבי אנוסים ומטעם הנ"ל, משא"כ בנד"ד שלא שייך חשש הנ"ל לגבי גוי, ולכן עדיין י"ל כמ"ש הרמב"ם הנ"ל שאין איסור לגוי לאחוז בס"ת, וגם מבואר ממ"ש מהר"י שיניאור הנ"ל שה"ה בשעת תפילה מועיל היתר זה.

אלא כתב ר' רפאל מלדולה ז"ל בס"נג, שם לפקפק על עיקר דין הרמב"ם הנ"ל להתיר גוי לאחוז בס"ת, וז"ל "כי האחרונים שהעתיקו דינו של הרמב"ם ז"ל, הריב"ה והב"י דלגו מילת כותי, או לפי שבדברי ספר הרמב"ם אשר העתיקו ממנו, לא היה כתוב כותים, או לפי שנחלקו עליו בזה", ולענ"ד אין זה מוכרח, אלא יותר נראה כשפירשתי

לעיל בשם השלחן גבוה והיביע אומר, שאף הטור והש"ע הסכימו למ"ש הרמב"ם לגבי כותי, ואפושי מחלוקת לא מפשינן.

וגם כתב שם, "וג"כ בדין נדה רואה אני שלא הסכימו האחרונים עם מ"ש הרמב"ם ז"ל, ועיין מ"ש ההגה"מ בפ"ד מהל' ק"ש שאין לאשה נדה בימי ראייתה להכנס בבית הכנסת... או ליגע בספר, ורמ"א בא"ח ס"פח. כתב שכן הוא המנהג... ותמה אני על הרמ"א ז"ל איך לא הגיה כלום בי"ד ס"רפב. בהל' ס"ת... הא קמן שכל הפוסקים הנ"ל פסקו לענין נדה דלא כהרמב"ם... כך אפשר שלא יסכימו עמו בדין הכותי שאינו מהול". ויש להעיר עליו שאף אלו שסוברים שאין לאשה ליגע בס"ת בימי נדתה, זה "חומרא בעלמא", וכמ"ש האור זרוע ח"א בס"שס, וגם הרמ"א עצמו כתב בס"פח, שלדעתו שהעיקר כהמתירין ע"ש. ועוד, הטעם למנהג זה הוא מפני הפסוק "בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרתה", ומצינו לגבי המקדש שדין נדה חמור מדין גוי, שהנדה אסורה להיכנס אף להר הבית, והגוי מותר להיכנס שם ורק אין לו להיכנס בחיל, כמ"ש במשנה פ"ק דכלים ע"ש. ולכן אף לפי מנהג הנ"ל י"ל שדין גוי קיל טפי, ולכן אין לחוש אם הגוי אוחז בס"ת, ובפרט שהמנהג שהנדה אסורה ליגע בס"ת הוא חומרא בעלמא.

ומ"ש להקשות על הרמ"א מאיזה טעם הוא לא הביא בס"רפב המנהג שאין לאשה נדה ליגע בס"ת. כבר מצינו שכן דרך הרמ"א להביא דעת עצמו במקום אחד ולהביא המנהג במקום אחר. 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, ולכן אין להקשות על הרמ"א במה שהוא לא הביא המנהג בס"רפב, כיון ששם הוא לא הגיה כלום כיון שלדעת עצמו מותר לאשה נדה ליגע בס"ת.

וגם מצינו שכתב הבית לחם יהודה בס"רפב בשם הרדב"ז, "מקום שנהגו להוציא ס"ת לקראת ההגמון, אם אפשר לדחות הדבר או לרצות במעות ושלא להוציאו בשבת... אם לא אפשר בכל אלה רואה אני להוליכו ע"י עכו"ם ולא ע"י ישראל שאין כבודו של ס"ת שיחללו עליו השבת". נראה שמדינא מותר לעכו"ם ליגע בס"ת ולהוציאו.

וגם כתב ר' רפאל מלדולה שם, לגבי מ"ש הרמב"ם שאין דברי תורה מקבלין טומאה, וז"ל "מ"מ לנו ולבנינו יחשב לשמצה, לפי ש(אין) אנו חרדים לכבוד התורה ולהיות קנאים לעמוד על משמרתינו, אשר לא יקרב פגום וטמא אצלה, כי הגם שהיא אינה מקפדת על עצמה, ואינה מתפעלת לפי שאינה מקבלת טומאה, אפילו הכי חובה עלינו להקפיד ולחוש שישמשוה בני אדם מהוגנים ונקיים" ע"ש. ואף זה אינו מוכרח, אלא אדרבה הוא כבוד גדול לתורה לפרסם לכל שקדושתה כל כך גדולה עד שהיא אינה מקבלת טומאה אפילו מגוי.

ולכן נראה שאין לזוז מדברי הרמב"ם. וי"ל שהוא מותר לגוי לאחוז בס"ת, אף בשמחת תורה, ובפרט כשהוא אוהב ומכבד ישראל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעח

שאלה: פסק מרן ביו"ד (סי' רפ"ד סע' א') שאין לכתוב פסוקים בלא שרטוט, ואפילו כשכותב על הנייר, ולא ראיתי מי שנוהג בזה איסור, אפילו בכתב יד על נייר, כ"ש בכתיבת הדפוס, וצ"ע טעם מנהג העולם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

א) **כתב** הטור בס"רפד, "אסור לכתוב בלא שרטוט... כתב הרמב"ן דוקא כתיבה אשורית שכותבים בה תורה נביאים וכתובים בעי שרטוט, אבל כתיבה שכותבין בה כתבים ופירושים אינה צריכה שרטוט", וזה כמ"ש הרמב"ן בגיטין ו: ע"ש. וכתב התשב"ץ ח"א ס"ב ד"ה דע, לפרש דעת

הרמב"ן, "וזה הכלל כל כתיבה שיפסל בה ס"ת מותר לכתוב בה". וכן הוא ברשב"א ח"א ס"עח, שכתב בשם הרמב"ן, "אבל כתיבה זו אינה כתיבה ולא הוכשרה בכל ספרי קדש", ע"ש. וכתב הב"י שם שיש לסמוך על טעם הרמב"ן ע"ש.

אלא כתב התשב"ץ שם שכתיבת מאש"ק, א"צ שרטוט, ועיין בגט פשוט ס"קכו אות י, לגבי כתב "משקייט" לכתיבת גט, שהוא הביא מ"ש הב"י, וז"ל "כתב משקייט דכיון שהוא כתב אשורי צריך לכותבו כתיקון כתב אשורי ממש, ואפילו קוצו של יו"ד מעכב". ובב"י שם הוא כתב "בכתב משקיי"ט שהוא הנקרא אצל הספרדים משק"י", ואולי שלזה כיון התשב"ץ הנ"ל שכתב, "או יכתוב בכתב מאש"ק... ולא יכתוב בכתב אשורית", דהיינו שמשק"י של הב"י הוא המשא"ק של התשב"ץ ששמם דומים זה לזה, שאף שכתב זה דומה לאשורי כמ"ש הב"י, מ"מ כיון שהוא אינו ממש כהאשורי בס"ת כיון שאין דרכם לכתוב אותו כתב ככל תיקוני אותיות של כתיבת ס"ת וכגון קוצו של יו"ד וכדומה, עדיין הוא א"צ שרטוט.

וראיתי לר' אברהם יעקב הורביץ ז"ל בצור יעקב ס"פב, שכתב שהטעם שקוראים עתונים בכתב אשורי בבית הכסא הוא מפני, "דבכתב שלנו המרובע שנכתב בו תורה שבעל פה, אין דינה ככתב אשורית, וכן הוא בספר גט פשוט ס"קכ"ו... הא דכתב הרמב"ם בתשובה שלא לכתוב דברי חול באשורית, היינו כתב שכותבין בו התורה, וכמ"ש שניתנה בו התורה... אבל כתב מרובע שלנו אין חשש... ממילא לפי זה העלים הנדפסים מבכתב מרובע מותר ליכנס בהם לבית הכסא", ע"ש.

וגם ראיתי למהר"מ צווג ז"ל באהל משה ח"ב ס"מא, שכתב, "ובספר בית הלל י"ד ס"רפד הביא מה שנשאל בהיותו בועד ארבע הארצות, מאי טעמא אין נזהרין בזה"ז לכתוב על הטבלאות שלפני החנויות בכתב אשורי, וזה איסור גמור, ואין מענה בפיו, ולדעתי י"ל כיון **שהכתב המרובע אינו דומה בהחלט לכתב אשורי**, וכיון שמפארים את האותיות ע"י שינויים, והן פעמים גם מעורות, על כן אין איסור בדבר".

ועיין עוד בזה, לגבי השלכת הזמנות לחתונה באשפה, ברב פעלים ח"ד י"ד ס"לב, וביביע אומר ח"ט י"ד ס"כד, ע"ש.

ולפי זה י"ל שאף שכתב מרובע שלנו הוא דומה לכתב של ס"ת, מ"מ כיון שהוא אינו דומה ממש כיון שאין אנו נזהרים בכתיבת צורת האותיות בכל הפרטים שהסופר נזהר בהם בשעת כתיבת ס"ת, שאין אנו נזהרים לכתוב כתיבה מרובע שלנו בשרטוט.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קעט

שאלה: האם מותר לרב להכות באצבעו על הספר בדרך לימודו כדי להדגיש לתלמידים הענין החשוב שכתוב בספר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **כת"ר** הביא מ"ש בספר חסידים ס"רעו, "מי שיש ס"ת בידו לא יראה כעסו בספר להכות על הספר, או להכות אחרים בספר. הרב שכועס על תלמידו לא יכנו בספר".

וגם הביא כת"ר מ"ש ר' יאיר חיים בכרך ז"ל במקור חיים ח"א ס"סט. ד"ה וראיתי עמ' רצז, "וראיתי בק"ק ורנקבורט וכמה קהלות שהחזן מכה בידו על סידור תפילה הפתוח לפניו פעם או פעמים, ואז זה העומד על הפתח בית הכנסת מתחיל יתגדל כו', ונ"ל שיש חשש חטאת בהכאה על ספר אף כי בסידור שמתפלל בו עתה, וכ"כ בספר חסידים שלא יכה בידו על ספר, אע"פ דההוא בדרך רוגז מיירי יע"ש ס"רעו, מ"מ נראה דהוי בזיון", ודקדק כת"ר מזה, "שאף לצורך התפילה אסור, והוא בזיון לספר".

אלא שוב הביא כת"ר מ"ש בספר גנזי הקודש פ"ג הערה י"ג עמ' מט, "ונראה שלדפוק על ספר בדרך לימודו, להדגיש דבריו וכדומה מותר, רק להכות מכעס אסור", וכתב על זה כת"ר, "אולם לפי כל המפורש לעיל ראוי לאסור בכל האופנים".

ב) **ויש** להעיר. כתוב במשנה תמיד פ"א מ"ב, "הממונה בא ודופק עליהם, והם פתחו לו, אמר להן מי שטבל יבא

ויפיס". ופירש"י "בא מביתו ודפק עליהם בין על שערי הר הבית בין על שערי בית המוקדה פתוח להר הבית, והם פותחים לו", ויש לשאול, הלא כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז הל"א, "מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו", וא"כ איך איש הממונה דופק ומכה על הדלת, שהלא זה בזיון לדלת ולמקדש, והוא עובר במ"ע הנ"ל.

אלא אין כאן קושיא כלל, כיון שזה בכלל תשמיש הדלת וכיון שזה תשמיש רגיל לדפוק על הדלת, ממילא שאין זה נחשב הכאה של בזיון. אולם עדיין י"ל שאם איש הממונה הוא כועס על איזה דבר ובשעת כעסו הוא מכה את הדלת, אז הכאה זו נחשבת לבזיון והוא מבטל מ"ע של ומקדשי תיראו. הרי ילפינן מזה שאין ההכאה עצמה העבירה אלא הכוונה, ואם הוא כיון לטוב וזה דרך שימושו, אז ההכאה על הדלת מותרת, אבל אם הוא כיון לרעה ואין זה דרך שימושו, היא אסורה.

ולפי זה י"ל דבשלמא אם הוא הכה את הספר בכעסו שזה בזיון, אבל אם הוא הכה על הספר בדרך לימודו כדי להדגיש לתלמידים ענין חשוב שיש בספר, זה מותר כיון שי"ל שזה בכלל שימוש בספר, וגם הוא כדי לפרסם ולבאר הדבר החשוב שכתוב בספר.

ב) **וראיתי** בב"י בי"ד ס"רפב, שכתב לגבי ישיבה על ספסל שיש עליו ספר, "וכתב עוד ה"ר מנוח אית דאמרי דוקא ס"ת אבל ספרים אחרים לא מחמירין בהו וטוב להחמיר, ודוקא שלא בשעת בית המדרש, אבל בזמן בית המדרש והמקום צר לתלמידים מותר לישב בשוה עם הספרים והפירושים, וכך נוהג ה"ר משולם מבדרש"י, אך כשלא היה במקום בית המדרש היה מדקדק שיהיה הספר נתון ע"ג דבר אחר כל שהוא עכ"ל.3 וכתב בעל ספר אורחות חיים בסוף ספרו, ונראה שאין להקל בדבר שלא יראה כמזלזל בכבוד הספרים", ע"ש.

משמע שלדעת ה"ר משולם, אף שיש בזיון לספרים לישב בשוה עמהם, מ"מ כיון שזה בבית המדרש וכל כוונתו ללמוד מהספרים, מותר לזלזל קצת בהם כיון שזה לצורך לימוד, אף שבאותה שעה שהוא יושב על הספסל עמהם, הוא אינו לומד מהם, ולפי זה כ"ש שמותר להכות על הספר דרך לימודו כדי להדגיש ענין חשוב שיש בספר. וי"ל שאף לדעת הב"י שכתב שאין להקל, י"ל שזה דוקא כיון שבשעה שהספר על הספסל הוא אינו לומד ממנו, אבל אם הוא עושה איזה מעשה בזיון בספר בשעת לימודו, והוא לתועלת כדי להדגיש מה שכתוב בספר, י"ל שזה מותר.

וגם ראיתי בט"ז בס"רפב ס"ק יג, שכתב, "נ"ל דאותן אנשים שנוהגים בשעת לימודם בספר, ורוצה להגביה הספר שלומד פושט ידו ולוקח ספר אחר ומניח תחת זה שלומד, דאיסורא איכא משום בזיון". ואף בזה י"ל שאין זה לתועלת הספר שהוא תחת הספר שהוא לומד בו, משא"כ בנד"ד שאם הוא הכה את הספר כדי להדגיש מ"ש באותו ספר עצמו, אין זה נחשב בזיון (ועיין בט"ז א"ח ס"שטו ס"ק ו, שאם הוא רוצה ללמוד מכל הספרים מותר להניח זה ע"ג זה, ועיין במ"א ס"קנד ס"ק יד, שהתיר ע"ש).

ג) **וגם** ראיתי במ"א ס"קנד ס"ק יד, שכתב בשם ספר חסידים, "ולא יכתוב חשבונותיו בספר". הרי כתיבה בתוך הספר הוא בזיון. מ"מ מצינו כמה פעמים שחכמים כתבו הערות בגליון איזה ספר, ויש לחלק שכיון שזה לתועלת התורה שנכתבה בספר, ודאי שאין זה בזיון, וא"כ ה"ה י"ל הכי לגבי הכאה על הספר, שאם היא לתועלת מ"ש בספר שאין כאן חשש, ואם היא שלא לתועלת היא אסורה.

ולגבי מ"ש במקור חיים הנ"ל י"ל שהטעם שהוא אסור להכות על הספר אף שהוא לצורך התפילה, הוא מפני שאין חילוק אם הוא הכה על השלחן או על הספר בשניהם הכל יודעים לומר את הקדיש, ולכן אין הכאה על הספר עצמו לתועלת, משא"כ כשהוא הכה את הספר כדי להדגיש דבר חשוב שכתוב בו, שאם הוא רק הכה על השלחן, אז אין סימן שדבר זה כתוב בספר, ולכן בעינן דוקא ההכאה על הספר, ולכן היא מותרת, ויש לפלפל עוד בזה, ובאתי רק להעיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפ

שאלה: האם מותר לכסות ספרי קדש שיש בהם עניני נשים, מפני חשש שמא בחור ילמד בהם ויבוא לידי הרהורי נשים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

כתב כת"ר, "יש ספרים שמדברים מהלכות נידה, והפרייה, וכדומה, ואדם שיש לו בבית בחורים שלא רוצה שיראו הספרים הללו, ולכן מניח חפצים שונים על ספרים אלו, כדי להסתיר הספרים שלא יראו זאת בחורים, שלא יכשיל אותם בהרהור רע רח"ל, והשאלה אם מותר לעשות זאת, כיון שזה לתועלת שלא להכשיל בחורים וכדומה בהרהורים רעים ח"ו, [מדובר באופן שאין לו מקום אחר להסתיר ספרים אלו, והוא צריך לעיין בספרים אלו בביתו מדי פעם], או שזה בזיון לספרים, ואסור לעשות כן בשום אופן". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **מצינו** שמותר לכסות ספרי קדש לצורכם, ולכן כתב הטור בי"ד רפב, "בית שבו ס"ת לא ישמש בו מטתו עד שיוצאינו... וכתב הרמב"ם דשרי אם מניחו בכלי בתוך כלי... ואם פירש טליתו על הארגז שמונח בו חשוב ככלי בתוך כלי, וא"א הרא"ש ז"ל כתב דלא שרי בס"ת בכלי בתוך כלי אלא בתפילין ושאר ספרי הקדש, אבל בס"ת לא שרי אלא במחיצה, ומיהו בכל ספרי הקדש אפילו בחומשים שרי בכלי בתוך כלי". הרי מצינו שמותר לכסות ספרי קדש כדי להצילם מבזיון.

וגם מצינו שמותר לבזות ס"ת קצת כדי להצילו מבזיון שהוא יותר גדול, ולכן כתב הטור שם, "היה הולך ממקום למקום וס"ת עמו, לא יניחנו בשק ויניחנו ע"ג חמור וירכב עליו, אלא מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור, ואם היה מפחד מפני הגנבים מותר אפילו לרכוב עליו". הרי מותר לבזות הס"ת ולישב עליו, כדי להצילו מבזיון שהוא יותר גדול ע"י הגנבים, ואה"נ שבש"ע שם התיר רק להניח הס"ת בשק ויניחנו על גבי חמור, ולא לרכוב עליו, מ"מ עדיין זה נחשב בזיון קצת אלא שמותר כדי להציל מבזיון שהוא יותר גדול.

אלא כל זה לצורך הס"ת עצמו להצילו מבזיון, אבל לא מצינו שמותר לבזות ס"ת כשהוא אינו לצורך הס"ת עצמו אלא כדי להציל אחרים מאיסור, שזה לצורך אחרים ולא לצורך כבוד הס"ת, ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין לכסות ספרי הקדש אלו כדי להציל הבחורים מהרהורי נשים, שזה לצורך הבחורים ולא לצורך ספרי הקדש.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה, שאולי י"ל שמה שהבחור קורא בספר זה, ובשעת קריאתו הוא מהרהר הרהורי נשים, שזה בזיון לספר עצמו, וכמו שאין לאחוז ס"ת בידים מטונפות שזה בזיון לס"ת, שה"ה שאין לאחוז הס"ת כשהוא מהרהר הרהורים מטונפים, שמה לי ידיו ומה לי הרהוריו.

אלא מצינו שכתב 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 ילבין פניו ברבים", ויש לדקדק, הלא יש טעם אחר לאסור לקרות איש זה לס"ת, והוא שאם הוא באמת עבר על איסור עריות, והוא עולה לקרות פרשיות עריות, שזה בזיון גדול לס"ת שאיש זה מורד במה שכתוב בס"ת, ובעזות פנים עדיין הוא עולה לס"ת כאילו הוא אומר "שלא איכפת לי מה שכתוב כאן בס"ת", ולכן מאיזה טעם לא חש הספר חסידים לבזיון לס"ת, ורק כתב הטעם "שלא ילבין פניו ברבים".

וכן יש להעיר על הכנה"ג בא"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". והלא יש בזה בזיון לס"ת כדלעיל.

אלא צ"ל שאם אדם קורא בס"ת כשעדיין "השקץ בידו", אין זה נחשב לבזיון לס"ת, ולכן ה"ה בנד"ד שאם הבחור מהרהר בהרהורים רעים בשעת קריאת הספר, אין זה נחשב בזיון לספר.

אלא יש לחלק, דבשלמא אם הוא היה עובר על איסור עריות ושוב הוא עולה לס"ת, בשעת הקריאה עצמה הוא אינו עובר על איסור עריות, ולכן י"ל שאין זה נחשב בזיון

לס"ת, משא"כ בנד"ד שאם ממש בשעת קריאת הספר הבחור עובר על איסור הרהורים, ודאי שזה נחשב בזיון לספר כיון שהוא "בעידנא", וכ"ש כשהבחור משתמש במה שכתוב בספר כדי לגרום ההרהורים, ולכן במקום שימוש במה שכתוב בספר כדי להגדיל מצוות לימוד תורה, הוא משמש בו כדי להגדיל עבירות חמורות, ולכן י"ל שאף לדעת הספר חסידים והכנה"ג זה נחשב בזיון לספר.

ולפי זה י"ל שמותר לאיש בנד"ד לכסות הספרים כדי להציל ספרים אלו מבזיון כזה.

ג) **ועוד** י"ל, שמצינו שהרהורי נשים אסורים בשעת הנחת התפילין, וכתב הב"י בס"לח בד"ה וכתב עוד, בשם הירושלמי שהטעם הוא מפני דבעינן גוף נקי, וגם כתב שם הר"מ, "וכל שאינו יכול לשמרם שלא יפיח בהם אסור, כל שכן שלא ינהג בהם קלות ראש בתאות נשים". הרי שיש לדמות הרהורי נשים ליפיח בהם, ומצינו שכתב 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, ע"ש. ולכן ה"ה י"ל שהרהורי נשים הם בזיון לגבי תפילין, וזה אף שלא נראים ההרהורים בעין, ואין בהם ממש, מ"מ עדיין הם דומים לרוח רעה כמ"ש הב"י בשם הר"מ הנ"ל, ובכולם יש בזיון, ולכן י"ל שה"ה בס"ת או שאר ספרי קדש שכולם יש בהם קדושה, שהרהורי נשים בשעה שהוא לומד בהם, בכלל בזיון.

ואה"נ שי"ל דשאני הנחת התפילין כיון שהן על גופו ממש, משא"כ כשהוא לומד תורה מספר שאין הספר ממש על גופו אלא רק על השלחן לפניו. מ"מ מצד אחר הוא חמור טפי בנד"ד כיון שהוא משמש במה שכתוב בספר כדי להרהר בנשים, והוא מהפך מ"ש בספר מצד קדושה וטהרה לצד טומאה, ולכן מטעם זה י"ל שיש בזיון גדול לספר.

ולפי זה י"ל שמותר לכסות ספרים אלו בנד"ד כדי להציל הספרים מבזיון כזה, ואף שבשעת כיסוי אין הבחורים וההרהורים נמצאים, מ"מ עדיין זה מותר כמו שמותר להניח ס"ת בשק כשהוא רוכב על החמור מפני חשש הגנבים, אף כשאין הגנבים נמצאים באותה שעה.

ואף שלפי דעת העזר מקודש באה"ע ס"כג אות ג, אין לחוש אם בחור לומד תורה בדברים שיש בהם חשש הרהור, מ"מ פוסקים אחרים סוברים שיש לחוש לזה. עיין לרה"ג נתנאל חיים בן משה שליט"א, בספרו הנחמד תורת הרהור, ס"יג, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפא

שאלה: האם מותר לגנוז ספרי משניות וכדומה אף שהם ראויים לשימוש, כדי לקנות ספרי משניות אחרים שהם יותר יפים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יעקב אהרן סקוצילס** שליט"א

כתב כת"ר, "נשאלנו כמה פעמים מאברכים שיש להם הרבה ספרים וכמובן שחלק מהם מודפס בדפוס ישן או קטן או כתב רש"י לא ברור ואילו בזמנינו כל ספר יוצא מחדש עם אותיות מאירות וכדומה, והם שואלים האם מותר להם לגנוז ספר שלם שלא קרוע כיון שלא ישתמשו בו בכלל או שמא אסור לאבד ספרי קודש בחינם.

ובאמת ראיתי בספר חסידים (סימן תתע"ט) להתיר לגנוז אפילו יריעות לספר תורה כשמצא יריעות יותר יפים מהם, ודבריו מובאים בלשכת הסופר (סימן ה' אות א') ובחיי אדם (כלל י"א דין ל"ב), וכן בספר חכמת אדם (כלל פ"ו דין ט"ז) וז"ל: וספר תורה שיש בו עמודים או יריעות שאינם נכתבים ביופי אע"פ שהם כשרים מותר לסלקן ולגנזם ולכתוב אחרים תחתיהן ואין כאן משום בל תשחית דהא עושה לצורך תיקון.

ובספר תורת חיים (סימן ל"ו ס"ק א') השיג על הלשכת הסופר וטען שהספר חסידים אייריי במי שכותב לעצמו ללמוד ממנו, וראיתי בספר משנת הסופר להגריי"מ שטרן שליט"א (בביאור הסופר סימן ה' ד"ה כתיבה נאה) שכתב, דנראה שהאמת כמו שהבין הלשכת הסופר משום שמי שמעיין בספר החסידים בסימן שלפני זה יראה שכתב וז"ל: וכן עיר שאין בה ספר תורה ויש שם סופר שיודע לכתוב, אבל אינו יודע לכתוב כל כך יפה כמו סופר אחר וכו', ומיד אח"כ כתב דין הנ"ל, הא חזינן להדיא כמו שהבין הלשכת הסופר, וכן הבין בשוו"ת בית שלמה (סימן קע"ג).

ולפי זה כתב שם שמה שמצוי לפעמים שסופר מתחיל לכתוב תפילין ומזוזות, ואחר שכתב כמה שורות אירע שאלה של פסול, אף שבדיעבד יש מקום להקל כהסכמת הפוסקים, מ"מ אינו מחויב לסיים כתיבתו בדרגה של בדיעבד אלא רשאי לגנוז הכל.

וכיום ראיתי שמובא בספר גנזי הקודש (פרק ח' הערה ט') שהגריי"ש אלישיב זצ"ל הגדיר שהשתנה הדורות, דבעבר כל דף היה יקר המציאות, אך כיום כשכמה דפים בתחילת הגמרא קרועים, כבר נמנעים מלהשתמש בספר, אף שנותרו עוד הרבה דפים טובים, ולכן כיום ספר שלפי מצבו לא ילמדו בו, מותר לגונזו, וזה דלא כשו"ת חלקת יעקב חלק א' (סימן מ') שנשאל אודות ספרים אחרי המלחמה שהגיעה לישיבה שלא היה צורך לכל אחד מהם והחמיר שם שאסור לגנוז.

וכמובן שאם מדובר על ספר שיש בו טעויות או דברים שאינם מהוגנים אף בספרים חדשים שעומד ללמוד בהם יש מקום יותר להתיר לגנוז, וראה בשו"ת שבט הלוי חלק ג' (סימן ט"ו) ובספר פסקי תשובות (סימן קנ"ד אות י"ד), ועי' עוד בספר גנזי הקודש תשובות הגר"י זילברשטיין שליט"א במה שהשיב לאלו גבאים בבית הכנסת שגונזים חומשים וסידורים שלא יפה עושים.

ולענינינו יש לעיין בכל זה אם ניתן להקל על פי מה שכתב הספר חסידים או בצירוף סברת הגריי"ש אלישיב זצ"ל לגנוז ספרים טובים שלא ילמדו מהם בכלל ובפרט כאן בארץ ישראל שהבתים של האברכים לא גדולים מספיק להחזיק כל כך הרבה ספרים ובפרט כשאין לומדים מהם, ובכל זה צ"ע. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הספר חסידים ס"תתעט, "אם כתב אדם ספר יפה, וכתב דף שאינו כל כך יפה כמו שאר הדפין, אע"פ שאין בו טעות, אם חפץ יסיר הדף ויגנוז ויכתוב אחר יפה, ואין לומר עובר משום בל תשחית לכך נאמר זה קלי ואנוהו, וכן מלך פורץ גדר שנאמר מיכה ב' יג, ועלה הפורץ לפניהם, וכתיב (שם) ויעבור מלכם לפניהם, ואין לומר עובר משום בל תשחית", ע"ש. ואף שכתב הספר חסידים "ספר" ולא "ספר תורה", ואף שהוא כתב "דף" ולא "יריעה", מ"מ כבר הביא כת"ר בשם ביאור הסופר בריש ס"ה, שהספר חסידים מיירי בספר תורה, ולא רק איזה ספר ללמוד ממנו (עיין לקמן אות ד, שאין זה ברור).

ולפי זה משמע שכמו שיש להתיר גרמא במחיקת השם, דהיינו גניזה, לצורך הידור מצוה בס"ת, שה"ה שיש להתיר גניזה בסתם ספר כדי לקנות ספרים שהם יותר יפים. אלא נראה שאין הדמיון נכון. 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". משמע מזה שרק בחפצא של מצוה יש מצוות ואנוהו, אבל לא בהכשר מצוה, ולכן הביא בגמ' הנ"ל רק דברים שהם חפצא של מצוה, ואה"נ שכתב רש"י בב"ק ט: בד"ה בהידור, "זה קלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה". משמע שאף בטלית שהיא הכשר מצוה למצוות ציצית שייך ואנוהו. מ"מ נראה שזה רק מפני הטלית והציצית הן מחוברות ביחד, ולכן אם הטלית אינה נאה ממילא שיש בזוי לציצית, אבל בשאר מצוות י"ל שלא שייך ואנוהו בהכשר מצוה.

ולפי זה י"ל דבשלמא ס"ת שהוא עצמו חפצא של מצוה, שכתוב בתורה "ועתה כתבו לכם את השירה", ולכן שייך בו ואנוהו, אבל ספרים אחרים כגון משניות או מפרשים וכדומה, אין גופם חפצא של מצוה אלא הם רק הכשר מצוה כדי ללמוד תורה, ולכן בשלמא שהתיר הספר חסידים לגנוז ס"ת משום ואנוהו, אבל אין ללמוד מזה שיש להתיר לגנוז ספרים אחרים שלא שייך בהם ואנוהו.

ואף את"ל שלדעת הרא"ש בזה"ז יש מצוה לקנות ספרים אחרים, שאף ספרים אחרים הם בכלל מצוות כתיבת ס"ת, כמבואר בטור וש"ע בי"ד ס"ער, ע"ש. מ"מ עדיין י"ל שאין הם דומים ממש לכתיבת ס"ת כיון שכתוב בפסוק "כתבו לכם את השירה", וכתיבה זו היא רק לגבי ס"ת, אבל מ"מ סבר הרא"ש שכיון שס"ת הוא כדי ללמוד ממנו ה"ה שיש מצוה לקנות שאר ספרים כדי ללמוד מהם, אבל עדיין אין הם בכלל חפצא של מצוה כמו ס"ת, ולכן לא שייך בהם ואנוהו, ואין להתיר לגנוז משניות וכדומה כדי לקנות משניות יותר יפות.

ב) **אלא** אין זה ברור, שנראה מדברי הספר חסידים הנ"ל שכל החשש הוא מפני בל תשחית, אלא כיון שיש מצוות זה קלי ואנוהו אין לחוש לבל תשחית, וזה דומה לשאר מצוות וכדמצינו במרן א"ח ס"טו א, שכתב "מותר להתיר ציציות מטלית זה וליתנם בטלית אחר, אבל שלא להניחם בבגד אחר לא", וכתב הט"ז שם ס"ק ב, "ונ"ל דאין בכלל זה מי שמתיר ציציותיו כדי לעשות אחרים נאים מהם, ולא חיישינן בזה לבזיון הראשונים", וכן הוא במ"א שם ס"ק ב, והוא כתב שכן משמע מתשובת הרא"ש ע"ש. וכתב הברכ"י שם בס"ר ב, "הרב הלבוש כתב בהדיא דאם רוצה להתיר מן הבגד הציציות ולהשליכם לעשות בו ציציות יפות מהראשונות מותר", ע"ש. וכן הוא בכה"ח אות ח, וכן כתב הבן איש חי עצמו בפר' לך לך אות ז, ע"ש. ולכן נראה שיש לדמות דין ס"ת לדין ציצית, שאף מותר לגנוז היריעה כדי לקיים הידור מצוה, ואף שיש לחלק בין ס"ת לשאר מצוות, שבגניזת ס"ת יש גרמא במחיקת השם משא"כ בשאר מצוות כמו ציצית, מ"מ נראה שפשוט לספר חסידים שאין כאן חשש כלל של גרמא במחיקת השם, ויש רק החשש של בל תשחית, אלא אף לזה אין לחוש כיון שהוא לצורך מצוות זה קלי ואנוהו.

ולפי זה יש להעיר על הספר חסידים, מאיזה טעם הוא נקט חשש בל תשחית והוא לא הזכיר כלל חשש גרמא במחיקת השם, שהרי מצינו שיש מהאחרונים שכתבו שאין להתיר גרמא במחיקת השם אלא לצורך מצוה, וזה כדמצינו בשבת קכ: "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופות, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל, רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף, שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשיה הוא דאסור גרמא שרי". ולפי זה כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"מז, לגבי טבילה כשהשם נכתב בידו, וז"ל "אינו מוחק בידים אלא ממילא הוא נמחק ע"י המים, ומש"ה **בטבילת רשות אסור** לפי שהוא גורם למחיקת השם, אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא", ע"ש. וכן מצינו בכנה"ג בס"רעז, וז"ל "ונמצינו למדין מסוגיא דפ' כל כתבי דגרם מחק בלא מתכוין למוחקו במקום שצריך לטבול טבילה של מצוה שרי, אבל **בלא צורך אפילו אינו מתכוין גרם מחק אסור**, וכ"כ הרב שלטי גבורים פ' ד' מיתות", ע"ש. הרי שאין להתיר גרמא במחיקת השם אלא לצורך מצוה, וא"כ מאיזה טעם חש הספר חסידים רק לבל תשחית ולא חש לבאר שה"ה לגבי חשש גרמא במחיקת השם שיש להתירה מפני מצוה.

אלא נראה שכאן דין בל תשחית הוא יותר חמור כיון שי"ל שכשהוא מסיר היריעה וגם כשהוא משים אותה בגניזה, באותה שעה הוא עובר על בל תשחית בידים, משא"כ לגבי מחיקת השם, המחיקה אינה נעשית אלא לאחר זמן רב, ושפיר י"ל שהיא גרמא, ויש להתירה לצורך מצוה.

ויש להסביר חילוק זה לפי מ"ש מרן בי"ד ס"שנ, וז"ל "ועושים חופות לחתנים וכלות, ותולין בהם דברים שלא הביאו אוכל נפש, אבל דברים שהביאו אוכל נפש אסור מפני שהם נאסרים בהנאה", ופירש הש"ך שם, "והוה בהו משום בל תשחית לאסור אוכל נפש שלא לצורך". הרי אף שהוא אינו מפסיד האוכלים בידים אלא שעושה מעשה לאסור אותם בהנאה, עדיין יש חשש בל תשחית, ולכן ילפינן מזה שבכל מקום שהוא עושה מעשה כדי שהחפץ לא יהיה ראוי לשימוש, זה בכלל בל תשחית, אף שהוא אינו משחית אותו בידים, ולכן ה"ה י"ל שמיד שהוא משים את הירעות בגניזה והיריעה אינה ראויה לשימוש, באותו זמן הוא עובר בידים באיסור בל תשחית, משא"כ לגבי מחיקת השם שהוא אינו חלה אלא אחר זמן רב והיא גרמא בעלמא, ולכן דן הספר חסידים רק לגבי איסור בל תשחית שהיא בידים, ושעדיין יש להתיר בל תשחית בידים משום ואנוהו.

עוד יש לחלק בין בל תשחית ומחיקת השם, שיש לחלק בין מחיקת השם ע"י המים בשעת טבילה שאין זה דרך כבוד ולכן אין להתירה אלא לצורך מצוה, משא"כ בגניזה

שהיא בדרך כבוד ודומה לקבורת המת בדרך כבוד, ולכן כתוב במגילה כו: "ואמר רבא ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל תלמיד חכם ואפילו שונה הלכות, אמר רב אחא בר יעקב ובכלי חרס שנאמר ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים". הרי י"ל שכיון שהס"ת אצל ת"ח וגם הוא בכלי חרס, שזה גרמא במחיקת השם שהיא בדרך כבוד, משא"כ כשיש גרמא במחיקת השם במים בשעת טבילה. מ"מ לגבי בל תשחית, מה לי אם הוא בדרך כבוד או לא, סוף כל סוף הוא אינו ראוי לשימוש והוא בכלל בל תשחית, ולכן אולי מפני זה דן הספר חסידים רק לגבי בל תשחית.

או י"ל שהספר חסידים סבר כהכסא רחמים בפ"ה דמסכת סופרים הל"יב, שהוא הקשה על הרדב"ז הנ"ל וכתב, "יש להשיב על מה שכתב הרב ז"ל דטבילת הרשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, דנראה דגרמא שרי אפילו לדבר רשות", ועל דברי הכנה"ג הוא כתב "ואני הדל אמינא דגרמא שרי אפילו לדבר רשות... ועיקרא דדינא מ"ש הרבנים הנז' לא מוכח מידי מסוגית שבת, דבהדיא אמרינן לא תעשון עשיה אסור גרמא שרי", ע"ש. ולפי זה יש להתיר גרמא במחיקת השם אף שלא לצורך מצוה, משא"כ בבל תשחית, ולכן דן הספר חסידים רק לגבי איסור בל תשחית שהוא יותר חמור.

וגם יש להעיר על הספר חסידים, מאיזה טעם הגמ' בשבת קכ: לא הזכיר כלל חשש בל תשחית אלא רק דין גרמא במחיקת השם, ואולי י"ל שלא שייך בל תשחית כשהשם נכתב על ידו, שהרי אין בו צורך כשהוא על ידו, שהוא אינו בפסוקים בספר וכדומה שהוא ראוי ללמוד ממנו, ולכן אם הוא מוחק השם שבידו הוא אינו מבטל שום שימוש, ולכן לא שייך בזה בל תשחית, ורק נשאר האיסור של מחיקת השם, וזה התירו מטעם גרמא, וצ"ע.

ולפי זה יש לדון בשאר ספרים. וי"ל לגבי צד מחיקת השם אף שלא שייך בהם ואנוהו, מ"מ כיון שמחיקת השם בגניזה היא בדרך כבוד שיש להתירה אף כשאין מצוות ואנוהו, שהרי שאר ספרים הם רק בכלל הכשר מצוה ואינם בכלל ואנוהו. או י"ל שמותר לגנוז אותם ואין לחוש למחיקת השם אף כשאין מצוות ואנוהו, וכסברת הכסא רחמים הנ"ל.

מ"מ מצד בל תשחית י"ל שהוא אסור לגנוז אותם, שבשעה שהוא נותן אותם בידים בגניזה הוא עובר משום בל תשחית, כיון שבאותה שעה הם אינם ראויים לשימוש, אף שבאותו זמן עדיין אין חשש של מחיקת השם, וגם אין שייך להתיר בל תשחית מפני מצוות ואנוהו, כיון שכבר ביארתי לעיל שאין לומר ואנוהו בהכשר מצוה בלבד כגון בשאר ספרים שהם רק ללמוד מהם ואינם חפצא של מצוה כמו ס"ת.

ג) **אלא** יש לחקור במ"ש הספר חסידים בסוף דבריו, דהיינו "וכן מלך פורץ גדר שנאמר מיכה ב' יג, ועלה הפורץ לפניהם, וכתיב (שם) ויעבור מלכם לפניהם, ואין לומר עובר משום בל תשחית", וזה כמ"ש רש"י בסנהדרין כ: שהמלך מותר לפרוץ גדר כדי להגיע ל"שדהו ולכרמו", ולכן כיון שזה לצורך מקומו י"ל שאין כאן בל תשחית, וזה כמ"ש הרא"ש בב"ק צא: לגבי בל תשחית "אם היה צריך למקומו נראה דמותר", וכן הוא ברבינו ירוחם נתיב לא ח"ב דף צד ע"ד, ע"ש. וכן הוא בט"ז י"ד ס"קטז ס"ק ו, ע"ש. וכן דעת עוד אחרונים (מ"מ מצינו שי"א שהרמב"ם והתוספות לא סברו כהרא"ש, עיין במראה הנוגה על הרמב"ם הל' מלכים פ"ו הל"ח, וגם בשו"ת בית יעקב ס"קמ, ועוד.) ולכן ה"ה שמותר להחליף היריעה בנדון הספר חסידים, שאף זה בכלל "לצורך מקומו".

אלא לפי זה יש להעיר על הספר חסידים, הלא י"ל שאף סתם אדם יכול לפרוץ גדר שלו כדי להגיע לשדהו או כרמו, ואין חשש בל תשחית כיון שזה לצורך מקומו, ולכן למה לי ראיה מהמלך כדי להתיר בל תשחית, אה"נ שהמלך יכול לפרוץ גדר של אחר, אבל בנד"ד אין היריעה של אחר אלא היא שלו, ולכן זה בכלל סתם אדם שרוצה להשחית על מנת לתקן במקומו, ולכן מאיזה טעם הביא הספר חסידים ראיה דוקא מדין מלך.

אלא נראה שכוונת הספר חסידים לומר דשאני דין מלך פורץ גדר, שי"ל שזה מיירי אף כשאפשר באופן אחר, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה הל"ג, "אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה, אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו". נראה שאף כשהוא דבר קל לעקום בדרך ואין צורך כלל לפרוץ גדר, מ"מ עדיין יש רשות למלך לפרוץ גדר, ולכן אף שבדרך כלל אין להתיר בל תשחית כשאפשר לעשות רצונו בלי השחתה, מ"מ דין מלך עדיף, שאף כשהוא יכול לקיים רצונו באופן אחר עדיין יש לו היתר לפרוץ גדר, ועדיין אין זה בכלל בל תשחית, ואין דינו כסתם אדם בזה.

וי"ל שהטעם שמלך שאני משאר בני אדם הוא מפני שזה בכלל כבודו, וזה כדמצינו בע"ז יא. שכתוב שם "עוקרין על המלכים", וכתבו התוספות שם "משום בל תשחית ליכא, דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה, אלא הוי כמו תכריכין של מאה מנה", ע"ש. ולכן י"ל שאף שבעיישת איזה דבר שייך לומר בל תשחית, מ"מ כשהוא עושה אותו דבר לכבוד המלך יש להתיר, ולכן ה"ה שמותר למלך לפרוץ גדר אף כשהוא אפשר לקיים רצונו באופן אחר, כיון דשאני מלך שפריצת הגדר אף כשאין ממש צורך, היא בכלל כבודו.

ולפי זה י"ל שסבר הספר חסידים, שאף שבעצם אין צורך להחליף את היריעה כיון שעדיין היא כשרה ואין בה פסול כלל, ולכן לכאורה שייך כאן חשש בל תשחית, מ"מ כיון שהוא עושה כן "לכבוד המלך", דהיינו הקב"ה, עדיין יש להתיר.

ולפי זה י"ל שאף אם אין מצוות ואנוהו שייכת בהכשר מצוה, מ"מ הראיה האחרונה של הספר חסידים באה לומר שאף בהכשר מצוה אין לחוש לבל תשחית, אם כוונתו לעשות כן "לכבוד המלך", ולכן אה"נ בנד"ד שאין להשחית שאר ספרים מפני ההיתר של ואנוהו, מ"מ עדיין יש להתיר מטעם "כבוד המלך". כן נראה לענ"ד.

(**ויש** לצרף לזה הסברה שכיון שהספרים בזמנינו הם נעשים ע"י דפוס חשמלי, ואין כוונת אדם לקדש השם בספרים אלו, שההדפסה היא 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 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", ולכן י"ל שאין לחוש כל כך למחיקת השם ע"י גניזה, וכבר כתבתי בענין זה באורחותיך למדני ח"ג ס"צב, לגבי המחלוקת העין יצחק א"ח ס"ה, והציץ אליעזר ח"ג ס"א, ע"ש).

ד) **מ"מ** נראה שאין לדחות סברת התורת חיים שהביא כת"ר, ואדרבה יש להליץ בעדו. עיין בספר חסידים ס"תתסח, שכתב, "הכותב **ספרים** להשאיל יכתוב כל מסכתא ומסכתא". משמע שהפירוש של ספרים הוא אינו ס"ת אלא ספרי תלמוד, וכן בס"תתסט הוא כתב "ספרים", ובס"תתע כתב "ספריו", ובס"תתעא הוא כתב "ספרים", ובס"תתעב הוא כתב "ספר", ובס"תתעד הוא כתב "שיכתוב לי ספר ואשאיל ללמודים שילמדו בו", ובס"תתעה הוא כתב "משכיר סופר... לכתוב לו פירוש ופשטים ותוספות", ובס"תתעז. הוא כתב "להעתיק מספר". הרי בכל אלו הוא דייק לכתוב "ספר" והפירוש הוא ספר ללמוד ממנו, והוא לא כתב "ספר תורה" כלל. אלא רק בס"תתעח הוא כתב עיר שאין בה ספר תורה". הרי כאן הוא דקדק לכתוב ספר תורה, ואחרי זה בס"תתעט. הוא חוזר לכתוב "אם כתב אדם **ספר** יפה", משמע שהוא לא כיון כלל לספר תורה אלא לכל מה שהוא כבר כתב לעיל מזה לגבי דיני סתם ספר ללמוד ממנו, ואילו כוונתו היתה רק לס"ת היה לו לכתוב ס"ת כדי לאפוקי ממה שהוא כבר לעיל מזה מס"תתסח, ואילך, וכן יש לדקדק במה שהוא כתב "יסיר דף" ולא כתב "יסיר יריעה", שדרכינו להסיר תפירת היריעה ולא לקרוע דף אחד שנמצא באצמע היריעה של כמה דפים (כתב הרמב"ם בהל' ס"ת פ"ט יב, "אין עושין יריעה פחות מג' דפין".) וזה מוכח כדעת התורת חיים.

ולפי זה י"ל שמה שהביא הספר חסידים ראיה מדין זה קלי ואנוהו, נראה שהוא לא סבר כמו שביארתי לעיל, ואף דבברייתא כתוב רק חפצים של מצוה, מ"מ אף בהכשר מצוה י"ל שעדיין שייך לומר ואנוהו, כיון שסוף כל סוף זה עדיין מיוחד לעבודת הקב"ה ולכן עדיין שייך לומר ואנוהו, ולפי זה בפשיטת י"ל שמותר לגנוז סתם ספר כדי שהוא יכול להביא במקומו ספר שהוא יותר נאה.

עכ"פ מצינו שבין לדעת אלו שסוברים שהספר חסידים מיירי בס"ת, ובין לדעת לאלו שסוברים שהוא מיירי בסתם ספר, עדיין מותר לגנוז הספר כדי לקנות ספר אחר שהוא יותר יפה ממנו.

ה) **אלא** לכאורה יש לדחות היתר הנ"ל, שי"ל שרב המרחק בין נדון הספר חסידים ובין נד"ד, שלגבי נדון הספר חסידים "זה תלוי בזה", דהיינו שאי אפשר לתפור

יריעה חדשה בס"ת אם הוא אינו מסלק היריעה שאינה יפה בתחילה. אולם בנד"ד הוא אינו צריך לסלק ולגנוז הספרים ישנים כדי לקנות ספרים אחרים חדשים, ואין קנין הספר החדש תלוי בסילוק הספר הישן, ולכן הוא יכול לקנות הספר החדש והוא יכול להשים הספר הישן בארון או בתיבה וכדומה.

אלא זה אינו חילוק נכון, שהרי אף כשהוא מסלק היריעה שאינה יפה מהס"ת בנדון הספר חסידים, עדיין י"ל שאין לו להשים אותה בגניזה כיון שאולי לעתיד הוא ירצה לתפור יריעה ישנה זו בס"ת אחר שיש בו פסול בפסוק שיש ביריעה הישנה, ולכן יש איסור לגרום מחיקת השם ע"י גניזה כיון שהיריעה ישנה עדיין ראויה לס"ת אחר, וכמו כן יש איסור לגנוז את היריעה משום בל תשחית כיון שעדיין היריעה ראויה לשימוש בס"ת אחר.

וכן י"ל לגבי ציצית, שכתב הלבוש הנ"ל "דאם רוצה להתיר מן הבגד הציציות ולהשליכם לעשות בו ציציות יפות מהראשונות מותר", וזה קשה, איך התיר הלבוש להשליך ציצית שאינה יפה כל כך, הלא יש בזה איסור של בל תשחית כיון שאולי הוא ירצה להשתמש בציצית זו בבגד אחר, או אף באותו בגד שהוא הסיר הציצית ממנו, דשמא אחר זמן יהיה איזה פסול בציצית היפה, ואז הוא יוכל להחליף ולהשים הציצית שאינה יפה במקום הציצית היפה הפסולה, שעכ"פ תהיה ציצית כשרה בבגד אף שהיא אינה יפה, ולכן אין לו להשליך הציצית שאינה יפה כיון שיש חשש בל תשחית כיון שעדיין היא כשרה וראויה לשימוש.

אלא צ"ל שסברו הספר חסידים והלבוש, שכשהתירו חז"ל לסלק חפצא של מצוה שאינה יפה, ולהשים במקומה חפצא של מצוה שהיא יפה, בכלל היתר זה התירו לגנוז היריעה שאינה יפה או להשליך הציצית שאינה יפה, ואין לחוש לגרמא במחיקת השם או לאיסור בל תשחית, שכיון שאין רצון האיש להשתמש בהן עוד, ואם אמרו לו שעדיין הוא צריך לשומרם אז שמא הוא יתרשל במצוות ואנוהו (או כבוד המלך), ולכן חז"ל היתירו לו לגנוז (ס"ת) או להשליך (ציצית) החפצא של מצוה, ולכן הכי י"ל בנד"ד שאין לחוש לאיסורים אלו (וראיתי בחלקת יעקב א"ח ס"מ, שהוא החמיר בזה כמ"ש כת"ר, והוא לא הביא שיטת הספר חסידים הנ"ל. וגם מ"ש שם שאף ספרים שאינם ס"ת צריכים כלי חרס, אין זה מוסכם שכבר כתב הזרע אמת ח"ב ס"קלג, להסביר את המנהג להתיר ע"ש. ומ"ש החלקת יעקב שם שזה סברת הזרע אברהם, הוא טעות בהבנת ראשי התיבות בכה"ח ס"קנד ס"ק לז, שכתב "זר"א", אלא כיון הכה"ח לתשובת הזרע אמת הנ"ל).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפב

שאלה: א) האם שייך בזיון בכתבי הקדש כשאין עשיה.

ב) האם הנחת ספר "במקום התורפה", נחשבת גניזה או לא.

ג) האם האיסור לאבד כתבי הקדש כשאין בהם אזכרות, הוא מדרבנן או מן התורה.

וכל אלו הערות על מה שכתבתי בח"ב ס"פ וס"פא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אליה כ"לף** שליט"א

א.

כתבתי בח"ב ס"פ באות ה.

"**אלא** שראיתי באג"מ הנ"ל בד"ה ומה שדחה, שלדעתו לא שייך איסור בזיון כשאין עשיה, והוא דחה סברת הרב שם שסבר כן, וז"ל "ומה שמשמע שכת"ר מחדש שיש שני ענינים, איסור לא תעשון שהוא רק במעשה ולא בגרמא, ואיסור בזיון כתבי הקדש שזה אף בגרמא, ומטעם זה הוא חיוב הצלה ובשם לבד ליכא איסור בזיון רק לא תעשון, לכן מותר בגרמא וכן לצורך ליכא איסור בזיון, תמיהני מאד היכן מצא שיש איסור חדש בבזיון שאינו מלאו דלא תעשון, דא"כ מנא ליה איסור זה, ואם כוונתו שרבנן אסרו וכדצריך לומר בחיוב הצלה אחרי שגרמא מותר דמדאורייתא דוחק לחלק בין שם לבד לכה"ק, מ"מ ודאי הם בגדרי איסור לא תעשון, ובכלל תמיהני אם יש שני ענינים איך שייך לחייב הצלה מצד איסור בזיון, הא לא נעשה ע"י שום אדם שלא שייך בזה בזיון, דלכן אינו חייב לקרוע בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם בסוף מו"ק, אלא ודאי דמשום קדושת כה"ק חייבו בהצלה וכ"ש שאסור לגרום להם שיאבדו". הרי מבואר מדבריו, שאם יש איסור של בזיון הוא בכלל לא תעשון, דהיינו דוקא

כשיש עשיה, כגון אדם שפושט רגליו כנגד ס"ת וכדומה שהוא עצמו עושה מעשה, לכן הטעם שמצילין כתבי הקדש הוא אינו מפני בזיון כיון שאין עשיה מהאיש בבזיון זה, אלא שרק מפני שצריך ליתן כבוד לקדושת כתבי קדש, והוא כתב שהטעם שצריך לקרוע כשהוא רואה ס"ת שנשרף ע"י אדם הוא מפני יש בשריפה זו עשיה וזה בכלל בזיון, משא"כ כשנשרף באופן אחר.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, הלא סבר ר' חסדא שהטעם דמצילין כתבי הקדש שלא ניתנו לקרות בהם הוא מפני בזיון, וזה אף שאין כאן שום מעשה מאדם אחר, אלא שהשריפה באה ממילא, ונראה שאף ר' הונא מודה לזה שזה בכלל בזיון, אלא לדעתו הוא יותר עדיף לדחות החשש של בזיון מפני החשש של שמא הוא אתי לכיבוי, כדביארתי לעיל, ומ"ש מדין ראיית ס"ת שנשרף, י"ל שכך תקנו חכמים שזה הוי כהמעשה של יהויקים כמבואר במו"ק כו, והם לא הוסיפי על מה שמצינו במקרא בירמיהו פ"לו, וכן הוא שהלא לדעת מרן בי"ד ס"שם לז, יש לקרוע דוקא בשריפת ס"ת ולא באיבוד ע"י דבר אחר כגון קריעה וכו', וכמבואר בירושלמי. הרי אף שיש בזיון בעשיה בקריעת ס"ת מ"מ עדיין אין לקרוע, לכן אין לומר שהטעם שאין קורעין כהס"ת נשרף ממילא בלא עשיית אדם שהוא מפני שאין זה בזיון, אלא ודאי הוא בזיון אלא שלא תקנו קריעה על כך, כמו שלא תקנו על עשיה כקריעת ס"ת, ועיין להלן שביארתי שלדעת הרדב"ז והכנה"ג יש בזיון במחיקת השם אף שאין עשיה אלא גרמא, וכן הוא בנו"כ 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". הרי בפירוש שאין בזיון בכלל לא תעשון ודלא כהאג"מ הנ"ל". **ע"כ כתבתי שם.**

וכתב כת"ר, "לגבי מה שכתב כבודו שליט"א בסי' פ אות ה בד"ה אלא שראיתי באג"מ הנ"ל, להקשות מדברי הנוב"י על האגרו"מ.

הנה לא מצאתי מפורש בדברי הנוב"י האם הוא איסור דאורייתא או דרבנן, ולכא' יהיה איסור דרבנן, דבתורה לא ראינו שהקפיד הקב"ה על גרמא אלא רק על בזיון בידיים, וא"כ אין מקור דאורייתא לבזיון בגרמא, ואם נאמר כן שכוונת הנוב"י שהאיסור של גרמא הוא מדרבנן, רק שראו לומר איסור זה משום שמצינו שהקפיד הקב"ה על בזיון שמו. יהיה אפשר לומר לכא' שאין מחל' בין דברי האגרו"מ לדברי הנוב"י, אלא שהאגרו"מ בא לאפוקי שלא נאמר שיש איסור בזיון מדאו' שאינו מהפס' של 'לא תעשון כן', והם מודים לזה. רק סוברים שרבנן למדו לאסור בזיון, על העיקרון של הדין הדאורייתא.

ובזה יתיישב שלא יתכן לכא' שנעלם מהאגרו"מ הגמרא שבת קטו שציין כת"ר שם רב חסדא אומר מפורש 'בזיון כתבי הקודש". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולענ"ד קשה לומר שלדעת האג"מ עדיין יש איסור דרבנן של בזיון, שהרי הוא כתב, "ומה שמשמע שכת"ר מחדש שיש שני ענינים, איסור לא תעשון שהוא רק במעשה ולא בגרמא, ואיסור בזיון כתבי הקדש שזה אף בגרמא, ומטעם זה הוא חיוב הצלה ובשם לבד ליכא איסור בזיון רק לא תעשון, לכן מותר בגרמא וכן לצורך ליכא איסור בזיון, תמיהני מאד היכן מצא שיש איסור חדש בבזיון שאינו מלאו דלא תעשון, דא"כ מנא ליה איסור זה, ואם כוונתו **שרבנן אסרו** וכדצריך לומר בחיוב הצלה אחרי שגרמא מותר דמדאורייתא דוחק לחלק בין שם לבד לכה"ק, מ"מ ודאי הם בגדרי איסור לא תעשון, ובכלל תמיהני אם יש שני ענינים איך שייך לחייב הצלה מצד איסור בזיון, הא לא נעשה ע"י שום אדם שלא שייך בזה בזיון, **דלכן אינו חייב לקרוע בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם** בסוף מו"ק, אלא ודאי דמשום קדושת כה"ק חייבו בהצלה וכ"ש שאסור לגרום להם שיאבדו", ע"ש.

הרי שהאג"מ סבר שאין לומר ש"רבנן אסרו" כשאין מעשה, מטעם בזיון. הרי משמע לדעתו שאף איסור דרבנן ליכא, וכן מ"ש "דלכן אינו חייב לקרוע בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם". וי"ל שאם יש איסור דרבנן של בזיון כשאין מעשה, אז שפיר י"ל שיש לחז"ל לתקן לקרוע אף בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם.

ב.

כתבתי שם באות ז.

"ז) **אלא** שיש להקשות על מה שכתבתי ממ"ש בריש פ' כל כתבי, לגבי רבן גמליאל שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום וכו', ואמר רבי וכי מותר לאבדן ביד, אלא מניחן במקום תורפה, ופירש"י מקום גלוי והפקר. הרי אם יש ביזוי במחיקת השם מאי טעמא אמרינן מניחן במקום תורפה, ואין כאן צורך מצוה כטבילה כדי לדחות הבזוי, ועיין באחיעזר הנ"ל בד"ה אך

העומד, שכתב, "כשיניחן במקום התורפה כדי לכלותן יראה בזיון לזמן מרובה, ועיין ברש"י ע"ז יג: ד"ה דהתם, ומדוע לא יתחייב לגונזן כדאיתא שם לענין קמיעין". וכן יש להקשות שכשרבן גמליאל בן בנו מצא תרגום איוב הוא צוה לגנוז אותו ולא להניח אותו במקום הפקר. אלא נראה לענ"ד שרבן גמליאל שהיה בזמן הבית המקדש רצה להורות לכל העולם שאין לקרות בתרגום כדמצינו במגילה ח: שאנו קי"ל כרשב"ג שבספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית, ולכן הוא חשב שיש מצוה להורות דין זה לכל, ולכן משום מצוה זו הוא מותר לדחות ביזוי השם שיש במחיקת השם, כדמצינו במצות טבילה שמותר לדחות הביזוי במחיקת השם, ועוד יש לתרץ והוא לפי מ"ש התשב"ץ הנ"ל והוא דבספר תרגום איוב אין האזכרות בו בלשון הקדש ע"ש.

ועוד י"ל בזה והוא שאין מקום תורפה נחשב בזיון אלא שבכלל גניזה, וכן נראה, שאחר ששמע ר"ג המעשה של ר"ג זקנו בזמן בית המקדש הוא צוה לגנוז אותו אף שזקנו צוה להניחן במקום תורפה. הרי משמע ששניהם שווים, ואף להניח התרגום איוב במקום תורפה אינו בזוי והוא ככל גניזה, וכן יש לדקדק בלשון ר"ח שם שכתב, "הביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך, אף הוא צוה עליו וגנזו, ורבי נמי הכי קאמר מניחו במקום התורפה והן כלין מאליהן". הרי נראה מזה שכל אלו שווים, ואין לחלק שבזה בזיון ובזה אין בזיון, וכן יש לדקדק מלשון "נמי הכי קאמר", דהיינו שגניזה והניחן במקום תורפה שווים, וכן נראה מהרמב"ם בהל' שבת פ"כג הל"כו, שכל שהיו כתובין "בכל לשון או בכתב אחר... אסור לקרות בהם אלא מניחן במקום התורף והן מתאבדין מאליהן". וכתב ההג"מ באות ק, שם שהמקור לזה הוא, "אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא וכו' עד והביאו לפניו ספר איוב תרגום אמר לבנאים שקעוהו בבנין ואף הוא צוה עליו וגנזו". הרי השוה ההג"מ גניזה למ"ש הרמב"ם להניחן במקום תורפה. הרי נראה שאף במקום תורפה אין בזיון והוא כגניזה, וראיתי באג"מ הנ"ל בד"ה ומה שהקשה, שאף הוא כתב שמה שהניחן במקום תורפה הוא כגניזה ע"ש". **ע"כ כתבתי שם.**

וכתב כת"ר, "לגבי מה שכתב כת"ר בסוף סי' פ ד"ה ועוד י"ל, בביאור דברי רבי בברייתא 'מניחן במקום התורפה'. כדברי כת"ר ראיתי שכתב גם החזו"א (יו"ד סי' קסד אות א).

מנגד בשער הציון סימן שלד ס"ק ל, נראה שסובר שרבי חולק על רבי יוסי בן חלפתא וסובר דאין טעונין גניזה, וע"כ אמר שמניחן במקום מגולה, וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' יז אות א) הבין שר"י בר חלפתא חלוק עם רבי, ומהגהות מימוניות שכת"ר כתב להוכיח כדעתו, הבין הוא ההיפך". **ע"כ דברי כת"ר.**

שמחתי לראות שכתב החז"א שם "וקרי לה תורפה, היינו שכל גניזה הוא תורפה כיון דלא שליט אוירא".

ויש לפרש דעת השער הציון. כתוב במשנה בשבת קטו, "כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן, ואע"פ שכתובים בכל לשון טעונים גניזה". הרי לסתם המשנה בעינן גניזה אף שאין קורין בהן, והשער הציון הבין במ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"כג הל"כו, "ובחול אסור לקרות בהם אלא מניחן במקום התורף והן מתאבדין מאליהן", שאין מקום התורף נחשב כגניזה כלל, ולכן הוא הקשה איך שביק הרמב"ם סתם המשנה ש"טעונים גניזה", ואה"נ דמצינו מחלוקת בברייתא שם, ורבי בברייתא סבר שיש להניחם במקום התורף, אבל הלא קי"ל כסתם המשנה, ולכן כתב השער הציון, "ותמיה לי הא מוכח בגמרא קט"ו דאפילו לרב הונא דלא ניתנו לקרות בהן ג"כ טעונים גניזה, ואף דבברייתא סבר רבי דמניחן במקום התורפה וכו', הא קי"ל דסתמא דמתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם מתניתין, וצ"ע, ואחד מחכמי הזמן תירץ משום דרבי הוא מכריע ע"ש בגמרא", וכן הקשה המנחת יצחק שהביא כת"ר ע"ש.

אלא לפי מה שביארתי בח"ב שאף מקום התורפה נחשב כגניזה, וכמו שכתב החז"א הנ"ל, ממילא שאין קושיא כלל על הרמב"ם, שהרי רבי ג"כ סבר כסתם מתניתין שאף אם אין לקרות בהן עדיין הן צריכין גניזה, דהיינו מקום התורפה.

וראיתי במנחת יצחק שם שכתב, "ואולי זה כוונת הגה"מ שם אות ק. דהביא על דברי הרמב"ם מניחין וכו'. את דברי הש"ס אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא וכו', ואף הוא צוה עליו וגנזו ע"כ. כלומר דבא להעיר על דברי הרמב"ם דאף דאין מצילין וכמו שס"ל לר' יוסי, מ"מ טעונין גניזה, והא דלא הביא בסתם מתני' אולי משום דמעשה רב, וכ"כ הרע"ב", ע"ש.

וי"ל שקשה לומר שההגה"מ בא להעיר על הרמב"ם, שהוא לא כתב לשון הערה או קושיא כלל, אלא ודאי הוא רק כיון להביא המקור לדעת הרמב"ם, ולכן צ"ל שמ"ש "ואף הוא צוה לגנזו", שזה ע"י הנחת הספר במקום התורפה, שאף זה בכלל גניזה, וכבר כתבתי בח"ב שם שכן נראה דעת רבינו חננאל ע"ש.

ג.

כתבתי שם בס"פא.

א) **כתב** 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 נראה מזה שכיון שאין אזכרות בהם האיסור הוא רק מדרבנן שיש בזה רק מכת מרדות, משא"כ כשיש אזכרות בהם שהאיסור מן התורה כמו שהוא כתב בהל' א, שם "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם", וכן נראה מהספר המצות, לא תעשה ס"סה, שכתב הרמב"ם שם "שהזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת הקל, ומאבד ספרי נבואה, שלא נמחוק את השמות הנכבדים והדומה לזה, ולשון אזהרה בזה הענין הוא אמרו לא תעשון כן לה' אלקיכם אחר שקדם הצווי לאבד ע"ז ולמחות את שמה ולהרוס בתיה ומזבחותיה כלם ובאה אזהרה לא תעשון כן לה', וכל מי שעבר על דבר זה כגון שהרס דבר מן ההיכל והמזבח והדומה לזה, או שימחה שם משמות ה' לוקה, ואזהרתיה מהכא ואבדתם את שמם וכו' לא תעשון כן לה'", ולכאורה י"ל שמ"ש הרמב"ם "שלא נמחוק את שמות הנכבדים והדומה לזה", שהדומה לזה נכלל הכינויים כמו רחום וחנון. אלא שזה אינו שאין איסור למחוק הכינויים כמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה שם בהל' ה, ולכן צ"ל ש"שמות הנכבדים" הם ההרבה שמות של הויה שיש בכתבי הקדש, והדומה לזה הם הז' שמות שהזכיר הרמב"ם בהל' ב, שאסור למחוקן, אבל אה"נ אם אין שמות אלו בכתבי הקדש אין איסור של מחיקה מן התורה, וזה מ"ש הרמב"ם בסוף לשונו, "או שימחה שם משמות ה' לוקה", הרי רק בז' שמות יש איסור תורה.

וכן הוא בספר החנוך מצוה תלז, שכתב, "ושאר הכנוים שמשבחים בהם הש"י כגון רחום וחנון וכו' הרי הם כשאר כתבי הקדש שמותר למחקם לצורך שום דבר, ומשז"ל שכל כתבי הקדש ופירושיהם בכלל איסור זה הוא מדברי סופרים". וכן הוא בתשב"ץ בח"א ס"ב, שלדעתו יש רק איסור דרבנן לאבד כתבי קדש כשאין אזכרות בהם.

אלא שראיתי באחיעזר ח"א ס"מח, תשובה מחותנו ר' אליה אליעזר שהוא הביא המ"א בס"קנד ס"ק ט בשם הספר המצות הנ"ל, וכתב "דמשמע שם דאיכא איסור תורה", ולענ"ד אינו נראה כן מדברי הרמב"ם בספר המצות כדביארתי לעיל, שמ"ש "והדומה לזה" אין זה לשאר תיבות בכתבי הקדש אלא לז' שמות שאינם נמחקים.

וגם ראיתי באגרות משה א"ח ח"א ס"ו, שהוא כתב בד"ה ומה שדחה, "וכי רק על אזכרות נאמר איסור לא תעשון, דודאי על כל דברי תורה נאמרו, דגם בנתיצת מזבח ובתי כנסיות נאמר האיסור וכ"ש בעניני תורה אף בלא אזכרות שיש איסור שרפה ואבוד מלאו דלא תעשון". הרי לדעתו שיש איסור תורה לאבד כתבי הקדש אף כשאין אזכרות בהם וזה בכלל האיסור של לא תעשון, ולענ"ד זה אינו, אלא שיש רק איסור דרבנן כשאין אזכרות בכתבי הקדש כנראה מהראשונים הנ"ל". **ע"כ כתבתי שם.**

וכתב כת"ר, "לגבי מה שכתב כת"ר בסי' פא האם כתבי קודש בלי אזכרות יש במחיקתם איסור דאורייתא.

הנה לכא' מצינו בכמה מן האחרונים שהבינו שיש בזה איסור דאורייתא: המשנ"ב (קנד ס"ק כד, ובכמה מקומות) נראה דנקיט ואזיל שהוא מדאורייתא, ובאבנ"ז (או"ח סי' לד אות יז) כתב שלהרמב"ם הוא דאורייתא, וכתב... ומשמע דסבירא לי' שיש בהם קדושה מן התורה", ובחזו"א (יו"ד סי' קסד אמצע אות ב) כתב:...והאיסור הוא מן התורה שחייבין בכבוד של כל דבר שנקרא עליו שם השם, וגורם כליון ופוגם בכבודן... ובהמשך "ואיסור זה הוא משום כבודו ית' ויראתו ית'", וכוונתו לאיסור דאורייתא אף אם אין בהם שמות הקודש. כיעוי"ש (ומה שכתב הרמב"ם בהל' יסוה"ת 'מכת מרדות' כתב האבנ"ז שצ"ל שהמלקות דרבנן אע"פ שהאיסור דאו', וכן העלה אפשרות לומר כן בציי"א ח"א סי ג') [ובקובץ ירושת הפליטה (ספר זה נמצא באוצר החכמה, וסמך עליו המנח"י בח"א סימן יח) סימן כט ד"ה ומ"ש מע"כ הדר"ג שליט"א, שיבח את דברי הרב השואל שכתב לבאר בדעת המג"א, שקודם שניתנו להיכתב לא היה בכתבי קודש בלי אזכרות איסור דאורייתא, ואחר שניתנו להיכתב יש בהם איסור דאורייתא (כן נראה לע"ד להבין בדבריו). אמנם יש לענ"ד

להעיר שעיקר קושית הרב השואל שם, נראה שאינה נכונה, דהוא נתקשה מדוע כתב המג"א 'כתבי הקודש' והרי הרמב"ם כתב 'ספרי הנבואה', אמנם לכא' לא שם ליבו, שבמנין המצוות המקדים את פרוט כל מצוה בפ"ע בס' המצוות כתב הרמב"ם 'כתבי הקודש', ובס' המצוות בגוף המצוה כתב 'ספרי הנבואה', שו"ר שהציי"א (ח"ג סי' א אות ה) דן בשינוי זה בדברי הרמב"ם.]". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב האבני נזר שם, "ואמנם שהרמב"ם שם (ספר המצות ס"סה) כתב גם כן ואין מאבדין כתבי הקודש, ומפורש הל"ז הל"ח דהמאבדן מכין אותו מכות מרדות, והנראה דסבירא ליה שאסור מן התורה לאבדן אלא שאין לוקין עליהם, ודינו כמו אכילת חלב טמאה וביצה עוף טמא, ומקור לדבריו לא ידעתי", ע"ש. והוא כיון למ"ש הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ג הל"ו, "אף על פי שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהם, שנאמר מבשרם לא תאכלו, על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על הביצה ועל החלב, והרי האוכל אותן כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה ואינו לוקה, אבל מכין אותו מכת מרדות", וכתב האב"נ שכן כוונת הרמב"ם לגבי ואין מאבדין כתבי הקודש.

אלא פירושו בדברי הרמב"ם הוא דחוק, דבשלמא לגבי חלב טמא וביצה טמאה יש דרשה מיוחדת ללמוד ממנה שאף שיש איסור תורה בהם מ"מ אין מלקות מן התורה, אבל לגבי כתבי הקודש לא מצינו דרשה מיוחדת כזו, ואף האב"נ כתב "ומקור לדבריו לא ידעתי", ולמה לנו לדחוק לומר שיש דרשה מיוחדת כשאף אחד אינו יודע איפה היא, כשאפשר לפרש דברי הרמב"ם בפשיטות שהוא מיירי כשאין אזכרות בכתבי הקודש, וכמו שפירש התשב"ץ.

ומה שהביא כת"ר דברי המ"ב, לא ראיתי בדבריו ראיה, שהוא רק כתב "וכתב הרמב"ם במל"ת ס"סה, שהמאבד כתבי הקודש עובר בלאו דלא תעשון כן לה' אלקיכם", ומקורו מהמ"א שם. הרי הוא רק הביא הכלל בזה, והוא לא כתב הפרטים, כגון אם יש בהם שמות או לא, או אם כתב אפיקורוס הספרים או לא, וכו', ולכן אין ללמוד מדבריו לנד"ד (ועיין לקמן בעבודת המלך מה שהוא פירש בדעת המ"א שהוא המקור למ"ב).

וגם העיר כת"ר ממ"ש החזון איש, "...והאיסור הוא מן התורה שחייבין בכבוד של כל דבר שנקרא עליו שם השם, וגורם כליון ופוגם בכבודן". ויש לפרש "שם השם" דוקא, דהיינו שבספר זה יש שמות השם, משא"כ כשאין בספר שם השם שאז אין איסור תורה למחוק אותו, ושוב ראיתי שהחז"א שם בד"ה ואיסור, פירש דברי הרמב"ם ממש כדעת התשב"ץ, וז"ל "הר"מ בפ"ו מהל' יסודי התורה הל"ח, "כתבי קדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות", וע"כ באין בהן אזכרות איירי דאי יש בהן אזכרות לוקה מן התורה", ע"ש. הרי זה כהתשב"ץ.

וכתב הציץ אליעזר ח"ג ס"א אות ז, "עכ"פ מתברר מדברי הרמב"ם והחינוך והתשב"ץ שאיסור דרבנן בודאי איכא על איבוד כל כתבי קודש, איזה שהם ואפילו אין בהם אזכרות", ואף זה כדברינו.

שוב ראיתי לר' מנחם קראקאווסקי ז"ל, בעבודת המלך על הרמב"ם הל' יסו"ת פ"ו הל"ח, שכתב "והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות. עי' בספר המצוות שכתב ואין מאבדין כתבי הקודש שנאמר וכו' מ"מ אין זה מדאורייתא, ועי' מג"א סי' קנ"ד סק"ט וכלל שם רבנו גם בתי כנסיות ובתי מדרשות וזה בודאי אינו אלא מדרבנן וכמ"ש הר"ן במגילה פ' בני העיר, ועי"ש מ"ש בשם הרמב"ן ז"ל, **והתשב"ץ שם הביא ראיה מוכרחת שאין בכתבי הקודש אלא** איסור דרבנן, מהא דאמרינן בשבת קט"ז א' שם, הגליונין וספרי מינים אין מצילין אותן מפני הדליקה ר' יוסי אומר אף בחול קודר אזכרות שבהן וגונזן והשאר שורפן, והנה ספרי מינים שם, הם המה ספרי תורה נביאים וכתובים שכתבו להם המינים כתב אשורית ולשון הקודש כמ"ש רש"י ז"ל וכל הראשונים, ומחלק שם ר' יוסי בין האזכרות לשאר הספר דלאזכרות מצריך קדירה ושאר הספר נשרף, ומשמע דבשריפת שאר הספר **ליכא לאו** ומלקות בשום מקום, דאי לאו הכי לא היה מיקל בשאר הספר יותר מן האזכרות, ועי' ארחות חיים ח"ב העתיק דברי רבנו דהמאבדן ביד לוקה, וצ"ע. אבל פשוט דכוונתו ג"כ מכת מרדות ומצאתי בכת"י ברלין הנוסח הרי זה לוקה מכת מרדות, ונשמטו שתי המלות האחרונות". ואף זה כדברינו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפג

שאלה: האם מותר לגייר נכרי שא"א למולו מפני סכנת גופו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "אנשים שיש להם מחלת המופיליה ברמה גבוהה יש להם סכנת חיים לעשות ברית מילה. כיצד ניתן לגייר אדם כזה שחשקה נפשו באמת (ואחר בדיקות ע"י יר"ש) להשתייך לעם היהודי ולהתגייר.

אציין כי ראיתי מחלוקת בזה בשו"ת שרידי אש (ב, סז–סח) ובשו"ת הר צבי (יורה–דעה רכ) כתבו דהוא ערל ואינו יכול להתגייר (ועיין בשרידי אש במכתבו של האחיעזר בזה). אולם בספר מנחת סולת (לגרד"צ זעהמן מצוה ב אות ו) העלה בדבריו להתיר, והאריך לבאר דכמו שלא דורשים מיהודי שלא יכול לעשות ברית מילה לעשותה במצב של סכנת חיים, ה"ה בגוי הרוצה להתגייר, אלא שבסוף דבריו כתב וצ"ע לדינא, וע"ע בספר אות ברית (הלכות גרים עמוד לח אות א) שהסתפק בזה ולא הכריע, ולפי"ז לכאורה יש להחמיר, ועיין בפוסקים שכתבו שקשה ובלתי נסבל לגייר אדם שחלק יסברו דהוי גיור וחלק יאמרו דהוא גוי (עיין שו"ת מנחת אשר א, נא)". **ע"כ דברי כת"ר.**

נראה שקשה להקל ואין לגייר אותו, וכמ"ש ההר צבי והאחיעזר הנ"ל, והמלמד להועיל י"ד ס"פו, והשרידי אש הנ"ל, וכן הוא בציץ אליעזר ח"יד ס"צב אות ג, וח"טו ס"א ס"ק יב, ע"ש.

מ"מ יש לחקור במציאות, שאפשר ליתן לאיש שיש לו המופיליה, אינפוזיה של "פקטור שמיני" בשעת הנתוח כדי לעצור את הדימום, וכן נוהגים לעשות כשיש לו צורך לאיזה נתוח כמו לעקור ממנו שן מפיו וכדומה, וא"כ ה"ה שיש לעשות כן בשעת מילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפד

שאלה: האם יש מצוות שילוח הקן, כשהקן על קופסת חשמל בחדר מדרגות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר:

ראובן שוכר דירה משמעון, ולאחר זמן באו זוג יונים וקיננו על קופסת חשמל בחדר המדרגות המשותף מעל דלת דירתו.

א. **האם** נחשבת קופסת החשמל שמעל דלתו שבחדר המדרגות כמקום המשתמר וצריך להפקירו בשביל לקיים מצות שילוח הקן בהידור. או אין צריך להפקיר שאין זה חצר המשתמרת ויכול לקיים המצוה ללא הפקר.

ב. **אם** צריך השוכר להודיע למשכיר על קיום הקן בשביל שגם בעל הדירה יפקיר את המקום, שבזאת מרוויח שאין הוא נכנס למחלוקת הראשונים למי הן המציאות בחצר לשוכר או למשכיר [עיין רמב"ם פ"ו מהל' שכירות ה"ה, דמשמע דבמשכיר ושוכר נחשב המשכיר לבעלים לענין קנין חצר ולא השוכר, ואם נכנס מציאה בחצר המשכיר קונה ולא השוכר. אולם דעת הראב"ד שם, והרא"ש בתשובה כלל א' סי' א' הו"ד בטור סי' ר"ס דהשוכר קונה, ע"ש. ויש להאריך ולפלפל בזה עוד רבות אך אכמ"ל], או אין צריך כלל להודיע לבעל הדירה שאין זה נחשב לחצרו כלל.

ג. **מה** הדין בבנין שרוב הדירות בו הם של בעלים אחד? **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** במשנה בחולין קלח: "ושילוח הקן אינו נוהג אלא בעוף, ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן, איזהו שאינו מזומן, כגון אווזין ותרנגולים שקננו בפרדס, אבל אם קננו בבית וכן יוני הרדסיאות פטור משילוח", ופירש"י שם "ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן, דכתיב (דברים כב) כי יקרא, שקננו בפרדס, שמרדו ויצאו מן הבית ואין חוזרות לבית ונעשו מדבריות, ופרדס לאו מזומן הוא שיכולים הם לברוח, אבל אם בבית קננו פטור. קננו בתוך הבית, שלא מרדו, וכן יוני הרדסיאות, שדרכם ליגדל עם בני אדם פטור", ע"ש. הרי בעינן שהצפור יכולה לברוח מאותו מקום.

וכן כתב מרן בי״ד ס״רצב ב, ״קן המזומן אצלו כגון יונים שדרכן ליגדל עם עם בני אדם בבתים ואוזים ותרנגולים שקננו בבית, פטור. אבל יוני שובך ועליה וצפרים שקננו בטפיחים (פירוש כלי חרס הבנוי בכלתים אשר שם צפרים יקננו) ובכורות ואווזים ותרנגולים שקננו בפרדס חייב, והוא שלא הוגבהה האם מעל הביצים כלל משהטילם, אבל אם הוגבהה האם מעליהם, אם המקומות הללו שלו זכתה לו חצרו והו״ל מזומן ופטור״, ופירש הש״ך שם בס״ק ג, ״שקננו בפרדס שאינו משתמר דכיון דמרדו אין קינויו בידך, אבל אם משתמר פטור, כן משמע מפרש״י וכ״כ רבינו ירוחם נתיב ט״ו אות ד״ג וטעמא דהוי כמו ביתו״, ע״ש.

ולפי זה י״ל בנד״ד אם הצפור אינה יכולה לברוח לחוץ מחדר המדרגות, כגון שיש דלת סגורה בפתח לבנין ודרכם לסגור את הדלת בכל פעם שהם נכנסים ויוצאים, וא״א לצפור לברוח משם, אז אין כאן ״יכולים הם לברוח״, והוא פטור משילוח, משא״כ אם הפתח בכניסיה לבנין הוא פתוח, אז אם לא הוגבהה האם מעל הביצים (אלא עיין לקמן), אז הוא חייב במצוה זו.

ב) **אלא** יש לדון אם הוגבהה האם (כשהדלת לבנין היא פתוחה), אם אמרינן בזה שהקופסת החשמל היא כמקום המשתמר. וי״ל שאין כאן חצר המשתמרת שכל אחד יכול לבוא ליטול איזה חפץ שמונח על קופסת חשמל, ואין כאן שמירה כלל, וזה כמו שכתב 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 שאין שמירה אין חצרו קונה לו, ואף שראיתי בערה״ש בח״מ ס״ר אות ב, שכתב ״משתמר לדעתו, כגון שהוא מוקף מחיצות אף שאינו נעול ואינו מקורה (נה״מ)״. ולכן לכאורה י״ל שכיון שהקופסת חשמל היא בתוך הבנין והיא מוקפת מחיצות, שהיא בכלל ״משתמרת״, מ״מ י״ל שזה דוקא במקום פרטי שאין רשות לאחר להיכנס בו כגון בבית, בזה י״ל שאף אם הוא אינו נעול ואינו מקורה עדיין הוא בכלל ״משתמר״, משא״כ בחדר המדרגה שכל אחד יכול להיכנס בו, י״ל שהוא בכלל ״אינו משתמר״.

אלא כתוב בפ׳ השואל קב. ״דא״ר יוסי ברבי חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מיתיבי אם אמר כל מציאות שיבאו לתוכו היום תקנה לי חצרי לא אמר כלום, ואם איתא להא דא״ר יוסי בר׳ חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אמאי לא אמר כלום, הכא במאי עסקינן בחצר שאינה משתמרת, אי הכי אימא סיפא יצא לו שם מציאה בעיר דבריו קיימין, ואי בחצר שאינה משתמרת כי יצא לו שם מציאה בעיר מאי הוי, כיון דיצא לו שם מציאה בעיר מיבדל בדילי אינשי מינה והויא לה כחצר המשתמרת״, ופירש״י שם, ״יצא לו שם מציאה בעיר, שיצא קול בעיר שבא צבי שבור בתוך שדהו או מן הנהר הציף לתוכה דגים״, ע״ש.

ולכן נראה שה״ה בנד״ד שדרך בני אדם כשרים שלא ליקח מה שמונח על קופסת חשמל של חבירו, ולכן נראה שמקום זה נחשב כחצר המשתמרת.

אלא הב״י בח״מ ס״רסח הביא הברייתא הנ״ל ושוב כתב ״והרי״ף השמיטו כל זה, וגם הרמב״ם בפ׳ י״ז מהל׳ גזילה השמיטו ולא ידעתי למה״, ואפשר לומר שהרי״ף והרמב״ם סברו כדעת ר״ח שסבר ״דכיון שיצא לו שם מציאה בדילי אינשי מינה ומתייראין להיכנס לתוכו, שמא יאמר להם השלטון אתם לקחתם המציאה, לפיכך הויא לה כחצר המשתמרת״ (כן הוא בשיטה מקובצת שם) ע״ש.

וראיתי לר׳ צבי אלימלך שפירא ז״ל בצבי לצדיק ח״א ס״ב ד״ה אמנם, שכתב על דעת ר״ח הנ״ל, ״זה הוא רק גבי מציאה ששייך להשלטון כנודע, או ששייך להשלטון עצמו או שיתן גזירת אומר עכ״פ ששייך למי שמצא המציאה בראשונה כדי שלא ינצו ולא יבואו לידי מחלוקת, כי רק מציאה הוא שבא לידו, ולכן שפיר יש יד להשלטון שיאמר בזה פשר דבר או ליטול לעצמו כמובן וכנודע״, ע״ש. ולפי זה כיון שבזמנינו ליכא ״שלטון״ לגבי מציאה, נראה שאין כאן קנין אף ד״מיבדל בדילי אינשי מינה״.

אלא הרא״ש בפ׳ השואל ס״כט הביא סוגיא הנ״ל, וכתב, ״...דכיון שיצא לו שם מציאה מיבדל בדילי אינשי מיניה והוי ליה חצר המשתמרת, והא דבעי ״אמר״ משום דלא הוי חצר המשתמרת ממש״. הרי אף שהרא״ש סבר כסוגיא זו, מ״מ אם האיש לא אמר בפירוש ״כל מציאות שיבאו לתוכו היום תקנה לי חצרי״, לא קנה.

וכן ראיתי , לר׳ יצחק פלקסר ז״ל בשערי יצחק ס״ס אות י, שהוא פירש דברי הרא״ש הנ״ל, וז״ל ״מבואר דבחצר משתמר כי האי דמחמת דמיבדל בדילי אינשי מיניה,

בעינן דוקא דאמר תקני לי חצרי כיון דלא הוי חצר משתמרת ממש". וגם כתב שם, "ועיין בשיטה מקובצת שהביא בשם תוס' הרא"ש תירוץ זה ועוד תירוץ, וכנראה שבהלכותיו תפס לעיקר תירוץ זה דבעינן דוקא אמר ע"ש". ולפי זה י"ל שלגבי הקן, אין הבעל אומר "כל מציאות שיבאו לתוכו היום תקנה לי חצרי", ולכן אין קנין.

ועוד, י"ל שלא שייך בנד"ד הסברה של "מיבדל בדילי אינשי מינה", דבשלמא י"ל אם ראינו איזה חפץ על קופסת חשמל כגון ספר וכדומה י"ל דבדילי אינשי, וזה מפני שאנו חושבים שהספר כבר הוא לבעל הבית והוא נותן אותו שם לאיזה צורך, אבל בקן צפור הכל מכירים שאין הקן לבעל הבית כיון שהצפור באה מחוץ, ולכן הם חושבים שהקן הוא הפקר, והם אינם מבדילים ממנו, ולכן י"ל שאף כשהובגהה האם מעל הביצים, עדיין הם הפקר ומותר לקיים בהם מצוות שילוח הקן, וזה כשהצפור יכולה לברוח מן הבנין, ואין צורך להפקיר את המקום.

ג) **שוב** ראיתי בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"יא "נא (תשובה לכת"ר) שכתב בנד"ד "ואם קננו על קופסת חשמל ובורחין מבני אדם הנכנסין לחדר מדרגות, תלוי דאם הביצים אינם משומרין והנכנסים לחדר המדרגות יכולין לקחת הביצים א"כ אין זה חצר משתמרת ויש מצות שילוח. אבל אם הביצים שעל קופסת החשמל משומרים והנכנסים לחדר המדרגות אין יכולים לקחת הביצים, א"כ אם עזבו היונים רגע אחד את הביצים כבר זכה בהם בעל הבית מטעם חצר ונקרא מצוי ופטור משילוח, ולא יועיל אח"כ הפקרת המקום והביצים כיון שכבר חל על הביצים דין מצוי, אלא אם מפקיר את המקום קודם שנולדו הביצים דאז לא זכה לו חצירו כשנולדו אח"כ הביצים. או שיאמר בעה"ב קודם שנולדו הביצים שאינו רוצה שחצירו יזכה עבורו הביצים", ע"ש".

ולענ"ד אין הקן על קופסת חשמל נחשב כבמקום חצר המשתמרת, ולכן אין צורך להפקיר את המקום כדי לקיים מצוות שילוח.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפה

שאלה: אם הנפל שיש לו ריקום אברים אלא אין לו פעילות לב ודופק, פוטר הבן הבא אחריו מפדיון הבן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל ברגיל** שליט"א, והרה"ג **עומר שפס** שליט"א

כתב כת"ר, "בדין פדיון הבן לאחר הפלת עובר מפותח ללא דופק. כיום, ברוך ה' ההתפתחות הרפואית נותנת לנו אפשרות לעקוב ולברר בצורה מדוייקת אחר התפתחות העובר במעי אימו, ולאור זה מתעוררת בין השאר השאלה, מה הדין כאשר העובר בוודאי הגיע להגדרה של 'ריקום איברים', אולם הרופא מציין שלא התפתח אצלו מעולם 'דופק', דהיינו **פעילות הלב** (כידוע, מקובל ברפואה כיום שבגיל 6 שבועות לערך, מגיע 'דופק' המציין את חיותו של העובר).

בש"ס ובפוסקים לא מצינו התייחסות לעניין ה'דופק'. האם במקרה זה פוטר העובר את הבא אחריו מפדיון הבן, או שנאמר שעל אף שהיה ריקום איברים, אין כאן הגדרת חיים – 'נשמת רוח באפיו', ונחשב כבשר בעלמא, וממילא הבא אחריו חייב בפדיון הבן". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** הרמב"ם בהל' ביכורים פ"יא הל"יד, "כל נפל שאמו טמאה לידה הבא אחריו אינו פטר רחם, וכל נפל שאין אמו טמאה לידה כמו המפלת כמין דגים וחגבים או המפלת יום ארבעים וכיוצא בהן, הבא אחריו בכור לכהן וחייב לפדות", ע"ש. הרי שיש ללמוד מדין טומאת לידה לדין פדיון הבן.

ולכאורה י"ל שאם יש "צורת אדם" בנפל, הוא נחשב פטר רחם, כמ"ש במשנה נדה כא. "וחכמים אומרים כל שאין בו מצורת אדם אינו ולד", ולכן י"ל שכיון שיש לנפל ריקום אברים של אדם, שוב אין לחוש לאם יש לו פעילות לב ודופק או לא, כיון שעדיין יש להכיר מצורת הנפל שזה צורת אדם, ולא צורת בהמה או עוף וכו'.

אלא זה אינו, אלא בעינן עובר שהוא ראוי לחיות, וזה כמבואר בנדה כג: "ת"ר המפלת גוף אטום אין אמו טמאה לידה, ואיזהו גוף אטום רבי אומר כדי שינטל מן החי וימות, וכמה ינטל מן החי וימות, רבי זכאי אומר עד עד

הארכובה, רבי ינאי אומר עד לנקביו, ר' יוחנן אומר משום רבי יוסי בן יהושע עד מקום טבורו, בין רבי זכאי לרבי ינאי איכא בינייהו טרפה חיה מר סבר טרפה חיה ומר סבר טרפה אינה חיה... אמר רב פפא מחלוקת מלמטה למעלה, אבל מלמעלה למטה אפי' כל דהו טהורה, וכן אמר רב גידל אמר רבי יוחנן המפלת את שגולגלתו אטומה אמו טהורה", ע"ש. הרי האשה טמאה מלידה רק אם העובר יכול לחיות, ולכן סבר רב פפא ש"מלמעלה למטה" א"א העובר לחיות, ולכן האשה טהרה.

וכן כתוב שם "אמר רבא ושטו נקוב אמו טמאה, ושטו אטום אמו טהורה", וכן הוא ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"י הל"יא. ופירש הכסף משנה שם, "וגרסינן בגמרא אמר [רבא] ושטו נקוב אמו טמאה, ושטו אטום כלומר סתום אמו טהורה, פי' מטומאת לידה לפי שכיון שהושט סתום אינו ראוי לחיות **וכל שנברא בענין שאינו ראוי לבריית נשמה אין אמו טמאה לידה דלאו ולד הוא**, ושטו נקוב כתב הרשב"א דטעמא דטמאה מפני שזה היה **ראוי לבריית נשמה אלא שמא ניקב ושטו לאחר מכאן, וכל שעיקרו ראוי לבריית נשמה אמו טמאה**", ע"ש.

ולכן ה"ה י"ל שאם אין לעובר פעילות לב ודופק מעיקרא, אז א"א לחיות והאשה טהורה, ולכן ה"ה לגבי פדיון הבן י"ל הכי כמבואר ברמב"ם בהל' בכורים הנ"ל, שיש להשוות דין פדיון בכור לדין אשה טמאה אחר לידה, ולכן הבן שבא אחר נפל זה צריך פדיון.

וגם ראיתי לר' יעקב רוזנטל ז"ל, במשנת יעקב על הרמב"ם בהל' איסורי ביאה הנ"ל שכתב, "הדין שכתב הרמב"ם דנברא ושט שלו אטום וכו' אין אמו טמאה לידה, הוא מהברייתא בנדה כג,ב, ע"ש. וצ"ב דמה זה גרוע יותר מהפילה שפיר מרוקם דטמאה לידה, וכדתנן במתני' בנדה כד,ב, וכן כתב הרמב"ם לעיל בה"ב: היתה צורת האדם דקה ביותר ואינה ניכרת בעליל הרי זו תשב לזכר ולנקבה וזהו הנקרא שפיר מרוקם, וראה מש"כ שם בה"ג, ולכאורה שפיר מרוקם גרוע יותר מושטו אטום, דהרי בשפיר זה לא ניכרת בעליל צורת האדם, ובושטו אטום הרי ניכרת לגמרי צורת האדם אלא שושטו אטום, ולמה יגרע זה, שאמו לא תהא טמאה לידה, וצ"ל דאמנם גרע טפי, וכסברא שכתב הרמב"ן שם: שושטו אטום אמו טהורה שאין זה בכלל אדם הואיל **ונברא שלא כדרך החיים**, יעו"ש [וראה פירש"י בסוגיא ומשה"ק עליו הרמב"ן ועוד ראשונים]. אבל בשפיר מרוקם, אין חסרון בעצם הבריאה, דנברא כדרך החיים, אלא שהפילתהו לפני הזמן, אבל בעצם הבריאה אין בו חסרון, ומשא"כ בושטו אטום", ע"ש.

ולכן ה"ה כשאין פעילות לב מעיקרא שזה בכלל "נברא שלא כדרך חיים", והאשה טהרה, ולכן ה"ה שאם יאח"כ היא יולדת זכר שהוא צריך פדיון הבן, ואה"נ שכתב הנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"קפח בסוף ד"ה והנה לכאורה, (מבן המחבר), על הרמב"ם בהל' בכורים הנ"ל, שמה "שנחשב ולד לענין טומאת לידה בין לקולא ובין לחומרא חשיב נמי ולד לענין לפטור את הבא אחריו מבכורה, אבל דבר שהוא רק מפני ספק שמא יש שם ולד אין לתלות דין בכור לכהן לדין טומאת לידה כיון שיש סברא לחלק, דלענין בכור איכא חזקות כמ"ש מהרי"ק, משא"כ לענין טומאת לידה דאיכא חזקה נגד חזקה", ע"ש כל דבריו. מ"מ בנד"ד הוא "ודאי" שאין העובר יכול לחיות כשאין לו פעילות לב ודופק, ולכן שפיר הוא לדמות דין פדיון הבן לדין טמאה לידה, ולכן הבן שבא אחריו צריך פדיון. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפו

שאלה: האם יש חיוב חלה במצות אחר רדיית המצות מן התנור, כשהוא אינו נותן המצות מיד לתוך סל.

לכבוד הרה"ג **אלחנן הכהן לוין** שליט"א

כתב כת"ר, "באפיית מצות מצווה בחבורה בערב חג הפסח, אפו כל 18 דקות 4 ק"ג, כאשר כל פעם לשים ק"ג קמח. המצות יצאו מן התנור והונחו על משטח ללא שפה על מנת שיתקררו. עם יציאתם והנחתם בדק אותם המשגיח ואסף אותם לערמות של כמה מצות יחד, ואחד הבחורים חילק אותם מיד לקבוצות של 3 מצות לכל אחד ממשתתפי החבורה, הכניס אותם לשקית אטומה וארז אותם בקופסה מיוחדת לכל אחד ואחד. האם צריך להפריש חלה מכל מה שיצא? האם היה כאן צירוף של הכל יחד?". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** במשנה פ"ב דחלה ד, "רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל, הסל מצטרפן לחלה", וכן פסק מרן

בש"ע י"ד ס"שה א, "ואם אינם נדבקים והם בסל אחר אחד, הסל מצרפן, ואפילו אחר שנאפה ונעשה פת, ואם נתנם על טבלא שאין לה לבזבז אינם מצטרפים". ופירש הש"ך שם, "על טבלא. זהו בעיא דלא איפשטא (פסחים מח:), וכתב המחבר בסתם שאין מצטרפין דבזמן הזה כל חלה דרבנן וכדלעיל ס"שכ"ג אזלינן לקולא".

ויש לחקור על הפירוש של "הרודה ונותן בסל". כתב החינוך ס"שפה, "ושמעתי מפי מורי, דדוקא כשנתן הפת ישר מן התנור לכלי שיש בו בית קיבול, אבל אם כשהוציאו מן התנור הניחו על גבי לוח או על גבי קרקע וכל דבר שאין לו תוך, אע"פ שחזר אח"כ ונתנו בסל, כבר נפטר מן החלה, וזהו שאמרו הרודה ונותן לסל, דהיינו בשעת רדייה מן התנור, ואצ"ל שהתנור אינו עושה צירוף לחלה". וכן הוא ברבינו דוד בפסחים מח: (דף רסב.) שכתב "ונראה לומר שאף רבי אליעזר לא אמר שהסל מצרפן אלא כשנותן הפת בסל בשעת יציאתו מן התנור, שהסל גומר במלאכת הפת, שע"י חיבורם בסל הן משביחות, זה אמר לי מורי נר"ו (הרמב"ן)". וכן הוא בריטב"א שם שכתב "אף הרודה ונותן לסל, ודוקא שרודה מן התנור ונותנו בסל לאלתר, והכי מוכח לישנא". וכן הוא בנמוקי יוסף שם, וז"ל "הרודה והנותן לסל משמע שתיכף כשיוצא מן התנור נותן לסל". וכן הוא במאירי שם, שכתב "ויש מפרשים דדוקא ברודה והנותן לאלתר בסל, ואף הלשון מוכיח כן, 'הרודה ונותן לסל', ונראה מדבריהם שאם לא נצטרפו תיכף לרידה, כבר הופקעה תורת חלה מהם, ואין עוד צירוף בהם, ולא עוד אלא שהם גורסים כאן הסל מצרפן, דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ, ופירוש הדברים כלומר שעיקר החיוב משנעשה לחם, והוא בשעת הרדיה". וכן נראה ממהר"ם חלאווה שם, וז"ל "רבי אליעזר סבר אף הרודה ונותן לסל הסל מצטרפן וגמר נמי הוי, מיהו בעינן הפרשת חלה בסל ראשון שרדה לתוכו בעודו חם דהוי גמר, וקי"ל כר' אליעזר", ע"ש.

וכן נראה דעת דעת השאילתות פר' צו ס"עג, שכתב, "דתנן ר"א אומר הרודה פת חמה ונותן לסל", ופירש בהעמק שאלה שם ס"ק יא, "זמן חיוב אינו אלא בשעת גמר מלאכה, ולא צרוף סל אחר זמן מרובה, וכדיין ר"א ותני הרודה ונתן לסל כו', ורבינו הוסיף והעתיק להלן הא דר"א הרודה פת חמה ונותן לסל כו', דוקא פת חמה שאז נגמר בסל כמ"ש, ושמעתי שלזה דייק רש"י נדה ח. ד"ה הסל מצרפן לחלה כשרודין מן התנור עכ"ל. והוא מיותר, ולא בא רש"י אלא ללמדנו דוקא מיד אחר רדיה מן התנור, וכ"כ החינוך בפ' שלח בשם רבותיו ז"ל. מיהו בראי"ש ביצה פ"א ס"ס י"ג שכתב ואם יבאו אח"כ לידי צירוף כו', משמע דמהני צירוף אחר שנצטנן. גם כן, וכן לשון הרמב"ם הל' בכורים פ"ו הל"ט"ז עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל, אם נתקבץ בסל שיעור חלה, הסל מצטרפן לחלה. משמע שכבר נגמר מעשה פת הראשונה ונצטנן, מ"מ מהני צירוף להשני", ע"ש.

ויש להעיר על דבריו. בתחילה י"ל שמ"ש "שלזה דייק רש"י נדה ח. ד"ה הסל מצרפן לחלה כשרודין מן התנור עכ"ל. והוא מיותר, ולא בא רש"י אלא ללמדנו דוקא מיד אחר רדיה מן התנור". כן ראיתי לר' שמואל בן משה חיים ז"ל בשמן המשחה ח"א ס"מד, שאחר שהוא הביא דעת החנוך והנ"י בגמ' פסחים הנ"ל, הוא כתב "ואפשר שזה דעת רש"י בפסחים מח: ד"ה טבלא, שכתב טבלא שאין לבזבז מסגרת ושפה להורדה פת לתוכו מן התנור ע"כ, ועם דין זה דהרא"ה ורבו והנמוקי יוסף מדויק לשון רש"י זה" (ועיין אור זרוע לקמן).

אלא מ"ש העמק שאלה להשוות דעת החנוך לדעת השאלתות, אינו ברור. וי"ל שלדעת השאלתות העיקר הוא אם הפת עדיין חמה או לא, ולכן אף אם הוא נתן הפת בכלי שאין לו בית קבול ומיד אחר כך נתן אותה בכלי שיש לו בית קבול, עדיין יש חיוב להפריש חלה כיון שהפת עדיין חמה. אולם לדעת החינוך ודע' הנ"ל, אף אם הפת עדיין חמה היא פטורה מחלה כיון שהוא לא נתן הפת מיד לכלי שיש לו בית קבול (ומ"ש מהר"ם חלאווה הנ"ל "בעינן הפרשת חלה בסל ראשון שרדה לתוכו בעודו חם", נראה שאם הפת בסל השני ועדיין היא חמה, עדיין היא פטורה מחלה, משא"כ לדעת השאלתות).

וגם יש לחקור בדעת הרא"ש בפ"א דביצה הנ"ל, וז"ל "ומה שנהגו בפסח להניח כל המצות בכלי אחד בשעת הפרשת חלה, לאו משום דבעינן מוקף, אלא משום דנהגו למיפא קפיזא קפיזא בפסח משום חימוץ (פסחים מח:), ואם היה מפריש חלה קודם שצרפם בכלי, לא מיפטרי בהכי, ואם יבאו אח"כ לידי צירוף נתחייב בחלה ואוכל טבל", ולענ"ד אין הוכחה ברורה מדברי הרא"ש שהוא לא סבר כהשאלתות או החינוך ודע', ויש לפרש מ"ש "ואם היה מפריש חלה קודם שצרפם בכלי", דהיינו קודם נתינת העיסה בתנור (כיון שאין שיעור), או אפילו בתנור (ודלא

כדעת רבי יהושע בפסחים מח:), ולכן רק אחר הוצאת המצות מהתנור לסל חל החיוב להפריש חלה, ולכן אין מוכרח לומר שהרא"ש מירי שאחר יציאת המצות מן התנור הוא נתן אותם ע"ג כלי שאין לו בית קבול או ע"ג קרקע, ורק אח"כ הוא נתן אותם לסל, ולכן עדיין אפשר לפרש שהרא"ש סבר כהשאלתות או החינוך ודע'.

וגם יש לחקור בדעת הרמב"ם, ומ"ש העמק שאלה הנ"ל. כתב הרמב"ם בהל' בכורים פ"ו הל"טז, "עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפן לחלה ומפריש החלה מן הפת, שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ מלמד שהוא מפריש מן האפוי". וי"ל דאה"נ שאין הרמב"ם סבר כשאלתות דבעינן פת חמה לחיוב חלה, אבל עדיין י"ל שהוא סבר כהחינוך ודע', דבעינן נתינת הפת לתוך סל מיד אחר הוצאת הפת מהתנור, ואין נ"מ אם הפת חמה או לא. ועוד, אפשר לומר שאף הרמב"ם סבר כהשאלתות, וזה כמ"ש ר' ישראל מינצברג ז"ל בשו"ת שארית ישראל י"ד ס"לג ד"ה והר"מ, וז"ל "ויש לדחות דה"ט דמועיל משום דעכ"פ הגיע הראשון לסל בעודו חם, ואם נצטנן אח"כ בהסל שוב אין קפידא", ע"ש.

אלא ראיתי ביביע אומר ח"י ס"נח אות כא סוף ד"ה והנה בספר, שהוא כתב "אולם מלשון הרמב"ם (פ"ו הל"יז) שכתב, 'אפה מעט מעט וקבץ הכל על לוח שאין לו תוך הרי זה ספק, ואם חלה של דבריהם היא אינו חייב להפריש עד שיצרף אותו כלי שיש לו תוך.' ע"כ. משמע שאם אחר שרדה נתנם על לוח שאין לו תוך, ואח"כ חזר ונתנם לסל, חייבים בחלה". וכן הוא בשלחן גבוה ס"שכה ס"ק ה בסוף דבריו ע"ש. ולענ"ד אין זה מוכרח, שיש לפרש ברמב"ם שמ"ש "אינו חייב להפריש עד שיצרף אותו כלי שיש לו תוך", הוא לא מירי אחר שכבר נתן הפת על הלוח, אלא שכיון לאחר יציאת הפת מהתנור, ולכן הכי י"ל בדברי הרמב"ם, "אינו חייב להפריש עד שיצרף אותו כלי שיש לו תוך (מיד אחר יציאת הפת מהתנור)".

מ"מ מצינו שכתב האור זרוע בהל' חלה ס"רכו, "וראיתי כתוב בשם רבינו יצחק ב"ר אשר זצ"ל דהא דאמר ר"א שהסל מצרפן, היינו שרדה מן התנור ונתן לסל בעודן חמין, ולא פזרן בקרקע, אבל פזרן בקרקע תו לא מצרף להן הסל, ודייקינן מהא דקתני הרודה ונותן לסל, משמע מיד לאחר רדיה, ואין דבר זה בר סמכא דהא קתני הרודה ונותן לסל, משמע רודה ואחר שעה נותן לסל, ותדע דלא קתני הרודה לתוך הסל", ע"ש. נראה מזה שהריב"א סבר כהשאלתות הנ"ל שהכל תלוי בפת חמה, וכן ראיתי לר' שלמה זלמן רם ז"ל באפריון שלמה פ"ה, בלחם שלמה ס"ק ג, שכתב, "ולפענ"ד מדברי השדרא"ג שהבאתי לעיל סבר כדעת ריב"א ז"ל אם כבר נתנו תחלה במקום אחר ונצטנן שם שכבר נעשה שם לחם, שוב אינו מצרף, וזה נראה ברור, וא"כ יש להתיישב בזה הרבה" ע"ש. אלא האור זרוע חולק על זה, וגם נראה שהוא חולק על החינוך ודע', שהרי הריב"א סבר "פזרן בקרקע תו לא מצרף", ומשמע שסבר האור זרע שאף בזה מצרף, ודלא כדעת החינוך ודע'. אלא יש להעיר על האור זרוע שכתב "ותדע דלא קתני הרודה לתוך הסל", שהלא פירש רש"י בפסחים מח: "להורדה פת לתוכו מן התנור", וכמבואר בשמן המשחה הנ"ל, ולכן נראה שאין דקדוק האור זרוע מוכרח.

ב) **ולפי** זה יש לדון בנד"ד, שכתב כת"ר "המצות יצאו מן התנור והונחו על משטח **ללא שפה** על מנת שיתקררו". הרי נראה שבין לדעת השאלתות ודע' ובין לדעת החינוך ודע' אין כאן צירוף הסל ואין חיוב להפריש חלה.

אלא ראיתי ברב פעלים ח"ד י"ד ס"לו, שכתב בשאלה, "פה ערנו בגדאד נוהגים באפיית המצות קודם פסח שרודים מן התנור ע"ג מחצלת המונחת על שפת התנור עד שיצטננו, ואח"כ מניחים אותם בסל, וצ"ל שנהגו ע"פ סברת הרמב"ם", ובתשובה כתב, "אצלינו פה בגדאד יע"א המנהג ברור ופשוט כהרמב"ם וגם על מנהג עה"ק תוב"ב שאלתי במכתב להרב החסיד מהר"א מני נר"ו, והשיב שכן נוהגים בעה"ק תוב"ב להניחם אח"כ בכלי או מכסים אותם ומברכין, ויש אשכנזים נזהרים לצרפם מפי התנור דוקא, ואנחנו נוהגים לצרפם אח"כ עכ"ד נר"ו", ע"ש. וכבר נודע שבמקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל.

ויש להליץ בעד המנהג לפי מ"ש בשמן השחה הנ"ל, שאחר שהוא הביא שיש ראשונים שסברו שאף התנור מצרף לשיעור חלה (השאלתות והרמב"ן), הוא כתב, "וא"כ הוי ס"ס, אי הלכה כסתימות כל הפוסקים דאף דלא הוי תיכף ליורדה התנור הסל מצרף, ואף את"ל כהרב חנוך והנ"י דבעינן תיכף מירידת סל, ספק אי הלכה כרב אחא והרמב"ן דאף התנור מצרפן, וכבר פשטה הוראה דס"ס מברכינן וכהוראת הרב פר"ח גבי עומר וכדפסק מרן בס"תפ"ט ס"ח". ועדיין יש לפקפק כיון שכמה אחרונים סברו שאין לומר ס"ס לחומרא בדרבנן, וחלה בזה"ז היא מדרבנן. עיין עוד בזה ביביע אומר הנ"ל.

עכ"פ נראה שאם יש מנהג ברור להפריש ולברך על החלה אף כשהוא אינו נותן הפת מיד בכלי שיש לו שפה, אז מותר להם להמשיך במנהגם. אולם אם אין מנהג ברור בזה, אז י"ל שכבר פרח החיוב להפריש חלה, ואף שיש מחלוקת בזה י"ל ספק דרבנן לקולא (וכמ"ש הש"ך הנ"ל).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפז

שאלה: מאיזה טעם לא הביאו הטור והש"ע מ"ש בברכות יב: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו, ואינו מבקש, נקרא חוטא".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "אמרו חז"ל בברכות (י"ב ע"ב) "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו, ואינו מבקש, נקרא חוטא, שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם. אמר רבא, אם תלמיד חכם הוא, צריך שיחלה עצמו עליו. מאי טעמא, אילימא משום דכתיב ואין חלה מכם עלי וגולה את אזני, דילמא מלך שאני. אלא מהכא, ואני בחלותם לבושי" וגו' ע"כ. ותחילה תמהתי למה לא נפסק מאמרים אלו דרב ודרבא ברי"ף וברמב"ם וברא"ש.

גם יש לעיין בגדר ת"ח לעניין זה, האם הוא כדין ת"ח לעניין פטור ממסים, שכתב הרא"ש (שו"ת כלל ט"ו סק"ח) שהוא כל שמקדיש זמנו לתורתו ותורתו אומנתו (ולאו דווקא שהוא יודע תורה), וכ"פ מרן השו"ע (יו"ד סי' רמ"ג סע' ב'). או דילמא מירי רבא רק בת"ח שיודע תורה, וכעין מש"כ הש"ך יו"ד (רמ"ד סק"ב) לגבי חיוב קימה מת"ח וז"ל "היינו מופלג בחכמה, ואם כן היינו מופלג יותר משאר העם", וצ"ע.

עוד יש לדון קצת בגדר "שיחלה עצמו עליו", שלכאורה נראה שאינו כפשוטו ממש, וא"כ מהו גדר חיוב זה להלכה ולמעשה". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ראיתי** לר"ח פלאג"י ז"ל בתוכחות חיים, סדר ויחי, דף פו ע"ב ד"ה עוד, שכתב "צריך ליזהר אדם לבקש רחמים על חבירו כשהוא נתון בצרה... ובפרט כשהוא חולה להתפלל לה' ולבקש עליו רחמים, הלא הכא נקרא חוטא וכמ"ש בפ"ק דברכות יב:... הרי שלכל העם כשנתון בצרה, יש לו לבקש עליו רחמים ולהתפלל עליו, כ"ש אם הנתון בצער הוא חולה והוא תלמיד חכם שצריך כ"כ לבקש רחמים עליו בהפצרה גדולה עד שיחלה בעבורו, ומזה נתפשט המנהג בעירנו בכל מקום שישראל מצווים שם, דכשיש איזה חולה ב"מ, שמקבצים ת"ח כל בי עשרה, ולפעמים כל ת"ח שבעיר, ללמוד בעדו ולתהפלל עליו", ע"ש.

ויש לדון בגדר של "שיחלה עצמו", וראיתי במהרש"א שהקשה, שבפסוק בתהלים פ"לה, "ואני בחלותם לבושי שק, עניתי בצום נפשי... בהאי קרא אינו מפורש שיחלה האדם על חבירו, אלא **שיענה** אדם את עצמו בחליו של חבירו", ע"ש תירוצו. ולענ"ד י"ל שאף שכתוב בגמרא שאין ללמוד דין זה מפסוק "ואין חלה מכם עלי וגולה את אזני", שהוא מה שאמר שאול המלך, דדילמא מלך שאני, מ"מ עדיין י"ל שיש ללמוד משם הגדר של "יחלה עצמו". וכתוב שם (שמואל א' פ"יב. ח.) "ואין חולה מכם עלי", ופירש התרגום "ולית **דכאיב** מנכון עלי", וכן פירש במצודת דוד שם, "אין אחד מכם שיחלה **ויכאב** לבו בעבורי", ע"ש. הרי נראה מזה שהפירוש של "שיחלה עצמו", הוא הרגשת כאב בלבו, ולכן כשאמר דוד המלך בתהלים, "לבושי שק, עניתי בצום נפשי", ממילא מובן שהוא הרגיש כאב בגופו וזה מביא לכאב בלבו, וממילא שהוא בגדר "שיחלה עצמו", ולכן נראה שהגמרא סמכה על הפסוק לגבי שאול המלך כדי ללמוד הדין הנ"ל מפסוק שאמר דוד המלך, ולכן נסתלקה קושית המהרש"א, ולפי זה יש לפרש מ"ש בתוכחות חיים הנ"ל, "לבקש רחמים עליו בהפצרה גדולה עד שיחלה", דהיינו שע"י "הפצרה גדולה" הוא ירגיש כאב בלבו על ת"ח זה שהוא חולה. כן נראה לענ"ד.

ולגבי מהו הגדר של ת"ח בענין זה שהמתפלל צריך "שיחלה עצמו עליו". י"ל שאין לך בו אלא חידושו, וכיון דילפינן דין זה מדואג ואחיתופל, כמ"ש רש"י בגמ' ברכות שם, "בחלותם. על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח", ממילא שי"ל זה רק בת"ח מופלג, וכמ"ש בחגיגה טו: "סופר את המגדלים, שהיו שונין ג' מאות הלכות במגדל הפורח באויר, ואמר רבי אמי תלת מאה בעיי בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר", ודואג היה אב בית דין, כמ"ש בשמואל א'

פ"כא ח, "אביר הרועים" ופירש"י "אב בית דין", ולגבי אחיתופל כתוב בשמואל ב' טז כג, "ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם, כאשר ישאל בדבר האלקים", ע"ש. ולכן נראה שדין זה שייך רק בחכם מופלג, ולא בכל ת"ח.

ב) **אלא** לא מצינו דין זה בטור וש"ע, וראיתי לר' ישעיה ברלין ז"ל באומר השכחה (בסוף הספר קשות מיושב ח"א) אות נט, שהביא גמרא הנ"ל, וכתב "לא מצאתי בגדולי פוסקים דבר זה לדינא (ומ"ש בטור וש"ע י"ד ס"שלה ד בהג"ה כל שביקר ולא ביקש עליו רחמים לא קיים המצוה, וכ"כ עוד שם בש"ע סע' ה' כשמבקש עליו רחמים אם מבקש לפניו כו' ע"ש. אינו אלא מדרך מוסר ושלילה. אמנם שיהיה מחויב לבקש ושנקרא חוטא אם אינו מבקש רחמים, לא מצאתי מבואר בדבריהם), וקצת י"ל כשנבין ענין אומרו כל **שאפשר** לו לבקש רחמים כו', מאי כוונתו, וכי היכן מצינו צד שאינו אפשר, והכי הו"ל לומר כל **שאינו** מבקש רחמים על חבירו נקרא חוטא, ובכן נראה דמכוון על צדיק גדול בדורו שתפלתו נשמעות, כגון ר"ח בן דוסא וחבירו (עיין ברכות לד: תענית כג, ועוד טובא), על אלו אמר כל שאפשר לבקש רחמים וכו', שתפילתו על הרוב אינה חוזרת ריקם, ומביא ראיה משמואל שאמר גם אנכי כו', מחטוא לה"", ע"ש.

וכעין זה כתוב בעיון יעקב בגמ' ברכות שם, וז"ל "כל שאפשר לו לבקש רחמים, כלומר שבטוח בזכות עצמו שתועיל תפילתו, אבל אם אינו בטוח כל כך שישמע ה' תפילתו ואינו כדאי להתפלל על עצמו, והיאך יתפלל על אחרים, זה מקרי לא אפשר", ולכן י"ל שרב ורבא דברו רק בצדיקים כחוני המעגל, או כאבא חלקיה בגמ' תענית, וכדומה, ולכן מטעם זה לא מצינו דין זה בטור וש"ע.

וגם ראיתי בספר חסידים ס"תשנג, שכתב, "מפני שישראל מערבין זה לזה, לכך כשצער בא על אחד חייבים כולם להצטער והתפלל, שנא' ואני בחלותם לבושי שק, וכתיב תפילתי על חיכי תשוב, ואם לא היה מתפלל היה חוטא שנא' גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם, ודוקא **כשנשמעים** אליו, שהרי סמוך לו (שמואל א' פ"יב) והוריתי אתכם בדרך הטובה והישרה, וכתיב שם אך יראו את ה' ועבדתם אותו באמת, שהרי הנביא צריך לומר בתפלתו רשב"ע כבר שמעו לי מה שהוריתו אותם לעשות רצונך, גם אתה עשה חפצי, כמו שנאמר עשיתי ככל אשר צויתני השקפה ממעון קדשך מן השמים וברך וכו', עשיתי את שלי ואתה עשה את שלך", ע"ש. וכן הוא כתב בס"נג, "כתוב בתהלים ואני בחלתם לבושי שק כו', בצער אחד כולם חייבים להצטער עמו ולהיות מצר בצרתו, ולהתפלל עליו", ע"ש.

נראה מזה שחיוב תפילה הנ"ל על כל חולה ישראל, הוא רק לאיש כשמואל הנביא שהוא הורה לישראל מה לעשות, והוא יכול לומר להקב"ה "כבר שמעו לי", אבל כשחולה מבקש מאחר להתפלל בעדו, ואותו אחר אינו בגדר "להורות הדרך הטובה והשרה" לחולה, נראה שאין הוא נקרא חוטא אם הוא לא התפלל, וגם י"ל שאם אמר המתפלל לחולה להחזיק במצוות וחסד ולימוד תורה, אין המתפלל יודע בודאי שהחולה כבר עשה כדבריו, ולכן איך יכול המתפלל לומר להקב"ה "כבר שמע לי". ולכן אף שכתב הספר חסידים בתחילה, "כשצער בא על אחד חייבים כולם להצטער והתפלל", מ"מ נראה מסוף דבריו שלמעשה דבר זה לא שכיח, ולכן לא מצינו דין זה בטור וש"ע.

(**ויש** להעיר על הספר חסידים, שהרי הוא מיירי כשהחולה הוא אחד מכל ישראל, שכל ישראל מערבין זה לזה, והוא לא כתב שזה דוקא כשהחולה הוא ת"ח, ולכן איך הוא הביא הפסוק של ואני בחלותם, שהרי לפי הגמ' הנ"ל פסוק זה מיירי דוקא כשהחולה הוא ת"ח, שדוד המלך אמר פסוק זה על דואג ואחיתופל שהם היו ת"ח כמ"ש רש"י בגמ' שם, וכן הפסוק תפילתי על חיכי תשוב, הוא ההמשך של הפסוק של ואני בחלותם, בתהלים לה. יג, ע"ש. וכן ראיתי בחת"ס א"ח ס"קסו, שכתב, "המתפלל על חבירו צריך שיחלה עצמו עליו (ברכות יב:)", ע"ש. והלא זה דוקא על ת"ח ולא על חבירו.).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפח

שאלה: האם יש חשש איסור להשתמש בתאי גזע עובריים לעשות ניסויים לצורך רפואה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יהושע וייסינגר** שליט"א

א) **כת"ר** הביא שאלה בענין זה ממר אביך ז"ל משנת תשנ"ז (לפני עשרים שנה) והוא היה מדען וחוקר, ובפרט

במחלת "פרקינסון". אלא נראה שהמציאות בזמנו היתה משונה מבזמן הזה. בזמן הזה לוקחים תאי גזע מהבלסטוציסט, דהיינו העובר כשהוא חי רק ה' ימים אחר הפריה, והמציאות היא שכשהרופאים עוסקים בפריה חוץ גופית, אחר הפריה הרופאים הכניסו ביצית מופרית לתוך הרחם של האשה, אלא נשארים כמה ביצים מופרות שרופאים לא הכניסו לרחמה, ולפעמים הם נותנים ביצים אלו במקפיא כדי שהם יוכלו להשתמש בהם לצורך האשה בפעם אחרת, או אם אין האשה צריכה להם אז לפעמים הם נותנים ביצים אלו למדען לצורך ניסויים.

ונראה שאין כאן חשש משום שז"ל, שהרי כוונת הבעל כשהוא מוציא זרע היא רק להריון של אשתו, דהיינו ע"י הפריה חוץ גופית, ואם אחר הכנסת ביצית מופרית לתוך הרחם נשארים כמה ביצים מופרות, שוב אין לחוש משום שז"ל אם הם הולכים לאיבוד, שהרי כך מצינו בדרך הטבע שרק מיעוטא דמיעוטא של הזרע מייצרת העובר, והשאר הולכים לאיבוד. ולכן כתב הטור י"ד ס"קצו, "אמנם אם תרצה לספור מיום מחרת ראייתה, תקנח יפה באותו מקום במוך או בבגד כל הזרע או תרחוץ במים חמין והם יפליטו כל הזרע". וכן הוא במרן שם בש"ע, ופירש הכו"פ בי"ד שם...ואין כאן השחתת זרע ומותר, וזה היה בהעלם עין מהרב מ"א בהלכות יו"כ שתמה שהתירו לאשה לרחוץ דהא הוי השחתת זרע ע"ש". וכן הוא במחצית השקל בהל' נדה שם ע"ש. ולכן ה"ה שאין בנד"ד חשש שז"ל, שהרי עדיין הבעל מוציא את זרעו לצורך הריון.

ומצד הריגת עובר אין לחוש כיון שכל עובר שהוא פחות ממ' ימים הוא מיא בעלמא כמ"ש ביבמות סט: וכמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פ"ח הל"ג, "שכל הארבעים יום אינו עובר אלא מים בעולם הוא חשוב", ע"ש. וכן הוא בש"ך ח"מ ס"רי ס"ק ב, "דתוך מ' יום לא מיקרי עובר כלל", ע"ש. וממילא שאין לחוש לנוול המת או לאיסור הנאה.

ולכאורה יש לחוש לשז"ל בהריגת העובר, כמ"ש החות יאיר ס"לא, ע"ש. אלא כתב היעב"ץ בח"א ס"מג, על מ"ש החות יאיר, "ובמה שהתעסק הרב ז"ל בתשו' הנז' להראות פנים לאיסור, ללמדו מעון הוצאת ש"ז לבטלה, יש לדחות דאיכא למימר דלאו הוינו טעמא אלא משום שמערה לאשפה", ע"ש. ואף שכתב ר' אברהם לנדא ז"ל מצ'כנוב, בזכותא דאברהם, דרוש לשבת הגדול, דף טו ע"א, "שיש אפילו מיתה לשמים על העוברין, דהא לא גרע מהוצאת זרע לבטלה שחייב מיתה לשמים", ע"ש. אין להוכיח מכאן שבהריגת עובר הוא עובר על איסור שז"ל, אלא רק יש ללמוד מק"ו שיש עונש של מיתה בידי שמים משום הריגת עובר, ולא שהיא בכלל האיסור של שז"ל, וכן הוא במשפטי עוזיאל ח"ג ח"מ ס"מו אות ד ד"ה והנה, שכתב "במי ששפך זרעו ונקלט והתהוה ילד, פלט מידי אסור שז"ל, וההורג את העובר נדון כדין הורג נפש, וכיון דעובר לאו נפש הוא פטור ומותר במקום שיש צורך בדבר", ע"ש. ועיין עוד ביביע אומר ח"ד אה"ע ס"א אות ה דף שלג ע"א, ע"ש. ולכן נראה שאין הריגת עובר בן ה' ימים שהוא מיא בעלמא, בכלל שז"ל וגם לא בכלל איסור הריגת עובר.

ב) **אלא** נראה שבזמן מר אביך ז"ל, המציאות היתה באופן אחר, שכתב בשאלה שם, "תאים אלו צריכים להיות מעוברים בטרימסטר השלישי, כי לעוברים צעירים יותר אין מבנה מחי מספיק מוגדר. כלומר צריך למקם את תאי המח המכונים במקום הנכון במח", וגם כתב שם, "העובר חייב להיות בריא, אבל סביר שיהיה תוצאה של הפלה שנועדה להציל חיי האם". הרי אין תאים אלו באים מעובר בן ה' ימים כדלעיל, אלא מעובר בטרימסטר השלישי, דהיינו מכ"ט שבועות של ההריון ואילך, וגם הם לוקחים התאים ממח בעצמות של העובר, והם עושים כן אחר מיתת העובר.

ונראה שאין כאן חשש שז"ל כמבואר לעיל, ואין כאן חשש הריגת עובר כיון שהוא כבר מת. אלא יש לדון אם יש ביטול מצוות קבורת הנפל, או יש כאן איסור נוול לנפל או שמא יש כאן איסור הנאה מהנפל, ועוד, נראה שהמח בעצם הוא פחות מכזית, ויש לחקור אם יש איסורים אלו בפחות מכזית.

בתחילה י"ל שיש מחלוקת אם צריך לקבור הנפל או לא, לדעת הגה"מ והב"י בא"ח תקכו. אין צריך לקבור את הנפל. אלא כתב המ"א שם בס"ק כ, שנראה שיש מצוה לקבור את הנפל. מ"מ מצינו שהזרע אמת ח"ב ס"קטז דף קלד ע"ג ובס"קלח, חולק על המ"א, וכן הוא לר' יהונתן איבשיץ ז"ל בבינה לעתים, על הרמב"ם הל' יו"ט סוף פ"א, שדחה ראיות המ"א, ובסוף כתב "שיהיה קבורת נפלים חייב, זאת לא מוכח מכל ראיות שלו, וראיה הגהת מרדכי מבור ראיה גמורה היא" (עיין בב"י שאף הג' מרדכי סבר כהגה"מ). וכן הוא בישועות יעקב בס"תקכו ס"ק ה, ע"ש. וכן הוא בבנין ציון ח"א ס"קיג, ע"ש , שוב ראיתי שאף האור זרוע בהל' אבילות ס"תכב ד"ה תניא,

סבר כהגה"מ והב"י, שהוא כתב לגבי נפל, "כתב מורי הרב שמחה בר' שמואל זצ"ל שאפילו קבורה אינו טעון... וכההיא דפ' נגמר הדין דארשב"ג אין לנפלים תפוסת הקבר, פי' שיאסור את הקבר בהנאה, ואפילו לת"ק לא אמר דאסור אלא כשהטיל בו נפל משום דעדיף מהזמנה, ואי שייכא קבורה בנפלים א"כ מה לי בר קיימא ומה לי נפל, אלא ודאי בנפלים לא שייכא קבורה כלל". וכן כתב בס"תכב (א), "והתניא באבל רבתי (פ"א) המחותך והמסורם והנפלים ובן שמונה חי ובן תשעה מת אין מתעסקין עמהם לכל דבר, משמע אפילו לקבורה והיינו כדפרישית לעיל בשם הרב ר' שמחה", ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שכתוב בסנהדרין מו: "איבעיא להו קבורה משום בזיונה הוא או משום כפרה", משמע שאם נפל א"צ קבורה ממילא שאין צריך לחוש לבזיונא או לכפרה, ואין חשש נוול המת. וכן הוא בנודע ביהודה מה"ק י"ד ס"צ, שכתב "הטעם דקבורה משום כבוד המת שזה כבודו שלא יהיה מוטל בבזיון, וממילא אפילו כזית ממנו בזיון המת הוא שיהיה מוטל כנבילה ולכך מצוה לקברו, אבל בנפל לא שייך כבוד ולכן אין מצוה לקברו". הרי קבורה משום בזיון, ואם אין מצוות קבורה ממילא שאין איסור בזיון, ולכן נראה שה"ה שאין איסור נוול בנפל.

מ"מ עיין בציץ אליעזר ח"י פ"כה פ"ח אות ז, שהוא הביא שהרבה סוברים כהמ"א ע"ש. אלא נראה דבנד"ד דמסתמא שנטילת המח מהעצם היא בפחות מכזית, י"ל שאין חיוב קבורה על שיעור כזה. עיין בתי"ט שבת פ"י מ"ה, שכתב שיש מצות קבורה בכזית מן המת, ואפשר דבפחות מכזית אינו מצווה לקברו, ע"ש. וכן משמע מהנו"ב הנ"ל שכתב, "אפילו כזית ממנו בזיון המת הוא שיהיה מוטל כנבילה ולכך מצוה לקברו", נראה שפחות מכזית אין מצוה לקברו, והמל"מ הל' אבל פ"יד הל"כא, בסוף חולק על התי"ט לקולא, וז"ל, "וראיתי להר"ב תיו"ט שכתב דמת נמי מצניעין אותו לקוברו מידי דהוה אמקק סופרים, ואין דבריו נראין אצלי דאין חיוב קבורה בכזית מן המת וכדאמרינן בירושלמי דנזיר כי קבור תקברנו מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו, ומדיליף לה מקבור תקברנו, ש"מ דליכא חיוב קבורה כי אם על ראשו ורובו", וכן הוא בתפארת ישראל סוף פ"י דשבת ע"ש. אלא שהמנחת חינוך ס"תקלז כתב שאפשר אף פחות מכזית צריכה קבורה והניח בצ"ע, ע"ש. אולם כתוב בירושלמי נזיר פ"ז ה"א "תני ר' ייסא קומי ר' יוחנן כשם שאדם מטמא למת מצוה כך אדם מיטמא על אבר מת מצוה", ולפי זה פסק מרן בי"ד ס"שעד ב, "ואם מצא רובו ורובו חוץ מאבר אחד חוזר ליטמא בשביל אותו אבר". הרי שיש מצוה לקבור אבר, אבל עדיין י"ל שאם אין האבר שלם והוא פחות מכזית שאין מצוות קבורה. אלא אף כתוב בירושלמי "תקברנו, מכאן שאם שייר ממנו לא עשה כלום", וראיתי במשפטי עוזיאל י"ד ח"ג ס"קי, שדייק מזה "משמע שאפילו אם שייר משהו ממנו לא עשה ולא כלום". וכן הוא ביביע אומר ח"ג י"ד ס"כב, שכתב, "ולכאורה בכה"ג אף בפחות מכזית לא פקע ממנו חובת קבורה", ע"ש. מ"מ בנפל נראה להקל בפחות מכזית כיון שאין הוכחה מוכרחת מהירושלמי שאף בפחות מכזית יש חיוב קבורה, ואף המל"מ הביא הירושלמי הנ"ל ולא למד ממנה שיש חיוב קבורה על פחות מכזית, וכ"ש שנראה שעיקר כהאור זרוע והגה"מ והב"י, דמדינא אין נפל צריך קבורה כלל.

ועוד י"ל, שכתב השואל ומשיב ח"א ס"רלא, "דבאמת נוול המת לא שייך רק אם עושין בחנם שלא לצורך ומכוון לנוולו, אבל כאן אין עושין כן כדי לנוולו רק בשביל המעות ואין זה מקרי נוול", ע"ש. הרי כל שהוא לתועלת לא נקרא נוול ובזיון המת, ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ג י"ד ס"כג אות כז, ע"ש. וזה שייך בנ"ד שיש תועלת גדולה לחולים בזה.

ג) **אלא** עדיין נראה שיש איסור הנאה מהנפל, וזה כמ"ש הנו"ב שם, "גם נפל אע"פ שאין מצוה בקבורתו מ"מ אפרו אסור ומהנקברין הוא שעכ"פ צריך לקברו שלא יכשל בו ליהנות ממנו, כמו כל איסורי הנאה הנקברין". הרי עדיין יש איסור הנאה מנפל, וכן הוא בבינה לעתים הנ"ל שכתב, "היה איש עני ומחוסר לחם, שהפילה אשתו נפל משונה בצורתו, ושאם היה יכול לסבב עמו בעיירות וכפרים להראות חזותו לרבים, והיה הרואה אותו יתן פרוטה אחת או שתים, וחיתה נפשו בגללו... ואני מנעתי להתירו... דמת אסור בהנאה, וזה פשוט שאף הנפל הוא בכלל, דאסורו הוא כטומאתו וזה פשוט, וא"כ זה האיש משתכר באיסורי הנאה", ע"ש. הרי אף שהוא חולק על המ"א וסבר שאין הנפל צריך קבורה, מ"מ עדיין הוא אסור בהנאה.

אלא כתב הבנין ציון שם על דברי הנו"ב, "דכיון דהא דמת אסור בהנאה ילפינן מסנהדרין (דף מ"ז) מגז"ש דשם, דכתיב ותמת שם מרים ותקבר שם, וילפינן לאביי מעגלה ערופה ולרבא מע"ז ע"ש. א"כ י"ל דדוקא מת הטעון קבורה דומיא דמרים אסור בהנאה... להגה"מ דנפל אין טעון קבורה באמת י"ל דאין איסור בהנאה שלא שייך

למילף בגז"ש דותקבר מרים", ע"ש. אלא כתב החתם סופר בא"ח ס"קמד על ראיה זו, "י"ל דילפינן שם שם מותמת שם, וקרא דותקבר שם אצטריך לדרשא אחרינא שלהי מו"ק דאין משהין מטה של נשים דסמוך למיתה קבורה, אבל איסור הנאה לא תלי' בקבורה" ע"ש. ולכן עדיין י"ל שנפל אסור בהנאה.

אלא י"ל דשאני נד"ד שכוונת נטילת המח מהעצם היא כדי להאריך את חיי המח, ואין כוונתו להמיתו. וי"ל הא דילפינן מגז"ש שם שם איסור הנאה, הוא רק כהבשר מת ואין לו חיים כמו בעגלה ערופה ובמרים, אבל כשעדיין יש חיים במח אין איסור הנאה כלל, וכן ראיתי סברה זו לר' איסר יהודה אונטרמן ז"ל בשבט מיהודה, במלואים דף שיד, וז"ל "בשר המת אסור רק כל זמן שהוא מת, וכשהיא קיץ לתחיה נפקע האיסור ממילא, וכמו שאין מקום לחשוב כי בהמאורעות של תחיית המתים הנזכרים בתנ"ך, כמו בן הצרפתית ובן השונמית או תחיית העצמות היבשות שבימי יחזקאל וכדומה, היו האנשים אלו אסור בהנאה, כן גם בחלק מן המת ששב ויחי ע"י חבור עם גוף חי אין אסור הנאה, והטעם הוא מפני שסבת האיסור של בשר המת היא לא במה שיצאה נשמתו קודם, אלא בזה שהוא עכשיו מת, וכשהוא שב לתחיה פקע האיסור, כי מת אסרה תורה ולא חי, ואע"פ שהגוף שנלקח ממנו הבשר עדיין מת הוא, מ"מ לא משגחינן בזה, דאין האיסור על הבשר מפני שבא מגוף מת אלא מפני שהוא עצמו בשר מת, וכשנתחבר עם גוף חי והחיות נתפשטות עליו במרוץ הדם ובהרגשה – נעלם האיסור מפני שחלפה סבת האיסור", ע"ש. ולפי זה ה"ה בנד"ד שבין אם המח עדיין במעבדה כשהם עושים ניסויים, ובין אם הכניסו המח במוח של החולה, עדיין יש חיים במח, ואין זה בכלל איסור הנאה.

וראיתי לר' ישועה שמעון חיים עובדיה ז"ל בישמח לבב י"ד ס"מה בהערה שם שכתב על סברה הנ"ל, "מ"מ כיון שמגופו של מת באו לא גריעי מתשמישו של מת שגם הם אסורים מהנאה", ע"ש. וכשאני לעצמי רב המרחק בין תשמישי המת וסברת השבט מיהודה הנ"ל, שאין סימני חיים בתשמישי המת משא"כ בנד"ד, שוב ראיתי ביביע אומר ח"ג י"ד ס"כג אות לא, שכתב על דברי הישמח לבב הנ"ל, "ואין דבריו מוכרחים, ופשוט", ע"ש. ולכן נראה שיש סברה גדולה להתיר הנאה בנד"ד.

ד) **ויש** טעם אחר לאסור, והוא מ"ש הבנין ציון שם "דמציינין על כל דבר המטמא באוהל, ואפילו על כזית מן המת כשאינו מצומצם, וכיון שנפל ג"כ מטמא באוהל אפילו לא נתקשרו אבריו בגידין... א"כ גם על נפל מציינין... ולפי זה כ"ש שאסור לשהות נפל בבית שאין חשש גדול מזה, וקרוב לודאי הוא שיבואו שם כהנים ברבות הימים יטמאו באהל, וכן הוא במהר"ם שיק י"ד ס"שדם ע"ש.

אלא נראה שאין חשש זה בנד"ד, שהרי מסתמא שהמח שנטלו מעצם העובר הוא פחות מכזית, ולכן אין חשש טומאה בזה כמ"ש הרמב"ם בהל' טומאת המת פ"ב הל"א, וגם אין כאן אבר שלם של בשר גידים ועצמות כמ"ש שם הל"ד. רק המח בלי העצמות, ולכן לא שייך לומר כאן "מעלה ארוכה" כיון שזה רק כשהמח עדיין בעצם משא"כ בנד"ד, ולכן אין כאן חשש טומאה, ולא שייך כאן חיוב "גם על נפל מציינין", וכ"ש לפי סברת השבט מיהודה הנ"ל שיש להתיר.

וגם י"ל נקודה אחת, והוא שלא שייך לומר הכי שיש מדת חסידות להחמיר שלא ליטול המח מהנפל, שהרי כנגד זה יש מצוה לעזור את החולים, ואם הוא מחמיר בנבול המת והנאה מהמת, זה מביא לידי קולא במה שיש מצוה לעזור את החולים, וכן הוא בשו"ת שרידי אש ח"ב סוף ס"צא, שכתב, "סוף דבר, דינו של כת"ר דין אמת, שמותר לצער בעלי חיים לתועלת חכמת הרפואה, ולא עוד, אלא שלפי דעתי אין כאן גם מידת חסידות, שמידת חסידות היא במקום שנוגע רק לעצמו ורשאי אדם להחמיר על עצמו, אבל לא במקום שנוגע לאחרים, כי מאי חזית דצער בעלי חיים עדיף טפי מצער החולים, שאולי יוכל לעזור להם, וכעין זה כתבו התוס' בעבודה זרה (י"א ע"א ד"ה עוקרין), שלפיכך מותר לעקור בשביל כבוד מלכים לפי שהוא כבוד כל ישראל ובמקום שנוגע לכלל אין טעם להחמיר מצד מידת חסידות, לכן לפענ"ד שמותר להתיר לרופאים לעשות נסיונות בלי שום גמגום ופקפוק", וכן י"ל סברה זו בנד"ד.

ולכן נראה שיש להתיר ליטול המח מהעצם של עובר מת לצורך רפואה או ניסיונים ברפואה כשהוא פחות מכזית, ואף בזמנינו יש להתיר ליקח תאי גזע מהבלסטוציסט, דהיינו העובר כשהוא חי רק ה' ימים אחר הפריה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קפט

שאלה: האם האונן פטור ממצוות כיבוד אב ואם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מתתיהו גבאי** שליט"א

כתב כת"ר, "נסתפקתי אם אונן חייב בכיבוד אב ואם, כשאביו ביקש לו דבר לעשות בהיותו אונן אם חייב, כיון שאונן פטור מכל המצות ה"ה מכיבוד אב ואם, או"ד שאני כיבוד אב שהוי כפריעת חוב לאביו כמבואר בירושלמי פ"א דפאה, וכן בירושלמי קידושין פ"א הל"ז ע"ש. וכ"כ בספר חיי אדם, כלל סז ס"א, שכיבוד אב ואם הוי כפרעון חוב לאביו. א"כ י"ל שבהכי אונן חייב, וכן למ"ש המנ"ח ס"לג, לחקור שמצות כיבוד אב הוי מ"ע לחבירו, י"ל שבהכי אונן חייב, וכיו"ב כתב בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס"קעא, שאונן פטור רק מחיובים של בין אדם למקום כתפילה וק"ש וכיו"ב, אבל במ"ע שבין אדם לחבירו כגון מצות פריעת בעל חוב, ודאי אין אונן פטור שהוי חיוב לחבירו ע"ש. ומובא גם בספר ליקוטי משנת יוסף (שיו"ל ע"י הרה"ג רבי גמליאל רבינוביץ) ס"ל, וא"כ י"ל ה"ה במצות כיבוד אב שהיא מ"ע לחבירו וכפריעת בעל חוב לאביו, וכיו"ב מבואר בשיטמ"ק ב"מ לב' שכיבוד אב הוי כמ"ע דממונא א"כ אין האונן פטור מזה, ולכאורה יש להוכיח ממש"כ בשו"ע יו"ד ס"רמ יב, שאם התחיל לעסוק במצוה ואביו ביקשו לעשות דבר, כיון שהתחיל במצוה פטור מכיבוד אב, וא"כ ה"ה י"ל שאונן פטור מפטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה כמ"ש בשו"ת הרשב"א ח"ג ס"ש, ע"ש. וא"כ חזינן מהשו"ע שעוסק במצוה פטור מכיבוד אב, וה"ה אונן שפטורו מעוסק במצוה, ואולם למש"כ בתוס' ברכות יח, שפטור אונן משום כבודו של מת, יש לדון אם אונן פטור מכיבוד אב וצ"ע". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **מצינו** בירושלמי שני טעמים שאונן פטור ממצוות. כתוב בברכות פ"ג הל"א, לגבי אונן, "תני אם ירצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו, למה מפני כבודו של מת או משום שאין לו מי שישא משואו, מה נפיק מבניהן, היה לו מי שישא משואו וא"ת מפני כבודו של מת אסור, וא"ת מפני שאין לו מי שישא משואו הרי יש לו מי שישא משואו". וי"ל שהטעם של אין לו מי שישא משואו, הוא מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אם יש אחרים לעסוק במתו אז שפיר הוא להתפלל ולקרות ק"ש, אבל מטעם כבוד המת אף כשיש אחרים לעסוק במתו עדיין אסור לו להתפלל ולקרות ק"ש.

ורש"י בריש פ' מי שמתו, פירש הטעם שהאונן פטור מק"ש הוא משום, "שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה". הרי שהאונן כחתן דאמרינן עליו עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן הוא במאירי בריש פ"ג דברכות שכתב שלאו דוקא שהאונן פטור מק"ש אלא "כל שכן בשאר מצות שיש להם עסק ויש לומר בהם העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן כתבוה גדולי המפרשים".

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ד בהל' ג, "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות". נראה מזה שאף כאן הטעם משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהלכה זו באה מיד אחר הל"א וב, שהוא כתב בהל' א, "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומקריאת שמע, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבא עליה", וזה כרש"י הנ"ל ומטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, וממילא שכן הוא באונן שכתב הרמב"ם בהל' ג הנ"ל.

וכן ראיתי לר' זאב וואלף טורבאוויץ ז"ל בזיו משנה, על הרמב"ם שם שכתב לגבי אונן, "ומה שאמר בטעמו מפני שאין דעתו פנויה לקרות, הרי גם בחתן שנשא בתולה בהל' א' ג"כ כתב הכי לפי שאין דעתו פנויה, והיינו שהוא טרוד טירדה דמצוה". הרי לרמב"ם הטעם שאונן פטור ממצוות הוא מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה.

וכן הוא ברשב"א בח"ג ס"ש, שכתב שהטעם שאונן פטור הוא משום, "שהוא טרוד להתעסק במצוה אחרת, והעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואע"פ שיכול לקיים את שניהם א"א שלא יתעכב מעט, אבל בשבת חייב בכל המצוות שאינו יכול להתעסק במשואו ואינו עוסק במצוה", ע"ש.

וכן הוא בחידושי הרא"ה בברכות שם שכתב, "דטעמא דפטורא... משום עוסק במצוה שעוסק בקבורתו של מתו, ולאו דוקא בשעוסק אלא אפילו יושב ובטל פטור דזהו כבודו של מת שלא יסיח דעתו ממנו לענינים אחרים כל זמן שלא נקבר". וכתב בפירוש להרא"ה שם, "מדברי

רבינו נראה דלא בא לחדש טעם בפני עצמו מצד כבוד המת, אלא דזה גופא דכבוד המת פוטרו מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא", ע"ש.

וכן הוא בשו"ת מהרש"ל ס"ע שכתב לגבי אונן, "שהקילו חכמים עליו ופטרוהו מתפילה ומכל המצות מאחר שהוא עוסק במצוה זו של מת", ע"ש. וכן ראיתי לר"ח סופר בשו"ת מחנה חיים ח"ג א"ח ס"ד ד"ה ומה שהקשה, וז"ל "דעיקר מה שאונן פטור ממצוה הוא מחמת דעוסק במצוה דאנינות פטור משאר מצות, כך שמעתי מפי אדמ"ו הגאון שר התורה בעמ"ח ספר שערי תורה זצ"ל", ע"ש.

ולפי זה יש לדון בטעם של "כבודו של מת". וי"ל כמ"ש החכמת אדם ס"קנג ה, "והא דהוצרך נתת טעם דאונן פטור מכל המצוות משום כבודו של מת ול"א משום דעוסק במצוה קי"ל דאם יכול לקיים שניהם חייב, וא"כ ה"נ למה לא יברך המוציא וכיוצא בו דא"א לפטרו מטעם עוסק במצוות", ע"ש. נראה מזה שאף לפי הטעם של כבוד המת, האונן פטור מכל המצוות שהעוסק במצוה פטור מהן, אבל יש להחמיר יותר שאף אם אפשר לו לקיים שתי המצוות עדיין הוא פטור מטעם כבוד המת, ונראה שהחכ"א סבר כהרא"ש בריש פ' מי שמתו, שכתב "ובענייתי אמן אינו מתבטל מעסק המת אפ"ה אסור" (ויש לפלפל אם הרשב"א מסכים לזה, שהוא כתב לעיל "ואע"פ שיכול לקיים את שניהם א"א שלא יתעכב מעט"). הרי מצינו שטעם כבוד המת חמור יותר מטעם עוסק במצוה, ולכן אם האונן פטור משום עוסק במצוה ק"ו שהוא פטור משום כבוד המת, ועיין עוד בזה בפני יהושע שם.

ב) **ולפי** הנ"ל יש לחקור לגבי מצוות כיבוד אב ואם. כתב מרן בי"ד ס"רמ יב, "אמר לו אביו השקני מים ויש לפניו לעשות מצוה עוברת כגון קבורת מת או לויה, אם אפשר למצוה שתעשה ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו, ואם אין שם אחרים לעשות יעסוק במצוה והיניח כבוד אביו". ומ"ש מרן "קבורת מת", משמע שזה כשאין הבן עצמו אונן אבל הוא עוסק במת של אחרים, אבל אם הבן אונן ק"ו שהוא פטור מכיבוד או"א, וגם י"ל שלפי טעם שהאונן פטור ממצוות מפני עוסק במצוה, אף הכי י"ל שהוא עוסק במצות קבורת מתו והוא פטור מכבוד או"א, ולפי הטעם של כבוד המת, י"ל שאף כשיש לו מי "שישא משואו", עדיין הוא פטור, שמ"ש מרן הנ"ל "אם אפשר למצוה שתעשה ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו", זה כשאין הבן אונן, אבל אם הוא אונן אף בזה אסור לו לכבד את אביו, והוא מטעם כבוד המת, ונראה שכיון שאמרו חז"ל הטעם של "כבוד המת", ממילא שכבוד זה מצוה גם כן, ולכן אף כשאפשר לקבור מתו ע"י אחרים והוא עדיין אינו עוסק במצוה אחרת אלא שיושב בטל, ישיבה זו עדיין מצוה שזה בכלל כבוד המת, וממילא שבישיבה זו הוא עוסק במצוה, והוא ג"כ פטור ממצוות כבוד אב.

ולפי זה נראה שאף שמצוות כיבוד או"א היא נחשבת כפרעון חוב, עדיין האונן פטור, ויש ללמוד זה מדין שאונן פטור מברכות על מאכלים, שהרי אף ברכת הנאה כעין פרעון חוב, שכבר כתוב בברכות לה: "א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל", ופירש"י "גוזל להקב"ה, את ברכתו", וכתב המהרש"א שם על דברי רש"י, "אינו צריך, אלא גוזל ממש להקב"ה אותו דבר שאוכל ונהנה ממנו דקודם הברכה שלו הוא", ע"ש. הרי יש צד גזילה כשהוא אינו מברך, ועדיין תקנו חז"ל שאין לאונן לברך על מאכלו, ולכן ה"ה י"ל לגבי פרעון חוב, שמי שאינו פורע חובו הוא כעין גזלן, שעדיין י"ל שאונן פטור מכבוד או"א אף שיש צד פרעון חוב במצוה זו, כמו שהוא פטור מברכות על מאכלו אף שיש צד גזילה בזה.

וגם אין צורך לפלפל אם אונן פטור ממצוות בין אדם לחבירו, כיון שכבר יש דין מפורש לגבי כבוד או"א ללמוד ממנו שאונן פטור ממצוה זו, והוא מ"ש מרן הנ"ל בס"רמ יב כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצ

שאלה: איך התיר הנוהג כצאן יוסף לכהן לצאת מאהל המת בדרך ארוכה ולא בדרך קצרה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אליעזר טוויק** שליט"א

א) **כת"ר** הביא מ"ש בספר נוהג כצאן יוסף, בהל' טומאת כהן, אות א (הובא קצת דבריו בפתחי תשובה ס"שעב ס"ק

ג.), וז"ל "כשהכהן הוא בבית שהוא בנוי בד' רוחות וחצר באמצע, וכהן בבית בצד שהוא בנוי למזרח, ורחוב העיר עוברת לפני הבית במערב ומת בשכונת האהל, כיצד יעשה אם ילך מן הבית, הרי נשאר עומד בחצר דאינו רשאי לכנוס מן החצר לאותו הצד שבמערב כדי לילך דרך הרחוב לבית אחר. נותנים קרשים מפתח הבית שבמזרח לפתח הבית שבמערב ומחובר האהל להיות אחד, ואז הולך תחת האהל ההוא מעבר אל עבר לתוך הרחוב, ואין מגלין לו עד שנתנו האהל על החצר, דאם יגלו לו לא הועילו בתקנתה, דהלא אם יכנס לחצר קודם עשיית האהל אינו רשאי לבא תחת האהל, וגם אסור לעשות אהל על ראשו במקום שהוא עומד שם, דהשתא אם הוא ישן חייבם אנו להקיצו כמ"ש בסע' א. מכ"ש שאסור לנו לגרום לו טומאה בידים, דהא יפה כח השב ואל תעשה, א"כ כשיגלו לו מוכרח להשאר בחצר".

ופירש כת"ר, "...הכהן כבר נמצא בבית טמא, אך בשביל לצאת החוצה לרחוב הוא יצטרך לצאת לחצר, שאז הוא יהיה מחוץ לאהל טמא, ולהכנס שוב לבית אחר בחצר, כי זה הבית היחיד עם פתח לרחוב. הבעיה היא שאחרי שיצא לחלל החצר, ואינו באהל טמא, אסור לו להכנס לבית שיש לו פתח לרחוב, כי גם הבית הזה טמא, ומכניס עצמו בידים לאהל המת, לכן מה שעושים הוא, שיוצרים אהל שיחבר את הבית שבו הכהן נמצא כעת עם הבית שיש לו פתח לרה"ר, וכן הוא יכול ללכת מביתו עד לרה"ר בלי שיצא כלל מאהל המת. אבל אסור לגלות לו, כי אם מגלים לו הוא חייב לצאת מיד מביתו לחצר, ושוב אסור לו להכנס לבית שיש לו פתח לרה"ר, כי מטמא עצמו שוב.

ולכאורה יש לשאול, הרי הקרש לא מכסה את כל אויר החצר, ויש אפשרות לצאת מתחת הקרש אל אויר החצר, אם כן כשמגיע אל תחת הקרש איך מותר לו להמשיך אל הבית שיש לו פתח לרה"ר, הרי שוהה זמן רב יותר באהל, ולכאורה צריך לצאת מן הקרש אל החצר הפתוחה". **ע"כ דברי כת"ר.**

ב) **ולענ"ד** מ"ש כת"ר לפרש דברי הנוהג כצאן יוסף, הוא נכון, ולכן פש גבן לברר הקושיא, ובתחילה יש לחקור, שאף אם הישראל בונה אהל בקרשים על כל אויר החצר, איך הוא מותר לעשות כן, שהרי אם אין שם אהל קרשים כלל אז הכהן צריך לליך מיד לחצר ואין בזה שיהוי, אבל אם יש קרשים על כל החצר הכהן צריך לעבור בחצר וגם בבית במערב לרה"ר, ורק אז הוא יהיה במקום טהור, ולכן מצינו שע"י בנין האהל של קרשים יש שיהוי גדול, וזה אסור, וכבר כתב הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ג הל"כב, לגבי טמא במקדש, "ואסור לו לשהות או להשתחוות או לצאת בדרך ארוכה, ואם שהה או שיצא בארוכה אע"פ שלא שהה או שהחזיר פניו להיכל והשתחוה אע"פ שלא שהה חייב כרת". וכן י"ל לגבי כהן באהל של מת הוא צריך לצאת מיד בדרך קצרה ולא בדרך ארוכה, ובלי שיהוי, וכ"כ התה"ד כמבואר לקמן, ולכן ודאי שהוא אסור לבנות אהל הקרשים בחצר שע"י זה הכהן צריך לצאת בדרך ארוכה ויש שיהוי, אלא צריך לכהן לצאת לחצר כשאין אהל של קרשים שם, וזה הדרך הקצרה, ולכן איך התיר הנוהג כצאן יוסף לבנות אהל של קרשים.

לכן נראה שהוא מיירי באופן שיש חשש כבוד הבריות כאן, שאם הוא הולך רק לחצר הוא צריך להישאר שם כמה שעות עד שהם מוציאים את המת משם, ולכן אם הוא צריך לנקביו, מה הוא לעשות בחצר, וזה כמ"ש בפתחי תשובה ס"שעב ס"ק ג בשם החוות יאיר, "אם יצטרך הכהן הלז לנקביו אם אין בחצר בית הכסא של כבוד", או שמא היה הקור גדול שם, כמ"ש הפ"ת שם בשם השער אפרים, ולכן כיון שיש חשש של כבוד הבריות, סבר הנוהג כצאן יוסף שמותר לבנות אהל של קרשים בחצר אף שיש שיהוי ביציאה.

אלא אין זה מספיק, שהלא כתב הנוהג כצאן יוסף, "ואין מגלין לו עד שנתנו האהל על החצר", משמע שהם מגלין לו שיש מת שם אחר עשיית האהל של קרשים בחצר, קודם שהוא יוצא תחת הקרשים, וא"כ הוא יוצא בדרך ארוכה זו במזיד כיון שכבר אמרו לו שהוא באהל של מת, וכתב התה"ד בס"רפה, "ושיהוי בטומאת האהל המת לכהן איסור דאורייתא... אמנם אותם שקוראים לכהן לקום ולצאת יזהרו בתחילה שלא יגידו לו מיד שיש מת באהל, אלא יקראו לו בסתם לקום ולצאת אליהם, וכשילבוש יגידו לו, ובדרך זה שרי משום כבוד הבריות, ואע"פ שמניחים אותו שוהה בטומאה, הואיל והוא לא ידע ושוגג הוא שרי". הרי רק כשהוא בשוגג שרי, וזה לא שייך בנד"ד שאף אם הם קראו לו לצאת בסתם, מיד כשהכהן רואה האהל של קרשים הוא יודע שזה משום טומאת מת, ומיד הוא נעשה כמזיד, וצריך לו לצאת מיד לאותו חלק של החצר שהוא תחת השמים, והוא מקום טהור, וזה הדרך הקצרה, ולכן הקושיא עומדת במקומה.

אלא כתב הנוהג כצאן יוסף, אחר כך באות ג, "...אבל במת אינו כן, אלא מחוייב לצאת ערום. י"ד ס"שעב. וחוות יאיר ס"צו חולק, דגדול כבוד הבריות, ונ"ל המנהיג לסמוך עליו עכ"פ דמותר להמתין עד שילביש הבתי שוקיים, דאין לך בזיון גדול מזה, ועת לעשות ה' הפרו תורתיך, ובכל דרכיך דעהו". הרי כאן הוא מירי במזיד, שכתב הרמ"א בס"שעב, "אבל אם כבר הגידו לו אסור להמתין עד שילביש עצמו", דהיינו שהוא צריך לצאת ערום, ועל זה כתב הנוהג כצאן יוסף, שעדיין מותר לו ללבוש קצת מבגדיו שגדול כבוד הבריות, ולכן מצינו לדעתו שאף במזיד מותר לשהות קצת משום כבוד הבריות.

ולכן שפיר הוא מה שכתב שמותר לכהן לצאת לרה"ר תחת האהל של קרשים בחצר, אף שזה דרך ארוכה, ואף שהוא עושה כן במזיד כיון שהוא כבר יודע שהוא באהל של מת, וזה מפני שהנוהג כצאן יוסף אזיל לפי שיטתו שמותר לשהות קצת משום כבוד הבריות אף במזיד, ולכן אף שיש שם דרך קצרה, דהיינו לצאת מתחת הקרשים לאותו חלק של החצר שהוא תחת השמים והוא מקום טהו ר, מ"מ כיון שיש חשש בזיון בזה וחשש כבוד הבריות, עדיין מותר לכהן לצאת דרך ארוכה תחת הקרשים לבית במערב כדי לצאת לרה"ר. כך נראה לפרש את דבריו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצא

שאלה: אם אפשר לקחת פריטים של המת בתוך השבעה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **רועי צבי תמיר** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה באחד שישב שבעה על אמו בחוץ לארץ והחליט שחלק מהשבעה ישב בביתו שבארץ ישראל, לפני צאתו מבית אמו ע"ה לקח כמה חפצים למזכרת שהרי עד שישוב שוב פעם יקח זמן רב וכו'. והעירו לו ממש"כ הגאון רבי עקיבא איגר יו"ד סי' שעו סעיף ד דנוהגין שלא ליקח דבר קטן וגדול מבית האבל משך כל ימי אבלותו משום שרוח טומאה שם כל השבעה, ואולי בנידון דידן יש מקום להקל. אבקש לבאר לנו בבקשה".

כן הוא ברעק"א הנ"ל בשם הא"ר ס"רכד, שכתב, "נוהגין שלא ליקח דבר קטן וגדול מבית אבל כל משך ז' ימי אבילות משום שרוח הטומאה שורה ז' ימים שם".

אמנם כתב ר' יוסף יוזפא ז"ל ביוסף אומץ, דף ע' "קבלתי ממורי הגאון מהר"ח סג"ל ז"ל שמה שנוהגים שלא ליקח מבית האבל שום דבר תוך שבעה, אין לו שום עיקר בעולם, ואמר שטעות זה בא ממ"ש הפוסקים (י"ד ס"שמ לה), המשאיל חלוק לחבירו לילך בו לבית האבל אינו רשאי ליטול ממנו עד שיעברו ימי האבל", וכן הוא בנוהג כצאן יוסף הל' אבילת אות ד, וכן הוא לר"ח פלאגי ז"ל בחיים ביד ס"קכה אות טוב, שהביא מ"ש בנוהג לצאן יוסף בלי חולק.

ונראה שיש לצרף לזה דשמא רוח טומאה הנ"ל נחלשה בזה"ז, וזה כעין מ"ש התוספות קז: ד"ה התם, "דבכולהו אמרינן בפ' שמונה שרצים (שבת דף קט.) דתקצץ ידו משום בת מלך ושיבתא, דהכא יש לפרש כמו שפירש ר"ח שהוא רוח רעה השורה על האוכל כשבא ליתן הפת לתנוק בן ד' וה' שנים וחונקת אותו אם לא נטל ידיו באותה שעה אע"פ שנטל שחרית, ומה שאין אנו נזהרים עכשיו מזה לפי שאין אותה רוח רעה מצויה בינינו כמו שאין אנו נזהרין על הזוגות ועל הגילוי", ע"ש. וכן הוא בלחם משנה בהל' שביתת עשור פ"ג הל"ב, שכתב, "בהלכות תפלה פ"ד כשהזכיר נטילת שחרית לא משמע דחייש לרוח רעה מדלא הזכיר עירוי על הידים שלש פעמים כדכתב הטור ז"ל באורח חיים סימן ד' דלהעביר רוח רעה שעליהם צריך לערות עליהם שלש פעמים, ונפקא ליה מהא דאמר רבי נתן בפ' ח' שרצים (דף ק"ט) בת חורין היא זו וכו', ומדרבינו ז"ל לא הזכיר כן בהל' תפלה משמע דלא חייש לרוח רעה דאין אותו רוח רעה מצויה בינינו", ע"ש. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ג א"ח אות ד, ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שנחלשה רוח טומאה זו.

ולכן נראה שכשיש צורך כבנד"ד שיש להקל, ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ד י"ד ס"לה אות ד, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

אבן העזר

סימן קצב

שאלה: האם אחד שכבר קיים פו"ר יכול לשמש בדרך שלא יהיה הריון (באופן שאין חשש השחתת זרע כמובן, כגון גלולות או התקן תוך רחמי וכד'), אם לעתים רחוקות הוא משמש בלי מניעת הריון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב מרן החיד"א בברכ"י אה"ע (סי' א' סוף אות ד') "לכן נראה דלק"מ, דאם קיים פו"ר אין חייב לבעול בכל עונה, אבל משם לערב אל תנח תסגי לעתים רחוקות ואין צורך בכל עונה, וקרא הכי כתיב ולערב אל תנח ידך, שלא יניח לגמרי, וכל שנאמרה פקידה באישה בין הפרקים והנם רחוקים, אל תנח קרינן בה ומקיים מצוה מדברי סופרים, והיינו דקאמרי הרמב"ם ומרן דאם לא קיים פו"ר חייב בכל עונה, אבל אם קיים אינו חייב בכל עונה, לא משום פו"ר דכבר קיים, ולא משום עונה שכבר מחלה ושם עונה מצוה בעדנא נייד מינה. אבל אה"נ דמשום ולערב אל תנח מחייב בעת מן העתים כאשר יעלה ברצונו בעת מן העתים, ולא בכל עונה, והא ידעינן ליה מדין לערב אל תנח ונכתב במקומו כנ"ל" עכ"ל. ובזה חלק על הב"ש עיי"ש, והובא בפת"ש (סק"א).

ודבריו ברור מיללו, דכל שלא החליט שיותר לא בועל כדי להוליד ילדים לזמן שאינו מוגבל, אינו נקרא ש"מבטל" מצוה זו, והיינו שמותר לו להמנע מלשמש כמה זמן שירצה, ורק אסור לו להחליט שהוא יותר לא בועל ולא מוליד ילדים. ודלא כמו שכתב בספר אוצה"פ (סק"ג) בשם פנ"מ (מקלעוואן), דאף לברכ"י שצריך לשמש לעתים רחוקות, היינו בכל שלושים יום, ולענ"ד אין דבריו מחוורים כלל, ותימה לפירושו, למה מרן החיד"א לא כתב השיעור, לדעתו שיש לזה שיעור, ועוד, שלושים יום ודאי לא מקרי עיתים "רחוקות" (ויש כאלו שחיוב עונתן יותר מל' יום כנודע), ולכן פשט דברי הברכ"י כמו שכתבתי, ולכן סיים הברכ"י וכתב שהכל תלוי ברצונו, ולפירושו, אין זה תלוי ברצונו, אלא מחוייב כל ל' יום, וזהו שכתב הברכ"י "שלא יניח לגמרי", וזו הקפידא, ואגב, עיי"ש באוצה"פ שיש שסוברים שמצוות ולערב אל תנח היא רק עצה טובה, ומשום חשש הרהור עיי"ש (ונמצא ג' שיטות, הב"ש, הברכ"י, אותם שיטות).

ולפי"ז פשוט לענ"ד (לדעת הרמב"ם ומרן אליבא דמרן החיד"א) שכמו שיכול שלא לשמש כלל משום מצוות ולערב (כל שלא החליט שלא ללדת, אלא דעתו ללדת בהמשך. כמובן אחר שקיים פו"ר, ואם האשה מחלה וכמבואר שם), ה"ה שיכול לשמש בדרך שלא יהיה הריון (באופן שאין חשש השחתת זרע כמובן, כגון גלולות או התקן תוך רחמי וכד'). דמה לי אם אינו משמש כלל, ומה לי אם משמש באופן שלא יהיה הריון, סו"ס אין חיוב מצוות ולערב באותו הזמן, ודלא כמו ששמעתי מי שרוצה לחלק בזה בלא שום ראיה וסברא (הוא רצה לחלק בין שב ואל תעשה שלא לשמש כלל, לקום עשה לשמש באופן שמונע הריון, ואין בזה ממש לענ"ד), ואני שואל, האם כת"ר מסכים איתי". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"טו הל"ז, "לא ישא אדם עקרה וזקנה ואילונית וקטנה שאינה ראויה לילד, אלא אם כן קיים מצות פריה ורביה, או שהיתה לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה". הרי אם הוא כבר קיים מצוות פו"ר מותר לו לישא קטנה. אלא יש להעיר על הרמב"ם איך הוא מותר לישא עקרה וזקנה, שהרי א"א להוליד מהן כלל. אלא פירש הרב המגיד שם, "והשיגו ה"ר משה הכהן ואמר ואפילו קיים מצות פריה ורביה אסור לו ליקח אשה דלאו בת בנים דהלכה כרבי יהושע דאמר היה לו בנים בילדותו יהיו לו בזקנותו עכ"ל. ואין זו קושיא לפי שדברי רבי יהושע הם מדברי סופרים, **ודברי רבינו בכאן הם בדין תורה**, וכן מבואר בהלכות דרבי יהושע לא פליג אדבית הלל ולא אמרה אלא מדרבנן, ומוכרח הוא. וכבר הזכיר רבינו סברת רבי יהושע למטה בפרק זה וכתב שמצוה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, וזה מבואר, ובפכ"א מהלכות א"ב כתב סתם ולא ישא עקרה וזקנה שאינה ראויה לילד והוא מדבריהם כמו שמתבאר שם".

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"ו, "ואין האיש רשאי לישב בלא אשה, ולא ישא עקרה וזקנה

שאינה ראויה לילד". הרי לפי הרב המגיד, דין זה מדבריהם, וכאן לא כתב הרמב"ם דין קטנה, כיון שאף מדבריהם מי שכבר קיים מצוות פו"ר, מותר לישא קטנה כיון שעכ"פ היא ראויה להוליד לאחר כמה שנים.

וכן כתב המשנה למלך בהל' איסורי ביאה שם, "הנה הטור סי' כ"ג כתב ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד, ומבואר בפרק כל היד וכתב מרן, והטעם מפני שהוא בטל מפריה ורביה כל ימי קטנותה. תו אמרינן התם דטעמא הוא משום דאין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף ונקט הטור קטנה לחידושא **אע"פ שלאחר זמן תהיה ראויה לילד. עוד** אפשר דהתם ודאי דאיירי בקיים מצות פריה ורביה ומשום **דרשא דלערב אל תנח ידך ליכא איסורא כי אם בזקנה ואיילונית אבל קטנה לא**, וזה הוא שרבינו ז"ל הכא בפירקין לא נקט כי אם זקנה ואיילונית, אבל לעיל בפרק ט"ו מהלכות אישות דין ז' במי שלא קיים מצות פר"ו נקט נמי קטנה, וקמ"ל דאע"ג דליכא משום ולערב אפ"ה אסור שמעכבין המשיח, אבל משום השחתת זרע פשיטא דלא אסור וכמ"ש הרא"ש בתשובה וכ"כ התוספות בפ"ק דיבמות (דף י"ב) וכ"כ המרדכי וכ"כ הנמוקי בפ"ו דיבמות (דף תכ"ג), ולפ"ז לא ידעתי אמאי הביא הטור דין זה כאן בסי' כ"ג שאין כאן מקומו ובסי' א' היה לו להביאו כי שם ביתו".

הרי מבואר, שמותר לישא קטנה ומותר לו לבעול אותה **בקום עשה** כשהוא כבר קיים מצוות פו"ר, וזה אע"פ שהיא אינה ראויה לילד אלא אחר כמה שנים (ודלא כמ"ש באוצה"פ הנ"ל רק שלשים יום), ועדיין הוא מקיים דלערב אל תנח ומ"ש רבי יהושע היה לו בנים בילדותו יהיו לו בזקנותו, ולכן מה לי קטנה ומה לי אשתו גדולה שלוקחת גלולים למנוע ההריון, מותר לו לבעול אותה כמה שנים, בקום עשה, וכדמצינו לגבי קטנה, וזה כדעת כת"ר.

ומה שאמר אחד, שהפירוש של "עתים רחוקות" הוא שלא לשמש כלל, אין זה נכון מטעם אחר, והוא כמ"ש הרא"ם בפר' תולדות (בראשית פ"כה כ ד"ה בן מ' שנה), שהקשה על יצחק שנשא רבקה כשהיא היתה ג' שנים, "למה לא המתין לה י' שנים שתהיה ראויה להריון... ושמא י"ל דכיון דביאת קטנה לית ביה משום השחתת זרע הוכרח שישאנה אע"ג דאינה ראויה להריון, לאפוקי נפשיה מהרהורי עבירה", ע"ש. ולפי דברי הרא"ם הנ"ל כתב ר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה הל' איסורי ביאה פ"כא הל"ח בסוף דבריו, "ומזה אפשר דיש ללמד זכות לעם בני ישראל שנושאים קטנות לכתחילה ואין מוחין בידם מהאי טעמא רבה", ע"ש. ולכן ודאי שהוא אינו ראוי שלא לשמש כלל "לעתים רחוקות", וק"ו הוא שאם ביצחק אבינו, שהיה לו מדת הגבורה והוא היה יכול לכבוש את יצרו, עדיין הוא היה חושש להרהורי עבירה, כמבואר בראש"ם הנ"ל, ק"ו וק"ו סתם אדם שיש לו לחוש להרהורי עבירה, ולכן אין לומר שאין לו לשמש מטתו כלל באותם "עתים רחוקות".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצג

שאלה: האם יש להתיר צער בעלי חיים לצורך האדם, כשיש צער גדול לבהמה, והם הערות על מה שכתבתי בח"ג ס"קו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

דעת הרמב"ן

א) **כתב** הרמב"ן בשבת קנד: ד"ה הא דאקשינן והא איכא, "הא דאקשינן והא איכא צער בעלי חיים. פרש"י ז"ל וליתי דאורייתא ולדחי דרבנן בטול כלי מהיכנו, ואינו מחוור לי, שאין אומרים יבא דאורייתא וידחה דרבנן שלא לצורך, והכא אפשר שיתיר חבלים ויפלו שקים, ואף על גב דמצטרו זיקי, מוטב שיפסדו, ואל יצטערו בעלי חיים, ואל יבטלו כלי מהיכנו שהוא אסור... ומעתה מוטב שיתיר חבלים ויפלו שקים". הרי משמע שאין להתיר צעב"ח בשביל הפסד ממון.

והקשה הריטב"א שם על דעת הרמב"ן "ולי נראין דברי רש"י ז"ל עיקר, משום דאפילו דמ"ד צער ב"ח דאורייתא ה"מ שלא לצורך תשמישו של אדם, אבל לצורך תשמישו ושמירת ממונו ודאי שרי, שאם לא תאמר כן אסור להטחין חמור ברחיים מפני צער ב"ח, א"ו לצורך תשמיש של אדם לא חיישינן לצער ב"ח כלל", ע"ש.

וכתבתי באורחותיך למדני ח"ג ס"קו, לתרץ קושיא זו על הרמב"ן, וז"ל "לענ"ד נראה שיש לתרץ בעד הרמב"ן.

וי"ל שכיון שצער זה הוא חמור כל כך שהוא גורם למיתת חמורו של רבן גמליאל, ממילא שזה דומה לאיסור לעקר בהמה ולעושה אותה טרפה מהארכובה ולמעלה שהוא אסור אף לצורך דרבים וכו' (ע"ז יא.), וזה כמ"ש הריטב"א בע"ז הנ"ל (ע"ז יא.) "משום דהוי צער בעלי חיים טפי", ולכן סבר הרמב"ן שלצער כזה שיש חשש מיתה צריך להפסיד ממונו, משא"כ בסתם תשמיש שאין חשש מיתה כדמצינו בב"מ לב. שכתב הנמ"י "דצער בעלי חיים הותר לתשמישן של בני אדם", וכן כשיש משאוי על בהמה בימי החול אף שיש קצת צער בזה, מ"מ המשאוי אינו עליה כד' שעות בלי הפסק כדמצינו במעשה דרבן גמליאל, שבזה יש לחמורו של ר"ג צער גדול וחשש מיתה, משא"כ בימי החול שבלילה דרך בני אדם להסיר המשאוי מעל הבהמה כדי ליתן מנוחה לבהמתו, ובזה אין צער גדול ואין חשש מיתה. הרי ששפיר הוא לחלק בין סתם פריקה בימי החול וסתם תשמיש בהמה, שאין לחוש לצער ב"ח כשיש הפסד, ובין צער משאוי של כ"ד שעות שבזה יש צער גדול וחשש מיתה לבהמה, לכן יש לו להפסיד ממונו כדי להציל הבהמה מצער כזה".

וגם כתבתי שם שכדעת הרמב"ן סברו הרשב"א והר"ן והמאירי, ואולי הרמב"ם, ולדעת הקר"נ כן דעת הרא"ש והטור, שאין לדחות האיסור של צער ב"ח מפני רווח או הפסד ממון.

וכל זה נראה שלא כהתה"ד בפסקים ס"קה, שכתב, "דאין איסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצורכיו ולתשמישיו, דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם". ומשמע שבכל אופן יש להתיר צעב"ח כשיש צורך לאדם, דהיינו אף כשיש צער גדול, וכתבתי על דבריו, "ולענ"ד התה"ד הנ"ל לא הביא ראיה זו לאסור צער ב"ח במקום פסידה כיון שהוא סבר כפירש"י, ודלא כהרמב"ן ודו"ק".

וכת"ר סובר לתרץ קושית הריטב"א על הרמב"ן באופן אחר, וכתב כת"ר, "ואחר העיון חשבתי שיש לחלק, ואין בהכרח סתירה לתה"ד מדעת הרמב"ן, דאע"פ שהתיר התה"ד לצער בע"ח אפילו לצורך ריווח ממון, ואפילו להרווחת נוי בעלמא, מ"מ שאני התם שהריווח מגיע ישירות מהצער, שע"י הצער, הוא מפיק את הריווח מהבע"ח. משא"כ בנידון הרמב"ן, שם ע"י הצער שמצער (כלומר שנמנע מלפרוק את הבהמה כל השבת), הוא אינו מפיק שום ריווח, רק שבעקיפין, בדרך דממילא, נמנע ממנו הפסד, ובזה יוכל להודות התה"ד שהתורה לא החשיבה דבר עקיף כזה כ"צורך", ואסור לצער הבע"ח בכה"ג אף לדעתו.

ויש ראיה לסברא זו ממ"ש בשו"ת בית יצחק (ח"ב יו"ד סי' קל"א אות ד'), וז"ל "וצ"ל הא דהוצרך המרדכי לומר צער בע"ח לאו דאורייתא, משום דכניסה לכיפה לא הוי צורך האדם" ע"כ. ונראה שר"ל, דאף דהותר צעב"ח לצורך האדם, אך הכנסת הבהמה לכיפה, זה אינו צורך ישיר, רק צורך שבא בעקיפין, שעי"ז לא יוזקו מהבהמה, ובזה אסור לצער אף לתה"ד.

שוב בינותי שכ"כ להדיא הגאון בניין ציון (ח"א סי' ק"ח) וז"ל "ומה דאסרינן בע"ז (דף י"א ע"א) לעקור הבהמה, הוא דוקא משום ששם אין לו תועלת, וכן מה שאסרו להכניס בכור לכיפה משום צער בעה"ח, שם ג"כ הטעם שאין לו תועלת מוחלט רק שלילות שינצל מטורח או מהיזק" עכ"ל. ולפי דבריו נאמר אף אנו, דהתה"ד יוכל להודות לדין הרמב"ן, דשאני התם בשבת, "שאין לו תועלת מוחלטת, רק שלילות שינצל מטורח או מהיזק", והרי זה כמבואר (אכן עיי"ש בבניין ציון תירוץ נוסף וזה כפי שכתב האורחותיך למדני).

ובאמת צ"ע כשיש בהמה שמצטערת מאד, והאדם צריך למהר לצורך עסק דחוף, האם מחוייב למנוע הצער מבהמתו אף בכה"ג, ומה נאמר כשאם יטפל בבהמתו, אדהכי והכי יפסד ממונו, כגון שיש שריפה, ועד שיציל הבהמה, ישרף ממונו, האם לדעת תה"ד מותר "לצער" הבהמה ולא לפרוק אותה ורשאי לעסוק בהפסד ממונו, או שבזה מחוייב למנוע צערה, ולפי הרמב"ן בשבת לכאורה מחוייב למנוע צערה, ואם נאמר שאף התה"ד יודה לרמב"ן, ממילא גם לדעתו יהיה מחוייב למנוע הצער ממנה, וצ"ע בכל זה.

שוב ראיתי שכל הנ"ל מבואר להדיא בדברי תה"ד, שהוא כתב ליישב לדרכו הא דאמר רפב"י בחולין שאסור לעקר הפרדות מחמת צעב"ח, למרות החשש שיזיקו, וכתב ליישב "דהתם לא קעבד לתשמישו וליפותו, אלא כדי שלא יזיקו, וההיא היזיקא לא שכיחא כ"כ", כלומר, צעב"ח הותר לצורך ישיר, כגון לתשמישו או לנוי, אך כדי שלא יבוא היזק דממילא, לזה לא הותר צעב"ח (אא"כ יש חשש שכיח שהבע"ח יזיק, בזה ודאי כל הקודם להורגו זכה,

והנה מלשון התה"ד שכתב "וההיא היזיקא לא שכיחא כ"כ", משמע דבעבור היזקא דשכיח כן יותר איסור צעב"ח, ואילו הרמב"ן אסר להדיא לצער בע"ח אף כשההיזק ודאי יבוא. אכן באמת ברור שאף הרמב"ן יודה שאם בריא היזקא מהבע"ח, דפשיטא דמותר להורגו, וזהו שכתב התה"ד דההיזק לא שכיח כ"כ, דאם היה שכיח היזקא היה מותר להרוג אף בלי קשר להיתר לצער בע"ח לתועלת האדם, דבע"ח שמזיק לבנ"א, ודאי כל הקודם להורגו זכה). וזהו גופא מש"כ הבניין ציון, ולפי"ז ודאי אפשר שהתה"ד יודה לרמב"ן בשבת, ומעתה הכל בא על מקומו בשלום.

ולפי האמור אין צריך כלל למש"כ האורחותיך למדני שם (באות ד' עמ' שנ"ו סוד"ה הרי), שהתה"ד לא הקשה על עצמו מהסוגיה הנ"ל בשבת, "כיון שהוא סבר כפירוש רש"י והר"ן ודלא כרמב"ן." **ע"כ דברי כת"ד.**

ויש להשיב. בדרך כלל מצינו שהפסד בקרן הוא יותר חמור ממניעת רווח, וזה כדמצינו בחול המועד שהתירו חז"ל מלאכות משום דבר האבד, דהיינו בקרן, משא"כ כשיש רק חשש מניעת רווח, וכן לגבי שבות דשבות בשבת, שהתירו מרן "לדבר צורך הרבה", כתב המ"ב בס"שז ס"ק כב, "עיין במ"א שמסיק דדוקא במקום הפסד גדול אבל בלא"ה אין להקל כלל". הרי לדעת המ"א אין להתיר שד"ש משום מניעת רווח, אלא רק כשיש הפסד בקרן, ולכן ה"ה לגבי צעב"ח שאם התירו צעב"ח משום רווח בעלמא כגון "ליפותו" כמ"ש התה"ד, כ"ש שהתירו משום הצלת הפסד ממונו, ומה לי אם אחד בא בדרך ישרה מהצער או אם הוא רק בא בעקיפין וממילא, סוף כל סוף הבהמה גורמת את ההצלה ויש תועלת לאדם, וכל זה בכלל תשמיש בבהמה שמותר לצורך האדם.

וגם זה פשוט לריטב"א הנ"ל שכתב, "דאפילו דמ"ד צער ב"ח דאורייתא ה"מ שלא לצורך תשמישו של אדם, אבל לצורך תשמישו ושמירת ממונו ודאי שרי, שאם לא תאמר כן אסור להטחין חמור ברחיים מפני צער ב"ח, א"ו לצורך תשמיש של אדם לא חיישינן לצער ב"ח כלל". הרי שיש להשוות "שמירת ממונו" דהיינו חשש הפסד בקרן, לשאר צורך תשמישו, ובכולם יש להתיר צעב"ח, ולשון "שמירה" מוכיח שיש כאן רק מניעת הפסד בקרן שבא ממילא, וכן י"ל לדעת הרמב"ן הנ"ל כיון שהיא סברה פשוטה שהפסד בקרן עדיף ממניעת רווח, ולכן יש לתרץ הקושיא על הרמב"ן באופן אחר, דהיינו שיש לחלק בין סתם צער וצער חמור, וכשכבר כתבתי.

וכן נראה לדעת התה"ד, שכתוב בחולין ז: לגבי פרדות של רבי שהיה חשש היזק לבני אדם מהם, "עקרנא להו איכא צער בעלי חיים, קטילנא להו איכא בל תשחית". הרי שאין להתיר צעב"ח משום חשש היזק, ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ן זה אתי שפיר כיון שיש בעקירת בהמה מהארכובה ולמעלה "צער בעלי חיים טפי" כמ"ש הריטב"א בע"ז יא. ולכן אין להתיר בצער חמור כזה, ויש לדון בדעת התה"ד. וי"ל שהוא סבר כרש"י בגמ' שבת הנ"ל ודלא כהרמב"ן, ולכן צריך התה"ד ליתן טעם אחר שהוא אסור לעקר הפרדות של רבי, ולכאורה יש לתרץ כמ"ש כת"ר שההנאה מהצלת היזק הוא רק בדרך עקיפה ובא ממילא ולכן אין להתיר, אלא התה"ד לא תירץ כן, אלא שתירץ באופן אחר, דהיינו שאסור לעקר הפרדות "דהתם לא קעבד לתשמישו וליפותו, אלא כדי שלא יזיקו, וההיא היזיקא **לא שכיחא כל כך**". הרי רק כיון דלא שכיח אותו היזק כל כך יש לאסור, אבל אם הוא שכיח אף זה יש להתיר ואין לחוש לצעב"ח אף כשההשמירה מהיזק באה ממילא. הרי לפי זה אף התה"ד סבר שאין לחלק בין מניעת "הפסד בקרן" שבאה ממילא, דהיינו היזק בגוף כאן, ובין "רווח" כגון "ליפותו" וכו' שבא בדרך ישרה, ואם ההפסד בקרן שכיח, כגון בשבירת הכלים בשבת קנד: הנ"ל דמסתמא בנפילת הכלים הם ישברו, אף בזה יש יש להתיר צעב"ח כדי להציל מהפסד זה, אף ששמירה זו היא רק באה ממילא (והתה"ד לא מיירי לגבי אם יש היתר להרוג הפרדות או לא, שזה דבר אחר וכמ"ש בגמ' הנ"ל "עקרנא להו איכא צער בעלי חיים, קטילנא להו איכא בל תשחית". הרי "עקרנא" לחוד "וקטלינא" לחוד, ולכן רק לגבי צעב"ח סבר התה"ד שאם שכיח ההיזק אין לחוש לצעב"ח, שזה הענין של שאלה, והוא לא דיבר על ענין הריגת הבהמה, כיון שזה שאלה אחרת ואין זה שייך לצעב"ח, וכמ"ש הנו"ב מה"ק י"ד ס"פג, "תמהני אטו להמית בריה שייך ביה צעב"ח, הא ודאי ליתא", ע"ש).

ולפי זה נראה שהעיקר כתירוץ שני בבנין ציון ס"קח, שכתב, "ומה דאסרינן ע"ז יא. לעקר הבהמה... וכן מה שאסרו להכניס בכור לכיפה., שבאילו יש צער גדול, וכבר חילק הריטב"א בזה שפי' דמה דאמרינן שם עיקור שיש בו טרפה אסור ושאין בו טרפה מותר דבאין בו טרפה אין צער גדול כל כך", ולפי זה אף בהכנסת בכור לכיפה י"ל

שיש צעב"ח ואין להתירו כיון שיש צער גדול בזה, וכמ"ש בנו"ב מה"ק ס"פב, "ומה שרצה מעלתו (מהר"ם פישלס ז"ל) לומר דבהכנסה לכיפה הוא צב"ח טפי מעוקר פרסותיה". וכתב החת"ס בי"ד ס"שיד ד"ה ולעשות, "דודאי צדקו דברי הגאון מהר"ם פישלס ז"ל דצעב"ח דרעבון קשה מצעב"ח דעיקור", ע"ש. וכ"כ בשו"ת תולדות יעקב י"ד ס"לג, שאסור להרעיב הבהמות קודם השחיטה כדי להקל הסרת הסירכות מעל הריאה, ואומרים ג"כ שמכביד את הבשר ויש בו משום ריוח, דאין לך צער גדול מצער הרעבון, ע"ש.

ולפי זה יש לדון בטעם הכנסת הבכור לכיפה, והוא משום "שיש טורח גדול בטיפולו, ואסור בגיזה ועבודה ויכול לבא לידי תקלה", כמ"ש הרא"ש בהל' פדיון בכור, בסוף בכורות, והנאות אלו הן באות רק בעקיפין וממילא, ולא בדרך ישרה מהבהמה עצמה, ועדיין יש לחוש לצעב"ח כפי שביארתי לעיל, ולדעת כת"ר י"ל שהטעם שיש לחוש לצעב"ח כאן הוא מפני שאין ההנאה לאדם באה ישר מהבהמה אלא רק ממילא. אלא נראה שלפי תירוץ שני של הבנין ציון ומהר"ם פישלס והחת"ס הטעם הוא מפני שיש כאן צער גדול, והם לא כתבו שהטעם הוא מפני שההנאה באה רק ממילא, ולכן צ"ל שהם לא סברו כחילוק של כת"ר, אלא כשפירשתי (ואה"נ שלדעת הנו"ב והחת"ס שם בהכנסת הבהמה לכיפה צער הרעב הוא בא רק ממילא וע"י גרמא ולא בידים, אבל אין זה שייך בנד"ד שאנו מדברים לא בצער עצמו אלא בההנאה שבאה מהצער, אם זו באה ממילא או בדרך ישרה).

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הבית יצחק שהביא כת"ר, וז"ל "דכניסה לכיפה לא הוי צורך האדם". וי"ל שודאי הוא לצורך אדם כיון שהוא אינו צריך לטרוח אחריה, וגם הוא מסיר התקלה כמ"ש הרא"ש הנ"ל, ונראה שיש להוכיח כן ממ"ש הריטב"א הנ"ל, וגם מדברי התה"ד עצמו שהתיר צעב"ח כדי להסיר ההיזק כשההיזק שכיח, אף שזה אינו בדרך ישרה אלא בשב ואל תעשה ובא ממילא.

וגם כתב כת"ר, "ועוד שמעתי לחלק מהגאון הרב דוד כהן שליט"א, דהתה"ד מתיר לצער הבע"ח בדברים שאפשר להוציא ולהפיק מהבהמה בדברים שלכך היא עומדת, דהיינו לכל צורכי האדם, ואף שהם דברים וצורך מועט כנוי בעלמא, מ"מ הבהמה עומדת להפיק ממנה תועליות. אך ודאי לא מסתבר לומר שהבהמה עומדת לשאת משא כבד כל השבת בלי שיפרקו אותה, ואף שהטעם שאינו פורק הוא כדי להימנע מהפסד, מ"מ אין הבהמה עומדת לדבר זה שיפרקו אותה, ואף שהטעם שאינו פורק הוא כדי להימנע מהפסד, מ"מ אין הבהמה עומדת לדבר זה". וי"ל שהטעם הוא מפני שהבהמה עומד רק לדבר שיש רק צער רגיל כמו לשאת משא ביום דוקא, אבל היא אינה עומדת לצער גדול כמו לשאת משא מערב שבת עד מוצאי שבת, ולכן יש לפרש שמה שהבמה עומדת לכך הוא תלוי באם יש לבהמה זו צער גדול מזה או לא.

וחילוק זה של הרב דוד כהן שליט"א אינו ברור לי, שנתת דבריך לשיעורין, לאיזה דבר הבהמה עומדת ולאיזה דבר אין הבהמה עומדת, והלא כתב התה"ד שמותר "לחתוך לשון העוף כדי שידבר ואזנים וזנב מכלב כדי ליפותו", ומי יאמר שהעוף עומד לדבר, והכלב עומד ליופי, וגם כתב התה"ד "ואמרינן נמי פ' שמונה שרצים דאמר ר' יוסי הרוצה שיסתרס תרנגולתו יטול לכרבלתו", ומי יאמר שהתרנגול עומד לסירוס. אלא נראה שטוב הוא מ"ש הרב הנ"ל שהבהמה עומדת לשאת משא כבד, אבל לא "משא כבד כל השבת בלי שיפרקו אותה, ואף שהטעם שאינו פורק הוא כדי להימנע מהפסד, מ"מ אין הבהמה עומדת לדבר זה". וי"ל שהטעם הוא מפני שהבהמה עומד רק לדבר שיש רק צער רגיל כמו לשאת משא ביום דוקא, אבל היא אינה עומדת לצער גדול כמו לשאת משא מערב שבת עד מוצאי שבת, ולכן יש לפרש שמה שהבמה עומדת לכך הוא תלוי באם יש לבהמה זו צער גדול מזה או לא.

דעת התוספות

ב) **כתבתי** בח"ג שם "כתוב בע"ז יא. "עוקרין על המלכים... והתניא עיקור שיש בה טריפה אסור ושאין בה טריפה מותר, ואיזהו עיקור שאין בה טרפה, המנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה". וכתב רש"י שם,"אבל מן הארכובה ולמעלה טריפה". הרי שהתירו עיקור שאין בה טריפה אף שיש בזה צער ב"ח, ופירשו התוספות שם בד"ה עוקרין, "וא"ת ואמאי לא פריך והאיכא צער ב"ח כדפריך לקמן (דף יג.) גבי נושא ונותן בשוק של עכו"ם... וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל, ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים". ונראה מזה שרק כשיש בזה מצוה דרבים יש לדחות צער ב"ח, שהרי כבוד המלך הוא מצוה כמ"ש "שום תשים" שתהא אימתו עליך כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב הל"א, אבל מה שהוא ליחיד והוא דבר רשות, אז אין לדחות צער ב"ח, אף שהוא לתשמישו והנאתו, ודלא כתה"ד והרמ"א דלעיל ודע', וכן ראיתי בנודע ביהודה מה"ת י"ד ס"י, שדקדק כן בדברי התוספות וז"ל, "משמע מדבריהם דצער ב"ח חמיר מבל

תשחית ואינו מותר אפילו לצורך רק משום כבוד רבים, ופוק חזי שהתוספות קורין אותו דחיה, שכבוד הרבים דחי צער ב"ח, וא"כ איך נימא שיהיה מותר לצורך דבר הרשות", ע"ש. ולכן נראה שה"ה בנד"ד שאין להתיר לדעת התוספות כיון שאכילת אווזים אלו הם רק להנאת היחיד, ואין בזה מצוה, וגם לבעל האווזים יש לו רק רווח מזה, והוא יחיד ואין כאן מצוה, ולכן אין להתיר.

אלא שיש להקשות על זה מפסקי התוספות בע"ז שם הנ"ל, שהלא לפי פסקי התוספות כל שהוא לרווח מותר לדחות צער ב"ח, ואיך סותר פסקי התוס' מ"ש בתוספות שם, וכן הרגיש הנו"ב הנ"ל, שמיד אחר פירושו בדעת התוספות הוא כתב, "אבל בפסקי תוס' שם כתבו דצער ב"ח אינו אסור אלא כשמצערה בלי ריוח" ע"ש. וכן ראיתי למהר"י אסאד בי"ד ס"קסד, שהוא הקשה שמ"ש בפסקי התוספות אינו שוה למ"ש בתוספות הנ"ל לגבי צער בעלי חיים ע"ש". **ע"כ כתבתי.**

וכת"ר מיישב סתירה זו, וז"ל "והנה המדייק בתוס' יראה, שהתוס' שאלו למה לא פריך הש"ס, והיינו שע"כ יש תירוץ פשוט לקושיא, ולכן לא פריך הש"ס כי לא מתחיל קושיא, וע"ז שאלו תוס' מהו התירוץ הפשוט שלכן לא פריך הש"ס כלל, ועל זה אמרו דבנד"ד לא מתחיל שאלה של צעב"ח, דפשיטא לגמרי שצעב"ח מותר לכבוד מלך. אך לא כתבו התוס' שכל צעב"ח לא יותר רק לצורך המלך, מפני שזה דבר שא"א לאומרו כלל, דהא לכו"ע צעב"ח הותר להרבה דברים אף שהם חשובים פחות מכבוד המלך". **ע"כ דברי כת"ר.**

הרי נראה ממ"ש כת"ר, שהתוספות סברו שכמה דברים שהם לצורך אדם מותרים ואין לחוש לצעב"ח, אלא התוס' כתבו תירוץ של "כבוד המלך", שהוא יותר חזק ופשוט, אבל אין זה בא לאפוקי משאר צורכי אדם כדי לומר שאין להתירם כשיש צעב"ח, ולכן מ"ש התוס' "כבוד המלך" לאו דוקא הוא, והטעם שכתבו התוס' הטעם שהוא יותר חזק ופשוט הוא כדי להסביר שכיון שיש טעם חזק ופשוט כל כך, מובן למה הש"ס לא פריך כלל דשמא יש לחוש לצעב"ח.

אלא כתבו התוספות בב"מ לב: "מדברי שניהם נלמד צער בעלי חיים דאורייתא, וא"ת א"כ אמאי עוקרים על המלכים ולא מדרכי האמורי (ע"ז דף יא.). וי"ל משום דכבוד מלך ונשיא עדיף כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודם דאונקלוס שרף על ר"ג ע' מנה צורי פ"ק דע"ז (שם), ועוד דכיון דכתיב את סוסיהם תעקר קל לדחות מפני המלך". ויש להעיר על התוס' למה הקשו התוס' רק מדין עוקרים על המלך, הרי יש קושיא שהיא יותר חזקה, דהיינו אם צעב"ח מדאורייתא איך התירו כל צורכי אדם כשיש צעב"ח שבאלו אין כבוד המלך ואין פסוק של "את סוסיהם תעקר", וה"ל לתוספות להקשות משבת קי: דאמר ר' יוסי הרוצה שיסתרס תרנגולתו יטול לכרבלתו, ושאר ראיות שהביא התה"ד בס"קה, ע"ש, שבאלו אין כבוד המלך ואין פסוק הנ"ל, ולכן למה נקטו התוס' רק דין של עוקרים על המלכים. אלא נראה שהתוס' סברו שרק אלו התירו כשיש חשש צעב"ח, ולא שאר צרכי אדם, ולכן הם תירצו דשאני דין כבוד המלך שהוא חמור טפי, וכן יש פסוק "את סוסיהם תעקר", וכאן לא שייך לומר שהתוס' רוצים להביא תירוץ שהוא יותר חזק ופשוט, שכאן אין הש"ס מיירי רק לגבי עקירת סוס כדמצינו בגמ' ע"ז הנ"ל, רק התוס' מלבם הביאו דין עקירת סוס, משמע שהם סברו שרק בזה התירו צעב"ח ולא בשאר צורכי אדם.

ולפי זה הכי יש לפרש מ"ש התוס' בע"ז יא. הנ"ל, "דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל, ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים", שדוקא זה דוחה צעב"ח ולא שאר דברים, ואין לעשות מחלוקת בין התוס' בע"ז לתוס' בב"מ כשאפשר להשוותם.

ולפי זה שפיר י"ל שיש סתירה בין מ"ש התוספות בע"ז יא. ומ"ש בפסקי תוספות שם, וכן הבינו כמה אחרונים כמ"ש כת"ר "שהקשו אחרונים רבים על הפסקי תוס' מהתוס'". ולכן כתבתי בח"ג דאה"נ שיש סתירה וכשסברו האחרונים, וזה מפני שפסקי התוס' הם אינם על התוספות שלפנינו אלא על תוספות אחרות, וכמ"ש בשם הגדולים ח"ב מע"פ אות קכ, לגבי פסקי התוספות, וז"ל "ודע דזמנין טובא דמשכחת חידושים בפסקי התוספות דליתנהו בגופן של התוספות דקמן, והטעם שפסקי התוספות של המסכתא ההיא נתחברו על תוספות שאנץ וכיוצא, והתוספות שלפנינו הם תוספות טוך וכיוצא, באופן שאינם פסקי התוספות שלפנינו".

דעת היביע אומר

ג) **גם** כתבתי בח"ג ס"קח, שנראה שאף היביע אומר מסכים לדעתי, וזה מה שכתבתי שם, "ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ט י"ד ס"ג, שכתב, לגבי האווזים המפוטמים

בצרפת, "לכן כת"ר כגבור יצא למנוע את המסעדות הכשרות בפריז לקבל מוצרי בשר מן האווזות אשר הלעיטו בארץ, ושלא לעודד את אלה המתנהגים באכזריות כלפי בעלי חיים, למען בצוע בצע, וקי"ל (שבת קכח:) שאיסור צער בעלי חיים מדאורייתא, שהתורה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", ע"ש. הרי נראה שלדעתו יש איסור כאן של צער ב"ח".

וכתב כת"ר על מ"ש היביע אומר הנ"ל, "וכל מעיין היטב בתשובתו שם יראה, שלא אסר כלל מדין צעב"ח, אלא מחשש טרפות, עיי"ש, ורק לרווחא דמילתא, כדרכו, בסו"ד צירף לסניף חשש זה דצעב"ח, וזה דבר שמצוי בספריו, ואין להאריך. וגם הרב שמע שלמה שהביא היבי"א, אף שהאריך בזה ונטה מאד לאסור, לא זכר דבר וחצי דבר מחשש דצעב"ח. וכן הגאון בעל שבט הלוי (ח"ט סי' קנ"ג) שהביא השמע שלמה, לא זכר דבר מחשש דצעב"ח, ובפרט שהיבי"א עצמו נראה שהסכים עקרונית לדין התה"ד, ולעיל הבאתי מדבריו בכמה דוכתי". **ע"כ דברי כת"ר.**

וכשאני לעצמי קשה לומר שהיביע אומר כתב כן רק לרווחא דמילתא, שהרי ביביע אומר ח"י ריש ס"נח, חולק על הרב פעלים שהתיר לחתוך הקרנים של עז קודם שחיטה כיון שהקרנים עקומות הרבה ומקצתם שוכבות על צואר העז, ולדעת היביע אומר אין לחתוך הקרנים כיון שזה בכלל צעב"ח אף שהוא לצורך שחיטה ולצורך האדם, והוא הביא ג' טעמים. א) מפני שכיון שאפשר לשחוט בלי צעב"ח, דהיינו לסמוך על הסתם במרן בי"ד ס"כד ח, ע"ש. לכן בזה אין להתיר צעב"ח לצורך האדם כיון שאפשר באופן אחר. ב) וז"ל "וגם הגאון המחבר הבנין ציון שם מודה שבצער גדול אין שום היתר". ג) שאין להתיר צעב"ח אלא לצורך גדול, וז"ל "וכ"כ הג"ר אליהו קלצקין באמרי שפר (ס' לד) שלא התיר הרמ"א באה"ע (סי' ה) לצורך תשמישו של אדם, אלא דוקא במקום הכרח, כמו לרפואה שהוא ענין הכרחי, אבל בשביל תועלת של ריוח ממון לא... ועי' בבאר היטב יו"ד (סי' כד אות ח) שכתב בשם הרב בית הלל, שאסור למרוט נוצות מכנפי האווז מחיים לצורך כתיבה, משום צעב"ח, והשיג עליו הפתחי תשובה (שם ס"ק ב) ממ"ש הרמ"א אה"ע (סי' ה) בשם מהרי"א, שכל שהוא צורך לרפואה או לשאר דברים אין בו משום צעב"ח, ולפי האמור י"ל שלא התירו אלא לצורך גדול, כמו רפואה שהיא הכרחית, אבל לצורך כתיבה יכול להשתמש בנוצות של אווזים שנשחטו", ע"ש.

ונראה שכל ג' טעמים אלו שייכים בדין פיטום אווזים ע"י שפופרת כנהוג בצרפת, שהרי אפשר לאכול אווזים באופן אחר, דהיינו כשאין פיטום ע"י שפופרת, וגם יש בזה צער גדול כיון שהם הכניסו השפופרת עד סוף הושט, וגם אין כאן "צורך גדול" שהרי אפשר לאכול בשר אחר או בשר אווזים בלי צעב"ח, ולכן שפיר י"ל שסבר היביע אומר שיש לאסור פיטום אווזים מדינא כיון שיש כאן חשש איסור דאורייתא של צעב"ח, ואין טעם זה רק "לרווחא דמילתא" כמ"ש כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצד

שאלה: האם איסור עריות נחשב לשתי עבירות, האיש והאשה, או רק כעבירה אחת, לגבי איזה איסור יותר חמור מחבירו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב הבית שמואל (אה"ע סי' כ"ג סק"א) "כתב ח"מ בשם ספר החסידים, אם מתירא שאל יכשל בא"א או בנדה ח"ו, טוב לו להוציא זרע לבטלה, רק יתענה מ' יום בימי הקיץ, או ישב בקור בימי החורף, לפ"ז מ"ש בזוהר וכאן דעון מוציא ש"ז חמיר מכל עבירות, לאו דוקא" ע"כ. והיינו דהוקשה לו, אם כפשט הזוהר והשו"ע שכתבו "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, ועון זה חמור מכל עבירות שבתורה", מוטב שיכשל בא"א או בנדה, מאשר שיכשל בשז"ל (ואגב, מוכח מכאן דפשיטא ליה דאין עוון שז"ל בביאת איסור, ע' באות הבאה). אלא ע"כ דלאו דווקא קאמר הזוהר, וביאת נדה או א"א, ודאי חמיר טפי מעוון דשז"ל. כן נראה ביאור דבריו בפשטות. אכן לענ"ד, אף שודאי מסתבר כדבריו, מ"מ לכאורה אין ראיה מספר חסידים, דלעולם אימא לך דעוון שז"ל חמיר טפי מעוון א"א או נדה, רק דאם יוציא שז"ל, הוא לבדו חוטא, אך אם יבעל נדה או א"א, גם היא חוטאת, ומוטב שיחטא הוא לבדו, ואל יחטיא זולתו (וגם יש בזה לפנ"ע), וכן מוטב שיחטא ישראל אחד, אל יחטאו שניים, ודו"ק (ואף

שיש לדחות זה בדברים רחוקים, מ"מ הפשט לא יופשט שלכאורה אין ראיה מספר חסידים, ודברי הב"ש צ"ע)".. ע"כ דברי כת"ר.

א) **כתוב** ביבמות ג: "ה"א אחות אשה מייבמת, מאי טעמא דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה". ויש לחקור איך כתוב בפשטות ששייך כאן אתי עשה ודחי ל"ת כדמצינו בשאר מקומות כגון בציצית וכלאים וכו', הלא שאני כאן כיון שאף אחות האשה היא עוברת על איסור ערוה, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"א הל"א "הבא על אחת מכל העריות האמורות בתורה במזיד חייב כרת., שניהם הבועל והנבעלת", וכן הוא ביבמות פד: "תנא דבי רבי ישמעאל איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה" (ועיין במעשה רקח על הרמב"ם הנ"ל). ולכן בשלמא דאמרינן אתי עשה ודוחה ל"ת, אבל איך אמרינן דאתי עשה ודוחה ל"ת בשתי גופות, האיש והאשה שבשניהם יש כרת. אלא צ"ל שב"חשבונות" אלו של איזו מצוה דוחה איזו עבירה, אף שהאיש והאשה עוברים ביחד עדיין זה בכלל עבירה אחת, ולכן ה"ה י"ל לגבי ה"חשבון" של איזו עבירה גדולה מעבירה אחרת, שכשהאיש והאשה עוברים ביחד עדיין זה בכלל עבירה אחת בענין זה.

וגם ילפינן מזה שאין לפני עור בכלל החשבון, שהרי האיש וגם האשה עוברים משום לפני עור, ועדיין יש כאן רק עבירה של של אחות אשה.

וכן נראה ממ"ש ביבמות ה: "יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת... מאי לאו דאמר ליה שחוט לי בשל לי, וטעמא דכתיב רחמנא את שבתותי תשמרו הא לאו הכי דחי", ויש לשאול, איך סברה הגמ' שאם לא מפני הפסוק י"ל אתי מצוות כבוד אב ודוחה שבת, הלא יש כאן שתי עבירות, אחת היא איסור שבת והשניה היא לפני עור שהאב צוה לבן לעבור על שבת, ולכן הייתי אומר שאין מ"ע דוחה שני לאוין. אלא צ"ל שב"חשבונות" אלו לפני עור הוא טפל לעבירה עצמה שהיא איסור שבת, ואין לפני עור בכלל החשבון, וכן הוא בנד"ד שאין לפני עור בכלל החשבון.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצה

שאלה: האם מותר לאשה דתית במקום עבודתה להחמיא לאשה חברתה שאינה דתית על בגדיה, אף כשהבגדים אינם צנועים לפי דת ודין, והאשה הדתית אומרת שהיא צריכה לעשות כן משום דרכי שלום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מנשה צימרמן** שליט"א

א) **כתוב** 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.

וכתב הרמב"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.

ועוד י"ל, דבשלמא אם הוא רואה ישראל שעובד בשדה בשביעית והוא אומר לו "ה' עמכם" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, שזה כאילו הוא אמר לו שה' יעזור לך בעבודה זו, ויש כאן איסור. אולם אם הוא אומר לו שהכלי שהוא משמש בו בעבודתו הוא טוב, כגון אם הוא אומר "המחרשה היא טובה", או "המגל הוא חד וטוב", אין זה מחזיק את העובר בעבודתו, אלא שדבר אחר מעבודתו, שהרי אין המחרשה או המגל מצד עצמם העבירה, אלא העבירה היא רק מה

שהבעל עושה עמהם, ולכן אם הוא עובד בהם שלא בשנת השמיטה אין כאן עבירה, שאין כלים אלו העבירה אלא העבירה היא רק אם הוא משמש בהם במלאכת איסור, ולכן נראה שאין איסור לומר שהכלים הם טובים, אלא רק כשהרואה אומר שעבודה שלך היא טובה או שה' יעזור לך בעבודה שלך וכדומה, יש איסור.

ב) **ולפי** זה יש לדון בנד"ד, ונראה שאין האיסור בבגד שאינו צנוע מצד עצמו, אלא האיסור הוא באשה שאינה דתית הלובשת את הבגד, ולכן מצינו שאף נשים דתיות לובשות בגד שבעצם הוא אינו צנוע, כשהן לובשות בגד אחר תחת הבגד שאינו צנוע, כדי לכסות המקומות שצריכים כסוי, ולכן אם אין לשמלה שרוולים הן לובשות חולצה עם שרוולים ארוכים תחת השמלה, ואם השמלה היא קצרה ומגיעה למעלה מהברכים, הן לובשות גם כעין שמלה אחרת שמגיעה עד תחת הברכים, ואמרו לי שחניות בגדי נשים דתיות מוכרות בגדים כאלו ללבוש תחת בגדים שאינם צנועים, וע"י תיקון זה הנשים יכולות לקנות כמה בגדים שונים אף שאין הם צנועים, ויש מבחר גדול יותר.

ולכן מצינו שאין חשש שהבגד אינו צנוע מצד עצמו, אלא החשש הוא איך האשה לובשת בגד זה, אם היא לובשת אותו עם התיקונים הנ"ל, או לא, ולפי זה בנד"ד אם האשה הדתית אומרת מחמאה לאשה שאינה דתית, ששמלה זו נאה מאד וכדומה, אז אין איסור בכך שזה דומה למי שאומר בשנת שמיטה "המחרשה היא טובה", או "המגל הוא חד וטוב", ורק אם האשה הדתית אומרת שהוא טוב איך בשמלה זו הזרועות או הירכיים הן מגולות, אז יש איסור, ונראה שיש לסמוך על סברה זו, ובפרט אם יש חשש של דר"ש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצו

שאלה: האם עיקר חשש בשז"ל הוא כשיש חימום באבר או הרהור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלעד מדינה** שליט"א

כתב כת"ר, "הרמב"ם כתב בהל' אסו"ב כא,כג: "ואסור לאדם שאינו נשוי לשלוח ידו במבושיו שלא יבוא לידי הרהור, ואפילו מתחת טיבורו לא יכניס ידו שמא יבוא לידי הרהור". וקשה על טעמו, שהרי בגמרא נידה יג,א אמרו חז"ל טעם אחר. נאמר שם על האוחז באמתו כדי להשתין: "וכל כך למה? מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה". ועוד נאמר שם לגבי איסור נגיעת אדם באיברו: "למה זה דומה? לנותן אצבע בעין, שכל זמן שאצבע בעין, עין מדמעת וחוזרת ומדמעת". הנה משמע שחז"ל חששו לפליטה של טיפות זרע, שנעשית ע"י גירוי חיצוני. אבל חשש להרהור הוא חשש אחר, כי הרהור הוא פגם מחשבתי, כמו שהסביר הרמב"ם במו"נ ג,ח על מאמר חז"ל 'הרהורי עבירה קשין מעבירה'. הרמב"ם כתב שם שההרהור מתרחש במחשבה, אשר היא "מסגולות האדם", וברור שזה שונה מהרגשת 'חימום' בלבד, אשר כל בעלי החיים חווים אותה, לכאורה חז"ל חששו לגירוי מחמם ולא לפגם מחשבתי. מדוע הרמב"ם כתב טעם שאינו מוזכר בגמרא?".

א) **כתוב** בנדה יג. "ר"א אומר כל האוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם... וכל כך למה מפני **שמוציא שכבת זרע לבטלה**... אמר ליה רב יהודה לשמואל צריך אני להשתין, א"ל שיננא אחוז באמתך והשתן לחוץ, היכי עביד הכי והתניא ר"א אומר כל האוחז באמתו ומשתין כאילו מביא מבול לעולם, אמר אביי עשאו כבולשת דתנן בולשת שנכנס לעיר בשעת שלום חביות פתוחות אסורות סתומות מותרות בשעת מלחמה אלו ואלו מותרות לפי שאין להן פנאי לנסך, אלמא דכיון דבעיתי לא אתי לנסוכי הכא נמי כיון דבעיתי **לא אתי** להרהורי, והכא מאי ביעתותא איכא, איבעית אימא ביעתותא דליליא ודאיגרא, ואיבעית אימא ביעתותא דרביה, ואב"א ביעתותא דשכינה, ואיבעית אימא אימתא דמריה עליה דקרי שמואל עליה אין זה ילוד אשה, ואיבעית אימא נשוי הוה דאמר רב נחמן אם היה נשוי מותר", ע"ש.

הרי מבואר שמה שהשיב שמואל לרב יהודה שמותר להשתין, הוא אף לדעת ר"א שסבר שהאיסור הוא מפני חשש שז"ל, ולכן נראה שאף לר"א אין לחוש לחימום האמה אם יש לו פחד "ולא אתי להרהורי". משמע מזה שהחשש של שז"ל הוא אינו תלוי בחימום האמה בלבד, אלא אף על הרהור, ואם ליכא הרהור אין לחוש אם יש חימום באמה, וליכא חשש שז"ל.

וכן יש ללמוד ממה שאמר רב נחמן "אם היה נשוי מותר". הרי כאן אין פחד ודלא כבמעשה של שמואל ורב יהודה הנ"ל, ולכן איך התיר רב נחמן לאחוז באמה, אלא אף מכאן נראה שאין לחוש לחימום אם אין הרהור, ולכן אם הוא נשוי י"ל שאין לו הרהור שיש לו פת בסילו, ולכן מותר לו ליגע באמה, וכן פסק הרמב"ם שם הל"כג, "ואם השתין מים לא יאחוז באמה וישתין, ואם היה נשוי מותר". הרי זה כרב נחמן.

וכן נראה מפר' חיי שרה, שכתוב שם "שים נא ידך תחת ירכי", ופירש"י "לפי נשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה... והמילה היתה מצוה... ונטלה", והלא יש חשש חימום בזה. אלא אף כאן י"ל שכיון שיש שבועה בשם ה', ששוב אמר אברהם "ואשביעך בה' אלקי השמים ואלוקי הארץ", שמשום הפחד והיראה שיש בהזכרת ה' דרך שבועה, שאין לחוש להרהור, ואין לחוש שמא ע"י חימום זה מביא לידי שז"ל. הרי עיקר החשש הוא הרהור, שאם אין הרהור אין לחוש לשז"ל.

ולכן הרמב"ם הביא טעם הרהור כדי לבאר דינים אלו כיון שאם אין הרהור ממילא אין לחוש לשז"ל, ואם תאמר הלא הו"ל להרמב"ם להזכיר אף הטעם של שז"ל, ולא רק הרהור בלבד, לזה יש להשיב שהוא כבר כתב לעיל שהרהור גורם שז"ל, שכתב הרמב"ם שם בהל' יח, ויט, "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ... וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור". משמע ממ"ש "וכן" שאיסור הרהור שייך למה שהוא כתב בתחילה, דהיינו "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה", ולכן מובן שכשיש הרהור יש חשש שז"ל, ואין לרמב"ם להזכיר זה בכל מקום שהוא כתב "הרהור" כיון שהוא כבר ביאר את זה בתחילת דבריו.

ולפי זה שפיר הביא כת"ר מ"ש בנדה יד. "אמר רבי אמי כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה. כתיב הכא וירע בעיני ה', וכתיב התם כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע". וכתב כת"ר, "ויש לשאול: .1 אונן חטא בהוצאת זרע לבטלה ולא בהרהור, אז איך ר' אמי לומד מכך שהמהרהר לא נכנס במחיצת ה'? .2 גם אם נאמר שאונן הרהר, הלא תמר היא אשתו, ואין לו איסור להרהר בה כלל?".

וי"ל דילפינן מאונן שיש אסור של שז"ל, אבל כיון דמצינו שהרהור גורם לשז"ל וכדלעיל, ממילא מובן שאף הרהור בכלל האיסור, והמהרהר אינו נכנס במחיצת ה'.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצז

שאלה: האם בביאת איסור הוצאת זרעו נחשבת לשז"ל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש אחרונים שכתבו שהבועל בעילת איסור, מלבד איסור הבעילה, עוד בה עוון דשז"ל, שזרע שלא יצא בביאת היתר, הוא בכלל "לבטלה", ולענ"ד לא מסתבר כן, ולכאורה יש להביא ראיה כסברתי, מדברי ספר חסידים (שהובא בב"ש סי' כ"ג סק"א) המפורסם, שכתב לדון במי שחלילה רוצה לעבור על ביאת איסור כגון לבעול א"א או נדה, או להוציא שז"ל, הי מינייהו "עדיף", וכתב שמוטב שיוציא שז"ל, מאשר יבעל בעילת איסור. ולכאורה, אם בביאת איסור יש גם עוון דשז"ל, פשיטא דיוציא שז"ל, ומה בכלל המקום לספק. אלא ע"כ אין בביאת איסור עוון דשז"ל, ולזה הסתפק איזה עוון חמור יותר, שז"ל או ביאת איסור, ופשט דמוטב דיוציא שז"ל. אך מוכח א"כ דאין בביאת איסור גם עוון דשז"ל (והכי מוכח למעיין בבית שמואל סי' כ"ג סק"א, ע' לעיל באות הקודמת). ולכאורה קצת יש לדחות, דזהו מה דקאמר הס"ח, דמוטב שיוציא שז"ל ולא יבעל ביאת איסור, מפני שיש בה גם עוון דשז"ל. אך לא נראה כן לענ"ד, אלא כדכתבתי". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **ואולי** י"ל לסברת האחרונים הנ"ל שכתבו שהבועל בעילת איסור, מלבד איסור הבעילה, עוד בה עוון דשז"ל, שהם סוברים שיש דרגות לאיסור שז"ל, וזה כדמצינו לברכה לבטלה לדעת התוספות בר"ה לג. ד"ה הא, שכתבו "...ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות דף כא.) ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר

וקורא ולא אסרינן מספק משום לא תשא, ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה (דף ג. ד.) מדכתיב את ה' אלקיך תירא הני מילי בלא ברכה". הרי לדעתם שבמוציא שם שמים לבטלה יש איסור תורה, אבל בברכה שא"צ יש רק איסור דרבנן, ונראה טעמם שבברכה שא"צ עכ"פ הוא אומר דברי שבח להקב"ה והוא אינו לבטלה כל כך, משא"כ בלא ברכה שאין שבח כלל.

וכעין זה י"ל לגבי שז"ל לבטלה, שכשהאיש מנאף ביד ומוציא שז"ל, זה איסור חמור שדומה למוציא שם שמים לבטלה בלי ברכה. אולם כשהוא מוציא זרעו בשעת ביאה של איסור, מצד אחד הוא אינו לבטלה לגמרי כיון שהוא מוציא זרעו בשעת ביאה כדרך העולם (וזה דומה לברכה שא"צ שהאיסור אינו חמור כל כך כיון שעכ"פ היא לשבח), אבל מצד אחר כיון שהביאה היא אסורה עדיין זה נחשב קצת לבטלה, כמו ברכה שא"צ שהיא עדיין אסורה דרבנן.

ולכן י"ל שהאחרונים הנ"ל סברו שהספק של הספר חסידים הוא שמא שאין לבעול ביאה של איסור, שאף שבזה יש "קצת" שז"ל כדלעיל, מ"מ אולי הוא קיל טפי ממה שהוא מנאף ביד והוא עובר על שז"ל ממש שהוא חמור טפי משז"ל בשעת ביאה באשה שאסורה לו. אלא למסקנה סבר הספר חסידים שאעפ"כ עדיין יש לנאף ביד, אף שבזה הוא עון יותר חמור משז"ל באיסורי ביאה, ולכן מצינו שעדיין י"ל שיש קצת שז"ל בביאה של איסור, אלא היא אינה חמורה כך כך כשז"ל במי שמנאף ביד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן קצח

שאלה: האם אמרינן סכנתא חמירא מאיסורא, אז מאיזה טעם אמר רבי יוחנן "אחורי ארי ולא אחורי אשה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לברר לעניין מה אמרו חז"ל "סכנתא חמירא מאיסורא", והנה בחולין (י' ע"א) איתא "ש"מ חמירא סכנתא מאיסורא ש"מ", וכ"פ הרמ"א (יו"ד סי' קט"ז סע' ה') "וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, כי סכנתא חמירא מאיסורא, ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור". ואילו בברכות (ס"א ע"א) איתא "אמר רבי יוחנן, אחורי ארי, ולא אחורי אשה". ולכאורה מימרות אלו סותרות זו את זו, דארי הוי סכנתא שמא יטרוף, ואישה הוי איסורא שמא יבוא לידי הרהור או איסור.

ויש ליישב, שרק לעניין השאלה כמה לחוש לאיסור ולסכנה, על זה אמרו "סכנתא חמירא מאיסורא" (ע' פמ"ג או"ח סי' ד' א"א סק"ב), אך בעצם, איסור חמור מסכנה, ולכן ילך בדרך שיש בה חשש דאריות, ולא חשש דעריות (איסור הרהור באישה), כדאמר ר' יוחנן "אחרי ארי ולא אחרי אשה", והא ראיה, ממה שאמרו חז"ל בספרי (פרשת כי תצא ס"ס רנ"ב) "ללמדך שהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא" ע"כ. הרי שבעצם חמיר איסור מסכנה, ויש לפלפל עוד". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתוב בברכות סא. "א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה, אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם, אחורי עכו"ם ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין", ופירש"י שם "בשעה שהצבור מתפללים. דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת".

ויש לחקור אם רבי יוחנן מירי בכולם מצד חומר האיסור, דהיינו איזה איסור יותר חמור מחבירו, או אם הוא מירי מצד תאוה, דהיינו לאיזו עבירה יש לאדם יותר תאוה לעבור עליה, או אם הוא מירי מצד שאחרים חושדים שהוא יעשה עבירה.

נראה שר"י אינו מירי בחומר האיסור, שהרי מי שהולך אחר ארי הוא בכלל מאבד עצמו לדעת ויש מצוה להצילו כבכל פקוח נפש, ומי שהולך אחר אשה הוא עובר על איסור הרהור כמ"ש הרדב"ז ח"ב ס"תשע, "אפילו אחרי אשתו אסור לילך... ודאי עיקר טעמא מפני ההרהור" ע"ש. ואין החשש שמא הוא יבוא אליה, שהרי כתבו התוספות שם "וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב. פי' אם רגיל בכך לפי שיבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנם". הרי משמע שרק אם הוא רגיל בכך יש חשש נאוף, אבל ר"י מירי שאין לילך אחר אשה אפילו פעם

אחת, ולכן צ"ל שהטעם הוא משום הרהור, אף שאין חשש נאוף, ומצינו שפק"נ דוחה איסור הרהור, וכמ"ש בסוטה כא: היכי דמי "חסיד שוטה כגון דקא טבעה איתתא בנהרא ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה", וכתב האג"מ אה"ע ח"א ס"נו ד"ה והנה על הסתכלות, "וברור שאף אם ברי לו שיבוא לידי הרהור מחויב לאצולה". ולכן ה"ה שלפי חומר האיסור יש לו להציל את עצמו מהארי, שאף זה בכלל פק"נ, אף אם זה מביא לו לילך אחורי אשה ואיסור הרהור, ולכן נראה שר"י אינו מיירי כאן לגבי חומר האיסור.

מ"מ נראה שמה שאמר ר"י "אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם", זה לפי חומר האיסור, שי"ל הרהור בע"ז הוא יותר חמור מהרהור בנשים, וכבר מצינו שכתוב בקידושין מ, "מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, שנאמר און אם ראיתי **בלבי** לא ישמע ה', ואלא מה אני מקים הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבותם, מחשבה שעושה פרי הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי אין הקב"ה מצרפה למעשה, ואלא הא דכתיב למען תפוש את [בית] ישראל **בלבם**, אמר רב אחא בר יעקב ההוא בעבודת כוכבים הוא דכתיב דאמר מר חמורה עבודת כוכבים שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה", וזה כמ"ש ביחזקאל פ"יד ה, "למען תפוש את בית ישראל **בלבם**, אשר נזורו מעלי בגלוליהם כולם". הרי הפסוק מיירי בע"ז, ולכן אף בהרהור בע"ז יש עבירה.

וגם נראה שהרהור בע"ז הוא יותר חמור מהרהור באשה, וזה כנראה ממ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ב הל"ד, "מצות עבודת כוכבים כנגד המצות כולן היא, שנאמר וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות וגו', ומפי השמועה למדו שבעבודת כוכבים הכתוב מדבר. הא למדת שכל המודה בעבודת כוכבים כופר בכל התורה כולה". נראה שאיסור ע"ז הוא יותר חמור אף מאיסור עריות, ולכן שפיר אמר ר"י "אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם".

אלא לגבי מה שאמר ר"י "אחורי עכו"ם ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין", מסתברא שאחורי ע"ז הוא יותר חמור, ולכן איך אמר כאן ר"י שהוא אינו חמור כל כך כאחורי בהכנ"ס.

ולכן נראה שכיון שלגבי אחורי ארי ולא אחורי אשה זה אינו מיירי באיזה איסור יותר חמור, וכן לגבי אחורי עכו"ם ולא אחורי בהכ"נ הוא אינו מיירי באיזה יותר חמור, לכן אף שאפשר לפרש לגבי אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם שהוא מיירי באיזה יותר חמור, מ"מ אין לפרש כן כיון שודאי השוה ר"י מאמרו ושכל קטע במאמרו הוא מטעם אחד, ולכן קשה לומר שכיון ר"י בכל המאמר על איזה עבירה יותר חמורה מחברתה.

ולכן אולי סבר ר"י שהעינן כאן הוא אינו משום איזו עבירה היא יותר חמורה, אלא איזו עבירה יש לו יותר תאוה לעבור עליה, ולפי זה י"ל אחורי ארי ולא אחורי אשה, וזה מפני יש לו יותר תאוה בהרהורי נשים, ואדרבה אין לו שום תאוה שהארי יהרוג אותו! אלא קשה לפרש כן לגבי אחורי אשה ולא אחורי ע"ז, שהרי כתוב בע"ז יז, "ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים וחד פצי אפיתחא דבי זונות, אמר ליה חד לחבריה ניזיל אפיתחא דעבודת כוכבים דנכיס יצריה, א"ל אידך ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין ונקבל אגרא", ופירש"י שם "דנכיס יצריה. נשחט יצרא אנשי כנסת הגדולה בקשו רחמים ונמסר בידם והרגוהו כדאמרי' בד' מיתות בסנהדרין (דף סד.) כלומר ניזיל בההוא שבילא ולא ניזיל אפיתחא דבי זונות שלא ישלוט בנו יצר הרע". הרי בזמן רבי יוחנן כבר נשחת יצרא, ולכן אין לחוש להרהורי ע"ז וכפירה כל כך, ולכן מצד תאוה ודאי הוא יותר טוב לילך אחר ע"ז ולא אחר אשה, ולכן אין לפרש דברי ר"י לפי חשש התאוה.

ולכן נראה שהעיקר הוא לפרש דברי ר"י מצד שאחרים חושדים שהוא עובר על עבירה, ולכן י"ל שודאי אחרים חושדים שהוא יבוא לידי הרהור אחר אשה, אבל אם הוא הולך אחר ארי הם אינם חושדים שהוא רוצה לאבד את נפשו שאין כן דרך רוב בני אדם, וגם הוא יותר טוב לילך אחר ע"ז ולא אחר אשה כיון שאין לנו תאות ע"ז בזה"ז ולכן אין חושדים אותו כל כך, משא"כ כשהוא הולך אחר אשה שודאי יש לחוש שהוא מתכוין להרהר, וגם הוא יותר טוב לילך אחר ע"ז ולא אחורי בהכנ"ס כיון שאין חושדים על ע"ז בזה"ז, משא"כ אם הוא עובר אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין, דמסתמא הם חושדים שמא הוא אינו מאמין בהקב"ה והוא פורק עול, וזה בזיון לבהכ"נ וגם להקב"ה כיון שכתוב "ומקדשי תיראו" ואיש זה נראה כמי שאין לו יראה.

וזה מ"ש רש"י שם "בשעה שהצבור מתפללים. דכיון שאינו נכנס **נראה** כפורק עול". נראה שהחשש כאן איך הוא נראה בפני אחרים, דהיינו שיש לחוש לחשד. וכן הוא בב"י סוף ס"תרעא ד"ה חצר, שהאיסור מפני חשד ע"ש. וכן ראיתי במהרש"א שם שכתב "...דאחורי עכו"ם גם אם יחשדהו". הרי שפשוט לו הענין כאן הוא חשד.

ולפי זה יש לתרץ קושית כת"ר, שבגמ' ברכות הענין הוא איזה מהם יש יותר חשד, אבל לגבי "סכנתא חמירא מאיסורא" בגמ' חולין, הוא בענין איזה מהם יותר חמור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וז"ל:

כת"ר מוכיח שהסוגיה בברכות (ס"א ע"א) לעניין "אחורי ארי ולא אחרי אשה", לא מירי מחמת חומרת האיסור, דודאי יציל אדם עצמו אף אם יבוא לידי הרהור וכו', ולענ"ד יש לדחות לכאורה, דאי מירי שיש סכנה גמורה, ודאי מודה אני לכת"ר ואין מי שחולק בזה ומחוייב להציל עצמו אף אם יבוא לידי הרהור (אם כי יש לדון מהא דאמרו בנדה י"ג ע"ב "יש לו קוץ" וכו' ואכמ"ל). אכן סבורני שהסוגיא מירי במקום שיש חשש מסויים של ארי ושאר סכנה, דאם יש סכנה גמורה, מי התיר לו ללכת שם. אלא מירי בחשש מסויים, ובזה אמרו בש"ס שאחרי ארי ולא אחרי אישה. דחשש הרהור חמיר מחשש סכנה.

ומה שכתב כת"ר שחשש עכו"ם חמיר מחשש הרהור, יש לדון בזה לפי המבואר בע"ז (י"ז סוף ע,א וריש ע"ב) בעובדא דר' חנינא ור' יונתן, ואכמ"ל.

גם מש"כ שם כת"ר "אלא לגבי מה שאמר ר"י "אחורי עכו"ם ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין", מסתברא שאחורי ע"ז הוא יותר חמור, ולכן איך אמר כאן ר"י שהוא אינו חמור כל כך כאחורי בהכנ"ס ע"כ, לדידי לא קשיא, שלא מירי אלא במקום שיש חשש מסויים, וא"כ קים ליה לר' יוחנן שיותר יחשדו אותו במי שאינו רוצה להתפלל, מאשר במי שרוצה ללכת לעכו"ם, ובאמת כן מסתבר, ושו"ר שאף כת"ר נוקט כן, ולפי"ז רצה כת"ר ליישב, דכל הסוגיא בברכות מירי בעניין חשד ולא בעצם, וסכנתא חמירא מאיסורא שאמרו חז"ל בע"ז, היינו שסכנה באמת חמורה מאיסור, ובאמת מודה אני שזהו הפשט, ומה שגרם לי לצאת ממנו הוא הקושיא הנ"ל, ועתה שמצאנו לה ישוב, אף אני מודה לתירוץ כת"ר.

סימן קצט

שאלה: האם אדם שראה מראות אסורות במכשיר טכנולוגי, כגון מחשב או טלפון נייד, האם מותר להשתמש באותו מכשיר לד"ת וקדושה, או שמא יש לזורקן לאשפה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שליט"א

א) **נראה** שאין זה בכלל מצוה הביאה מעבירה, ויש לדמות זה למי שיש לו אילן של אתרוג, וכשעדיין האתרוגים מאילן זה הם ערלה הוא לקח אתרוג אחד כדי לאכול אותו, והוא עבר על איסור, ואחר קצת שנים כשאין חשש ערלה באילן זה, הוא לקח אתרוג אחר כדי לקיים מצוות ד' מינים בחג סוכות. נראה שהוא יי"ח כיון שעכשיו אין האתרוג ערלה, ואה"נ שכבר הוא עבר עבירה באילן זה כשהוא אכל פרי ערלה ממנו, אבל כיון שהפרי עצמו שהוא מקיים המצוה בו, הוא פרי אחר מהפרי שהוא אכל ועבר בו, לא שייך כלל לומר בזה מצוה הבאה בעבירה, אף שהאילן הוא אותו אילן שהוא לקח ואכל ממנו האתוג של ערלה.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד, שמה שהוא רואה במחשב הוא "כפרי", והמחשב עצמו הוא כה"אילן" הנ"ל, ולכן אף שהוא עבר עבירה כשהוא ראה מראות אסורות, מ"מ אם בפעם אחרת הוא רואה במחשב מראות של מצוה כמו דברי תורה, זה דומה ל"פרי" אחר, ולא שייך לומר בזה מצוה הבאה בעבירה, אף שהמחשב הוא אותו מחשב שהוא כבר עבר איסור בו, כמו באילן הנ"ל. הרי האילן לחוד והפרי לחוד, וה"ה שהמחשב לחוד והמראות שיש בו לחוד.

ועוד, לא שייך לומר איסור מיאוס בנד"ד, ואין זה דומה למ"ש מרן בס"קנד יא, "נרות של שעוה שנתנם כותי לעבדת אלילים וכיבו שמשן, ונתנם או מכרן לישראל, אסור להדליקם בבית הכנסת". ופירש המ"ב שם בס"ק מד,

שהטעם משום מיאוס ע"ש. ולכאורה ה"ה בנד"ד שי"ל שהמחשב הוא כהנר של שעוה, והמראות במחשב הם כהאור שיוצא מהנר, ולכן מצינו שאף שיש ביטול לאור האיסור לעכו"ם (או המראות אסורות) מ"מ עדיין יש לאסור האור של מצוה בבית הכנסת (או המראות של מצוה במחשב), מטעם מיאוס. אלא זה אינו משני טעמים. טעם אחד הוא מפני שאיסור מיאוס הוא רק בע"ז או בבהמה הנרבעת, כפי שנראה מגמ' ע"ז מז. והביאור הלכה בס"יא ח ד"ה המשתחוה, ע"ש. ולכן לא מצינו חשש מיאוס בלולב הגזול שקנה בשינוי רשות, ועדיין הלולב שהיה גזול ניכר כבראשונה, ואה"נ שעדיין אין לברך עליו, כמבואר במ"ב ס"תרמט ס"ק ו, ע"ש. אלא זה רק מפני דמחמירין בברכה מטעם אין זה מברך אלא מנאץ, כמ"ש התוספות בסוכה ל. ד"ה הא קנייה, ולא מפני מיאוס, וטעם שני הוא, שבדין נר לעכו"ם הנ"ל, הנר של שעוה וגם האור שיצא ממנו כולם לעכו"ם, משא"כ בנד"ד שאין האיסור גוף המחשב עצמו, אלא רק מה שהוא רואה בו, ולכן אין בנד"ד חשש מיאוס.

ב) **אלא** יש לדון מצד שאין קטיגור נעשה סניגור. כתב מרן בי"ד ס"קלט יד, "לא יכתוב ישראל על ספרי עכו"ם אלא אם כן מחקן שלא יהיה רישומן ניכר, ויש מי שאומר דאפילו הכי לא יכתוב עליו דברי תפילות ותחנונים דאין קטיגור נעשה סניגור", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד, שי"ל שהמחשב דומה לספר, והמראות שיש בו דומה לכתיבה בספר, ולכן לפי ה"יש מי שאומר" במרן, אף אם הוא מוחק המראות האסורות ואחר כך הוא רואה בו מראות של תפילה (וכן ראיתי כמה בני אדם שיש להם סידור באיי פון שלהם והם מתפללים בו), עדיין אסור להתפלל בו מטעם שאין קטיגור נעשה סניגור.

ויש לחקור בזה, שהלא מצינו לדעת הרמב"ם בהל' שופר פ"א הל"ג שמי שתקע בשופר הגזול יצא, וכן כתב מרן בס"תקפו ב, ע"ש. אלא כתב במשכנות יעקב בס"קנב, שיש לפסול שופר הגזול מטעם אין קטיגור נעשה סניגור ע"ש. וכן מצינו בירושלמי ברפ"ג דסוכה, שר' לוי פוסל לולב הגזול מטעם זה, וכן הוא לגבי לולב הגזול בויקרא רבה פרשת לאות ו, ע"ש. ולכן איך הרמב"ם ומרן לא חשו לזה.

ועוד מצינו, שכתבו התוספות ביבמות ז. בד"ה שנאמר, שהטעם שאין כהן שהרג אחר יכול לישא את כפיו, הוא מפני, "ולא ישא את כפיו חומרא בעלמא הוא, ועוד דוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדכתיב בההוא קרא ובפרישכם כפיכם" (וכן הוא בתוס' סנהדרין לה:) נראה מזה שלטעם הראשון אין לומר בזה אין קטיגור נעשה סניגור, משא"כ לטעם השני.

ומצינו שלטעם השני, שאף כשהכהן חוזר בתשובה עדיין אסור לישא את כפיו, וכן הוא באור שמח הל' נשיאת כפים פ"טו הל"ג, וז"ל "והנה מדברי רבנן בתוספות פ"ק דיבמות מוכח דפסיקא להו דאף אם עשה תשובה אינו נושא כפיו, דשם שקיל וטרי למילף דרציחה תדחה שבת מקו"ח מעבודה שחמורה ודוחה שבת רציחה דוחה אותה, שנאמר מעם מזבחי תקחנו למות, והקשו בתוספות דילמא משום דגברא לא חזי דפסול לעבודה מכ"ש דאינו נושא כפיו מקרא דידיכם דמים מלאו, ואם נאמר דוקא בלא עשו תשובה, הא ע"י תשובה נושא כפיו, ומצוה דרציחה אף אם עשה תשובה כדקיי"ל בפרק אלו הן הלוקין חייבי מיתות ב"ד אם עשו תשובה אין מוחלין להן, ואם כן בגוונא דעשו תשובה גם כן כתוב מעם מזבחי תקחנו למות, אלמא דאע"ג דחזי לנשיאת כפים ולעבודה ג"כ רציחה דוחה עבודה, ע"כ משום דעשה דרציחה חמירא מעבודה, ועל כרחן דסברי תוספות דאף בעשה תשובה קורא אני ידיכם דמים מלאו. ז"ב. אמנם לפי מה שכתבו לתרץ דע"כ חזי לעבודה דאין מחלל עבודה דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי, ולא ישא כפיו חומרא בעלמא הוא, אפשר דאימת אחמירו עליו דוקא בלא עשה תשובה, הא בעשה תשובה לא החמירו חכמים כיון דקרא אסמכתא הוא וכדי שלא לרחק בעלי תשובה ולהרפות ידן. אמנם לתירוץ השני, דנשיאות כפים שאני מעבודה לפי שאין קטיגור כו' ולעולם ילפותא גמורה מקרא, קם הסברא לדוכתא דקרא לא מפליג אף בעשה תשובה ג"כ אינו נושא כפיו", וכן הוא לר' יעקב סופר, בתורת חיים ס"קכח ס"ק נב, שכתב על דברי התוספות, "לתירוץ שני במזיד אין קטיגור נעשה סניגור אפילו שב בתשובה", וראיתי לר' נתנאל פריד ז"ל בפני מבין א"ח ס"כה דף יא ע"ג, שכתב על דברי התוס' הנ"ל, "הנה לתירוץ ראשון הוא מדרבנן, ולתירוץ שני י"ל דמן התורה הוא דסברא אין קטיגור נעשה סניגור הוא מן התורה כדמוכח בכתובות כ"ב ובב"ק מ"ו", ע"ש. ולפי זה כתב ביחוה דעת ח"ב ס"יד בהערה, "לתירוצם השני דהוי מן התורה יש להחמיר" אף אם עשה תשובה, ע"ש. ועיין עוד ביחוה דעת ח"ה ס"טז בהערה שם.

ולכן י״ל לתירוץ שני הנ״ל, שלגבי לולב הגזול, אף אם הוא קונה אותו בשינוי רשות וכו׳, והוא ממש שלו (וזה דומה לכהן שעשה תשובה דלעיל) עדיין יש לפוסלו מטעם שאין קטיגור נעשה סניגור, ולפי מ״ש הפני מבין הנ״ל פיסול זה הוא מן התורה, ולכן איך כתב הרמב״ם ומרן שהוא יי״ח בלולב הגזול אם הוא קונה אותו, וכן י״ל לגבי שופר הגזול הנ״ל. אלא צ״ל שהם סברו כתירוץ הראשון של התוספות הנ״ל, ואין לחוש לדין אין קטיגור נעשה סניגור, והם לא סברו כהירושלמי וכהויקרא רבה הנ״ל.

ויש להסביר שהם סוברים שלא שייך לומר אין קטיגור נעשה סניגור, אלא כשיש היכר שניכר לעין שיש קטיגור, אבל בידי הכהן שהרג אדם אחר, אין ניכר בידיו שהוא כבר הרג אדם, וכן בלולב או שופר הגזול לא ניכר בגופם שהם נגזלו, וכן נראה בגמ׳ ר״ה כו, ע״ש. וכן הוא בריטב״א שם, ולכן בשופר של פר יש רמז הניכר לעין למעשה העגל, שהוא ניכר לעין ששופר זה מפר ולא מבהמה אחרת, וכן בבגדי זהב של כהן יש רמז לעון זה, ואף בזה הזהב ניכר לעין ולא דומה לצבע אחר. עיין בריטב״א שם שביאר כל זה, וראיתי בארעא דרבנן במערכת א. בהשמטה אות ו, שכתב בשם הרשב״א לגבי אין קטיגור נעשה סניגור, ״ואני שמעתי דנפקא ליה מדכתיב אשר שברת ושמתם לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, ואלמלא היה בשבירתן חטא אין קטיגור במקדש נעשה סניגור, אלא מלמד שהיתה שבירתן חביבה לפני״. הרי אף כאן ניכר מעשה השבירה בלוחות ששברי הלוחות ניכרים לעין. אמנם דם הפר (עיין בריטב״א) מותר משום שאין ניכר לעין אם דם זה מפר או מבהמה אחרת, ולפי זה לא שייך דין זה לגבי לולב הגזול או שופר הגזול, שהרואה את הלולב או את השופר לא יכול להכיר בגוף החפצא שהוא גזול, ולכן אין כאן רמז לעבירה שניכר לעין, ואין לפוסלם מטעם זה, ודלא כהירושלמי והויקרא רבה, דאנן קי״ל כש״ס דילן.

ואה״נ שי״ל שלתירוץ שני בתוספות הנ״ל יש לחלק, דהיינו שדוקא בשופר של פר, ובגדי של זהב וכו׳, אמרינן דבעינן ניכר לעין כיון שהאיש שתוקע השופר לא עשה שום עבירה בגוף שופר זה, וכן הוא בבגדי של זהב הכהן לא עשה שום עבירה בבגדיו, ולכן באלו בעינן ניכר לעין, משא״כ כשהאיש עצמו עשה עבירה כגון שהכהן הרג אחר בידיו, או שהוא גזל לולב של חבירו, באלו הדין חמור טפי ואפילו כשאין היכר לעין עדיין יש לפוסלו מטעם אין קטיגור נעשה סניגור, וכן ראיתי סברה זו בחיד״א ז״ל בעין זוכר מע׳ א׳ אות עט, ע״ש. וכן הוא ביחוה דעת ח״ב ס״יד בהערה שם ד״ה ולכאורה, ע״ש.

אולם לתירוץ הראשון בתוספות, וכן נראה דעת הרמב״ם ומרן לגבי לולב ושופר הגזול, נראה שאין חילוק בדבר ובעינן דוקא ניכר לעין בגוף החפצא כדי לומר אין קטיגור נעשה סניגור, וכן נראה, שלא מצינו בש״ס דילן שיש לחוש לאין קיטוגור נעשה סניגור לגבי שופר ולולב הגזול, ודלא כמבואר בירושלמי ובויקרא רבה, ולכן י״ל דקי״ל כש״ס דילן.

ג) **אלא** לפי זה יש להעיר על הרמב״ם, איך הוא כתב לגבי כהן שהרג נפש שהוא פסול לנשיאת כפים, אף אם הוא עשה תשובה, כמבואר בהל׳ נשיאת כפים פ״טו הל״ג, ע״ש. וכן הוא במרן בס״קכח, לה, ע״ש. וגם ראיתי בקצת אחרונים שפירשו בדעת הרמב״ם שהוא סבר כתירוץ שני בתוספות הנ״ל, שטעמו הוא מפני אין קטיגור נעשה סניגור, וכן הוא בעולת תמיד ס״קכח ס״ק עט, שכתב על מרן הנ״ל ס״קכח, לה, ״וכ״כ הרמב״ם ז״ל, וטעמו דס״ל דאעפ״י דאין לך דבר שעומד בפני התשובה, מ״מ אין קטיגור נעשה סניגור... וכ״כ התוספות״, ע״ש. וכן הוא במ״ב ס״קכח ס״ק קכט, ע״ש (ועיין בפר״ח בס״קכח ריש אות לז, שהביא סברת התוס׳ בתירוץ השני הנ״ל. אלא שלא כתב בפירוש שכן טעם הרמב״ם, ועיין בפר״ח בס״תקפו אות ב, שהביא הירושלמי הנ״ל, ולפי מה שביארתי אנן לא קי״ל כהירושלמי בזה, ועיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח״א ס״קג).

אלא יותר נראה לומר שאין טעם הרמב״ם הוא מפני אין קטיגור נעשה סניגור, שהוא לא סבר טעם זה כשאין היכר בגוף החפצא כפי שביארתי לעיל, אלא י״ל שטעמו הוא כמ״ש הט״ז שם, בס״ק לב, וז״ל ״שהרג את הנפש. דכתיב ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, ידיכם דמים מלאו, גם כי תרבו תפלה אינני שומע כו׳. משמע דתשובה לא מהני״. משמע שהפירוש של ״תרבו תפלה״, הוא שהכהן חוזר בתשובה ומתפלל על מחילה, ועדיין אין זה מועיל. הרי שאני דין נשיאת כפים כיון שיש פסוק מיוחד לדרוש ממנו שאין מועילה תשובה, ואין זה מטעם אין קטיגור נעשה סניגור.

וכן נראה מסברה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ד הל"ט, "...שאע"פ שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו עוונות הן מעבירות שבין אדם למקום אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו, וכל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין שנאמר אדם עשוק בדם נפש וגו'", ע"ש. ולכן י"ל שכיון שעבירה זו היא בין אדם לחבירו, לא שייך לומר שיש כאן תשובה שלימה, שכבר כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב הל"ט, "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחבירו... אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו", והרי בהריגה, הוא אינו יכול להחזיר נשמת הנהרג לגופו, ולכן איך מועילה תשובה, ולכן שפיר פירש הט"ז הנ"ל שטעם הרמב"ם הוא מפני דלא מועילה תשובה ברציחה, ושוב ראיתי באדני יד חזקה, על הרמב"ם בהל' נשיאת כפים הנ"ל, שכתב, "...אין לך דבר העומד בפני התשובה, ומוכרחים לומר שאף שתשובה מועלת לכפר עון מה שנוגע למקום ב"ה, אבל בנוגע לאדם לא יועיל עד שירצה את חבירו, ובהרגו אי אפשר לרצותו כבר וכמ"ש, ידיכם דמים מלאו, וכל זמן שלא כפר הדם שבידו לא יוכל לישא את כפיו, וכן אפשר להביא ראיה ממה שכתב רבינו בפ"ד ה' רוצח ה"ט", ע"ש. וזה כפי שביארתי.

ולפי זה שפיר י"ל שסברו הרמב"ם ומרן, דלא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור כשאין היכר של העבירה בגוף החפצא, וכ"ש לדעת הרמ"א בס"קכח, לה, שסבר כתירוץ הראשון בתוספות, שאם הכהן עשה תשובה מותר לו לישא את כפיו, ע"ש.

ד) **ולכן** יש לחקור בסברת ה"יש מי שאומר" במרן הנ"ל לגבי ספרי עכו"ם, שאפילו אחר מחיקה אין לכתוב תפילות בספר של עכו"ם מטעם אין קטיגור נעשה סניגור, ועיין בגר"א שם ס"ק כט, שכתב שהמקור לסברה זו הוא מרפ"ג דר"ה, דהיינו שיש לדמות דין זה לשופר של פר, וזה קשה, שהרי אחר מחיקת כל הכתיבה, שוב אין ניכר לעין שספר זה היה של עכו"ם, ולכן איך אמרינן שיש לחוש לקטיגור נעשה סניגור, והלא זה דומה לדין שופר הגזול הנ"ל, שאין היכר בשופר עצמו שהוא נגזל. אלא צ"ל שהיש מי שאומר סבר כתירוץ השני בתוספות, שהרי אף כשיש ביטול הכתיבה עדיין יש לאסור מטעם קטיגור נעשה סניגור, כדמצינו בכהן שכבר עשה תשובה לתירוץ השני בתוס' הנ"ל, וכמ"ש האור שמח ודע' הנ"ל, אבל מרן עצמו אף שהוא הביא סברת היש מי שאומר, הוא לא סבר כן לדינא, וכן י"ל לדעת הרמ"א שפסק שכהן שהרג יכול לישא כפיו אחר שהוא חוזר בתשובה וכנראה מתירוץ הראשון של תוס' הנ"ל.

וראיתי בעין זוכר הנ"ל שכתב בד"ה ומיהו, "דמרן בס"קל"ט כתב ברישא דלא יכתוב על ספר עכו"ם אא"כ אין רשומן ניכר, והיינו בביטולם עכו"ם דשרו בהנאה... ושוב כתב ויש מי שאומר... ויען הוא חידוש דעל קלף או נייר דשרי בהנאה אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור, אף שסופר ירא שמים כתב התפילות, לכן כתבו בשם יש מי שאומר, דכן ארחות מרן לכתוב סברא מחודשת שלא נמצאת בשאר פוסקים בשם יש מי שאומר, כמה דכייל לן סמ"ע בכמה דוכתי כידוע". ולפי מה שפירשתי לעיל, י"ל שמלבד שמרן הביא חידוש זה של היש מי שאומר, שהוא עצמו לא סבר כחידוש זה.

וזה כמ"ש בגינת ורדים בי"ד בכלל ג ס"יד, "ומאחר שהגיענו לפרק נגמר הדין, נשית לבנו לקצת דקדוקים שראוי להתבונן בהן מענין כללים שכלל ספר שכנה"ג, שכתב משם סמ"ע שדרך הרב בספרו הקצר, שכל מקום שמוצא דין אחד בפוסק אחד שלא נזכר בשאר פוסקים, לכתוב יש מי שאומר... אף על פי שלא מצינו חולק עליו, ואני אומר כללים הללו איני מכיר, כי לא זו בדרך שכבשוה אבות העולם, ורבינו הקדוש כשסידר המשנה, כל דין שנראה לו שהוא הלכה, אפילו שהוא דברי יחיד, שנאו במשנתו בלשון סתום, ומה לו לרבינו ב"י לעזוב דרכו של רבינו הקדוש דרך הקודש יקרא לה, ולברור לו דרך לעצמו, לא תהא כזאת בישראל, וחזינא דגם בסמ"ע הוא גם הוא שדי נרגא בקצת מקומות שנכתבו בשם י"א **שאינם הלכה ברורה**, ותו דאשכחן טובא כמה דינים שכתבם בש"ע בלשון סתום והם דברי יחיד", ע"ש. וכן נראה בנד"ד שמרן עצמו לא סבר כהיש מי שאומר הנ"ל, ולכן כיון שאין כאן "הלכה ברורה", הוא כתב אותה רק בלשון "יש מי שאומר".

ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם ומרן והרמ"א אין לחוש לזה בנד"ד, שכשהוא רואה במחשב דברי תורה או תפילה, אין

שום היכר לעין במחשב, מה שהוא היה רואה בו מקודם, ולכן אין צורך להשליך המחשב באשפה, ואין כאן חשש אין קטיגור נעשה סניגור.

ה) **ועכשיו** יש לחקור בזה לדעת היש מי שאומר, והמקור לזה הוא מ"ש בספר חסידים ס"רמט, וז"ל "אחד היה רגיל להתפלל בכלי שהיתה מיוחדת לו בטהרה והיה נענה. אחר זמן היה מתפלל ולא נענה, והיה מתענה ולא הועיל, שאל לחכם, א"ל מתחנן ומתפלל אתה בספר שרשע כתבו, א"ל אני נתתי לכתוב לפ' הסופר, ושכרתי אותו לכתוב על קלף שלי יפה. השיב לו החכם כשהיה כותב לך היה לבו מלא טינא ועולה, **ואין קטיגור נעשה סניגור**, לכך אין ראוי שישמע לך בעוד שאתה מתפלל בו, וכן מי שמחק ספר פסול וכתב בו ומתפלל בו, ואפילו לחתכו חתיכות ליהנות ממנו אינו ראוי, **כי ראויים לישרף**", ע"ש. וגם כתב בס"תכט, "אם ספרי נכרים שיש בהם תפלות לעכו"ם ונמחקו, לא יכתוב עליהם אפילו אגרת או כתב של משכון", ע"ש. ועיין בעין זוכר הנ"ל, שהביא דברי הספר חסידים, וכתב בד"ה ומן, "הרי ספר חסידים קאמר על סופר שהיה רשע ולבו מלא טינא ועולה, ומוכח דהגם שלבבו פונה לעריות ולעולה, אין קטיגור נעשה סניגור, ובחגיגה סוף ט"ו פירש"י טינא היתה בלבם, רשעים היו וע"ש בסוגיא". ולפי זה נראה דה"ה בנד"ד שכיון שאיש זה ראה מראות אסורות כגון עריות וכדומה במחשב שלו או אייפון שלו, שהוא צריך לשרוף אותו, או עכ"פ להשליך אותו באשפה ולא ליהנות ממנו כלל.

אלא יש לבאר עוד בזה. כתב הב"י בי"ד ס"קלט בשם הגה"מ, "ובשם רי"ח (רבי יהודה החסיד, בעל הספר חסידים הנ"ל) שמעתי שאפילו מחק ספרי האליל עד שאין רישומן ניכר, אפ"ה לא יכתוב עליהם דברי תפלות ותחנונים דאין קטיגור נעשה סניגור". משמע מזה, שאם הוא כתב עליהם דברי חול, שלא שייך לומר בזה אין קטיגור נעשה סניגור, שאין קפידה, וזה לא כמ"ש בספר חסידים ס"תכט. הנ"ל, שאפילו אגרת או כתב של משכון אין לכתוב. משמע שההגה"מ לא החמיר כל כך, אלא רק לגבי תפילה ותחנונים שבזה הוא יותר חמור מטעם אין קטיגור נעשה סנגור.

ונראה שדין זה הוא יותר חמור ממ"ש התוספות בתירוץ שני הנ"ל, ששם הכהן עצמו עשה העבירה ולא אחר, וכן י"ל בלולב או שופר הגזול י"ל שזה מירי כשהגנב עצמו רוצה ליטול הלולב או לתקוע בשופר, אבל בנדון הספר חסידים, הישראל לא עשה עבירה, אלא העכו"ם עשה העבירה לכתוב התפילות לע"ז שלו בספר זה, שאף העכו"ם אסור לעבוד ע"ז שזה בכלל ז' מצוות של בני נח. אולם הישראל לא עשה שום עבירה בספר, ועדיין אסור לו לכתוב תפילות ולהתפלל בו **אף אחר הביטול**, וכמ"ש בעין זוכר הנ"ל, ואין זה חומרא בע"ז בלבדה, אלא אף לגבי עריות כמ"ש העין זוכר הנ"ל, במה שהוא פירש ב"טינא".

ו) **אלא** יש לעיין לדעת הספר חסידים, מהו בדיוק העבירה בספר עכו"ם זה, האם הוא מה שהגוי מתפלל בו **בפיו**, או אם הוא מה שהגוי כותב בו **בידו** תפילות לע"ז שלו, ונראה מלשונו שההקפדה היא על הכתיבה בגוף הספר, ולא על מה שהגוי מתפלל בו, ולכן י"ל דה"ה בנד"ד שהחשש של אין קטיגור נעשה סניגור, הוא ב"כתיבה" או "בציור" במחשב במראות אסורות, ואין החשש של הראייה עצמה.

ולכן יש לדון אם מה שנעשה במחשב כדי לראות מראות אסורות, נחשב כ"כתיבה" או כ"ציור". וי"ל שהכתיבה שנראית בזכוכית על פני המחשב היא אינה מתקיימת, והכותב יודע בתחילת כתיבתו שאחר שהוא יגמור את הכתיבה והוא יסגור המחשב, אז הכתיבה אינה נמצאת עוד בזכוכית על פני המחשב, וכן במכשיר דיגיטאלי כשהוא סוגר את המכשיר לא נשאר הכתיבה על פני המכשיר, ולכן י"ל שאין כתיבה כזו נחשבת כתיבה מן התורה, שהיא על מנת למחוק, וכן ראיתי בהר הכרמל א"ח ס"ט בד"ה והשתא, שכתב, "כיון דקביעות האותיות והצורות שבחותם נקבע מתחילה למחקו, **לא מקרי כתיבה** מתחילה דליהוי איסור משום מוחק, וכמ"ש התוספות בסוטה יז: בשם ירושלמי 'אין כותבין פרשת סוטה על עור בהמה טמאה ור"ש אומר כיון דאיתמר למחיקה ניתנה למה אינו כותב', ע"ש. וע"כ לא קאמר ראב"ש התם נראין דברי ת"ק אלא משום שמא תאמר אינו שותה ונמצא השם גנוז על בהמה טמאה, אבל משום כותב השם על עור בהמה טמאה משמע דלא עביד איסורא כיון דלמחיקה ניתנה הוי **כאלו לא כתבה כלל**, ושאני כתיבת פרשת סוטה דמצותה בכך לכותבה ולמוחקה אח"כ". וכן מצינו סברה זו בתשובת אבני נזר ס"רי אות טו, שכתב, "ויותר מזה דעת הרב המגיד (פ"י הל"ג) בענין קשר של קיימא דאף אם דעתו לפתחו הוי קשר שאינו של קיימא, אם מתנתק מאליו חשיב של קיימא. הרי דמה שדעתו לסתרו חשיב אינו

מתקיים טפי ממה שאינו מתקיים בעצמו" (וזה שלא כהחז"א בס"סא אות א, שכתב, "אם כתב על דבר המתקיים ודעתו לשרוף את הכתב במוצאי שבת חייב" ע"ש). ולכן ה"ה בנד"ד שאין "כתיבה" במחשב נחשבת כ"כתיבה" ממש כדי לומר שהמחשב פסול מטעם אין קטיגור נעשה סניגור, וה"ה בציור.

ועוד הביא ההר הכרמל ראיה לדבריו, וז"ל "עוד משמע כן ממס' ערכין לד. אמרינן שם בש"ס בתי ערי חומה ללוים מי אית להו וכו', ומשני כגון שנפלה להן הן ומגרשיהן, ומק' הש"ס למסתרנהו קיימי, וכתבו התוספות מאי נ"מ אם נסתרו כיון שכבר היו מוקפין חומה והתניא כו', ומתרץ תוספות כיון שהם ראויות שלא יהיה להם חומה לא תועיל להם קדושת חומה שהיה להם כאלו לא היתה מעולם עכ"ל. הרי **בכל שעתיד בע"כ להיות כן, הוי כאלו לא היה**, וא"ל דהא מוחק ע"מ לכתוב דממשכן גמרינן לחייבו והתם המחיקה היה כשטעה בכתיבה א"כ הכתיבה מתחילה למחיקה עומדת, ואמאי נחייב המוחק, זה אינו כי מלאכת מחשבת אסרה תורה, א"כ בשעת כתיבה לא ידע שטעה ולא ככתב להמחק, משא"כ נ"ד הקביעות החותם ע"מ להמחק לשעתו, א"כ אף דיש לחלק בין פרשת סוטה דעיקר הכתיבה היה משום המחיקה שאחרי' משא"כ נ"ד, מ"מ מוכח ממס' ערכין **דכל למסתרנהו קיימי הוי כאלו לא היה**, עוד מאן ימר דגם בפרשת סוטה לא היה הכתיבה עצמה ג"כ מצוה אלא דכך מצותה בכתיבה כזו העומדת למחיקה סגי בה, אבל בעלמא י"ל **לא הוי כתיבה כזו העומדת בע"כ למחיקה שם כתיבה עליה**", ע"ש. וה"ה בנד"ד לגבי כתיבה במחשב או מכשיר דיגיטאלי שי"ל כן, משא"כ בכתיבה של הגוי בספר ע"ז בנדון הספר חסידים הנ"ל, שלא כיון כלל למחוק את הכתיבה בשעת כתיבה, ולכן כיון שיש כתיבה ממש, שפיר י"ל שאין קטיגור נעשה סניגור, משא"כ בנד"ד.

ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ח א"ח ס"מח אות ה, שכתב, "ונראה לע"ד שיש להקל גם לגבי כתיבה ע"י מחשב אלקטרוני בחוה"מ, שאם עיקר הכתיבה מותרת כגון חידושי תורה או אגרת שלומים, מותר לעשות כן בחוה"מ ע"י המחשב הנ"ל דחשיב מעשה הדיוט, וכ"כ לצדד בזה בשו"ת שבט לוי ח"ו ס"לז בסוף ד"ה ואף, ע"ש. ולדעתי ההקלדה של המחשב בודאי שאין בה שום חשש איסור, כיון **שאין האותיות מודפסות על דבר המתקיים, אלא שנראים** על מסך המחשב בלבד, וגם השלב השני של ההדפסה אינו אלא מעשה הדיוט" ע"ש. הרי מה שנראה על המסך אינו בכלל דבר המתקיים, וכמו שביארתי לעיל.

ז) **ויש** לצרף עוד סברה בזה, והיא כעין הנ"ל, שי"ל שרק בכתיבה שכוונתו שנשארת הכתיבה שם לעולם, נחשבת כאילו הכתיבה היא בגוף הספר, והכתיבה והספר הם דבר אחד, ובזה סבר הספר חסידים שגוף הספר נעשה קטיגור אף אחר מחיקת הכתיבה, שרק מפני שבתחילה הכתיבה והדפים הם היו "אחד" אפשר לומר סברה זו, משא"כ כשאין הכתיבה והספר גוף אחד, שאין לומר שדפי הספר הם קטיגור אחר מחיקת הכתיבה, ולכן י"ל שאם כוונתו היתה בשעת הכתיבה למחוק את הכתיבה אחר זמן מה, ממילא שאין דפי הספר והכתיבה נעשים דבר אחד, ולכן שוב אין לומר שגוף הספר נעשה קטיגור אחר מחיקת הכתיבה.

וזה כעין דמצינו לבעל הפלאה בשו"ת גבעת פנחס ס"נו, שכתב "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 כ"ד) בבוזקין 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, ועיין עירובין דף ע"ח וברמב"ם פ"ז מטומאת מת ה"ו, ותוי"ט פט"ו מאהלות", ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל בנדון הספר חסידים הנ"ל, שכיון שכוונת הגוי לכתוב תפילות לע"ז, והוא כיון שהכתיבה תהיה שם בספר לעולם, ממילא שהכתיבה והדפים הם נעשים כדבר אחד, ואף הדפים נעשים קטיגור, ולכן אף אחר מחיקת הכתיבה עדיין הדפים נשארים קטיגור, משא"כ במחשב שדעתו בתחילה למחוק המראות אסורות אחר זמן מה

מהמסך הזכוכית של המחשב, ולכן אין המראות האסורות נעשות "גוף אחד" עם המחשב, ואין המחשב עצמו נעשה קטיגור משום המראות, ולכן כשהוא מוחק את המראות האסורות, ממילא אין כאן קטיגור כלל, ולכן יש סברה לומר שאף הספר חסידים מודה בנד"ד שאין חשש.

ולכן נראה בנד"ד, שאין צריך להשליך את המחשב באשפה, וזה מפני, או שהרמב"ם ומרן והרמ"א לא סברו כהספר חסידים הנ"ל, או מפני שאף הספר חסידים מודה בנד"ד שאין כאן קטיגור. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ר

שאלה: האם לדעת הרמב"ם כל מיני שימוש אסורים באשה, או רק רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת מטה לפניו ומזיגת הכוס.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלעד מדינה** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב הרמב"ם בהל' אסו"ב כא,ה: "אסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת שמא יבוא לידי הרהור. באי זה שמוש אמרו כגון רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת מטה לפניו ומזיגת הכוס שאין עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו בלבד". זהו נוסח כתבי היד המדויקים. בנוסחת הדפוס השמיטו את המילה 'כגון'.

אם הרמב"ם השתמש במילה כגון, זאת אומרת שיש עוד מקרים שבהם אסור להשתמש באשה, כנראה מקרה כזה נמצא בהל' אישות כא,ג-ד: "וכן כל אשה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו ומוזגת לו את הכוס ומצעת לו את המטה ועומדת ומשמשת בפני בעלה כגון שתתן לו מים או כלי או תטול מלפניו וכיוצא בדברים אלו. אבל אינה עומדת ומשמשת בפני אביו או בפני בנו. [ד] ומלאכות אלו עושה אותן היא בעצמה ואפילו היו לה כמה שפחות אין עושין מלאכות אלו לבעל אלא אשתו", וכן בפה"מ כתוב שאסור לאדם שאשה תגיש מאכל לפניו.

מה דעת הרב על הדיוק שכתבתי, זו דעת הרמב"ם?, יוצאת מכך חומרה גדולה מאד". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** שקשה לומר שכוונת הרמב"ם לומר שלאו דוקא ג' שימושים אלו של "רחיצת פניו ידיו ורגליו, והצעת מטה לפניו, ומזיגת הכוס", אלא אף שימושים אחרים אסורים. שהרי הוא כתב בהל' איסורי ביאה פ"יא הל"יט, "כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה, נדה עושה לבעלה חוץ מהרחצת פניו ידיו ורגליו ומזיגת הכוס והצעת המטה בפניו. גזירה שמא יבוא לדבר עבירה". הרי כאן הוא לא כתב "כגון", אלא משמע שדוקא שימושים אלו אסורים, ולכן ה"ה בפ"כא הל"ה הנ"ל, י"ל שדוקא ג' שימושים אלו אסורים בשאר נשים.

וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות בפ' אע"פ, וז"ל "שתהיה רוחצת פניו ידיו ורגליו, ומוזגת לו את הכוס, ומצעת לו את המטה, אפילו היה אצלה אלף שפחות, לפי שאלו הענינים אינו מותר לו לאדם שישתמש לו אלא מאשתו, לפי מעיקר תורתנו אין משתמשים באשה". הרי אף כאן לא הזכיר הרמב"ם "כגון", אלא שרק הביא ג' שימושים הנ"ל.

וכן נראה מהרב המגיד בפ"כא הל"ה, שכתב, "באי זה שימוש וכו'. זה יצא לרבינו ממה שאמר בירושלמי בכתובות, רב הונא אמר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות לו דברים של ייחוד, סכה לו את גופו ומרחצת לו את רגליו, ומוזגת לו את הכוס, ושאלו למה מפני שהיא חייבת לו או משום שאינן ראויין להשתמש בשפחה ונפק מביניהם הכניסה לו עבדים, והעלו שם שהוא מפני שהיא חייבת לו, אלמא **שאר התשמישים מותרין** בשפחה, וכתב רבינו הצעת המטה לפי **שאף היא מן הדברים** המביאין לידי קירוב ונאסרו בנדה כנזכר פרק י"א ומבואר בהרבה מקומות שהיו משתמשין בשפחות ואמרו אמתיה דרבי וכו' זה פשוט". הרי משמע מהירושלמי שיש רק ב' שימושים אסורים, אלא הוסיף הרמב"ם עוד שימוש אחד, דהיינו הצעת המטה כיון שכן מצינו בנדה. משמע "שאר התשמישים מותרים", ואין להוסיף על ג' שימושים אלו, ולכן מצינו בש"ס "בהרבה מקומות שהיו משתמשין בשפחות", כיון ששאר שימושים מותרים, ולכן אין לומר כאן ג' שימושים לאו דוקא.

ולפי זה י"ל שבדפוס דידן השמיטו "כגון" בפ"כא הל"ה הנ"ל, כיון שהם סברו שהוא טעות סופר.

ב) **מ"מ** יש לקיים מ"ש "כגון" בנוסח כתבי היד המדויקים. וי"ל שהרמב"ם למד דינו מהירושלמי כמבואר ברב המגיד הנ"ל, וכתב שם, "**סכה** לו את גופו **ומרחצת** לו את רגליו". הרי לאו דוקא "רחיצה", אלא ה"ה "סיכה", ולכן כשכתב הרמב"ם "כגון רחיצת פניו ידיו ורגלי", פירושו, לאו דוקא רחיצה אלא ה"ה סיכה, שזו דומה לזו, וגם י"ל שלאו דוקא "פניו ידיו ורגליו", אלא אף שאר גופו כגון גבו או בטנו בכלל שימוש זה, ולכן הוא כתב "כגון" לאתויי כל אלו, אבל אין כוונת "כגון" לאתוי שאר שימושים שהם משונים לגמרי.

ולפי זה הכי יש לפרש בהצעת המטה, שלאו דוקא "מטה" אלא בכל מקום שמיוחד לשינה, ולכן מצינו בנדרים נ. לגבי רבי עקיבא ואשתו, "הוה גנו בי תיבנא", ופירש"י שם, "היו ישנים בין התבן שלא היו להם כרים וכסתות". הרי אין כאן מטה, ועדיין י"ל שאשתו היתה מסדרת התבן כדי שהוא יהיה מוכן לשינה עליו. וכן אם אין לאיש ואשתו מטה אלא הם ישנים על כרים וכסתות דוקא, אף הוא שימוש מיוחד לאשתו לסדר הכרים והכסתות, ולכן אף כאן י"ל "כגון" מטה, כיון שמטה לאו דוקא (ואף לפי מ"ש מרן בי"ד ס"קצו יא, שאין הצעת כרים וכסתות דרך חיבה, י"ל שזה דוקא כשיש מטה אבל אם הכרים והכסתות הם עצמם המטה, אה"נ שזה דרך חיבה).

והכי י"ל לגבי מזיגת הכוס, דהיינו מזיגת יין, שלאן דוקא יין אלא ה"ה שכר וכדומה, וזה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"יא הל"יט הנ"ל "ומזיגת הכוס", וכתב הרב המגיד שם, "ומזיגת הכוס של יין דוקא, אבל של מים מותר", ופירש השלחן גבוה בי"ד ס"קצו ס"ק יח, "ולענ"ד שדברי הרב המגיד אתו לדיוקא רישא וסיפא, דמ"ש רישא מזיגת הכוס של יין דוקא, ר"ל יין ושכר וכל מידי דדרך לשתות בהסיבה, דכלום אסרו יין אלא משום דמרגיל לערוה, ושכר ושאר משקין דמשכר מרגילין לערוה, וסיפא אתי לדיוקא דמים מותר וכיוצא למים שאינו משכר ואין דרך להסיב בו, כגון מי צמוקים ומי פירות וכיוצא בהם", ע"ש (וזה שלא כדעת הב"י שם). ולכן ה"ה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"כא הל"ה, שלאו דוקא מזיגת הכוס של יין, אלא "כגון" שכר או "שאר משקין דמשכר מרגילין לערוה". אולם אין כוונת "כגון" לאתוי שאר שימושים שהם משונים לגמרי.

ולפי זה בין אם יש לגרוס ברמב"ם "כגון" או לא, עדיין י"ל שדוקא ג' שימושים הנ"ל אסרו בשאר נשים. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רא

שאלה: האם אמרינן בשעת קדושין כשיחדו שני עדים ובסוף מצינו שהעדים היו פסולים, דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקדושין לא הוו קידושין, אף על גב דהקדושין נעשו בפני המון עם, ויש בהם הרבה ישראלים שהם כשרים לעדות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב הרא"ש בשבועות (פ"ו סי' י"ד) "וכן מסתברא שלא פסל שאר עדים, ולא דמי להא דאמרינן לקמן מהימנת לי כבי תרי, דהתם א"ל בפירוש שיהא נאמן יותר משאר עדים, אבל הכא יחוד העדים אינו אלא כדי שלא יוכל לדחותו ולומר פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים, אבל לא פסל עדים המעידים לפנינו" ע"כ, וע' בשו"ע חו"מ (סי' ע' סע' ד') שפסק כן.

ועוד כתב הרא"ש במכות (פ"א סי' י"א) "ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשירים, ועמדו שמה קרובים או פסולים, אפילו אם כוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד, לא נתבטלה עדות הכשירין, דכיון שייחד את עדיו, לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו, דהא דקאמר הש"ס דשיילינן להו אי למיחזי אתו אי לאסהודי אתו, היינו דבר הנעשה בפני רוב עם בלא הזמנת עדים ובאים כולם להעיד, אבל המזמין את עדיו והוציא את כל אחרים מכלל העדות, לאו כל כמיניהו לבטל העדות" ע"כ. וע' שו"ע (חו"מ סי' ל"ו סע' א' "ואם הזמין" וכו') שפסק כן "ואם הזמין התובע עדים כשרים, ועמדו שם קרובים ופסולים, אפי' נתכוונו להעיד, והעידו, לא נתבטלה עדות הכשרים, וכן כשאדם

צריך לעדות ומצוה להחרים כל מי שיודע לו עדות שיבא ויעיד, והעידו כשרים ופסולים, לא נתבטלה עדות הכשרים, שלא היתה כוונתו אלא בראויים להעיד", ועיי"ש (בסע' ב).

וכתב מהר"י וייל (סי' ז') ללמוד מדברי הרא"ש הנ"ל במכות וז"ל "ששאלת ע"ד הקדושין שיחדו שני עדים והעדים היו פסולים, בן ראובן עם נשוי בת שמעון. נראה דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקדושין לא הוו קידושין. אף על גב דהקדושין נעשו בפני המון עם, והיו שם הרבה עדים, ואיכא למימר תתקיים בשאר כדאיתא באשירי פרק יש נוחלין ופ"ק דמכות, שאני התם שלא ייחדו עדים פסולים, אבל הכא כיון דיחדו עדים פסולים, א"כ היתה כוונתם שהעדים שיחדו יהיו עדים ולא האחרים, וכה"ג איתא באשירי פרק קמא דמכות וז"ל ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשרים ועמדו שמה קרובים או פסולים, אף אם כיוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד, לא נתבטלה עדות הכשרים, דכיון שיחד את עדיו, לאו כל כמיניה להפסיד ממונו. דהא דקאמר תלמודא שיילינן להו אי למחזי אתו אי לאסהודי, היינו בדבר הנעשה בפני רוב העם בלא הזמנת עדים ובאו כולם להעיד, אבל המזמין את עדיו והוציא כל האחרים מכלל העדות, לאו כל כמיניהו לבטל העדות עכ"ל. אלמא שכתוב בהדיא שתלוי בהזמנת העדים, ומכ"ש לפי רשב"ם פרק יש נוחלין שכתב שאם כיוונו להעיד דפסלי כל העדות" ע"כ. הרי שמדמה היכא שייחד הבע"ד עדים כשרים, שאין השאר הפסולין מצטרפין לפסול העדות, כדכתב הרא"ש במכות, להיכא שייחד עדים פסולים, שאין שאר העדים הכשרים מצטרפין להכשיר העדות, שהכל "תלוי בהזמנת העדים".

וע' בשו"ת יביע אומר (ח"ח אה"ע סי' ג' אות ג' ואות ד', וע"ע ביבי"א ח"ו אה"ע סי' י' אות ז' ועוד) שהסכים לדברי מהר"י וייל, ושכן מוכח בתשובת זכרון יהודה בן הרא"ש (סי' פ"א), ודחה דברי מהריב"ל (ח"א סי' ק"כ) והחוות יאיר (סי' י"ט) שהשיגו ע"ד מהר"י וייל (ועיי"ש באות י"א בשם החת"ס, ושהוא אינו סותר דינו של מהר"י וייל, וכיוצ"ב כתב בשו"ת שמ"ש ומגן ב' חו"מ ג' סע' יא), עיי"ש, וכתב שכן הסכימו פוסקים רבים כמהר"י ברונא (סי' ל"ה), מהרש"ך ועוד רבים (וביבי"א מהדו"ב הביא שבשו"ת אור לי כתב שכ"כ מהרימ"ט בחידושיו על הרי"ף בקידושין ועוד).

ולכאורה יש לתמוה ע"ד מהר"י וייל, דנראה דיש לחלק טובא, דהרי כתב הרא"ש שמאחר שהטעם שרצה לקדש בעדים כשרים, לאו כל כמיניהו דהפסולים להפסידו ("דכיון שיחד את עדיו, לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו"), וא"כ כשייחד עדים ונמצאו פסולים, י"ל איפכא, שהרי רצה לקדש, וכיון שנמצאו העדים שיחד פסולים, אנ"ס דלא רצה שהיחוד ימנע מהעדים האחרים הכשרים להעיד, כרצון הבע"ד, ושוב י"ל ששאר העדים מצטרפים, וצ"ע.

וע' בפת"ש (חו"מ סי' ל"ו סק"ט) שכתב "כתב בספר שער משפט (סק"ה), עיין בתשובת ב"ח החדשות (סי' צ"ג) תשובה מהגאון מו"ה אברהם עפשטיין ז"ל, שהאריך להוכיח דאף עדות הכשרים שלא ייחד נמי אינן מתבטלין בשביל הפסולים, ואם עדי היחוד ליתנייהו קמן, מהני עדות הכשרים שלא ייחד, והוכיח כן מסימן ע' סעיף ד', וע"ש" עכ"ל. ומתחילה חשבתי שהוא דלא כמהר"י וייל, שהרי סובר שהכשרים מצטרפים על אף שייחד עדים, ואילו מהר"י וייל כתב שאין מצרפין עדים אחרים, אפילו כשרים, כשייחד עדים מסויימים.

אכן לאחר העיון נראה לענ"ד שאין מזה השגה על מהר"י וייל, דהכא מירי שייחד עדים כשרים, ושאין הפסולים פוסלים אותם, ושאין שאר הכשרים שלא ייחד נפסלים, אלא מצטרפים לכשרים, ואילו מהר"י וייל מירי כשייחד שני עדים ונמצאו פסולים, בזה כיון שנמצאו פסולים וייחד אותם, חידש שאין שאר הרואים מצטרפין, ולא נשאר לנו אלא קושיא מסברא, איך דימה מהר"י וייל נידונו שיחד עדים פסולים לנידון הרא"ש שיחד עדים כשרים, ולכאורה לא דמו, וה' יאיר עיני". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **בתחילה** יש לחקור בחילוק שכתב כת"ר, שבנדון הרא"ש העדים היו כשרים ולכן אין דעתו לפסול אותם משום שאר האנשים שעומדים שם שיש בהם קרוב או פסול. משא"כ בנדון המהרי"ו שהעדים עצמם הם פסולים, וא"כ ודאי דעת המקדש לסמוך על שאר האנשים שעומדים שם כדי להכשיר את הקידושין.

כתב הרא"ש במכות הנ"ל, "ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשירים, ועמדו שמה קרובים או פסולים, אפילו אם כוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד, לא נתבטלה עדות הכשירין, דכיון שיחד את עדיו, **לאו כל כמיניהו להפסיד**

לזה ממונו, דהא דקאמר הש"ס דשיילינן להו אי למיחזי אתו אי לאסהודי אתו, היינו דבר הנעשה בפני רוב עם בלא הזמנת עדים ובאים כולם להעיד, אבל המזמין את עדיו והוציא את כל אחרים מכלל העדות, לאו כל כמיניהו לבטל העדות", ואה"נ שיש לומר כסברת כת"ר במ"ש הרא"ש "לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו", אבל לפי מ"ש הרא"ש בסוף "והוציא את כל אחרים מכלל העדות, לאו כל כמיניהו לבטל העדות", נראה שכוונת הרא"ש היא שכשהאיש מזמין עדים, כוונתו ל"הוציא את כל אחרים מכלל העדות", דהיינו בכל אופן, בין אם אחר כך נמצא שזה מביא לידי תועלת ובין לידי הפסד, שכוונתו היא שדוקא שנים אלו הם העדים ולא אחרים כלל, ואין כאן הזמנת עדים על תנאי, דהיינו שנים אלו הם עדים, אבל אם מאיזה טעם הם פסולים אז אין הם עדים, אלא האחרים הם עדים, שלא מצינו הזמנת עדים על תנאי כזה, ולכן י"ל שמ"ש הרא"ש בתחילה "לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו", לאו דוקא הוא, שהאיש מכוין ל"הוציא את כל אחרים מכלל העדות", דהיינו לגמרי.

וכן נראה ממ"ש הש"ך בח"מ ס"לו ס"ק ח, וז"ל "דהא מזמנים עדים כשרים מיוחדים לכך, וא"כ פשיטא דהקרובים אינם מכוונים להעיד, דהא אפילו יכוונו להעיד אינו פוסל דכיון דמזמנים לכך הרי אנו מוציאים כל האחרים מכלל העדות, ולאו כל כמיניהו דקרובים ופסולים להיות עדות בעל כרחינו, וכ"כ מה"ר פרץ בהגהות סמ"ק", ע"ש. הרי מ"ש הש"ך "אנו מוציאים כל האחרים מכלל העדות", זה כהרא"ש הנ"ל שהוא הוציא שאר האנשים לגמרי, ולא רק על תנאי, וכן י"ל שהוא פשוט לדעת המהרי"ו, ולכן בין לקולא בין לחומרא, בין שיש לו שכר או הפסד, אין שאר האנשים בכלל עדים כלל.

וראיתי לרה"ג שמואל זלמן הירש שליט"א, בעדות שמואל (ח"ז דף רמו. ע"א) שנסתפק בדברי הש"ך הנ"ל, וז"ל "ומשמע לכאורה דבייחוד עדים כוונתו להוציא את הקרובים והפסולים מכלל העדות, אבל לא את שאר הכשרים, אשר על כן בקידושין דבעי עדים לקים הדבר גם במקום שהחתן עצמו מיחד עדים ונמצאו פסולים, יש מקום לומר דאין כוונתו להוציא את שאר הכשרים העומדים שם, שהרי רצונו שיתקיימו הקידושין, ואכתי צ"ע בזה דמלשון הש"ך שכתב, 'הרי אנו מוציאים כל האחרים מכלל העדות', משמע לכאורה דקאי גם על הכשרים, וצ"ע בזה", ע"ש.

ולענ"ד העיקר פירוש בש"ך כפי שפירשתי לעיל, שכוונתו להוציא שאר האנשים לגמרי, וכנראה מסוף לשון הרא"ש הנ"ל, ונראה שכן פשוט לדעת המהרי"ו בדעת הרא"ש.

ב) **ועכשיו** יש לחקור במה שהביא כת"ר דברי הב"ח, שלכאורה הם כנגד דברי המהרי"ו, ובתחילה יש לדון במ"ש הבית דוד ח"מ ס"ז, ליישב דברי המהרי"ו הנ"ל עם הריב"ש בס"תעט, שכתב הריב"ש שם לגבי עדי קידושין, "...ועם היות שנראה מתוך הקבלת עדות שהשנים לבד הוזמנו לעדות ולא אחרים, אין חשש בזה, דעדי קידושין אין צריך להזמינם ולומר להם אתם עדי כדאמרינן בפ' האיש מקדש (מג.), אלא מעתה קדש את האשה בפני שנים ולא אמר להו אתם עדי ה"נ דלא הוי קדושי, וא"כ אף כשהוזמנו שנים לעדות יכולין להעיד אף אותם שלא הוזמנו" (וכן פסק הרמ"א באה"ע ס"מב ד, ע"ש). הרי נראה שזה שלא כהמהרי"ו הנ"ל.

וליישב זה כתב הב"ד שם דף יא ע"ג ד"ה מעתה, על דברי מהרי"ו, "שאין כוונתו ז"ל לומר דיחוד העדים הוי לפסול שאר העדים שיהיו פסולים להעיד עליו, דא"כ קשה טובא מהראיה מייתי מהרא"ש, דלמא לא אמר הרא"ש ז"ל אלא שכוונתו לבטל ולפסול הכוונה שמכוונים הפסולים אז **בשעת המעשה**, אבל שיהיו פסולים ג"כ להעיד **אח"כ בב"ד** מה שראו זה, לא אמר, ואף שאמר הרא"ש דע"י היחוד אפילו שיבאו הפסולים להעיד בב"ד אח"כ אינו כלום כו', לאו היינו משום דכיוון לפסול העדות שיעידו בב"ד, אלא דכיון דפסל ובטל הכוונה דהשתא שמכוונים להעיד, ממילא אינו מועיל מה שבאים אח"כ בב"ד. הרי הבית דוד מחלק בין עדות השתא, דהיינו בשעת שהעדים רואים את הקידושין, ובין עדות אח"כ לפני ב"ד.

והבית דוד ביאר יותר בחילוק זה, שם בדף יב ע"א ד"ה ועוד, וז"ל "לכן נראה לי דמ"ש מהרי"ו ז"ל שאין העדות מתקיים בשאר, לא משום שכיון לפוסלם להעיד על הקידושין בב"ד, אלא משום שכיון שלא יחולו הקידושין ע"י השאר, לפי שיודע שאין הקידושין חלין אלא ע"י עדים... וזה שיחד את אלו, כוונתו שאלו יהיו עדים לחיילות הקידושין, ואינו רוצה באחרים שיעשו עדים לגרום חיילות לקידושין, ולזה מועיל לו היחוד שלא יחולו הקידושין ע"י ראייתם של אחרים, דכיון שהוזא בא

לעשות הקידושין יכול להתנות קודם שיחולו שלא יחולו ע"י השאר. דוקא בענין חיילות הקידושין שהוא נעשה **עכשיו בשעת נתינת** הקידושין אנו אומרים שהוא מכוין לבטל ראייתם ביחוד שעושה, אבל לפוסלם מלהעיד **אח"כ בב"ד**, לזה אינו מכוין, ולזה הביא ראיה מהרא"ש שכתב שע"י היחוד מבטל כוונת הפסולים, שהוא מעשה שנעשה עכשיו בשעת הקנין והחיוב, וכמו שלענין כוונת הפסולים שהוא דבר שנעשה עכשיו אמר הרא"ש שע"י יחוד מכוין לבטל, ה"נ לענין חיילות הקידושין שהוא דבר שנעשה עכשיו מועיל היחוד לבטל, אבל לעולם דלענין להעיד **אח"כ בב"ד שהוא דבר שבא לאחר המעשה**, להא לא מכוין, ולכן כל שבא החיילות של הקידושין ממקום אחר יכולין אותם שלא הוזמנו להעיד בב"ד, שהרי לא פסלם מלהעיד לב"ד, ולא פוסלם אלא מן החיילות, וכיון שכבר בא החיילות ממקום אחר, הרי הם מעידים לב"ד על אמיתת מעשה הקידושין, וזהו שכתב הריב"ש ז"ל דיכולים להעיד אותם שלא הוזמנו, לפי שבאותו נדון כבר חלו הקידושין ע"י אותם שהוזמנו שהיו כשרים, ואותם שלא הוזמנו אין ב"ד צריכים להם אלא לידע האמת, ולזה יכולים להעיד, ואעפ"י שצריכין ב"ד לידע ע"י אותם שלא הוזמנו שהם יעידו שהוזמין המקדש עדים כשרים וקדשה בפניהם וחלו הקדושין אם היה הזמין עדים באותו נדון הריב"ש ז"ל, ואם לא היה שם זימון, הרי ממילא חלו הקידושין ע"י אלו שלא הוזמנו, שהרי אין צריכין הזמנה מן הדין, וא"כ ממ"נ חלו הקידושין, שאם עשו זימון בשנים ועקרו החיילות מהשאר, הרי חלו ע"י המזומנים, ואם לא עשו זמון כלל, הרי לא עקרו החיילות מכל הנמצאים שם, וחלו הקידושין ע"י ראייתם, שבלא הזמנה הקידושין חלין, אבל בנדון מהרי"ו שעשו הזמנה לשנים, ונמצא פסולים, הרי עקרו החיילות מהשאר ע"י הזמון שעשו באלו, ועל ידם של אלו לא חלו, שכיון שהם פסולים אינם ראויים לגרום חיילות, נמצא קרח מכאן ומכאן, וא"כ אעפ"י שאלו שלא הוזמנו כשרים להעיד בב"ד שקדשה לפי שלא כיון לפוסלם מלהעיד בב"ד, מ"מ אין תועלת בעדותם לפי שאין מועילים אלא לידע שאמת היה שקדשה, אבל כיון דלא חלו הקידושין מעקרא אין מועיל כלום מה שהם מעידים... אבל לענין ממון שאין שייך שום חיילות והוא תלוי באמיתות בענין, אין היחוד פוסל כלום... ובממון שאין נעשה שום מעשה עכשיו ע"י העדים לא שייך לומר שהוא מבטל ע"י היחוד מאומה, ולכן אמרו הרשב"א והרא"ש לענין ממון ג"כ שמועיל עדותם של אותם שלא זמנן, אעפ"י שהזמינו אחרים", ע"ש שאר דבריו.

ויש להסביר חילוק הנ"ל. אם ראובן רוצה לגזול משמעון, ויש לפניהם הרבה עדים, אין רשות לראובן לומר לעדים שהוא אינו רוצה בהם, שאין זה תחת רשותו לפוסלם מעדות. אלא כשאחד מקדש אשה, והוא צריך עדים לזה, יש לו רשות להזמין העדים שהוא רוצה בהם, אבל אם גם יש שם הרבה אנשים אחרים, עדיין הם יכולים להעיד על מה שהם היו רואים שאיש זה קידש אשה זו בפני שני עדים, והאיש אינו יכול לפוסלם כמו שראובן הנ"ל אינו יכול לפסול העדים שהיו רואים שהוא גזל משמעון.

הרי מצינו שלפי מ"ש הבית דוד הנ"ל, בקידושין יש לחלק בין הזמנת עדים להעיד על מעשה הקידושין עכשיו, או בין עדים שבאו אחרי כן להעיד בפני ב"ד, ועל מ"ש הרא"ש במכות, "ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשירים, ועמדו שמה קרובים או פסולים, אפילו אם כוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד, לא נתבטלה עדות הכשירין, דכיון שיחד את עדיו, לאו כל כמינייהו להפסיד לזה ממונו", פירש הבית דוד הנ"ל, "לאו היינו משום דכיוון לפסול העדות שיעידו בב"ד, אלא דכיון דפסל ובטל הכוונה דהשתא שמכוונים להעיד, ממילא אינו מועיל מה שבאים אח"כ בב"ד". הרי הרא"ש מירי רק לגבי העדים שהמלוה הזמין, אבל אה"נ ששאר האנשים שהיו שם יכולים להעיד בב"ד שהם ראו שהמלוה נתן ממונו ללוה בפני שני עדים כשרים, ומ"ש הב"ד לגבי עדות ממון, שאין חילוק כלל ואין הזמנת עדים פוסלת שאר העדים שהיו שם. נראה שאין זה שייך בכל עניני של ממון, שהרי קידושין בכלל קנין, שהאיש קונה את אשתו בשוה פרוטה, ולכן צ"ל שה"ה כשאיש קונה איזה חפץ מחבירו והם רוצים עדים לזה בשעת המעשה, שזה דומה לדין קידושין הנ"ל, ורק בדיני ממון כגון גזילה דלעיל שהעדות תלויה "באמיתות בענין", לא שייך לומר "הזמנה", לכן אם שמעון הנ"ל אמר לשני האנשים שהיו שם "אני מזמין אתם לעדים", אין זה כלום, שאם אף שאר האנשים שעומדים שם באו להעיד בב"ד בצירוף עם השנים המזומנים, ונמצא שיש פסול או קרוב ביניהם, אז בטלה עדות כולם.

ולכן לפי מה שפירש הבית דוד אין מחלוקת בין הרא"ש והמהרי"ו והריב"ש, שכולם מסכימים זה לזה.

ג) **ולפי** זה יש להבין מ"ש בתשובת הב"ח החדשות ס"צג (דף רלח.), וז"ל "ולכן נראה לי בדעת הרמב"ם שהפסולין

פוסלין דוקא כשבאו לב"ד **בצירוף** עדים אחרים, ומיד שבאים שואלים אם ראו בתחלה כדי להעיד, ואומרין הן, אז נפסלו העדות אפילו לא העידו עדיין, ולדעת **הרא"ש** אינם נפסלים כי אם דוקא כשהעידו, אבל כשאינם באים לב"ד אף הוא מודה דלא נפסלו העדות, אפילו ראו בתחלה כדי להעיד, וזהו לכ"ע". וי"ל שהוא מיירי כשבאו שאר העדים שלא היו מזומנים **בצירוף** עם העדים המזומנים, בפני ב"ד כדי להעיד על **מעשה הקידושין עצמו** (דהיינו החיילות כמ"ש הבית דוד הנ"ל), שרק בזה אם יש קרוב או פסול ביניהם אז בטלה העדות, אבל אם כולם לא באו לפני ב"ד אין חשש ואין לבטל העדות של אלו שבאו לפני ב"ד, ויש להוסיף על זה, והוא לפי מ"ש הבית דוד הנ"ל, שרק אם באו "בצירוף" לפני ב"ד להעיד על חיילות הקידושין יש לבטל העדות אם יש שם עד פסול או קרוב ביניהם, אבל אם אין הם ב"צירוף" בעדותם, דהיינו שעדים המזומנים העידו על חיילות מעשה הקידושין, והעדים שאינם מזומנים העידו עדות אחרת, דהיינו שהם ראו שהקידושין היה בפני שני עדים כשרים, אז כיון שיש כאן עדויות נפרדות אין כאן חשש.

וראיתי לר' שמואל מודילינו ז"ל, בנאמן שמואל ס"עט, שכתב חילוק אחר בין הריב"ש והמהרי"ו, דהיינו שהריב"ש מיירי כשהעדים מזמינים את עצמם, ובזה אין לפסול שאר עדים שם, ומהרי"ו מיירי כשבעל הדבר מזמין את העדים, שבזה שפיר י"ל ששאר עדים הם פסולים, וז"ל (דף צה. ע"א) "דייק הרב הגדול (מהרי"ו) דמבטל עדות האחרים כיון שיש נפקותא בהזמנה זו להפרידם משאר העומדים שם, אמנם כל זה הוא דוקא בשזימנם **התובע**, אבל הזמנו העדים **מעצמן**, כיון שבעיקר עדותם אין צורך להזמנה לא פסלי לאחרינא לשלא יוכלו להעיד אותם שלא הוזמנו, וזהו מה דדייק הריב"ש לומר שהשנים לבד הוזמנו להעיד ולא האחרים, דהיינו שהוזמנו **מעצמן**", ע"ש. מ"מ אף שיש לחלק כן בין המהרי"ו והריב"ש, מ"מ אין לדחות סברת הב"ד הנ"ל משום זה, כיון שהוא סברה נכונה מצד עצמה, אף כשאין צורך לסברה זו כדי להסביר דעת מהרי"ו והריב"ש.

וגם ראיתי לר' חיים מוצירי ז"ל בבאר מים חיים אה"ע ס"כ, שהוא פקפק בהרבה דברים שכתב הב"ד בתשובתו, אבל לא ראיתי שהוא פקפק בסברה הנ"ל, ולכן נראה שיש לסמוך על סברה זו של הב"ד כדי להסביר דעת הרא"ש ומהרי"ו והריב"ש וב"ח.

ולפי זה יש לפרש מ"ש היביע אומר ח"ח אה"ע ס"ג אות ד, שנראה שהוא כיון לסברת הב"ד הנ"ל, וז"ל "ואין זה ענין למ"ש הריב"ש, ופסקו הרמ"א בס"מב ד, שאפילו ייחד עדים יכולים אחרים שראו המעשה להעיד, כי שם המדובר שייחדו עדים כשרים, ולא נמצא בהם שום פיסול, ולכן גם אנשים אחרים שהיו שם יכולים להעיד על מעשה הקידושין, משא"כ כשנמצאו העדים שייחדום לעדות הקידושין פסולים, אין כאן קידושין כלל, וכן חילק לנכון בשו"ת בית דוד", ע"ש. אלא שאחר כך הביא מ"ש הבאר מים חיים הנ"ל, "וסיים שאילו היה רואה הרב בית דוד שצידד בזה הרבה, מ"ש בתשובת הנאמן שמואל, שלכל הדעות ייחוד והזמנת העדים פוסלת העדים האחרים, גם הוא היה מודה לדבריו", ויש להעיר, איך כתב היביע אומר שמ"ש הב"ד הוא "נכון", ואחר כך הביא מ"ש הבאר מים חיים לדחות דברי הב"ד, ואולי י"ל שמ"ש היביע אומר בתחילה הוא על סברת הב"ד הנ"ל, ומ"ש הבאר מים חיים לדחות דברי הב"ד, הוא אינו על סברה הנ"ל אלא רק על שאר דברי הב"ד, ולכן עדיין י"ל כסברת הב"ד הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רב

שאלה: האם חתן ספרדי הנוהג לברך ברכת אירוסין לעצמו, ויש שם אשכנזי, האם האשכנזי צריך ג"כ לברך ברכת אירוסין כיון שהחתן לא כיון להוציא י"ח של השומעים ברכתו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה בת"ח מבני אשכנז שהזדמן לחתונה של חתן הנוהג לברך בעצמו ברכת האירוסין, והוא סבר, שכיון שהחתן סבר כהרמב"ם דהוי ברכת המצוות, לכן ממילא החתן לא כיון להוציאו יד"ח בברכת השבח, שלפי ר"ת והרא"ש היא ברכת השבח, ולכן בירך לעצמו אותו ת"ח ברכת האירוסין. ולענ"ד הוא תמוה לכאורה. אך ע' רעק"א בהגהתו על הט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז), ובתבואות

שור (סי׳ א׳ סע׳ ל״ד שמלה חדשה ס״ק נ״ט), ומדבריהם יש לכאורה מקום לחידושו. אלא שיש לדחות, מכמה טעמים וצ״ע לדינא״.

א) **כתב** הט״ז בי״ד ס״א ס״ק יז, לדעת הרא״ש, ״דברכת שחיטה אינה באה על השחיטה עצמה דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול, אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ב״ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה, ובזה ודאי כל ישראל שייך באותה ברכה שהרי על כולם יש איסור, אלא שאין מקום לברך שבח זה אלא בשעת שחיטת שום בהמה, דוגמא לדבר שזכר הב״י בס״רסה בשם ר״ת, בברכת להכניסו בברית שהיא שבח והודאה בכל שעה על קדושה זו ע״ש. ומש״ה ניחא בברכת אירוסין שהחתן מארס והרב מברך, דגם שם מברך על איסור עריות שאסר לכל ישראל״, ע״ש.

וכתב בתבואות שור שם, בשמלה חדשה ס״ק נט, לגבי ברכת אירוסין, ״ולא נתקנה מעיקרא דוקא על החתן... רק נתקנה על הנועדים לבית האירוסין כדמשמע בגמ׳ פ״ק דכתובות דגרסינן התם מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין, וברכת חתנים פסקינן באה״ע ס״סא בהדיא, דמברכין אפילו בשאין החתן אצלם, ש״מ דנתקנה על הנועדים, וה״נ בברכת אירוסין נתקנה על הנועדים, דהא בחד בבא ניתנו״.

וכתב רעק״א שם ״אם באנו לדמותו לברכת אירוסין א״כ גם במדבר ואינו שומע ישחוט לכתחילה, דהברכה אינה מוטלת דוקא עליו וכמו בברכת אירוסין והחתן אינו שומע דמ״מ הרב מברך״, ע״ש.

ולפי זה נראה שת״ח הנ״ל סבר שכיון שהחתן בירך ברכת אירוסין כיון שהוא סבר כהרמב״ם שאין ברכת אירוסין ברכת שבח אלא ברכת מצוה שחלה על החתן עצמו, ממילא החתן לא כיון לפטור הנועדים שם, ולכן כיון שהת״ח סבר כהרא״ש שהברכה היא ברכת שבח והיא חלה על הנועדים, הוא עצמו בירך ברכה יקרה זו.

אלא למעשה לא מצינו בחתונה של האשכנזים שהרב המברך ברכת אירוסין אומר בקול רם קודם הברכה, שהוא מכוין ליי״ח של כל הנועדים שם, וגם שכל הנועדים שם צריכים לכוין שהרב יי״ח, ובשלמא דמצינו כזה לגבי קריאת המגילה, שהקורא מכוין להוציא י״ח של הקהל, והקהל מכוונים להוציא י״ח הקורא, אבל לגבי ברכת אירוסין לא מצינו ולא ראינו את זה כלל.

ולכן נראה שהטעם הוא מפני שברכת אירוסין היא כברכה שהיא חובה על הציבור, וזה כדמצינו במשנה במגילה כג: ״אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה״. וכתב הרמב״ן במלחמות ה׳ במגילה ה (דף ג. ברי״ף) ״והשנויים במשנתינו כולם חובת הצבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל מגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב״ ע״ש. וכן כתב הר״ן שם, וכן כתב הפעולת שכיר על המעשה רב באות קעה, לגבי קריאת המגילות בפסח שבועות וסוכות, ״ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ״ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חיוב כ״כ איך מותרין לקרותן בשבת, ולהלא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבירנו ארבע אמות ברה״ר כמו מגילת אסתר, והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגילה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב... אבל קריאת מגילות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ״א על הרבים כמו קריאת ס״ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובם מוטל כ״א אם הרבים ליכא למיחש שמא יעבירנו״. וכן מצאתי סברה זו לבעל החקרי לב בסמיכה לחיים א״ח ס״ב, שכתב ״שלא היתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס״ת בשבת ויו״ט, אלא שיקראו בצבור בשבת ויו״ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום אף אם כמה יחיד לא שמעו נתקיימה תקנתם״. עיין ביביע אומר בח״ד י״ד ס״לא אות ג, שביאר כל זה, וכן הוא בציץ אליעזר ח״יח ס״ה, ע״ש. ועיין עוד ביביע אומר ח״ט בהוספות ומילואים ס״ק. מ״ש על דעת האג״מ כרך ו׳ א״ח ס״מ אות ד, ע״ש. הרי מבואר מכל זה שקריאת תורה היא חובה על הצבור ולא על היחיד.

ולגבי קריאת התורה מצינו שכל כוונת הקריאה היא רק להשמיע דברי התורה, 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 ששנינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום ״שאין 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", ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל לגבי ברכת אירוסין לדעת הרא"ש, שהחיוב על הנועדים שם הוא רק לשמוע את הברכה, כיון שהחיוב הוא על כולם ולא על כל יחיד ויחיד, ואין זה דומה לברכת מגילה שהחובה על היחיד, ולכן כשהנועדים שם רק שומעים את הברכה הם יי"ח, ואין זה בגדר שאחד צריך לכוין להוציא י"ח של אחר, ולפי זה בנד"ד אף אם הם שומעים את הברכה מהחתן שלא כיון להוציא י"ח (כיון שהוא סבר כדעת הרמב"ם), מ"מ עדיין הנועדים שם יי"ח, שעכ"פ עדיין הם שומעים את הברכה.

שוב ראיתי סברה זו בהר צבי י"ד ס"א ד"ה ולכן רציתי, וז"ל "וכבר מצינו ברכות שנתקנו לברך בצבור, ומ"מ **לא רמיא על הצבור לכוין לצאת אלא לשמוע בלבד**, וכמו דמשמע מהנודע ביהודה מה"ת ס"טו, לענין ברכת התורה בציבור "לדידן שכל אחד מהעולים מברך, א"כ אין אחד מהם מכוין להוציא אחרים בברכתו", הרי דבהכי חייבו רבנן שזה יברך וזה ישמע דוקא אף בלי כוונה לצאת". ושוב כתב ההר צבי שם, "והא דפשיטא להו להתבו"ש ולרעק"א להאי גיסא דברכת אירוסין אינו מוטלת דוקא על החתן, והמברך א"צ לכוין להוציא את החתן". משמע שכמו שאין המברך צריך לכוין להוציא את החתן, ה"ה שהוא אינו חייב לכוין לצאת י"ח של הנועדים שם, שהרי אף החתן בכלל הנועדים. ואם המברך א"צ לכוין להוציא י"ח של החתן, ה"ה שא"צ לכוין להוציא י"ח של הנועדים, ולכן אף אם החתן מברך הברכה והוא אינו מתכוין להוציא י"ח של הנועדים, ממילא שהם עדיין יי"ח כיון שרק שמיעה בעינן, וכדמצינו לגבי מצוות קריאת התורה, ולכן אין לאותו ת"ח בנד"ד לברך לעצמו.

ב) **ועוד** י"ל, שהוא אינו ברור שהאשכנזים סומכים על פירוש הט"ז והתבואות שור והרעק"א הנ"ל, שהרי כתב הנו"ב מה"ת אה"ע ס"א, לגבי חתן שהוא חרש, "עכ"פ **עיקר הברכה להוציא את החתן**, וכיון שהוא חרש שאינו שומע אינו יוצא בברכה זו, ואיך יברך המסדר". וכן כתב רעק"א עצמו באה"ע ס"לד אות ב, "חרש שאינו שומע שנושא חרשת שאינה שומעת אין לברך כלל. תשובת נו"ב אה"ע ס"א". וראיתי לר' יעקב כהנא ז"ל בשארית יעקב אה"ע ס"יח, שכתב, "לכתחילה צריך החתן למהדר לענות אמן אחר ברכת אירוסין כי מהדין **צריך החתן בעצמו לברך**, אך מפני שלא לבייש את מי שאינו יודע נהגו שיברך אחר, וא"כ צריך לכה"פ לכוון לצאת בברכתו", ע"ש (ועיין בב"ש ס"לד ס"ק ב). וא"כ משמע שאף למנהג האשכנזים יש לחוש לשיטת הרמב"ם, ולכן אף בנד"ד אין לת"ח אשכנזי לומר שלפי מנהגו הוא צריך לברך, כיון שאף האשכנזים חוששים לדעת הרמב"ם וי"ל סב"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רג

שאלה: בעקבות שריפות רבות שנגרמו בארץ ישראל ומאות בתים נשרפו, יש מצוקה חמורה בכך שהכתובות נשרפו, והם מסובכים עם זה. האם מותר לחיות ללא כתובה במצב כזה? בהנחה שיש העתק ברבנות שהם תדפיס אך לא המקורי האם זה מספיק? ומה הדין למי שאין העתק וכתובתו נשרפה.

תשובה:

לכבוד הרב **דביר עמר** שליט"א

א) **כתוב** בכתובות נז. "אירכס כתובתה, אתו לקמיה דרב יוסף אמר להו הכי אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים משהא אדם את אשתו שתים ושלש שנים בלא כתובה, אמר ליה אביי והא אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו". ופירש"י שם, "זו דברי ר"מ, דאמר לעיל כל הפוחת לבתולה ממאתים ואפי' בתנאה והתנאי בטל קרי לה בעילת זנות משום דלא סמכא דעתה, והכא נמי לר"מ הוא דאסור לשהות אשה שאבדה שטר כתובתה ואפי' אית לה דלא מפסדא בהכי דגביא בתנאי ב"ד, מיהא לא סמכא דעתה דאמרה כי תבענא ליה אמר פרעתיך הלכך בעילת זנות היא", וקי"ל כרבי מאיר, וכן פסק מרן בס"סו ג, "אם כתב לה כתובה ונאבדה... אסור לאדם לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה", ע"ש.

אלא שכתב הרמ"א שם, "דבמקום שאין מגרשין רק מרצון האשה, א"צ לכתוב כתובה, א"כ בזמן הזה דמדינות

אלו שאין מגרשין בעל כרחה של אשה משום חרם ר"ג וכמו שיתבאר לקמן ס"קי"ט, היה אפשר להקל בכתיבת כתובה, אבל אין המנהג כן ואין לשנות (כל זה ד"ע)". ועיין בחלקת מחוקק שם ס"ק יח, ובב"ש ס"ק יא, ובחכמת שלמה שם מה שכתבו להעיר על הרמ"א. עכ"פ אף הרמ"א כתב שאין לסמוך על סברתו למעשה.

ולפי זה כתב הציץ אליעזר בח"יא "סז אות ד, "אלא מיוצאי העיר העתיקה שנאבדו כתובותיהם ולא סידרו עדיין כתובה דאירכסא שעליהם למהר ולסדר בכזאת, וכך נהגינן להורות לכל מי שבא לביה"ד מפליטי השואה וכדומה שיחד עם אישור נשואיהן אנו נותנים הוראה שעליהם לסדר כתובה דארכסא, ומסדרים להם כזאת על אתר", ולכן לכאורה י"ל דה"ה בנד"ד שהם צריכים כתובה דאירכסא מיד.

ב) **אלא** כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"ט, "אין פוחתין לבתולה ממאתים ולבעולה ממאה, וכל הפוחת בעילתו בעילת זנות. אחד הכותב את הכתובה בשטר ואחד שהעידו עליו עדים וקנו מידו שהוא חייב לה מאה או מאתים ה"ז מותר, וכן אם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה הרי זה מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב", ע"ש. ופירש הרב המגיד שם, "מחלוקת פרק אע"פ (שם נ"ד:) ונפסקה הלכה כר' מאיר דאמר שאם פיחת בעילתו בעילת זנות. חד הכותב וכו'. פשוט הוא שהקנין הרי הוא כאילו נכתב, ומבואר פרק אע"פ (שם נ"ה) שאם אמר לעדים כתבו וחתמו והבו לה אם קנו ממנו **א"צ להמלך בו**, והוא אפי' במתנת קרקע וג"כ ידוע דסתם קנין לכתיבה עומד, ועוד יתבאר פי"ו שיש מקומות שאין כותבין כתובה אלא סומכין על תנאי ב"ד, וכן אם נתן לה וכו'. זה מתבאר מההיא דרבי אמי שרא למבעל וכו' שהזכרתי למעלה, וכתב רבינו בדין תפיסת המטלטלין עד שיהא לו פנאי לכתוב, שחכמים תיקנו שיהו כל נכסיו אחראין וערבאין לכתובה ולא יאמר לה הרי כתובתיך מונחת על השולחן כמ"ש פי"ו".

ופירש הכסף משנה שם, "דברי רבינו מבוארים דבקנו מידו אע"פ שיש לו פנאי אם רצה שלא לכתוב עכשיו אלא שביק ליה למחר וליומא אחרא שרי, דכיון דסתם קנין לכתיבה עומד הוי כאילו נכתב, וזהו שכתב אחד הכותב כתובה בשטר ואחד שהעידו עליו עדים וקנו מידו ה"ז מותרת, משמע בהדיא **דסתם קנין אע"פ שלא נכתב דינו שוה לכותב ממש** ובשניהם מותר לגמרי ולא כתב עד שיהא לו פנאי לכתוב, אלא בנתן לה מטלטלין כנגד כתובתה ומטעמא דפרישית, וזה שלא כנראה מדברי הטור שכתב בשם רבינו על העידו עליו עדים וקנו מידו מותר עד שיהיה לו פנאי לכתוב לה, ולא דק דעד שיהא לו פנאי לכתוב לא קאי אלא למתפיס מטלטלין, אבל קנו מידו מותר אע"פ שיש לו פנאי וכמו שכתבתי ודבר פשוט הוא בעיני בדקדוק הבנת לשון רבינו, ותמהני על מהרי"ק שנמשך אחר הבנת הטור בדברי רבינו ולא דקדק בדבר", ע"ש.

וראיתי לר' ישראל חיים יוסף אליקים ז"ל בשם יוסף, על הרמב"ם שם שהליץ בעד הטור, וז"ל "הטור הבין מדברי רבינו דאפילו קנו מידו אינו מותר אלא עד שיהא לו פנאי לכתוב, והקשה עליו מרן ז"ל דכיון דקי"ל דסתם קנין לכתיבה עומד אפי' יש לו פנאי מותר דככתוב דמי יעו"ש, ואפשר לומר לדעת הטור ז"ל דאה"נ אלא דהכא טעמא אחרינא הוא משום מ"ש בהגהות מימוניות בסוף אות ט' דאיכא למיחש לכתוב כתובה שמא ילך למקום שאין מכירין לו ויאמר לה מעולם לא נשאתיך יעו"ש, ולפי טעם זה אפי' קנו מידו נמי אסור עד שיכתוב לה כתובה כשיש לו פנאי, דכשיש לו פנאי מיהא צריך לכתוב. כן נ"ל שהבין הטור ז"ל לדעת רבינו, ומשו"ה כתב דמ"ש רבינו עד שיהיה לו פנאי הוא אפילו קנו מידו", ועיין עוד בזה בב"ח.

אלא ראיתי בדינא דחיי ח"ב על הסמ"ג, עשין מ"ח, שכתב, "אבל הרב בעל הטורים ומהרי"ק הבינו בדברי הרמב"ם שאין לסמוך אפילו ע"י דחק, ותימא גדול אני רואה בדבריהם שהרי לשונו בהדיא מוכח דקנו מידו שוה לכתיבה כתובה ממש... והנכון כדברי ה"ה והרב כ"מ וצ"ע", ע"ש.

וגם מצינו שסברת הסמ"ג היא שהרמב"ם לא התיר "קנו מידו", אלא במקום שאין כותבין כתובה אלא סומכין על תנאי ב"ד. עיין עוד בב"י ובב"ח, וראיתי בדינא דחיי הנ"ל שכתב, "מדברי הרב המחבר נראה דדוקא במקום שאין כותבים כתובה מהני, אבל במקום שכותבין לא מהני, ולפי זה במקום שכותבין אפילו בשעת הדחק ואין פנאי לכתוב לא מהני, אבל המרדכי בריש כתובות כתב בשם הרב המחבר דבשעת הדחק יכול לעשות כן, ואפשר דס"ל דשעת הדחק ואין פנאי לכתוב במקום שאין כותבין מקרי", ע"ש.

אלא ראיתי לר׳ חיים אברהם ישראל ז״ל באמרות טהורות, בס״סו ד, שכתב, ״ולע״ד כונת הסמ״ג רצויה לומר דודאי במקום שכותבין כתובה וקנו ממנו העדים מותרת לבעלה עד שיהא לו פנאי לכתוב, אבל במקום שאין כותבין כתובה וסומכין על תנאי ב״ד, וזה עשה פעולה יתירה שהעמיד עדים וקנו מידו שהוא חייב לה ק׳ או ר׳, סד״א שלא רצה לסמוך על מנהג העיר, ודאי שכונתו היא שאם יאמר לה פרעתיך ולא תצא כתובה מתחת ידה שלא תגבה, דעד השתא גבאי מתנאי ב״ד ואינו יכול לומר פרעתיך דהטוען אחר מעשה ב״ד לא אמר כלום, אבל זה כתב כתובה להחליש כחה, וכיון שכן אפילו אין לו פנאי יהא אסור לשהות עמה דשמא ביני וביני ימותו העדים ויאמר לה פרעתיך ואין כתובתה בידה, קמ״ל דאם אין פנאי מותרת״, ע״ש. לפי פירוש זה אף הסמ״ג מודה שבמקום שנהגו לכתוב כתובה שפיר יש לסמוך על עדים שקנו מידו, וכדעת הרב המגיד ומרן. אלא עיין לר׳ יהושע ארדיט ז״ל בחינא וחיסדא ח״א כתובות דף ז׳ דף צח ע״ד, שכתב על דברי האמרות טהורות הנ״ל, ״ולענ״ד אחר המ״ר דבריו ק״ט״, ע״ש.

עכ״פ מצינו שכתב מרן בש״ע ס״סו א, ״...או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו שהוא חייב לה מנה או מתאים״, וזה כמ״ש מרן בח״מ ס״לט א, ״ואם יש עדים שקנו מידו אפילו לא נכתב גובה ממשעבדי״, וכתב הערך השלחן שם באות ח, ״דעת ר׳ האי והשאלתות והרי״ף והראב״ד והסמ״ג ובעה״ת והרשב״א והר״ן וה׳ חקות הדיינים דקנין דינו כשטר ואין הלוה נאמן לומר פרעתי, וכ״כ הרמ״ה... וכן מוכח מהרמב״ם... וכן ראיתי למהרש״ך ח״ד ס״ה, ע״ש. ועיין בגר״א באה״ע שם וכן בכסא אליהו שם. הרי לדעת מרן מותר לעשות קנין הנ״ל לכתחילה.

אלא כתב הרמ״א שם, ״וי״א דאין לסמוך אעדים רק בשעת הדחק ומיד שיש לו פנאי לכתוב צריך לכתוב, כ״ש שאין לסמוך עלייהו לכתחילה (כן משמע מלשון הטור וכ״כ מהרי״ק שורש ס״ד ומרדכי ריש כתובות), וכן ראוי להורות״, ע״ש. ועיין בח״מ וב״ש שם שאף הם סברו שבשעת הדחק יש לסמוך על הטור ומהרי״ק ״ובאיסור קל כזה אין ראוי להחמיר, בפרט בזמן הזה דאין מגרשים בע״כ״, ע״ש. וכן הוא בחינא וחיסדא הנ״ל בדף צ״ט ע״א, ע״ש. ועיין עוד בישועות יעקב בש״ע שם בס״ק ב.

וגם ראיתי בשו״ת רשב״ש ס״רצג, שכתוב בשאלה, ״מי שהוא בכפר שאין בו עשרה יהודים , והיהודים הנמצאים שם רובם קרובים, ומהם שרחוקים אין שם שנים שיודעים לחתום, מה תהיה תקנתם בכתיבת כתובתם״. והשיב הרשב״ש, ״יש תקנה האחת, שיקנו מיד הבעל שהוא חייב לאשה כך וכך בתורת כתובה ונדוניא ותוספת, וסתם קנין לכתיבה עומד כדמוכח בפ׳ אע״פ ובפ׳ זה בורר ובפ׳ גט פשוט, ואפילו אחר כמה שנים יכילי לאסהידי ואינו נאמן לומר פרעתי, וכן כתב א״ז הרמב״ן ז״ל בשם הגאונים בפ״ק דגיטין ובפ׳ גט פשוט ובפ״ב דכתובות, וכן מטין דברי הרמב״ם ז״ל בפ׳ י״א מהל׳ מלוה ולוה ובפ״ז מהל׳ טוען, וזה אע״פ שלא נכתב שטר כתובה אלא בקנין בלבד יועיל״, ע״ש. וכן הוא בערך השלחן בס״סו דין ב, ע״ש. הרי אף אם העדים אינם יודעים לחתום, וכ״ש הם אינם יודעים לכתוב כתובה, עדיין הם מועילים להעיד על קנין הנ״ל.

ולכן כשהוא שעת הדחק ודאי שיש לסמוך על דעת מרן ודע׳ שהעדים יקנו מיד הבעל שהוא חייב לאשתו דמי כתובה, שכל האיסור כאן הוא רק דרבנן מפני גזירת ר״מ, ולכן שפיר הוא לסמוך אף על דעת יחיד, וזה כדמצינו בנדה ט: ״ת״ר מעשה ועשה רבי כר׳ אליעזר, לאחר שנזכר אמר כדי הוא ר׳ אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק, מאי לאחר שנזכר אילימא לאחר שנזכר דאין הלכה כר׳ אליעזר אלא כרבנן בשעת הדחק היכי עביד כוותיה, אלא דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר ומאי לאחר שנזכר לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר כדי הוא ר׳ אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק״, וכל זה בדין דרבנן כמבואר בנקודת הכסף בי״ד ס״רצג, ע״ש. וכ״ש בנד״ד שאין סברת מרן דעת יחיד כמבואר לעיל.

ולכן נראה בנד״ד שהוא שעת הדחק שאם הוא קשה להם לכתוב כתובה דאירכסא מיד, אז יש להם לעשות מיד קנין בפני שני עדים, שהבעלים חייבים לנשיהם כתובתם, וזה דבר קל לעשות, ואף בעדים שאינם יודעים לכתוב כתובה מהני כמבואר ברשב״ש הנ״ל, ואז כשיש לבעליהם פנאי הם יכולים להשיג כתובה דאירכסא כראוי, וזה כמ״ש הח״מ והב״ש הנ״ל ״ובאיסור קל כזה אין ראוי להחמיר, בפרט בזמן הזה דאין מגרשים בע״כ״, ע״ש. וכ״ש לספרדים שמותר להם לסמוך על דעת מרן לכתחילה כנודע. כן נראה לענ״ד.

ג) **וגם** יש לדון במ"ש כת"ר, "שיש העתק ברבנות שהם תדפיס אך לא המקורי האם זה מספיק?". ונראה שאם יש לאשה כתובה אבל היא אינה בביתה אצלה, אלא בבית חברתה וכדומה, עדיין שטר הכתובה כשר, ולכן ה"ה אם יש כתובה שלה ברבנות היא כשרה. אלא יש לפקפק בזה כיון שאין הכתובה ברבנות שטר כתובה המקורי אלא רק העתק בעלמא, ולכן אולי הבעל יכול לומר "פרעתיך", ואין להביא ראיה מהעתק זה שלא פרעתיך כיון דבתר שטר כתובה מקורי אזלינן ולא בתר העתק בעלמא, ולכן אולי אין האשה סמכה דעתה על העתק בעלמא, וא"כ עדיין יש חשש כמ"ש רש"י הנ"ל "מיהא לא סמכא דעתה דאמרה כי תבענא ליה אמר פרעתיך הלכך בעילת זנות היא". ולכן יותר טוב לבעל לעשות קנין בפני עדים שהוא חייב לאשתו כתובתה, וכפי שביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רד

שאלה: האם יש לפרש מ"ש הב"ש בס"צה ס"ק ה, שמותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם לא אמרינן כשהיא אמם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **פנחס ויסנברג** שליט"א

כתב כת"ר, "בבית שמואל אבן העזר סימן צה סק"ה כתב – מותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם לא אמרי' כשהיא אמם, והסתמך בדבריו על דברי הטור בסימן הקודם, לגבי מדור האלמנה, שאם האלמנה היא אמא שלהם, אז אין לה טענה, וזה לשון הטור – ואם יש לה טענה שאינה יכולה לדור עמהם מפני שהיא ילדה והם ילדים נותנים לה מזונותיה בבית אביה משלם וכתב הרמ"ה שאין טענה זו אלא כשאינם בניה כגון באשת אב או שלא הניח בנים אלא אחיו יורשין אותו אבל אם היא אמם אינה יכולה לטעון כך דגבי אמם ליכא למיחש להכי. ולכאו' נראים דבריו מאוד מחודשים, שהרי ע"פ סברא זאת הוא מפקיע ממון היתומים, ומילא בטענת המדור, שם אין נפ"מ ממונית ישירה, רק בגלל ברכת הבית, אבל בכאן לכאו' זה ממש הפקעת ממון, ולכאו' דין זה צ"ע. [ובאמת יש אחרונים שחלקו על הבית שמואל, והשאלה שלי איך ליישב את דבריו, שבסברא בעלמא מוציא ממון מהיורשים.]" **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **כתב** מרן בס"צה ד, לגבי אלמנה, "מציאתה ופירות נכסיה לעצמה", וזה כמ"ש בכתובות צו, "אמור רבנן מציאת אשה לבעלה דלא תיהוי לה איבה, הני (היורשים) תיהוי להו איבה (בינם לאלמנה)", ופירש"י שם, "תיהוי להו איבה, דעל כרחם זנים אותה".

וכתב מרן בסע' ה, "צמצמה עצמה והותירה ממזונותיה, וכן אם הותירה מכסותה ובגדיה הכל ליורשים", וזה לפי מ"ש בכתובות סה: "ת"ר מותר מזונות לבעל מותר בלאות לאשה, מותר בלאות לאשה למה לה, אמר רחבה שמתכסה בהן בימי נדתה כדי שלא תתגנה על בעלה, אמר אביי נקטינן מותר בלאות אלמנה ליורשיו התם הוא דלא תתגני באפיה, הכא תתגני ותתגני", ופירש"י שם, "שלא תתגנה על בעלה, בימי טהרתה בלובשת בגדים שלבשה בימי נדות. מותר בלאות, אלמנה הנזונת מנכסי יתומים ועליהן ליתן לה כלים של חמשים זוז משנה לשנה", ע"ש.

וכתב הב"ש שם בס"ק ה, "מציאתה. הטעם דהבעל זוכה במציאתה משום איבה וכאן תהוי איבה, כן איתא בש"ס, ורש"י והר"ן פי' דהם חייבים ליתן לה מזונות לא חיישינן לאיבה, ולכאורה קשה למה לא פירשו תהוי איבה דאל יבואו לזנות כמ"ש טעם זה בבלאות, ואפשר הטעם דהא תנא סתם משמע אפילו יורשים דהם בנים ואז אין חשש זנות כמ"ש בטור ס"צד, לפי זה י"ל הא דקי"ל מותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם לא אמרינן כשהיא אמם", ע"ש.

ולענ"ד לשונו מגומגם, והוא קשה לפרש דבריו, וכתבתי פירוש והערות בסוגריים– וז"ל "מציאתה. הטעם דהבעל זוכה במציאתה משום איבה וכאן תהוי איבה, כן איתא בש"ס, ורש"י והר"ן פי' דהם חייבים ליתן לה מזונות לא חיישינן לאיבה, ולכאורה קשה למה לא פירשו תהוי איבה דאל יבואו לזנות כמ"ש טעם זה בבלאות (אינו מובן, לא מצינו שכתוב לגבי בלאות שהטעם הוא מפני זנות אלא מבואר בגמ' דלעיל שהוא רק מפני "הכא תתגני ותתגני"), ואפשר הטעם דהא תנא סתם משמע אפילו יורשים דהם בנים ואז אין חשש זנות כמ"ש בטור ס"צד (לגבי מדור

כמבואר בדברי כת"ר דלעיל, וכתב הערך השלחן בס"צד אות ה, "כ"כ הטור בשם הרמ"ה, וכ"כ אסיפת זקנים בשם תר"י (דה"ד) באשת אב או שלא הניח בנים ואינה רוצה לשבת עם האחים, שהיא אסורה עליהם משום ערוה וחוששת שלא יבואו לידי הרגל עבירה וכו', וכן פירש"י במ"ק"). לפי זה י"ל הא דקי"ל מותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם (כדי שלא יבואו היורשים לזנות עם האלמנה) לא אמרינן כשהיא אמם (ולכן אמם אינה צריכה ליתן הבלאות לבניה היורשים, זה קשה, שכבר כתב הב"ש לעיל לגבי מציאתה שכיון שתנא סתם משמע אפילו כשהיורשים הם בניה, ולכן הכי י"ל לגבי בלאות שכתוב בגמ' בלשון סתם "מותר בלאות אלמנה ליורשיו", משמע בכל אופן בין אם האלמנה אמם או לא, ולכן איך כתב הב"ש כאן "לא אמרינן כשהיא אמם")", ועוד קשה, איך שביק הב"ש בסוף דבריו דעת רש"י והר"ן, דמשמע מפירושם שאין חילוק בין איבה במציאתה ובין תתגנה בכסותה, ובחר בפירושו כנגד דעתם להוציא ממון מהיורשים וכמ"ש כת"ר, ועיין עוד בישועות יעקב שם ס"ק ב, מה שהוא הקשה על הב"ש.

ולכן נראה שיש כאן טעות סופר ובלבול הסדר בדברי הב"ש, והקטע בסוף – "כמ"ש בטור ס"צד, לפי זה י"ל הא דקי"ל מותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם לא אמרינן כשהיא אמם" – מקומו באמצע, והוא בכלל הקושיא ולא בכלל התירוץ, וגם מ"ש "כמ"ש טעם זה בבלאות" מקומו הוא באמצע קטע זה, ולכן הכי י"ל "מציאתה. הטעם דהבעל זוכה במציאתה משום איבה וכאן תהוי איבה, כן איתא בש"ס, ורש"י והר"ן פי' דהם חייבים ליתן לה מזונות לא חיישינן לאיבה, ולכאורה קשה למה לא פירשו תהוי איבה דאל יבואו לזנות כמ"ש בטור ס"צד, **לפי זה י"ל הא דקי"ל מותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם כמ"ש טעם זה בבלאות, לא אמרינן כשהיא אמם,** ואפשר הטעם דהא תנא סתם, משמע אפילו יורשים דהם בנים ואז אין חשש זנות", ודו"ק. הרי לפי זה, למסקנה הב"ש סבר כרש"י והר"ן ונסתלקו הקושיות.

ב) **אלא** חזרתי לאחורי, וזה מפני שראיתי נוסח אחר בב"ש ישן, והוא משנת תמ"ט, נדפס בעיר "דיהרן פורט" (והנוסח שלפנינו הוא לפי דפוס מעיר "פיורדא" בשנת תנ"ד), וז"ל "מציאתה. משום לבעל שייך מציאתה משום איבה, וכאן תהוי איבה, ופרש"י והר"ן ע"כ זנים אותה לא חיישינן לאיבה, ולכאורה קשה למה לא פירשו תהוי איבה דלא יבואו לידי זנות כמו במזיגת הכוס דאסורה לעשות להם כי היכא דלא אתא לידי חיבה, ואפשר חיבה שאני מאיבה, ונראה משום דתני' סתם מציאת אלמנה לעצמה, משמע אפילו היא אמם, ושם לא חיישינן לזנות כמ"ש בטור ס"צד, לפי זה הא דקי"ל הותירה מכסות ליורשים כדי שתתגנה עליהם כמ"ש סוף פ' אף על פי, אם היא אמם לא שייך דין זה ומותיר כסות שייך לה", ע"ש.

הרי כאן לא כתוב "כמ"ש טעם זה בבלאות" כבנוסח שלפנינו, אלא "כמו במזיגת הכוס", וזה אתי שפיר, שכבר כתבתי לעיל שהנוסח "כמ"ש טעם זה בבלאות" אינו מובן, וגם נראה ממ"ש "ואפשר דחיבה שאני מאיבה", פירושו שבמעשה חיבה יש לחוש טפי להרגל עבירה ולזנות, משא"כ כשאין מעשה חיבה אלא היורשים עוסקים עם האלמנה לשלם צורכיה.

ועוד יש לדקדק, שכתב הב"ש לגבי בלאות "כדי שתתגנה עליהם", נראה שהוא לא פירש מ"ש בגמ' "תתגני ותתגני", **דלא איכפת** לן בין שיש לה גנאי או לא, כיון שאין היורשים בעלה. אלא שפירש **דבעינן** גנאי, ויש לדמות זה למ"ש במשנה ביבמות פז: "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת, ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה וצריכה גט מזה ומזה... לא זה וזה מטמא לה, ולא זה וזה זכאים לא במציאתה ולא במעשה ידיה ולא בהפרת נדריה", וכתוב בגמ' שם צ: "ולא מיפר נדריה: טעמא מאי אמר רחמנא בעל מיפר כדי שלא תתגנה הכא **תתגנה ותתגנה**", ופירש הלחם משנה בהל' נדרים פ"יא הל"ח "וכיון דטעמא משום הכי הוי א"כ אפילו חייבי לאוין וחייבי עשה לא יהו מופרים **דתתגנה ותתגנה כדי שיוציאנה** דאיך אפשר דאנו כופין אותו להוציא כדקי"ל מעשין לפסולות ואנו רוצים שלא תתגנה... בעינן תתגנה ותתגנה" ע"ש כל דבריו, וכן הוא במל"מ שם שכתב, "אמרינן בפ' האשה רבה עלה דהאשה שהלך בעלה למדינת הים כו' דאינו מיפר נדריה דטעמא מאי אמר רחמנא בעל מיפר כדי שלא תתגנה הכא תתגנה ותתגנה, וס"ל דגבי שניות נמי אינו מיפר כדי שתתגנה עליו ויוציאנה", ע"ש. הרי הפירוש כאן אינו שלא איפת לן אם יש לה גנאי או לא, אלא אדרבה בעינן גנאי שזה יגרום את האשה לצאת.

ולכן נראה דהכי פירש הב"ש לגבי אלמנה, שכתוב גמ' כתובות הנ"ל "אמר אביי נקטינן מותר בלאות אלמנה ליורשיו התם הוא דלא תתגני באפיה, הכא תתגני

ותתגני", דהיינו **דבעינן** תתגני ותתגני, וצ"ל שהטעם הוא מפני הרגל עבירה וחשש זנות, וזה מ"ש בב"ש (שנת תמ"ט) "**כדי** שתתגנה עליהם", דהיינו דבעינן גנאי.

וראיתי בישועות יעקב שם בס"ק ב, שכתב על דעת הב"ש "ואין דבריו נכונים דכיון דמצד הדין שייכים לבעל אלא דחז"ל עשו כן שלא תתגנה, וכאן ביורשים לא שייך זה, דמה בכך שתתגנה עליהם, וא"כ אוקמה אדינא", ע"ש. ולענ"ד הישועות יעקב פירש "תתגנה ותתגנה", הוא דלא איכפת לן אם יש לה גנאי או לא, אבל הב"ש פירש דודאי איכפת לן, דבעינן גנאי דוקא, וזה כדמצינו בלחם משנה ומל"מ הנ"ל על הסוגיא ביבמות.

ולפי זה מצינו שיש חילוק בין איבה ובין גנאי, שלגבי מציאתה לא איכפת לן אם יש איבה או לא, כדמשמע מרש"י והר"ן כמבואר בב"ש, ולא סברו רבנן דבעינן איבה דוקא כדי להפריש ביניהם משום חשש זנות, שאיבה בעצמה היא עבירה שאסור לבני ישראל לשנוא זה לזה, ולכן קשה לומר דבעינן איבה דוקא כדי להרחיק היורשים מהאלמנה, אלא רק אם האיבה ממילא באה, אין לחוש. אלא לגבי גנאי מפני כסותה, אין כאן איבה כלל ושפיר לומר דבעינן גנאי דוקא כדי להרחיק היורשים מהאלמנה, ולכן אף דמצינו שרש"י והר"ן לא כתבו לגבי מציאה שהאיבה היא מטעם זנות, מ"מ עדיין י"ל שהם מסכימים שלגבי גנאי בכסותה הטעם הוא מפני חשש זנות, ואין דעת רש"י והר"ן כנגד מ"ש הב"ש, שאיבה לחודה וגנאי לחוד.

ולפי זה שפיר יש לחלק כשהאלמנה היא האם של היורשים, שלגבי מציאה עדיין המציאה לעצמה, כיון שאין כאן הטעם משום חשש זנות, אבל לגבי כסותה יש טעם חשש זנות, וכיון שזה לא שייך באם היורשים, אז היא יכולה להחזיק בכסותה ואין היא צריכה ליתן אותה ליורשים. וי"ל שאף רש"י והר"ן מסכימים לזה, כיון דכאן לא בעינן גנאי כיון דאין חשש זנות, ועוד, האלמנה היא המוחזק, ואין להוציא כסותה ממנה בלי ראיה ברורה, וכיון שיש כאן טעם נכון שהאלמנה שהיא אם הירושים, יכולה להחזיק בכסותה, שפיר היא לומר דקי"ל כטעם זה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רה

שאלה: האם מותר לאשה לגלות מקצת שערות ראשה ברה"ר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בכתובות עב. "ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש דאורייתא, קלתה שפיר דמי דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור". הרי הא דבעינן קלתה הוא רק מדת יהודית.

ולכן כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"כד הל"יב, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דעת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע, ואין עליה רדיד ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת". הרי לדת משה סגי במטפחת. וכתב בתשובה מאהבה ח"א ס"מח, שמ"ש הרמב"ם מטפחת היא מעשה רשת, ומטפחת וקלתה אחת הן, **ששערותיהן נראות מתחתיהן** ע"ש. וכן הוא בתה"ד בס"י, שכתב דההיא דכתובות מיירי בקלתה שאינה קלועה יפה, והיא חלולה ונקובה **ושערה נראה דרך הנקבים** ע"ש. וכן הוא בשיטה מקובצת כתובות עב. בשם רש"י במה"ק שכתב לגבי קלתה, "סל שמנחת את פלכה בו... **דאי אפשר שלא יראו שערותיה בין הנסרים**". וכן הוא בב"ח בריש ס"קטו בד"ה ואיזו, שכתב לדעת הרמב"ם "קלתה היא מטפחת **שיש בה נקבים כנקבי הסל**". הרי נראה מזה שמן התורה לא בעינן כסוי לכל הראש, שאף אם נראית קצת שערותיה עדיין מותר, אלא מדת יהודית צריכה לכסות כל שערותיה.

ולפי זה י"ל דמן התורה סגי בכסוי רוב ראשה וכדמצינו בדרך כלל בנזיר מב. "זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא ממאי דגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו", וכן הוא בנד"ד.

ומצינו שראיה מתוך נקבים נחשב לראיה ממשית. כתב המ"א בס"רמ ס"ק טו, לגבי איסור לשמש מטתו בפני ספר תורה, "נ"ל דאם יש נקבים וחלונות כעין סריגה, אע"פ

דלענין טומאה חשיבו כמחיצה כדאיתא באהלות פ"יג, אבל הכא אסור עד שיהיו הספרים מכוסין מן העין שאין נראין". וכן הוא בשער אפרים ס"קיט, שאחר שהוא הביא מ"ש במשנה אהלות הנ"ל, הוא כתב "אמנם זה אינו, דהלא הטעם דאסור לשמש דבעינן והיה מחניך קדוש ולא יראה ערות דבר, משא"כ במחיצה כזו מתחזיא ואסור", ועיין עוד בזה בפתח הדביר בס"שמ, ע"ש. הרי שראיה בתוך נקבים כעין סריגה נחשבת ראיה ממשית, ולכן אף בנד"ד היא ראיה ממשית, ולכן צ"ל שמן התורה סגי ברוב מכוסה.

וגם יש להביא ראיה לזה מסוטה ח. שכתוב שם, "תנו רבנן ופרע את ראש האשה, אין לי אלא ראשה גופה מנין, ת"ל האשה, אם כן מה ת"ל ופרע את ראשה מלמד שהכהן סותר את שערה". ופירש"י שם, "ופרע, בכל מקום לשון גילוי הוא. גופה מנין, כדתנן מגלה את לבה". הרי מ"אשה" ילפינן שיש לגלות גופה, וא"כ הלא יש חיוב לגלות לכל הפחות רוב גופה, דהיינו מראשה עד תחילת שוקיה, ואיך מגלין רק עד לבה, ונראה דמסתמא שאין התורה דברה ברוב כל גופה שא"כ יש לגלות עד מקום ערותה, ואין כוונת התורה לומר כן, כיון שהוא דבר מכוער ומגונה, ולכן צ"ל שהפירוש של גופה כאן הוא רק עד קצת למעלה מערותה, ולפי זה שפיר הוא לגלות רק עד לבה שבזה יש גלוי לרוב גופה, ולפי זה ילפינן שלגבי סוטה די בזה במה שהרוב מגולה והמיעוט מכוסה, ולכן ה"ה לגבי שערותיה י"ל הכי, שאם יש פריעת רוב שערותיה שהוא סגי, וכדמצינו לגבי גופה, ולכן ממילא שאף לגבי החיוב של כסוי הראש י"ל הכי שמן התורה די ברוב הראש, וכשכבר ביארתי.

ב) **ולפי** זה יש לדון בדין מדת יהודית. נראה שדת יהודית תלויה במנהג, וכן הוא ברש"י בכתובות עב. "דת יהודית, שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא", וכן הוא בתוס' רי"ד שם שכתב, "ואיזה דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע, פי' דבר שאין בו איסור, אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות". הרי בפירוש שאין כאן איסור אלא מנהג.

וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"כד הל"יב, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דעת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע, ואין עליה רדיד ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת", וכן הוא במרן בס"קטו ד. ולכן נראה שבזה הכל תלוי בדעת הנשים הצדקניות באותו דור ועל מה הוא בכלל צנועה לדעתם, ולפי זה נראה שיש ליישב קושית האחרונים במרן לגבי הבתולות, שבאה"ע ס"כא ב הוא כתב, "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש". הרי שאין לבתולות לילך בפרועות ראש. אלא בא"ח ס"עה ב הוא כתב, "שער של אשה שדרכה לכסות אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר". הרי שמותר לבתולות לילך בפרועות ראש, ועיין מ"ש המ"א בס"ק ג על זה, ועיין במה"ש שם. ולענ"ד אין קושיא, שהדין לגבי בתולות הוא כמו דת יהודית דוקא, ולכן הכל תלוי במנהג המקום, ומ"ש מרן באה"ע ס"כא, הוא לפי מ"ש הרמב"ם שמנהגו שאף הבתולות הולכות בכסוי ראש (והוא דר בין הישמעאלים, וכן מנהגם כנודע), אבל מרן בא"ח איירי בבתולות "שדרכן" לילך פרועות, דהיינו שכן מנהגם במקומם, ולכן אין סתירה בדבריו, ודת יהודית תלויה במנהג, וכן הוא לגבי הבתולות.

ונראה שכן יש להוכיח מהרמב"ם, שהוא כתב בהל' אישות פ"יג הל"יא, "מקום שדרכן שלא תצא אשה בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית, נותן לה בכלל הכסות רדיד הפחות מכל הרדידין". הרי משמע שיש מקומות שלא נהגו לצאת ברדיד, אלא בכפה בלבד, וצ"ל שהמטפחת היא תחת הכפה כנראה מפ"כד הנ"ל, ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם בפ"כד דבעינן רדיד מדת יהודית, היא תלוי במנהג, שיש מקומות שאין דרכן לצאת ברדיד כמבואר בפ"יג, ולכן אין דת יהודית דבר קבוע, אלא הכל תלוי במנהג המקום, שוב ראיתי שכן כתב הפרישה בס"קטו ס"ק י, ע"ש.

וגם י"ל לגבי מ"ש הרמב"ם בפ"כד הל"יב, שבכלל דת יהודית "שטווה בשוק ומראת זרועותיה לבני אדם". ונראה שכוונתו על החלק בין המרפק ליד, שכן דרך בעל מלאכה לגלות חלק זה בשעת מלאכה כגון בשעת כביסה או שאר עבודה, וכן נראה מחו"מ ס"שצג ג, שכתב שם, "ומעשה באשה אחת שנכנסת בבית שכנתה ללוש ולאפות, והניחוה ונתעלמו כדי שלא יביטו בה בעת לישתה ואפייתה, ובא עז של בעל הבית ואכל הבצק ומת". וכתב הסמ"ע שם בס"ק ו, "שלא יביטו זרועותיה המגולות בעת לישתה העיסה", וכתב הט"ז שם "כתב רש"ל בעו"ה במדינות הללו פולין ואשכנז אין חוששין לזה לא אנשים

ולא נשים, ואפילו בלא זה מגלין זרועותיה". ונראה מכל זה שדרכם לכסות זרועותן מהמרפק עד היד, שרק חלק זה צריך לגלות בשעת לישה ואפיה כנודע, וכתב הרש"ל שלא חשו להקפיד על זה במקומו, ולכן נראה שכך כוונת הרמב"ם לגבי דת יהודית שדרך הנשים לכסות אף מהמרפק עד היד. אלא באשכנז ופולין לא חשו לזה, וצ"ל שכיון שדת יהודית תלויה במנהג ממילא שאין איסור בזה, ומ"ש הרש"ל "בעוה"ר", פירושו על ירידת הדורות שבזמנו לא הקפידו מטעם מנהג צניעות לגלות חלק זה של הזרוע. הרי שדת יהודית היא תלויה במנהג, וכן יש ללמוד מהחידושי הר"ן בשבת ס. בד"ה ותיהוי, שכתב, "הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצעדות בזרועותיהן לצאת לרשות הרבים, דהא איכא למיחש דילמא שלפא ומחויא לחבירתה, דהא לא מיגניא בגילוי זרועה כיון דאורחחה בהכין, ואף הרמב"ם ז"ל לא התיר לתת אצעדה אלא כשאין דרכה להראותה שהולכת בזרועות מכוסות, אבל בזרועות מגולות לא, וכן פסק מורי הרב נר"ו". נראה מזה שאירי בחלק בין המרפק והיד, ששם מקום האצעדה (ודלא כמ"ש החז"א בא"ח ס"טז אות ח, ע"ש.) ומצינו שיש נוהגין לכסות אותו מקום ויש נוהגין לגלות, וכן נראה מהרמב"ם בהל' חובל פ"ד הל"טו, שכתב, "החובל באשת איש אם בגלוי כגון שחבל בפניה ובצוארה או בידה וזרועותיה". הרי משמע שיש מקומות שנוהגין לגלות הזרוע, וצ"ל שהוא אירי בין המרפק והיד, ולכן נראה שאף שזה בכלל דת יהודית, מ"מ הוא דבר שעשוי להשתנות לפי המקום והזמן כפי שביארתי לעיל.

אלא יש להקשות על זה, שהלא כתוב בגמ' כתובות שם "ואיזוהי דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם, אבא שאול אומר אף המקללת יולדיו בפניו, רבי טרפון אומר אף הקולנית, ואיזוהי קולנית לכשהיא מדברת בתוך ביתה ושכיניה שומעין קולה", ומצינו שמי שמקלל עובר על איסור, ואם הוא בשם או כינוי יש איסור תורה ואם הוא בלי שם וכינוי יש איסור דרבנן, וכן הוא בח"מ ס"כז, "המקלל אחד מישראל בשם או בכנוי... לוקה, אחת משום לא תקלל חרש, ואם היה דיין לוקה עוד אחרת משום אלהים לא תקלל". ואם אין שם וכנוי הוא אסור מדרבנן כמבואר בקצות החשן שם ס"ק ב, ע"ש. ולכן איך אמרינן שדת יהודית היא רק מנהג בלבד.

אלא אין כאן קושיא, שכתב הב"ש בס"קטו ס"ק א, "העוברת על דת משה ויהודית. הכלל הוא דאינה יוצאת בלא כתובה אא"כ הכשילו בדבר איסור, או כשהיא עוברת על חטא דבנים מתו באותו חטא, או אם עשתה דבר פריצות דאז יש לחוש שמא תזנה תחתיו, אבל משום שאר איסור שעשתה אינה יוצאת בלא כתובה, ועיין תשובת הרא"ש", ע"ש כל דבריו. הרי אין האשה יוצאת משום דת יהודית משום שהיא עשתה איסור, אלא רק אם מעשיה נוגע בבעלה, כגון הכשילו בדבר איסור, או בני הבעל ימותו, או שמא היא זנתה תחתיו, אבל אם היא עוברת על איסור ואין זה נוגע בבעלה אין זה בכלל דת יהודית, ולכן כשכתב מרן שם בסע"ד, "איזו היא דת יהודית, מנהג הצניעות". פירושו שאם היא אינה נוהגת מנהג צניעות אלא מנהג פריצות יש חשש שמא היא זנתה תחתיו כמבואר בב"ש הנ"ל.

ולפי זה יש לתרץ הקושיא הנ"ל, איך אמרינן דליכא איסור בדת יהודית וכמבואר בתוס' רי"ד, הלא לגבי מקללת יש איסור. אלא אה"נ שיש איסור במקללת יולדיו בפניו, אלא לא משום האיסור אמרינן שזה בכלל דת יהודית, אלא רק משום שזה פריצות בפני בעלה. הרי יש כאן שני דברים נפרדים, האיסור והפריצות, ודת יהודית היא רק הפריצות.

ולפי זה י"ל דאה"נ מצד האיסור אין שינוי במקום או בזמן או לפי המנהג, אבל מצד הפריצות שפיר י"ל שהיא תלויה במנהג המקום ומנהג באותו זמן, שאם באותו מקום אין המקללת נחשבת כפריצות שכל הנשים נוהגות לקלל ואין מי שפוצה פה ומצפצף, ממילא שאין חשש שמא תזנה תחתיו, ואין זה בכלל דת יהודית.

שוב ראיתי ביביע אומר ח"ד אה"ע ס"ג אות ב, שאף הוא הביא סברה זו שדת יהודית תלויה במנהג, וז"ל "והנה היום פשט המנהג שהנשים יראות ה' יוצאות במטפחת או בכובע בלבד בלי צעיף או רביד, ואין פוצה פה ומצפצף, וע"כ דדוקא עצם כיסוי הראש שהוא דאורייתא הוא מחוייב המציאות לעולם ולא ישתנה בשום זמן, אבל מנהג בנות ישראל שנהגו לצניעות כל שהמנהג בכל העיר להקל אזלינן בתר מנהגא", ע"ש. וכן ראיתי בבני בנים ח"ג ס"כא, שדן בכל זה וכתב, "לענינו נראה שדת יהודית תלויה במנהג המקום כמו שמוכח ברמב"ם שבפ"כד. כתב שאם יוצאת ואין עליה רדיד ככל הנשים עוברת על דת

יהודית, ואילו בפ״יג. משמע שיש מקומות שיוצאת שם בכפה בלבד, ועיין בפרישה בס״קטו, שם, וכן פשוט הראשונים שדת יהודית היא כפי המנהג כמו שפירש״י שנהגו בנות ישראל ואע״ג דלא כתיבה עכ״ל. ובתוס׳ רי״ד פרש שאין בו איסור אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות עכ״ל. בלשון הוה, ובסמ״ג עשין מח בהלכות גירושין והובא בשלטי הגבורים, כתב שדת יהודית היא כל שאין לה צעיף כשאר כל הנשים עכ״ל. ואלמא תלוי במנהג אחרות, ולפי זה מה שכתבו הרמב״ם והש״ע דברו בהוה״, ע״ש.

ג) **ולפי** הנ״ל י״ל שדת יהודית תלויה במנהג המקום, לכן יש לחקור לדעת רש״י ודע׳ הנ״ל, מאיזה טעם צריך אשה לכסות ראשה משום דת יהודית כשהיא הולכת ברה״ר.

מצינו ברש״י בשבת ס. שכתב, ״והאי מחט נמי לצניעות, דשער באשה ערוה ולא מחויא, ואמאי לא תצא לכתחילה״ ע״ש. הרי משמע שכשהיא יוצאת לחוץ שאין לגלות שערה מטעם ערוה, וזה קשה להבין, שהלא האיסור של פריעת ראש אינו משום ערוה.

וי״ל שיש כאן שני דינים נפרדים, האיסור של פריעת הראש הוא אינו משום ערוה כלל, אלא שבגדר של פריצות ונוול, ויש לדמות זה לאשה שאומרת דברים רעים ומכוערים בפיה ובעזות פנים, הלא יש בזה נוול ופריצות אבל אין בזה ערוה כלל, וכן הוא לגבי פריעת ראש יש נוול ופריצות אבל אין זה בכלל ערוה, וכן הוא, שהלא בפריעת ראש יש איסור מדאורייתא לכמה פוסקים, ובשער אשה ערוה יש רק איסור דרבנן (עיין מ״ש בזה באורחותיך למדני ח״ב ס״קב, לגבי קול אשה, וה״ה בשער אשה), משמע שמן התורה אין איסור ערוה כלל בשער אשה, ולכן מצינו שרש״י לא הזכיר הלשון של ״ערוה״ כלל לגבי האיסור של פריעת הראש, שהוא כתב בכתובות עב. ״אזהרה. מדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור, א״נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכן עיקר״. הרי שלא הזכיר ״ערוה״ כלל.

ועוד י״ל שלגבי האיסור של פריעת ראש האיסור הוא על האשה, אבל לגבי שער ערוה בברכות כד. האיסור אינו על האשה אלא על האיש שמא הוא מביא את עצמו לידי הרהור, ולכן אף אם יש איסור עליו להסתכל בשער אשה, מ״מ אין זה ענין כלל לגבי האיסור של פריעת ראש באשה, שאין זה משום ערוה כלל (ועיין במשפטי עוזיאל ח״ז ס״צד, שכתב, ״מ״ש קול באשה ערוה ושער באשה ערוה, היינו לגבי האיש שאסור לשמוע קולה או לראות בכוונה ליהנות מיופיה״, ע״ש). ועוד י״ל, שאת״ל שיש ערוה בשער אשה מצד האשה, אז הלא אף בבתולות י״ל שהן אסורות בפריעת ראש, אלא ודאי שאין צד של ערוה בשער לגבי האשה, והם שני דינים נפרדים, שהאיסור של פריעת ראש הוא על האשה, והאיסור דרבנן של שער ערוה הוא על האיש.

ועוד י״ל שמ״ש בגמ׳ ברכות הלשון של ״ערוה״ לגבי שער, אין פירושו שזה ערוה ממש, שהלא אף לגבי קול אמרינן שקול אשה ערוה, והלא בזה אין כאן ערוה ממשית כלל שהאיש אינו יכול ״לראות״ הקול, וערוה תלויה בראיה כמ״ש ולא ״יראה״ לך ערות דבר, אלא צ״ל שהפירוש של ערוה כאן הוא דבר הגורם להרהור כמו ערוה גמורה, ולכן אף לגבי שער אשה י״ל שאין השער ערוה מצד עצמו, אלא שהוא גורם להרהור כדמצינו לגבי קול אשה.

וגם יש לומר שמ״ש בגמרא ברכות שם, שאסור להסתכל באצבע קטנה של אשה, ומשמע שאין חיוב על האשה לכסות אצבעה שמא היא גורמת לאיש להרהר, כמו כן י״ל שאין חיוב לכסות ראשה מטעם שמא ששערה יגרום לאיש להרהר, וכל זה כיון שאין האצבע מצד עצמה ערוה, וגם שער ראשה אינו ערוה מצד עצמו כיון שאין איסור לבתולות לגלות שערן, משא״כ בשוק או שאר מקומות מכוסים, שאף בבתולות אין לגלות מקומות אלו.

ולפי זה עדיין יש להבין מ״ש רש״י בשבת ס, ״והאי מחט נמי לצניעות, דשער באשה ערוה ולא מחויא״ ע״ש. ונראה ש״צניעות״ זו אינה מטעם איסור פריעות ראש, אלא היא חומרא ולפני משורת הדין כדי שלא ליתן מכשול לאיש, אף שמצד הדין אין לאשה לחוש שמא היא גורמת לאיש להרהר משום שערה, ונראה שרש״י מיירי כאן בכשהיא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי, שהלא ברה״ר הטעם הוא מפני איסור פריעת ראש ולא משום ערוה, ובחצר לרש״י אין בו איסור של פריעת ראש כלל, ולכן נראה שרש״י כיון לומר כאן, שהטעם של דת יהודית כשהיא הולכת דרך מבוי הוא מפני ״ערוה״, וכן נראה דמיירי רש״י כאן בדת יהודית שהלא דת יהודית היא מנהג של ״צניעות״ כמ״ש הרמב״ם הנ״ל, ״ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות״, ואף כתב רש״י כאן ״והאי מחט לצניעות״.

ולפי זה נראה שטעם המנהג של דת יהודית כשאשה הולכת במבוי הוא משום כדי שלא יתן מכשול לאיש משום הרהורי ערוה, וממילא מצינו שרש"י מיירי באופן שיש אנשים זרים במבוי, ולכן צ"ל שאין הטעם של דת יהודית במבוי משום גזירה אטו רה"ר, אלא מטעם ערוה.

ד) **ולפי** זה יש לדון אם מנהג צניעות זה שייך בזה"ז. כתב הבן איש חי בפר' בא, אות יב, "ובסה"ק מקביאל העלתי דהנשים בערי אירופא שדרכן לילך תמיד פרועי ראש מותר לקרות כנגדן כיון דכל הנשים דרכן בך", וכן הוא בערה"ש ס"עה אות ז, שכתב, "ועתה בואו ונצווח על פריצות דורינו בעוה"ר שזה שנים רבות שנפרצו ישראל בעון זה, והולכת בגילוי ראש... מיהו עכ"פ לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה, וכמ"ש המרדכי בשם ראבי"ה הספ"ג וז"ל כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חיישינן דליכא הרהור עכ"ל. וכיון שאצלינו גם הנשואות כן, ממילא דליכא הרהור", ע"ש (ואף שיש חולקים על סברה זו, מ"מ נראה שהעיקר כהבא"ח והערה"ש).

לכן י"ל שלא שייך לומר דת יהודית זו בזה"ז, כיון שאין לחוש להרהור בשער ראשה, ולכן ממילא שאין איסור לרש"י לאשה ללכת ברוב כסוי הראש לחוץ.

מ"מ כל זה נראה מצד הדין לשיטת רש"י ודע', אבל אשה שרוצה להחמיר לכסות כל שערה כשהיא הולכת ברה"ר, תבוא עליה ברכה, ובפרט שהזוהר מחמיר מאד בדין זה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רו

שאלה: האם בזמנינו יש להתיר לאשה לצאת ברה"ר בפאה נכרית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלעד מדינה** שליט"א

כתב כת"ר, "בדין פאה נכרית בימינו, זמן רב מאוד שלא מצאתי ראיה להיתר או לאיסור בדברי הגמ' או בדברי הרמב"ם, האם יש ראיה מדבריהם?".

א) **ידוע** הוא המחלוקת בין השלטי הגבורים (שבת סד:) והבאר שבע בשו"ת ס"יח, אם מותר לאשה ללכת ברשות הרבים בפאה נכרית או לא, ויש לדון לדעת הבאר שבע שסבר שהיא אסורה.

כתוב בירושלמי בכתובות פ"ז הל"ו, "א"ר יוחנן בקפלטין שלה אין בה משום "יוצאה וראשה פרוע", הדא דתימר לחצר, אבל למבוי יש בה משום "יוצאה וראשה פרוע", חצר שרבים בוקעים בתוכה הרי היא כמבוי, מבוי שאין רבים בוקעים בתוכו הרי הוא כחצר", ופירש הערוך "קפליטין בלשון רומי, שער ותלתלים **ופאה נכרית**" (וזה שלא כפירשו הקרבן העדה והפני משה שם שהוא בגד דק) ונראה שדין קפלטין הוא שוה לדין קלתה בבבלי כתובות עב, "ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, דאורייתא קלתה שפיר דמי, **דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור**, אמר רבי אסי אמר ר' יוחנן קלתה אין בה משום פרוע ראש, הוי בה רבי זירא היכא אילימא בשוק דת יהודית היא, ואלא בחצר אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, אמר אביי ואיתימא רב כהנא מחצר לחצר ודרך מבוי", ע"ש. ולכן נראה שיש להשוות דין קלתה לדין פאה נכרית.

ולפי זה יש לחקור בגדר דת יהודית. י"ל שדת יהודית תלויה במנהג, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"כד הל"יב, "ואיזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דעת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע, ואין עליה רדיד ככל הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת", וכן הוא במרן בס"קטו ד, ע"ש. ולכן נראה שבזה הכל תלוי בדעת הנשים הצדקניות באותו דור ומה היא צניעות לדעתם, ולפי זה נראה שיש ליישב קושית האחרונים במרן לגבי הבתולות, שבאה"ע ס"כא ב הוא כתב, "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש". הרי שאין לבתולות לילך פרועות ראש. אלא בא"ח ס"עה ב, הוא כתב "שער של אשה שדרכה לכסות אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר". הרי שמותר לבתולות

לילך פרועות ראש, ועיין מ"ש המ"א בס"ק ג על זה, ועיין במה"ש שם, ולענ"ד אין קושיא, שהדין לגבי בתולות הוא כמו דת יהודית דוקא, ולכן הכל תלוי במנהג המקום, ומ"ש מרן באה"ע ס"כא הוא לפי מ"ש הרמב"ם שמנהגו שאף הבתולות הולכות בכסוי ראש (והוא דר בין הישמעאלים, וכן מנהגם כנודע), אבל מרן בא"ח איירי בבתולות "שדרכן" לילך פרועות, דהיינו שכן מנהגם במקומם, ולכן אין סתירה בדבריו, ודת יהודית תלויה במנהג, וכן הוא לגבי הבתולות.

ונראה שכן יש להוכיח מהרמב"ם, שהוא כתב בהל' אישות פ"יג הל"יא, "מקום שדרכן שלא תצא אשה בכפה שעל ראשה בלבד עד שיהיה עליה רדיד החופה את כל גופה כמו טלית, נותן לה בכלל הכסות רדיד הפחות מכל הרדידין". הרי משמע שיש מקומות שלא נהגו לצאת ברדיד, אלא בכפה בלבד, וצ"ל שהמטפחת היא תחת הכפה כנראה מפ"כד הנ"ל, ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם בפ"כד דבעינן רדיד מדת יהודית, היא תלוי במנהג, שיש מקומות שאין דרכן לצאת ברדיד כמבואר בפ"יג, ולכן אין דת יהודית דבר קבוע, אלא הכל תלוי במנהג המקום, שוב ראיתי שכן כתב הפרישה בס"קטו ס"ק י, ע"ש.

וגם י"ל לגבי מ"ש הרמב"ם בפ"כד הל"יב, שבכלל דת יהודית "שטווה בשוק ומראת זרועותיה לבני אדם", ונראה שכוונתו על החלק בין המרפק ליד, שכן דרך בעל מלאכה לגלות חלק זה בשעת מלאכה כגון בשעת כביסה או שאר עבודה. וכן נראה מחו"מ ס"שצג ג, שכתב שם "ומעשה באשה אחת שנכנסת בבית שכנתה ללוש ולאפות, והניחוה ונתעלמו כדי שלא יביטו בה בעת לישתה ואפייתה, ובא עז של בעל הבית ואכל הבצק ומת". וכתב הסמ"ע שם בס"ק ו, "שלא יביטו זרועותיה המגולות בעת לישתה העיסה", וכתב הט"ז שם "כתב רש"ל בעו"ה במדינות הללו פולין ואשכנז אין חוששין לזה לא אנשים ולא נשים, ואפילו בלא זה מגלין זרועותיה". ונראה מכל זה שדרכם לכסות זרועותן מהמרפק עד היד, שרק חלק זה צריך לגלות בשעת לישה ואפיה כנודע, וכתב הרש"ל שלא חשו להקפיד על זה במקומו, ולכן נראה שכך כוונת הרמב"ם לגבי דת יהודית שדרך הנשים לכסות אף מהמרפק עד היד. אלא באשכנז ופולין לא חשו לזה, וצ"ל שכיון שדת יהודית תלויה במנהג ממילא שאין איסור בזה, ומ"ש הרש"ל "בעוה"ר", פירושו על ירידת הדורות שבזמנו לא הקפידו מטעם מנהג צניעות לגלות חלק זה של הזרוע. הרי שדת יהודית היא תלויה במנהג המקומות, וכן יש ללמוד מהחידושי הר"ן בשבת ס. בד"ה ותיהוי, שכתב "הני נשי דידן דאזלי בזרועות מגולות אסור ליתן אצעדות בזרועותיהן לצאת לרשות הרבים, דהא איכא למיחש דילמא שלפא ומחויא לחבירתה, דהא לא מיגניא בגילוי זרועה כיון דאורחחה בהכין, ואף הרמב"ם ז"ל לא התיר לתת אצעדה אלא כשאין דרכה להראותה שהולכת בזרועות מכוסות, אבל בזרועות מגולות לא, וכן פסק מורי הרב נר"ו". נראה מזה שאיירי בחלק בין המרפק והיד, ששם מקום האצעדה (ודלא כמ"ש החז"א בא"ח ס"טז אות ח, ע"ש), ומצינו שיש נוהגין לכסות אותו מקום ויש נוהגין לגלות, וכן נראה מהרמב"ם בהל' חובל פ"ד הל"טו, שכתב "החובל באשת איש, אם בגלוי כגון שחבל בפניה ובצוארה או בידה וזרועותיה". הרי משמע שיש מקומות שנוהגין לגלות הזרוע, וצ"ל שהוא איירי בין המרפק והיד, ולכן נראה שאף שזה בכלל דת יהודית, מ"מ הוא דבר שעשוי להשתנות לפי המקום והזמן כפי שביארתי לעיל.

שוב ראיתי ביביע אומר ח"ד אה"ע ס"ג אות ב, שאף הוא הביא סברה זו שדת יהודית תלויה במנהג, וז"ל "והנה היום פשט המנהג שהנשים יראות ה' יוצאות במטפחת או בכובע בלבד בלי צעיף או רביד, ואין פוצה פה ומצפצף, וע"כ דדוקא עצם כיסוי הראש שהוא דאורייתא הוא מחוייב המציאות לעולם ולא ישתנה בשום זמן, אבל מנהג בנות ישראל שנהגו לצניעות כל שהמנהג בכל העיר להקל אזלינן בתר מנהגא", ע"ש. וכן ראיתי בבני בנים ח"ג ס"כא שדן בכל זה, וכתב "לענינו נראה שדת יהודית תלויה במנהג המקום כמו שמוכח ברמב"ם שבפ"כד כתב שאם יוצאת ואין עליה רדיד ככל הנשים עוברת על דת יהודית, ואילו בפ"יג משמע שיש מקומות שיוצאת שם בכפה בלבד, ועיין בפרישה בס"קטו, שם, וכן פשוט בראשונים שדת יהודית היא כפי המנהג כמו שפירש"י שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבה עכ"ל. ובתוס' רי"ד פרש שאין בו איסור אלא שהנשים נוהגות בו דרך צניעות עכ"ל. בלשון הוה, ובסמ"ג עשין מח בהלכות גירושין והובא בשלטי הגבורים, כתב שדת יהודית היא כל שאין לה צעיף כשאר כל הנשים עכ"ל. ואלמא תלוי במנהג אחרות, ולפי זה מה שכתבו הרמב"ם והש"ע דברו בהוה", ע"ש.

ב) **ולפי** הנ"ל י"ל שדת יהודית תלויה במנהג המקום, והנה כתב הב"ש בס"קטו ס"ק ט לשיטת רש"י "ומחצר

לחצר דרך מבוי ופרוע לגמרי הוי דת יהודית", וודאי שאם היא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי, שזה בפני זרים, ועדיין אין בזה דת משה כיון דליכא כאן רשות הרבים, אבל דת יהודית מיהא איכא, לכן יש לחקור לדעת רש"י ודע', מאיזה טעם צריכה אשה לכסות ראשה משום דת יהודית כשהיא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי. אם המנהג הוא משום "גזירה" אטו רה"ר, או אם הוא משום טעם אחר.

מצינו ברש"י בשבת ס. שכתב, "והאי מחט נמי לצניעות, דשער באשה ערוה ולא מחויא, ואמאי לא תצא לכתחילה" ע"ש. הרי משמע שכשהיא יוצאת לחוץ שאין לגלות שערה מטעם גילוי ערוה, וזה קשה להבין, שהלא האיסור של פריעת ראש אינו משום גילוי ערוה.

וי"ל שיש כאן שני דינים נפרדים, האיסור של פריעת הראש הוא אינו משום ערוה כלל, אלא שבגדר של פריצות ונוול, ויש לדמות זה לאשה שאומרת דברים רעים ומכוערים בפיה ובעזות פנים, הלא יש בזה נוול ופריצות אבל אין בזה ערוה כלל, וכן הוא לגבי פריעת ראש, יש נוול ופריצות אבל אין זה בכלל ערוה, וכן הוא, שהלא בפריעת ראש יש איסור מדאורייתא לכמה פוסקים, ובשער אשה ערוה יש רק איסור דרבנן (עיין מ"ש בזה באורחותיך למדני ח"ב ס"קב לגבי קול אשה, וה"ה בשער אשה), משמע שמן התורה אין איסור ערוה כלל בשער אשה, ולכן מצינו שרש"י לא הזכיר הלשון של "ערוה" כלל לגבי האיסור של פריעת הראש, שהוא כתב בכתובות עב. "אזהרה. מדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור, א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכן עיקר". הרי שלא הזכיר "ערוה" כלל.

ועוד י"ל שלגבי האיסור של פריעת ראש האיסור הוא על האשה, אבל לגבי שער ערוה בברכות כד. האיסור אינו על האשה אלא על האיש שמא הוא יביא את עצמו לידי הרהור, ולכן אף אם יש איסור עליו להסתכל בשער אשה, מ"מ אין זה ענין כלל לגבי האיסור של פריעת ראש באשה, שאין זה משום ערוה כלל (ועיין במשפטי עוזיאל ח"ז ס"צד, שכתב "מ"ש קול באשה ערוה ושער באשה ערוה, היינו לגבי האיש שאסור לשמוע קולה או לראות בכוונה ליהנות מיופיה", ע"ש). ועוד י"ל, שאת"ל שיש ערוה בשער אשה מצד האשה, אז הלא אף בבתולות י"ל שהן אסורות בפריעת ראש, אלא ודאי שאין צד של ערוה בשער לגבי האשה, והם שני דינים נפרדים, שהאיסור של פריעת ראש הוא על האשה, והאיסור דרבנן של שער באשה ערוה הוא על האיש.

ועוד י"ל שמ"ש בגמ' ברכות הלשון של "ערוה" לגבי שער, אין פירושו שזה ערוה ממש, שהלא אף לגבי קול אמרינן שקול אשה ערוה, והלא בזה אין כאן ערוה ממשית כלל שהאיש אינו יכול "לראות" הקול, וערוה תלויה בראיה כמ"ש ולא "יראה" לך בך ערות דבר, אלא צ"ל שהפירוש של ערוה כאן הוא דבר הגורם להרהור כמו ערוה גמורה, ולכן אף לגבי שער אשה י"ל שאין השער ערוה מצד עצמו, אלא שהוא גורם להרהור כדמצינו לגבי קול אשה.

וגם יש לומר שמ"ש בגמרא ברכות שם, שאסור להסתכל באצבע קטנה של אשה, ומשמע שאין חיוב על האשה לכסות אצבעה שמא היא גורמת לאיש להרהר, כמו כן י"ל שאין חיוב לכסות ראשה מטעם שמא שערה יגרום לאיש להרהר, וכל זה כיון שאין האצבע מצד עצמה ערוה, וגם שער ראשה אינו ערוה מצד עצמו, ויש ראיה שאין איסור לבתולות לגלות שעריהן, משא"כ בשוק או שאר מקומות מכוסים, שאף בבתולות אין לגלות מקומות אלו.

ולפי זה עדיין יש להבין מ"ש רש"י בשבת ס, "והאי מחט נמי **לצניעות**, דשער באשה **ערוה** ולא מחויא" ע"ש. ונראה ש"צניעות" זו אינה מטעם איסור פריעות ראש, אלא היא חומרא ולפנים משורת הדין כדי שלא ליתן מכשול לאיש, אף שמצד הדין אין לאשה לחוש שמא היא גורמת לאיש להרהר משום שערה, ונראה שרש"י מיירי כאן בכשהיא הולכת מחצר לחצר דרך מבוי, שהלא ברה"ר הטעם הוא מפני איסור פריעת ראש ולא משום ערוה, ובחצר לרש"י אין בו איסור של פריעת ראש כלל, ולכן נראה שרש"י כיון לומר כאן, שהטעם של דת יהודית כשהיא הולכת דרך מבוי הוא מפני "ערוה", וכן נראה דמיירי רש"י כאן בדת יהודית, שהלא דת יהודית היא מנהג של "צניעות" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, "ואיזו היא דת יהודית, הוא **מנהג הצניעות**", ואף רש"י כאן כתב "והאי מחט **לצניעות**".

ולפי זה נראה שטעם המנהג של דת יהודית כשאשה הולכת במבוי הוא כדי שלא יתן מכשול לאיש משום חשש הרהורי ערוה, וממילא מצינו שרש"י מיירי באופן שיש אנשים זרים במבוי, וכפי שביארתי לעיל, ולכן צ"ל שאין

הטעם של דת יהודית במבוי משום גזירה אטו רה"ר, אלא מטעם ערוה.

ג) **ולפי** זה יש לדון אם מנהג צניעות זה שייך בזה"ז. כתב הבן איש חי בפר' בא אות יב, "ובסה"ק מקבציאל העלתי דהנשים בערי אירופא שדרכן לילך תמיד פרועי ראש, מותר לקרות כנגדן כיון דכל הנשים דרכן בך", וכן הוא בערה"ש ס"עה אות ז, שכתב "ועתה בואו ונצווח על פריצות דורינו בעוה"ר שזה שנים רבות שנפרצו ישראל בעון זה, והולכת בגילוי ראש... מיהו עכ"פ לדינא נראה שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה, וכמ"ש המרדכי בשם ראבי"ה הספ"ג וז"ל כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חיישינן דליכא הרהור עכ"ל. וכיון שאצלינו גם הנשואות כן, ממילא דליכא הרהור", ע"ש (ואף שיש חולקים על סברה זו, מ"מ נראה שהעיקר כהבא"ח והערה"ש).

לכן י"ל שלא שייך דת יהודית זו בזה"ז, כיון שאין לחוש להרהור בשער ראשה, ולכן כיון שטעם האיסור לאשה לצאת ברה"ר בפאה נכרית, הוא מפני דת יהודית כנראה מהירושלמי הנ"ל ופירוש הערוך, י"ל שלא שייך חשש זה בזמנינו, ולכן היא מותרת לצאת בפאה נכרית, וכל זה לשיטת הבאר שבע ודע', וכ"ש לשיטת השלטי דבורים ודע' שהוא מותר. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רז

שאלה: כאשר משקים את הסוטה את המים המאררים האם יש שיעור לשתיה זו. האם שותה רביעית ,או שמא שיעור של מלא לוגמיו ואולי כלשהו מספיק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלימלך קזימירסקי** שליט"א

א) **בתחילה** י"ל ששיעור המים בכלי הוא חצי לוג וכמ"ש הרמב"ם בהל' סוטה פ"ג הל"ט, "ואח"כ מביא כלי חרש... ונותן לתוכו מים חצי לוג מן הכיור", ע"ש. ולכן השאלה היא אם היא צריכה לשתות כל חצי לוג או רק מקצתו.

כתוב בירושלמי פ"ג הל"ב, "מתני'. היה משקה ואחר כך מקריב את מנחתה, רבי שמעון אומר מקריב את מנחתה ואח"כ משקה... גמ' מה טעמא דרבנין "ובאו בה", מאי טעמא דרבי שמעון "ואחר ישקה את האשה", מה מקיים רבי שמעון טעמא דרבנין, "ובאו בה" כולהון ולא מקצתן". ופירש הקרבן העדה שם, "וכולהון, ובאו בה דמיותר למדרש אתי שיבאו בה כל המים, אבל אם לא באו בה אלא מקצתן, אין המים בודקין אותה", ע"ש.

נראה מזה שלר"ש בעינן שתיית כל המים, דהיינו כל חצי לוג, אבל לרבנן שלא דרשו כן נראה שאף מקצתו סגי, ואנן קי"ל כרבנן שמשקה ואחר כך מקריב את מנחתה, כמבואר ברמב"ם שם פ"ג הל"טו, וכמ"ש הכסף משנה שם, ולכן ממילא מובן דסגי בשתיית רק מקצת חצי לוג.

אלא כתוב במשנה ד' שם, "אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות". וכתוב בירושלמי, "ולא כן סברנן מימר כולהון ולא מקצתן, כאיניש דאמר לא אספיק פלן למישתי עד דאיתחלחל", ופירש הקרבן העדה שם, "אינה מספקת לשתות, משמע מיד כשהיא שותת נבדקת... ופריך לא כן סברינן מימר, לעיל דר"ש איצטריך ובאו בה בכולהון, אם באו בה כל המים היא נבדקת, אבל מקצת המים אין בודקין אותה, ואיך תנן אינה מספקת לשתות כו', משמע דאפילו מקצתן בודקין אותה, והך מתני' ר"ש כדפרישית במתני', ומשני כאיניש דאמר לא הספיק פלוני לשתות עד שנרעד גופו, אע"ג דאיירי לאחר השתיה, אלא כיון שנעשה מיד אחר השתיה קאמר האי לישנא ה"ה התנא משתעי הכי", ע"ש. הרי המשנה היא לפי ר"ש, וכן הוא בירושלמי לעיל בסוף הל"ב, שכתוב שם, "מאן דמר אינה מספקת לשתות רבי שמעון, מאן דמר לא היתה זזה משם, רבנין", ע"ש. הרי אף לפי זה י"ל דלא קי"ל כר"ש אלא כרבנן, ולכן אין דורשין "ובאו בה, כולהון ולא מקצתן", ואם היא שותה רק מקצת חצי לוג יי"ח.

ב) **וראיתי** שכתב הרמב"ם שם פ"ד הל"יא, "נשפכו ונשתייר מהן לא ישקה את השאר, ואם השקה כשר", ופירש הכסף משנה שם, "ואם נשפכו, שם (יח.) בעי רב אשי נשפכו מהן ונשתיירו מהן מהו תיקו, ופסק גם בזה לקולא בדיעבד מהטעם שכתבתי, ומשמע לרבינו דמדלא

איבעיא לן אלא בנשתייר מהן משמע דפשיטא לן דהיכא דלא נשתייר מהן שכותב מגילה אחרת ומביא מים אחרים". משמע מזה שלכתחילה היא צריכה לשתות כל המים, אבל בדיעבד אם היא שתה רק כלשהו היא יי"ח, שהרי הרמב"ם כתב "ונשתייר" ולא נתן שיעור לזה, משמע שאף אם נשאר כלשהו סגי, ולפי זה נראה שאף רבנן מודים לר"ש לכתחילה שהיא צריכה לשתות כל המים, אבל בדיעבד הם סברו שאף בכלשהו סגי.

וכן ראיתי לר' יצחק גאטינייו ז"ל מאיזמיר, בבית ישחק, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "דודאי האי בעיא דבעי הש"ס בנשפכו היינו משום דמספקא להו מעיקרא אי הצריך רחמנא שתשתה כל הלוג וכל שלא שתתה אינה נבדקת דכלא חשיב, או דילמא אפי' **במקצת כשר**, ולא נקט רב אשי הבעיא הכי בכל סוטה אי יהבינן לה לשתות כל המים או א"צ משום דכיון דאפשר ליתן לה את כל המים א"כ לא נפקא לן מידי, אמנם בהך בעיא היכא דנשפכו ונשתייר מקצת שפיר איכא נפקותא, דאי אמרינן דצריך שתשתה את הכל א"כ מה שנשתייר כמאן דליתיה דמי וצריך שיעשו לה הכל מחדש, ואי סגי במקצת סגי באותן שנשתיירו, ורבינו פסק לקולא דאם השקה בשיור ההוא כשר, והיינו טעמא דכיון דלצד האחד סגי בהכי, א"כ אם נחמיר לכתוב ולמחוק מחדש נמצא דנמחה שם שמים שלא לצורך", ע"ש. הרי לכתחילה היא צריכה לשתות כל המים אבל בדיעבד נראה שאף בכלשהו סגי, ואין להחמיר לחזור למחות את ה' משום זה.

ג) **ולפי** זה יש להעיר על מ"ש המוצל מאש ס"נא, וז"ל "בענין מי סוטה לא נתברר אם צריך שתשתה כל הלוג או אפי' מקצת, והר"מ כתב נשפכו ונשתיירו לא ישקה את השאר ואם השקה כשר וכו', ומזה אין ללמוד דא"צ לשתות כל המים דנשפכו שאני", וכתב בבית ישחק שם על דברי המוצל מאש, "דמאי דכתב הרב לא נתברר אי צריך לשתות הכל או סגי במקצת, היא היא בעית הש"ס, וודאי דאנן עבדינן עובדא לשתות את כל הלוג מספק וכדכתיבנא". דהיינו לכתחילה יש לשתות כל המים אבל בדיעבד סגי בכלשהו.

ועוד כתב המוצל מאש שם, "ומצאתי בירושלמי פרק היה נוטל ה"ב מה מקיים ר' שמעון טעמא דרבנן ובאו בה כולהון ולא מקצתן ע"כ. דמשמע דרבנן לא ס"ל הכי, אמנם בהלכה ד' גבי לא היתה מספקת לשתות פריך ולא כן אמרינן כולהון ולא מקצתן, ומשני כאיניש דאמר וכו', משמע שהוא **אליבא דכו"ע** ומהתימה מהר"מ שלא כתבו וצ"ע". הרי שפשוט לו שבמשנה ד' הנ"ל הוא אף לרבנן ולא רק לר"ש.

ואף בזה העיר הבית ישחק שם, וז"ל "ואחרי נשיקת ידיו ורגליו דבריו תמוהים טובא, דבהדייא אמרו בירושלמי שם בסוף ה"ב דהך מתני' דתני לא היתה מספקת לשתות הוא ר"ש, וז"ל אנן תנינן אינה מספקת לשתות אית תנויי תני לא היתה זזה משם מ"ד אינה מספקת ר"ש מ"ד לא זזה רבנן עכ"ל. ופירושו דאנן תנן במתני' אינה מספקת לשתות דמשמע מיד בשתיה נבדקת ואית דתני לא זזה דמשמע עד שיושלם כל המעשים כולם, ומתרץ דמאי דאנן תנינן לא היתה מספקת הוא ר"ש דס"ל דמקריב את מנחתה ואחר כך משקה, ולהכי בשתיה נבדקת דבה הושלם הכל ומאן דמתני לא זזה הוא רבנן דסברי משקה ואח"כ מקריב וכל שלא הקריב אינה נבדקת, וכן הוא להדייא בש"ס דילן בסוטה דף כ' ע"ב, והשתא שפיר פריך בירושלמי לקמן בה"ד על האי מתני' דתני לא היתה מספקת לשתות ולא כן אמרינן כולהון ולא מקצתן, כלומר דכיון דהאי מתניתין היא ר"ש דבשתיה נבדקת וכדאוקימנא לעיל איך תני אינה מספקת דהא מיהא צריך שתשתה כל המים דאיהו דריש כולהון ולא מקצתן, והשתא רבינו דפסק כרבנן דמשקה ואח"כ מקריב דלית ליה הך דרשה דובאו בה כולן ולא מקצתן לא פסק הכי אלא פסק דהוי בעיא דלא אפשיטא בש"ס דילן וכדכתיבנא ודוק", ע"ש.

וכן ראיתי לר' רפאל אשכנזי ז"ל מאיזמיר, במראה הנוגה, על הרמב"ם שם פ"ג הל"טו, שאף הוא העיר על המוצל האש, וז"ל "ולי ההדיוט שותיה דמר לא ידענא דהא שם בירושלמי באותו פרק באותו מקום עלה דמתני' דקתני היה משקה ואח"כ מקריב את מנחתה ר"ש אומר מקריב את מנחתה וכו', אמרינן אנן תנינן אינה מספקת לשתות אית תני לא היתה זזה משם מאן דאמר אינה מספקת לשתות ר"ש, מאן דאמר לא היתה זזה משם רבנן ע"כ. הרי מבואר להדיא דס"ל לירושלמי דההיא מתני' דתני אינה מספקת לשתות דר"ש היא, וה"נ אמרינן בתלמוד דידן דף כ' ע"ב מני ר"ש היא דאמר מקריב את מנחתה ואח"כ משקה וכו', וכיון שכן מעתה שפיר פריך הירושלמי ולא כן אמרינן כולהון ולא מקצתן, כלומר כיון דעל כרחך האי מתני' ר"ש היא כדאוקימנא לעיל, והא איהו ס"ל ובאו בה כולהון ולא מקצתן, ונמצא דר"ש פליג דידיה אדידיה,

ומשני כאיניש דאמר וכו׳, אבל לעולם דרבנן לא ס״ל הכי וזה ברור בדברי הירושלמי, והשתא כיון דרבינו פסק כרבנן דס״ל דמשקה ואח״כ מקריב את מנחתה, אלא הביא דין זה דבעינן שישתה כל המים משום דההיא אינו אלא לדעת ר״ש, אבל לרבנן לית להו הכי, ותמהני על אדם גדול כמותו איך לא שת לבו גם לזאת, ועיין להרב המבי״ט בסי׳ ק״ס שם בפ״ד כתב, וז״ל נשפכו המים כותב מגילה אחרת ואם נשתייר מהם והשקה אותם השיריים כשר, דהא השקה דלא קפיד קרא אלא אמחיית כולה עכ״ד. אשר מבואר מדבריו דאית ליה בדעת רבינו דלא בעינן שישתה כל המים אפילו לכתחילה כיון דלא קפיד קרא ודוק״, ומ״ש בדעת המבי״ט ״דלא בעינן שישתה כל המים אפילו לכתחילה״, פירושו אם בדיעבד היא כבר שתה אותם שיריים, אז לכתחילה אין צריך להכין מים אחרים.

ולפי זה יש להבין מ״ש הערוך השלחן באה״ע ס״קעח אות סג, וז״ל ״נוטל מהמים ומיד הכהן משקה אותה, ותשתה כל המים בלי שיור״, שאין זה לעיכובא ולכן אם נשפכו המים ובדיעבד היא שתתה רק משהו, אין קפידה, ואין צריך להכין מים אחרים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

חושן משפט

סימן רח

שאלה: א) מאיפה ילפינן דבעינן במורה הוראה "והוא שיהיה ראוי להורות לכל התורה כולה".

ב) האם בעינן שיהיו ראוי להורות לכל התורה כולה בזה"ז.

ג) מהו הגדר "ראוי להורות לכל התורה כולה".

והם הערות על מ"ש הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

א) מאיפה ילפינן דבעינן במורה הוראה "והוא שיהיה ראוי להורות לכל התורה כולה"

כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הל"ח, ויש להן למנות כל מי שירצו לדברים יחידים, והוא שיהיה ראוי לכל הדברים. כיצד, חכם מופלא **שראוי להורות לכל התורה כולה**, יש לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון, ולא להורות באיסור והיתר, או יתנו לו רשות באיסור והיתר, ולא לדון דיני ממונות, או יתנו רשות לזה ולזה, אבל לא לדון דיני קנסות, או לדון דיני קנסות אבל לא להתיר בכורות במומין, או יתנו לו רשות להתיר נדרים בלבד, או לראות כתמים, וכן כל כיוצא בהן".

וכתב כת"ר על זה, "ואולם מש"כ הרמב"ם דבעי שיהיה החכם ראוי להורות בכל התורה כולה (ולא רק בקי בכל התורה), לא ברור כ"כ מקור דבריו, וכן העיר מרן בכ"מ שם "ומכל מקום צריך עיון מנין לרבינו שצריך שיהיה ראוי לכל הדברים" ע"כ (ע' רדב"ז על הרמב"ם שם, ולכאורה תירוצו דוחק). ואולם הלח"מ שם **הראה מקורו מירושלמי מפורש בחגיגה** (פ"א ה"ח), עיי"ש, והביא דבריו בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קכ"ז ד"ה ולכן עתה, וע"ע בהלכות מדינה (ח"א שער ב' פ"ב אות י' וי"א, ופ"ד שם), ובספר שער ברכה (רמ"ב סק"ז)". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להעיר שאין ראיית הלח"מ פשוטה כל כך, שכתב בפרי האדמה שם על דבריו, "אמנם גם בדברי הלח"מ ז"ל איכא למשדי ביה נרגא, והוא דמצינו ראינו בש"ס דילן היפך הירושלמי הנזכר, והוא דקאמר בסנהדרין דף ה' ע"ב גבי רב דאמרינן יתיר בכורות אל יתיר מאי טעמא אילימא משום דלא חכים הא קאמרינן דחכים טובא, אלא משום דלא פקיע במומי, והאמר רב י"ח חדשים נתגדלתי אצל רועה בהמה לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר, אלא לחלוק כבוד לרבה בר חנה דאמרו ליה יתיר בכורות וכו', ג"כ אי בעית אימא משום היא גופא כיון דבקי כל כך אתי למשרי מום קבוע דלא בקיאי אינשי ואתי למטעי אינהו למשרי מום עובר (ואמרי' עובר) ואמרי הכי עביד רב וכו', וא"כ אם איתא דסבירא ליה לש"ס דילן דכל שאינו ראוי לכל הדברים אין סומכין אותו מאי קשיא ליה אילימא משום דלא חכים הא קאמרינן דחכים טובא, תיפוק ליה דאי לא חכים ג"כ בזה אינם סומכין אותו, והיה לו לאקשויי איך סמכו אותו אם לא היה חכם גם בזה, אלא ודאי משמע דפליג תלמודא דילן עם ההיא דירושלמי, וגם על מרן ז"ל תמהתי אמאי קאמר לא ידעתי מאין הוציא דין זה ולא הקשה לו מלשון הש"ס כמו שכתבתי. אלא הנראה לענ"ד לומר דאין כ"כ הכרח מדברי הש"ס דילן דפליג", ע"ש שאר דבריו, ועיין במנחת חנוך ס"תצא, שאף הוא הקשה מסוגיא הנ"ל על הרמב"ם ותירץ, "ואפשר דעדיפא מיניה קאמר הא חכים וכו' ולהמסקנא באמת היה ראוי לכל הדברים, והירושלמי פוסק כן ע"כ סמך רבינו על הירושלמי", ע"ש.

ושוב הביא הפרי האדמה ראיה מש"ס דילן לדעת הרמב"ם, וז"ל "אמנם נ"ל להביא ראיה לזה שהש"ס דילן לא פליג אירושלמי ממ"ש רבינו בפרק זה הל' ט"ו, והוא ממ"ש הש"ס דרש ר' נחמן [בר כהן] מאי דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה, אם [דיין] דומה למלך שאינו צריך לכלום יעמיד ארץ, ואם דומה לכהן שמחזיר על הגרנות יהרסנה, ופירושו למלך שהוא עשיר ואינו צריך לכלום כן הוא בקי לכל הדברים, ואם מחזר אחר הגרנות וכו' (ומה שיש להקשות ג"כ על דין זה דרבינו שכתב דהמקדיש בעל מום למזבח אין הקדושה

חלה עליו עיין במהרי"ק לא עת האסף), נמצא דש"ס דילן ס"ל שצריך שיהיה בקי בכל מיני חכמה כדי לדון, ואם כן קשיא לי על מרן ז"ל איך לא הביא מהאי מימרא שצריך שיהיה ראוי לכל הדברים, מלבד הירושלמי, ואם כל קושיתו הוא לסומא באחת מעיניו דלא נפקא לן מידי ממימרא זאת, התם בדין סומא היה לו למרן ז"ל לחנות (דכל קושיתו)[דברי קדשו] איך שיהיה דבריו צריכים לי עיון", ע"ש.

ב) **האם בעינן שיהיו ראוי להורות לכל התורה כולה בזה"ז**

כתב כת"ר, "ומ"מ נראה שאין ללמוד ממש"כ הרמב"ם דבעי ראוי להורות לכל התורה כולה, גם לעניין מורה הוראות כיום, דשאני התם דמיירי שרוצים לסמוך חכם שיהיה ראוי להיות חבר סנהדרין, בזה הצריך הרמב"ם שידע כל התורה כולה (כדמוכח להדיא בכל אותו הפרק ברמב"ם, והרמב"ם כתב "יש להן לסמוך", וקאי אהלכות שלפני זה שמיירי על ב"ד סמוכים, וע' בהערה), אך לא כתב כן הרמב"ם לעניין גדר "הגיע להוראה", וכתב כת"ר בהערה שם, "ולאח"ז מצאתי מש"כ בזה הג"ר ראובן מרגליות זצ"ל, בספרו מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו (סי' ט"ז בעניין מסכת נדרים, עמ' פ"א והלאה). עיי"ש ותהנה". **ע"כ דברי כת"ר.**

וכן ראיתי לר' מיכאל זאב זבדסקי ז"ל בספרו עין משפט, ח"א ס"א ס"ק ב ד"ה ולענ"ד, וז"ל "דזה שכתב הרמב"ם ז"ל דבעינן שיהיו ראוי לכל הדברים, היינו דוקא לענין סמיכה דבעינן אלקים לענין לדון דיני נפשות וקנסות ושאר דברים דבעינן סמוכין, אבל לענין נטילת רשות מנשיא או מר"ג לא בעינן שיהיה ראוי לכל הדברים, דנטילת רשות לאו מדין סמיכה היא דילפינן מויסמוך משה ידיו עליו על יהושע ויהושע סמיך לזקנים... משא"כ לענין נטילת רשות לדון דל"ה סמיכה, **לא בעינן שיהיה ראוי לכל התורה**, וא"כ שם בסנהדרין ברבי שנתן רשות לרב ולרבה בב"ח דלאו לענין סמיכה מיירי רק לענין נטילת רשות כמבואר שם ע"ש. דסמיכה הוא דיאמר לו הרי את סמוך ויש לך רשות לדון כמ"ש הרמב"ם והסמ"ע כאן, אבל רבי לא סמיך להו רק אמר יורה ידין, והיינו נטילת רשות כמבואר שם בהדיא דהוי רק לענין לפטור אם טעה, ובזה פשיטא דא"צ שיהיה ראוי לכל הדברים ושפיר הוה ס"ל בס"ד דרב לא בקי במומין או לא חכים, ואעפ"כ שפיר נתן לו רשות לדון ולהורות, אבל הרמב"ם ז"ל מיירי מסמיכת זקנים ע"ש ברמב"ם... דבכל הלכות ההם מיירי לענין סמיכה", וזה כדברי כת"ר, ועוד י"ל שמפירושו בסוגיא דרבי נתן רשות, נסתלקה קושית הפרי האדמה והמנ"ח הנ"ל.

ג) **מהו הגדר "ראוי להורות לכל התורה כולה"**

מצינו שכתב הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"א הל"ה, ו, "כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים, אחד ראוי ללמד ולהורות **בכל התורה כולה**, ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב, אין מושיבין בה סנהדרין אע"פ שיש בה אלפים מישראל. סנהדרין שיש בה שנים אלו, אחד ראוי לשמוע ואחד ראוי לדבר, הרי זו סנהדרין היו בה שלשה הרי זו בינונית היו בה ארבעה יודעים לדבר הרי זו סנהדרי חכמה".

וראיתי לר' בנימין בוסקוביץ ז"ל, בסדר משנה, על הרמב"ם שם הל"ו, שכתב, "לפי דבריו קשיא טובא היכי גרעי דיני נפשות מדיני קנסות, דהתם בעינן שלשה מומחין סמוכין כמבואר בדברי רבינו ז"ל עצמו לקמן בפ"ה, ונראה מדבריו בפ"ד שאין סומכין אלא **למי שהוא ראוי להורות לכל התורה כולה**, ובדיני נפשות די בשנים אלו שאין מהם ראוי לסמיכה אלא אחד בלבד שהרי השני אינו אלא יודע לשמוע ולשאול ולהשיב בלבד, ועוד שהרי רבינו ז"ל עצמו כתב בריש פ"ד מהלכות אלו וז"ל אחד בי"ד הגדול ואחד סנהדרי קטנה וכו' צריך שיהיה כל (בנוסחאות שלפנינו לא כתוב תיבת כל, אבל כך היא נוסח הרב בעל התוס' יו"ט ז"ל וכן מועתק בסמיכת זקנים של מהרלנ"ח ז"ל דף רפ"ו ע"ב) אחד מהם סמוך מפי הסמוך, אלמא דכולהו עשרים ושלשה בעינן דלהוי סמוכין, ושמא והוא שיהא ראוי לכל הדברים, וכן שראוי להורות לכל התורה כולה, שכתב רבינו ז"ל בפ"ד אצל נסמך, **לא באו למעט אלא מי שאינו ראוי מפני פגם שבו כגון סומא או כיוצא בו שזה אינו ראוי לדיני נפשות אפי' להצטרף עם אחרים, אבל חכם מנוקה מכל מום ופגם אע"פ שאינו מופלג בחכמה עד שיוכל ללמד ולהורות בכל התורה כולה, ראוי לכל הדברים קרי ליה**, וסומכין אותו לדיני נפשות לישב עם אחרים, ודי שיהא בכולן שני חכמים גדולים, אחד יודע ללמד ולהורות בכל התורה כולה, ואחד יודע שראוי לשאול ולהשיב בלבד, ואפשר שלזה כתב כאן ללמד ולהורות בכל התורה כולה, ושם לא כתב אלא ראוי לכל הדברים ראוי להורות בלבד, דלא מיירי התם במופלג

בחכמה כולי האי, ועיין בסמיכי זקנים למהרלנ"ח, ובלח"מ פ"ד מהלכות אלו, ויש להתישב בדבר".

וכן ראיתי סברה זו בקצות החשן ס"ז בסוף ס"ק ב, שכתב, "דסמך רבי לרב יורה יורה ואל יתיר בכורות, משום דלא בקיאי במומין, אלא כיון דאינו פסול הגוף ויכול להתחכם במומין, הוי סמוך". הרי דלא בעינן עכשיו שהוא ראוי להורות בכל התורה כולה, אלא רק שאפשר שהוא יהיה ראוי לעתיד (מ"מ לפי מ"ש העין משפט הנ"ל, אין ראיה מסוגיא זו, כיון דמיירי רק בנטילת רשות).

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רט

שאלה: האם בזמן שהיו נוהגים דין סמיכה בארץ ישראל, היה מותר למנות דיין בחו"ל בלי סמיכה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יצחק ברויאר** שליט"א

כתב כת"ר, "כתב הרמב"ן בהקדמה לפרשת שופטים:... ונראה מזה שחייבין למנות סנהדרין בחוצה לארץ, ולא בכל עיר ועיר כארץ ישראל אלא פלכים פלכים, אם כן המצוה הזאת נוהגת בכל זמן בדיני ממונות **ובדברים הנדונין בחוצה לארץ**. אבל בזמן הזה לאחר שבטלה הסמיכה וכו'... עכ"ל.

לא הבנתי מהם "דברים הנדונין בחוצה לארץ".

הרי מדובר בזמן שהדיינים סמוכים, וא"כ דנים הכל אפי' דיני נפשות כמבואר מכות ז ע"א: "סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ", וברמב"ם סנהדרין יד, יד: "בזמן שדנין דיני נפשות בארץ ישראל דנין דיני נפשות בחוצה לארץ, והוא שיהיו הסנהדרין סמוכין בארץ כמו שביארנו שהסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ". וכ"כ בפרק ד הי"ב: "בית דין שנסמכו בארץ ישראל ויצאו לחוצה לארץ הרי הם דנין דיני קנסות בחוצה לארץ כדרך שדנין בארץ, שהסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ והוא שיהיו סמוכין בארץ". האם לרמב"ן שיטה אחרת בזה?". **ע"כ דברי כת"ר.**

נראה שסבר הרמב"ן שבזמן שיש סמיכה, יש מצוה למנות ב"ד בחו"ל בכל פלך ופלך, וזה אף כשאין נמצאים באותו פלך דיינים שהיו נסמכים בארץ ישראל, כגון בפלך שהוא רחוק מארץ ישראל, ודיינים אלו שאינם נסמכים בארץ ישראל לא היו יכולים לדון בדיני קנסות, ונראה שיש ללמוד זה ממה דמצינו שריש גלותא בבבל היה יכול למנות דיינים אף שהם לא היה נסמכים בא"י, אלא הם לא היו יכולים לדון דיני קנסות, ואה"נ שריש הגלותא היה מזרע דוד, מ"מ אין לו רשות לסמוך בסמיכה כבארץ ישראל (עיין בערה"ש ח"מ ס"ג אות יז). ולכן י"ל שאף בשאר פלכים בחו"ל שהם רחוקים מא"י ושאין להם ריש גלותא מזרע דוד, עדיין יש להם למנות דיינים, אף שאין להם סמיכה מא"י.

ולכן כתב הרמב"ן הנ"ל "המצוה הזאת נוהגת בכל זמן בדיני ממונות ובדברים הנדונין בחוצה לארץ", דהיינו רק "בדברים הנדונין בחוצה לארץ", ולא בקנסות. אולם אה"נ אם יש לאותו פלך בחו"ל דיינים שהיו נסמכים בא"י, אז הם היו יכולים לדון אף בדיני קנסות. אולם אחר שנתבטלה הסמיכה, נתבטלה מצוה זו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רי

שאלה: האם קבלת גר לדיין בב"ד צריכה קבלה בפירוש או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **פנחס ויסנברג** שליט"א

כתב כת"ר, "היום בבתי הדין לענייני ממונות עושים קיבלו עלייהו. מה הדין בגר הדן, האם צריך לעשות קיבלו עלייהו נוסף במפורש או לא. ראיתי שדן בזה בספר אמרי בינה וכתב לחדש שצריך קיבלו עלייהו מפורש ותלה את דבריו בדעת הרמב"ן והרשב"א, וכתב שלדעת השו"ע נראה שלא צריך, ומה הדין למעשה? האם דברי האמרי בינה מוסכמים, או שמא יש מישהו שחולק בזה?".

א) **בתחילה** י"ל שיש בדין זה ג' מיני "קבלה". אחד הוא "קבלת הקהל" (מין א'), דהיינו כשהקהל, ולא בעלי הדין עצמם, מקבל הגר להיות דיין בב"ד. בזה מצינו שלדעת הכנה"ג ח"מ ס"ז בהג' ב"י אות א דמהני קבלה, והראיה היא משמעיה ואבטליון שהיו גרים, ושמעיה היה נשיא, ואבטליון היה אב"ד, ולכן לדעתו אם הקהל מקבל הגר אז אף אם בעלי הדין אינם מקבלים אותו, עדיין הגר יכול לדון אותם בשררה וכפיה, וז"ל "כל שקבלוהו עליהם הקהל ומרוצים במינוי, יכול לדון אפילו במילי דשררה וכפיה, כן נ"ל".

אלא דעת הברכ"י בח"מ ס"ז אות ו, דלא מהני קבלת גר לדיין ע"י הקהל, וכתב בשם התשב"ץ דשאני שמעיה ואבטליון כיון שלא היה כמוהם בישראל, ולא פסלה התורה גר לדיין אלא בשיש כמוהו בישראל, וגם דעת הנו"ב בספרו דורש לציון, סוף דרוש ג' שלא כהכנה"ג ע"ש. וכן ראיתי לר' מאיר דן פלאצקי ז"ל בחמדת ישראל ח"א, בקונטרס נר ישראל, אות פ"ט, שכתב בשם הסמ"ג כתירוץ התשב"ץ הנ"ל, ועיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"יט ס"מז מח, ע"ש.

ויש קבלה אחרת (מין ב'), דהיינו שבעלי הדין עצמם קבלו ובאו מרצונם לפני הב"ד בלי כפיה, וזה כמ"ש הראשון לציון י"ס ס"רסט ס"יא, שהאיסור הוא "למנות את הגר לדון בע"כ לכוף אותם לדונם בע"כ, דהיינו שררה ורבנות, ולזה דייק להתיר לגבי גר חבירו מעליך, אבל לגבי ישראל אסור בכה"ג, ומתני' דקתני דשרי לדון, היינו שיהיה דינו דין ולא שיהיה דין בכפייה, אלא בהיכא שבאו לפניו ודן וחייב החייב וזיכה הזכאי שדינו דין, דבזה ליכא משימות דאסור, ואפילו לישראל דינו דין, דלא קפדינן אלא אמלתא דיש בה שררה ורבנות, משום דקרא הרחיק הגרים מתת להם שררה על ישראל, משא"כ לדון ולגלות דעתו למבקשים ממנו, ליכא איסורא", ע"ש.

ויש עוד קבלה אחרת (מין ג'), והיא שאף שבעלי הדין באו לב"ד בלי כפיה ומרצונם, עדיין הם צריכים לקבל בפירוש שלא איכפת להם שדיין זה הוא גר, ואין להם התנגדות בדבר.

ב) **ויש** מחלוקת אם בעינן קבלה רק כמין ב' או אף כמין ג'. כתב הרא"ש ביבמות קב אות ב, לחלק בין ד"מ וחליצה, "אי נמי אי קבילי עלייהו היה כשר לדיני ממונות, ולחליצה לא מהניא קבלה, א"נ לדין של ישראל כשר לדון בלא כפייה דלא שייך שימה ודבר של שררה אלא בכפייה... וכן עיקר", ע"ש. ולכאורה נראה שמ"ש בתירוץ ראשון הוא קבלה כמין ג', ומ"ש הרא"ש בתירוץ אחרון הוא קבלה כמין ב', וכתב הרא"ש שזה העיקר. ולפי זה כשבעלי הדין באו לפני ב"ד מרצונם, אז לא בעינן קבלה אחרת, שכיון דליכא כפיה די בזה.

אלא כתב הטור בי"ד ס"רסט, "אבל בדיני ממונות דן אפילו ישראל, בד"א בלא כפייה שמקבלו עליו לדון, אבל ע"י כפייה פסול לדון ישראל", ע"ש. ויש להסתפק בלשונו במ"ש "שמקבל עליו לדון", אם כוונת הטור לומר קבלה כמין ב' או כמין ג' הנ"ל, וכדי להשוות דבריו עם מ"ש הרא"ש הנ"ל שהעיקר הוא דבעינן רק קבלת מין ב', יש לפרש שמ"ש הטור "שמקבלו עליו לדון", פירושו שבעלי הדין באו מרצונם לפני הגר בלי כפיה, אבל לא בעינן קבלת מין ג' דהיינו שבעלי הדין אומרים בפירוש שהם מקבלים הגר לדיין. ועיין בברכ"י ח"מ ס"ז אות ה ד"ה ותבט, ואילך שהוא הביא השקליא והטריא של האחרונים בדעת הרא"ש ע"ש.

אלא הים של שלמה ביבמות שם ס"ה הביא דברי הרא"ש וכתב, "ואני אומר כי כן דאי היכא שדנו גרים אפילו בלא כפייה הדין בטל היכא דלא קבלו בהדיא", ע"ש. דהיינו שלדעתו העיקר כמ"ש הרא"ש בתירוץ ראשון, ולא כתירוץ אחרון.

ולפי זה כתב הערך השלחן בח"מ ס"ז אות א, "ומרן בי"ד סס"י רס"ט פסק דבלא כפיה מותר לדון אפילו ישראל, ולדון גר חבירו מותר אפילו בכפייה ע"ש. אבל מהרש"ל בפ' מצות חליצה ס"ה, חלק על הרא"ש דאפילו בלא כפיה הדין בטל אם לא קבלו להדיא כגון שבעל דין לא הכירו בו שהוא גר ואח"כ נודע להם, יכולים לחזור שדינו כפסול, ע"ש. וכן משמע מדברי ה"ר יונה והרמב"ם והרשב"א והריטב"א והר"ן בחידושיו דלדעת הרי"ף אפילו בלא כפיה אין דינו דין", ע"ש.

וכן הוא באמרי בינה ח"מ ס"טו ד"ה והנה, שכתב "והנה דעת הש"ע מבואר בי"ד דבלי כפיה מותר לדון אפילו ישראל, אולם מדברי הרשב"א והריטב"א והר"ן מבואר דבלא כפיה ג"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם הדין בטל... וכן פסק הים של שלמה... ולדינא נראה שאחרי דעת כל הנך

ראשונים דאם אין אמו מישראל פסול לדון אף בלא כפייה, וכן דעת ר"א גאון, וכן הכריע הים של שלמה, יכול המוחזק לומר קים לי דלא כדעת הרא"ש והכרעת הש"ע והסמ"ע, ע"ש.

ג) **אלא** יש לדון בדעת מרן בש"ע, שכתב בי"ד ס"רסט יא בלשון סתומה, "לענין דין, גר כשר לדון דיני מממונות והוא שתהא אמו מישראל". משמע שאם אין אמו מישראל הוא פסול לגמרי, ובכל אופן. הרי הוא השמיט מ"ש הטור שם "בד"א בלא כפייה שמקבלו עליו לדון", ואה"נ שהש"ך שם פירש בס"ק טו, "ודוקא ע"י כפיה, אבל אם מקבל עליו לדין מותר, כן כתבו הרא"ש וטור, וכן כתב העט"ז", מ"מ כשאני לעצמי פירושו קשה בדעת הש"ע, שאם דעת מרן כהטור הו"ל להביא לשונו, דהיינו "בד"א בלא כפייה". וראיתי בשלחן גבוה שם ס"ק יד, שכתב שמרן נקט כעין לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"יא הל"יא, שכתב שם, "הכל כשרים לדון דיני ממונות אפילו גר והוא שתהיה אמו מישראל". ולפי זה י"ל שאף שמרן בב"י הביא דברי הרא"ש הנ"ל, מ"מ אין הוכחה בש"ע שהוא סבר כתירוץ האחרון ברא"ש, וזה כמ"ש המחב"ר בי"ד ס"מז ס"ק ד בד"ה ואחשבה, בדרך כלל, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע, והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה", ע"ש. ולכן אולי י"ל הכי בנד"ד שמרן לא הביא לשון הטור בש"ע כיון שהוא הרגיש שאין דין זה מוסכם, וכמו שמבואר בערך השלחן והאמרי בינה, בשם ראשונים הנ"ל.

ולכן נראה שאף לספרדים שסברו דלא אמרינן קי"ל כנגד מרן, מ"מ כיון שאפשר לפרש שדעת מרן בש"ע היא אינה כהרא"ש וכמבואר לעיל, אז עדיין י"ל כמ"ש האמרי בינה הנ"ל "יכול המוחזק לומר קים לי דלא כדעת הרא"ש", ולכן נראה שצריך לומר בעלי הדין בפירוש, שהם מקבלים הגר שהוא דיין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריא

שאלה: האם יש איסור לקיחת שוחד לבעל כוח שאינו "שופט" בבית דין, ואיזה איסורים נוספים יש בפשעים כאלו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "יש לדון בבעל כוח וסמכות ציבורית, כגון גזבר, או ראש מועצה וראש עירייה, או חבר כנסת ושר בממשלה וכדו', או להבדיל רב ת"ח, שמקבל כסף או טובת הנאה מבעלי דבר כדי שיפעל לתועלת העניינים של הנותן, ופעל לפי"ז לטובת נותן הכסף או שלוחיו או שותפיו, והחזיר להם טובה, על איזה איסורים הם עוברים (מלבד חילול השם), וכגון שיש מכרז של קבלנים שרוצים לבנות בתים בעיר, והחוק והיושר הוא לתת לבנות לקבלן שמציע את התנאים הטובים ביותר לטובת אנשי העיר וכו', והממונה מקבל מקבלן אחד "שוחד" לכיסו ולהנאתו, ואז הממונה מקדים אותו מפני שאר הקבלנים, מחמת השוחד שקיבל, וכל כיוצ"ב דוגמאות רבות לאין ספור, והשאלה, האם יש איסור לקיחת שוחד לבעל כוח שאינו "שופט" בבית דין, ואיזה איסורים נוספים יש בפשעים כאלו". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתב** מרן בח"מ ס"ט א, "מאד מאד צריך הדיין ליזהר שלא ליקח שוחד, אפילו לזכות את הזכאי, ואם לקחו צריך להחזירו כשיתבענו הנותן, וכשם שהלוקחו עובר בלא תעשה, כך הנותנו עובר בלפני עור לא תתן מכשול". משמע שלאו זה שייך רק לגבי דיין בב"ד ולא בגזבר, או ראש מועצה וראש עירייה וכדומה.

וראיתי כתוב בסנהדרין כז. "דבר חמא קטל נפשא, אמר ליה ריש גלותא לרב אבא בר יעקב פוק עיין בה אי ודאי קטל ליכהיוהו לעיניה", ופירש"י שם "לכהיוהו לעיניה, ינקרו את עיניו, דבטלו מיתות ב"ד והאי **קנסא** קא עבדינן ביה, דב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה". ושוב מצינו בגמ' שרב פפי "היפך בזכותו", ולכן כתוב שם "קם בר חמא נשקיה אכרעיה וקבליה לכרגיה דכולי שניה". ופירש"י, "ונשקיה לכרעיה דרב פפי, שהיפך בזכותו, וקבליה לכרגיה דכוליה שניה, להצילו כל ימיו ממנת

המלך". וכתב הרא"ש שם פ"ג ס"יז, "ובלאו הכי פטירי רבנן מכרגא, הלכך לא הוי כשוחד מאוחר", ע"ש.

וכתב בפלפולא חריפתא שם בס"ק ש, "בא וראה דבר גדול שהשמיענו רבינו, דשוחד אסור אף בדבר שאינו דין תורה אלא דרך קנס בעלמא, כהך דהכא דפירש"י דקנסא הוי, ואפ"ה מפרש רבינו דקביל עליה כרגא דבשלא בדרך שוחד. היה כתבתי זה להורות לנתמנים על הצבור, אעפ"י שאין דיניהם דין תורה ולא נתקבלו לכך, אפילו הכי יזהרו מלקבל מתנות על דיניהם". ויש לפרש דבריו, דאה"נ שריש גלותא עביד קנסא, אבל עכ"פ עדיין זה בכלל דיין בב"ד, וכמ"ש רש"י הנ"ל שמעשה זה בכלל "ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה", ולכן שפיר י"ל שיש לחוש לשוחד, וזה בכלל הלא תעשה הנ"ל. אלא יש ללמוד מזה אזהרה "לנתמנים על צבור", ויש להם כח להכריע בכמה דברים, כגון בין אם ליתן מלאכה זו ותשלומה לאדם זה או לאדם אחר, שאף הם דומים לדיינים בב"ד ואסור להם לקבל שוחד. אלא הפלפולא חריפתא לא ביאר לנו, אם זה ממש בכלל הלאו שאין לדיין לקבל שוחד, או אם הוא רק אזהרה בעלמא בדרך מוסר.

וראיתי בערוך השלחן בח"מ ס"ט אות א, שכתב, "ולאו דוקא דיין אסור בקבלת שוחד, אלא אפילו כל הממונים וכל העוסקים בצרכי ציבור, אף שאין דיניהם דין תורה, ואסורים להטות הענין בשביל אהבה או שנאה, וכ"ש ע"י לקיחת שוחד", ע"ש. ונראה שהוא למד כן ממ"ש הפלפולא חריפתא הנ"ל, שכתב "אעפ"י שאין דיניהם דין תורה", אלא לא כתב הערה"ש אם זה עדיין בכלל הלאו, או רק אזהרה בעלמא.

שוב ראיתי בחתם סופר ח"מ ס"קס, שדן לגבי מינוי הרב בקהלה, והרבה מאנשי הקהלה קבלו שוחד ממשפחת הרב כדי למנות אותו רב לקהלתם, וז"ל "פשוט כביעי בכותחא דהקבלה ההיא שע"י אותו המינוי בטלה מעיקרא, שהרי היו צריכים לומר דיעותם לשם שמים כמ"ש הרמ"א בהגה רסי' קס"ג בח"מ, והם אמרו ע"י שוחד שהוא חד ומעוור עיניהם... כ"ש מי שלקח שוחד שבטל אפילו מן התורה וז"ל הרמ"א סס"י ל"ז 'טובי הקהל הממונים לעסוק בצרכי רבים, הרי הם כדיינים ואסור להושיב ביניהם מי שפסול לדין משום רשעה'", ע"ש.

ויש לדייק בדבריו, שהוא לא כתב שהם עוברים על ל"ת שלא לקבל שוחד כדמצינו בדיינים בב"ד וכמ"ש מרן הנ"ל, אלא שרק דומה זה למ"ש הרמ"א בס"קסג א, "כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בית שנותנים מס, ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב". מבואר מזה שהממונים על הצבור הם צריכים לומר דעתם לשם שמים, משמע שאין כאן לאו ממש שלא לקבל שוחד כדמצינו בדיינים בב"ד, אלא רק מפני שקבלו עליהם לומר דעתם לשם שמים, וכן נראה ממ"ש הרמ"א בסוף לז הנ"ל, שהממונים על הצבור הם כדיינים – כ"ף הדמיון, ואין הם דיינים ממש כדי לומר שהם עברו על לאו שלא יקבל שוחד.

וראיתי באבני נזר ח"ג ד ס"תסה, שהוא הביא מודעה רבה שלא למנות רב לקהל ע"י שוחד, וז"ל "לא יבושו לעבור על דבר המפורש בש"ע חו"מ ס"ח, ובסמ"ע שם שהכתוב קראן "אלהי כסף ואלהי זהב" והוא מירושלמי סוף בכורים", ע"ש. משמע שהם עוברים בל"ת כמ"ש מרן שם, "כל המעמיד דיין שאינו הגון... עובר בל"ת, וכל דיין המתמנה בשביל כסף או זהב אסור לעמוד לפניו", ע"ש. ופירש הסמ"ע שם בס"ק ב, "עובר בלא תעשה. דכתיב לא תכירו פנים במשפט, ור"ל שלא יכירו פני האיש לאמר פלוני עשיר הוא או קרוב הוא אושיבנו דיין". אלא י"ל שכל זה ברב הקהל שהוא ג"כ יושב בב"ד באותה עיר כהיתה דרכם בזמנם, ולכן ממילא שהוא דיין, ולכן שפיר הוא לחוש לשוחד ול"ת, אבל למנות העוסקים בצרכי צבור וכדומה, שאין הם דיינים בב"ד, נראה שאין לחוש לשוחד ול"ת הנ"ל.

ב) **ולכן** עדיין יש לבאר המקור לומר שהם אסורים לקבל שוחד, ונראה שזה בכלל "תקנת העיר", וזה כמ"ש הב"ח בח"מ ס"ב, שכתב "ולענין הלכה נהגו ברוב מקומות שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול שעשו עשוי בתקנות הקהל דוקא, וכראבי"ה", וכן הוא בתורת שלמים בשו"ת ס"א ד"ה ועל דבר מה, שכתב, "ויש רשות ביד פרנסים לעשות תקון כרצונם וכאות נפשם וכמ"ש המרדכי פ"ק דב"ב בשם הראבי"ה דיש כח ביד ראשי הקהל וטובי העיר שהמחום רבים עליהם מדעת כולם לכל דבר מה שעשוי עשוי בתקנת הקהל, ואע"פ שלא היה מנהג מקדם וגם אינו מגדר מילתא ואפילו יחיד שבירורו מה שעשוי עשוי, וכ"פ

בש"ע בח"מ ס"ב. ואף שמהרי"ק שורש א וקפא וקפב, פסק כרבינו תם שאין יכולין לשנות שלא מדעת כולם במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי ולאו מגדר מילתא, וכן משמע בפסקי מהרא"י ס"רכג, מ"מ האחרונים מחו מאה עוכלא בעוכלא על האי דמהר"ם, והוא בתשובת מהרשד"ם ס"קיז באורך, וכן פסק עוד שם ס"רכב, ורכז. גם בתשובת מהר"ם אלשיך שאלה נט, דוחה דברי מהרי"ק בשתי ידים ומסיק והביא דעות עשרה גדולי פוסקים ראשונים שפוסקין דלא כוותיה וסיים ומינה לכל הסכמות הקהלות שכל הסכמה שעושין ראשי וממוני הקהלה לתקוני העיר כמו שדרכינו היום בכל גלילות ישראל... אם רוב של הקהלות יסכימו דבר אחד כופין את המיעוט הקהלות לעשות התקון ההוא עכ"ל. וכתב עוד שם דטובי העיר בעירם כגדולי הדור בכל מקום, וכן הוא לשון מהר"ם במרדכי פ"ק דב"ב, גם בב"ח בח"מ ס"ב פסק ג"כ כדעת ראבי"ה וכן פסק שם בהג"ה, וא"כ פשיטא שאין לזוז מדבריהם", ע"ש. וכן דעת החתם סופר ח"מ ס"קטז, שהמנהג כהראבי"ה, והוא כתב "כבר נהגי בכל גלילות הללו למיזל בתר רובא", ולדעתו אף ר"ת מודה לזה כשיש מנהג, ולכן י"ל דהא שאסור לכל מי שעוסק בצרכי העיר או בשמא ומתן, לקבל שוחד, הוא מפני שזה בכלל "תיקוני העיר".

ויש לחקור אם "תיקוני העיר", נחשבים מן התורה או מדרבנן. כתב הרשד"ם בס"קיז, "דכל מילי דהוו תקנת הצבור הוי דבר תורה ומצוה, שהרי מצינו שהעוסקים בצרכי צבור פטורים מק"ש ותפלה וגם אנו מבטלים מצות ק"ש ותפלה מפני צרכי צבור, א"כ נראה דעדיף צרכי צבור מק"ש, וא"כ כל תקנה שהיא צורך לצבור הוי דבר תורה", ע"ש.

ונראה שזה כמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"א הל"ב, "כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל... ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה, והן הגזרות והתקנות והמנהגות. כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה. הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם". ולכן י"ל שסבר הרשד"ם שתקנת הצבור בכלל זה.

וכן ראיתי ברמב"ן לגבי מצות על הפסוק "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" (דברים ו, יח), וז"ל "ועשית הישר והטוב בעיני ה'... וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון "לא תלך רכיל", "לא תקום ולא תטור", ו"לא תעמוד על דם רעך", "לא תקלל חרש", "מפני שיבה תקום", וכיוצא בהן – חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר", ע"ש.

וכן הוא ברב המגיד בהל' שכנים פ"יד הל"ה, שכתב, "...וכן אמרה ועשית הישר והטוב, והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם, ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין, ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים, והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור, ומהם לכתחלה ודרך חסידות, והכל מדבריהם ז"ל, ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה, שנאמר כי טובים דודיך מיין", ע"ש. וי"ל שסבר הרשד"ם הנ"ל שתקנות הצבור, הן "דין גמור" מן התורה, משום "ועשית ישר והטוב בעיני ה'".

אלא נראה מהחתם סופר באה"ע ס"קח, שהוא סבר שתקנת העיר היא רק מדרבנן, וז"ל "הרשב"א בס"אלף רו, העיד שפעם אחת עשה מעשה לפני רמב"ן בענין זה, כי נ"ל אפילו הסוברים שהפקר בית דין הפקר גם בעין כזה וגם כל ב"ד אפילו אינם כרב אמי ור"א, מ"מ נראה דאין זה מן התורה", ע"ש. אלא יש להעיר עליו, שהרשב"א שם איירי בקהל שעשו תקנה מחמת הפריצים שכל מי שיקדש אשה שלא במעמד י' שלא יהא קדושיו קידושין, מטעם הפקר ב"ד הפקר ואנשי הצבור דומה לב"ד לענין זה. הרי משמע לדעת החת"ס שאף בתקנה שהיא לצורך צבור היא רק מדרבנן, ודלא כהרשד"ם הנ"ל. אמנם מצינו שכתב הרשב"א שם, "והצבור כבית דין של בני עירם יכולין להפקיר ממון אם ראו בדבר תקנה לבני עירם, והפקר ב"ד הפקר מדבר תורה". הרי נראה שהוא מן התורה.

ועוד מצינו בתה"ד ס"רפא, שכתב, "כתוב על שם אחד מהגדולים שהורה פעם אחת עשו תקנה שלא ימכור בשר ביוקר מן הערך שקצבו להם, והיה לאחד בשר ששחט כדי

למכור קודם התקנה והתיר לו למכור ביותר מן הערך הואיל והיה בידו קודם התקנה, והביא ראיה מהא דאיתא פ"ק דחולין בעי רבי ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו בני ישראל לארץ מהו... וכתב אשר"י שם... ומפרש הוא בנ"מ אף לדידן בבעיא זו שאם אסר אחד את עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך וכשיגיע לו אותו זמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, אם מותר למיכל מה שניתיר בידו ע"כ, והיינו כנ"ד דמ"ל לענין אכילה ומ"ל לענין שאר מעשה. אמנם נראה כיון דההיא בעיא סליק בתיקו וקי"ל כל תיקו דאורייתא לחומרא... ובנ"ד דתיקנו בחרם ובאלה וקבלו עליהם בשבועה א"כ הוי דאורייתא, והוראת אחד מהגדולים דלעיל י"ל דתקנה בעלמא היתה, ולא בחרם ולא באלה אלא קנסות בעלמא, ואפילו שיש לקצת הרהור עלה דבסמ"ג במצות שבועת שוא, כתב בשם הגאונים דהנשבע שלא יכנס לתקנת הקהל חשוב שבועת שוא כמו נשבע שלא לאכול מצה או שלא לישב בסוכה, אלמא דתקנת הקהל נמי דאורייתא היא" ע"ש. הרי לדעת הסמ"ג בשם הגאונים תקנה זו אף שאין בה חרם היא מן התורה, וזה כדעת הרשד"ם שסבר שכל תקנה לצורך הצבור היא מן התורה, וכן הוא במהרש"ך ח"ג ס"כח, דתקנת הקהל אפילו לא היתה כתובה בו אלה או שבועה, יש לחוש למ"ש התה"ד בס"רפא, ע"ש. ועיין בארעא דרבנן מע"ת אות תרנד, שהוא העיר על הכנה"ג בענין זה.

ולפי זה הכי י"ל בנד"ד, שהטעם שאסור לכל בעל כוח וסמכות ציבורית לקבל שוחד הוא מפני תקנת הקהל, שלדעת הרשד"ם ודע' היא מן התורה (עיין עוד באורחותיך למדני ח"ג ס"קלג).

ג) **וכל** זה לגבי מי שנותן השוחד ומי שמקבל את השוחד, אלא עדיין יש לחקור שאם יש הרבה אנשים שרוצים להציע הצעה כדי לקבל חוזה לעשות איזו מלאכה כגון לבנות בנין וכו', ואחד מהם נותן שוחד לראש עירייה כדי לקבל את החוזה, אם הוא עובר על איסור בינו ובין שאר האנשים שרוצים לקבל את החוזה.

ונראה שיש לדמות את זה למ"ש בקידושין נט. "עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע", וכתבו התוספות שם, "פי' בקונטרס דמיירי בחררה של הפקר, וקשה מהא דתנן בשנים אוחזין (ב"מ דף י.) ראה את המציאה ונפל לו עליה או שפירש טליתו עליה ובא אחר ונטלה הרי היא שלו, וכן הא דקאמר התם (שם) מי שליקט מקצת הפאה ופירש טליתו עליה מעבירים אותו הימנה, ואמאי עני מהפך בחררה הוא, ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה והוי דומיא דרב גידל ומש"ה קאמר דנקרא רשע כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת, 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, ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעל הבית שיש לו מלמד אחר בביתו כל זמן שהמלמד בביתו שמאחר שהוא שכיר שם ילך המלמד במקום אחר להשתכר שם, אם לא שיאמר בעה"ב דאין רצונו לעכב המלמד שלו אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחד יכול בע"ה אחר לשכור אותו מלמד עצמו, ואינו יכול לומר לו הבעה"ב לך ושכור מלמד אחר, דנימא ליה אין רצוני אלא לזה שהרי כמדומה לי שזה ילמוד בני יפה ממלמד אחר", ע"ש.

ונראה בנד"ד שאין אחד מקדים לחבירו שכולם באים כאחד כדי לזכות בחוזה, ולכן אין כאן דין של עני מהפך בחררה שאין אחד מקדים לחבירו, וגם לכאורה י"ל שזה דומה לכמה בני אדם שבאו בבת אחת לחנות כדי לקנות איזה חפץ, ואחד מהם אומר לבעל החנות שהוא רוצה לשלם יותר מהמחיר של החפץ, ולכן בעל החנות מוכר את החפץ לאותו איש, ונראה שאין כאן איסור כלל שאם אחד רוצה לשלם יותר מהמחיר הרשות נתונה לבעל החנות למכור החפץ לאיש זה. אלא נד"ד אינו דומה לזה, שהרי כשהאיש נותן את השוחד הוא עושה כן בסתר וכנגד תקנת העיר ושלא כדין, ורק משום זה הוא זוכה לחוזה, ולכן עדיין י"ל שזה דומה לדין עני מהפך בחררה, אף שכולם באו בבת אחת, שע"י השוחד איש זה "נטלה

החרה מכולם" שלא כדין (משא"כ בנדון חנות הנ"ל שמי שרוצה לשלם יותר, הוא אינו עובר על דין). ולכן י"ל שמי שנותן את השוחד, מלבד שהוא עובר על תקנת העיר, ולדעת הרשד"ם יש בזה איסור מן התורה, הוא גם נקרא רשע במה שהוא זוכה בחוזה ומבטל הסיכוי של שאר אנשים לזכות בחוזה זה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריב

שאלה: האם מותר לישראל להיות שופט בבתי משפט שדנו שלא על פי חוקי התורה, בארץ ישראל או בחו"ל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "בשו"ת יחווה דעת (ח"ד ס"ס ס"ה בהערה השניה) הביא דעת ארבעה גדולי הדור (מוהרצ"פ פרנק, החזו"א, הגרי"א הרצוג והגר"י סרנא זצוק"ל), ששופט "דתי" השופט בבתי משפט של המדינה שלא לפי חוקי התורה הקדושה ושו"ע חושן משפט, אלא לפי חוקי גויים וחילונים, יש בו איסור החמור דערכאות, ואדרבה, חמיר טפי, עיי"ש הטעם. והיחו"ד עצמו כתב שכ"ד הציץ אליעזר (חלק י"ב סי' פ"ב), וכן הסכים היחו"ד עצמו שם בתוקף, וכידוע וכמפורסם כ"ד כל גדולי הדור ושאר ת"ח גדולים ששמענו, ואני שואל האם כת"ר מודה להם בזה, או לא, ומאיזה טעם, והאם בכלל אפשר לחלוק על כל גדולי הדור בזה". **ע"כ דברי כת"ר**.

א) **כתב** הרמב"ן בריש פר' משפטים, "ולא לפני מי שאינו שופט על פי התורה והוא הדיוט, לזה אסור לבא לפניו כשם שאסור לבוא לפני כותים, ואע"פ שיודע שדיניהם כדיננו או שההדיוט הזה יודע שורת הדין וידין לו כהוגן, אבל הוא אסור לשומו דיין ולצעוק לו שיכוף את בעל דינו לדון לפניו, וההדיוט **עצמו אסור לדון להם**, ואע"פ שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה באחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שתי בעלי הדין לבא לפני ההדיוט **שבישראל** מותר הוא ובדקבלוה עילויהו דינו דין, אבל לפני **כותים** אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדינינו באותו הענין", ע"ש.

ויש לפרש דהא דמותר לבוא לפני הדיוט ישראל אם בעלי הדין קבלו אותו עליהם, זה כמ"ש בש"ע ח"מ ס"כב, שמותר לקבל קרוב או פסול להיות דיין ע"ש. וי"ל שאין זה נראה "כמביא דיני ישראל לפני ארמים מחלל את השם ומיקר את שם האלילים להשביחם", כמ"ש רש"י בריש פר' משפטים, כיון שההדיוט פסק הדין לפי **דעת עצמו** ולא לפי דיני הגויים, אבל אם ההדיוט שהוא ישראל פסק הדין לפי דיני גוים, אז ודאי זה בכלל "ומיקר את שם האלילים להשביחם".

וזה כעין דמצינו בש"ך ס"כב ס"ק טו, דמהני קבלת גוי לדון אם הגוי דן לפי דעת עצמו, משא"כ אם הוא דן לפי דיני הגויים, וז"ל "דדוקא התם דמיירי להדיא שקני מידו סתם לדון בדיני עכו"ם, משא"כ בהך דהמרדכי שקנו על עכו"ם אחד בפירוש, הרי שעכו"ם זה נאמן בעיניהם וסמכו עליו דמהני כמו קבלו קרוב או פסול, וחילוק זה נכון מאד". ופירש הערה"ש שם באות ח, "אם קיבל עליו לדון בפני דיין ערבי אינו כלום, ואסור לדון לפניהם כמו שיתבאר בס' כ"ו, אבל אם קיבל לסמוך עליו ע"פ מה שידון ע"פ חוות דעתו, ולא בדינם הקבוע, מהני כקבלת קרוב או פסול", ע"ש. וכן י"ל בהדיוט ישראל, שאם הוא דן לפי דעתו מהני קבלה, אבל אם הוא דן לפי דיני הגויים, אז הוא עובר על "ומיקר את שם האלילים להשביחם".

וכן מ"ש הרמב"ן "אבל לפני **כותים** אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם", פירושו בבית דין של גוים, שבזה שפיר י"ל "ומיקר את שם האלילים להשביחם", ואין מועילה קבלת שני בעלי דין בזה, שהרי אף אם הם קבלו לבוא לפני ב"ד של גוים, עדיין זה בכלל "ומיקר את שם האלילים להשביחם".

ולפי זה נראה שלאו דוקא בעלי הדין, אלא אף השופט בדיני גוים עובר על איסור זה, שכיון שהוא "ומיקר את שם האלילים להשביחם".

וכן נראה מתשובת הרשב"א בב"י ס"כו, וז"ל "כתב הרשב"א שנשאל על אחד שמתה בתו ותבע את חתנו בערכאות העכו"ם שיחזיר לו כל הנדוניא בטענה אע"פ שבדיני ישראל הבעל יורש את אשתו כיון שהכל יודעים שהם הולכים בדיני עכו"ם הרי כל הנושא אשה שם כאילו

התנה כן וכמו שאמרו (כתובות סז.) גמלי דערביא אשה גובה פורנא מהם לפי שסומכת עליהם, והשיב כל דבר שבממון תנאו קיים ובאמת אמרו שמתנין בכענין זה, **אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט העכו"ם באמת נ"ל דאסור לפי שהוא מחקה (פי' מחזיק את חוקם) את העכו"ם**, וזהו שהזהירה התורה לפניהם ולא לפני העכו"ם, ואע"פ **ששניהם רוצים בכך** והוא דבר שבממון, שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות העכו"ם ודיניהם, ולא אפילו לעמוד לפניהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדיני ישראל", ע"ש. נראה מדבריו שלאו דוקא לבוא לפני ב"ד של גוים, אלא אף אם הוא שופט בב"ד של גוים, הוא בכלל "שייקרו חוקות העכו"ם ודיניהם". הרי אף הרשב"א סבר כהרמב"ן הנ"ל.

ב) **אלא** כתב הריב"ש בס"נב, "מה שכתבת שאחריך לאשה אחר מיתת הבנות אינו כלום כיון שהראשון ראוי ליורשו דירושה אין לה הפסק, זה היה אמת אם היה נעשה בין היהודים במקום שדנין דיניהם בדיני ישראל, אבל המצוה הזה היה דר במיורקה בחזקת עכו"ם, וכן האשה הבאה לירש מכח הצואה גם היא שם בחזקת נכרית, וכן הללו הבאים לירש מחמת קורבה גם הם דרים שם בחזקת נכרים, **וגם ביהדותם היו להם לדון בדיני עכו"ם כי כן נהגו מעולם קהל מיורקה מרצונם**, וא"כ איך ילך ויסע ממקומו אחד משתי הכתות וילך ארץ מרחקים שידינו לו בדיני ישראל, יבאו במיורקה לפני הדיין שלהם שהוא הגזבר ומי שיזכה ויחזיקו הגזבר בנכסי המוריש הוא היורש", ע"ש.

הרי מבואר שבנדון זה אין לחוש לאיסור לבא לדין לפני דיין עכו"ם, ודלא כהרמב"ן והרשב"א. וי"ל שלדעת הריב"ש שכיון שנהגו העיר מרצונם לבוא לפני ב"ד של גוים, שאין חשש איסור, ולכן ה"ה שמותר לישראל להיות שופט בב"ד של גוים במקום כזה, ויש להסביר שיטתו. וי"ל שדוקא כשנהגו העם לילך לפני ב"ד של ישראל, ועדיין בעלי הדין הולכים לפני ב"ד של עכו"ם, זה נראה כזלזול בב"ד של ישראל, ושבח לב"ד של גוים, וזה בכלל "ומיקר את שם האלילים להשביחם", אבל כשאין נוהגים אנשי העיר לילך לפני ב"ד של ישראל כלל, אז אין כאן זלזול לב"ד של ישראל, שאין אנשי העיר "דוחים" הב"ד של ישראל מפני ב"ד של גויים, כיון שאף פעם אין מנהגם לילך לב"ד של ישראל כדי לומר שעכשיו הם "דוחים" הב"ד, ולכן אין זה נראה כזלזול, ולכן י"ל שבעיר כזו, סבר הריב"ש שמותר לישראל להיות שופט בב"ד של גויים.

וזה כמ"ש בעל הכנה"ג בבעי חיי ס"קנח על שיטת הרשב"א והריב"ש הנ"ל, "...אבל הריב"ש ז"ל בתשובותיו ס"נב חולק על הרשב"א בדין הנחלה, וסובר דאם נהגו לדון בדיני הירושות כמנהג הגויים הולכין אחריו, ומתוך דבריו שם נראה דאפילו לעמוד לפניהם בדין מנהגם, ולפי זה הריב"ש ז"ל חולק על הרמב"ן והרשב"א ז"ל שסוברים דאפילו שניהם רוצים אסור, והריב"ש סובר דלא נאמר לפניהם ולא לפני גויים אלא כשהאחד אינו רוצה לדון לפני גוים, **אבל בששניהם רוצים אין כאן איסור**, וכל שיש שם מנהג הרי הוא כאילו שניהם רוצים", ע"ש. הרי הריב"ש סובר דאין איסור לבא לפני דיין עכו"ם אם שניהם רוצים, וא"כ י"ל במקום כזה, אף מותר לישראל להיות שופט בב"ד של גויים.

אלא כבר ביארתי באורחותיך למדני ח"ד ס"קמה מ"ש האחרונים בדעת הריב"ש, ומה דעת הרמ"א בזה, ואנן קי"ל כדעת הרמב"ן והרשב"א, וכ"ש בעיר שיש שם ב"ד ישראל, שי"ל שאף הריב"ש מודה שאין להיות שופט בב"ד של גויים.

ג) **אלא** יש לחקור בזה מצד אחר, דהיינו אם מותר לישראל להיות שופט בחו"ל כשבעלי הדין שבאים לפניהם הם גויים, ולא ישראלים, וזה מפני שיש סברה לומר שכיון שהגויים חייבים להושיב דיינים בעריהם, וזה בכלל ז' מצוות בני נח, אז אם הישראל הוא שופט בבית דין שלהם, הוא יעזור להם לקיים מצוה זו, ואין כאן איסור כלל. אלא זה אינו, שי"ל סברה זו רק אם דיני הגויים הם על פי הששש מצוות ב"נ, אבל אם הם דנים לפי דיני גויים ולא לפי דיני מצוות ב"נ, אז אף בזה יש חשש "ומיקר את שם האלילים להשביחם", וכן הוא, שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט הל"יד, "וכיצד מצווין הן על הדינין. חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון **בשש מצות אלו**, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם", ע"ש. הרי נראה שרק אם הם דנים לפי דינים אלו, הם מקיימים המצוה, משא"כ אם הם דנים לפי דיני הגויים, ולכן ממילא שאסור לישראל להיות שופט בב"ד של גויים, אף

כשהבעלי דין הם גויים, וזה מפני שעדיין הם דנים לפי דיני הגויים ולא לפי דיני ז' מצוות של ב"נ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריג

שאלה: ראובן יש לו דוד על גג הדירה והוא מקולקל, ומפני זה באו המים לסלון של שמעון ונפל כל הטיח. האם ראובן חייב לשלם, ואם בנו הקטן של שמעון מזיק נכסי ראובן, האם חייב שמעון לשלם בעד בנו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה בראובן שהיה לו "דוד מים" בגג הבנין ומ"דוד" זה דלפו מים רבים, "ועד הבית" התריע ובקש שיתקן את דליפת המים כי זה יכול להזיק לשכנים הגרים בקומה העליונה, כך התריע "ועד הבית" בכל תקופה אולם ראובן לא תיקן את דליפת המים, לאחר כשנה ויותר, כתוצאה מאי תיקון הדליפה ומהמים רבים שחלחלו, נגרם לשמעון השכן בקומה העליונה נזק גדול שנפל לו כל הטיח [נקרא "תקרה נופלת"] בסלון ביתו ונגרם לו נזק כספי בסך 1000 ₪ אותו שילם שמעון בעצמו, לאחר שספרו לראובן (בעל הדוד) על הנזק שנגם לשכנו שמעון הואיל סוף סוף לתקן את דוד המים הדולף, אולם לא השתתף אפילו בשקל אחד מהנזק שנגרם לשכנו.

לאחר מספר חודשים בנו הקטן של שמעון זרק בטעות אבן למרפסת ראובן וגרם לו נזק קטן בסך 08 ₪ אולם ראובן לא הרגיש בנזק זה ולא יודע שנגרם כתוצאה מבן השכן שמעון.

ובא שמעון ושואל האם צריך לספר ולשלם נזק זה לשכן, או לא מחויב הואיל וראובן חייב לו מהעבר סכום כסף גדול מהנזק שנגרם לו ע"י דוד המים שדלף [ועוד שבנו הקטן גרם לנזק זה]". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **בתחילה** יש לחקור אם ראובן חייב לשלם את שמעון משום הנזק מהדוד. כתב מרן בח"מ ס"קנה ד, לגבי הבית והעליה של שנים, "היו מימי העליון יורדים על התחתון ומזיקין אותו, אם אין שם מעזיבה בענין שכששופך מימיו מיד יורדים על התחתון ומזיקים אותו, חייב לסלק היזקו, ואם יש מעזיבה שהמים נבלעים בה ואינם יורדים מיד אלא לאחר מכאן יורדים ומזיקין, אינו חייב לסלק היזקו", ע"ש. והטעם שאם מיד ירודים המים בעל העליה צריך לסלקו, הוא כמ"ש הסמ"ע שם בס"ק יד, "דאז הוה גירי דיליה, לשון הרמב"ם דה"ל כעומד בשלו ויורה בגירי דיליה לחבירו העומד ברשות אחר דצריך לסלק היזיקו, אבל כשאין יורדין מיד הוה גרמא בנזיקין דפטור", ע"ש.

ולפי זה לכאורה נראה שאין חיוב על ראובן לסלק את היזקו, כיון שנראה שאין כאן "גירי דיליה", משום שאין ירידת המים באו מכח האדם כמו בדין מרן הנ"ל שירידת המים הוא מפני שבעל המים עצמו שפך את המים, אלא בנד"ד נראה שבכל זמן יש טיפות מים שיורדות לאט לאט מדוד של ראובן, ואחר כמה זמן (יותר משנה) יש היזק גדול לשמעון, ולכן כיון שאין זה בכלל גירי דיליה, אין חיוב על ראובן לסלק או לתקן את הדוד.

אלא גם כתב מרן שם בסע' כ, "ראובן חפר גומא בחצירו שמי גשמים יקלחו לתוכה, וכשרבו המים בוקעין ועוברים דרך חומות מרתף שמעון, חייב ראובן לסלק היזקו". ולכאורה זה סתירה למ"ש לעיל, שהרי אין כאן גירי דיליה כלל כיון שהמים באו ממי גשמים ולא מכח האדם, ועדיין ראובן חייב לסלק, ויש לדמות זה למ"ש הרמ"א בסע' ד, "אבל אם ירדו גשמים על העליה ויורדין למטה על הניזק לתקן שלא יוזק", ופירש בפעמוני זהב שם "אין בעל העליה שום חיוב דאין כאן שום גירי דידיה, דמעלמא אתו", ע"ש. ולכן אף לגבי הגומא שיש שם מי גשמים י"ל שהמים מעלמא אתו, ואף שהבעלים חופר את הגומא בתחילה וזה מעשה ידיו, מ"מ הגשם בא רק משמים (עיין לקמן).

אלא תירץ הרא"ש בשו"ת בכלל קח אות י, "כיון דנפיש היזקא דשמעון, וגם תשמיש של שמעון קבוע וא"א לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף... דהתם העליון (דין בית והעליה במרן סע' ד.) א"א לו לסלק היזקו למקום אחר דא"א לו להיות בלא מים, וגם התחתון בקל יכול לתקן המעזיבה ואז אין המים נופלין עליו", ע"ש. וכן הוא בנתיבות לסע' ד בס"ק ג, ע"ש. ולפי זה י"ל בנד"ד שאף כאן "כיון דנפיש היזקא דשמעון, וגם תשמיש של שמעון

קבוע וא"א לו לסלק את עצמו", שראובן חייב לסלק את היזקו, דהיינו לתקן את הדוד.

מ"מ עדיין יש להעיר על הרא"ש ומרן בסע' כ הנ"ל, מה מועיל "דנפיש היזקא", הלא אין כאן גירי דיליה, דבשלמא לגבי מ"ש מרן בסע' ד, שבעל העליה עצמו שפך את המים י"ל שזה גירי דיליה, אבל בסע' כ הבעלים אינו עושה כלום, וכל הנזק בא ממי הגשמים, ואיך אמרינן שמי הגשמים נחשבים כגירי דיליה, שאין כאן מעשה הבעלים כלל. אלא פירש הערה"ש שם באות כה, "...כל הדברים **לאו מכחו עצמו** בא הנזק, אלא הרוח או המים או מיני החימום או שארי דברים המזיקים אותו ולא האדם עצמו, וזה שנתבאר דכל ההרחקות הם כחיציו **לאו בדווקא** הוא, אלא הכוונה שמזיקין מיד כחץ ולא לאחר זמן", ע"ש. הרי אין הפירוש של גירי דיליה שזה ממש מכח האדם, אלא רק שהנזק קרה מיד.

אלא אין זה מספיק לבאר דעת הרא"ש, שהרי פירש הרשד"ם בח"מ ס"קנא מ"ש הרא"ש בתשובה הנ"ל, וז"ל "מ"ש הרא"ש והביאו הטור ז"ל בח"מ ס"קנה (כן צ"ל) וז"ל נראה לי שראובן חייב לסלק הזיקו אף לר"י דאמר על הניזק להרחיק את עצמו... וגם תשמיש שמעון קבוע וא"א לסלק את עצמו יע"ש... נראה דה"מ שעל המזיק להרחיק את עצמו כשעושה המזיק מעשה שממנו נמשך הנזק לניזק, אבל אינו מחוייב לעשות מעשה כדי שלא ימשך נזק לחברו כיון שהוא אינו עושה מעשה לא גדול ולא קטן שימשך נזק כההוא מעשה דהרא"ש", ע"ש. הרי מבואר שטעם המזיק צריך לסלק את הנזק הוא מפני שהוא עושה מעשה, ונראה שמשום מעשה זה הכל הנמשך ממנו נחשב גירי דיליה, ואף אם הנזק קרה לאחר זמן רב ולא מיד עדיין זה בכלל גירי דיליה, וזה דומה למי שיורה חץ והחץ אינו מגיע למטרה אלא לאחר זמן מה כיון שהמטרה היא רחוקה ממנו, ולכן נראה מתשובת הרא"ש הנ"ל שהמעשה הוא חפירת הגומא ע"י האדם, ואף שאחר זמן מה באו הגשמים ושוב קרה הנזק, עדיין זה בכלל גירי דיליה, וכן מבואר ברא"ש שם שכתב, "אבל בנדון זה מיד כשהמים רבים ומתאספים בגומא בוקעים ועוברים לחצר שמעון והוו גירי דיליה", וכן הוא בדברי אבי אסף שהביא הרא"ש שם, וז"ל "אם יש חפירות מים מרובין אצלו, והן מזיקין לו תדיר דרך כותלו הוה ליה גירי דיליה". הרי אף שהנזק לא קרה מיד אלא לאחר זמן מה ממעשה האיש שהוא חפירת הגומא, עדיין זה בכלל "גירי דיליה".

וגם צ"ל שאף שבשאר מקומות גיריה דיליה הוא מה שקרה מיד כמ"ש הערה"ש הנ"ל, וכן הוא במרן ס"קנה, לב, "מי שהיה לו אילן בתוך שדהו קרוב לבור חבירו, אין בעל הבור יכול לעכב עליו ולומר לו הרי שרשי האילן נכנסים לבור שלי ומפסידין אותי, שזה נזק הבא מאליו **לאחר** זמן, ובעת שנטע אינו מזיקו", ע"ש. וכן הוא בתשובת הרא"ש הנ"ל, מ"מ נראה שסבר הרא"ש דשאני נדון הגומא והמרתף שעדיין זה בכלל גיריה דיליה כיון "דנפיש היזקא דשמעון, וגם תשמיש של שמעון קבוע וא"א לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף", ואין זה דומה לדין בור ואילן מפני "דסתם בור מים מכונסין ובקל יכול הניזק לסלק עצמו ולהרחיק את בורו מן האילן כ"ה אמה, ובור לא הויא כולי האי תשמיש קבוע לכן הקלו בו חכמים", כמ"ש הרא"ש שם.

ויש להסביר דשאני דין הבור והאילן, שכיון שאפשר לסלק את הבור, אין הבור נראה כ"מטרה קבועה" שהיורה את החץ כיון עליו, ולכן אין זה נראה כגיריה דיליה כיון שאין הנזק קרה מיד, אבל המרתף כיון שא"א לסלק את המרתף הוא נראה כמטרה קבועה שהיורה את החץ כיון עליו אף שלא מגיע החץ למטרה אלא לאחר זמן רב, ולכן עדיין זה בכלל גיריה דיליה, וגם כשיש "נפיש היזקא", אף מצד זה נראה שיש כאן חץ שמגיע למטרה, משא"כ כשאין נפיש היזקא ואינו ניכר הנזק כל כך, אין זה נראה שיש כאן חץ כיון שהנזק לא קרה מיד, ולפי זה מצינו דאה"נ שסבר הרא"ש שבדרך כלל גיריה דיליה הוא רק כשקרה הנזק מיד, כיון שזה נראה כמי שיורה את החץ ומיד קרה הנזק, אבל לפעמים אף כשלא קרה הנזק מיד עדיין נראה שזה כמי שיורה חץ כדי להזיק, דהיינו כשיש "מטרה קבוע" ונזק גדול, כגון בדין המרתף הנ"ל.

ועוד יש לדייק בדברי הרא"ש, שכתב לגבי שרשי האילן, "וגם לא דמי לאילן, שלימים רבים עתיד ההיזק לבא אחר אשר יגדלו השרשים, אבל בנדון זה מיד כשהמים רבים ומתאספים בגומא בוקעים ועוברים לחצר שמעון והוו גירי דיליה, ולא דמי להא דאמרינן בפ' הבית והעלייה (קי"ז) (מרן סע' ד הנ"ל)... ומשני דפסקי והדר נפלי, אלמא לא מיקרי גיריה דיליה אלא היכא דמיד בא ההיזק לחברו, אבל היכא דאיכא הפסק לא מיקרי גיריה דיליה, ובנדון זה המים בנפילתן מתאספים לתוך הגומא ושוב אחר זמן כשהן רבים בוקעין חומת שמעון ועוברין למרתפו ואיכא הפסד

טובא, לא דמי כלל דהתם העליון (מרן סע׳ ד) א״א לו לסלק היזקו למקום אחר דא״א לו להיות בלא מים, וגם התחתון בקל יכול לתקן המעזיבה ואז אין המים נופלין עליו״, ע״ש. ופירש״י בב״מ קיז. ״דפסקי והדר נפלי, לא היתה מקום רחיצת ידים של עליון על מקום נזקי תחתון אלא במקום אחר משם הן נמשכין עד שנופלים במקום שמזיקין״, ע״ש.

הרי יש ג׳ דינים, אילן ובור, בית ועליה, וגומא ומרתף, ולכאורה יש להעיר למה צריך הרא״ש להביא הטעם לגבי הגומא והמרתף שיש ״הפסד טובא״, הלא כבר כתב לעיל שלגבי הגומא המים יוצאים ״מיד״ ובוקעים ועוברים למרתף של שמעון, ולכן הוא אינו דומה לדין בית ועילה ששם ״פסקי והדר נפלי״, ולא נפלו המים מיד אלא ״הן נמשכין עד שנופלים״ כמ״ש רש״י הנ״ל, ולכן אף כשאין ״הפסד טובא״ עדיין י״ל שבדין גומא ומרתף שיש גיריה דיליה.

אלא זה אינו, שהכל מתחיל ממעשה האדם, וכמ״ש הרשד״ם הנ״ל, ולכן בכל ג׳ דינים הנ״ל יש הפסק בין מעשה האדם ובין הנזק עצמו, ולכן אחר נטיעת האילן האדם הולך לדרכו ויש הפסק גדול עד שהשרשים מגיעם לבור של שכנו, וכן לגבי הבית והעליה כשיש ״פסקי והדר נפלי״, יש הפסק בין רחיצת האדם והנזק למי שדר בבית, וכן לגבי גומא ומרתף, יש הפסק בין חפירת הגומא ובין ירידת הגשמים לתוך הגומא עד שהגומא מלאה וש״רבו המים״, ולכן מצד זה כולם שווים. אלא אחר הפסקות אלו יש חילוקים בין ג׳ דינים אלו, שלגבי הבית והעליה ״מיד״ המים עצמם הולכים מידי האדם אף ש״הן נמשכין עד שנופלים״, ולגבי הגומא ג״כ אחר שרבו המים ״מיד״ הם עצמם הולכים למרתף, אבל לגבי האילן לא מצינו שתחילת השרש שהיא קרובה לגוף האילן הולכת לבור כלל, אלא אותו חלק נשאר במקמו ורק הגדיל השרש עד שהוא הגיע לבור, ואותו חלק שהגדיל הוא פנים חדשות מאותו חלק שהוא קרוב לאילן, שאותו חלק שהוא קרוב לאילן הוא נשאר במקומו, ולכן אין זה דומה למים שהמים עצמם הולכים להזיק, ובשלמא שהמים דומים ל״חץ״ שהחץ עצמו הולך לעשות ההיזק, משא״כ בשרש לא מצינו שהשרש שהוא קרוב לאילן שהוא הולך לבור כמו חץ, אלא שרק הגדיל עד שמגיע השרש החדש עד הבור, ולכן אין זה דומה לחץ כלל, ולכן כתב הרא״ש הנ״ל ״שלימים רבים עתיד ההיזק לבא אחר אשר יגדלו השרשים״, דהיינו שבתחילה החלק של השרש שגורם את הנזק עדיין לא בא לעולם, משא״כ במים שאותם מים עצמם הולכים להזיק.

ולפי זה י״ל בשלמא שדין מים משונה מדין שרש האילן, אבל מה החילוק בין המים בעליה שהם ״פסקי והדר נפלי״, ובין המים בגומא שאף אלו בכלל ״פסקי והדר נפלי״ כשביארתי לעיל, ולכן כדי לבאר את החילוק כתב הרא״ש דשאני דין הגומא והמרתף שיש ״הפסד טובא״, וגם ״תשמיש של שמעון קבוע וא״א לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף״.

הרי מצינו שאין פירוש אחד ל״גירי דיליה״ והכל לפי הענין, וכן ראיתי בחזון איש בב״ב ס״יד אות יג, שפירש דעת הרא״ש הנ״ל, וז״ל ״נראה דהרא״ש דן כיון משבשעה שעושה הבור (חפירת גומא הנ״ל) אין כאן נזק כלל דבור ריק ודאי סגי בג״ט, וגם המים אינם מזיקים מיד אלא יום יום הם מוסיפין לחדור למרחק עד שבאורך הזמן הם נכנכסים לרשות חברו, וגם המים באין מאליהן לבור, אפשר דלא מקרי גירי דיליה כמו באילן סמוך לבור, ועל זה כתב הרא״ש דבור אין תשמישו קבוע וגם אפשר להרחיקו, וגם הפסד השרשים אינו פסידא כל כך, ור״ל דהיה מודה ר״י אילו השרשים דידיה מפילים כותלי ביתו או כותל מרתפו שצריך לקוץ״, ע״ש. הרי כשיש נזק גדול וגם יש ״מטרה קבועה״, עדיין זה בכלל גירי דיליה.

אלא יש להעיר על החז״א שכתב על דעת הרא״ש הנ״ל ״ור״ל דהיה מודה ר״י אילו השרשים דידיה מפילים כותלי ביתו או כותל מרתפו שצריך לקוץ״, שאין זה ברור כיון שי״ל דשאני דין שרשים שהם אינם דומים לחץ ואינם בכלל גירי דיליה כשביארתי לעיל, ועוד, כתב החז״א שם לגבי גומא ומרתף, ״צ״ע מנ״ל לרבנו זה, ויותר תימא דהא בפאפא יונאה בגמ׳ כה: דנייד אפדני׳ אמרינן דמודה ר״י בגירי דיליה, משמע דשרשי אילן המפילים אפנדא לר״י אינו זקוק להרחיק, וכן אמרו ב״מ קיז. דפסקי מיא והדר נפלו לרבנן צריך להרחיק ולר״י אמרינן שזה עושה בתוך שלו, אע״ג דהיזקא דבית הוא וההפסד גדול והתשמיש קבוע ואינו יכול להעתיק למקום אחר״. וי״ל דאה״נ שלר״י א״צ להרחיק אם שרשי אילן מפילים אפנדא, כיון שאין זה דומה לדין חפירת גומא של הרא״ש הנ״ל, שלגבי שרשי האילן הם אינם דומים לחץ כלל, משא״כ כשהמים עצמם הוליכים כדי להזיק כמו חץ, וכמ״ש הרא״ש שם, ״וגם לא

דמי לאילן", כשביארתי לעיל, וכן לפי מה שפירשתי לעיל אין להקשות ממ"ש בב"מ לגבי בית ועליה.

ולכן כיון דמצינו שמרן בסע' כ פסק כהרא"ש, ממילא שאף מרן סבר שיש דין גיריה דיליה אף כשלא קרה הנזק מיד, וגם כשיש הפסק, וזה אם הנזק הוא "הפסד טובא", וגם "תשמיש של שמעון קבוע וא"א לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף", ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שהנזק קרה אחר שנה עדיין זה בכלל גיריה דלילה של ראובן, כיון שיש "הפסד טובא", וגם הוא "מטרה קבועה", דהיינו שאי אפשר להרחיק דירתו מהנזק.

ואל תשיבני שעדיין אין זה ברור בנד"ד לפי מ"ש הרא"ש הנ"ל לגבי הדר בעליה, "א"א לו לסלק היזקו למקום אחר דא"א לו להיות בלא מים", וא"כ ה"ה י"ל שא"א לראובן לסלק את הדוד למקום אחר שכך המנהג להשים את הדוד על הגג, ולכן אולי עדיין י"ל שאין ראובן חייב לסלק את הנזק, שזה אינו, שהרי אפשר לראובן לתקן את הדוד, ולכן זה בכלל "אפשר לראובן לסלק היזקו".

ב) **ויש** עוד סברה בזה, שמ"ש מרן בסע' ד וסע' כ, כל אלו דברו כשזה שימוש רגיל, דהיינו כך הוא דרך אדם לרחוץ במים בדירתו, וכך דרך אדם לחפור גומא ברשותו כדי לקבל מי הגשמים, ולכן יש סברה לומר שאין להקפיד אם מעשיות רגילים כאלו גורמים נזק לשכנו, אבל בנד"ד אה"נ שכך הוא דרך בני אדם להשים דוד על הגג, אבל אם יש קלקול בדוד אז זה בכלל פנים חדשות, ואין זה בכלל דרך שימושו ומעשיות רגילים, והוא דבר שיצא מן הכלל, ולכן בענין זה הכל מודים שהוא חייב לסלק את הנזק, דהיינו לתקן את הקלקול בדוד.

ג) **וכל** זה לגבי חיוב לסלק את הנזק, אבל עדיין יש לחקור אם ראובן בעל הדוד צריך לשלם בעד הנזק. כתב מרן שם בסע' לג, "סמך באחד מאלו שהיה לו להרחיק וגרם היזק לחבירו, יש מי שאומר שפוטר מלשלם (הראב"ד), ויש מי שמחייב (הרא"ש)" (עיין בטור שיטת הראשונים בזה, ומ"ש הכנה"ג ס"קנה בה' הטור אות מז, ומ"ש בצדק ומשפט ס"קנה, לג), וידוע שדעת מרן כהי"א בתרא, ולכן נראה שלדעת מרן ראובן בעל הדוד צריך לשלם את שמעון בעד הנזק. אלא אף שכן נראה לדעת מרן, מ"מ אנן קי"ל שיכול המוחזק לומר קי"ל כי"א קמא, ולכן אין להוציא ממון ממנו, וזה כמ"ש הכנה"ג בשו"ת בעי חיי ח"ב חו"מ ס"קי, וכ"כ מהר"ם בן חביב בגנת ורדים חו"מ כלל א ס"א, וכן דעת הראש"ל מהר"ר יעקב קוראל ז"ל, כמבואר כל זה ברב פעלים ח"ב חו"מ ס"ג, וכן הוא ביביע אומר ח"ג חו"מ ס"ד אות ח, וכן בח"ו חו"מ ס"ב, ע"ש. ואף שיש חולקים בזה, מ"מ יכול המוחזק לומר דקי"ל כדעת הכנה"ג ומהר"מ בן חביב, ולכן נראה שאף בנד"ד ראובן אינו צריך לשלם כיון שהוא יכול לומר קים לי כי"א קמא.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מה שהקשה הנתיבות בס"קנה. בס"ק יח, לגבי נזקי שכנים, וז"ל "וא"כ קשה אמאי לא הוי כד' אבות נזיקין... וכן בכל הדברים דחשיב בפ' לא יחפור ובהל' נזקי שכנים לכאורה בכלל ד' אבות נזיקין הן... וע"כ צ"ל דאד' אבות נזיקין אינו חייב עליהם רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה, וכשלא שמרו חייבין בתשלומין, אבל הני דחשיב בפ' לא יחפור הוא באופן דכשיתחחיב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון שא"א כלל בעשייה ושמירה, בביטול רשות לא חייביה רחמנא., שהמזיק א"א לשמור הנזק כ"א בביטול התשמיש מרשותו, מש"ה לא חייביה רחמנא להמזיק... דכאן בס"קנה א"א בשמירה כ"א בביטול רשות מתשמישין אלו, ולהניזק אפשר להרחיק ולשמור עצמו שלא יוזק, לא חייביה רחמנא, דרחמנא לא חייביה רק בשמירה" ע"ש.

וכן הוא בערה"ש שם אות כה, שכתב, "ואע"ג דבד' אבות נזיקין חייב לשלם ובהם יש חיוב בור ושור ולא האדם עצמו ועכ"ז חייב לשלם, שאני התם, דהן אמת דהתורה חייבה כשממונו הזיק כמו שהזיק בגופו, אמנם זהו בדברים שאפשר לשומרן שלא יזיקו כמו השור, וכן הבור מי הכריחו לחפור בור, אבל כל מה שבסי' זה הם תשמישים שהאדם צריך להם ולא חייבוהו חכמים אלא ההרחקה אבל שיתחייב לשלם כשהזיק אין סברא כלל, דלא חייבו חכמים לאדם למנוע א"ע מתשמישיו ומלאכתו", ע"ש.

ועיין בחז"א הנ"ל שכתב, "שהרי אם אדם יכנס לחצר חברו ויטע אילן שהשרשים יזיקו את בורו, או יעשה כרשינין אצל הבצלים וחרדל אצל הדבורים, או ישפוך מים בעליתו שירדו לביתו, ודאי הוי בכלל מזיק גרמא, אלא כשעושה בתוך שלו וזהו תשמישו אין על זה שם מזיק". וי"ל שהטעם כמ"ש הנתיבות והערה"ש הנ"ל.

ולפי זה י"ל שסבר הי"א קמא הנ"ל שאף אם הוא אינו הרחיק את הנזק, עדיין הוא פטור כיון שאף כשהנזק קרוב לשכנו עדיין זה בכלל "תשמישים שהאדם צריכים להם, ולא חייבוהו חכמים אלא ההרחקה" (ועיין בערה"ש שם שנראה שזה אף לדעת הי"א קמא, ולדעת הי"א בתרא "דבכל ההרחקות כשלא הרחיק חייב לשלם כשהוא הזיקו, מלבד... וס"ל לדיעה זו דכיון שחייבוהו להרחיק ולא הרחיק אין לך פושע גדול מזה, והוה גרמי ולא כגרמא", ע"ש).

ולפי זה עדיין י"ל שכל זה כשמה שהבעלים עושה הוא "בדרך תשמישו ומלאכתו", אבל אם יש קלקול בחפץ ברשותו ומשום קלקול זה גרם את הנזק, י"ל שאין קלקול בכלל "תשמישו ומלאכתו", והוא דבר שצריך "שמירה", וממילא שי"ל שזה בכלל ד' אבות דנזיקין שהוא חייב לשלם, אף לדעת הי"א קמא, ולכן בנד"ד ראובן שהוא בעל הדוד צריך לשלם את שמעון.

אלא אף מצד ד' אבות נזיקין הוא נראה שראובן אינו חייב לשלם, שי"ל שאין נד"ד דומה לאש שכתב מרן בס"תיח א, "שהוא ממונו שהולך למרחוק ומזיק ע"י רוח", ובנד"ד המים נפלו רק מעצמם ולא ע"י דבר אחר כגון רוח, ועוד הוא אינו דומה לבור, או תולדות בו כגון "אבנו סכינו ומשאו, שהניחם בראש גגו ונפלו" כמבואר בס"תיא א, דשאני התם שהנזק הוא ברה"ר ובנד"ד הוא ברה"י, ועוד בבור הוא פטור על הכלים כמ"ש מרן בס"תי כא, ואינו חייב אלא בבעלי חיים, ולכן אף מצד ד' אבות דנזיקין הוא קשה לומר שראובן חייב לשלם לשמעון.

מ"מ עדיין י"ל שראובן חייב לשלם מטעם אחר, שי"ל שכמו שדיני נזקי שכנים אינם דומים לדיני ד' אבות דזיקין, ולכן יש קולא לגבי נזקי שכנים ולפעמים המזיק אינו צריך לשלם לשכנו, אף שאם המזיק עושה אותו דבר כשהוא חוץ מביתו הוא חייב לשלם מדין ד' אבות דנזיקין כמבואר לעיל, מ"מ מצד אחר מצינו חומרא בדיני נזקי שכנים דלא מצינו בד' אבות דנזיקין, ולכן מצינו שכתב הרא"ש בב"ק פ"ט אות יג, "היכא דבשעת המעשה נעשה ההיזק נקרא דינא דגרמי, כגון שורף שטר או מוחל... אבל כל הני לא בא ההיזק מיד, המסלק כרים לא נשבר הכלי עד שהגיע לארץ, וכן שיסה עד אחר השיסוי לא ישיך, וכן בשולח את הבערה בשעת שנותן האש לחרש אינו מזיק", ע"ש. ולפי זה י"ל שאף דין מי שחופר גומא הנ"ל נחשב גרמא בעלמא כיון שנזק קרה לאחר זמן, ואיך סבר הרא"ש שזה עדיין בכלל גיריה דיליה, ובכלל גרמי, והוא צריך לשלם.

אלא נראה לומר שכמו שכתבו הנתיבות והערה"ש שטעם הקולא בדיני נזקי שכנים הוא מפני שאין אלו בכלל חיוב "שמירה", כיון שהם בכלל "תשמישו ומלאכתו", כמו כן י"ל להיפך, שדבר שהוא אינו בכלל תשמיש רגיל ומלאכה רגילה ברשותו כיון שבזה הוא גורם נזק גדול לשכנו כגון בחופר גומא הנ"ל, י"ל שיש חיוב טפי עליו לשמור את עצמו מלעשות כן, שהרי הוא בביתו והוא מושל בביתו וכל הנעשה בביתו הוא רק לרצונו וברשותו, ולכן מצד זה יש יותר חיוב עליו שלא לעשות איזה דבר שיגרום נזק גדול לשכנו, כיון שאין דבר כזה בכלל סתם תשמישו ומלאכתו, ולכן הוא צריך לסלק נזק כזה, ואם הוא לא עשה כן הוא חייב לשלם, משא"כ אם הוא עושה אותו דבר חוץ מביתו, שי"ל שזה בכלל גרמא והוא פטור.

ולפי זה יש סברה לומר שאם יש קלקול באיזה דבר בביתו, וזה גורם נזק לשכנו, אין זה בכלל ההיתר של תשמישו ומלאכתו, ויש יותר חיוב עליו לתקנו כיון שזה בתוך רשותו והוא הבעל הבית שם, ולכן אף שבדרך כלל הנזק הוא רק גרמא בעלמא, מ"מ כיון שזה בתוך רשותו הוא חייב לתקן את הקלקול, ואם הוא לא עושה כן הוא צריך לשלם את הנזק. וי"ל שאף הראב"ד, שהוא הי"א קמא במרן הנ"ל מודה לזה כיון שאף הוא מסכים שאין זה בכלל "תשמישו ומלאכתו".

ולפי זה יש להוסיף. וי"ל שאף אם מצד ד' אבות נזיקין הוא אינו חייב לשלם כמבואר לעיל, מ"מ לגבי מזיק שבא מרשותו לשכנו שאינו בכלל "תשמישו ומלאכתו", י"ל שעדיין הוא חייב לשלם, כיון דשאני נדון זה כיון שמזיק זה צריך שמירה יתירה אף אם אותו דבר מזיק הוא רק גרמא אם הוא עושה אותו חוץ מביתו, ולפי כל הנ"ל נראה בנד"ד שראובן צריך לשלם בעד הנזק של שמעון.

ד) **ועכשיו** יש לחקור אם שמעון צריך לשלם בעד הנזק של בנו הקטן. נראה שאין האב צריך לשלם בעד בנו הקטן, שכבר כתוב במשנה בב"ק פז. "חש"ו פגיעתן רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורין", וכתב מרן בס"תכד ח, "החובל בחרש שוטה וקטן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים אע"פ שנתפקח החרש ונשתפה

השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהם לא היו בני דעת". הרי שקטן שהוא המזיק אינו צריך לשלם הנזק, ואין לדמות זה למ"ש מרן בס"תיח, וז"ל "השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם, שדרך גחלת להכבות מאליה קודם שתעבור ותדליק, אבל אם מסר להם שלהבת חייב שהרי מעשיו גרמו". הרי נראה מזה שהאיש צריך לשלם בעד נזק הקטן כשיש בידו שלהבת. מ"מ החילוק מבואר, שלגבי השלהבת מעשה האיש גורם הנזק, משא"כ כשקטן עושה נזק רק מעצמו אין האב צריך לשלם בעד בנו, וכן הוא, שאם האב צריך לשלם בעד בנו הקטן, אז למה כתוב במשנה "פגיעתן רעה", הלא הניזוק יכול לקבל פיצוי מהאב, אלא ודאי ש"פגיעתן רעה" משום שאין חיוב על האב לשלם בעד בנו.

וכן הוא לגבי גניבה כמ"ש בס"שמט ג, "קטן שגנב מחזירין קרן לבעלים אם הוא בעין, ואם הוא אינו בעין פטור אף לאחר שיגדיל", ואין לדמות דין קטן למ"ש מרן בס"שפט א, "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקו חייבים הבעלים לשלם". וכתב הסמ"ע שם בס"ק א, "ודוקא כגון בהמה שאינה בר דעת אבל עבד שיש לו דעת אין רבו חייב על נזקיו, שאם היה חייב על נזקו אם יקניטנו רבו ילך ויזיק את רבו בכל יום". ולכאורה משמע שקטן דומה לבהמה שאף קטן אינו בר דעת ואף הוא תחת רשותו של אביו, והוא אינו כעבד שרצה להזיק לרבו. אלא זה אינו, שאין בנו כממונו, כיון שהוא אינו יכול למכור בנו, משא"כ בעבד ובהמתו שהם ממונו והוא יכול למוכרם. הרי מבואר מכל זה שאין האב חייב לשלם בעד בנו וכמ"ש המשנה "חש"ו פגיעתן רעה".

ה) **מ"מ** עדיין יש מקום לומר שכשהבן יגדל יתחייב לשלם לניזוק, ואף שכתבתי לעיל מ"ש מרן בס"תכד ח, "החובל בחרש שוטה וקטן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים אע"פ שנתפקח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהם לא היו בני דעת", ונראה מזה שאף כשיגדיל הבן הוא אינו צריך לשלם. וכן הוא לגבי גניבה כמ"ש בס"שמט ג, "קטן שגנב מחזירין קרן לבעלים אם הוא בעין, ואם הוא אינו בעין פטור אף לאחר שיגדיל". מ"מ נשאל השבות יעקב בח"א ס"קעז, לגבי קטן שבעל שמחה נתן לו ממון לקנות יין והוא גנב יין ממרתף כדי ליתן אותו לבעל שמחה והקטן נטל הממון לעצמו, אם הקטן חייב לשלם בעד היין שהוא גנב אחר שיגדיל, והשיב השבות יעקב, "ועיקר דין זה הוא ברמב"ם פ"א מהל' גניבה דין ח, וז"ל קטן שגנב פטור מן הכפל ומחזירין לו דבר הגנוב ממנו, ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שהגדיל עכ"ל. הרי להדיא דדוקא היכא שנאבד אינו חייב לשלם משא"כ היכי דעודו בידו ונהנה מהממון ודאי חייב לשלם וכמבואר בחו"מ ס"רלה סוף סי"טו, וכן מבואר שם בסמ"ע וזה ברור". הרי מבואר מדבריו כשהקטן נהנה מהגניבה הוא צריך לשלם, ומ"ש מרן הנ"ל בס"שמט, הוא רק כשנאבדה הגניבה בלי הנאה לקטן, כמבואר ברמב"ם, וכתב השבות יעקב שכן נראה מס"רלה טו, שכתוב שם, "קטן שלוה מאחרים יש מי שאומר שחייב לשלם כשיגדיל ויש מי שפוטר ויש מי שמחלק שאם ידוע שלוה לצורך מזונותיו נפרעין ממנו אבל אם אינו ידוע שלוה לצורך מזונותיו אין נפרעין ממנו". הרי לדעת הי"א בתרא והוא דעת הרא"ש, אם יש לקטן הנאה, דהיינו לצורך מזונותיו, אז הוא צריך לשלם כשיגדיל. מ"מ בנד"ד אין הנאה לקטן במה שהוא מזיק נכסי ראובן, ולכן אין טעם לשלם לראובן.

ולכן נראה שאין האב צריך לשלם בעד בנו הקטן בנד"ד, ואף כשהקטן הגדיל אין חיוב עליו לשלם. מ"מ טוב לקטן ליתן קצת ממון לראובן כשהוא הגדיל בדרך כפרה כמ"ש הרמ"א בא"ח ס"שמג, ובשבות יעקב שם.

אלא מ"ש הט"ז בא"ח ס"שמג ס"ק ב, להביא ראיה לזה ממעשה דרב אשי בילדותו בב"ק צח:, אינו מוכרח שיש מפרשים את זה שאחר שהגדיל רב אשי, כמ"ש הים של שלמה בב"ק פ"ט אות יט, "אלא נ"ל לפרש כמו שפירש רש"י בפרק הכותב וז"ל שבא הדין לפני רב אשי וסבבו והקיפו רפרם לרב אשי בראיות ע"כ, וכן פירש הכא הראב"ן תלמידו בספר צפנת פענח", וכן הוא בגינת ורדים חו"מ כלל ג ס"יג, שכתב "ורב אשי ששרף שטר בילדותו, ולא בזמן שהיה קטן עשה כן, אלא ר"ל בזמן בחרותו שעדיין היתה נערות קשורה בלבו, ולעולם גדול טובא הוה, ואשכחן האי שיגרת לישן דנקיט ליה תלמודא אפילו אחר שהוליד בנים והורה הוראות, דבריש פרק הזהב (מד.) אמרינן מתני ליה לרבי שמעון בריה הזהב קונה את הכסף, א"ל שנית לנו בילדותך הכסף קונה את הזהב, ותחזור ותשנה לנו הזהב קונה את הכסף כו', שמעינן מהכא דרבי אע"ג דהיה לו בן והיה שונה לו הלכות, כיון שהיה בזמן הבחרות אפקיה בלשון ילדות, א"כ לישנא דילדות לאו אזמן קטנות קאי". הרי שזה שלא כהט"ז, שוב ראיתי ביביע אומר ח"ח חו"מ ס"ו, שהאריך בזה בטוב טעם ודעת, קחנו משם.

ולפי כל זה נראה שיש לראובן לשלם לשמעון בעד הנזק בדירה שלו, אבל אין חיוב לשמעון לשלם לראובן בעד הנזק שעשה בן שמעון.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריד

שאלה: האם הטעם שבני עיר יכולים לכוף זה לזה בתקנות העיר, הוא משום שיש רשות לב"ד לתקן תקנות על פי הפסוק "על פי התורה אשר יורוך", או שמא הוא מפני הפסוק "ועשית הישר והטוב".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יוסף חיים פרל** שליט"א

כתב כת"ר:

"**ועפי"ז** יובן גם מה שמצאנו שהתושבים משועבדים בגופם לצרכי העיר, לדוגמא: אפשר לכוף את כולם לחפור באר (עיין חו"מ קסג ד עפ"י ב"ב ח.); וכן כולם מחוייבים שיהיה מנין (שם סוף סימן נה); וכן כופים בעלי מלאכה לעבוד בשעה שעבודתם נחוצה כדי שהעיר לא תישאר בלי בעל המלאכה הזה (תוספתא בבא מציעא יא. כז; הובא ברשב"א ובריטב"א על הסוגיא הנ"ל בבבא בתרא ט.). אף שבדיני ממונות רגילים לא יתכן שהאדם יהיה משועבד בגופו ברמות כאלה, לדוגמא: לא כופים בעל חוב להשכיר את עצמו כדי לעבוד ולשלם (חו"מ צז, טו), פועל יכול לחזור בו בחצי היום ואינו חייב להמשיך לעבוד (סימן שלג, ג), שותפים שהתחייבו לעבוד זה עם זה יכולים לחזור בהם לפי חלק מהדעות (סימן קעו, ג) וכו', שתי סיבות מוזכרות לכך שאין חיוב לעבוד במקרים הללו: בעיה של קנין דברים – "שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם"; ויכולת של פועל לחזור בו מדין "עבדי הם ולא עבדים לעבדים". אך הטעם כנ"ל, התושבים משועבדים לדאוג להתנהלות החיים התקינה בעיר, וכיוון שקיום התנהלות זו תלוי בהתנהגותם של התושבים א"כ הרי גופם משועבד לכך (משא"כ בחצר, בה השיעבוד הוא לא להתנהלות החיים אלא רק לקיום הנכס המשותף, וקיום הנכס תלוי רק בממונם של השכנים ולא בגופם), ובכך גם יוסבר מדוע בני העיר יכולים להעניש ולקנוס.

מקור החיוב לשיטת הרמב"ן

אמנם עדיין נותר לנו לברר מה מקורם של דינים אלו, ומאיזו סיבה האדם משועבד לדאוג לקיום השותפות, ונראה שהדבר מפורש בדברי הרמב"ן לגבי מצות "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" (דברים ו, יח), וזה לשונו שם:"וע שית הישר והטוב בעיני ה'. על דרך הפשט יאמר... ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין... וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם. אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון "לא תלך רכיל", "לא תקום ולא תטור", ו"לא תעמוד על דם רעך", "לא תקלל חרש", "מפני שיבה תקום", וכיוצא בהן – חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין; וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (ב"מ קח.), ואפילו מה שאמרו (יומא פו.) פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר".

הרי מפורש בדבריו שכל הדינים הנצרכים לקיום חברה מתוקנת ואינם כתובים כמצוה מפורשת נכללים במצות "וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב", שכוללת את הצורך להיות מתוקנים וישרים בחיים שבין אדם לחברו; המצוה לעשות הישר והטוב כוונתה שנשלים את כל הפרטים של בין אדם לחבירו כדי שנחיה זה עם זה כראוי גם בפרטים שהתורה לא נגעה בהם במפורש (וכעי"ז כתב לגבי מצות "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" (ויקרא יט, ב) שהיא באה לחייב התנהגות קדושה גם כאשר אין מצוה מפורשת בפרט מסוים, ובדומה לזה כתב גם לגבי מצות "יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן" (ויקרא כג, כד) "שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביום טוב אפילו מדברים שאינן מלאכה לא שיטרח כל היום").

ואמנם הרמב"ן כתב "עד שיכנס בזה לפנים משורת הדין", אבל ודאי שאין כוונתו שהמצוה כוללת רק דברים שהם לפנים משורת הדין, שהרי כתב בתחילה שהמצוה מכוונת ל"כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם", ודברים אלה אינם לפנים משורת הדין! אלא כוונתו היא שהמצוה באה לתקן את הנהגות האדם עם שכניו ורעיו עד שהיא כוללת אפילו דברים שהם לפנים משורת הדין (ומה שהרמב"ן לא מנה

זה כמצוות עשה (בהשמטות לסה"מ), אולי משום שהיא לא מצוה מפורטת אלא עניין כללי, ולכן גם לא מנה את קדושים תהיו" ו"שבתון" הנ"ל, ויש לעיין).

א"כ ברור שלפי הרמב"ן סיבת ההתחייבויות שראינו כאן היא ממצוות "ועשית הישר והטוב", לפי"ז מה שהבי"ד כופין על זה כנראה שהוא ככל המצוות שבי"ד כופין על קיומן.

מקור החיוב לשיטת הרמב"ם

אמנם נראה שלרמב"ם דרך אחרת בזה, שכך כתב בתחילת הלכות ממרים:

"בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל... הרי הוא אומר: "על פי התורה אשר יורוך" – אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, "ועל המשפט אשר יאמרו" – אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, "מכל הדבר אשר יגידו לך" – זו הקבלה שקבלו איש מפי איש".

ומבואר בדבריו שחלק מתפקידם של בית הדין הוא לתקן לגזור ולהנהיג גם דברים שהם חיזוק הדת, כלומר דאגה לקיום המצוות; וגם דברים שהם לתיקון העולם, כלומר לאפשר חיים נכונים בין אדם לחברו לדאוג שלא יהיו דברים שהם עוול ועיוות, וכדבריו בריש הלכות סנהדרין: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך"; שופטים אלו הדיינים הקבועין בבית דין ובעלי דינין באים לפניהם, שוטרים אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינין המסבבין בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם על פי הדיינים וכל שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין ודנין אותו כפי רשעו".

וכיוון שזהו חלק מתפקידם של בית הדין, שוב לא נכון לומר ש"לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם" לכן "חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר", שהרי בשביל זה יש בי"ד, וכן להיפך – אם היתה מצוה מפורשת כזאת להתנהג בצורה שהחברה תתנהל באופן מתוקן שוב לא היה צורך לתקן בזה תקנות מיוחדות ולצוות במיוחד לשמוע לתקנות אלו".

...ונמצא שבעוד שלדעת הרמב"ן הדין הכללי של "ועשית הישר והטוב" מחייב כל אחד לדאוג לקיום השותפות וממילא בי"ד כופין על כך – לפי הרמב"ם החיובים כאן נוצרו מזה שהתורה ציוותה על החכמים לתקן תקנות לתיקון העולם, ואנחנו מצווים לשמוע להם בתקנות אלו". **ע"כ דברי כת"ר.**

אם יש מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן

נראה לענ"ד שאין מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, שהרמב"ם מיירי לגבי איפה המקור לב"ד לתקן תקנות לעיר, והוא מפסוק "על פי התורה אשר יורוך", והרמב"ן מיירי לפי איזה כלל יש לב"ד לבסס תקנות אלו, מה צריך להיות העיקרון המנחה שלהם, והוא כתב שהוא לפי הכלל "ועשית הישר והטוב", ולכן אין מחלוקת ביניהם אלא הם רק דברו לגבי צדדים שונים בענין זה.

וכן נראה שאין מחלוקת ביניהם, שהרי כתב הרמב"ם בהל' שכנים פ"יד הל"ח, "כל הרוצה למכור קרקע ובאו שנים כל אחד מהן אומר אני אקח בדמים אלו ואין אחד מהן בעל המצר. אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משכני השדה שכן העיר קודם, שכן ות"ח ת"ח קודם. קרוב ות"ח ת"ח קודם, שכן וקרוב השכן קודם שגם זה בכלל **הטוב והישר** הוא. קדם אחד וקנה זכה ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול לסלקו הואיל ואין אחד מהן בעל המצר שלא צוו חכמים בדבר הזה אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך".

ופירש הרב המגיד שם, "מבואר בגמרא שם (ב"מ קח:) ופירשו בהלכות שאין אחד בן המצר וכן פירש"י ז"ל וכן הסכימו האחרונים. קדם אחד וקנה וכו'. מבואר בהלכות וכ"כ ז"ל, ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו, והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות, וכן אמרה **ועשית הישר והטוב**, והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם, ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין, ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים, והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור, ומהם

לכתחלה ודרך חסידות, והכל מדבריהם ז"ל, ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה, שנאמר כי טובים דודיך מיין", ע"ש.

נראה מזה, שהרב המגיד אזיל לפי מה שביאר הרמב"ן הנ"ל בפר' ואתחנן ובריש פר' קדשים, וכיון שהרב המגיד לא כתב שהרמב"ם חולק על הרמב"ן, משמע שפשוט לו שאין כאן מחלוקת ביניהם.

ונראה מדברי הרב המגיד, שיש שני צדדים למצוות "ועשית הישר והטוב", אחד הוא דין גמור ואחד הוא לכתחילה ודרך חסידות, ונראה שהכל מוסר ביד בית דין הגדול לתקן תקנות, שהן דין גמור לפי פסוק זה, ולכן כתב הרמב"ם בהל' שכנים פ"יב הל"ה בדין בר מצרא, וז"ל "ולא עוד אלא המוכר קרקע שלו לאחר, יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו, וזה הלוקח הרחוק כאילו הוא שליח של בן המצר. בין שמכר הוא בין שמכר שלוחו בין שמכרו ב"ד יש בו דין בן המצר. אפילו היה הלוקח ת"ח ושכן וקרוב למוכר, ובן המצר ע"ה רחוק, בן המצר קודם ומסלק את הלוקח, ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב, אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק". הרי כאן הוא דין גמור ומותר "לסלק" את הלוקח, אבל מ"ש הרמב"ם בפ"יד ה הנ"ל כשאין שם בעל המצר, הוא מדת חסידות.

וכן מ"ש הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"כב הל"טז, "בית דין ששמו לבעל חוב בין בנכסי לוה בין במשועבדין שביד הלוקח ולאחר זמן השיגה ידו של לוה או של נטרף או של יורשיהן והביאו לבעל חוב את מעותיו מסלקין אותו מאותה קרקע שהשומא חוזרת לבעלים לעולם. משום שנאמר ועשית הישר והטוב". אף זה דין גמור.

אלא בהל' גזילה ואבידה פ"יא הל"ז, "היה רוב העיר עכו"ם... ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי המציאה שלו, ואפילו בא ישראל ונתן סימניה, שהרי נתייאש ממנה כשנפלה מפני שהוא אומר עכו"ם מצאה, אף על פי שהיא שלו, הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה". הרי שכאן מצוות "ועשית הישר והטוב", היא רק מדת חסידות.

ונראה שהחילוק בין אם איזו מצוה היא דין גמור או רק מדת חסידות, הוא תלוי באם תקנו בית דין הגדול תקנה מפורשת על דבר זה או לא, וזה כמ"ש הרב המגיד הנ"ל "והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור, ומהם לכתחלה ודרך חסידות".

ולפי זה כן י"ל לדעת הרמב"ן, שאף הוא סבר שהטעם שבית דין הגדול יכול לתקן תקנות לעיר הוא מפני "על פי התורה אשר יורוך", אבל הסתקנות מבוססות על פי המצוה הכללית של "ועשית הישר והטוב", וכן י"ל לדעת הרמב"ם, וכמשמע מהרב המגיד הנ"ל.

אם כופין על ועשית הישר והטוב

נראה שאם יש תקנת חז"ל אז כופין על זה כגון לגבי בר מצרא ובדין שומא הנ"ל. אלא כשאין תקנה ויש רק מדת חסידות, מצינו מחלוקת בזה, שכתב הרמ"א בח"מ ס"יב ב, "ואין ב"ד יכולין לכוף ליכנס לפנים משורת הדין אע"פ שנראה להם שהוא מן הראוי (ב"י בשם רבינו ירוחם ובשם הרא"ש), ויש חולקים (מרדכי פ"ב דמציאה)", ע"ש. ועיין בב"ח שם שפירש מחלוקת זו.

והמקור למרדכי דכופין על מדת חסידות הוא מ"ש בב"מ פג. "רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא, שקל לגלימייהו, אתו אמרו לרב, אמר ליה הב להו גלימייהו, אמר ליה דינא הכי, אמר ליה אין למען תלך בדרך טובים יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי, אמר ליה זיל הב אגרייהו, א"ל דינא הכי אמר ליה אין וארחות צדיקים תשמור", ע"ש. ולפי זה סבר המרדכי שכופין על מדת חסידות.

ויש לדקדק מאיזה טעם הביא רב רק פסוק זה של "למען תלך בדרך טובים, וארחות צדיקים תשמור", שהוא בכתובים במשלי פ"ב כ, ולא הביא הפסוק בתורה "ועשית הישר והטוב". וי"ל שזה מפני שאין כופין על "ועשית הישר והטוב", אלא אם יש תקנה מפורשת כגון בבר מצרא ובשומא, משא"כ בשאר מקומות שהוא רק מדת חסידות. מ"מ סבר רב שאף שאין כופין מפסוק זה, עדיין הב"ד כופין לפי הפסוק "למען תלך בדרך טובים".

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרמב"ן הנ"ל "שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין; וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (ב"מ קח.), ואפילו מה שאמרו (יומא פו.) פרקו נאה ודבורו בנחת עם

הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר", שאין כוונתו לומר שכמו שכופין על בר מצרא כמו כן כופין על מדת חסידות. אלא שרק בא לומר שבעצם דין בר מצרא הוא מדת חסידות, אלא כיון שיש תקנה מפורשת על זה והוא "דין גמור" כמ"ש הרב המגיד הנ"ל, כופין על זה, אבל כשאין תקנה מפורשת ועדיין אמרינן שיעשה הטוב והישר, אין כופין על זה.

וראיתי לר' יעקב ניסן רוזנטל ז"ל במשנת יעקב, הל' דעות פ"ה הל"יג אות ג, שכתב על דברי הרמב"ן הנ"ל, "והנה בהך תרי דינא, ודאי כופין ע"ז, וכדאמרי' שומא הדרא לעולם, או מסלקינן ליה משום דינא דבר מצרא, ומדכלל הרמב"ן הא דלפנים משורת הדין בזה, יחד עם דינא דבר מצרא, משמע לכאורה דס"ל דכופין בזה, וכמו בשומא הדרא ודינא דבר מצרא, ומשום הא דועשית הישר והטוב", ע"ש שאר דבריו, ולענ"ד אין כן דעת הרמב"ן, אלא כפי שביארתי לעיל.

וכן י"ל לדעת הרמב"ן, שהטעם שיש רשות לבני העיר שכופין זה לזה, הוא משום שכך תקנו בבית דין הגדול כמ"ש הרמב"ם, וכיון שיש תקנה ממילא דכופין על זה, אבל הטעם שדייני הב"ד תקנו תקנה זו הוא מפני שהם חוששים לפסוק "ועשית הישר והטוב".

אף בזה"ז יש רשות לב"ד לתקן

ולכאורה, לפי מ"ש הרמב"ם בהל' ממרים הנ"ל, "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל... הרי הוא אומר: "על פי התורה אשר יורוך" – אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם", שבזה"ז שאין ב"ד הגדול שאין לנו רשות לב"ד בזמנינו לתקן תקוני העיר.

אלא כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ד"ה נמצא, "רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזרות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות, ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם, ואחר ב"ד של רב אשי... נתפזרו ישראל בכל הארצות... לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת, ואין אומרים לב"ד זה לגזור גזירה שגזר ב"ד אחר במדינתו", ע"ש. משמע מזה שב"ד בעירו יכול לגזור גזירה ולתקן תקנה, אבל אין רשות לב"ד לגזור ולתקן למדינה אחרת.

וכן הוא בריב"ש ס"רעא, שכתב "אבל חכמים יחידים לא היו גוזרים גזירות על כל ישראל **כי אם לבני עירם או מדינתם**, כי אחרים אין להם לקבל גזירותיו... ואין לרבנים יחידים לגזור ולאסור במלכות אחרת חוץ לממשלתם דברים המותרים מדין התלמוד", ע"ש. הרי דאה"נ שאין לגזור גזירות חדשות בזה"ז, אבל עדיין יש רשות לב"ד באיזו עיר להסיר תקלה מהעם ולאסור מה שהוא מותר מצד הדין באותה עיר.

וכן הוא בחתם סופר ח"מ ס"מא, שכתב הרב השואל, "ובמה שאינו מהדין אין לשום רב ומורה לגזור במדינתו מה שנוגע למדינה אחרת כמ"ש הריב"ש בתשובה", וכתב החת"ס שם, "האמת כן הוא בודאי שאין רב יכול לגזור על מדינה אחרת שיש שם חבר עיר". הרי ההקפדה על עיר אחרת, אבל על אותה עיר עצמה שפיר הוא לב"ד לגזור גזירה, ולתקן תקנות (ועיין בציץ אליעזר ח"יט ס"נא אות ג, שכתב, "הרבה מן הראשונים ומן הפוסקים ובכללם הטור והש"ע... סוברים דכשהשעה צריכה לכך יכולים אף בית דין בזה"ז להכות ולהעניש ואפילו דין מיתה. אלא יש חילוקי דעות איזה ב"ד יכול להעניש כך, ובאיזה אופן", ע"ש. וק"ו שדייני הב"ד יכולים לגזור גזירה באותה עיר).

ולכן אף בזה"ז מותר לדייני ב"ד לתקן תקנות לעיר שלהם.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רטו

שאלה: האם ישנה חובה על בית כנסת ליצור נגישות לבעלי מוגבלויות, כגון לנכה בכסא גלגלים. האם דין זה משתנה אם אדם זה היה חבר מהמניין לפני שחלה. מה היחס לחיוב החוק שחובה ליצור נגישות בכל מבני ציבור לבעלי מוגבלויות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **כתב** הרמ"א בח"מ סוף ס"קסג ג, "כל צרכי העיר אע"פ שמקצתן אינן צריכין כגון בית חתנות או מקוה וכדומה, אפ"ה צריכין ליתן חלקן (מהר"י מינץ)". ופירש הסמ"ע שם בס"ק לב, "כל צרכי העיר אע"פ שמקצתן אינן צריכין כגון בית חתנות כו', נראה דוקא כל כהני דכל ישראל צריכין לבית חתנות או מקוה אף אם אירע שיחיד א"צ לו מחמת זקנה או איזה טעם אפ"ה צריך ליתן, משא"כ כשהוציאו הוצאה שיעזור להן השר בענין שט"ח **שאינו ענין כללי**, מ"ה כתב מור"ם בס"ס זה, והוא מתשובת הרא"ש, דאין אחרים צריכין ליתן להם לסיוע", ע"ש. וכתב הפתחי תשובה שם בס"ק כג, "אע"פ שקצתן אינן צריכין כו'. משמע שאם הוא דבר **שהרוב אינן צריכין לו אין חייבין הרוב ליתן סיוע לזה**, וכן מבואר להדיא במקור הדין בתשו' מהר"י מינץ ס"ז, שכתב דכל דבר שהוא תועלת או תיקון הקהל או לרוב הקהל כו'", ע"ש.

ולפי זה י"ל שצורכי סומא או חיגר או נכה בכסא גלגלים, הם אינם בכלל "ענין כללי", ואין צרכיהם דומים לבית חתנות או מקוה שרוב הקהל צריכים להם, ולכן נראה שאין חיוב משום תקנת העיר או המדינה ליצור נגישות בכל מבני ציבור לבעלי מוגבלויות.

וא"כ הדין בעיר, ה"ה שי"ל הכי בבית הכנסת, ואף אם הנכה היה חבר המניין קודם שנכה, והוא שילם דמי חברות, עדיין אין חיוב על הבהכ"נ ליצור נגישות לבית הכנסת, שזה דומה למי שהיה משלם מס לעיר קודם שנכה, שעדיין אין חיוב על העיר לציור נגישות בכל מבני העיר, כיון שאין זה בכלל "ענין כללי", כמ"ש הסמ"ע הנ"ל.

ומסתברא הוא שמצינו במקדש שהיו כמה מעלות לעזרת הנשים, וגם היו כמה מעלות לעזרת ישראל, ולא מצינו שהם היו עושים איזה תקון כגון רמפה כמו הכבש למזבח, כדי שקיטע בקב שלו או סמוכות שלו, או חיגר או נכה יכול לעלות במעלות, ועוד, מצינו כתוב בפסחים כו. "לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים" (והוא ממשנה במדות פ"ד ה'). ולא מצינו שתיקנו לעשות כן לשלשל בתיבות כדי להרים הנכה מהחיל לעזרת הנשים ומעזרת הנשים לעזרת ישראל, וכן להוריד אותו כשהוא רוצה לצאת, ונראה שהטעם הוא כפי שביארתי לעיל שאין זה צורכי רוב הקהל, ואינו ענין כללי.

אמנם אף שאין חיוב ליצור נגישות לצורך בעלי מוגבלויות בכל מבני ציבור, מ"מ מצד מצוות חסד ראוי לעשות כן. אלא אם אין הרבה כסף לבית הכנסת, ולכן למשל אם ביכולתם לשלם לבעל קורא בס"ת, או להרחיב את פתח הדלת כדי שהנכה בכסא הגלגלים שלו יוכל להיכנס, אז נראה שצורכי רבים עדיף דהיינו לשלם לבעל קורא, והכל לפי הענין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

שוב השיב הרב הנ"ל על תשובה הנ"ל, וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כת"ר סבר שיש חיוב על בית הכנסת ליצור נגישות לבעלי מוגבלויות.

והביא כת"ר ראיות לזה:

א) **כתב** כת"ר, "ראיתי שבשו"ת ברית יעקב (א, ח, הובא בספר בית הכנסת כהלכה עמוד שמה) נשאל האם ניתן לכפות את הציבור לבנות עזרת נשים, והעלה שיכולים לכוף בזה את המיעוט, כיון שנשים חייבות בתפילה ובלי זה ישנו חשש שיתבטלו מתפילה, ואם בשביל (נשים) מיעוט שישנו ספק מהו גדר חיובו, ובוודאי שאינן חייבות בתפילה בציבור, יכולים לכפות. על אחת כמה וכמה לצורך מיעוט גברים בעלי מוגבלות שמחוייבים בתפילה במניין שיהא ניתן לכפות". **ע"כ דברי כת"ר.**

וי"ל דאה"נ שכן כתב ר' ברוך מרדכי בן יעקב ליבשיץ ז"ל בברית יעקב שם, שיש לכפות הרוב את המיעוט לבנות עזרת נשים. אלא נראה שזה בנידונו שכבר יש שם עזרת נשים בבית הכנסת אחר, אבל כשאין שם עזרת נשים כלל, אז נראה שאף היחידים יכולים לכפות הרוב, וז"ל בסוף התשובה, "והיכי דכופין זה את זה אפילו יחידים יכולין לכוף המרובים לבנות בית הכנסת, וכה"ג הוי מילי דכופין זה את זה, מ"מ הכא דאיכא בית הכנסת דנשים בבית המדרש החדש... אין היחידים יכולים לעכב, דהוי ככל צרכי צבור דנעשה על פי רוב". הרי משמע שאם לא היו

שם עזרת נשים כלל אז אף היחידים כופין לרוב לבנות עזרת נשים.

אולם שאני דין נשים כיון שהם בכלל "ענין כללי", וכמו שכתב הסמ"ע בס"קסג ס"ק לב, ואף הברית יעקב שם הביא הדין בס"קסג ג, שכופין לבנות בית חתנות או בית מקוה, ואף עזרת נשים בכלל זה, משא"כ בנד"ד שאין צורכי בעלי מוגבליות בכלל "ענין כללי".

ב) **כתב** כת"ר, "וראיתי שמו"ר בעל המשנת יוסף כתב בספרו משנת יוסף (הלכות בית הכנסת סי' ב אות ב ד"ה 'אבל') שהמיעוט כופה על הרוב לבנות לו בית כנסת שיתאים לצורכו, ולכן זקנים (אף שהם מיעוט) יכולים לכוף את הצעירים שיבנו בשבילם בית כנסת חדש, ואנו נאמר דכ"ש שיבנו להם דרך נגישה לבית הכנסת, וזו לשונו: "אם השכונה החדשה רחוקה, ואפי' רק במקצת, מהשכונה הקיימת, כך שקשה לזקנים וחלשים ללכת כמה פעמים ביום לבהכ"נ אשר שם, בפרט בימות החמה והגשמים... אז כופים לבנות בהכ"נ בשכונה החדשה. ראה בדרכי משה (חו"מ קסג, סוסק"ב) שכ' בשם מהר"י מינץ בני העיר כופין זא"ז לצרכי העיר אע"פ שאין מקצתם צריכים לזה, כגון מקוה שאין הזקינות צריכות לזה, או בית חתנות, אפילו מי שאין צריכים, אפ"ה יתנו חלקם עכ"ל. וכ"פ הרמ"א (שם סו"ס ג), וא"כ כמו שהצעירים כופין את הזקנים, כמו"כ הזקנים כופים". **ע"כ דברי כת"ר.**

ואף בזה י"ל שזקנים הם בכלל "ענין כללי", ויש כמה זקנים בכל קהל, משא"כ בעל מוגבלויות בכסא גלגלים אולי אף אחד אין בקהל.

ג) **כתב** כת"ר, "ואכן, במהלך כל הדורות התחשבו במיעוט, ולהבדיל אפילו בדברים של פשע. כפי שידוע אדם שרצח בשוגג היה צריך לגלות לעיר מקלט, היה בדרך לעיר מקלט שילוט ברור שיורה לאדם את הדרך (מכות י). ההשקעה של הציבור בשילוט הייתה אף שמדובר בכמות קטנה של אנשים. יתרה מכך, מבואר במדרש (דברים רבה, פרשת ואתחנן ד"ה 'לנוס שמה רוצח') כי "היה כתוב עם כל אחד ואחד בשבעים לשון, והיה הרוצח רואה ויודע". אף שיתכן שמדובר בבודד, הושקעו גם בשבילו תקציבים לכך, ולא רק בשילוט, אלא גם בדרך גישה לעיר המקלט (בבא בתרא ק, ב, רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש ח, ה–ו)". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתוב במכות שם, "ומכוונות להם דרכים וכו': תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם, אמר רב כהנא מאי קרא תכין לך הדרך, עשה [לך] הכנה לדרך". הרי כאן יש פסוק מפורש להכין את הדרך, אף שזה רק צורכי היחיד, דהיינו הרוצח. אולם כשאין פסוק מפורש להכין איזה דבר לצורך היחיד, אז אין חיוב על הצבור לעשות כן כיון שאין זה "ענין כללי".

ד) **כתב** כת"ר, "ולא ניתן להתעלם, שחוקקו חוק בזה, ויש שיגידו בזה את הכלל: דינא דמלכותא דינא. כמובא בגמרא במסכת בבא בתרא (נד, ב), נדרים (כח, א) וגיטין (י, ב): "אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא" ומבאר הרשב"ם בב"ב: "כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו ע"פ חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל". הרשב"א והר"ן (בנדרים כח, א) פירשו שדין של דינא דמלכותא נוהג רק במלכי אומות העולם, ובנימוקי יוסף (נדרים י, א בדפי הרי"ף) ביאר דזה מפני שמלכי ישראל דנים רק ע"פ התורה. אולם עיין ברשב"ם (בבא בתרא נד) שביאר דכולם חפצים לקבל עליהם את חוקי המלך ומשפטיו וזהו אף במחיר של קבלת עול מיסים, וזה מפני שמבלעדי השלטון איש את רעהו חיים בלעו, ומשמע מדבריו דזהו אף במלכי ישראל (בעניין שיטת הרמב"ם עיין בדברינו שו"ת אבני דרך ט, קסד). בשו"ת חתם סופר (חושן–משפט מד) כתב לחלק בדברי הר"ן, לפי הבנתו הר"ן מסכים לטעמו של הרשב"ם שיש תוקף לדין המלך כאשר הציבור מקבלו, אלא דקבלת הציבור שייכת רק להנהגות ונימוסי מלכות, ולא למיסים אשר אין הציבור מעוניין לשלמם, ולפי"ז מובנים דברי הר"ן דחיוב תשלום מיסים שייך רק במלכי אומות העולם, שאצלם המלך הוא אדוני הארץ". **ע"כ דברי כת"ר.**

אולם אין זה מוסכם לכ"ע, שיש מחלוקת אם אמרינן דד"ד בדבר שאינו להנאת המלך. כתב הרב המגיד בהל' מלוה פ"כז הל"א, שלדעת הרמב"ם, "דאע"ג דקי"ל דד"ד כמבואר בפ"ה מהל' גזילה ואבידה, הני מילי במה שהוא תועלת למלך בעניני המסין שלו, ומה שהוא מחוקיו, אבל בדברים שבין אדם לחבירו אין דינו בהם דין", ע"ש. וכן פסק מרן בס"סח א, ע"ש. וכן הוא ברב פעלים ח"ב ח"מ ס"טו ד"ה ודע, שכתב "כי אע"פ שבאמת מצינו לכמה

פוסקים קמאי דס"ל אמרינן דד"ד בכל גוונא, ואפילו דליכא הנאה למלך , עכ"ז לא יועיל זה לדידן... דהא אנן קבלנו הוראת מרן ז"ל, והוא פסק בח"מ ס"סח א כהרמב"ם ודע"", ע"ש. ועיין עוד בכפי אהרן ח"א הל' נחלות, ס"יד ד"ה הנה הרמב"ם, ואילך, וביחוה דעת ח"ד ס"סה, ע"ש. ולפי דעה זו, י"ל שאין חיוב מצד דד"ד ליצור נגישות לבעלי מוגבלויות, שזה רק בין אדם לחבירו ולא להנאת המלך או הממשלה, ועוד, אולי י"ל שהמוחזק (שהוא הבהכ"נ) יכול לומר קים לי כדעת הרמב"ם ואין להוציא ממונו ממנו כדי ליצור נגישות לבעלי מוגבלויות.

עכ"פ אני מסכים שהיא מצוה גדולה לעזור לבעלי מוגבלויות בכל מה שאפשר, אלא לפי דעתי אין חיוב על בית הכנסת להוציא ממונם משום זה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רטז

שאלה: א) האם שונא מתנות יחיה מדת חסידות או לא, ואם הוא שייך כשהנותן מתנה עושה כן לטובת עצמו.

ב) אם מותר ליטול טלית של חבירו מביתו שלא מדעתו לצורך מצוה, ואם מותר ליטול טלית חבירו בבית הכנסת כשהוא יודע שאחר זמן מה יבוא חבירו ללבוש טליתו.

ג) מה מקור לרמב"ם שכתב שיש לב"ד להכות את הקטן כדי להפרישו מאיסור גניבה.

ד) אם קטן שגנב צריך לשלם כשיגדל, אם כבר מכר החפץ הנגנב והוא אינו בעין, אבל הממון מהמכירה עדיין תחת ידו.

ואלו הערות על הספר עלו ההר לרה"ג **משה אליעזר הלוי רבינוביץ** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **משה אליעזר הלוי רבינוביץ** שליט"א

א) דף 63

שונא מתנות יחיה

כתב הרמב"ם בסוף הל' זכיה ומתנה "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם. אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים, והרי נאמר ושונא מתנות יחיה".

וכן הוא במרן ח"מ ס"רמט ה, שכתב "מדת חסידות שלא לקבל מתנה אלא לבטוח בהשם שיתן לו די מחסורו שנאמר ושונא מתנות יחיה", וזה כלשון הטור שם, ולכאורה י"ל שיש חילוק בין זה ובין מ"ש הרמב"ם הנ"ל, שהרי לרמב"ם דין זה שייך רק בצדיקים גמורים ואנשי מעשה, אבל לפי מ"ש מרן הוא שייך לכל אדם אלא שמדת חסידות. אלא י"ל שאין מחלוקת בזה. וי"ל שמ"ש הרמב"ם הוא לפי שבצדיקים גמורים יש חשש חילול השם, כמבואר בהל' יסוה"ת פ"ה הל"יא, "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 כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר... הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין". ולכן אם צדיק גמור רגיל ליקח מתנות, אף בזה י"ל שיש חשש שמא "הבריות מרננים אחריו", כגון שמא הם אומרים שהוא מקבל שוחד, או הוא אינו עוזר אדם אחר אא"כ הוא נותן לו מתנה וכו', ולכן כתב הרמב"ם "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה **לא** יקבלו מתנה מאדם", הרי הוא כתב "לא יקבלו" ולא כתב שהוא מדת חסידות או שהוא יותר טוב שלא יקבלו, אלא נראה שכן הדין לגבי צדיקים גמורים ואנשי מעשה, ואין זה מדת חסידות בלבד כיון שיש חשש חילול ה' בדברים כאלו. אולם מרן מיירי בסתם אדם, ואצלו יש למנוע מקבלת מתנה רק משום מדת חסידות.

אלא לכאורה נראה שאף בסתם אדם הוא אינו ברור שזה רק מדת חסידות, שהרי כתב הרשב"ם בב"ב קלח. "כאן בצווח מעיקרא. מתחלה כשמסר לו זה את השטר התחיל צווח הלכך לא קנה שאין מזכין לו לאדם בעל כרחו דחוב הוא לו דכתיב (משלי טו) שונא מתנות יחיה וכדאמרינן [באלו טריפות] (חולין ד' מד:)". הרי משמע שזה שייך בכל אדם. אלא אין זה ראיה כנגד מרן, שהרי כתב בהג' הב"ח בב"מ יב ס"ק ג, "אע"ג דקי"ל בב"ב יג: וקלח. דשונא מתנות יחיה, היינו היכא שמעצמו אומר על זה, אבל מסתמא אמרינן דניחא ליה ליקח מתנה וקי"ל", ולפי זה שפיר י"ל שבסתם אדם הוא רק מדת חסידות, ועיין עוד בזה בסמ"ע ס"קצה ס"ק יא בשם מהרי"ו, ומ"ש הנתיבות שם.

ולכאורה י״ל שלא שייך לומר שונא מתנות יחיה, כשהנותן מתנה עושה כן לטובת עצמו, וזה לפי מ״ש מרן בס״קעא י, לגבי שדה או חצר, וז״ל ״אם אין בו דין חלוקה, ואמר האחר נעשה ב׳ חלקים אחד שיהא בו כשיעור ואחד קטן, ואני אטול הקטן ואתה טול הגדול... ואפילו אם אמר לו טול אתה הגדול **במתנה**, יכול הלה לומר אין רצוני לקבל מתנה, ויש חולקין״, ע״ש. וכתב הסמ״ע שם בס״ק כד, ״איני רוצה לקבל מתנה משום דכתיב ושונא מתנות יחיה, והחולקין בזה ס״ל דבהא דחבירו נותן לו טובת עצמו דניחא ליה בחלוקה, על זה לא קאי הקרא״, ע״ש. הרי לדעת הסתם במרן יש לחוש לשונא מתנות אף כשיש הנאה לנותן, ולדעת היש חולקים לא שייך חשש זה כשיש הנאה לנותן.

ונראה דאנן קי״ל כהסתם, ואף שיש סברה לומר ש״יש חולקים״ הוא עדיף מסתם, וכ״כ מוהר״ם סוזין ז״ל, הובא דבריו בחקרי לב ת״ק במ״ב בח״מ דף קטו ע״ב שכתב, ״...ואפילו מרן ז״ל בש״ע הביא ויש חולקים, וידוע שיש מבוכה באחרונים בדעת מרן ז״ל כשכותב **סתם** וי״א דאפשר דדעתו כי״א, ולדעתי ביש חולקים כ״ע יודו בזה״. הרי לדעת מהר״ם סוזין ז״ל יש לפסוק כהיש חולקים אפילו כנגד הסתם, ולכן אף בנד״ד י״ל שההלכה כהיש חולקים. מ״מ נראה דלא קי״ל כמהר״ם סוזין בזה, שכבר מצינו בחות יאיר בסוף ס״קיט לגבי סתם ויש חולקים שהוא כתב, ״אף שכתב בש״ע (אה״ע) ס״צג יח דיש חולקים, מ״מ מיעוטא נינהו ולא ס״ל כוותיהו בכלל שמסר לנו הרב מוהרמ״ע בתשובותיו בדברי הרב ב״י בש״ע״, וכן הוא בשיירי כנה״ג בהג׳ ב״י בא״ח ס״תמז ד, וז״ל ״ואף על גב דהרב ז״ל סיים ויש חולקים, כבר כתב בתשובותיו מורי הרב ז״ל חלק א״ח ס״א, שדעתו לתפוס כמאן דשרי מדכתב סברתו **בסתם**, וכן כתבתי במקום אחר בספר הכללים, בכללים בדרכי הפוסקים, בשם הגאון מהרי״ק ופוסקים אחרים שסוברים כן״, ע״ש. ולכן י״ל דאנן קי״ל כהסתם כנגד היש חולקים, ולכן עדיין יש מדת חסידות לכל אדם לחוש לשונא מתנות יחיה, אף כשהנותן עושה כן לטובת עצמו.

ב) דף 178

שואל שלא מדעת בדבר מצוה.

יש לחקור בזה. כתוב בירושלמי סוכה פ״ג הל״א, ״איזהו סוכה גזולה דפסולה כל שהוא נכנס לתוך סוכתו של חברו שלא מדעתו, כהדא גמליאל זוגא עבד ליה מטלא גו שוקא עבר ר׳ שמעון בן לקיש א״ל מאן שרי לך״. הרי משמע מכאן שהנכנס לתוך סוכתו של חבירו שלא מדעתו היא סוכה פסולה ולא יי״ח, ולא אמרינן כאן ״ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה״, וזה קשה, מאי החילוק בין זה שהוא אינו יי״ח ובין דין טלית בא״ח ס״יד, שהוא יי״ח כשהוא שואל טלית מחבירו שלא מדעתו.

וראיתי לר׳ נסים מזרחי ז״ל בשו״ת אדמת קדש ס״יד, שכתב בתירוץ ראשון לקושיא זו, ״דע״כ לא התירו להתעטף בטלית חבירו אלא דוקא בטליתות שהניחום בבית הכנסת, שאדם יודע דרבים נכנסים שם לעבוד את ה׳, וממה שמניחו טליתו שם נראה דאינו מקפיד אם יטלינו חבירו, ומסתמא אנן סהדי דניחא ליה לאיניש כו׳, אבל ליכנס לביתו וליטול טליתו גם מרן יסבור דאסור דהוי מקפיד עליו, ולכך אסרו בירושלמי ליכנס לסוכת חבירו דהרי מקפיד עליה כעובדא דמייתי שם, ובהא ליכא למימר ניחא ליה לאיניש כו׳, ע״ש.

ולפי תירוץ זה י״ל שאין רשות לאורח ליטול טלית בעל הבית בביתו שלא מדעתו.

אלא מצינו שכתב ברמ״א בס״תרלז ג, ״לכתחלה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו״, ופירש המ״ב שם בס״ק ט, ״שמא בעל הסוכה מקפיד ע״ז שלא יראה חבירו את עסקיו ואת אכילתו בלי ידיעתו וממילא אין לברך עליה, אבל מותר ליכנס ולישב בסוכת חבירו בשעה שאין בעל הסוכה שם בסוכתו, שבודאי לא יקפיד ע״ז דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה״, וזה כמ״ש הט״ז שם ס״ק ד, ע״ש. נראה שהרישא במ״ב מיירי שהוא נכנס לסוכת חבירו כשעדיין חבירו שם אבל שלא מדעתו, והסיפא מיירי כשאין חבירו שם, וכן מבואר בט״ז, ולכן נראה דלא קי״ל כהירושלמי הנ״ל, שהירושלמי מיירי כשאין הבעלים שם, ועדיין האיש לא יי״ח, משמע דלירושלמי לא אמרינן ניח״ל לאיניש וכו׳ בדין זה, משא״כ לדעת הרמ״א לפי פירוש הט״ז והמ״ב.

שוב ראיתי לר׳ בכור יצחק נאבארו ז״ל בלב מבין, על הרמב״ם בהל׳ חמץ פ״ב הל״יח, שהוא הביא דברי האדמת קדש הנ״ל וגם דברי הט״ז, וכתב על הט״ז ״וזה הוי הפך ממש ממ״ש בירושלמי גבי סוכה דבירושלמי אסרו והוא שרי, ומאי דתירץ הרב (האדמת קדש) לקושייתו הרואה

יראה דלא שייך לדברי הרב מגן דוד אין צורך להאריך בזה", ע"ש.

והלב מבין פירש הירושלמי באופן אחר, וז"ל "והנראה לי לומר הוא מילתא דשוויא לתרווייהו דלא תיקשי הירושלמי לא למרן ולא להרב ט"ז, והוא דכתב הרב אליה רבה הביא דבריו הרב ברכי יוסף נר"ו אדינא דהט"ז, דכתב דאם הבעה"ב שם אפשר דקפיד וכו' דה"ה אם הבעה"ב אינו שם אלא דמעותד לבא בעודינו שם ואיכא חשש דיתבייש לומר שילך משם אינו יכול לישב בלי ידיעתו עכ"ל. נמצא דכל ההיתר אינו אלא בשביל דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה, ואי ידעינן דלא ניחא ליה איך יצא י"ח בשביל דקי"ל ניחא ליה מאחר דלא ניחא ליה, והשתא זהו כוונת הירושלמי איזהו סוכה גזולה דפסולה כל שהוא נכנס לתוך סוכתו של חברו שלא מדעתו, ולזה קאמר דלא תימא דכללא הוא כל שהוא נכנס לתוך סוכתו של חברו דהא קי"ל ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה, אלא כהדא דגמליאל זוגא עבד ליה מטלא גו שוקא ועבר ונכנס רבי שמעון בן לקיש בתוכה ואתא וא"ל גמליאל זוגא מאן שרי לך, ר"ל מאן שרי לך ליכנס בלתי ידיעתי... אבל אה"נ דאם הבעה"ב אינו שם ולא יבא בעוד שהוא שם אה"נ דיכול ליכנס דהא קי"ל דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה, וא"כ לפי זה לא קשיא ולא מידי למ"ש מרן בסי' י"ד בדין ציצית דאה"נ דהכי קי"ל דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה, אבל הירושלמי באופן דלא ניחא ליה אייריי", ע"ש. הרי לפי זה אין סתירה בין הירושלמי והט"ז.

ולפי זה י"ל שאין ליטול טלית חבירו שלא מדעתו כשהוא אינו שם בבית הכנסת, אם הוא יודע שחבירו יבוא בעוד זמן מה והוא ירצה ללבוש טליתו.

ושוב כתב הלב מבין שם, "וכל זה לפלפולא בעלמא אבל האמת יורה דרכו דהירושלמי פליגא אתלמודין וכמ"ש הרב המשיב שם (באדמת קדש) בסי' ט"ו דאנן קי"ל דקרקע אינה נגזלת וכיון דקי"ל דקרקע אינה נגזלת ושאולה כשרה וכן המחובר לקרקע כקרקע שרי אליבא דכו"ע", ע"ש.

אלא זה אינו, שי"ל שאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אלא הבבלי מיירי בדיעבד וירושלמי הוא רק לכתחילה, וכן כוונת הרמ"א שכתב "לכתחלה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו", ומקורו מהאור זרוע בהל' סוכה ס"שב, שאחר שהוא הביא הירושלמי הנ"ל הוא כתב, "פירוש מי התיר לך לעשות כן לכתחילה דעד כאן לא מכשרו רבנן אלא בדיעבד אבל לכתחילה לא", ע"ש. מ"מ לענ"ד קשה לפרש כן בירושלמי, שהרי כתוב שם "איזהו סוכה גזולה דפסולה כל שהוא נכנס לתוך סוכתו של חברו שלא מדעתו כהדא גמליאל זוגא עבד ליה מטלא גו שוקא עבר ר' שמעון בן לקיש א"ל מאן שרי לך", ונראה שכיון שכתוב בירושלמי "כהדא" משמע שהמעשה דגמליאל זוגא הוא כהרישא דהיינו לגבי סוכה פסולה, ולכן כשאמר רשב"ל "מאן שרי לך" פירושו שהסוכה פסולה, ולא רק לכתחילה, וכן ראיתי בפני משה בירושלמי שם, שפירש דברי רשב"ל "מי התיר לך דס"ל כמ"ד שאולה פסולה והלכך בר"ה נמי פסולה". הרי אין זה לכתחילה אלא פסולה לגמרי. אלא ראיתי בקרבן העדה שם שפירש דברי רשב"ל, וז"ל "מי התיר לך לעשות סוכה כאן, ולא אסר ליה ש"מ דבדיעבד יצא אפילו בקרקע גזולה דהא קרקע של רבים הוא". הרי הוא כיון להא"ז בזה. עכ"פ כיון שהא"ז פירש שהירושלמי מיירי ברק לכתחילה וכן דעת הרמ"א נראה דהכי קי"ל, ויש לפרש הטעם שהוא אסור רק לכתחילה הוא כמ"ש הט"ז.

ולכן עדיין י"ל שאין ליטול טלית חבירו שלא מדעתו כשהוא אינו שם בבית הכנסת, אם הוא יודע שחבירו יבוא בעוד זמן מה והוא ירצה ללבוש טליתו.

ג) דף 184

מה מקור לרמב"ם שכתב שיש לב"ד להכות את הקטן כדי להפרישו מאיסור גניבה

כת"ר, הביא מ"ש הרמב"ם בהל' גניבה פ"א הל"י, "ראוי לבית דין להכות את הקטנים כפי כח הקטן על הגנבה כדי שלא יהיו רגילין בה, וכן אם הזיקו שאר נזקין", ומ"ש הרב המגיד שם, "זה לא מצאתי מבואר, אלא נראה פשוט ואפי' למאן דאמר קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו ה"מ בעבירות שבין אדם למקום, אבל בעבירות שבין אדם לחבירו ודאי לא, אבל מפרישין אותו כדי שלא יארע תקלה על ידו", ע"ש.

ונראה שהמקור לרמב"ם הוא כמ"ש הב"ח בא"ח ס"שמג סוף ד"ה כתב בהגהות, להביא מקור לדברי הרמב"ם ממ"ש בב"ק צח: "הוה עובדא וכפייה רפרם לרב אשי ואגבי ביה כי כשורא לצלמא", ופירש"י שם, "ואכפייה רפרם לרב אשי, ששרף שטר חבירו בילדותו, ואגבי

מיניה, גובינא מעליא כל מה שכתוב בשטר", ע"ש. וכן הוא בהג' אשירי ב"ק פ"ח אות ט בשם האור זרוע, שקטן שהזיק מחויב לשלם את הנזק לניזק אחרי שיגדיל, וכן הוא בט"ז בא"ח ס"שמג ס"ק ב, ע"ש.

אלא אין זה מוכרח שיש מפרשים שהמעשה היה אחר שהגדיל רב אשי, כמ"ש הים של שלמה בב"ק פ"ט אות יט, וז"ל "אלא נ"ל לפרש כמו שפירש רש"י בפרק הכותב וז"ל שבא הדין לפני רב אשי וסבבו והקיפו רפרם לרב אשי בראיות ע"כ, וכן פירש הכא הראב"ן תלמידו בספר צפנת פענח", וכן הוא בגינת ורדים חו"מ כלל ג ס"יג, שכתב "ורב אשי ששרף שטר בילדותו, ולא בזמן שהיה קטן עשה כן, אלא ר"ל בזמן בחרותו שעדיין היתה נערות קשורה בלבו, ולעולם גדול טובא הוה, ואשכחן האי שיגרת לישן דנקיט ליה תלמודא אפילו אחר שהוליד בנים והורה הוראות, דבריש פרק הזהב (מד.) אמרינן מתני ליה לרבי שמעון בריה הזהב קונה את הכסף, א"ל שנית לנו בילדותיך הכסף קונה את הזהב, ותחזור ותשנה לנו הזהב קונה את הכסף כו', שמעינן מהכא דרבי אע"ג דהיה לו בן והיה שונה לו הלכות, כיון שהיה בזמן הבחרות אפקיה בלשון ילדות, א"כ לישנא דילדות לאו אזמן קטנות קאי". הרי שזה שלא כהאור זרוע והב"ח והט"ז.

וכן הוא לר' שלמה חכים ז"ל מאיזמיר, במלאכת שלמה, על הרמב"ם הל' גניבה פ"א הל"ח, וז"ל "ולענ"ד נראה לומר לדעת רבינו, דההיא דרפרם מפרש לה דלאו דאכפיה לרב אשי על ששרף שטרו של חבירו, אלא הענין הוא כמ"ש הר' יהונתן ז"ל הביאו הרב בשטמ"ק שם, וז"ל כלומר בא מעשה כהאי גוונא לפני רב אשי ורצה לפטור האדם השורף שטרותיו של חבירו דלא לשלם אלא דמי ניירא בעלמא, דהוה ס"ל דלא דיינינן דינא דגרמי, ואכפייה רפרם שהיה זקן ממנו לרב אשי שהיה בחור שחייב השורף לשלם לניזק כשורא לצלמי עכ"ל (א"ה ס"ט וכן פירש"י ז"ל בכתובות דף פ"ו ע"א בד"ה כפייה רפרם, ועיין בני חיי סי' שנ"ז בהגהות הטור). הרי להדיא דאין לדינו של רבינו עסק להההיא דרפרם, ואפשר שכן מפרש לה רבינו, **ובהכי אזדא לה ראיית הב"ח** ז"ל באו"ח סי' שמ"ג למה שפסק רבינו בה"י בדין ראוי לבי"ד להכות לקטנים וכו' יעו"ש". הרי לפי פירוש זה אין להביא ראיה למ"ש הרמב"ם שיש לב"ד להכות את הקטן, ממעשה הנ"ל, ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ח חו"מ ס"ו, שהוא האריך בזה בטוב טעם ודעת, קחנו משם.

ולפי זה עדיין יש לחקור במקור הרמב"ם בדין הנ"ל, וראיתי באורה ושמחה בהל' מאכלות אסורות, פ"יז הל"כז, שהוא מסביר דעת הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "ויראה לפרש דהאי הכאת קטנים על הגניבה אינו מדין אפרושא איסורא אלא מדין תקנת העיר, שעל ב"ד רמיא לתקן כל מעוות בעיר כמבואר בהל' סנהדרין ריש פ"א, והקטן שרגיל לגנוב הרי זה כתקלה בעיר וחייבים ב"ד להסיר כל תקלה וכל מכשול וכל מילתא דמזיק לרבים, דלא גרוע מחיה רעה המזיק לאנשים שב"ד מתעסקים להסיר המכשול, ולפיכך יראה דהכאה זו היא דוקא עפ"י ב"ד ולא ע"י כל אחד מישראל, דאע"פ שאפרושי מאיסורא אינו חובת ב"ד דייקא כמו שנתבאר לעיל, שאני זה שאין זה אפרושי מאיסורא, וזהו שכתב הרמב"ם ראוי לבית דין "להכות" את הקטנים, דמשום אפרושי מאיסורא אפשר שאסור להכות (עי' שד"ח מערכת ה' אות הכאה מה שהרחיב בדין אם מותר להכות לאפרושי מאיסורא)", ע"ש. והוא מבואר.

ד) דף 184

אם קטן שגנב צריך לשלם כשיגדל

ולכאורה יש מקום לומר שכשהקטן יגדל הוא חייב לשלם לבעל אם הוא נהנה מהגניבה, ואף שכתב מרן בס"תכד ח, "החובל בחרש שוטה וקטן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים אע"פ שנתפקח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהם לא היו בני דעת", ונראה מזה שאף כשיגדל הבן הוא אינו צריך לשלם, וכן הוא לגבי גניבה כמ"ש בס"שמט ג, "קטן שגנב מחזירין קרן לבעלים אם הוא בעין, ואם הוא אינו בעין פטור אף לאחר שיגדיל". מ"מ נשאל השבות יעקב בח"א ס"קעז, לגבי קטן שבעל שמחה נתן לו ממון לקנות יין והוא גנב יין ממרתף כדי ליתן אותו לבעל השמחה והקטן נטל הממון לעצמו, אם הקטן חייב לשלם לבעל המרתף בעד היין שגנב, אחר שיגדיל, והשיב השבות יעקב, "ועיקר דין זה הוא ברמב"ם פ"א מהל' גניבה דין ח, וז"ל קטן שגנב פטור מן הכפל ומחזירין לו דבר הגנוב ממנו, ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שהגדיל עכ"ל. הרי להדיא דדוקא היכא שנאבד אינו חייב לשלם משא"כ היכי דעודו בידו ונהנה מהממון ודאי חייב לשלם וכמבואר בחו"מ ס"רלה סוף סי"טו, וכן מבואר שם בסמ"ע וזה ברור", ע"ש.

הרי מבואר מדבריו כשהקטן נהנה מהגניבה הוא צריך לשלם כגון כשהוא מכר את החפץ שהוא גנב ועכשיו החפץ אינו נמצא אלא הממון תחת ידו, וכן הוא, שבנדון השבות יעקב, היין אינו נמצא שכבר שתו אותו באותה שמחה, אלא עדיין יש ממון לקטן שהוא קיבל בעד היין, ולכן כשכתב השבות יעקב "דעודו בידו ונהנה מהממון", פירושו שאף שהחפץ אינו עכשיו בידו, מ"מ כיון שיש ממון בידו, עדיין צריך הקטן לשלם כשהוא יגדיל, ומ"ש מרן הנ"ל בס"שמט הוא רק כשנאבדה הגניבה בלי הנאה לקטן, כמבואר ברמב"ם, וכתב השבות יעקב שכן נראה מס"רלה טו, שכתוב שם, "קטן שלוה מאחרים יש מי שאומר שחייב לשלם כשיגדיל ויש מי שפוטר ויש מי שמחלק שאם ידוע שלוה לצורך מזונותיו נפרעין ממנו אבל אם אינו ידוע שלוה לצורך מזונותיו אין נפרעין ממנו". הרי לדעת הי"א בתרא והוא דעת הרא"ש, אם יש לקטן הנאה, דהיינו לצורך מזונותיו, אז הוא צריך לשלם כשיגדיל. הרי אף שהקטן כבר אכל "מזונותיו" (כמו שאין היין תחת יד הקטן בנדון השבות יעקב), מ"מ הוא נהנה מהממון וכיון שעדיין יש ממון תחת ידו הוא צריך לשלם כשהוא יגדיל, ולכן נראה שאם הקטן נהנה מגניבתו הוא צריך לשלם כשהוא יגדיל.

אלא שיש לדון בדברי השבות יעקב, ונראה שאין לדמות הדין של קטן שלוה מאחרים בי"א בתרא הנ"ל לדין של קטן שגנב, וזה מפני שלמדינן הדין של קטן שלוה מאחרים מדין מקח וממכר, וכמ"ש הטור בס"רלה בשם אביו הרא"ש והוא הי"א בתרא הנ"ל, "וא"א הרא"ש ז"ל חילק בדבר וכתב שאם ידוע שלוה לצורך מזונותיו נפרעין ממנו אפילו כשהוא קטן כמו בפעוטות שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין משום כדי חייו גם הלואתו הלואה ונפרעין ממנו כדי שימצא מי שילונו בשעת דחקו, אבל אם אין ידוע שלוה לצורך מזונותיו אין מעשיו כלום ואין נפרעין ממנו לכשיגדיל". הרי שהטעם שהוא יכול ללוה מאחרים הוא משום כדי חייו כדמצינו לגבי ממכר ומקח, ופירש"י בגיטין נט. "דאי לאו זביניה זבינא לא מזבני ליה מזוני ולא זבני מיניה", הרי שכל זה כדי לקיים הילד, ונראה מכל זה שתקנו חכמים להתיר ממכר ומקח וללוות מאחרים רק משום שהם דברים של היתר לגבי גדול ואמרינן שכמו שגדול יכול למכור ולקנות וללוות ה"ה לגבי קטן משום כדי חייו, אבל לא התירו כלל גניבה שהיא איסורה חמורה משום כדי חייו, ולכן א"א לומר שדין גניבה בכלל תקנת חכמים ולכן אין נ"מ לגבי גניבה בין אם יש הנאה לקטן בזה או לא, ולכן אין לומר שנפרעין ממנו כשיגדיל, וכן מסתברא לפי מ"ש הדרישה בס"שמט אות ג, להסביר הדין של גניבה בקטן, וז"ל "ובאמת בלא"ה מסתבר לומר כן כיון שהטעם שפטור מפני שאינו בר דעת בשעת הגניבה א"כ למה יתחייב לאחר שיגדיל, בשלמא עבד ואשה שהטעם שפטורין הוא מפני שאין להם ממה לשלם א"כ נתגרשה האשה ונשתחרר העבד אזדא ליה טעם זה". הרי לפי זה אין סברה לחלק בין אם הקטן נהנה מהגניבה או לא, שבכל אופן בשעת הגניבה הוא אינו בר דעת, ולכן הוא פטור מלשלם.

ולפי זה מ"ש הרמב"ם "ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שיגדיל", אין זה בא לומר שאם הוא נהנה ממנו והממון תחת ידו שצריך לשלם כשיגדל כמ"ש השבות יעקב, שזה אינו שהרמב"ם כתב "אבדו" רק לאפוקי דבר שאינו בעין, וכן נראה מדברי הטור שכתב בס"שמט, "אם הוא בעין, ואם אינו בעין פטור גם מהקרן אף לאחר שיגדיל". הרי הכל תלוי באם הוא בעין או לא, ואין לומר בזה שיש מחלוקת בין הרמב"ם והטור, שהלא הב"י לא כתב כן, וכן שאר האחרונים לא פירשו שיש מחלוקת בדבר, ולכן ודאי שאין נ"מ בזה אם הקטן נהנה או לא, ולכן שפיר הוא מה שמרן הביא דברי הטור בש"ע, ואין לומר בהלכה זו שיש לדקדק בלשון הרמב"ם כדי לשנות הפשט בדברי מרן שהעתיק לשון הטור.

ועוד י"ל בזה, שהקטן כשהגדיל יכול לומר קי"ל כהיש מי שפוטר בס"רלה טו הנ"ל, והיא סברת רבינו יונה כמבואר בטור שם, וזה לפי הכלל המסור בידינו שאף שאנן קי"ל כסתם כנגד הי"א, או כשיש י"א קמא ובתרא כי"א בתרא, מ"מ לגבי קים לי המוחזק יכול לומר קים לי כי"א כנגד הסתם או כי"א קמא כנגד הי"א בתרא, וכן כתב הכנה"ג בשו"ת בעי חיי ח"ב חו"מ ס"קי, וכ"כ מהר"ם בן חביב בגנת ורדים חו"מ כלל א ס"א, וכן דעת הראש"ל מהר"ר יעקב קוראל ז"ל, כמבואר כל זה ברב פעלים ח"ב חו"מ ס"ג, וכן הוא ביביע אומר ח"ג חו"מ ס"ד אות ח, וכן בח"ו חו"מ ס"ב, ע"ש. ואף שיש חולקים בזה, מ"מ יכול המוחזק לומר שקי"ל כדעת הכנה"ג ומהר"מ בן חביב, ולפי זה אם הקטן אמר קי"ל כרבינו יונה ואין חיוב עליו לשלם כשגדל, ולכן אין לחלק בזה בין אם הוא נהנה או לא ודלא כסברת הרא"ש בי"א בתרא, ולכן אף לגבי גניבה י"ל הכי שאין לחלק בין אם הוא נהנה או לא, ויש לפרש לשון מרן

לגבי גניבה בס"שמט כפשוטו, שאין חילוק בזה ודלא כהשבות יעקב הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריז

שאלה: האם בעל הבית קונה מה שעל דלת הדירה מצד החוץ בחדר המדרגות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "מצוי מאוד שישנם אנשי מקצוע וחברות שונות המפרסמות את עצמם על ידי הצמדת מגנטים על דלתות הדירות או תליית שקית על הדלת עם מוצריהם, ונשאלנו, האם מותר לאחד השכנים לאסוף אליו את השקיות עם המוצרים או את המגנטים התלויים על כל דלתות המגורים בבניין (ואגב אעיר כי פעמים רבות מצורפים תווי הנחה). אם נחדד את השאלה, האם ההנחה על הדלת נחשבת כקניין ורכוש בעל הדירה או שעדיין זה נחשב להפקר ורכוש כל הדיירים כדין חדר מדרגות".

א) **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 שאם אין המקום ברשותו משתמר, וגם הבעלים אינו עומד שם, אז אין חצרו קונה לו, ולכן ה"ה לגבי הדלת בצד שהוא חוץ לבית, שהוא אינו משתמר ואין הבעלים עומד שם, ולכן ממילא שאותו צד של הדלת אינו קונה לו (עיין ב"מ כה: "מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו", וכתב בשיטה מקובצת שם בשם הרמ"ך, "מחצי הכותל ולפנים קנה לו חצרו לבעל הבית לפי שהוא כחצר המשתמרת לדעתו". הרי מה שהוא לצד חוץ, הוא בכלל חצר שאינה משתמרת, וכן הוא לגבי הדלת בנד"ד).

אלא כתוב בפ' השואל קב. "דא"ר יוסי ברבי חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מיתיבי אם אמר כל מציאות שיבאו לתוכו היום תקנה לי חצרי לא אמר כלום, ואם איתא להא דא"ר יוסי בר' חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו אמאי לא אמר כלום, הכא במאי עסקינן בחצר שאינה משתמרת, אי הכי אימא סיפא יצא לו שם מציאה בעיר דבריו קיימין, ואי בחצר שאינה משתמרת כי יצא לו שם מציאה בעיר מאי הוי, כיון דיצא לו שם מציאה בעיר מיבדל בדילי אינשי מינה והויא לה כחצר המשתמרת", ופירש"י שם, "יצא לו שם מציאה בעיר, שיצא קול בעיר שבא צבי שבור בתוך שדהו או מן הנהר הציף לתוכה דגים", ע"ש.

ולכן נראה שה"ה בנד"ד שדרך בני אדם כשרים שלא ליקח מה שמונח על דלת הבית של חבירו, אף שהוא בצד החוץ של הדלת, כיון שעכ"פ הדלת בכלל נכסיו של בעל הבית, ואין דרך ארץ ליטול מה שמונח שם אף שהוא מקום שאינו משתמר.

אלא הב"י בח"מ ס"רסח הביא הברייתא הנ"ל ושוב כתב "והרי"ף השמיטו כל זה, וגם הרמב"ם בפ' י"ז מהל' גזילה השמיטו ולא ידעתי למה", ואפשר לומר שהרי"ף והרמב"ם סברו כדעת ר"ח שסבר "דכיון שיצא לו שם מציאה בדילי אינשי מינה ומתייראין להיכנס לתוכו, שמא יאמר להם השלטון אתם לקחתם המציאה, לפיכך הויא לה כחצר המשתמרת" (כן הוא בשיטה מקובצת שם) ע"ש.

וראיתי לר' צבי אלימלך שפירא ז"ל בצבי לצדיק ח"א ס"ב ד"ה אמנם, שכתב על דעת ר"ח הנ"ל, "זה הוא רק גבי מציאה ששייך להשלטון כנודע, או ששייך להשלטון עצמו או שיתן גזירת אומר עכ"פ ששייך למי שמצא המציאה בראשונה כדי שלא ינצו ולא יבואו לידי מחלוקת, כי רק מציאה הוא שבא לידו, ולכן שפיר יש יד להשלטון שיאמר בזה פשר דבר או ליטול לעצמו כמובן וכנודע. אבל מה לו להשלטון לגבי מוכר ולוקח, או אצל הנותן והמקבל, לכן ודאי לא מיקרי בדילי מיניה עד שיהא הדבר עומד בצדה, אף בדעת אחרת מקנה כדברי הרי"ף והרמב"ם והמחבר ז"ל", ע"ש. ולפי זה, י"ל בנד"ד שיש נותן (המקצועי) ויש מקבל (בעל הבית), שלא שייך לומר שאף שצד הדלת בחוץ הוא אינו משתמר, עדיין יש קנין מטעם "מיבדל בדילי אינשי מינה".

אלא הרא"ש בפ' השואל ס"כט הביא סוגיא הנ"ל, וכתב, "...דכיון שיצא לו שם מציאה מיבדל בדילי אינשי מיניה והוי ליה חצר המשתמרת, והא דבעי "אמר" משום דלא הוי חצר המשתמרת ממש". הרי אם לא אמר בפירוש "כל מציאות שיבאו לתוכו היום תקנה לי חצרי", לא קנה.

וראיתי לר׳ יצחק פלקסר ז״ל בשערי יצחק ס״ס אות י׳, שהוא פירש דברי הרא״ש הנ״ל, וז״ל ״נראה שזה (״אמר״) מהני רק במציאה דכיון שאין כאן דעת אחרת... אבל בדעת אחרת מקנה לו אינו יכול לעשות חצר המשתמר בהסכמתו כיון דבעינן גם הסכמת הנותן לזה, וכמ״ש הרא״ש בפ״א ס״לא, דבמתנה מסכמת דעת המקבל בכל מקום שיתנהו הנותן שיזכה לו המקום ע״ש. ולכן אפילו אמר המקבל שיקנה לו חצרו לא מהני, דבשלמא בחצר שהוא משתמר לגמרי מהני כיון דדרך העולם להניח בחצר המשתמר ולכן גם הנותן מדרך העולם שנותן החפצים בחצר המשתמר של המקבל, אבל בחצר כי האי שאינו משתמר מצד עצמו, ובעינן שבעל החצר יעשה את זה לחצר המשתמר במה שאומר יקנה לי חצרי, לא מהני היכא דאיכא דעת אחרת, דהרי הדבר תלוי גם במקנה אם רצונו שיהיה חצר לקנות״, ע״ש שאר דבריו.

ולפי זה בנד״ד נראה שלדעת הרא״ש בעינן ״אמירה בפירוש״ מצד בעל הבית, כדי לקנות מה שיש בדלת הבית בצד החוץ, ונראה שבדרך כלל לא מצינו שבעל הבית אומר כן בפירוש, וגם נראה שאין כאן כוונת המקנה, שי״ל שעיקר כוונת בעל המקצוע, הוא לפרסם שמו למי שרוצה להשתמש בשירותיו, ולכן אם הוא נותן הפרסומת על דלת של בעל הבית שאינו רוצה להשתמש בשירותיו, ולכן בעל הבית יקח את הפרסומת ומיד הוא יזרוק אותה באשפה, בזה אין תועלת לבעל המקצוע, אלא אדרבה יותר נוח לבעל המקצוע אם אחר שרוצה להשתמש בשירותיו יקח את הפרסומת מהדלת, ולכן אין כוונת בעל המקצוע להקנות הפרסומת דוקא לבעל הבית, אלא לכל מי שרוצה ליקח אותה, שכל כוונת בעל המקצוע הוא לפרנסתו, ומה לו אם הפרנסה באה מאיש זה או מאיש אחר, ולכן מצינו שאף לדעת הרא״ש י״ל שאין כאן קנין לבעל הבית.

ב) **ונראה** שזה שלא כשיטת הקצות החשן בס״ר ס״ק ב בשם שיטה מקובצת, שהוא הביא גמ׳ הנ״ל ולמד ממנה ד״כל שכן בדעת אחרת מקנה דמיבדל בדילי אינשי מיניה״. אלא אף בזה י״ל דבנד״ד אין כאן ״דעת אחרת מקנה״, שי״ל שכוונת בעל המקצוע שיש רשות לכל מי שרוצה ליטול הפרסומת מהדלת, ולכן הוא אינו מקנה הפרסומת דוקא לבעל הבית זה.

ועוד, כתב הערה״ש בס״ר אות ט, ״מכל מה שנתבאר למדנו דחצר שאינה משתמרת ואינו עומד בצדו אין החצר קונה דלא כיש מי שרוצה לומר כיון שבמכר ובמתנה דעת אחרת מקנה אותו לא בעי שימור כלל, מפני שאין שום אדם יכול ליטלו כי אם מדעת המקנה, והרי הקנה אותה לאיש זה ונמצא שהיא משתמרת מצד המקנה להמקבל, ואף שאינה משתמרת משארי בני אדם, מ״מ הלא אין יכולין לזכות בו (קצה״ח בשם ש״מ), דמכל הראשונים מבואר ההיפך דכיון שהחצר אינו משומר ואינו עומד בצדו, אין זה קנין חצר, וכ״כ הב״י וכן עיקר לדינא (ומ״ש מב״מ קב. הלא הרי״ף והרמב״ם והש״ע בס״רסח. השמיטו זה, וגם להרא״ש והטור שפסקו כן יש לחלק בפשיטות ודו״ק)״, ע״ש.

ולפי זה נראה שמותר לאחד מהשכנים, או אחר, ליטול את השקיות עם המוצרים או את המגנטים התלויים על כל דלתות המגורים בבניין וכדומה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריח

שאלה: האם צריך להחזיר פאה נכרית שמצאה, אם לדעתו היא אינה כהלכה.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **מרדכי חיים** שליט״א

כתב כת״ר, ״מצא ״פאה נוכרית״ של אשה, ולדעת ״רבו״ אסור ללכת בפאה נוכרית האם חייב להחזיר את הפאה לבעליה שהרי יש פוסקים המתירים ללכת עם פאה נוכרית, ואם חייב להחזירה, מה הדין במוצא פאה נוכרית הנוגדת את כללי הצניעות ואסורה לדעת רוב הפוסקים האם גם אבידה כזאת חייב להחזיר״.

א) **כתב** מרן בח״מ ס״רסו א, ״אבידת העכו״ם מותרת שנא׳ אבידת אחיך, והמחזירה ה״ז עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה״. הרי נראה מזה שאף בישראל שעובר עבירה באותו חפץ הנאבד אין להחזיר לו האבידה,

דזיל בתר טעמא, דמה לי עכו"ם מה לי ישראל אין להחזיק עוברי עבירה, וכן נראה ממ"ש מרן שם בסע' ד, "חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו". הרי אין להחזיר דבר שהוא בכלל "עבירה", ולכן אף שכתב מרן שם בסע' ב, "חייב להחזיר אבידת ישראל אפילו היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון". מ"מ י"ל שזה בדרך כלל אבל אין להחזיר לו חפץ שגופו לעבירה, כגון החתול רע הנ"ל, ולכן לדוגמא אם הוא מוצא ספר שכולו פריצות ונבילות, אין לו להחזיר את הספר לבעליו שהספר עצמו גוף העבירה.

אלא יש לדון בפאה נכרית, ונראה שכיון שהיא על פי הלכה לקצת רבנים, אף שיש חולקים ואסרו פאה נכרית, עדיין יש חיוב להחזירה, שהרי אותה אשה קבלה עליה אותם רבנים שמתירים פאה נכרית, והיא אינה עושה עבירה. וזה דומה למ"ש ביבמות יד. "תא שמע במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב". הרי אין בני העיר במקומות אלו עוברים על איסור כיון שהם עושים ע"פ רבם.

ב) **ועוד** י"ל שמי שסובר שפאה נכרית היא אסורה מותר למסור אותה לאשה שסברה שהיא מותרת על פי רבה, ואין זה בכלל לפני עור כיון שאצלה אין כאן איסור

וזה כדמצינו ביבמות יד. שכתוב שם, "כל הטהרות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושים טהרות אלו על גבי אלו... אי אמרת דלא מודעי להו בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו דטמאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו", ופרש"י, "משאילין כלים אלו לאלו וב"ה מחמירין בטהורות טפי". משמע מזה שאע"פ שהכלי טמא לב"ה מ"מ שפיר הוא ליתן אותו לב"ש כיון שהוא טהור להם, ואף שלדעת ב"ה ב"ש עושים דבר איסור מ"מ אין כאן לפני עור, ואין כאן שום איסור.

ועוד יש ראיה להתיר, והוא מהמבי"ט ח"א ס"כא, ולענין הנזהרין בפירות שביעית לאוכלם בקדושתם, אם יכולים למכור לאינם נזהרים, ומסיק דשרי דדוקא היכא דידעינן ודאי דאסיר מדינא, גם עלינו הדבר חובה שלא להכשילם ויהיו חטאים בנפשותם והמכשלה תחת ידינו, אבל כשהדבר להם היתר שסומכין על המורים, לא נדונם כעורים שלא להכשילם". משמע שיש להתיר בנד"ד גם כן כיון שלמתיר יש על מי לסמוך.

ונשאתי את עיני וראיתי במזבח האדמה בהל' פסח בס"תמז, שכתב לגבי חמץ שבטל בששים קודם הפסח, "אם הוא מחמיר כס' חוזר ונעור יזרוק התבשיל או יתנם למי שאינו מחמיר והכלים צריכים הגעלה". הרי מה שהוא נותן התבשיל לחבירו אינו נחשב כלפני עור ולא אמרינן שהוא נותן לו דבר איסור כיון שלגבי חבירו הוא דבר של היתר.

ועוד ראיתי בכה"ח א"ח ס"תנג אות טז, שכתב בשם הרב חקת הפסח, "מי שנהג איסור במין אחד מותר לבשל אותו לאחרים כמו שמותר לאפות חלה לקטן". משמע מזה שאין כאן איסור של לפני עור כיון שהאוסר מודה שהמתיר מותר בדבר.

וכן ראיתי סברה זו במנחת שלמה בח"א ס"מד, שכתב, "גם הכתב סופר בי"ד ס"עז, אע"ג שלא ידע כלל מהמבי"ט (הנ"ל) כיון לדבריו, ועוד הוסיף עליהם כמה ראיות, וכתב דמי שנוהג איסור באיזה דבר מסברא דנפשיה או מפני שאוחז בשיטת האוסרים, מותר לו ליתן משלו למי שנוהג היתר, ואין בזה משום לפני עור ולא משום מסייע ידי עוברי עבירה, כיון שגם חברו יודע שיש אוסרים אלא שהוא נוהג כהמתירים, וגם אסיק דאפילו בכה"ג שהנותן סובר שהוא ודאי אסור, ולפי דעתו מי שמתיר אינו אלא טועה אפ"ה שרי, ואע"ג שמביא משער המלך שכתב בפ"ז דאישות הל"יב, דמי שמחמיר לא לעשן ביו"ט אסור לספות למי שמתיר משום לפני עור ע"ש שדוחה ראייתו (גם עיין בזה בכתב סופר א"ח ס"סו, שתמה דהשער המלך סותר את עצמו כי בפ"ג מלולב הל"כה, כתב שמותר לכבד וליתן מקטרת למי שנוהג היתר ואין בזה משום מוקצה ולא משום לפני עור) וכתב 'דכיון דראיתו של השער המלך דחויה מעיקרא אנו על דברינו נעמוד אשר האיר ה' וזרח לנו בענין זה'". ע"ש.

ועוד כתב המנחת שלמה בס"נא אות כג בד"ה באות יב, אחר שהוא הביא המבי"ט והכתב סופר הנ"ל, "וגם נראה לי להוסיף על האמור שם, דמוכח נמי כדבריהם מגמרא ב"ב כו. דאמר לו 'מר אי ניחא לי ליקוץ', אע"ג דהוא עצמו סובר שם דאסור לקצוץ וגם עובר בלאו ע"ש".

הרי מבואר מכל זה שאין שייך בנד"ד לפני עור, וכבר ביארתי כל זה באורחותיך למדני ח"א ס"נא, ודלא כנראה מהמשאת משה ע"ש.

ג) **ואף** בפאה נכרית הנוגדת את כללי הצניעות ואסורה לדעת רוב הפוסקים, מ"מ עדיין נראה שצריך להחזירה כיון שיש ספק בדבר, דהיינו שמא היא סמכה על רב שעדיין מתיר אותה פאה נכרית, או שמא היא לובשת אותה פאה נכרית עם צעיף או כובע על ראשה, וזה כעין דמצינו ביחוה דעת ח"ג ס"סז, שכתב להתיר למכור בגדי פריצות לאשה אם יש לתלות "שתוכל להשתמש בשמלה כזאת בהיתר, כגון שתלבש תחתיה חולצה עם שרוולים, וכדומה", ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, וא"כ ממילא ליכא איסור לפני עור ומותר להחזיר פאה נכרית זו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ריט

שאלה: האם יש להפסיק לימוד תורה כדי ללוות האורחים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "בעת שהבאתי את ספרי (שו"ת אבני דרך) לתלמיד חכם חשוב, הוא היה באמצע לימודו, הוא ראה אותי ושמח והחל מדבר עמי דברי תורה. כאשר באתי לצאת הוא רצה ללוות אותי, אך השבתי לו שלא ילווה, ושאני מתנצל שהפסקתי אותו מלימודו, הוא התלבט, ואז אמר לי: תבדוק, האם יש מצווה ללוות אורח כשיש ביטול תורה? מה דעת כת"ר בזה?".

א) **כתב** הרמב"ם בהל' אבל פ"יד הל"א, "מצות 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 בסימן שס"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 צורכו" הוא שיש אחרים שם שיכולים לעסוק במצוה, ולכן י"ל שזה 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", ולפי זה י"ל שה"ה לגבי ללוות אורחים, שהרי בהל' א הנ"ל הרמב"ם השוה הוצאת המת והכנסת הכלה ללוות אורחים, ולכן י"ל שאם א"א ע"י אחרים שיש לבטל לימודו כדי ללוות האורח, ולכן ה"ה בנד"ד שנראה שמלבד הת"ח אין מי שם שיכול ללוות כת"ר (עיין עוד לקמן אם מצוה זו אפשר ע"י אחרים).

אלא עדיין יש לדון בזה, ונראה שיש שני צדדים למצווה ללוות האורח. אחד הוא מפני להצילו מסכנת הדרך, והשני הוא מפני כבוד האורח, ולכן כתוב בסוטה מו: "ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו, וכי על לבנו עלתה שב"ד שופכין דמים, אלא לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות, ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לויה". הרי שיש חשש כאן שמא איש זה מת בדרך כיון שהוא יצא מהעיר "בלא לויה", והוא מת מפני סכנת הדרך, כגון ביד לסטים וכו', ולכן אמרו זקני העיר "לא בא לידינו... והנחנוהו בלא לויה". הרי טעם הלויה הוא מפני חשש סכנת הדרך.

אלא יש לדון בזה, שכתב בבאר שבע בסוטה מו: "כופין ללויה ששכר הלויה אין לה שיעור כו'. כל דיני לויה כתבן הרמב"ם ז"ל בריש פ' בתרא דהל' אבל, וכן כתבן הסמ"ג בהל' אבל, והסמ"ק בס' מו. אבל **הטור ושאר המחברים האחרונים** השמיטן ולא ידענא למה, ואפשר משום דבזמן הזה אין נוהגין דיני לויה מפני שכל הדרכים הם בחזקת סכנה טפי ממה שהיו בימי חכמי הגמרא, כמ"ש התוספות בפ' בתרא דכתובות גבי הוא אמר לעלות לארץ ישראל וכו', שאינו נוהג בזמן הזה שאיכא סכנת דרכים, שאין אדם חייב למסור עצמו לסכנה בעבור לויה משום דחייך קודמין. כן נראה לי".

וכעין סברה זו ראיתי לר' יצחק עטיה ז"ל ברוב דגן, בגמ' סוטה שם, וז"ל "אבל רבו מובהק ג' פרסאות... נראה דמיירי היכא דלא שכיח שום היזיקא, לא בהליכה ולא בחזרה, שהולך ובא עם שיירא, או שהוא דרך ישרה

כדרכים בערי פראנקייא דלא שכיח בהם לסטים, אבל בלא הכי לא חייבו... דהיכא דשכיח היזיקא אף בשלוחי מצוה לא יכניס עצמו בסכנה", ע"ש. הרי כשיש הרבה סכנה בעל הבית פטור ממצוה זו, ולכן אולי מטעם זה השמיטו הטור והש"ע דין זה כמ"ש הבאר שבע הנ"ל.

אלא גם מצינו מצד אחר שאם לא שכיח סכנה שהוא גם כן פטור, שכתב העיון יעקב בסוטה שם ד"ה כל, על דברי הבאר שבע הנ"ל, "ודבריו דחוקים... ולי נראה הטעם דכיון שעיקר לויה הוא להראות את הדרך אשר ילך בה כדמשמע הכא בש"ס, ועכשיו כל הדרכים מיושבים ומצוויינם לכוין הדרך, די בלויה בעיר ד' אמות", וכן הוא באהבת חסד ח"ג פ"ב בדיני הכנסת אורחים, שכתב בהערה שם, שדין הלוית אורחים שייך "דוקא בזמן שהדרכים אינם מסומנים ואם יטעה בהם יש סכנה מפני חיות ולסטים, אבל במקומותינו שהדרכים מיושבים וגם הם מסומנים אין בכלל זה, ועיקר סברה זו למדתי מספר עיון יעקב ע"ש", ואה"נ שגם כתב שם, "אם הלויה היא לתועלת להורות לו את הדרך יש חיוב גדול בזה וכמ"ש במהרש"א דאף דמצוה ללותו בכל גווני, מ"מ עיקר לויה היא להראות להמתלוה את הדרך שלא יכשל בה", ע"ש. מ"מ משמע שכשהאורח יודע איפה לילך, ממילא שאין חיוב במצוה זו.

ולפי זה י"ל שזמנינו בכלל מ"ש העיון יעקב והאהבת חסד, ואין חיוב ללוות האורח מטעם סכנה, ועוד, כתב הערוך השולחן בס"תכו אות ב טעם אחר, וז"ל "ועכשיו לא נהגו בזה מפני שאין הולכין ברגל אלא נוסעים בקרון ואינו נוסע לבדו". או י"ל שבזה"ז אם נוסעים במכונית אף כשהוא לבדו עדיין אין חשש סכנה מלסטים וחיות רעות.

ב) **מ"מ** נשאר עוד צד למצוה זו, דהיינו הצד של כבוד, וזה כמ"ש הדרכי משה בח"מ ס"תכו ס"ק א, וז"ל "ובילקוט מהר"ש מצאתי האידנא אין נוהגים ללוות תלמיד לרבו עד פרסה משום דבזמן הזה **מוחלין על כבודם** ויש לילך עמו או עם חבירו עד לפני שער העיר או לכל הפחות ד' אמות עכ"ל", וכן הוא בסמ"ע שם ס"תכז ס"ק יא, ע"ש.

ויש לחקור בסברה זו של "מוחל על כבודם", שהרי אם יש סכנה בדרך מה שייך בזה מחילה, הלא יש חיוב על האורח לשמור את נפשו ואין לו לרשות להכניס את עצמו לסכנה, ולא שייך לומר שיש לו רשות למחול על זה, ולכן לכאורה נראה שמהר"ש סבר כמ"ש העיון יעקב הנ"ל דליכא חשש סכנה בזה"ז ורק יש צד של נתינת כבוד לאורח, ולכן האורח יכול למחול על זה, אבל אם כן יש לשאול מאיזה טעם עדיין יש חיוב לילך ד' אמות עם האורח, הלא האורח יכול למחול גם על זה, ולכן נראה שלא אמרינן שהאורח יכול למחול על ד' אמות, כיון שבזה הוא מבטל המצוה לגמרי מבעל הבית, והחומרא של מחילת האורח מביאה לידי קולא אצל בעל הבית, שבזה האורח מבטל שכר מצוות בעל הבית לגמרי. כך נראה כוונת מהר"ש, וזה כמ"ש באהבת חסד שם, "אבל כל זה הוא רק ללמד זכות על העולם במה שאינם זהירים לילך עד פרסה או עד תחום שבת, אבל חלילה לפטור עצמו מצות לויה לגמרי כי מגמרא משמע שהוא דבר סגולה להמתלוה שלא יערא לו אסון בדרך, וגם על ידי לויה נגמר המצוה בשלימות כי אש"ל ר"ת אכילה שתיה לויה (ושמעתי שהיה מעשה במכניס אורח אחד ששלט אש בנכסיו, ותמהו העולם עליו על מה לא הגינה עליו זכות מצותו, ואמר גדול הדור אחד מפני שמנהגו היה רק לקבל את האורחים באכילה ושתיה ולא ללותם כלל, ואכילה ושתיה ר"ת אש, ור"ל שע"כ לא היה כח בהמצוה להגין עליו ששם אשל אינו מונח אא"כ השלימו כראוי)", ע"ש. הרי אם הבעל אינו מקיים המצוה כלל יש ביטול לשכרו, ולכן י"ל שאין לומר בזה שהאורח יכול למחול על כבודו לגמרי אלא עכ"פ יש לבעל לילך ד' אמות בחוץ עם האורח כדי לקיים המצוה מצד נתינת כבוד לאורח, אף שאין צד הצלת סכנה למצוה בזה"ז.

אלא יש לפקפק בפירוש זה במהר"ש, ויש לחקור בדיני כבוד אב ואם, אם האב צוה לבנו לבשל לו איזה תבשיל, והבן מוכן לקיים מצוות כבוד אב לבשל את התבשיל, ושוב האב אמר לו שהוא אינו רוצה בתבשיל, האם אמרינן שהאב מבטל מצוות הבן, שהבן רוצה לקיים צוות אביו לבשל את התבשיל ושוב האב נטל מצוה יקרה זו מהבן, ואין נכון לאב לבטל מצוות הבן, ודאי זה אינו, שאין המצוה כאן הבישול עצמו אלא המצוה היא לשמוע לרצון אביו, ולכן אף כשהבן נמנע מהבישול הוא מקיים מצוות כבוד אב, והוא מקבל שכר על הפרישה כמו שהוא מקבל שכר על הדרישה, ולפי זה הכי י"ל לגבי האורח, אם הוא אומר שהוא אינו רוצה שהבעל ילך עמו ד' אמות, העיקר כאן לשמוע לרצון האורח, וכשהבעל אינו הולך ד' אמות אף בזה הוא מקיים כבוד האורח כיון שזה רצון האורח, ולפי זה למה סבר המהר"ש שלא שייך מחילה בד' אמות, והבעל צריך לילך עם האורח ד' אמות כדי לקיים מצוות לוית אורחים וצ"ע.

ולכן נראה לי לפרש מ"ש המהר"ש באופן אחר, דהיינו שהוא מיירי כשיש סכנה בדרך כמו שהיתה בזמן הש"ס. וי"ל שעיקר מצוות לוית האורח הוא אינו מטעם סכנת הדרך אלא שמטעם כבוד לאורח, אלא שכבוד זה תלוי בסכנת הדרך, שהבעל מראה כבוד לאורח במה שהוא מלווה אותו ומציל אותו מחשש סכנה, ולכן מצינו שהצלה מסכנה היא רק כמו "הכשר" למצוות כבוד לאורח, וכן נראה, שאם עיקר המצוה משום הצלת האורח מסכנה, אז אינו מובן דיני לוית האורח, שהרי כתב הרמב"ם שם הל"ג, "אפילו המלוה את חבירו ארבע אמות יש לו שכר הרבה, וכמה שיעור לויה שחייב אדם בה. הרב לתלמיד עד עבורה של עיר, והאיש לחבירו עד תחום שבת, והתלמיד לרב עד פרסה, ואם היה רבו מובהק עד שלש פרסאות", ויש לשאול מה הצלת סכנה יש בד' אמות חוץ מבית הבעל, ועוד אם עיקר הטעם הוא מפני הצלת סכנה אז מה לי רב לתלמיד ומה לי איש לחבירו, הלא יש להציל כל נפש בישראל וא"כ אף לחבירו צריך ללוותו עד תחום שבת כדי להצילו מסכנת הדרך או עד ג' פרסאות כדמצינו ברב מובהק, ועוד, אם עיקר הטעם משום הצלה מסכנת הדרך אז אף ביותר מג' פרסאות צריך ללוותו. אלא נראה שעיקר המצוה משום נתינת כבודו לאורח ולכן יש חילוק בין תלמיד, חבירו, ורב מובהק, אלא אמרינן שהדרך שבעל הבית מראה כבודו לאורח, הוא כשבעל הבית מראה לאורח עד כמה רחוק הוא מוכן לילך עם האורח כדי להצילו מסכנה, ולכן מצינו שכבוד זה תלוי בסכנת דרכים אבל אין עיקר טעם המצוה משום סכנה אלא שמשום כבוד, וסכנת הדרכים היא כ"הכשר מצוה" למצוות כבוד לאורח.

וגם י"ל שיש שני צדדים לכבוד זה, צד אחד הוא מה שתלוי ברצון האורח, וצד השני הוא תקנת חז"ל, ולכן בשלמא שהאורח יכול למחול על כבודו, אבל הוא אינו יכול למחול על תקנת חז"ל, ולכן מצד תקנת חז"ל צריך ללוות את האורח לפחות ד' אמות, ואין האורח יכול למחול על זה, אבל על יותר מד' אמות י"ל שזה תלוי ברצון האורח בלבד, והוא יכול למחול על זה.

ג) **ויש** לדמות זה לדיני אבילות. כתב מרן י"ד ס"שם טז, "על כל המתים אם רצה חולץ כתף, על אביו ואמו חייב לחלוץ כתף". וכתב הרמ"א בסע"יז, שם "וי"א דעכשיו בזמן הזה לא נהגו לחלוץ כתף כלל, וכן נוהגין האידנא", ווזה קשה, איך בטלו הלכה ברורה זו שצריך לחלוץ כתף על או"א, וראיתי בערוך השולחן שם אות טו, שכתב, "דלפי בגדים שלנו כמעט הוא מהנמנעות אם לא לחלוץ כל הבגד כידוע, ולכן הכל מוחלים על כבוד זה". הרי מצינו שהדין לחלוץ כתף הוא מטעם "כבוד", ולא מטעם דין "תקנת אבילות", ולכן שייך לומר בזה מחילה, אבל כל דבר שהוא מדין אבילות שתקנו חז"ל כגון ישיבת שבעה וכדומה לא שייך בהם "מחילה".

וזה כמו דמצינו בי"ד ס"שמד י, שכתוב שם, "מי שצוה שלא יספידוהו שומעין לו", וכתב הרמ"א שם, "אבל אם צוה שלא לנהוג עליו ז' וגזירת שלשים אין שומעין לו", וכתב הש"ך שם בס"ק ט, "אבל צום האב ואם שלא לנהוג בהם י"ב חודש, כיון דאינו שייך בשאר מתים אלא בכבוד אב ואם, מצוה לקיים דבריהם. מהרי"ו שם". הרי יש דברים שהם מפני כבוד, ויכולו האו"א למחול על כבודם, ויש דברים שהם מטעם תקנת חכמים ומטעם אבילות, ואין שייך לומר באלו "מחילה" (ועיין פתחי תשובה שם ס"ק ב).

וראיתי בב"י בס"שם, שכתב לגבי קריעה על או"א, "ובירושלמי מפרש טעמא דבעינן עד שיגלה את לבו, מפני שבטלה ממנו מצות כיבוד", ויש לפרש שזה בכלל מצוות כבוד או"א, מה שהוא מצטער על מה שהוא לא יוכל עוד לקיים מצוה כבוד בחייהם.

ולפי זה י"ל לגבי קריעה על שאר קרובים שהיא רק מפני תקנת אבילות, אבל לגבי קריעה על או"א יש שני פנים למצוה זו, אחד משום דין אבילות, ואחד משום דין כבוד. וי"ל דהא שקורעין בגד אחד הוא מפני תקנת אבילות (כבשאר קרובים), והא שקורעין כל שאר בגדים עד שיגלה לבו, הוא רק מפני כבוד, ולכן זה לא שייך בשאר קרובים, ולפי זה יש סברה לומר שהאב יכול למחול על כבודו שלא לקרוע עליו כל בגדים עד שיגלה לב בנו, אלא עדיין צריך הבן לקרוע רק בגד אחד, שהוא מתקנת חז"ל ולא שייך מחילה בזה.

וה"ה בנד"ד שי"ל שד' אמות הם מתקנת חז"ל ולא שייך מחילה בזה, משא"כ יותר מד' אמות ששייך לומר מחילה ויכול האורח לומר שהוא אינו רוצה בו, ולכן י"ל שמ"ש המהר"ש הוא אף כשיש סכנה בזמנינו כבימי חז"ל, והכי יש לפרש את דבריו (כתבתי הפירוש בסוגריים), "האידנא (אף כשיש סכנה כבימי חז"ל) אין נוהגים ללוות תלמיד לרבו עד פרסה משום דבזמן הזה מוחלין על כבודם (משא"כ בימי חז"ל שלא נהגו למחול על כבודם), ויש

לילך עמו או עם חבירו עד לפני שער העיר או לכל הפחות ד׳ אמות (שזה משום תקנת חז״ל ולא שייך מחילה בזה)״.

ד) **ולפי** זה יש לדון לגבי זמן שאין בו סכנת דרכים כמ״ש העיון יעקב והאהבת חסד והערה״ש הנ״ל. וי״ל שבאותו זמן נתבטלה תקנת חז״ל לגמרי, שלא שייך לומר שבעל הבית מראה כבוד לאורח איך הוא רוצה להציל אותו מסכנת הדרך, אם אין שם סכנה כלל, וזה כמו שכתב בתשובת הרא״ש כלל ב ס״ח, לגבי ההיתר של טלית של פשתן בזה״ז, ״ואף לפי ר״ת ז״ל אין לאסרו בזמן הזה, דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה או אם קרע סדינו ה״ל כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל, דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין דאין לו היתר אלא ע״י בית דין גדול ממנו בחכמה ובמנין, **דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא**״, ע״ש. וכן הוא ברמ״א בא״ח ס״ט, ו, ומ״א שם ס״ק ז, והמחצית השקל שם. הרי שבכל מקום ״שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא״, ולכן אף בנד״ד י״ל שטעם התקנה ידוע שהוא מפני כבוד שתלוי בסכנת דרכים, וכיון שדלא שכיח סכנת הדרך בזה״ז, ממילא נתבטלה התקנה.

ואף שגם מצינו בתשובות הרמב״ם ס״לז, שהוא כתב ״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 שישיגו 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 וחוזר להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים״, ע״ש. הרי נראה שתקנת חז״ל עומדות אף כשלא שייך הטעם, וכן מצינו בכמה מקומות. מ״מ י״ל בנד״ד שכך תקנו חז״ל מעיקרא, שתקנתם היתה רק כשיש סכנת דרכים משא״כ כשאין סכנת דרכים, וכבר האריכו הפוסקים בכללים אלו, עיין בדבריהם ובמה שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח״ג ס״קכז, ע״ש.

ולכן ה״ה י״ל שבזמנינו דליכא סכנת הדרך כבימי חז״ל, אף אין חיוב לילך ד׳ אמות עם האורח, ונראה שמטעם זה הרבה אנשים אינם מקפידים על מצוה זו, וגם שפיר י״ל שמטעם זה השמיטו הטור והש״ע דין זה, ולפי פירוש זה י״ל שאין מקום לשאלה בנד״ד, שי״ל שאף מי שאינו לומד תורה הוא פטור ממצוה זו, וגם אין זה תלוי במחילת האורח כיון שמ״ש המהר״ש הוא רק לגבי זמן שהיתה סכנת דרכים כבימי חז״ל, משא״כ בזמנינו דלא שכיח סכנה כדלעיל.

אלא עדיין יש לדון בזמן שיש סכנת דרכים כבימי חז״ל. וי״ל שבזה אין בעל הבית פטור ממצוה זו אם הוא לומד תורה כיון שא״א לקיים מצוה זו ע״י אחרים, וכמ״ש הרמב״ם הנ״ל לגבי הוצאת המת והכנסת כלה, ועוד י״ל שאף אם יש אחרים בבית כגון בן גדול של הבעל וכו׳, עדיין י״ל שזה בכלל א״א ע״י אחרים, כיון שכתבתי לעיל שאין עיקר הטעם במצוה זו הוא מפני הצלת סכנה אלא שמפני נתינת כבוד, וא״כ י״ל שהוא חסרון בכבוד לאורח אם רק הבן ילך עמו ולא האב, ואדרבה הוא נראה כקצת בזיון שהבעל עצמו נשאר בביתו ואינו הולך עמו, ולכן אף כשיש אחרים בבית עדיין י״ל שא״א לבעל לקיים מצוה זו ע״י אחרים כיון דכבוד בעינן וע״י אחרים ליכא כבוד אלא קצת בזיון.

ולכן נראה בנד״ד שבעל הבית שהוא ת״ח, הוא סבר שעדיין שייך מצוה זו בזמנינו וכנראה ממ״ש האהבת חסד הנ״ל שכתב, ״אבל כל זה הוא רק ללמד זכות על העולם במה שאינם זהירים לילך עד פרסה או עד תחום שבת, אבל חלילה לפטור עצמו מצות לויה לגמרי״, ולכן לא שייך מחילה לגבי הד׳ אמות כמו שנראה מהמהר״ש הנ״ל, אבל יש לפרש לדעת כת״ר שהעיקר כהעיון יעקב הנ״ל שמעיקר הדין לא שייך הלכה זו כלל בזמנינו כיון דליכא סכנת הדרך, ולכן הטור ומרן השמיטו דין זה לגמרי, ולכן ודאי שמי שלומד תורה אין לו להפסיק מלימודו כדי להלוות האורח ד׳ אמות, שזה חומרא שמביאה לידי קולא של ביטול תורה, ולכן י״ל ״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, וכל אחד סבר לפי שיטתו. כן נראה לענ״ד (ועיין לעיל בא״ח תשובה לגבי אם יש למנות שליח לקיים מצוות כבוד שבת, כדי שהוא עצמו יכול ללמוד תורה, שכתבתי שאין לומר ״אפשר ע״י אחרים״ כשהמצוה ״שלו״ ולא של אחר, ולכן ה״ה כאן שכיון שזה אורח ״שלו״, ולא סתם עובר בדרך ממקום למקום, יש לומר מצוה בו יותר

משלוחו, ויש לו לבטל לימודו כדי לקיימה. אלא עדיין י"ל דאם אמרינן שבזה"ז אין מצוה זו כלל כיון דליכא סכנה, ממילא שאין לת"ח לבטל לימודו כדי ללוות את האורח).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכ

שאלה: מי שלווה כסף גם מכהן וגם ישראל, האם צריך להשיב קודם לכהן (כגון שיש לו כעת להשיב רק לאחד מהם), וכן, מה הדין במי שגזל גם מכהן וגם מישראל, האם צריך להשיב לכהן קודם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **יש** לחקור בגדר החיוב לכבד את הכהן, ונראה שזה דוקא כשיש ישראלים עם הכהן ביחד באותה שעה, וכמ"ש בגיטין נט: "תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון", ופירש"י "לפתוח ראשון. בכל דבר כבוד בין בתורה בין בישיבה הוא ידבר **בראש**". משמע שהיו שם ישראלים וגם כהן ביחד, ובזה יש מצוה להקדישו, וזה הפירוש של "בראש", דהיינו שיש שם כהן וגם ישראלים ביחד, ולכן שייך בזה לומר שהכהן הוא "ידבר בראש", אבל אם הוא רוצה לשמוע דבר תורה בביתו, אחד מכהן ואחד מישראל, זה בבוקר וזה בערב, וכל אחד יבוא בפני עצמו, ואין הכהן יראה את הישראל, בזה לא שייך לומר כהן "בראש", ואין כאן מצוה להקדים את הכהן.

וגם פירש"י שם "ולברך ראשון, בסעודה", משמע שאף כאן יש ישראלים עם הכהן ביחד, וגם פירש"י "וליטול מנה יפה ראשון, אם בא לחלוק **עם** ישראל בכל דבר לאחר שיחלקו בשוה אומר לו ברור וטול איזה שתרצה". הרי אף כאן זה "עם" ישראל ששניהם שם ביחד, ועיין במרן בי"ד ס"רנא ט, שכתב, "היו **לפניו** עניים הרבה... מקדים הכהן", ע"ש. משמע דוקא כשכולם לפניו. אולם י"ל שאם אין הישראל לפנינו אין חיוב לכבד את הכהן, כיון שאין כבודו ניכר במה שהוא קודם לישראל והישראל יושב וידום לפני הכהן.

ויש להסביר את זה לפי מ"ש בגיטין שם, "רב אשי אמר מהכא, בני עמרם אהרן ומשה **ויבדל** אהרן להקדישו קדש קדשים". הרי הפירוש של קדושה כאן הוא "להבדיל" משאר אנשים, וכן כתוב בסוף פר' שמיני, "והייתם **קדושים**... **להבדיל** בין הטמא ובין הטהור". הרי עיקר קדושה הוא ההבדלה בין זה לזה, ולכן יש להקשות, שכתוב בתחילת פר' אמור, "אשה זונה וחללה לא יקחו... כי קדוש הוא לאלקיו". הרי הוא כבר קדוש ומובדל ע"י זה מישראלים, ומיד אחר כך כתיב, "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב". ואם הוא כבר קדוש ומובדל משאר העם כיון שהוא אינו יכול לנשוא זונה וחללה, איך אנו מוספים על קדושתו והבדלתו באיכות ע"י נתינת כבוד לו. אלא י"ל שזה כשהכהן לפני ישראלים אחרים, שבזה אם אנו מכבדים אותו ולא שאר הישראלים שהיו שם, הקדושה וההבדלה ניכרות טפי, ושפיר י"ל שזה עדיף ממה שהכהן אינו יכול לשאת זונה וחללה, שזה בין אם ישראלים שם או לא, אבל וקדשתו הוא רק כשהישראלים עמו ויש מעלה באיכות הקדושה, שבזה ניכרות ההבלדה והקדושה ביותר, שיש נתינת כבוד רק לכהן ולא לשאר אנשים שהיו שם בפניו.

ולפי סברה זו י"ל שאין דין וקדשתו דומה לדין כבוד ת"ח, שבת"ח יש לכבדו אף כשהוא בעצמו, ועוד יש לכבדו אף כשהת"ח אינו מרגיש בכבודו כגון שאם הוא סומא, משא"כ בכהן שיש לכבודו רק כשיש שם ישראלים עמו.

ולפי זה יש לדון במ"ש בח"מ ס"טו א, שכתב מרן, "צריך הדיין שיקדים לדון הדין שבא לפניו תחלה, אבל צריך להקדים דין תלמיד חכם **אפילו בא בסוף**", ע"ש. ופירש הסמ"ע שם בס"ק ג, "דגם לת"ח יש עשה דאת ה' אלקיך תירא, שדרשו את לרבות ת"ח, וה"ל לת"ח עשה ולהמוקדם עשה דקטן כגדול תשמעון, ועשה דכבוד תורה עדיף, כן משמע בגמרא פ' שבועות העדות סוף דף ל.", ע"ש.

וגם מצינו שם בסע"ב, שכתב מרן "היו לפניו דינים הרבה מקדימין דין היתום לדין האלמנה, ודין האלמנה קודם לדין ת"ח, ודין ת"ח קודם לדין עם הארץ ודין האשה קודם לדין האיש", ע"ש. וכתב הערה"ש שם, "וכל אלו הקדימות הוא כשבאו כולם לפני ב"ד בשוה, אבל אם אחד מהם הקדים לעמוד לפני הב"ד הוא קודם, לבד מת"ח וע"ה הת"ח קודם אפילו בא לבסוף" ע"ש. ונראה שהטעם שיש להקדים יתום רק כשבאו כולם בשוה, הוא מפני הפסוק שהביא הרמב"ם

בהל' סנהדרין פ"כא הל"ו, "היו לפני הדיינים בעלי דין הרבה מקדימין את דין היתום לדין האלמנה שנאמר שפטו יתום ריבו אלמנה". משמע שרק כשיש יתום ואלמנה שם ביחד יש להקדימו, משא"כ כשזה בא אחר זו.

ולפי זה י"ל לגבי כבוד לכהן, שדינו כמו יתום ואלמנה שיש לקדשו רק כשהוא בא יחד עם ישראלים, שבזה ניכר כבודו, אבל אם אין שם אחרים לא שייך בהו "וקדשתו".

ולכן י"ל בנד"ד שאין הכהן והישראל באים ביחד לקבל ממונם אלא זה בא ביום זה וזה בא ביום אחר (וכן הוא, שכתוב בשאלה "שיש לו כעת להשיב רק לאחד מהם"), שלא שייך לומר שיש מצוה להקדים את הכהן.

ב) **אלא** עדיין יש לדון אם יש בידו ממון לשלם לשניהם, והם באו ביחד לביתו לקבל ממונם, שבזה י"ל שיש מצוה לקדים את הכהן. אלא עדיין אין זה ברור, שהרי יש חשש שמא הישראל יודע יותר תורה מהכהן, וא"כ הוא צריך להקדים את הישראל, וזה כמ"ש הרמ"א בי"ד ס"רמו טו, שכתב מרן שם, "היו השואלים אחד חכם ואחד ת"ח נזקקין לחכם, תלמיד חכם ועם הארץ נזקקין לת"ח, שניהם חכמים שניהם תלמידים שניהם עמי הארץ, שאלו שנים בשתי הלכות או בשתי שאלות שתי תשובות שני מעשים, הרשות ביד המשיב למי שירצה יקדים", וכתב הרמ"א שם, "ממזר ת"ח קודם לכהן עם הארץ", ולכן מי יכול להכיר מי יודע יותר תורה ממי, וכבר אמר הנביא "כי האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב".

וכתב הש"ך שם בס"ק יד, "לכהן עם הארץ. כתוב בספר באר שבע דף כ"א ע"ג **לאו דוקא ע"ה אלא שאינו שוה בחכמה לישראל**... ועיין עוד בספר באר שבע שהאריך וכתב במסקנא נמצא שיש ה' חילוקים בדבר, שאין מצוה מן התורה להקדים את הכהן מכח וקדשתו אלא דוקא כשאין ישראל חכם גדול ממנו, ואם הכהן ת"ח אפילו אם הישראל חכם גדול ממנו מעליותא הוא להקדים את הכהן בגלל כהונא כדחזינא ברבי פרידא", ע"ש.

והמעיין בגמ' מגילה כח. ובבאר שבע שם יראה, שמה שעשה רב פרידא הוא רק מעליותא, אבל מצד הדין אין חיוב כלל אם רב פרידא היה גדול בחכמה מכהן ת"ח שהיה לפניו, וזה כמבואר בתוספות במגילה כח. שכתוב בגמ' שם "לא ברכתי לפני כהן, למימרא דמעליותא היא", וכתבו התוס', "וקשה מאי רבותא והא כתיב וקדשתו לכל דבר שבקדושה לברך ראשון. וי"ל דשוין לאו דוקא אלא כלומר שהכהן נמי תלמיד חכם אמנם אינו חשוב כמותו, ואפי' הכי לא היה רבי פרידא רוצה לקרות לפניו", וזה הוי מדת חסידות כמ"ש ר' יצחק עטיה ז"ל במשרת משה, על הרמב"ם הל' תפילה פ"יב הל"יח, וז"ל "מהא דרב פרידא שהוא מנהג חסידות" ע"ש. ולכן מ"ש הש"ך בתחילה "לאו דוקא ע"ה אלא שאינו שוה בחכמה לשראל", הרי כל שהכהן אינו שוה לחוכמת הת"ח אין חיוב של "וקדשתו", ורק מצד "מעליותא" ומדת חסידות יש להקדים ת"ח כהן אף כשהוא אינו שוה בחכמה לת"ח ישראל.

ולפי זה יש לדון, דבשלמא אם רבי פרידא רוצה למחול על כבודו, הוא יכול ליתן לכהן ת"ח שאינו שוה לו לברך, אבל כיון שזה רק מדת חסידות אין אחר יכול למחול כבוד הת"ח שהוא ישראל, כדי שת"ח כהן שאינו שוה לו יכול לברך קודם, שאין זה מצד הדין אלא מדת חסידות בעלמא כמבואר לעיל, ואין אחד יכול להכריח אחר לקיים דבר שהוא רק מדת חסידות, שזה תלוי רק על אותו איש עצמו ולא על אחר.

ולכן כשכהן ת"ח בא לשאול וגם ת"ח ישראל שהוא יותר גדול ממנו בא לשאול, אין רשות ביד הרב להשיב הכהן תחילה, שזה רק מדת חסידות, ובשלמא שהת"ח ישראל יכול למחול על כבודו, אבל אין זה תלוי ברב המשיב, ולכן אף שהש"ך הביא דברי הבאר שבע כאן לגבי השואלים, מ"מ אין ללמוד ממנו שיש רשות לרב למחול על כבוד ת"ח הישראל, שהש"ך לא כתב כן אלא רק הביא דברי הבאר שבע כדי לפרש הכללים, אבל בפרט זה מודים הבאר שבע והש"ך שאין זה ביד הרב למחול על כבודו של ת"ח ישראל.

ולפי זה יש לדון, כשכהן וישראל באים לשאול מהרב ואין אחד יודע ומכיר האחר, ואין הכהן יודע אם הישראל יותר חכם ממנו או לא, וגם הישראל אינו יודע אם הכהן יותר חכם ממנו או לא, ואף לרב אין ידיעה מזה שיש לו בית פתוח והכל עוברים ושבים בביתו כדי לשאול ממנו, והרב אינו מכיר כל אחד שבא לשאול עד כדי שידע מי יותר חכם ממי (וכעין זה ראיתי בציץ אליעזר ח"יח ס"א אות ח, לגבי "האיש קודם לאשה להחיות", ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות שהטעם הוא מפני שהאיש חייב ביותר מצוות מן האשה, והעיר הציץ אליעזר, מאיזה טעם לא מצינו דין זה ברמב"ם ומרן בש"ע, ושוב כתב, "שדין זה אין לו חלות אלא רק אם המדובר באיש מקיים כל המצוות כפי שמצווה, אבל אחרת לא, ובמקרה שאשה כן מקיימת

המצוות המוטלות עליה, והאיש לא, אזי מתהפך הדין והאשה קודמת, ועל כן יתכן דמשום כך לא הזכירו הרמב"ם והטור והשו"ע דין זה של האיש קודם לאשה להחיות, מכוין שזה לא מוגדר כדבר קבוע, אלא הדבר תלוי לפי מידת הקיום של המצוות שהאיש והאשה מקיימים... ולכן מצאו לנכון לא לקבוע בזה מסמרות נטועים והשאירו את הדבר להכרעת המתעסקים", ע"ש. וכן י"ל בנד"ד).

מצד אחד י"ל שהת"ח ישראל יכול למחול על כבודו כדי להקדים את הכהן, אבל זה מותר רק עם הכהן כמעט שוה כמוהו בחכמה, אבל אם הכהן ע"ה אז אסור לת"ח ישראל להקדימו שהוא מזלזל תורתו, וכמ"ש במגילה כח. "והא א"ר יוחנן כל תלמיד חכם שמברך לפניו אפילו כ"ג עם הארץ אותו ת"ח חייב מיתה שנאמר כל משנאי אהבו מות אל תקרי משנאי אלא משניאי", ולכן כתב הרמ"א הנ"ל "ממזר ת"ח קודם לכהן עם הארץ", וכן בכהן מצד חוכמתו בתורה, יש לו ספק אם הישראל יודע יותר ממנו או לא, ולכן מצד ידיעת התורה יש כאן ספק שקול. וי"ל בזה כמ"ש מרן הנ"ל, "ביד המשיב למי שירצה יקדים".

ומצד הכהן ומצוות "וקדשתו", י"ל שכיון שיש ספק שמא הישראל יודע יותר ממנו בתורה, וגם אין הכהן יכול לומר שאף אם הם כמעט שוים בידיעת התורה שהישראל יכול למחול על כבודו כרבי פרידא, שהרי זה רק מדת חסידות ואין הכהן יכול להכריח את הישראל לקיים מדת חסידות, וכ"ש אם הכהן ע"ה כנגד הישראל שהוא ת"ח, שאין להקדים את הכהן כיון שיש איסור של "כל משנאי אהבו מות" כמבואר בגמ' מגילה הנ"ל, ולכן י"ל שכיון שיש חששות אלו, שממילא שהכהן ימחול על כבודו, וכמ"ש הרמ"א בא"ח סוף ס"קכח, "אסור להשתמש בכהן אפילו בזה"ז דהוי כמועל בהקדש, אם לא מחל על כך", שאין הכהן רוצה לבוא לידי תקלה. ואף שכתב הט"ז שם "הא קי"ל וקדשתו בע"כ דאם נשא גרושה כופין אותו שיגרשנה... ואמאי לא נימא שהוא מוחל על קדשותו", ולכאורה נראה בנד"ד שאין הכהן יכול למחול על קדושתו, מ"מ גם כתב הט"ז, "דיכול למחול הוא משום דיש לו הנאה מזה ולא אסרה התורה עליו מידי דהוא ניחא ליה אם לא במה שאסרה תורה בפירוש עליו, אבל שאר דבר לא", ע"ש. וא"כ ה"ה בנד"ד י"ל שניח"ל לכהן שלא לבוא לידי תקלה, והוא יכול למחול על קדושתו אף לדעת הט"ז.

ולכן אף הרב שאינו מכיר מי יודע יותר הכהן או הישראל, ושמא הכהן הוא ע"ה כנגד הישראל, י"ל שכיון שצד היותר טוב הוא שהכהן ימחול על כבודו, שאין לרב להקדימו משום שהוא כהן ומטעם וקדשתו, וראיתי במ"א בס"רא ס"ק ד, שכתב, "וצ"ע למה אין נזהרין עכשיו להקדים הכהן לכל הנך מילי". וי"ל שזה משום ברוב פעמים אין אנו מכירים מי יודע יותר תורה ממי, אם הוא הכהן או הישראל, ולכן כיון שיש חשש שמא הישראל יודע יותר וגם יש חשש שמא הכהן הוא ע"ה, ממילא שהוא מוחל על קדושתו כדי שלא יבוא לידי תקלה, ואין להקדימו, ולכן יכול להקדים מי שהוא רוצה כמ"ש מרן הנ"ל, "ביד המשיב למי שירצה יקדים".

מ"מ אם הרב מכיר שהכהן ת"ח והישראל ע"ה, שפיר הוא להקדים את הכהן, שמלבד שהוא כהן ושייך בהו וקדשתו (לפי שיטת הרמ"א הנ"ל דשייך וקדשתו בשאלה לרב), גם הוא ת"ח ויש להקדימו אף מטעם זה.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאם הוא אינו ברור ללוה אם הכהן יותר חכם או שמא הישראל יותר חכם והכהן הוא ע"ה, בזה י"ל שהוא יכול להקדים מי שהוא רוצה כמ"ש מרן הנ"ל, "ביד המשיב למי שירצה יקדים", וזה מפני שהכהן יכול למחול על כבודו, משא"כ ת"ח כשיש ע"ה כנגדו, והכל לפי הענין, וכן נראה לגבי דין השבת גזילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

האם יש להקדים כהן לישראל בפריעת חוב

א) **כת"ר** הביא מ"ש התוספות בגיטין נט: "וליטול מנה יפה ראשון – כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה אבל במידי דשותפות לא דאמרינן בפ' מקום שנהגו (פסחים נ, ב) דהנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם", וכן הוא במ"ב ס"רא ס"ק יג, שכתב "והיינו דוקא בחברים המסובין בסעודה או בצדקה, אבל כשהכהן חולק איזה שותפות עם חבירו ישראל לא, דאדרבה אמרינן בגמרא כל הנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם, וצ"ע למה אין נזהרין עכשיו להקדים לכהן לכל הנך מילי", ע"ש.

ולפי זה כתב כת"ר, "ומה שנשאלנו לגבי קדימה בהלוואה ובגזלה, זהו דבר שבממון ולא דבר שבקדושה, וממילא את"ל דדין וקדשתו רק בדבר שבקדושה, פשיטא דבזה אין קדימה לכהן. כמו כן, בתוספות, במשנה ברורה ועוד, ראינו שבשותפות אין דין קדימה לכהן, והכא הלווה חייב לשני המלווים (כהן וישראל), והגזלן מצווה בהשבת הגזילה לשני הנגזלים (כהן וישראל), הרי המלווים והנגזלים הוי כשותפים ברכוש, וממילא אין בזה דין קדימה לכהן".

ויש להעיר. בתחילה נראה שהתוספות דברו לגבי כשיש שתי מנות לפני השותפים, אחת יותר יפה מחברתה, שבזה אין לכהן לבחור באותה מנה שהיא יותר יפה, וכן הפירוש של "מנה יפה ראשון", דהיינו שמנה אחת יותר יפה מחברתה, וכן כוונת הגמ' בפסחים שהביאו התוספות, שכתב רש"י שם "ונותנין עיניהם בחלק יפה. כשחולקים עם אחרים תמיד מקפידין ליטול חלק יפה". הרי שיש חלק שאינו יפה כל כך, וחלק אחר שהוא יותר יפה, ובזה אין לכהן שהוא שותף עם ישראל, ליטול החלק שהוא יותר יפה.

ונראה שזה לא שייך לגבי נטילת כסף, שלא שייך לומר ששקל זה יותר חשוב משקל אחר, ששניהם שווים בשווי, ולכן אם באו כהן וישראל לפני הלוה ליטול ממונם, ויש ללוה ממון כדי לשלם שניהם, אז עדיין יש לו לשלם הכהן תחילה ואח"כ הישראל.

אלא אם יש ללוה ממון רק כדי לפרוע לאחד מהם, י"ל שאם הלוה נותן הממון רק לכהן משום וקדשתו אז זה בכלל "מנה יפה", ומה שלא נשאר כלום לישראל זה בכלל "מנה רעה", ולכן לא שייך כאן וקדשתו שיש לחוש "דהנותן עינו בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם".

אלא עדיין יש לדון בזה, שכתב רש"י הנ"ל בגמ' פסחים "ונותנין עיניהם בחלק יפה. כשחולקים עם אחרים תמיד מקפידין ליטול חלק יפה". משמע שהוא מיירי באופן שכמה פעמים הם מחלקים ביניהם, ולא רק בפעם אחת, וזה מ"ש רש"י "תמיד", ולכן ודאי אם פעם אחר פעם השותף רואה שחבירו נוטל מנה יפה, אז זה בכלל "נותנין עיניהם", ונראה שזה כוונת תוספות שכתבו "שותפות", דהיינו שרגילים השותפים לחלק נכסיהם ביניהם פעם אחר פעם, אבל אם כהן וישראל באים יחד ליטול ממונם מהלוה, אין זה דבר שקרה פעם אחר פעם כדי לומר "תמיד", ולכן אם זה קרה רק פעם אחת, לא שייך לחוש ל"נותנים עיניהם", ולכן אם באותה פעם הלוה רוצה ליתן הממון רק לכהן משום וקדשתו, אין קפידה ואין זה בכלל "ונותנין עיניהם".

ולכן כתבתי דאה"נ שי"ל בנד"ד וקדשתו, אבל רק כשבאו הכהן והישראל יחד, אבל בזה אחר זה, אחד בבוקר ואחד בערב, שוב לא שייך לומר וקדשתו.

ב) **גם** כתב כת"ר, "אלא שניתן למימר דאין כלל מקום אף להקדים ממידת חסידות, שהרי שנינו שאין מרחמין בדין (כתובות פד, א), ומפורש שנינו בשולחן ערוך (חושן משפט קד) כי יש להחזיר ע"פ הסדר שקיבלתי. היינו, לווה שיש לו מלווים רבים, הרי שיעבודו של המלווה הראשון קודם, וצריך לפרוע לו ראשון, אף שזמן הפרעון של אחר מוקדם יותר, ופשוט הדבר שגם בגזלן, הראשון שגזל נתחייב לו בהשבת הגזילה, ונכסיו משועבדים לו".

וי"ל דאה"נ אם הגיע זמון פרעון החוב, שיש להקדים למי שמלוה קודם, אף אם הישראל מלוה קודם הכהן כמבואר בח"מ ס"קד ע"ש. אולם אם הלוה לוה מהישראל תחילה בחדש ניסן לזמן שנה, ואח"כ הוא לוה מהכהן בחדש אייר לזמן שנה, ואחר רק ו' חדשים יש ללוה ממון כדי לפרוע לאחד מהם, י"ל שאין חיוב עליו לשלם את הישראל קודם, שהרי עדיין לא הגיע זמן פרעון החוב, ועדיין הלוה יכול לעשות בממונו כל מה שהוא רוצה, ולכן אם הוא רוצה לפרוע הכהן בתחילה קודם זמן פרעון, אין חשש מצד דיני גביית חוב, ולכן עדיין י"ל ששייך כאן וקדשתו אם הכהן והישראל באים ביחד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכא

שאלה: האם שייך מחוסרי אמנה כשאחד מסכים ליתן כסף לאחר, ושוב חוזר בו כיון שיש לו טענה, כשאין הטענה דבר חדש שקרה אח"כ, אלא היא רק לא עלתה בדעתו בשעה שהוא אמר שהוא יתן את הכסף.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

כתב כת"ר, "מלמד שעבד עשר שנים בתלמוד תורה בלי תלוש משכורת והודיע לו המנהל שמעתה הוא יכול לעבוד רק עם תלוש משכורת, והמלמד לא רוצה, ורוצה לעזוב העבודה, ודורש פיצויים. המלמד טוען שהכניסו אותו על דעת כן שהוא דרש שהוא לא רוצה תלוש משכורת והמנהל טוען שמעתה אין לו אפשרות לעבוד בצורה כזאת, ויכול להמשיך רק עם תלוש משכורת, והמלמד טוען שהמנהל אמר לו בעל פה שיתן לו פיצויים, ושוב טוען המנהל שנכון שאמר לו, רק חזר בו כי בעצם למה שישלם פיצויים, שהרי הוא מסכים להמשיך להעסיק אותו כמלמד, רק דורש שיהיה מעתה תלוש משכורת".

א) **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 בנד"ד אף שמצד הדין המנהל יכול לומר שמעכשיו ואילך הוא צריך לשלם את המלמד בתלוש משכורת, מ"מ עדיין יש לדון אם יש חשש מחוסרי אמנה מצד הפיצוי, שהרי בתחילה אמר מנהל שהוא מסכים ליתן פיצוי, ובסוף הוא אמר שהוא אינו מסכים ליתן פיצוי.

ב) **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 לאחר שאמר שהוא רוצה לקנות אותו חפץ כמבואר בב"מ עד: אין שייך לומר מחוסרי אמנה, אבל כשלא נשתנה השער, דהיינו בחד תרעי, שייך לומר מחוסרי אמנה, ולפי זה י"ל בנד"ד שכשאמר המנהל שהוא יתן למלמד פיצוי, באותה שעה המנהל כבר ידע שהוא "מסכים להמשיך להעסיק אותו כמלמד, רק דורש שיהיה מעתה תלוש משכורת", ועדיין הוא אמר למלמד שהוא מוכן ליתן לו פיצוי, ולכן נראה שזה בכלל חד תרעי, שאין כאן שינוי חדש במציאות, ולכן המנהל צריך לשלם פיצוי מטעם מחוסרי אמנה.

ואף את"ל דשאני נד"ד והוא דומה לתרי תרעי כיון בשלמא לגבי חד תרעי הכל יודעים השער בשעת הקנין, אבל בנד"ד המנהל לא חשב כשהוא אמר למלמד שהוא מוכן ליתן פיצוי, שיש טעם נכון שלא ליתן למלמד פיצוי, ורק אח"כ באה מחשבה זו למנהל, ולכן זה דומה לדין תרי תרעי, כיון שלפי טענה זו נשתנה הענין, ולפי הדעה הראשונה ברמ"א הנ"ל אין כאן מחוסרי אמנה ואין המנהל צריך ליתן פיצוי. מ"מ כבר כתב הרמ"א הנ"ל שאף כשיש תרי תערי עדיין שייך מחוסרי אמנה, וכן עיקר.

אלא כתב הערה"ש בס"רד אות ח, 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 באורחותיך למדני ח"ג ס"קמא לגבי דעת מרן במחלוקת זו.) אלא אף לפי זה י"ל שיש למנהל לשלם פיצוי כיון שהוא אינו ברור שמה שהוא טען אח"כ, שהוא בכלל תרי תרעי ודלא כדלעיל, שיותר מסתברא לומר שכיון שכבר יכול המנהל לידע טענה חדשה שלו אף בשעה שהוא אמר למלמד שהוא מוכן ליתן פצוי, אז אין זה בכלל תרי תרעי אלא שבכלל חד תרעי, והו"ל למנהל לשקול בדעתו כל הצדדים קודם שהוא אמר למלמד שהוא מוכן ליתן לו פיצוי.

ולכן נראה שבין לדעת הרמ"א ובין לדעת האחרונים שנסתפקו בדין תרי תרעי, י"ל שיש למנהל לשלם פיצוי מטעם מחוסרי אמנה (ואין דין פיצוי זה דומה לדין מתנה מרובה שלא שייך בה מחוסרי מתנה כמ"ש מרן בס"רמט

א, דשאני כאן שודאי המלמד כבר נתן דעתו על הפיצוי. עיין בסמ"ע שם.).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכב

שאלה: בכניסה לגן החיות כתוב שהכניסה עד גיל שנתיים היא ללא תשלום. האם צריך לשלם כאשר התינוק הוא בגיל שנתיים ע"פ התאריך הלועזי, ועדיין לא הגיע לגיל שנתיים ע"פ התאריך העברי (דבר זה קורה רבות אחר שנה מעוברת).

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

א) **כתב** הרמב"ם בהל' מכירה פ"כז הל"יא, "אל ילוז מעיניך העיקר הגדול בדברים אלו שהוא מנהג המדינה והשמות הידועים ביחוד לכל דבר ודבר, ובמקום שאין מנהג ולא שם שהכל אומרים לו ביחוד ולא שיתוף הולכין אחר אלו הכללות שביארו חכמים כמו שביארנו". הרי שמנהג המדינה הוא העיקר.

וכן הוא ברמב"ם שם פ"טו הל"ה, שכתב "כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזיר בו מקח זה מחזירין, וכל שהסכימו עליו שאינו מום הרי זה אינו מחזיר בו אלא אם פירש, שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך", ע"ש.

וכן הוא לגבי שכירות, כמ"ש ברמב"ם בהל' שכירות פ"ו הל"א, "ומקום שנהגו להשתמש בעובי הכותלים משתמש בעובי הכותלים, ובכל אלו הדברים הולכין אחר מנהג המדינה והשמות הידועין להם כדרך שאמרנו בענין מקח וממכר".

ולפי זה כתב הרמב"ם בהל' שלוחין ושותפין פ"ח הל"ה, "וזה שטען שלא כמנהג, עליו להביא ראיה", ע"ש.

ולכן נראה שכיון שכמה וכמה עסקים בארץ נוהגים לפי תאריך הלועזי בכל משא ומתן שלהם, וכן מסתמא בגן החיות, אז י"ל שזה הוא מנהג המדינה, ולכן כשכתוב שהכניסה "עד גיל שנתיים היא ללא תשלום", ודאי שכוונתם לפי תאריך הלועזי, ולכן מי "שטען שלא כמנהג עליו להביא ראיה".

ואף שי"א שיש איסור לכתוב התאריך הלועזי, עיין ביביע אומר ח"ג י"ד ס"ט, ובאבני דרך ח"ב ס"ו, וח"י ס"קנה, ע"ש. מ"מ כאן כשהמנהל כותב שהכניסה עד גיל שנתיים היא ללא תשלום, הוא לא הזכיר התאריך הלועזי כלל, אלא שרק כיון לו בלבו ותו לא, ולכן אין כאן חשש איסור, ואף שאין זה לפי התאריך של חז"ל, מ"מ כבר כתב הכנה"ג ח"מ ס"רא ס"ק ד ד"ה אך קשה, בשם תשובת הרשב"א, "וכן מנהג התגרים שנוהגים כן תמיד אע"פ שלא הסכימו בכך ולא התנו כן, לא הם ולא בני העיר, אלא שנוהגים לעשות כן, מן הסתם כל מי שנושא ונותן סתם על הדבר הנהוג ההוא עושה, וכאילו התנו בפירוש או שתקנו להם ב"ד, וזהו שאמרו סיטומתא קניא וכו', ואפילו לא הסכימו בפירוש בני המדינה אלא שנהגו כן, מסתמא הוא מנהג חזק כאלו התנה בפירוש וכו', ודנין בו כאילו הוא תנאי ב"ד, כיון שנהגו לעשות כן תדיר, **ואפילו נגד הלכה**, שמנהג מבטל הלכה", ע"ש.

וכן הוא לראש"ל ר' בן ציון מאיר חי עוזיאל ז"ל בספרו השופט והמשפט, שער ד' פ"ב, שכתב, ועיין "כנה"ג ס"רא ס"ק כב, שהביא כמה מנהגי הסוחרים שאנו דנין על פיהם ואפילו במקום שהם נגד דין תורה, וכן מוכח מתשובת הרא"ש כלל יג ס"ב, דמנהג המדינה מהני להקנות בו אפילו דבר שאינו ברשותו ודבר שלא בא לעולם", ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שמנהג המדינה בענינים אלו לפי התאריך הלועזי. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכג

שאלה: האם העורך דין יכול לשקר ולעשות בדרכים עקלקלות כדי שהחולה או הנכה יכול לקבל את הכסף שראוי לו לפי החוק מביטוח לאומי.

תשובה:

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

כתב כת"ר, "נשאלתי ע"י עורך דין שמתעסק בעניני תביעות של ביטוח לאומי לכל מיני אנשים חולים וכו' שצריך להוציא בעבורם כסף. האם מותר לו להתעסק עם הביטוח לאומי בצורה מעוקלת מעט כדי לגרום להם לשלם מה שהם צריכים בכל מקרה לשלם לאותו חולה. יש לציין שהמוסד לביטוח לאומי הוא מוסד ששייך למדינה, ומוסד זה מסתיר הרבה חוקים מהאזרחים. וכן הרופאים שעובדים מטעם הביטוח הלאומי לבדוק נכויות של בני אדם הם רופאים שבעצם שייכים לביטוח לאומי ויש להם אינטרס לא לתת נכות או לתת אחוזים נמוכים של נכות לחולים כדי לשלם כמה שפחות, ואותו עורך דין יש לו כל מיני קשרים עם רופאי הביטוח לאומי ויודע היאך לדבר איתם והיאך להוציא כסף שמגיע לחולים ולנכים, אך לפעמים נאלץ לעשות זאת בדרכים עקלקלות ושואל אם זה מותר כי הרי הוא מציל עשוק מיד עושקו – הם הביטוח לאומי". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** מדברי כת"ר שהנכים והחולים נשללים מהכסף שהם זכאים לפי החוק, והוא בניגוד לתנאי ה"חוזה" בין הנכים והחולים ובין הביטוח לאומי.

ולפי זה יש לדון במ"ש התורה לשמה בס"שעא, "שאלה: בת המורדת בדין תורה ותובעת ירושה מנחלת אביה בערכאות של גוים 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, הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים וכו', אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינהו ע"ש... נמצא כדי להפיס דעת הבריות שלא יהרהרו אחר ב"ד המקדשים החודש, 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 כדי שהחולים והנכים יכולים לקבל הכסף שהם זכאים בו לפי החוק, ואף זה בכלל תקון העולם, לתקן הדבר כפי הדין.

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 הוו 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, "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.

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 הביטוח לאומי הוא המוחזק כיון שהכסף בידם, ואולי אין לשקר כדי להוציא ממון מן המוחזק.

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"כב 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 יט 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 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 התנהג בעקבה גדולה, וכוונת התירוץ כי הנה כתיב עם גבר תמים תתמם (...) 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 להההוא עקב שוי ידיה בעת יציאתו מן הבטן על ההוא עקב בגין לאכפיא ליה, וזהו וידיו אוחזת בעקב עשו". הרי מצינו שדרך יעקב היתה להערים על 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 הפחיתיות במקומן ברצון הש"י ובאמיתתו כמאמר הנביא (ש"ב כב 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"י הערמה מה"עקש", ונראה שהוא ק"ו מדין עביד איניש דינא לנפשיה, שבזה הוא עושה דין לעצמו והוא נוטל ממונו 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 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"יב, 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 מממון 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 הביטוח לאומי לדין "אלם שנוטל משלו", ולכן הוא מותר "לפעמים נאלץ לעשות זאת בדרכים עקלקלות... כי הרי הוא מציל עשוק מיד עושקו הם הביטוח לאומי", 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 ממונו בסתר. מ"מ כתב הרב פעלים ח"ג ח"מ ס"ה ד"ה והשתא, "אבל אם הגזלן גברא אלמא שא"א להוציא בלעו מפיו בגלוי, או שיש סיבה אחרת שא"א לו לעשות דין לעצמו בגולי, 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.

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 לגוזלו 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 בידיעת 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 בבירור 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 לנכה או החולה ליטול הכסף שראוי לו לפי החוק, ואין לחוש איזו מעות הוא נוטל, וכ"ש בנד"ד כפי מה שביארתי לעיל שכל דין עביד איניש דינא לנפשיה, הוא לגבי מי שנוטל ממונו בקום עשה מחבירו שכבר לקח אותו שלא כדין, אבל נד"ד הוא קיל טפי שהנכה או החולה אינו נכנס לרשות הביטוח לאומי ליטול ממונו, אלא שרק אומר שקר ע"י העורך דין, ושוב המנהל ביטוח לאומי נותן לו את הכסף מעצמו, ובשלמא ששקר יש כאן, אבל נטילת ממון ע"י עצמו בקום עשה ליכא, ולכן נראה שמותר לעורך דין לנהוג בדרכים עקלקלות כדי לתבוע את הכסף שבאמת הנכה או החולה זוכה בו.

ועוד י"ל, שאף שי"א שצריך לעביד דינא לנפשיה רק ע"י עצמו ולא ע"י גוי, וי"א אף שלא ע"י ישראל, עיין ברמ"א ס"ד א בשם התה"ד, ובשדי חמד כללים מע' ע' כלל א' בשם הקול שמואל והתולעת שני ומ"ש התהילה לדוד, ובאורח משפט ס"ד אות ד בשם המעיין גנים, ובבני חיי ח"מ ס"כח. הג' ב"י אות ג, ע"ש. מ"מ נראה שבדין "ועם עקש תתפל", מותר לעשות הערמה ע"י שליח, שהלא מבואר בגמ' מגילה הנ"ל שיעקב "מסר לה סימנים", הרי שהערמה של יעקב היתה ע"י רחל, ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שהעורך דין יכול לעזור לנכה או לחולה.

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 כז: דנודרין 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 שייך לומר "להציל עשוק מידי עושקו".

ואה"נ שכתוב בשבועות לא. "מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד, מנין שלא יצטרף עמו, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק, האי מדבר שקר תרחק נפקא הא ודאי שקורי קא משקר ורחמנא אמר לא תענה ברעך עד שקר, אלא כגון דאמר ליה ודאי חד סהדא אית לי ותא אתה קום התם ולא תימא ולא מידי דהא לא מפקת מפומך שקרא, אפי' הכי אסור משום שנאמר מדבר שקר תרחק", ופירש"י שם "איני מבדה – משקר, וקום התם – ושיהא סבור בעל דין שאתה בא להעיד ויודה אמת". הרי אף שברור לתלמיד שהדין עם רבו, מ"מ אין לעשות הערמה ל"קום התם" כדי שנראה שיש שני עדים, וכן פסק הרמ"א בח"מ ס"כח א, ע"ש. מ"מ זה רק משום שהתלמיד עצמו אין לו ידיעה בזה, אבל הוא סומך על דעת רבו, אבל אם התלמיד עצמו יש לו ידיעה, אז נראה שאין חשש, וכן נראה מהרמ"א שם שכתב, "ואסור לאדם להעיד על דבר שאינו יודע אע"פ שאמר לו אדם שיודע בו שאינו משקר", ועוד י"ל שכל זה זה רק בפני ב"ד, אבל שלא בפני ב"ד יכול הרב לשקר, וגם נראה שתלמידו יכול לעזור אותו, ולכן נראה דבנד"ד שאם העורך דין יודע מעצמו שהחולה או הנכה הוא צודק, אז מותר לו לשקר בעדו.

מ"מ כל זה כשהוא ברור שהנכה והחולה הוא זכאי לכסף, והעורך דין עוסק "בתנאי שתהיה כונתך האמת" כמ"ש הרמב"ם בפירוש משניות הנ"ל. אולם אם יש רק ספק או הוא אינו ברור אם החולה זכאי לכסף זה, אז אין לעורך דין "לעשות זאת בדרכים עקלקלות", 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", וכן הוא בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכד

שאלה: האם מותר למטפלת להשאיר את בתה שתשמור על הילדים כשהיא צריכה ללכת לתור רופא וכדומה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "האם מותר למטפלת להשאיר את בתה (מעל גיל מצוות) שתשמור על הילדים וללכת לסידורים, מה הדין כשהמטפלת צריכה ללכת לרופא בשעה שהיא מטפלת בתינוקות?

על פניו היה נראה לומר כי אין רשות למטפלת להשאיר את התינוקות לשמירה על ידי בתה, שכן הורי התינוקות בחרו במטפלת ספציפית בגלל כישרונותיה ויכולתה לטפל כראוי בצורה מיטבית בתינוק, וידוע שההורים בודקים היטב מי ישמור ויטפל בתינוקם בכדי שלא יגלו חלילה אח"כ הזנחה או התעללות, וממילא בחרו במטפלת באופן ספציפי ולא בבתה או שאר קרובותיה או חברותיה". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב מרן בח"מ ס"רצא כא, "כל המפקיד אצל בעל הבית בין בכלים בין מעות על דעת אשתו ובניו ובני ביתו הוא מפקיד". והוא בב"מ מב: ע"ש. ופירש הסמ"ע בס"ק לא, "ופי' רש"י כל המפקיד על דעת שלא יהא שומר נמנע מלמוסרן לאנשי ביתו הגדולים ונאמנים לגביה הוא דמפקיד, והטעם הוא דאדם יודע דאין הנפקד יכול להיות תמיד בביתו לשמור פקדונו", ע"ש.

ולכאורה י"ל הכי לגבי נד"ד, שאף בת המטפלת יכולה לעזור לאמה וגם לטפל בילדים כשאינה שם. אלא נראה שזה אינו, דשאני פקדון של "כלים או מעות" במרן הנ"ל, שהם אינם יקרים כילדים! ועוד, הילדים אינם צריכים "שימור" בלבד אלא אף "טיפול", וטיפולים אלו הם מתמשכים בכל זמן שהילדים הם שם, דהיינו לשחק עמהם או לקרות להם ספרי ילדים או ליתן להם אוכל ומשקה וכו', משא"כ בשימור כלים שהם רק נשארים בתיבה או בארון ותו לא.

ולכן יותר יש לדמות נד"ד למ"ש מרן שם בסע' כו, "שומר שמסר לשומר חייב אפילו אם הוא שומר חנם ומסר לשומר שכר, דא"ל את מהימן לי בשבועה היאך לא מהימן לי בשבועה, אפילו אם ידוע לכל שהשני טוב וכשר יותר מהראשון", ע"ש. ולכן י"ל שההורים יכולים לומר שהם סומכים רק על האם ולא על הבת.

ועוד יש לחלק בין נד"ד ומ"ש מרן הנ"ל בסע' כא, דשאני מטפלת ששעת מלאכתה היא רק כמה שעות ביום ואחר כך הילדים חוזרים לביתם, משא"כ במי ששומר מעות או כלים שזה לכמה ימים בלי הפסק, ולכן בשלמא לגבי מי ששומר כלים ומעות א"א לצפות ממנו להישאר בבית כמה ימים בלי הפסק ולכן ודאי המפקיד סמך על אשתו ושאר משפחתו, משא"כ במטפלת שודאי היא יכולה להישאר בבית כמה שעות ביום, ולכן אין לומר בזה כמ"ש הסמ"ע הנ"ל "דאדם יודע דאין הנפקד יכול להיות תמיד בביתו לשמור פקדונו".

ולכן נראה שאין רשות למטפלת לצאת מביתה כשהילדים הם שם, וא"כ אם יש לה תור לרופא או איזה ענין דחוף אחר, אז יש לה לבקש רשות מההורים אם בתה יכולה לטפל בילדים במקומה לשעה או שתים כשהיא הולכת לחוץ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכה

שאלה: א) האם השליח יכול למנות שליח שני בלי רשות מהמשלח. ב) האם אחד קונה איזה חפץ וחבירו משלם בעדו, האם החבר נחשב "שליח" והוא חייב אם הוא טועה, או שמא הוא עושה רק מעשה קוף בעלמא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן פרינץ** שליט"א

כתב כת"ר, "שתי חברות בקשו מחברתן שתרשום אותן דרך האינטרנט לנופש. החברה השיבה שמכיוון שצריך לתת כרטיס אשראי ולהן אין, היא לא יכולה לשלם עליהן בכרטיס האשראי שלה, ולפיכך היא לא רושמת אותן. בעקבות זאת, הן התקשרו לחברה אחרת והיא הסכימה לרשום אותן ולשלם עליהן מכרטיס האשראי שלה (והן יחזירו לה). אותה חברה שהסכימה לרשום אותן, לא היתה

בבית ולכן היא התקשרה לחברה הראשונה שאליה הן פנו, ואמרה לה לרשום אותן ונתנה את כרטיס האשראי שלה. אותה אחת הזינה בטעות בתאריך אחר ממה שהן ביקשו, וכעת צריך לבטל את הרישום, והשאלה היא מי צריך לשאת בנזק ביטול הרישום. האם מי שרשמה בטעות בתאריכים הלא נכונים או החברה שאמרה לה לרשום (ונתנה את כרטיס האשראי שלה), מפני שאין שליח עושה שליח והחברות מינו אותה לרשום". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כדי** להקל על הקורא, יש לקרות ה"שתי חברות" – לאה, וחברתן שלא יכולה לשלם עליהן בכרטיס אשראי שלה – רחל, וחברה אחרת שהיא הסכימה לרשום אותן ולשלם עליהן מכרטיס האשראי שלה – זלפה, ולכן בסוף המעשה, לאה מינתה את זלפה לשליח, ושוב זלפה מינתה את רחל, ולכן זלפה היא השליח הראשון ורחל היא השליח השני.

ולפי זה נראה שכיון שזלפה היא השליח של לאה, היא יכולה למנות שליח אחרת, דהיינו רחל, כדי לקנות את הנופש דרך האינטרנט, ומצינו כתוב במשנה בגיטין כט. "המביא גט בא"י וחלה הרי זה משלחו ביד אחר, ואם אמר לו טול לי הימנה חפץ פלוני לא ישלחנו ביד אחר, שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר". ופירש"י שם "המביא גט בא"י, שאין צריך לומר בפני נכתב ונחתם. משלחו ביד אחר, ועושה שליח מאליו ושלא בב"ד, ואם אמר לו, בעל לשליח. טול לי הימנה חפץ פלוני, כשתתן לה את הגט לא ישלחנו ביד אחר". ופירש הר"ן שם, "חלה תנן. דאנוס הוא והוא הדין לכל האונסים, אבל אי לא אנוס לא ישלחנו ביד אחר, ואע"ג דפ' האיש מקדש (דף מא.) דרשינן מושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, ומשמע בין חלה בין שלא חלה דמידי חלה כתיב, אפ"ה אמור רבנן דחלה דוקא משום דאיכא אינשי דקפדי, ואי שמעי מבטל שליחותייהו, אבל בחלה ליכא דקפיד. א"נ קרא להיכא דגלי דעתיה דלא קפיד אתא, כי ההיא דסוף פ' המביא תניין (כד:), ואתו רבנן ופרשו דחלה נמי לא קפיד", ע"ש.

הרי מצינו שאם השליח יכול למנות שליח אחר, זה תלוי באם המשלח מקפיד או לא, ולכן נראה בנד"ד שכיון שבתחילה לאה רצתה למנות את רחל, משמע שלאה אינה מקפדת כלל ברחל, ולכן אם אח"כ לאה מינתה את זלפה ושוב זלפה מינתה את רחל, ודאי שאף לאה מסכימה לזה, ולכן שפיר י"ל שיש שליחות, ואין לומר כאן "ואי שמעי מבטל שליחותייהו".

וגם י"ל שהשליח השני הוא בא מכח הבעל ולא מכח השליח הראשון, וזה כמבואר בגיטין כט: "אמר רב אשי אם מת ראשון בטלו כולן, אמר מר בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא, אילו מת בעל מידי מששא אית בהו, כולהו מכח מאן קאתו מכח דבעל קאתו, איתיה לבעל איתנהו לכולהו, ליתיה לבעל ליתנהו לכולהו". ופירש"י "אם מת ראשון, עד שלא הגיע הגט לידה. בטלו כולן, קסבר מכחו באו. דקטנותא היא, בקטנותו אמר אבי שמועה זו שיש להשיב עליה", וכן הוא במרן באה"ע ס"קמא. מא, ע"ש. ופירש הערה"ש שם באות קיד, "אם מת השליח הראשון לא אמרינן דנתבטלה שליחותו של השני דכיון דהבעל קיים והראשון מסר כח להשני, הרי השני עומד במקום הבעל... דכולם מכח של בעל באים", ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שרחל היא השליח של לאה (אף שהיא שליח שני) ממילא שאין האחריות על השליח הראשון, דהיינו זלפה, ואה"נ שזלפה מינתה את רחל אבל כיון שמובן שאף לאה מסכימה למינוי זה, מצינו שכח של רחל בא מלאה ולא מזלפה, ממילא שאין זלפה חייבת לשלם את הנזק.

ונראה שהטעם שרחל צריכה לשלם את הקנס הוא מפני שכיון שהיא שליח אנן קי"ל כמ"ש מרן בח"מ קפג ה, "נתן מעות לשלוחו לקנות לו חטים בין לסחורה בין לאכילה, וקנה לו שעורים או בהפך, אם היה בהם הפסד הוא לשליח", ע"ש. ולכן ה"ה כאן שרחל קנה דבר אחר, דהיינו נופש בתאריך אחר, ולכן ההפסד הוא לרחל שהיא השליח השני של לאה.

ב) **אלא** שעדיין יש לדון בזה. כתב הביאור הלכה בא"ח ס"תמח ג ד"ה ובלבד, לגבי מכירת חמץ לגוי קודם פסח ע"י שליח גוי שהביא ממון הקונה שהוא גוי למוכר שהוא ישראל, וז"ל "ודע עוד דבעל מחנה אפרים בהל' שלוחין ס"טו חידש עוד סברא, דהיכי אמרינן אין שליחות לעכו"ם דוקא היכי דהקנין הוא ע"י שליח, אבל בכסף לא שייכא זה, דהיינו היכא שהקנין היה בכסף לא משגחינן כלל אשליח דדל שליח מהכא הכסף עצמו קונה הדבר, ובעל החפץ מקנה לבעל הכסף בלי אמצעות השליח ע"ש".

ולפי זה בנד"ד י"ל דלא בעינן שליחות כלל, שלא בעינן מעשה קנין מהשליח בעד המשלח, ויש כאן רק מסירת

ממון ע״י הכרטיס אשראי, ואין זה דומה לשליחות בגט או בקידושין דבעינן שהשליח נתן הגט או הקידושין בעד המגרש או המקדש, ועוד, החברה שמוכרת את הנופש באינטרנט אינה מקפדת כלל מי נותן את הכסף, ומה השם בכרטיס האשראי, ועדיין החוזה הוא בין החברה והשם שחותם על החוזה, ולכן נראה שנתינת הכסף היא רק מעשה קוף בעלמא, ואין כאן שליחות, ומה שזלפה ורחל עושות הוא רק טובה בעלמא, אבל אין זה בתורת שליחות.

ואם כנים דברים הנ״ל, אז יש מקום לומר שאין חיוב על רחל לשלם את הקנס של ביטול הרישום, שיש כאן רק גרמא בעלמא, שכשרחל קנתה את הנופש אין בקנין זה נזק, וגם היא יכולה להחזיר את הקנין והחברה מחזירה את הממון כולו, אלא רק אגב אורחיה החברה טעונת קנס, והקנס הוא הנזק. הרי שרחל אינה מזיקה בידים אלא רק אגב אורחיה בא הקנס, ועוד, בשעת שרחל טועה בתאריך אין נזק, אלא רק אח״כ כשיש ביטול לקנין יש קנס ונזק, וכתב הרא״ש בב״ק פ״ט אות יג, ״היכא דבשעת המעשה נעשה ההיזק נקרא דינא דגרמי, כגון שורף שטר או מוחל... אבל כל הני לא בא ההיזק מיד, המסלק כרים לא נשבר הכלי עד שהגיע לארץ, וכן שיסה עד אחר השיסוי לא ישיך, וכן בשולח את ההבערה בשעת שנותן האש לחרש אינו מזיק״, ע״ש. ועוד, הנופש שקנה רחל מצד עצמו הוא נופש טוב, אלא לאה אינה רוצה בה מצד עצמה, והיא בוחרת לבטל את הקנין, ולכן מצד רחל י״ל שהקנס הוא רק גרמא והיא אינה חייבת לשלם את הקנס, שטעם הקנס הוא רק משום לאה אינה רוצה בנופש זה, ויש לפלפל אם דין זה בכלל שריפת שטר חוב שהוא חייב לשלם כמבואר במרן ח״מ ס״שפו ב, או שמא הוא בכלל מ״ש הרמ״א שם סע׳ ב, ״סופר שכתב שטר וכתב מנה במקום מאתים... כולם פטורים דלא הוי אלא גרמא״. אלא עיין מ״ש הקצות החשן בס״נה ס״ק ב, ע״ש. או שמא זה בכלל דבר הגורם לממון אינו כממון, עיין בג׳ תירוצים בתוספות בב״ק עא: בד״ה וסבר, ועיין באורחותיך למדני ח״ב ס״קמח, ע״ש.

אלא אין סברת המח״א הנ״ל ברורה, שהרי הביאור הלכה הנ״ל כתב על דבריו, ״איברא דאין דברי מחנה אפרים מוסכמים, ומתשובת הריב״ש ס״תא, לא משמע כן דכתב שם באחד שקנה חמץ עבור עכו״ם בפסח עובר על בל יראה וחייב מלקות דכיון דאין שליחות לעכו״ם הרי הוא כמו שקונה בעד עצמו ע״ש. דמיירי ששילם המעות בעד החמץ, ומובא דין זה לקמן ס״תנ בהג״ה, ולפי דעת המח״א אמאי פשיטא ליה כולי האי לריב״ש, דהא לדעת רש״י וסייעתו עכו״ם קונה רק בכסף, ולדעת הרמב״ם והרמב״ן והרשב״א ועוד פוסקים עכו״ם קונה בין במשיכה בין בכסף כמ״ש במשכנות יעקב ס״קמט (צ״ל א״ח ס״קלז), וא״כ להני פוסקים אין כאן איסורא, דנהי דאין שליחות לעכו״ם, מ״מ כספו קנוי ליה והשליח מעשה קוף בעלמא הוא דעבד, ואף שי״ל דריב״ש ס״ל כהנך פוסקים דעכו״ם אינו קונה אלא במשיכה, מ״מ לא הוי ליה למיסתם ולאחמורי כולי האי מאחר דתלוי הדבר באשלי רברבי, ועל כרחך דלא ס״ל כסברת מחנה אפרים, וקצת פלא שהמח״א עצמו בסימנים שאחר זה מביא את דברי הריב״ש אלו ומפלפל בהם וצ״ע, ומצאתי בשד״ח שכתב ג״כ על דברי מח״א אלו שיש חולקים עליו ע״ש״ (ועיין באורחותיך למדני ח״ד ס״קנה מה שכתבתי ליישב דעת המחנה אפרים).

עכ״פ י״ל שאף את״ל שאין רחל נחשבת שליח, ואף את״ל שרחל פטורה כיון שהקנס היה רק גרמא בעלמא, מ״מ כבר מצינו שעדיין גרמא בנזיקין חייב בדיני שמים, וכן הוא בדבר הגורם לממון, כמבואר בערה״ש ס״שפו א, ע״ש. ולכן יש לרחל לשלם את הקנס לטובתה כדי שהיא תהיה פטורה אף בשמים, אף את״ל שהיא אינה חייבת בדיני אדם. כן נראה לענ״ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכו

שאלה: האם הסאונדמן שלא עשה מלאכתו כראוי והוא גורם הפסד לאירוע מוסיקאלי, צריך לשלם בעל האירוע משום ההפסד.

תשובה:

לכבוד רה״ג **מרדכי חיים** שליט״א

כתב כת״ר: סאונדמן (אדם האחראי על מערך ההגברה) שהוזמן לבצע הגברה באירוע מוסיקאלי חשוב, ובשל התנהגותו, האירוע נכשל. בעל האירוע תובע את מלא הוצאות האירוע והוצאות תיעוד האירוע (ההקלטות

והסרטות האירוע הם נכס יקר בפני עצמו, שכן הם עשויים להימכר לכל דורש).

להלן תמצית פעילות הסאונדמן שגרמה לטענת התובע, להכשלת האירוע.

א. סוכם עימו שיגיע בשעה 5:00 בעוד הוא הגיע בפועל בשעה 6:00.

ב, לא די שאיחר, הרי שהביא עימו ציוד שבחלקו חדש, שלא ערך עימו היכרות וכן חלקים חסרים או מקולקלים.

ג, לאור האמור לעיל ניסה הסאונדמן להתקין את המערכת במשך למעלה מ 3 שעות כאשר הקהל ממתין בחוסר נחת.

ד. כאשר הצליח לתפעל את המערכת, היא פעלה באופן גרוע והשמיעה את התזמורת בצורה צורמת. נגנים רבים לא נשמעו ולא שמעו את עצמם וממילא לא יכלו לנגן. סולנים לא שמעו את עצמם ובקושי יכלו לשיר וזאת מלבד העייפות שצברו הנגנים והסולנים במשך שעות ההמתנה.

ה. עקב התקלות, התקרב הסאונדמן עם שולחנו אל מול התזמורת ממש, כאשר הוא חוצץ בין התזמורת לקהל.

ו. נזק כבד נגרם לתיעוד האירוע. הן משום שהאירוע עצמו נכשל ואף משום שבהקלטה שסיפק הסאונדמן לתובע (כך מקובל ואף סוכם), ישנם כלים (שניגנו) שלא נשמעים.

ז. הסרטת האירוע נכשלה אף היא, הן בשל כשלון האירוע עצמו כנ"ל, הן משום שאת פס הקול (השמעת התזמורת) קיבלו הצלמים מהסאונדמן והן משום שכאשר התקרב הסאונדמן אל מול התזמורת, נאלץ צלם אחד לצלם מהצד, והצלם השני (שאמור לתפוס כל כלי ברגע שמנגן סולו) נאלץ לעקוף את שולחן הסאונדמן.

ח. מובן מאליו שחובת ההוכחה על התובע. השאלה איפוא, אם יתברר שהעובדות אכן היו כפי שמציג התובע. האם ניתן לחייב את הנתבע – הסאונדמן (התובע מבקש את כל הוצאות האירוע + פיצויים על עגמת נפש) ואם כן בכמה ומאיזה דין, והאם יש חילוק בין הזמן שהתפספס לגמרי עקב האיחור, לזמן השני שנגנו באיכות גרועה. **ע"כ דברי כת"ר.**

האם הסאונדמן צריך לשלם משום ביטול מלאכתו בג' שעות הנ"ל

א) **כתוב** במשנה בב"מ עה: "שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפרין וחלילים לכלה או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכל דבר שאבד, וחזרו בהן, מקום שאין שם אדם שוכר עליהן". ופירש"י שם, "חלילין לכלה, לשמח חתן וכלה. מקום שאין אדם, שאינו מוצא פועלין לשכור והפשתן **אבד** והוא סמך עליהן, שוכר עליהם, בני אדם ביוקר **ועליהם לשלם**". הרי נראה שאף חלילין לכלה בכלל דבר האבד, ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהסאונדמן הוא בכלל חלילים, שאם אין הגברה אין מוסיקה, ולכן אף זה בכלל דבר האבד.

וכן הוא ברמב"ם בהל' שכירות פ"ט הל"ד, "...אבל **בדבר האבוד** כגון פשתנו להעלות מן המשרה, או ששכר חמור **להביא** חלילין למת או לכלה וכיוצא בהן, **אחד פועל ואחד** קבלן אינו יכול לחזור בו אא"כ נאנס כגון שחלה או שמע שמת לו מת, ואם לא נאנס וחזר בו שוכר עליהן... כיצד שוכר עליהן שוכר פועלים אחרים וגומרים מלאכתן שלא תאבד וכל שיוסיף לאלו הפועלין האחרים על מה שפסק לראשונים נוטל מן הראשונים", וכן הוא במרן ח"מ ס"שלג ה, ע"ש. ולכן בנד"ד אין חילוק בין שוכר או קבלן, וגם מ"ש הרמב"ם "אא"כ נאנס", נראה דבנד"ד אין אונס כגון חלה או מת לו מת, שא"כ איך הסאונדמן היה יכול להגיע אחר שעה אחת בשעה שש.

אלא שהמשנה והרמב"ם דברו באופן שהם היו יכולים לשכור פועלים אחרים כדי לעשות את המלאכה, ולכן הפועלים הראשונים שחזרו הם צריכים לשלם אם זה ביוקר, אבל בנד"ד אין שם סאונדמן אחר לשכור באותם ג' שעות, ולכן נראה שהוא צריך לשלם את "הנזק" שהוא ביטול מלאכתו באותם ג' שעות, ואף אם הוא אינו מזיק בידים, אלא בשב ואל תעשה, כיון שהסאונדמן לא בא בזמנו לעשות את המלאכה, וזה גורם לאיבוד, עדיין הוא חייב לשלם כיון שזה בכלל דינא דגרמי, וזה כמ"ש התוספות שם עו: לגבי דין תרעומות (עיין במשנה והרמב"ם הנ"ל) שאם בעל הבית חוזר, "אין להם זה על זה אלא תרעומת. קשה לר"י דהא קי"ל כר"מ **דדאין דינא דגרמי** בהגוזל קמא (ב"ק דף ק.) א"כ אמאי לא יתן להם כפועל בטל כיון שעל ידו נתבטלו אותו היום. וי"ל דמיירי שכשחוזר בו עוד ימצאו להשתכר". וכן הוא ברא"ש שם. הרי שייך כאן דינא דגרמי.

וכן הוא בפרי האדמה, הל' שכירות פ"ט הל"ד, וז"ל "גרסינן פרק האומנין השוכר את האומנין והטעו זה את זה אין להם זה על זה אלא תערומת, ובש"ס אמרו אבע"ח דמאי הטעו חזרו, וכתבו התוס' דקי"ל כר"מ דדאין ד"ד, א"כ אמאי לא יתן להם שכרם כפועל בטל כיון שע"י

נתבטלו, ותירצו דמיירי שכשחזר בו ימצאו לשכור עצמן במקום אחר, וכ"כ הרא"ש, וה"ה בדין זה מוכח להדיא דאי לא משכחו מחייב בע"הב ליתן להם שכרם משום ד"ד אפי' שאינם מפסידים כלום מכיסם כשאר ד"ד, אלא שמפסידים מלהרויח", ע"ש.

וזה כשהבעל גורם הפסד לאומן, וממילא שה"ה להיפך דהיינו שהאומן גורם הפסד לבעל שזה בכלל דינא דגרמי, והוא חייב לשלם כשודאי יש הפסד, וכן הוא בהג' אשירי שם (על הרא"ש אות ב) שכתב, "ואם דבר האבד שע"י (הפועל) גרמתו נעשית אבד, נראה לי דחייבים לשלם כל הפסידו משום דינא דגרמי", ע"ש.

וכן ראיתי בערוך השלחן בח"מ ס"שלג אות כ, שכתב, לגבי הבעל "ואם לא היה יכול להשיג אחרים לגמרן, אם הדבר הפסד ממון כמו הפשתן וכיוצא בזה, חייבים (הפועלים) לשלם כל ההיזק דהם כמזיקים וחייבים מדיני דגרמי, דאיך משליכין האמצע המלאכה מה שיתקלקל ואין להשיג פועלים אחרים", ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שהסאונדמן צריך לשלם בעד השיהוי וביטול מלאכתו בג' שעות הנ"ל.

ב) **אלא** זה אינו, שהתה"ד בסוף ס"שכט הביא הג' אשירי הנ"ל שהפועל חייב מטעם דינא דגרמי, וכתב "...אא"כ הוי ההפסד שאינו של ממון כגון פורפרים לכלה או חלולים למת, ונראה ה"ה מלמד לתינוק לאו הפסד ממון הוא, ונראה ג"כ הטעם משום דדיני דגרמי ליתניהו רק בממון". וכן הוא ברמ"א ס"שלג סוף סע' ז, ופירש הש"ך בס"ק מ, "בדבר האבוד שאינו ממון, כלומר שהענין אבוד אבל מ"מ אין לו הפסד ממון כגון השוכר את הפועל להביא לו חלילין ופרפרין לכלה, ולא הביא לו, ועכשיו אין צריך חלילין ולפרפרין, וכן מלמד שהענין אבוד ואין הפסד ממון", ע"ש. וכן הוא בערה"ש הנ"ל ע"ש. הרי מבואר שאף שהענין אבוד אם אין הפסד ממון שאין לומר דדאין דינא דגרמי.

ולפי זה י"ל שאין הסאונדמן צריך לשלם בעד ביטול מלאכתו באותם ג' שעות, כיון שזה הפסד "הענין" ולא הפסד ממון.

האם צריך לשלם בעד ביטול השמחה, וגם העגמת נפש

נראה שהשיהוי של ג' שעות, וגם האיכות גרועה של המוסקיה אחר כך, גרמו ביטול השמחה וגם עגמת נפש, ויש לחקור אם הסאונדמן צריך לשלם משום זה.

ויש ללמוד מהתה"ד שאף שהפועל מבטל שמחת הכלה כיון שאין שם חלילין, מ"מ אין זה הפסד ממון והוא אינו חייב לשלם על ביטול השמחה, ונראה שזה אף שאבי הכלה הוציא הרבה ממון בשביל השמחה, כגון בעבור האולם והסעודה וכו', עדיין אין זה בכלל "הפסד ממון", ומסתמא שאף הם היו מחכים שעה או שתים בשביל החלילין, ועדיין אמרינן שאין צריך החלילין לשלם בעד השיהוי (ואין חילוק אם החמר ואם הקדר חזרו ולא הביאו החלילין, או החלילין עצמם חזרו).

ואף שיש עגמת נפש לבעל השמחה ובושה בפני האורחים, עדיין אין החלילין שחזרו ממלאכתן חייבים לשלם משום זה, וזה כמ"ש בב"ב צג: "דתניא המוליך חטין לטחון ולא לתתן ועשאן סובין או מורסן קמח לנחתום ואפאו פת ניפולין בהמה לטבח וניבלה חייב מפני שהוא כנושא שכר, רשב"ג אומר נותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו, וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר מנהג גדול היה בירושלים המוסר סעודה לחברו וקלקלה נותן לו דמי בשתו ודמי בושת אורחיו", ופירש הרשב"ם שם, "דמי בשתו, שזימן אורחים ואין לו מה יאכילם וכל שכן יציאה דחסריה ממונא ומיהו לית הלכתא אלא כרבנן דפטרי מבשת דגרמא", וכן הוא בחידושי הרשב"א בשם ראב"ד, כמ"ש הרב המגיד בהל' שכירות פ"י הל"ז, "דמי בשתו ודמי בשת אורחיו לא משלם", וכן הוא בסמ"ע בס"שו ס"ק כ ע"ש (ואף שהטור בא"ח סוף ס"קע הביא מנהג ירושלים הנ"ל, מ"מ אין זה לומר שכך הוא הדין אלא רק לומר שכך נהגו, ותו לא).

ואף דמצינו שיש לשלם בעד בושת כמ"ש במרן ס"תכ, מ"מ זה רק כשיש מעשה, ואף בדיבור אין חיוב לשלם משום בושת, כמ"ש מרן שם בסע' לח, ופירש הסמ"ע שם בס"ק מז, "דבעינן שיעשה מעשה בגופו דומיא דוההחזיקה במבושיו", ע"ש. וק"ו שאין לשלם בעד בושת כשהוא בשב ואל תעשה כגון כשעדיין לא הגיע הסאונדמן, או בדרך גרמא בעלמא כמ"ש הרשב"ם הנ"ל, כגון שהאיכות של המוסיקה היא גרועה, ולכן נראה שאין חיוב על הסאונדמן לשלם משום זה.

האם צריך לשלם משום אנשי הקהל צריכים לשמוע ניגונין באיכות גרועה, ואולי שמיעה כזו נחשב לנזק בגופם

אף בזה הוא אינו צריך לשלם כיון שאין זה היזק ניכר, ואף דמצינו שיש נזק בקול, מ"מ זה דוקא כשהקול מזיק

היזק ניכר בגוף, ועוד, אף כשיש נזק בגוף הניכר עדיין הוא פטור אם ההיזק הוא באדם ולא בכלי, וכל זה מבואר בקידושין כד: "ת"ר הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות, נגד עינו ואינו רואה כנגד אזנו ואינו שומע אין עבד יוצא בהן לחירות. אמר רב שמן לרב אשי למימרא דקלא לאו כלום הוא, והתני רמי בר יחזקאל תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם, ואמר רב יוסף אמרי בי רב סוס שצנף וחמור שנער ושברו כלים בתוך הבית משלמים חצי נזק, א"ל שאני אדם דכיון דבר דעת הוא איהו מיבעית נפשיה, כדתניא המבעית את חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, כיצד תקע באזנו וחרשו פטור אחזהו ותקע באזנו וחרשו חייב", ופירש"י שם "ושברו, בקול, שאני אדם דבר דעת הוא, האי ניזק וכי מיבעית מדעתיה קא מיבעית שנותן לבו אל פחד קול הבא פתאום". הרי רק כשיש היזק בגוף הכלי משום הקול צריך לשלם, ואף בזה אין לשלם אם האדם נעשה חרש, וק"ו בנד"ד שאין לסאונדמן לשלם הקהל מטעם נזק בגוף כשהאיכות של המוסיקה היא גרועה.

האם הסאונדמן צריך לשלם לבעל האירוע משום שהסאונדמן הוא אומן שמקלקל במלאכתו

א) **כתב** מרן בס"שו ב, "נתן לאומנים לתקן וקלקלו חייבים לשלם, כיצד נתן לחרש שידה תיבה ומגדל לקבוע בהם מסמר ושברן... משלם לו דמי שידה תיבה ומגדל" ע"ש. ולכן לכאורה אף בנד"ד י"ל הכי שבעל האירוע "נתן" לסאונדמן קול הזמרים ועל הסאונדמן לתקן את הקול כראוי ע"י הגברה וכו'. אלא שמקלקל את הקול, ולכן הוא חייב לשלם משום קלקול זה, ואף שאין בקול ממש וכדמצינו שאין גזילה בקול כמ"ש הרמב"ם בהל' שופר פ"א הל"ג ע"ש. וכדמצינו שאין מעילה בקול כיון שבו ממש כמבואר בפסחים כו. ע"ש. מ"מ עדיין י"ל שאין דין אומן תלוי באם יש בקול ממש או לא, אלא רק אם הוא עשה מלאכתו כראוי או לא (ומה שכתבתי לעיל לגבי נזק בקול, זה כשקול עושה נזק, אבל כאן אנו מדברים על הקול עצמו אם הוא נעשה כהוגן).

אלא נראה שזה אינו, שכבר כתב התה"ד הנ"ל "משום דדיני דגרמי ליתניהו רק בממון", ונראה שה"ה כשהוא עושה מעשה קלקול ממש בדבר שאין בו ממון, כגון קול, שאין חיוב לשלם, וכמו שאין מעילה או גזילה בקול, ולכן למשל י"ל שמי שמדבר בקול רם בשעת דרשה ומשום זה הבאים לשמוע את הדרשה אינם יכולים לשמוע דברי הדרשן, ומצינו שיש "קלקול" בקול הדרשן, י"ל שאין חיוב על המקלקל לשלם, כיון שאין בקול דין ממון, וה"ה בנד"ד, שאף שזה מלאכתו של בסאונדמן ליצור קול נאה, מ"מ אף אם הוא מקלקל את הקול אין חיוב לשלם כיון שאין ממון בקול.

ואה"נ דמצינו שכתב מרן בס"שו ו, "המראה דינר לשולחני ואמר לו יפה הוא ונמצא רע, אם בשכר ראהו חייב לשלם". הרי המלאכה כאן אין בה ממש כיון שהיא רק ראיה בעלמא ומצינו בפסחים כו, שאף אין מעילה במראה כיון שאין בראיה ממשות, ועדיין אמרינן כאן שהשולחני חייב לשלם, וכתב הרא"ש בב"ק צח. "וכך מראה דינר לשולחני דבמה שאומר לו שהוא טוב שהוא מזיקו", וזה בכלל גרמי ע"ש. וכן הוא בערה"ש ס"שפו אות ג, ע"ש. הרי אף כשאין ממשות למלאכת האומן הוא עדיין צריך לשלם. מ"מ שאני התם כיון שיש בחפצא דין ממון, דהיינו הדינר, אבל בנד"ד החפצא היא הקול, ואין בקול ממשות ולכן הוא פטור.

ב) **מ"מ** אם יש בין הסאונדמן ובעל האירוע שטר חוזה, וכתוב בו תנאי שאם הסאונדמן יקלקל את הקול, שהוא חייב לשלם כך וכך וכו'. אז נראה שמצד התנאי הוא צריך לשלם, משא"כ כשאין אין תנאי ביניהם שהוא פטור.

ועוד י"ל, אם אנשי הקהל שבאו לשמוע המוסיקה משלמים עבור כרטיסים כדי לשמוע את המוסיקה, ומשום שנכשל האירוע בעל האירוע צריך להחזיר ממונם לקהל, אז י"ל שיש כאן הפסד ממון, וצריך הסאונדמן לשלם את ההפסד לבעל האירוע, ואף שאין הקלקול בממון בעל האירוע נעשה באופן ישר, אלא רק כגרמא, דהיינו שהסאונדמן מקלקל רק את הקול, ואגב אורחויה זה גורם הפסד לבעל האירוע, מ"מ עדיין י"ל שהוא חייב לשלם משום שזה בכלל גרמי, וכמ"ש הרא"ש הנ"ל לגבי השולחני, או כדמצינו לעיל לגבי הפועלים שחזרו ממלאכתן, ואין כאן רק הפסד "הענין" אלא הפסד ממון, וכמ"ש התה"ד והש"ך הנ"ל.

אולם אם אין בעל האירוע מחזיר לקהל את עלות הכרטיסים, ואין לו הפסד מצד זה, אז זה דומה למ"ש הש"ך הנ"ל "שהענין אבוד אבל מ"מ אין לו הפסד ממון", וזה דומה לדין חתונה הנ"ל שאף שאבי הכלה הוציא

ממונו בשביל האולם והסעודה וכו', מ"מ אם לא יביא החלילין ויש בטול השמחה ויש עגמת נפש, עדיין אין החלילין צריכים לשלם כיון שאין כאן הפסד ממון, וכבר כתבתי שגם אין הסאונדמן צריך לשלם בעד ביטול מלאכתו בג' שעות, וגם אין צריך לשלם משום שנגנו באיכות גרועה, שאין כאן חשש נזק.

האם צריך לשלם משום קלקול בהקלטה וסרט

אולם לגבי ההקלטות והסרטות האירוע שהם עשויים להימכר לכל דורש, נראה שהסאונדמן צריך לשלם, שבזה יש נזק ופגום בגוף ההקלטה, ויש בהם ממון, וזה דומה לדין אומן הנ"ל שקלקל כלי, שצריך לשלם.

אלא לכאורה נראה שזה רק דבר מועט, דהיינו רק דמי גוף הסרט או הקומפקט דיסק או הקלטת וכדומה, וזה כמ"ש מרן בס"שו ב, "נתן לו עצים לעשות מהם שידה תיבה ומגדל ונשברו אחר שנעשו, משלם לו דמי שידה תיבה ומגדל". הרי רק אחר שהם שלמים צריך לשלם בעד התיבה וכו', אבל אם נשברו העצים קודם עשיית התיבה וכו', אז אין לו לשלם אלא רק דמי העצים בלבד, וא"כ ה"ה בנד"ד אין לו לשלם אלא רק דמי הסרט וכו' קודם הקלקול שזה כדמי העצים, ורק אם היה הסרט שלם כהוגן בקול נאה ואז האומן מקלקל אותו, אז הוא צריך לשלם כמה עולה הסרט וכו' עם קול נאה בשוק, אבל כיון דבנד"ד הוא מקלקל הסרט וכו' קודם שהסרט שלם, אין לו לשלם אלא בעד הסרט כשאין בו שום הקלטה והסרטה, וכדמצינו לגבי עצים בדין מרן הנ"ל, וזה דבר מועט.

אלא נראה שזה אינו, ונד"ד יותר דומה למ"ש מרן בס"שו ג, "נתן צמר לצבע והקדיחתו יורה, נותן לו דמי צמרו". הרי כאן הצמר מהבעל והצבע מהאומן. אלא פירשו התוס' והרא"ש לפי הירושלמי שלפעמים הבעל נותן לאומן הצמר וגם הסממנין, ויש לקחת בחשבון דמי הצמר וגם דמי הסממנים, עיין שם בב"י וב"ח וסמ"ע ס"ק ט, וזה כמ"ש בב"ק צט. "אמר לך שמואל הכא במאי עסקינן כגון דצמר וסמנין דבעל הבית". ולכן נראה שבזה אם האומן מקלקל הצמר והסממנין של הבעל, אז הוא צריך לשלם בעד שניהם, וזה אף שאין ממשות בצבע שבא מהסממנין, וזה כמ"ש הרא"ש בתשובה כלל יב, ו, "...ואפילו אם היה אומן קונה בשבח הכלי, היינו היכא שיש ממשות בשבח כגון שנתן לו עצים ותיקן כלי, אבל הכא לא עשה האומן אלא צייר בסממנין ואין בה ממש, דאיבעיא לן בפ' הגוזל קמא (קא.)", ע"ש (ועיין בקצות החשן ס"שו ס"ק ב, והנתיבות שם, מה שכתבו על תשובת הרא"ש). הרי מצינו שאף שאין ממשות בצבע שבא מהסממנין, עדיין יש לקחת בחשבון דמי הסממנין שגורם הצבע כמ"ש התוס' והרא"ש לפי הירושלמי.

ולפי זה הכי י"ל, שהסרט והקלטת וכדומה, הוא צירוף גוף הסרט או הקלטת עם הקול, ואף שאין בקול ממש, מ"מ עדיין יש לקחת בחשבון דמי הקול כדמצינו בצבע, וכמו שהצבע שבא מהסממנין, כמו כן הקול בא מהזמרים, ולכן יש לקחת לחשבון אף דמי הזמרים, ולכן אם הסאונדמן קלקל הקול בסרט או בקלטת, הוא צריך לשלם אף דמי שכירות הזמרים, שהם דומים לסממנין הנ"ל.

אלא נראה שאין הוא צריך לשלם בעד שכירות האולם, ויש לדון, דאה"נ שהאומן צריך לשלם בעד הסממנין כמבואר לעיל, אבל זה רק כמה עולה הסממנין עצמם בשוק, וזה כמ"ש בב"ק פד: "פוק חזי היכא מזדבני תורא בשוקא", אלא אם בתחילה הבעל נסע במונית כדי לקנות את הסממנין, אז לא מצינו שהאומן צריך לשלם גם מחיר נסיעה במונית, וצ"ל שהמונית היא רק כ"הכשר" לגבי הסממנין ולכן האומן א"צ לשלם בעד מחיר נסיעה במונית, ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהסאונדמן צריך לשלם משום הזמרים (שהם כהסממנין) אבל הוא א"צ לשלם משום האולם, שזה רק "הכשר" לגבי הזמרים, ודומה למחיר נסיעה במונית הנ"ל.

וגם יש לדון במ"ש כת"ר בשאלה אות ז, "שכאשר התקרב הסאונדמן אל מול התזמורת, נאלץ צלם אחד לצלם מהצד, והצלם השני (שאמור לתפוס כל כלי ברגע שמנגן סולו) נאלץ לעקוף את שולחן הסאונדמן"..

נראה שאין הסאונדמן קלקל את הסרט בגופו, והוא רק משים שלחנו שם, וממילא הצלם צריך לצלם מהצד, ונראה שזה בכלל גרמא והוא פטור מלשלם. ונראה שאף אין זה בכלל גרמי, וכמ"ש הרא"ש בב"ק צט אות ג, שהפירוש של גרמי הוא, "דהוא עצמו עושה היזק לממון חבירו וברי היזקא", ובנדון זה אף שהוא ודאי היזקא, מ"מ אין זה "עצמו עושה ההיזק", כיון שהסאונדמן עצמו אינו מצלם, ועוד, אף את"ל שזה בכלל גרמי, מ"מ הסאונדמן אינו מתכוין להיזק, וכתב במחנה אפרים בהל' נזקי ממון ס"ו בד"ה ומצאתי, שכתב "וגדולה מזאת נראה מדברי

הרמב"ם ז"ל דכל דינא דגרמי כל היכא דלא מתכוין להזיקו **פטור**, שכתב בפ"ד מהל' נזקי ממון דפורץ גדר לפני בהמת חברו כיון דמתכוין להזיק הרי זה חייב אם יצאתה והזיקה, אבל פרצות לסטים המתכוונין לגנוב פטורים... ואל תיקשי לך מדין מראה דינר לשולחני דחייב מדינא דגרמי ואע"פ שלא כיון להזיק, דהתם כיון שאינו בקי חשיב כאלו כיון להזיק שלא היה לו לראותם", ע"ש.

ולכן נראה מכל זה שאם אין שטר חוזה בין הסאונדמן ובעל האירוע, וגם אם אין בעל האירוע מחזיר דמי הכרטיסים לקהל, אז יש לסאונדמן לשלם בעד הזמרים ודמי הסרט והקלטת וכו' קודם ההקלטה (כמו דמי העצים או הצמר הנ"ל.) (לאחר זמן מה ראיתי שכבר דן בשאלה זו בשו"ת שו"ת ברכת ראובן שלמה (שהוציא לאור הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) ח"יא ס"פט, ע"ש).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכז

שאלה: אם באמצע סעודת חתונה תקרת גבס קרסה באולם ונתבטלה השמחה, האם בעל האולם צריך לשלם לעובדים שם מחיר מלא או רק חצי מחיר עד שעת נפילת ההגבס, ואם בעל האולם צריך להחזיר דמי השכירות ולשלם פיצוי לבעל השמחה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

כתב כת"ר, "ביום חמישי פרשת בהעלותך תשע"ז, היה נס גדול באולמי 'שירת ירושלים' ברחוב כנפי נשרים בירושלים: תקרת גבס קרסה באולם באמצע חתונת חצרות זוועהיל–זוטשקא שנחגגה במקום. בחסדי השם יתברך המרובים איש לא נפגע, ויש לעיין לגבי המלצרים והצלם ומי ששר בתזמורת ושאר העובדים, וכדומה האם צריך לשלם להם מחיר מלא אע"פ שעשו רק חצי עבודה, וכן יש לעיין אם צריך לשלם לבעל האולם בכלל, כי נגרם לו עגמת נפש גדולה שהתבטל החתונה באמצע, ואם יכול לבקש פיצויים על זה מבעל האולם".

לשלם חצי מחיר למלצרים וצלם וכו'

א) **כתב** מרן בס"שלד ב, "שכרו להשקות שדהו ובא מטר בלילה בענין שאינו צריך, אינו נותן לו כלום, וכן אם בא בחצי היום אינו נותן לו מחצי היום ואילך כלום", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד יש לבעל שמחה לשלם רק חצי המחיר.

וכתב הרמ"א שם, "י"א דהא דאמרינן דאם אירע אונס הוי פסידא דפועלים, היינו ששכרם למלאכה ידועה, אבל אם שכרן סתם יכול לומר תן לי מלאכה אחרת כזו", ואף לפי זה נד"ד הוא בכלל "מלאכה ידועה", והפסידה לפועלים.

וכן כתב מרן שם בסע' ד, "מי ששכר מלמד לבנו וחלה התלמיד, אם אינו רגיל באותו חולי... פסידא דמלמד", ע"ש. וכן הוא בנד"ד נפילת גבס התקרה בכלל דבר ש"אינו רגיל", וההפסד לפועל.

ולכן נראה שיש לבעל שמחה לשלם להם רק עבור הזמן שעד לנפילת תקרת גבס, ותו לא.

חזרת דמי שכירות האולם

ב) **אמרו** לי שדרך העולם לשלם כל דמי שכירות האולם קודם השמחה, ולכן יש לחקור אם בעל האולם צריך להחזיר דמי השכירות או לא.

כתב הרמב"ם בהל' שכירות פ"ה הל"ו, "בית זה אני משכיר לך ואחר שהשכירו נפל, אינו חייב לבנותו אלא מחשב על מה שנשתמש בו ומחזיר לו שאר השכירות", וכן פסק הטור ומרן בח"מ ס"שיב יז, ע"ש. ולכן לכאורה נראה בנד"ד שיש לבעל שמחה לשלם רק חצי שכירות האולם, דהיינו עד שעת נפילת התקרה, ואם הוא כבר שילם כל השכירות קודם החתונה, אז יש לבעל האולם להחזיר חצי השכירות.

אלא נראה שיש לרש"י שיטה אחרת, שכתוב במשנה בסוף פ' השואל דף קג. "המשכיר בית לחבירו ונפל חייב להעמיד לו בית", וכתוב בגמ' שם "היכי דמי, אי דאמר ליה בית זה נפל אזל ליה". ופירש"י שם "אזדא ליה. הלך לו מזלו גרם ואמאי חייב להעמיד לו בית", וכתב בהג' אשירי בב"מ פ"ו (אות י ברא"ש) ד"ה ותימה, "וכי נפל אזדא, משמע התם דנותן לו כל השכירות, וכן משמע מלשון רש"י דפי' מזלו גורם, וקשה מ"ש מהכא, ומסיק

דגבי בית נמי אין נותן לו אלא שכירות שעומד, ואפילו נתן יחזיר. מהרי"ח". הרי אף שבסוף הוא כתב כדעת הרמב"ם הנ"ל, מ"מ סברת רש"י היא שהשוכר צריך לשלם כל השכירות כיון שמזלו גרם.

וכן הוא בתשובות הגה"מ בסוף ספר משפטים אות כז, שכתב בשם מהר"ש בן אברהם ז"ל, "...ונפל אזדא לה, פירוש למה חייב להעמיד לו בית, ומדפריך הכי ש"מ דאינו חייב להחזיר השכר דקודם שנפל לכל הפחות, ומסתברא אפילו הכל חייב לשלם השוכר דברשותו נפל, דכל ימי שכירות הבית ברשותו, וגם בקונטרס פירש מזלו גרם, ואפילו לא נתן למה לא יתן אפילו שכר דלאחר נפילה", ע"ש. הרי הוא הביא סייעתא לדעתו מפירש"י הנ"ל.

וכן ראיתי בשיטה מקובצת בב"מ קג. שהוא הביא דברי הריטב"א, וז"ל "דעת רבינו הא דאמרינן נפל אזדא לגביה אמרינן וחייב השוכר לפרוע השכירות, ואעפ"י שעדיין לא נתן הרי זה כלוקח קרקע בית ונפל קודם שיפרע דמיו, אבל הרמב"ן כתב דנפל אזדא שאין חייב להעמיד לו בית, אבל ודאי אין לו לפרוע שכר אלא מה שדר בו, ואפילו נתן כבר מהדרינן ליה", ע"ש. הרי דעת רבו של הריטב"א כרש"י הנ"ל, וכן ראיתי לר' יוסף אלקלעי ז"ל באמר יוסף, על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "אך הריטב"א, הביא דבריו רבינו בצלאל, כתב ז"ל הא דאמרינן דנפל אזדא ליה לגביה אמרינן וחייב השוכר לפרוע השכירות וכו', אבל הרמב"ן ז"ל כתב דנפל אזדא ליה שאינו חייב להעמיד לו בית וכו', נראה דדעת רבינו שהביא בתחילה ס"ל דנותן את השכר כולו כדדייק הגהות אשר"י בדעת רש"י", ע"ש.

וראיתי בתשובת המהראנ"ח ח"א ס"ה, שסבר שאף דעת הרמ"ה כרש"י, וז"ל...הרמ"ה ג"כ, שכתב דבבית סתם דאמרינן דחייב להעמיד לו בית אחר לאו למימרא דחייב להעמיד לו בית ממש דבמאי קני ליה, אלא היינו לומר שחייב להעמיד לו בית, ואם אינו מעמיד לו בית אחר מחזיר לו השכירות, ומכלל זה אתה שומע דבבית זה דאמרינן דאינו חייב להעמיד לו בית אחר אינו מחזיר השכירות", ע"ש. הרי אף הרמ"ה סבר כרש"י.

וגם כתב המהראנ"ח "ולפי זה נראה דכיון פלוגתא היא ממונא היכא דקאי ליק', והמוציא מחבריו עליו הראיה, ואם לא נתן לא יתן, ואם נתן לא יחזיר", ע"ש. וכן כתב הפני משה ח"ב ס"לב, "עדיין יכולה היתומה לאה לומר קי"ל כהגהת מיימונית וסברת רש"י הנז', ובפרט לפי דעת מרן זקני ז"להה כי גם הרמ"ה נלוה עמם", ע"ש.

ג) **אלא** ראיתי בכהונת עולם ס"כג, שהוא האריך לדחות מ"ש המהראנ"ח, וגם ראיתי בפרי האדמה הל' שכירות פ"ה הל"ו, שהביא דבריו, וז"ל "ועיין בספר כהונת עולם סימן כ"ג דאפי' רש"י ז"ל ס"ל כסברת רוב הפוסקים דלא הפסיד השוכר, וכן כתב המבי"ט סימן מ' ור"ח, ועיין בספר כהונת עולם שם שהכריח ז"ל דרבינו והסמ"ג והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והתוס' והרא"ש והטור והנמק"י והגהות אשירי כולם פה אחד אמרו דלא הפסיד השוכר מה שלא דר, וגם מהר"מ והמרדכי כו' יע"ש. ואדרבא תמה על מהראנ"ח ז"ל סימן ג' ול"ז שכתב דהוי פלוגתא דרבוותא וממונא היכא דקאי תיקום, אלא אדרבא הרמ"ה ס"ל ככל הפוסקים יע"ש".

וכן הוא במבי"ט ס"מ, שפשוט ליה שרש"י סבר כשאר הפוסקים, וז"ל...ופירש"י ז"ל שמזלו גרם ואמאי חייב להעמיד לו בית, משמע דאם נתן כל שכר הבית, יחזיר לו שכרו המגיע עד זמן נפילה, וכן כתב בנמ"י... ואם קבל המשכיר כל השכירות מחשב עמו על מה שנשתמש בו ומחזיר לו שאר השכירות ע"כ, וכן כתבו כל המפרשים דבית זה ונפל מחזיר לו שאר השכירות", ע"ש. וכן הוא במבי"ט ס"רח, ע"ש. הרי הוא השוה דעת רש"י לשאר הפוסקים.

וכן ראיתי לר' שבתי בן יונה ז"ל בשי למורא ס"ח, שכתב על דברי הגה"מ הנ"ל, "דמה שהביא ראיה מדברי רש"י... דמזלו גרם, אין הכונה על פרעון דמי השכירות, אלא דאין המשכיר חייב להעמיד לו בית כדקתני במתני'", ע"ש. ושוב כתב "שאין שמעון חייב לשלם השכירות של אחר השרפה, אלא אינו משלם אלא דמי שכירות הבית של זמן שדר בו, ולא עוד", ע"ש. ומבואר בשאלה שהשוכר כבר הקדים המעות. הרי שלא חש לומר קים לי כרש"י, ודלא כהמהראנ"ח. אלא בסוף אחר שהוא כבר חתם על התשובה, הוא כתב, "אח"כ ראיתי שנשאל הרב מהר' אליהו בן חיים ז"ל על כיוצא בזה, וכבר כתבתי בספר מגיד ישרים שהדין עם המשכיר שאם קיבל כל דמי השכירות לא יחזיר". הרי הוא חזר ממ"ש בתשובה, ע"ש.

וגם ראיתי באמר יוסף הנ"ל שכתב, "ואולם הך דיוקא של הגהות אשר"י ז"ל בדברי רש"י לא סבירא לי, דלפי דיוקו תיקשי במה שראיתי להנמוק"י בהא דבית זה כתב וז"ל

נפל אזדא ליה מזלו גרם, הרי דבריו כדברי רש"י, ואי משמעותו כדדייק הגהות אשר"י א"כ ה"ן נסתר דהוא כתב וז"ל למטה מזה, ואמאי חייב להעמיד לו בית אלא נותן לו שוכר שכר כנגד מה שדר בו ע"כ". הרי הנ"י סבר כרש"י דמזלו גרם ועדיין סבר שאין לשוכר לשלם אלא רק עד זמן נפילת הבית.

אלא ראיתי בדבר משה ח"מ ס"פח, שהוא הביא הפוסקים הנ"ל, ושוב כתב "הגם דבסברת הרמ"ה יש לעמוד דאין ראיה משם, וגם בדברי רש"י י"ל בהפך, מ"מ כיון דמהר"ש שבס' משפטים והג"א הבינו כן בדבריו ופסקו כן לדינא, וכ"ד מהראנ"ח לדעת הרמ"ה, מאן ספין ומאן רקיע להוציא ממון כנגדם, וכמ"ש הר"ב פני משה ז"ל שם, מה גם דמהר"ש שבס' משפטים והג"א פסקו כן הם מסברתם אלא אח"כ דקדקו כן מדברי רש"י, דאף דנפרש בפירש"י פירוש אחר, מ"מ הא מיהא כך סברתם לדינא והמוציא מחבירו עליו הראיה", ע"ש. ויש להעיר עליו, שהלא מסקנת הג' אשיר"י היא כהרמב"ם כמבואר לעיל, ולכן אין לצרף דעתו לדעת מהר"ש בהגה"מ.

ולפי זה כתב הכהונת עולם הנ"ל בדף ל' ע"ב ד"ה מ"מ, "ולדידן נמי דקי"ל שיכול האדם לומר קים לי כהאי פירושא ולא כאידך פירושא כמבואר בכנה"ג בכללי הקי"ל, הכא נמי ליתא כמבואר לעיל, וא"כ אין מקום כלל לסברה זו... ואיך יאמר קי"ל כהרשב"א (מהר"ש בן אברהם בהגה"מ הנ"ל) היחיד בסברתו ומחו לה ק' עוכלי בעוכלא כל גדולי הפוסקים כמבואר, וכן ראיתי למהרש"ך בח"ב בנוספות דף י"א על פי מדותיו דמאן דעמיה שכתב קי"ל לענין השכר דקודם נפילה, ונראה בפירושו שם דלאחר נפילה פשיטא ליה דמחזיר אף דאזדא ליה לשוכר", ע"ש.

נראה לדעתו שלא אמרינן קים לי כיון שהמהר"ש הוא יחיד בדעתו. וי"ל קים לי רק כשיש שנים בדעת אחת כמבואר בגט פשוט, בסופו בכללים אות א' ד"ה והנה לענין, וכן הוא בנתיבות ח"מ ס"כה בכללי התפיסה אות כ', ובפתחי תשובה שם.

אלא לפי מ"ש הריטב"א הנ"ל בשם רבו, מצינו שיש שני ראשונים, דהיינו מהר"ש ורבו של הריטב"א, ולכן עדיין י"ל קים לי, ואם בעל השמחה כבר שילם שכירות האולם, י"ל שבעל האולם א"צ להחזיר הממון כלל, ואף הממון של "אחר זמן הנפילה".

ד) **מ"מ** נראה שלפי כללי קי"ל שבעל האולם צריך להחזיר דמי השכירות של אחר נפילת התקרה, שאם הוא אשכנזי כבר כתב החוות יאיר בס"קסה, "וכן מה דסתם לן הב"י בש"ע דזכה שנקבע הלכה כמותו ולא חלקו עליו הבאים אחרים, אין לומר קים לי כלל נגד הכרעתו אף לדעת י"א דמצי למימר קים לי בכל דבר ממון... וכן בכל מה דסתם הב"י בש"ע ובמקום הג"ה רמ"א דעת חולקים והסכים עמהם, ג"כ ה"ל כדבר משנה בארצות הללו דנוהגין כוותיה, ובמקום שכתב י"א ולא הכריע ה"ל סמ"ע וש"ך בהכרעתן כדבר משנה בכל ענין, ואם יש ביניהם מחלוקת לא גרע כח ש"ך לדעתי במקום שחולק על הסמ"ע לפסוק כוותיה אף להוציא וה"ל ג"כ כדבר משנה דקי"ל כבתראי", ע"ש. וגם בנתיבות המשפט בס"כה בכללי תפיסה אות כ כתב, "וכתב בתשובת חוות יאיר דבמקום שסתמו המחבר והר"ב הג"ה ולא חלקו עליהם הסמ"ע והש"ך אין יכול לומר קים לי כפוסק אחר, ואם כתב הרמ"א וי"א יכול לומר קים לי, ובמקום שהכריע הרמ"א מי שמורה למולו הוי טועה בדבר משנה, וה"ה אם הרמ"א לא הכריע והסמ"ע והש"ך הכריעו, ובמקום שהסמ"ע והש"ך חולקים הלכה כהש"ך דהוא בתרא אם לא שרואין שהש"ך העביר דרך על הסמ"ע". הרי הוא סבר כהחוות יאיר לדינא, ולכן נראה פשוט שאם מרן והרמ"א מסכימים לאיזה דין וגם הסמ"ע והש"ך אינם חולקים עליהם, שוב אין לומר קי"ל כנגדם, ולכן ה"ה בנד"ד שכיון שמרן והרמ"א והסמ"ע והש"ך מסכימים, שי"ל שבעל האולם צריך להחזיר דמי השכירות של אחר נפילת התקרה, והוא אינו יכול לומר קי"ל כמהר"ש בהגמ"מ ורבו של הריטב"א.

ואם בעל האולם הוא ספרדי, כבר כתב הברכ"י בח"מ ס"כה אות כו כז, שאין לומר קי"ל כנגד מרן, ולכן כיון שמרן בש"ע פסק כהרמב"ם, ממילא שבעל האולם צריך להחזיר דמי השכירות של "אחר זמן נפילה". וכן ראיתי בפרי האדמה הנ"ל שכתב, "והרב מור"ם ז"ל שלא הגיה כלום נראה דס"ל כמרן ז"ל כסברת כל הני רבוותא, וכל שכן לדידן דפשטו הוראות מרן ז"ל וליכא למימר קים לי כו', וכן הרב מהרש"ך ח"ב בנוספות דף י"א דמחזיר לו שאר השכירות כו'", ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על המהראנ"ח הנ"ל, שהרי הוא כתב בס"קט ד"ה סברת רב שר שלום, לגבי דין אחר, "והכרעת האחרונים מכרעת שלא לומר קים לי כמ"ש בתשובת

מהר"ם אלשקאר, וכ"ש הכרעת בית יוסף... וכבר נתקבל הרב עלינו במקומנו לרב ללכת אחר הוראתיו", ע"ש. הרי נראה שאף המהראנ"ח סבר דלא אמרינן קי"ל כנגד דעת מרן, ולכן איך כתב המהראנ"ח בנד"ד שהמשכיר יכול לומר קי"ל, והלא זה כנגד מרן בש"ע.

ה) **אלא** חזרתי לאחורי מפני שראיתי מ"ש הנתיבות בס"שיב ס"ק יג, ליישב דעת הרמ"א שם, וז"ל "בס"שלד א בהג"ה הביא מחלוקת הפוסקים, באם שכר בית לדור ומת די"א דא"צ לשלם רק מה שדר בו דבעל הבית הוי כפועל דה"ל להתנות, ויש חולקין דצריך לשלם השכר כולו אף למה שלא דר בו מטעם דשכירות ליומא ממכר הוא ע"ש. ונראה שהמחלוקת שהביא הסמ"ע כאן בס"ק ל"ד די"א שצריך ליתן כל שכרו והוא מתשובת מיימוני ס"מז, היא הדיעה עצמו שבס"של"ד, דשני הדיעות הרשב"א, והוא מטעם דס"ל שכירות ליומא ממכר הוא והוי כקונה לזמן דכל האונסין על הקונה... וע"כ הך דיעה שהביא המחבר כאן הוא הדיעה הראשונה דס"שלד, וס"ל להמחבר כדעה זו, ומבואר בספר מחנה אפרים דבהקדים לו שכר, דהיינו שפירש בשעת השכירות שהוא באופן שיקדים לו השכר לכ"ע שכירות ליומא ממכר הוא, ולפי זה אפילו באונס באירע להבית פטור מלהחזיר השכירות וכדעת הנמ"י, והא שכתב המחבר דמחשב על מה שמשתמש בו ומחזיר לו את השאר לא מיירי שפירש על הקדמת השכר רק שתפס בו או שנתן לו מעצמו בתחלת הזמן דמי השכירו, אבל בהקדם לו השכר דהיינו שפירש על הקדמת השכירות הוא לכ"ע א"צ להחזיר", ע"ש.

ולפי זה נראה בנד"ד שכיון שנתינת דמי השכירות היא דבר מפורש בין המשכיר והשוכר קודם השכירות, ממילא שאף לדעת מרן המשכיר א"צ להחזיר דמי השכירות כלל, דהיינו אף החלק שהוא אחר נפילת התקרה.

אלא יש להעיר על הנתיבות, דמסתימת דברי הרמב"ם שכתב, "ומחזיר לו שאר השכירות", משמע שזה כולל אף כשהוא מוסכם ביניהם ויש תנאי לשלם דמי השכירות מקודם, ועדיין סבר הרמב"ם שהמשכיר צריך להחזיר את השאר, וכן מ"ש הנתיבות "דשני הדיעות הרשב"א", זה קשה שהרשב"א בתשובת בהג"מ הוא מהר"ש בן אברהם, והרשב"א שהביא הרמ"א בס"שלד א הוא ר"ש בן אדרת, ועוד, לא מצינו באף אחד מהאחרונים הנ"ל שעשו כחילוק הנתיבות, ולכן יותר נראה לענ"ד שמרן סבר שאף אם הסכימו כולם ויש תנאי ביניהם לשלם דמי השכירות מקודם, עדיין המשכיר צריך לשלם את השאר.

עכ"פ נראה שאפשר לבעל האולם לומר בנד"ד קים לי כמהר"ש ורבו של הריטב"א, או כמרן לפי פירוש הנתיבות הנ"ל, ושוב אין חיוב עליו להחזיר אפילו קצת מדמי השכירות.

ו) **אלא** עדיין יש לדון בנד"ד, שהרי כתב מרן בס"שיב יז, "ויש מי שאומר דדוקא בשנפל כולו אבל אם הוא קיים אלא שהוא מסוכן לדור בו חייב המשכיר לתקנו", ופירש הסמ"ע שם בס"ק לב, "לשון הטור דהשתא לא שייך למימר אזדא ליה דמסתמא הוא עומד לתקן שעדיין נקרא בית אלא שמסוכן לדור בו, הלכך חייב המשכיר לתקנה עכ"ל", ולכן י"ל שאין נד"ד דומה לבית שנפל כולו כלל, אלא רק לדין הנ"ל של הטור כיון שרק תקרת הגבס נפלה, ועדיין האולם עומד במקומו, ונראה דמסתמא שיש סכנה להשאיר באולם כיון שיש חשש שמא יפול חלק גדול של גבס או שאר התקרה על ראשו וזה יגרום לחשש סכנת נפשות, ולכן יש חיוב על המשכיר לתקנו, וכיון שהוא א"א לתקנו מיד בשעת החתונה, שזה מלאכה של כמה ימים, ממילא המשכיר צריך להחזיר דמי השכירות משעת נפילת התקרה, ומ"ש מרן דין זה בשם "יש מי שאומר" (דעת הרא"ש והטור), אין לומר שיש חולקים עליו, אלא כמ"ש בצדק ומשפט שם, "הא דכתבו מרן בשם יש מי שאומר, לא שהסברה הראשונה חולקת אלא דהוי חידוש דין מוסכם, כדרכו ברוב המקומות" (עיין שם מה שהוא חולק על החק"ל ח"ב ח"מ ס"סח).

שוב ראיתי לרה"ג יהודה איטח שליט"א בנתיב השכירות, פ"ח אות כ, שכתב, "אם נתקלקל המושכר קלקול שעל המשכיר לתקנו, ועד שהמשכיר יגמור לתקנו תסתיים תקופת השכירות שהוסכמה ביניהם, נראה שאין המשכיר חייב לתקנו רק ינכה השוכר דמי השכירות מזמן הקלקול", ע"ש. במקורות, וכן הוא בנד"ד שכיון שא"א לתקן התקרה בשעת החתונה יש לו לבעל האולם לשלם דמי השכירות משעת נפילת התקרה.

אלא כשאני לעצמי נראה שי"ל שיש לבעל האולם להחזיר כל דמי השכירות, אף החלק שהוא מקודם זמן נפילת תקרת גבס, וזה מפני שיש לחלק בין שכירות בית לדור בו, ובין שכירת אולם לחתונה, לגבי בית י"ל שאין כל יום

תלוי ביום אחר, ולכן אם הוא דר בבית יום אחד, ואחר כך נפל הבית, עדיין יש יום אחד שהשוכר היה דר בו, ויום זה נחשב הנאה לשוכר והוא צריך לשלם השכירות ליום זה, ולא איכפת לן ליום הבא שנפל בו הבית, כיון שאין זה מגרע מההנאה שכבר היה לו. אולם לגבי חתונה העיקר הוא שמחת החתונה, שבעל השמחה רוצה לשמח החתן והכלה וכל האורחים שבאים לחתונה, ולפי זה אם "נפל הבית" אחר חצי הסעודה, ממילא שלמפרע זה פוגם השמחה שהיתה להם בחצי הראשון של הסעודה, שבסוף מצינו שהצער הוא העיקר והשמחה שקודם היא טפלה לאותה צער, וכל אורח יזכור רק הצער והוא ישכח השמחה מקודם, שמה לו שיש שם מאכלים טובים והוא רואה שם כל חבריו וכו', אם בסוף נפל הבית על כולם, ולכן מצינו שלגבי חתונה בעינן שמחה לכל הסעודה, שאם יש חלק אחד שיש בו צער, צער זה מבטל כל השמחה, אף למפרע.

ולכן נראה שיש אומדנא דמוכח ששכירות האולם היא על תנאי שלא יהיה איזה צער בכל החתונה ע"י איזה קלקול באולם, וזה בכלל מ"ש הרא"ש ב בכתובות צז: 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 (נדרים כ:)... כל אלו אומדנא דמוכח אינון, הלכך אפילו גילוי דעת לא בעי בשעת מעשה ולא קודם לכן, אבל זבין ולא איצטרכו ליה זוזי, וההוא גברא דזבין נכסי אדעתא למיסק לארעא 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. ולכן ה"ה בנד"ד שפשוט לשוכר שהוא כיון לשכור האולם רק על תנאי שלא יהיה איזה קלקול באולם שיבטל שמחת החתונה, ואם עכ"פ יהיה כן, ממילא צריך בעל האולם להחזיר כל דמי שכירות, שמה הנאה יש לו לבעל השמחה בחצי הראשון של החתונה אם אח"כ יהיה צער גדול שגורם ביטול כל השמחה.

ולכן נראה לענ"ד שיש לבעל האולם להחזיר כל דמי השכירות, ודלא כדמצינו לגבי שכירות בית הנ"ל.

פיצויים בעד ביטול השמחה והעגמת נפש

ומ"ש כת"ר "ואם יכול לבקש פיצויים על זה מבעל האולם". נראה שאף שיש ביטול שמחה ועגמת נפש, מ"מ אין בעל האולם צריך לשלם פיצויים משום זה, וזה כמ"ש בב"ב צג: "דתניא המוליך חטין לטחון ולא לתתן ועשאן סובין או מורסן קמח לנחתום ואפאו פת ניפולין בהמה לטבח וניבלה חייב מפני שהוא כנושא שכר, רשב"ג אומר **נותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו**, וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר מנהג גדול היה בירושלים המוסר סעודה לחברו וקלקלה **נותן לו דמי בשתו ודמי בושת אורחיו**", ופירש הרשב"ם שם, "דמי בשתו, שזימן אורחים ואין לו מה יאכילם וכל שכן יציאה דחסריה ממונא ומיהו לית הלכתא אלא **כרבנן דפטרי מבשת דגרמא**", וכן הוא בחידושי הרשב"א בשם ראב"ד, כמ"ש הרב המגיד בהל' שכירות פ"י הל"ז, "דמי בשתו ודמי **בשת אורחיו** לא משלם", וכן הוא בסמ"ע בס"שו ס"ק כ ע"ש (ואף שהטור בא"ח סוף ס"קע הביא מנהג ירושלים הנ"ל, מ"מ אין זה לומר שכך הוא הדין אלא רק לומר שכך נהגו, ותו לא).

ואף דמצינו שיש לשלם בעד בושת כמ"ש במרן ס"תכ, מ"מ זה רק כשיש מעשה מהאיש, ואף בדיבור מהאיש אין חיוב לשלם משום בושת, כמ"ש מרן שם בסע' לח, ופירש הסמ"ע שם בס"ק מז, "דבעינן שיעשה מעשה בגופו דומיא דוהחזיקה במבושיו", ע"ש. וק"ו שאין לשלם בעד בושת כשהאיש עצמו אין עושה כלום.

ועוד מצינו לגבי חתונה, לגבי אם האיש עצמו מבטל שמחת חתן וכלה, שכתוב במשנה בב"מ עה: "שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפרין **וחלילים לכלה** או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכל דבר שאבד, וחזרו בהן, מקום שאין שם אדם שוכר עליהן". ופירש"י שם, "חלילין לכלה, **לשמח חתן וכלה**. מקום שאין אדם, שאינו מוצא פועלין לשכור והפשתן **אבד** והוא סמך עליהן, שוכר עליהם, בני אדם ביוקר **ועליהם לשלם**". הרי נראה שאף חלילין לכלה בכלל דבר האבד, ולכן לכאורה ה"ה בנד"ד שאם בעל האולם גורם ביטול שמחת חתן וכלה שיש לו לשלם.

וכן הוא ברמב"ם בהל' שכירות פ"ט הל"ד, "...**אבל בדבר האבוד** כגון פשתנו להעלות מן המשרה, או ששכר חמור **להביא** חלילין למת או לכלה וכיוצא בהן, אחד פועל ואחד

קבלן אינו יכול לחזור בו אא"כ נאנס כגון שחלה או שמע שמת לו מת, ואם לא נאנס וחזר בו שוכר עליהן... כיצד שוכר עליהן שוכר פועלים אחרים וגומרים מלאכתן שלא תאבד וכל שיוסיף לאלו הפועלין האחרים על מה שפסק לראשונים נוטל מן הראשונים", וכן הוא במרן ח"מ ס"שלג ה, ע"ש.

וכן הוא בהג' אשירי שם (על הרא"ש אות ב) שכתב, "ואם דבר האבד שע"י (הפועל) גרמתו נעשית אבד, נראה לי דחייבים לשלם כל הפסידו משום דינא דגרמי", ע"ש.

אלא ראיתי בתה"ד בסוף ס"שכט, שהביא הג' אשירי הנ"ל שהפועל חייב מטעם דינא דגרמי, וכתב...אא"כ הוי ההפסד שאינו של ממון כגון פורפרים לכלה או חלולים למת, ונראה ה"ה מלמד לתינוק לאו הפסד ממון הוא, ונראה ג"כ הטעם משום דדיני דגרמי ליתניהו רק בממון". וכן הוא ברמ"א ס"שלג. סוף סע' ז, ופירש הש"ך בס"ק מ, "בדבר האבוד שאינו ממון, כלומר שהענין אבוד אבל מ"מ אין לו הפסד ממון כגון השוכר את הפועל להביא לו חלילין ופרפרין לכלה, ולא הביא לו, ועכשיו אין צריך חלילין ולפרפרין, וכן מלמד שהענין אבוד ואין הפסד ממון", ע"ש. וכן הוא בערה"ש בס"שלג אות כ ע"ש. הרי מבואר שאף שהענין אבוד, אם אין הפסד ממון אין לומר דדאין דינא דגרמי.

ויש ללמוד מהתה"ד שאף שהפועל מבטל שמחת הכלה כיון שאין שם חלילין, מ"מ אין זה הפסד ממון והוא אינו חייב לשלם על ביטול השמחה, ונראה שזה אף שאבי הכלה הוציא הרבה ממון בשביל השמחה, כגון בעבור המזמרים והסעודה והמלצרים וכו', עדיין אין זה בכלל "הפסד ממון".

וכל זה כשהאיש עצמו גורם לביטול השמחה, וכ"ש אם נפלה תקרת האולם, שבעל האולם אינו עושה שום מעשה בגופו, שהוא אינו חייב לשלם פיצוי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכח

שאלה: אדם השולח וירוס למחשב חבירו (כגון ע"י דיסק "און קי" וכדו') והזיק המחשב או המידע הנכתב בו (כגון "חידושי תורה" וכדו'), האם מחויב לשלם? ומאיזה דין מזיק יש לחייבו?

תשובה:

לכבוד הרה"ג **מרדכי חיים** שליט"א

א) **כתב** מרן בח"מ ס"שפט א, לגבי נזק של "שור", "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקו חייבים הבעלים", ולפי זה אין ה"וירוס" הנ"ל בכלל "כל נפש חיה", ולכן הוא אינו חייב משום קרן שן ורגל. וכתב מרן בס"תי א, "בור הוא מאבות נזיקין... כיון שעשה דבר המזיק, וזהו ממונו שמזיק במקום שעשאו שאינו זז ממקומו, אלא עומד במקומו והעובר עליו ניזק, לפיכך כל הדומה לו שהוא ממונו ומונח במקומו ומזיק... חייב", ואין ה"וירוס" הנ"ל בכלל זה, כיון שאין הוירוס "עומד במקומו", אלא ש"הולך" למחשב אחר.

ולכן נראה שהוירוס דומה לדין "אש", וזה כמ"ש מרן בס"תיח א, "אש הוא אב מלאכה... והוא ממונו שהולך למרחוק ומזיק ע"י הרוח שמוליכו, לפיכך כל הדומה לו שהוא ממונו והולך ומזיק הוא תולדתו, ויש לו דין אש לפטור בו טמון". ולכן ה"ה י"ל שהוירוס הולך ממחשב המזיק למחשב הניזוק, והוא דומה ל"אש", ואין זה דומה "לתולדות אדם", דהיינו לאיש שמזיק מכחו כמ"ש מרן בס"שפד א, "אחד המזיק בידו או שזרק אבן או ירה חץ והיזיק בו... הרי זה מזיק בידו ותולדות אדם", שכאן הוירוס אינו הולך מחמת כח המזיק אלא שהולך בכבלים של טלפון או בגלי רדיו (אלחוט), ואין זה בכלל כח האדם, ולכן הוא דומה ל"רוח מוליכו", כדמצינו בדין אש הנ"ל.

ב) **אלא** יש לחקור בזה, שהלא כל המידע של המחשב הוא "טמון" בתוך המחשב (בדיסק קשיח), והמידע אינו ניכר לעין כשהוא שם (אלא רק כשהוא משתמש במחשב הוא רואה מעט מידע בצג המחשב), וא"כ לכאורה נראה שזה בכלל דבר טמון, והמזיק פטור, וכמ"ש מרן שם בסע' יג, "טמון באש פטור, שאם הדליק גדיש חבירו והיו טמונים בו אפילו מוריגים (פי' קרשים נקובים ובהם יתדות של עץ או של ברזל שדשים בהם התבואה) וכלי בקר,

שדרך להטמינם בגדיש, פטור", ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהמזיק הוא פטור.

אלא גם כתב מרן שם, "...בד"א במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בשל חבירו וכלו חציו, כגון שנפל הגדר שביניהם שלא מחמת הדליקה, והיה אפשר לו לגדור ולא גדר, אבל אם הדליק בתוך של חבירו או אפילו בתוך שלו ולא כלו חציו, כגון שנפל הגדר מחמת הדליקה, חייב בדבר שדרכו להטמין בגדיש כגון מוריגים וכלי בקר", ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שכיון שדרכו לטמון המידע במחשב, ואין הוירוס "כלו חציו", שהוירוס הולך ישר למחשב חבירו ומזיק את המידע הטמון בתוכו, שהמזיק הוא חייב.

אלא נראה שזה אינו, שאין הוירוס נכנס לתוך המחשב מיד, אלא ש"עומד בחוץ", ורק כשהאיש מתחיל להשתמש במחשב והוא עושה "קליק" על אימייל וכדומה, שוב יכול הוירוס להיכנס כדי להזיק, ולכן י"ל שזה דומה לדין "גדר" הנ"ל, שלא "נפל הגדר מחמת הדליקה (הוירוס)", אלא שנפל מחמת האיש שמשתמש במחשב שלו, ולכן לכאורה י"ל שהמזיק הוא פטור.

אלא נראה שעדיין המזיק חייב. וי"ל דנד"ד דומה למי שמדליק בתוך של חבירו, שהוא חייב אף על הטמון ואף כשכלו חציו, וזה כמ"ש הערה"ש בס"תיח אות ט, וז"ל "ואפילו במקום שכלו חציו אין פטורין בטמון אלא במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בשל חבירו וכלו חציו פטור בטמון, אבל אם הדליק בתוך של חברו אפילו במקום שכלו לו חציו כגון שעמד לחברו גדר אבנים באמצע רשותו באופן שהדליקה לא היה באפשרי שתעבור להלאה מהגדר, ונפל הגדר שלא מחמת הדליקה ודלקה מהלאה מהגדר, מ"מ חייב גם בטמון... ונראה דאין חילוק בזה בין שהדליק ממש ברשותו של חבירו ובין **שעבר** דרך שם בגחלתו ולא נזהר בה ודלקה ברשותו של חבירו", ע"ש.

ויש לבאר מ"ש הערה"ש בסוף לשונו לגבי אש וגחלת. וי"ל שאם הוא מדליק אש בתוך שלו והוא הולך לתוך רשות חבירו, אז כיון שהאש כבר התחיל לשרוף דבר אחר בתוך שלו, זה נחשב כאילו התחיל המעשה בתוך שלו. אולם אם הוא מדליק גחלת בתוך שלו, ואח"כ הוא עבר עם הגחלת לתוך חבירו ורק שם מתחילה הגחלת לשרוף בדבר אחר, אז זה נחשב כאילו המעשה התחיל בתוך של חבירו. הרי נראה שאף שהוא מדליק את הגחלת בתוך שלו אין זה מעלה או מוריד, אלא העיקר הוא מתי מתחילה הגחלת לשרוף דבר אחר, ולכן כתב הערה"ש "ונראה דאין חילוק בזה בין שהדליק ממש ברשותו של חבירו ובין שעבר דרך שם בגחלתו ולא נזהר בה ודלקה ברשותו של חבירו".

ולפי זה י"ל שוירוס דומה לגחלת, ואה"נ שהמזיק מתחיל לתקן את הוירוס "בתוך שלו", דהיינו בתוך המחשב שלו (וזה דומה להדלקת הגחלת הנ"ל), אבל הוירוס אינו מתחיל להזיק ("לשרוף דבר אחר"), אלא כשהוא מגיע לתוך המחשב של חבירו, ולכן זה נחשב כ"הדליק בתוך של חבירו", וכדין גחלת הנ"ל, ולכן המזיק חייב אף על המידע הטמון בתוך המחשב של חבירו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רכט

שאלה: האם צריך לאדם לקיים מצוות גמילות חסדים כשיש חשש שמא שהוא יבוא להפסד ממון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלחנן הכהן לוין** שליט"א

כתב כת"ר, "מעשה באדם שרכבו נתקע בערב שבת חול המועד פסח, וביקש משכנו לשאול את הרכב לשבת מכיוון שהיו חייבים לנסוע לשבת זו להוריהם. מכיוון שהשעה הייתה מאוחרת, לא היה ניתן לבטח את השכן והשכן קיבל עליו כל נזק שיגרם לרכב. בעל הרכב התלבט האם יש בכך מצוות גמילות חסד ושומר מצווה לא ידע דבר רע, או שמא עדיף לתת לשכן סכום כסף, אפילו גדול, לנסיעה בתחבורה ציבורית לשכן ולבני משפחתו (לאמיתו של דבר נראה שאין לשכן בעיה כספית לממן נסיעה זו, אלא שזה עניין של נוחות, עקב מספר ילדים גדול והרבה מטלטלין), ובלבד שלא להסתכן בנזקים ללא אחריות מסודרת, ובפרט שכיום גם במקרה של תאונה, והחבר מסכים לשלם את מחיר הנזק, יש נזק מצטבר של העלאת סכום הפוליסה משמעותית (באלפי שקלים) כאשר יש יותר מדי תאונות על שם הרכב הספציפי הזה, ויש חברות שאינן מסכימות לבטח כלל".

א) **כתב** מרן בח"מ ס"רסד א, "מי שאבדה לו אבידה ופגע באבידת חבירו, אם יכול לחזור את שתיהן חייב להחזירם, ואם לא יחזיר את שלו שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו... ואעפ"כ יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם אם לא בהפסד מוכח, ואם תמיד מדקדק פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות", ע"ש. ופירש הסמ"ע שם בס"ק א, "לאו דוקא אבידתו קודמת קאמר, אלא כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו שלו קודם", ע"ש. הרי משמע שכשיש מצוות גמילות חסדים, הפסד ממונו קודם, ואין לומר בזה שכיון שהוא עוסק במצוה, שומר מצווה לא ידע דבר רע, ולכן הקב"ה יצילו מהפסדו, וגם אין לומר כמ"ש בסוטה כא. "אמר רבא... מצוה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא, אצולי לא מצלא". אלא מוכח מדין השבת אבידה, שכשיש "הפסד מוכח" אין צריך ליכנס לפנים משורת הדין.

וכתב בשו"ת מהרש"ג ח"ב ס"קו ד"ה אבל מתוך, "בענין ממון חבירו ממון שלך קודם, ולכן בענין הצלת ממון חבירו דבליכא הצלת ממון עצמו עובר בלאו ועשה (לא תוכל להתעלם, והשב תשיבם), מ"מ באיכא הצלת ממון עצמו, שלו קודם לשל כל אדם וליכא כלל לאו ועשה, ונ"ל דכעין זה נכלל נמי במה דדרשינן בפ' איזהו נשך סב. גבי דרשת בן פטורא ורבי עקיבא וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי אחיך", ע"ש.

ויש לדקדק ממ"ש "חייך קודמין לחיי אחיך", שיש להשוות הפסד ממון לסכנת נפשות, ולכן י"ל שכמו דמצינו שאין לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבירו שהוא בודאי סכנה כמ"ש הסמ"ע בח"מ ס"תכו ס"ק ב, ע"ש. ה"ה שאין לאדם להכניס את עצמו לספק הפסד ממונו כדי להציל את חבירו מודאי הפסד ממון.

וראיתי בחידושי הרי"ם בפ' המפקיד לז. בד"ה אמנם לענ"ד (דף קמג.), שכתב, "מאי אולמא ממון של חבירו משלו, ואף בנפשות חייך קודמין כשאינו עושה מעשה בחבירו דמה חזית כו' כמ"ש תוספות סנהדרין. כ"ש שבממון שא"צ להפסיד שלו בשביל חבירו... א"כ כמו שאינו צריך להפסיד ודאי ממון שלו בשביל ודאי ממון חבירו, משום מאי אולמא כו', כן א"צ להפסיד ספק ממון שלו בשביל ספק ממון של חבירו". הרי אף החידושי הרי"ם השוה הפסד ממון לסכנת נפשות, ויש להוסיף, שכיון שיש לדמות דין ממון לדין "חייך קודמין", שה"ה אין לו להפסיד ספק ממון שלו בשביל ודאי הפסד של ממון חבירו.

וכן מצינו שיש להשוות הפסד ממון לסכנת נפשות, בסנהדרין עג. שכתוב שם "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.

א"כ שפיר י"ל שגם יש ללמוד דין השבת אבידה מדין סכנת נפשות, ואם בסכנת נפשות אין לו להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חבירו שהוא בודאי סכנה, ה"ה שאין צריך האדם להיכנס לספק הפסד ממון שלו כדי להציל ודאי הפסד ממון של חבירו.

אלא ראיתי לר' יעקב זמישט ז"ל, בחדות יעקב ח"א שכתב בב"מ לג. ד"ה אלא, "דאינו רשאי לדקדק ולומר שלי קודם אף ביכול להציל את שתיהן מפני הספק, שמא עד שיציל את של חבירו יאבד שלו, דמפני ספק ממון שלו לא לימא הכי", ע"ש. ולענ"ד נראה שאם הספק הוא "מוכח", אז יש לדמות זה לדין חייך קודמין כדלעיל, ואף בספק אין צריך להציל ממון חבירו.

ולכן הכי י"ל בנד"ד, שאין חיוב על בעל הרכב להכניס את עצמו לספק הפסד ממונו כדי לקיים מצוות גמילות חסדים בשכנו, וכ"ש בנד"ד שאין כאן "הפסד" ממון של

חבירו, אלא שרק הציל את חבירו מטירחה מרובה לילך עם משפחתו בתחבורה ציבורית למחוז חפצו. ועוד, אולי המחיר של התחבורה ציבורית הוא פחות ממה שהשכן צריך לשלם בשביל הבנזין ברכב, ולכן י"ל שאף לדעת החדות יעקב הנ"ל אין צורך לבעל הרכב להיכנס לספק הפסד ממונו בשביל הצלת חבירו רק מטירחה, ועוד, נראה שהוא אינו מוכרח שהאיש צריך לילך להורים שלו, שהלא הוא יכול להתקשר עמם כדי לבטל את הביקור, והוא ומשפחתו יכולים להישאר בבית, ואם עדיין הוא רוצה לילך להורים שלו, אין לו להיכנס בעל הרכב לספק הפסד ממון.

ב) **ועוד** י"ל, שראיתי בסמ"ע שם ס"ק ב, שכתב "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 אפסיד 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". ולפי זה י"ל בנד"ד שהחשש של תאונת דרכים הוא דבר "מוכח", והכל מסכים לחשש זה, ואף שמצד אחד הוא אינו שכיח כל כך, שכמה פעמים האדם נוסע ברכב שלו בלי תאונת דרכים, מ"מ כשהיא מתרחשת יש הפסד גדול וטירחה מרובה ועגמת נפש כנודע, ולכן אין זה אמתלה בעלמא, אלא חשש "מוכח", ולכן אין צורך לבעל הרכב להכניס את עצמו בספק הפסד זה כדי לקיים מצוות גמילות חסדים עם שכנו.

וכן מצינו כתב מרן בס"כח א, "כל מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד אם יתבענו שיעיד לו, בין שיש עד אחר עמו בין שהוא לבדו, ואם כבש עדותו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". הרי שיש חיוב עליו להעיד, אבל כתב הב"י שם "וכתב הנמ"י ומיהו הא דמחייבינן הכא בכובש עדותו, היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא, ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי, שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממדת גמילות חסדים כ"כ הרא"ה ז"ל עכ"ל", ולפי זה כתב מרן באבקת רוכל ס"קצה, "הטענה השמינית, שאפילו לא היה בדבר סכנת הגוף אלא סכנת ממון בלבד היה מותר לכבוש עדותו אפילו אם היה ראוי להעיד, ומודה הראב"ן שלא חל עליו החרם, **ואין אומרים לזה הפסד ממונך כדי שיזכה חברך בממון**, שהרי אין אדם חייב להעיד על חבירו אלא מדין גמילות חסדים כמ"ש נמ"י פ' הכונס בשם הרא"ה, **ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חבירו וכדאשכחן במשיב אבידה**" ע"ש. וחתמו על תשובה זו מרן ור" ישראל דיקוריאל ז"ל, והמבי"ט ע"ש. הרי שאין להפסיד ממונו כדי להציל ממון חבירו, ואין זה גמילות חסד, ולכן ה"ה י"ל שאין לו להכניס לספק הפסד ממונו כדי לקיים מצוות גמילות חסידים בחבירו, וכ"ש כשאין הפסד ממון לחבירו, אלא החסד הוא רק כדי להסיר הטירחה של חבירו.

ואם בעל הרכב רוצה ליתן סכום כסף כדי לשלם את המחיר של התחבורה הציבורית, הרשות בידו, אבל יש לו לשקול בדעתו שמא שכנו יהיה מבויש לקבל כסף ממנו, והכל לפי הענין.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רל

שאלה: האם מותר לבזות חבירו כדי לכפר עוונות של חבירו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "קראתי בספר סיפורי חסידים שכתב הגאון הרב ש"י זוין זצ"ל, על צדיק אחד שפעם בייש והלבין פני יהודי ברבים, וכששאלו אותו ממאמר חז"ל (ב"מ נ"ט ע"א) "כל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב", השיב, שראה ברוה"ק שאותו יהודי מלא בעבירות ומתוחים עליו דינים קשים, וע"י שיתבזה, יכופר עוונו, והוא מוותר על עוה"ב שלו, עבור יהודי אחר. ע"כ תוכן הסיפור, ותמהתי על זה ממה שאמרו חז"ל (ב"ב ט"ז ע"א) "א"ר לוי שטן ופנינה, לשם שמים נתכוונו וכו', פנינה דכתיב וכעסתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה" ע"כ, וכתב שם רש"י "בעבור הרעימה, שתתרעם על שהיא עקרה ותתפלל" ע"כ, ולכאורה ברור שפנינה עשתה שלא כשורה כשציערה את חנה, אף כיוונה לש"ש. הכא נמי, אין לאדם לצער חבירו לש"ש, ודומיא דהגונב על מנת להחזיר או כדי לשלם תשלומי כפל, שהכל אסור (חו"מ סי'

שמ"ח סע' א', וידוע שנחלקו הפוסקים אם אסור מהתורה או מדרבנן בכה"ג. אמנם עיי"ש בפת"ש סק"א).

ואמר לי ידידי ר' הלל בן יעקב שליט"א, שיש לחלק. דגבי פנינה, נראה שהיא לא ידעה שהצער יביא לתועלת, אלא רק שכך שיערה בדעתה, וזה באמת אסור. משא"כ באותו צדיק שידע וראה באופן ברור שיש תועלת מהצער, בזה מותר, דאנן סהדי שאם היה יודע עומק הדין שמתוח עליו, ושע"י הביזיון ימחל לו עונשו, אנן סהדי דניחא לי בזה. עכת"ד בתוספת נופך משלי, ודפח"ח, וקצת ראיה ליסוד זה, ממה שמסופר (במסכת כלה רבתי פ"ב, ויקרא רבה פרשה ל"ד, ט"ז) על ר"ע שר"ט נתן לו מעות כדי להרוויח, וברור שר"ט כיוון שר"ע ירוויח עבורו ממון, ור"ע שינה מדעתו, ונתן הממון לצדקה, ולכאורה קשה, איך שינה ר"ע מרצון נותן המעות, אלא ע"כ כיון דאמד בדעתו שאחר שידע ר"ט עומק העניין, יסכים בלב שלם, להכי שרי. הכא נמי בנד"ד". **ע"כ דברי כת"ר.**

ב) **כתוב** בפסחים נו. "ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך, על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו, גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו". ופירש"י שם, "גירר עצמות אביו. משום **כפרה** ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה, ומפני קידוש השם שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים". הרי מבואר שבזיון מותר כשהוא לתועלת האיש שמקבל הבזיון.

וגם ראיתי במהרש"ם בח"ב ס"רכו אות לב, שכתב, "והנה באמת מבואר בש"ע (רמ"א אה"ע ס"מב ה), ב' דעות גם ברשע אם יש לחוש שמא עשה תשובה, ודעת רמ"פ להקל דדוקא בתנאי ע"מ שאהיה צדיק רגלים לדבר כמ"ש הב"ש סקכ"ב, וכן מצאתי בתשובת רדב"ז ח"א ס"ק"מ שכתב כן. אבל מתשובת הרא"ש כלל ה' דין ב' גבי הריגת מוסר מוכח דבכל גוונא יש לחוש משום חומרא דאשת איש... ויל"ע בברכות דף י' ובפסחים דף נ"ו גבי חזקיה שגירר עצמות אביו ולא חשש שמא עשה תשובה, אבל י"ל כסברת רמ"פ וגם להרא"ש לק"מ דדוקא משום חומר אשת איש חיישינן לזה כמובן", ע"ש.

מבואר מזה שאין חשש לגבי אביו של חזקיהו שהוא עשה תשובה. משמע שאם היה חשש כזה אז הוא רק ספק אם הוא צריך כפרה, ואין להתיר ודאי בזיון לספק שמא הוא לתועלת המת, ולכן יש ראיה מכאן למ"ש רב הלל בן יעקב שליט"א, שרק כשהוא ברור שיש תועלת מהצער אז יש להתיר הבזיון, משא"כ כשיש רק ספק.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

כתב כת"ר, "בעניין מה ששאלתי על הנהגת צדיק אחד שבייש אדם ברבים לכפרתו, ושאלתי שלכאורה הדבר אסור וכו', וכת"ר מביא ראיה מפסחים (נ"ו ע"א) דחזקיה גירר עצמות אביו, וכתב על זה כת"ר "הרי מבואר שבזיון מותר כשהוא לתועלת האיש שמקבל הביזיון" ע"כ. ולכאורה יש לחלק בתרתי. חדא, דהיה זה אחר מיתה, ואין זה ביזיון מן הדין, דהמתים חופשי, ועוד והוא עיקר (דחילוק הראשון יש לדחות ממה דקי"ל בקידושין ל"א ע"ב ובשו"ע יו"ד סי' ר"מ סע' ט' "חייב לכבדו אפילו אחר מותו", כ"ש שאסור לבזותו לאחר מותו), דשאני התם דהיה ההיתר משום קידוש השי"ת, וכדכתב שם רש"י להדיא "ומפני קידוש השם שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים", משמע באמת דבלא קידוש השי"ת אסור". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתב רש"י בפסחים שם "גירר עצמות אביו. משום **כפרה** ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה, ומפני קידוש השם שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים". נראה שיש שני צדדים לזה. אחד הוא שגרירת עצמות היא כפרה, והשני הוא שחזקיה גירר העצמות בפני רבים, ובזה יש קידוש השם. וי"ל שאם הוא היה גירר העצמות רק בחדרי חדרים אז אה"נ שיש כפרה לאביו, אלא חזקיה הוסיף על זה וגירר אותם ברבים כדי שכל העם יכולים לראות ויש בזה קידוש השם, ואה"נ שגרירת העצמות ברבים יש יותר ביזוי ולכן ממילא שגם יש יותר כפרה מלבד הקידוש שם, מ"מ עדיין בגרירת עצמות בחדרי חדרים יש כפרה אף שאין קידוש השם בפני הרבים, ולכן כוונת רש"י לפרש שיש שני צדיים אלו בפני רבים, אבל אה"נ ששלא בפני רבים יש כפרה.

וכן נראה מהרע"ב במשנה פסחים שם שכתב, "גירר עצמות אביו. משום כפרה, ולא קברו לפי כבודו על מטה נאה, כדי שיתגנה על רשעו ויווסרו הרשעים". הרי שלא הביא מ"ש רש"י "ומפני קידוש השם", וזה מפני עיקר הטעם הוא מפני כפרה, ורק כיון שחזקיהו גירר העצמות

ברבים כדי להגדיל הבזיון והכפרה, ממילא שגם כן יש קידוש השם, אבל אף בלי קידוש השם מותר לבזות אביו לתועלת כפרה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלא

שאלה: האם מותר לאשה ללדת בבית לכתחילה, או אם היא צריכה לנסוע לבית חולים מפני חשש סכנת לידה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל ברגיל** שליט"א, והרה"ג **עומר שפס** שליט"א.

כתב כת"ר, "לידת בית היא תופעה הולכת וגוברת של נשים הבוחרות ללדת בבית ולא ללדת בבית החולים, כפי שכלל הציבור נוהג בעשרות השנים האחרונות, מאז החלו הלידות להיערך בבתי החולים.

הסיבות לבחירה זו של הנשים הם שונות, הן מרצון ללדת באופן טבעי יותר והן משיקולים של חוסר חשיפה למחלות ועוד. מחקרים שונים נעשו בעולם לבדוק את אחוזי הסיכון הקיימים בלידת בית לעומת לידה בבית חולים. מצורפת טיוטא מתוך ספר פוע"ה חלק שלישי, הנכתב במכון בימים אלו, בה מפורטים הנתונים בנושא זה, וכן דעתם של חלק מהפוסקים שהביעו דעתם בשאלה זו.

נראה לי שעיקר הבעיה מתמקדת לא בלידה רגילה, אלא כאשר הלידה מסתבכת, ואין בבית את הכלים להציל את הילוד או היולדת.

נבקש מכת"ר לענות לנו, האם לרגל הנתונים המצורפים יש לאסור תופעה זו? חשובה לנו מאוד דעתו של כבוד הרב, כיוון שממחקרים ומההיכרות בשטח רואים אנו, שכאשר הלידה מסתבכת, הן מצד היולדת והן מצד הילוד, בחלק גדול מהמקרים אם הלידה היתה מתבצעת בבית החולים, היה נולד תינוק בריא, ובלידת בית התינוק נולד עם פגם ופעמים רבות פגם משמעותי. גם הצלת היולדת במקרים של הסתבכות היא מאוד משמעותית". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **נראה** שיש לחלק בין אם האשה בכלל סיכון גבוה, כגון שיש לה לחץ דם גבוה או כבר היה לה ניתוח קיסרי או שיש לה תאומים ברחמה, וכדומה, ובין אשה שהיא רק סיכון נמוך. וי"ל שודאי אם האשה בכלל סיכון גבוה שהיא צריכה לנסוע לבית החולים, אבל עדיין יש לדון לגבי אשה שהיא בסיכון נמוך.

ונראה שדין זה תלוי באם החשש סכנה כשהאשה בסיכון נמוך, הוא נחשב ה"לפנינו" או לא, שהרי אולי יש לדמות זה למי שצריך לחצות הכביש מצד זה לצד אחר, אף שידוע שיש חשש סכנה מהרכבים. וי"ל שאם הוא איש בריא אין לחוש לסכנה, שמעשים בכל יום שכל אדם חוצה את הכביש אף שיש חשש סכנה בזה, אבל אם הוא זקן או הוא נכה או סומא אין לו לחצות את הכביש בעצמו כיון שיש לו סיכון גבוה בזה. או שמא י"ל שאין לדמות שעת הלידה למי שרוצה לחצות את הכביש, אף באשה שיש לה רק סיכון נמוך, כיון שהסכנה בשעת הלידה נחשבת "לפנינו", ולכן יש לחוש לסכנה כזו, והיא צריכה לנסוע לבית החולים, ולכן יש לדון בזה.

מצינו בפקוח נפש דאין אזלינן בתר הרוב, ויש לחוש לסכנה מועטת, וכמ"ש מרן בא"ח ס"שכט ב, ע"ש. וכתב מרן שם. סע' ג, "מי שנפלה עליו מפולת, ספק חי ספק מת, ספק הוא שם ספק אינו שם, מפקחין עליו אע"פ שיש כמה ספיקות", ופירש המ"ב בס"ק ט, "ספק הוא שם, ומיירי שהיה שם בעת המפולת ואינו ידוע אם הספיק לצאת מתוך ההפכה, ונראה דה"ה אפילו לא ראינו אותו מתחלה להדיא רק בבית זה מצויין בני אדם בעת הזאת נמי מחללין ומפקחין את הגל", ע"ש.

ויש לדקדק מכאן שאם אחד עובר בדרך והוא רואה מפולת והוא אינו יודע כלל אם יש אדם תחת המפולת או לא, ודאי שאין חיוב עליו לפקח את המפולת, שא"כ הרי בכל יום יש לפקח כל גל או מפולת שמא שיש אדם תחתיו, אף שהסיכוי לזה הוא אחד ממליון. אלא צ"ל שרק אם יש אומדנא לפנינו שמא יש שם אדם, אז יש לפקח את המופלת, ולכן זה רק כשהוא יודע "שהיה שם בעת המפולת ואינו ידוע אם הספיק לצאת מתוך ההפכה" וכדומה, שבזה יש אומדנא שהיה איש שם, ורק בזה כתב

מרן "מפקחין עליו אע"פ שיש כמה ספיקות". הרי מצינו שאין לחוש לסכנה אם רק הגל או מפולת "לפנינו", אבל גם בעינן "לפנינו" לגבי שמא יש שם איש תחת הגל.

ולפי סברה זו יש לבאר הטעם שמותר לחצות את הכביש, בין בחול ובין בשבת, אף כשיש חשש סכנה מהמכוניות בכביש. המכוניות הן כ"מפולת", אבל האיש שרוצה לחצות הכביש, הוא בריא לפנינו ואין שום הוכחה בגופו שיש חשש סכנה, ולכן כיון שאין אומדנא דמוכח בגוף האיש שיש חשש סכנה, אין הסכנה נחשבת כ"לפנינו" ומותר לו לחצות את הכביש. אולם אם האיש הוא נכה או סומא, אז יש אומדנא בגופו שיש חשש סכנה, וזה דומה ל"שמא יש איש תחת המפולת" דלעיל, ולכן אין לו לחצות את הכביש.

וכן יש לדייק בריב"ש בס"ז, שכתב "עוד שאלת על היהודים שהולכים בשיירא בגמלים עם אורחות ישמעלים במדבר גדול והנורא, והכל יודעין שמאחר שאינם רוכבים על סוסים כי אם על גמלים שהן צריכין לחלל שבת בפרהסיא לרכוב וללכת עם השיירא, כי מפני הסכנה לא יוכלו ליעכב במדבר לבדם בשבת", ע"ש. והלא יש לשאול אף שלא מטעם שבת, איך מותר בכלל להיכנס לספק סכנה במדבר, ואף בזה י"ל דאה"נ שהמדבר דומה "למפולת", אלא עדיין אין הוכחה שאיש זה הוא "תחת המפולת" ושיש לו צער וחולי משום המדבר, אלא הכל רואים שהוא בריא ואין בו שום צער בגופו, ולכן אין לחוש לסכנה בנדון זה.

ואף שכתב מרן בי"ד ס"קעט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו", ופירש הט"ז שם שזה בכלל פקוח נפש, ולכאורה לפי מה שכתבתי לעיל אין כאן סכנה כיון שעדיין האיש בריא. י"ל דשאני דין זה כיון שכל כוונת הנחש והעקרב הוא להזיקו, משא"כ במכוניות בכביש שאין כוונתם להזיקו, וכן בנדון הריב"ש, אין "כוונת" המדבר להרוג מי שעובר בו.

ב) **ולפי** זה יש לדון אם אשה יולדת בכלל בריא או אם היא כמי שיש לו אומדנא דמוכח שיש חשש סכנה כדלעיל.

כתב הרב המגיד בהל' שבת פ"ב הל"יא, "שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה", לפי זה י"ל דשאני יולדת משאר חולים שאף שמצד אחד הוא מותר לחלל שבת בעדה, מ"מ סכנה זו בכלל "מנהגו של העולם", והיא טבעית, ולכן י"ל שאין סכנה זו בכלל שאר סכנות, ולכן בשלמא שיש לחלל שבת בעדה בדברים הרגילים לעשות בשביל יולדת, אבל אין לחוש לסכנה שאינה מצויה כלל.

וכן ראיתי שכתב 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 (ולפי דבריו מובן הריב"ש הנ"ל).

ולפי זה נראה שיש לחלק כדלעיל, שאם אין לאשה סיכון גבוה, מותר לה לילד בביתה כשיש מילדת שם וכו', כיון שהלידה היא בכלל מנהגו של עולם והיא דבר טבעי ואין חיוב לחוש לסכנה שאינה מצויה, אבל אם יש לאשה סיכון גבוה, אז שוב אין לומר שזה בכלל מנהגו של עולם כיון שהחשש סכנה "לפנינו", והיא צריכה לנסוע לבית החולים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלב

שאלה: כשרופא עוסק בטיפול לחולה שיש בו סכנה, האם הוא מותר להפסיק כדי לכתוב המכתב השיחרור לחולה אחר שאין בו סכנה שהרופא כבר טיפל בו לפני כן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **סודי נמיר** שליט"א

כתב כת״ר, ״אני תמה אם אין עבירה בהתנהלות והתנהגות רופאים כמעט בכל משמרת של צוות רפואי בחדר המיון. כך עולה תימא מהתנהלות שלנו. דוקא בשבועות האחרונים באחת המשמרות לפתע מצאתי את עצמי עם חולה לא יציב מונשם בחדר הלם, חולה נוסף בחמצת קשה המוכן לשיגור למחלקה עם טיפול צמוד הדורש האצה במחלקה לקבלו בהקדם לפנות את המיטות של המיון לחולים חדשים ולהיכרות טובה עם התורן שיטפל בו מהלך הלילה הקרוב, כרגע נכנסת חולה בצרחות על כאבי בטן נוראיים עם מדדים תקינים אך איננו יודעים כלל אם היא בסכנה אם לאו מכיון שהיא טרם נבדקה. באותה עת צמוד אלי בן משפחה ה׳מטריד׳ מדי פעם: ״נוווו! מה עם המכתב שיחרור שהבטחת?״ אני כבר לא מרוכז דיו כי כל מספר דקות הוא שואל ובצדק: ״מתי אתה כבר משחרר אותנו?״ כיון שהסב הקשיש לא נוח לו. כבר התברר שאיננו בסכנה, הוא מרגיש לא נוח, העובד בבית נטול אחיזה בסביבה ומאבד שליטה ולכולם רצוי שישוב לביתו לאחר שיקבל את המכתב שיחרור שכולל הוראות סכנות אליהם יש להיוותר ערים, המשך טיפול בקהילה, ומה צפוי בהמשך.

יש להסביר, שחלוקת העבודה נעשית על ידי שקהל הציבור ששוטף כל יום את חדרי המיון ממויינים לפי חומרה ומוכנסים למחלקה לרפואה דחופה לפי דחיפות ולכל רופא בכיר ישנה אחראיות על אותו חולה שבדק מפגישה ראשונה אתו עד שהוחלט מה המשך גורלו. מלבד ייעוצים במספר מקרים נבחרים בין אנשי הצוות אין מעבר של חולה מרופא לרופא מכיון שאז הרופא השני צריך מתחילה לקרוא את כל הסיפור, לעבור על הבדיקה ולברר תשובות, להסתכל על הצילום, הרי הרופא הראשון כבר עשה זאת. זה גורם לכפילות ועיכובים מיותרים. ייתכן שגם הרופא דיבר עם יועצים אישית ובהעברת מידע יכולים לפספס פרטים, לסיכום מכתב של חולה שדחוי בגלל שהרופא הבכיר רץ ממקרה חריף אחד לשני איננו פטור מלכתוב את המכתב שאמנם לא אורך זמן רב אך דורש ריכוז (כי רק הוא מכיר אותו) וכן בא על חשבון החולים הדחופים שזה עתה בסכנת חיים של ממש.

האם הדבר מותר? מאידך, כל האלימות ששומעים עליו נגד הצוותים הרפואיים אכן נובע מתסכול ולא תמיד מרשעות גמורה ישנם זמני המתנה לא סבירים, חוסר יחס מאונס והעדר כוח אדם בזמן שהצפיפות גבוהה.

האם העיכוב לגשת להעריך את החולה הקשה מידית או כל טיפול דחוף אחר כדי לכתוב מכתב שחרור לחולה שעומד לחזור לביתו מותר לפי הדין״. **ע״כ דברי כת״ר.**

איני מבין המציאות, הלא יש רופא זוטר בצוות שלך? וא״כ כשאתה כותב את המכתב שיחרור לחולה אחד, הרופא הזוטר יכול לטפל בחולה אחר – חמש או עשר דקות, עד שאתה יכול להגיע לאותו חולה. או אחר שאתה בודק את החולה שיש בו סכנה אתה יכול להגיד לרופא זוטר מה לעשות בשבילו, ואין צורך שאתה יהיה עם אותו חולה שעה אחר שעה, ולכן אחר שאמרת לרופא זוטר מה לעשות, מיד אתה יכול לכתוב המכתב שיחרור, והכלל בזה שיש ללמוד להאציל תפקידים (בצורה בטוחה).

ועוד, בזמן שאתה מחכה לתוצאות הבדיקה וכדומה לחולה אחד שיש בו סכנה, אתה יכול לכתוב המכתב שיחרור לחולה אחר, ועוד, לא נראה שבכל חולה שיש בו סכנה, שאתה צריך לטפל בו בלי הפסק שעה אחר שעה, ולכן לפעמים לאחר שאתה תשים עירוי תוך ורידי, או אחר הזרקת זריקה, אתה צריך לחכות עד שזה מועיל, ובאותו זמן אתה יכול לכתוב מכתב שיחרור.

ואה״נ שי״ל שכשיש פנאי מחולה זה, אתה צריך לטפל מיד בחולה אחר שיש בו סכנה ולא נשאר זמן לכתוב מכתב שיחרור בין גברא לגברא, מ״מ לכאורה קשה לומר שלא נשאר שום זמן בכל משך המשמרת לכתוב המכתב שיחרור. מ״מ אם המציאות כן, שאין לך זמן לכתוב מכתב שיחרור בכל משך המשמרת, אז יש חיוב על ההנהלה לארגן את המחלקה בצורה טובה יותר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלג

שאלה: איך להליץ בעד מנהג העולם שכשיש נעדר, שאין כל יהודי יוצא לעזור לחפש אחריו.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **אליעזר טוויק** שליט״א

כתב כת"ר, "קורה לצערנו לפעמים שיש יהודי שנעדר ולא מוציאים אותו, ויש חשש לחייו, כי הוא אדם חולני וכדומה, לכאורה יש חיוב על כל יהודי לצאת ולעזור בחיפושים אחרי אותו יהודי, משום "לא תעמוד על דם רעך", ואין דבר שעומד בפני פיקוח נפש. אך בפועל לא ראינו שכולם הולכים לחפש ואף תלמידי חכמים לא נוהגים ללכת לחפש כל פעם שיש נעדר. יש האומרים, שבגלל היום יש תקשורת העניין מגיע במהירות לכולם, אם נאמר שיש חיוב לצאת ולחפש הרי נשבית כל העם ממלאכתו ומלימוד התורה, ולכן מספיק שיהיו כמה מתנדבים שיעזרו בחיפושים. אלא שלכאורה, אם יהיו יותר אנשים שיחפשו אותו, הוא יימצא מהר יותר, ויש יותר סיכוי למוצאו בחיים. מה המקור לפי ההלכה למנהג העולם שלא כולם יוצאים לחפש את הנעדרים".

א) **כתב** מרן בח"מ ס"תכו א, "הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באין עליו או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או **שישכור אחרים** להציל, ולא הציל... עובר על לא תעמוד על דם רעך". משמע מזה שהוא יכול להשכיר אחרים לעשות מצוות הצלת חבירו, ולכן י"ל שבזמנינו שכל אחד משלם מס למדינה, שכל אדם יי"ח ע"י המשטרה, דהיינו שזה כאילו הוא שוכר את המשטרה לחפש אחר הנעדר, ולכן הוא עצמו אינו מחויב לחפש כיון שהמשטרה תחפש בעדו, אחר הנעדר.

אלא אין זה מספיק, שנראה שאף יש חיוב למשטרה לקבץ כל העם לחפש ש"אם יהיו יותר אנשים שיחפשו אותו, הוא יימצא מהר יותר, ויש יותר סיכוי למוצאו בחיים" כמ"ש כת"ר, ולכן עדיין צריך טעם אחר לבאר מנהג העולם.

ב) **כתב** 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 נראה מסנהדרין עג. שכתוב שם "אבדת גופו מניין, ת"ל והשבותו לו", ופירש"י שם "אבדת גופו. כגון נטבע בנהר מניין שאתה מצווה על השבתו", והקשה בגמ' סנהדרין שם "מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מניין ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל", ולפי זה כתב מרן הנ"ל שלגבי לא תעמוד גם "צריך שישכור אחרים להציל", ופירש הסמ"ע בס"ק א, "דאילו להציל בגופו מוהשבותו לו נפקא דאבידת גופו של חבירו צריך להשיב לו, ומלא תעמוד על דם רעך מרבינן אפילו להוציא ממון ע"י שישכור אחרים להצילו, וכתבו הרא"ש והטור בסי' זה ז"ל **מיהו אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לחבירו**", ע"ש. הרי מצינו שיש כאן עשה של והשבותו לו, וגם ל"ת של לא תעמוד, וגם מצינו שמי שהוא בסכנה הוא צריך לשלם כל מי שמפסיד ממונו כדי להצילו.

ולפי זה נראה שאם כל אחד מהמחפשים מפסיד פרנסתו ובטל מלאכתו כדי לעזור לחפש אחר הנעדר, אז יש חיוב על הנעדר לשלם לכל האנשים שמחפשים להצילו, אפילו הם מאות או אלפים אנשים – וזה סך גדול, ולא מצינו למעשה שאחר הצלת הנעדר, שהוא משלם כל ממונו כדי לפצות כל האנשים שמחפשים אחריו, ולפי זה יש לחקור, במי שטובע בנהר ואומר שהוא אינו רוצה לשלם כדי לשכור אחרים להצילו, אם עדיין יש חיוב על מי שעומד שם לבזבז ממונו לשכור אחרים כדי להציל מי שטובע בנהר. וי"ל שלפי הגמ' סנהדרין הנ"ל יש ללמוד דין זה מדין השבת אבידה, כיון שאף הצלת נפשות בכלל "והשבותו לו", וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל.

כתב מרן בח"מ ס"רסא ד, "המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו, כיצד הניח פרתו ברפת שאין לה דלת ולא קשרה והלך לו, השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו, הרי זה איבד ממונו לדעתו", ע"ש. הרי שאם אין בעל החפץ רוצה להציל חפצו, אז אין חיוב על אחרים להציל את החפץ בעדו, ולכן ה"ה י"ל שאם מי שטובע בנהר אומר שהוא אינו רוצה לשלם כדי לשכור אחרים להצילו, אז זה בכלל מאבד ממונו לדעת, ואין חיוב להצילו. וגם כתב הסמ"ע בס"רסד ס"ק א, "כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו, שלו קודם", ע"ש. וגם כתב בס"רסה ס"ק א, "דאם עוסק במלאכה אינו מחויב להניח מלאכתו ולהשיב בחנם", ע"ש.

ולפי זה י"ל דאה"נ שחידש הגמ' הנ"ל דילפינן מלא תעמוד שצריך לבזבז ממונו כדי לשכור אחרים להציל מי שטובע בנהר, ודלא כדמצינו לגבי השבת אבידה, אבל י"ל שאין לנו אלא חידושו וכמ"ש בשבועות כה: "רבא אמר

משום דהוה דבר שבכלל ויצא לידון בדבר החדש אין לך בו אלא חידושו בלבד", וכן הוא בתמורה יג: "משום דרבי רחמנא דאית ביה תמורת שמו איגרועי איגרע, אין דאמרינן מאי דרבי רבי ומאי דלא רבי לא רבי, והא מהיכא תיתי אמר רב הונא בריה דרב יהושע משום דהוה דבר הבא לידון בדבר החדש ואין בו אלא חידושו בלבד", ע"ש. ולכן י"ל שעיקר לימוד הצלת נפשות מוהשבותו לו, ובא לא תעמוד לחדש שאף צריך לשכור אחרים להציל, אבל י"ל שאין לנו אלא חידושו ורק כשהטובע בנהר מסכים לשלם לו הפסדו יש להצילו, ואם הוא לא הסכים אז יש לו דין ככל השבת אבידה שאין חיוב לבטל מלאכתו ולהפסיד ממונו להצילו כמ"ש הסמ"ע הנ"ל.

וראיתי בשיטה מקובצת בב"ק קיז: בשם הראב"ד שכתב, "מה שאדם חייב להציל חברו בממונו ה"מ בפניו כדכתיב והשבותו לו אפילו אבדת גופו, אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך, ואפילו בפניו נמי לא יפסיד זה ממונו אלא שישלם פסידתו". הרי נראה שאף שיש פסוק של לא תעמוד עדיין ילפינן דינים אלו מוהשבותו לו, ולכן נראה שאם הטובע בנהר אינו רוצה לשלם הפסדו של מי שרוצה להצילו, אז אין חיוב להצילו וכדמצינו בדיני השבת אבידה, וכן נראה, שאם לא כן הו"ל להרא"ש והטור הנ"ל לומר שאף אם הטובע אינו רוצה לשלם אף שיש לו הרבה ממון, עדיין יש חיוב להצילו, וכיון שהם לא כתבו כן צ"ל שהחידוש של לא תעמוד הוא רק לשכור אחרים כשהטובע מסכים לשלם, אבל אם לא כן יש לטובע דין ככל השבת אבידת שאין לבזבז ממונו כדי להשיב את האבידה, ואין חיוב להציל את הטובע.

שוב 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 שאף שיש לאו דלא תעמוד עדיין ילפינן דינים אלו מדיני השבת אבידה, וא"כ י"ל כפי שביארתי לעיל שאין חיוב להציל הטובע בנהר אם הוא אומר שהוא אינו רוצה לשלם וכמו דמצינו בהשבת אבדה (ומה שהקשה החכ"ש על חידושו הנ"ל, מב"ק ק. שכתב רש"י שאף זקן שאינו לפי כבודו חייב לקבור את המת, וכן הוא אלו מציאות ל: י"ל דשאני דין קבורה שהוא אינו בכלל השבת אבידה, משא"כ דין הצלת נפשות שהוא בכלל השבת אבידה).

ולפי זה י"ל שמי שרוצה להציל המאבד עצמו לדעת שאומר **בלי אונס** שהוא אינו רוצה בהצלה, אין חיוב להצילו, וזה דומה לדין הנ"ל בהשבת אבידה, "המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו", וכן ראיתי סברה זו במנחת חינוך בקומץ מנחה, מצות רלז על לאו דלא תעמוד, "דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבות לרבות אבידת גופו ודאי אינו מצויה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת כמבואר בש"ע חו"מ ס"י, אלא אף הלאו הזה אינו מוזהר... כנ"ל ברור". הרי הוא התחיל ב"אפשר" ומסיק ב"ברור".

אלא ראיתי בספר מרגליות הים בסנהדרין עג. בשם הספר עין אליהו שהוא חולק על סברת המנ"ח הנ"ל, וז"ל "כי הנה בגמרא נאמר, יש לו ואינו רוצה להתפרנס מנין, ת"ל תעביטנו, ואפילו לר"ש דאמר התם דאין נזקקין לו היינו כיון שיש לו כל רגע לפרנס עצמו, אבל זה שהשליך עצמו לים ושוב אינו יכול לצאת, מחויב הרואה להצילו", ע"ש. והסכמת הפוסקים שיש לחלל שבת כדי להציל מי שמאבד עצמו לדעת, עיין בדבריהם. עכ"פ עדיין י"ל שאין חיוב על המציל לבזבז כל ממונו כדי להצילו אם הוא אומר שהוא אינו רוצה לשלם הפסד המציל.

ולפי זה י"ל דכיון דלא מצינו שהנעדר הוא משלם כל ממונו לכמה מאות או אלפים אנשים שבטלו מלאכתם כדי לחפש אחריו, ממילא שאין חיוב לכל אחד לבטל מלאכתו לחפש אחריו, ובשלמא שעדיין יש חיוב על המשטרה לחפש אחריו כיון שאין הנעדר צריך לשלם להם כיון שהם מקבלים שכרם מהמסים של המדינה, אבל אדם אחר שיודע שהוא אינו יקבל כלום לפצות הפסדו, י"ל שאין חיוב עליו לעזור ולחפש אחר הנעדר. כן נראה להסביר מנהג העולם. מ"מ מי שרוצה להתנדב לעזור בחיפוש ולא ביקש פצוי, ודאי שהוא עושה חסד גדול ותבוא עליו ברכה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלד

שאלה: האם התורם איבר יכול לקבל שכר מהמקבל את האיבר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יוסף חיים פרל** שליט"א,

כתב כת"ר, "והנה, כיוון שעפ"י שיקול דעת נראה שתרומת איברים מאדם גוסס היא מועילה שיהיו יותר חיים ולא להיפך, וכפי שהסברנו שהסיבה שבכל זאת אסור לתרום איברים היא רק משום שאיסור 'שפיכות דמים' הוא חמור ביותר עד שנאמר עליו "יהרג ואל יעבור" – נראה ברור שכל זה נאמר רק לגבי יהודי, שמחוייב במסירות נפש על שלושת העבירות החמורות; אך גוי לעומת זאת, שאינו מחוייב למסור את נפשו עבור מצוות התורה הרי שיוכל לתרום את אבריו על מנת להציל אדם אחר ממוות (וכמש"כ בפשיטות המנחת שלמה פו, ה), ומ"מ **הדבר פשוט שתמורת כסף גם לגוי יהיה אסור לתרום את אבריו**, שהרי כל מה שהתרנו לגרום למיתת אחד עבור הצלת אחר אין זה אלא משום שכך שיקול הדעת מורה, וכיוון שכללי האתיקה נקבעו עפ"י שיקול הדעת מה הכי יועיל להטבת העולם, לכן ברור שבעניין זה צריך ללכת עפ"י כללים אלו וחל איסור גמור לעשות סחר באיברים". ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד אין זה מוכרח. וי"ל שמותר לתורם לקבל שכר על האיבר שהוא תורם. כתב מרן בח"מ ס"תכו א, "הרואה את חבירו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול הוא בעצמו או **שישכור אחרים** להציל, ולא הציל... עובר על לא תעמוד". וכתב הסמ"ע שם בס"ק א בשם הרא"ש והטור, "מיהו אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לחבירו" ע"ש. ויש לשאול, הלא אף על ה"אחרים", יש חיוב של לא תעמוד על דם רעך, ואיך הם יכולים לתבוע שכר כדי להציל מי שטובע בים. אלא צ"ל שהשכר שלהם הוא כמו פיצוי להפסד, במה שהם צריכים לבטל ממלאכתם כדי להציל את הטובע בים, וזה כמ"ש הרא"ש בסנהדרין עג. "כדאמר לקמן (דף עד.) נרדף ששיבר את הכלים של רודף פטור, של כל אדם חייב, ואם היה מחויב להציל את הנרדף בממונו א"כ יפטור משבירת הכלים שהרי ממון חבירו מחויב להציל וברשות שברם כדי להציל". ולכן י"ל שהשכר של ה"אחרים" הוא כמו פיצוי להפסד שלהם, ודומה לפיצוי להפסד הכלים שנשברו.

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שחייב המקבל את האיבר לשלם לתורם בשביל הפסדו במה שהוא תורם אבר מגופו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **יוסף חיים פרל** שליט"א

כתב כת"ר, "הרב כתב שמותר לתרום איברים תמורת כסף משום שהשכר הוא פיצוי להפסד. אמנם כוונתי הייתה שאע"פ מצד עיקר הדין הדבר מותר כמ"ש כת"ר, מ"מ כיוון שעל פי החוק הדבר אסור, משום שאם יאפשרו דבר כזה יכול להיווצר מצב שאנשים יקחו בכח אברים מאחרים וכדומה, כך שעל פי שיקול דעתם הדבר מהווה סכנה, לכן רציתי לומר, עפ"י מ"ש החת"ס (ח"ה, השמטות ס"קצד) לגבי רפואת גוי בשבת, שכ"ש בנד"ד שהדבר יהיה אסור".

ולענ"ד אין מציאות הסכנה בזה ברורה אצלי, ולכן למשל, אם ראובן יש לו חוב של 100,000 ש"ח, ובא בריון מעולם התחתון ואומר לראובן "מוכרח אתה למכור את הכליה שלך, וע"י זה אתה יוכל לשלם את החוב, ואם לא, אני אהרוג אותך", ולכן מצינו שיש סכנה לראובן. אלא אף אם הוא אסור למכור הכליה לפי חוק המדינה, עדיין יש סכנה לראובן, שיכול הבריון לומר לראובן, "מוכרח אתה למכור את **הבית** או **החנות** שלך, וע"י זה אתה יוכל לשלם את החוב, ואם לא, אני אהרוג אותך", ולכן אין היתר מכירת הכליה מוסיף על הסכנה, שכבר היתה שם סכנה אף אם הוא אסור למכור את הכליה.

ועוד, לא מצינו שיש לגזור שלא למכור שום בית מחשש שמא הבריון יאמר למי שצריך לשלם חוב, "מוכרח אתה למכור את הבית שלך, וע"י זה אתה יוכל לשלם את החוב, ואם לא, אני אהרוג אותך".

ועוד, מצינו כתוב בב"ק סב. "והאמר רב הונא תלוה וזבין זביניה זביני", וכתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"י הל"א, "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח. אפילו תלוהו עד שמכר ממכרו ממכר". ומצינו בגיטין נה: לגבי סיקריקון

שכתוב, "...כיון דקטלי אגב אונסיה גמר ומקני". ופירש"י שם, "לקטלוהו. הלכך אגב אונסיה כי א"ל שא קרקע זו והניחני, אקנייה ניהליה בלב שלם, וקיימא לן תלאו וזבין זביניה זבינא (ב"ב דף מז:)". ולא מצינו שגזרו שלא למכור קרקע אטו סיקריקון, ולכן ה"ה בנד"ד אין לגזור שאסור למכור כליה מפני חשש בריון הנ"ל.

ואם החשש סכנה מהנתוח עצמו, אף בזה י"ל שבזמן הזה אין סכנה כמ"ש ביחוה דעת ח"ג ס"פד, ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

שאלות בבבא בתרא

סימן רלה

שאלה: משמע מהרשב"ם בב"ב כט: שבימי חז"ל לא היו נוהגים לילך למקום אחר חוץ מביתם אפילו לילה אחד, וזה קשה להבין, שכל אדם מפעם לפעם יוצא מביתו ליום או יומים.

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "רשב"ם ב"ב כט: הכי גרסינן ומודה מר זוטרא ברוכלין המחזירין בעיירות דאע"ג כו' – אע"ג דסבירא למר זוטרא דאי טעין טענתיה טענה אבל אנו לא נטעון בשבילו מודי הוא היכא דהוי מערער רוכל המחזר בעיירות למכור קישוטי נשים ואינו חוזר לעירו כי אם לזמן ארוך דאע"ג דלא טעין לייתי מחזיק סהדי דדר בה רצופות יומם ולילה אנן טענינן ליה דדילמא משום דלא קביע במתא החזיק זה בביתו וכי הוה אתי במתא הוי נפיק האי מחזיק מן ביתא ולא ידע ליה זה המערער מעולם שהחזיק זה בביתו ולכך שתק ולא מיחה הלכך יביא המחזיק עדים שלא יצא מן הבית כל שלש השנים "**אפילו לילה אחת**" כו'.

לא הבנתי, הרי כל אדם הדר בבית יש פעמים שצריך לצאת חוץ לעיר או שרוצה לצאת מן העיר לכמה ימים ולמה צריך עדים שלא יצא מן הבית אפילו לילה אחת, וצ"ב". **ע"כ דברי כת"ר.**

וי"ל שאדם זה דר בביתו עם אשתו ובני ביתו, ולכן אף אם הוא הולך לחוץ לעיר לסחורה וכדומה, עדיין אחד מבני ביתו נשאר בבית, ולכן בצירוף כולם מצינו שיש שם בבית אחד ממשפחתו בכל לילה של הג' שנים, וזה כמ"ש הערה"ש בס"קמ סוף אות יא, "אמנם זה לא שייך אלא כשהמחזיק הוא יחידי... אבל כשיש אצלם בני בית כאשתו ובניו בטלה לטענה זו, דאף אם הוא אינו בביתו תמיד נשארים שם בני ביתו", ע"ש.

עוד י"ל, והוא לפי מ"ש הריב"ש בס"קנג, "אתה שערת באנשי מיורקא שעשירה, היו להם בתים מלאים כל טוב, אוצרות כסף וסחורה... אבל תשער בתושבי הארץ הזאת שאינם מספיקים ללחם צר, ומים במשורה ועל הארץ ישנים או על שטיח עור, ובכסות יום מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים, ובימי חז"ל כך היו כמו ששערו במזונות האשה למשרה אשתו על ידי שליש (כתובות סד:), וגם מגדולי חכמים היו בעלי אומנות כמו שאמרו על רבי יהושע שהיה פחמי, והלל שהיה מזרע דוד היה משתכר בזוז אחד להביא מן היער חבילת עצים וכו'". ע"ש כל דבריו. וי"ל שכיון שרובם היו עניים, הם לא היו הולכים חוץ לעיר לסחורה וכדומה, אלא בכל יום הם היו יוצאים למלאכתם "להביא מן היער חבילות עצים" וכדומה, או הם היו שכיר יום ובכל יום היו הולכים לעבדותם ושוב חוזרים לביתם, ובאנשים כאלו, לא היו דרכם לנסוע חוץ לעיר אלא הם היו נשארים בעירם, שאם הם היו הולכים חוץ לעיר לאיזה דבר ליום או יומים, ממילא יש להם הפסד ממון באותו זמן, כיון שאין להם פרנסה כשהם לא היו שם, ומשום העניות א"א להם לבטל ממלאכתם אפילו לזמן קצר, ודון לעצמך, כתוב במגילה ז: "אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי", וזה כדי לקיים מצוות משלוח מנות, אלא משום העניות אין להם אפילו שתי מנות ליתן לאחר, ולכן מוכרחים הם להחליף סעודתם, ומסתמא שכשיש עניות כזו, אם העני מבטל ממלאכתו יום אחד מצינו שלא יהיה לו מה לאכול כלל, ולכן קשה לו מאד לצאת מעירו ולבטל פרנסתו, ולכן דרכם להישאר בעירם שנה אחר שנה, ובכל לילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלו

שאלה: א) כתב רשב"ם ב"ב ל, "מאי בעית בהאי ביתא, שהכל יודעין ששלי היה", וצע"ק מדוע שינה פירושו דלעיל כט: כתב שיש לו עדות שהיה שלו.

ב) מאיזה טעם האריך הרשב"ם בב"ב ל: ד"ה אמר רבא דינא קא"ל, ולכאורה הוא שלא לצורך.

ג) ולגבי הרשב"ם ל: בב"ב ד"ה שני חזקה טובא קאמינא, מש"כ הרשב"ם "כדמפרש לקמיה שיש עדים בכל החזקה" לא נמצא בגמרא, ואם כוונתו שהוא מפרש כן לקמן הול"ל כדאפרש וצע"ק, ומדוע שינה הב"ח לשון הרשב"ם מ"לקמיה" ל"לקמן" ובפרט שידוע שלקמן היינו מופלג ולקמיה בסמוך (כמוש"כ בכללי רש"י) ואפילו אם רש"י לחוד ורשב"ם לחוד, מ"מ מדוע הגיה כן וצ"ע.

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתב** כת"ר, "רשב"ם ב"ב ל. מאי בעית בהאי ביתא, שהכל יודעין ששלי היה עכ"ל. וצע"ק מדוע שינה פירושו דלעיל כט: כתב שיש לו עדות שהיה שלו. אם לא שנדחוק שגם כאן הכוונה לעדות, וצ"ב".

לעיל בדף כט: הוא מיירי ב"ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא **בשכוני גוואי** הואי", ופירש הרשב"ם "אנא בשכוני גוואי הואי. בחדרים הפנימים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי... והאי עובדא לא מתוקם אלא כשהיה לו עדות למערער דבית זה שלו". ולפי זה נראה שכיון ששניהם היו דרים באותו בית ביחד, המוחזק וגם המערער (זה בחדר החיצון וזה בחדר הפנימי), הוא אינו ברור לעוברים ושבים מי הוא בעל הבית או מי קודם למי, ולכן יש קצת בלבול הדעת והוא ספק אצלם שמא זה קודם או שמא האחר קודם, ולפיכך בעינן עדים להעיד שהמערער היה דר שם לפני המוחזק.

אולם לגבי מ"ש בדף ל. "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מינך זבנתיה ואכלתיה שני חזקה", ופירש הרשב"ם "מאי בעית בהאי ביתא, שהכל יודעין ששלי היה", בזה הוא ברור לעוברים ושבים שזה דר שם בראשונה, והאחר אחריו, ולכן שפיר כתב הרשב"ם "שהכל יודעין".

ב) **כתב** כת"ר, "רשב"ם ל: ד"ה אמר רבא דינא קא"ל – המערער ויטול שדהו דאפילו אדמון ורבנן לא פליגי אלא בדעביד המערער מעשה לסייעו ללוקח לקנות שדהו, אבל בדבורא בעלמא כולהו מודו כרבא כדמפרש ואזיל, ואע"פ שהחזיק בה ג' שנים בלא מחאה יפסיד דהא חזקה שאין עמה טענה היא, שמודה הוא שלא לקחה מיד הבעלים כי אם מיד איש נכרי שאין ידוע שהיה לו חלק בה אפילו יום אחד, ולא מצי טעין אמאי לא מיחה מערער בתוך שלש, דהיכא אמרינן דמפסיד מערער בשתיקתו היינו היכא דטעין אידך מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה, דעד שלש שנים מיזדהר איניש בשטריה טפי לא מיזדהר, הלכך זה שלא מיחה והוא לא נזהר בשטרו הפסיד, אבל הכא דמודי מחזיק דלא מיניה דמערער זבניה שהוא בעל הקרקע ובעדים זבנה לא הורע כחו של מערער בשתיקתו, שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת וכיון דאין שטרו מועיל לו שהרי מגזלן לקח אף חזקתו אינה כלום. ע"כ הרשב"ם.

לכאורה מ"ואע"פ" עד הסוף הוא אריכות שלא לצורך וצ"ע, ובאמת דרכו של הרשב"ם להאריך ואין לדקדק כ"כ ביתור לשון כמו שיש לדקדק ברש"י, אולם כאן הפריז על המדה שו"ר בדברות משה שהניח בצע"ג". **ע"כ דברי כת"ר.**

בתחילה י"ל שהקצות החשן בס"קמ ס"ק ב הביא שיש מחלוקת בטעם של חזקת ג' שנים, שלדעת הרמב"ן הוא מפני שכיון המערער שתק ג' שנים יש "רגלים לדבר" שאין הבית או השדה שלו, ולדעת הרמב"ם והנ"י הוא מפני תקנת חכמים ע"ש. ונראה שהרשב"ם סבר כהרמב"ם והנ"י, שהוא כתב בב"ב לה: ד"ה ישראל, "...לא **תקנו** בהם חזקה", משמע שחזקה היא תקנת רבנן.

ולפי זה י"ל שכוונת הרשב"ם בב"ב ל: הנ"ל, היא לבאר הטעם שתקנו רבנן שחזקה שאין עמה טענה היא אינה חזקה, ולכאורה לפי פירושו עדיין קשה, שהלא אף אם המוחזק אמר שהוא לא קנה השדה מהמערער מה בכך, עדיין היה ראוי למערער לומר בתוך ג' שנים שהשדה שלו, ולכן פירש הרשב"ם שכיון שכל דין חזקה תלוי בתקנת חכמים, צ"ל שהם תקנו ש"החזקה במקום שטר", ולכן "כיון דאין שטרו מועיל לו שהרי מגזלן לקח, אף חזקתו אינה כלום".

אלא א"כ עדיין יש להעיר על רבנן שסברו שאם עשה המערער מעשה הוא איבד זכותו, דהיינו מ"ש הרשב"ם בתחילת דבריו, "דאפילו אדמון ורבנן לא פליגי אלא בדעביד המערער מעשה לסייעו ללוקח לקנות שדהו, אבל בדבורא בעלמא כולהו מודו", שמה בכך אם עשה המערער מעשה כגון שהוא העיד וחתם בשטר מכירה,

הרי כיון שהמחזיק קנה השדה מגזלן אין שטרו מועיל כלל כמ"ש הרשב"ם בסוף דבריו, ולכן עדיין י"ל לגבי המחזיק "אף חזקתו אינה כלום", ולכן למה אמרו רבנן שהמערער איבד זכותו.

אלא צ"ל שכמו שתקנו רבנן ש"החזקה במקום שטר מכירתו עומדת", ה"ה תקנו רבנן שאם המערער עשה מעשה כדלעיל, הוא איבד זכותו. אלא סברו רבנן שכשיש רק סיוע של דיבור בעלמא, עדיין י"ל שחזקה במקום שטר עומדת ואם ליכא שטר אלא מגזלן, ליכא חזקה.

ולכן נראה לומר שכל כוונת הרשב"ם במ"ש מ"אע"פ' ואילך, הוא רק כדי להסביר הטעם שתקנו רבנן שאין מועילה חזקה כשאין עמה טענה וכשיש רק סיוע של "דבורא בעלמא" מהמערער.

ג) **כתב** כת"ר, "רשב"ם ל: ד"ה שני חזקה טובא קאמינא – שקדמו לשטר שלך הרבה, ויש לי עדים בכל החזקה כדמפרש לקמיה אבל לפיכך אמרתי שני חזקה סתם שלא הייתי יודע שהיה לך שטר של ארבע שנים שאצטרך לטעון ולפרש שני חזקה טובא עכ"ל. ועיין בהגהות הב"ח וז"ל כדמפרש לקמן ולפיכך אמרתי כצ"ל ותיבת אבל נמחק.

ולכאורה קשה:

א) מש"כ הרשב"ם "כדמפרש לקמיה שיש עדים בכל החזקה" לא מצאתי בגמרא, ואם כוונתו שהוא מפרש כן לקמן הול"ל כדאפרש וצע"ק.

ב) מדוע שינה הב"ח לשון הרשב"ם מ"לקמיה" ל"לקמן" ובפרט שידוע שלקמן היינו מופלג ולקמיה בסמוך (כמוש"כ בכללי רש"י) ואפילו אם רש"י לחוד ורשב"ם לחוד, מ"מ מדוע הגיה כן וצ"ע. **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **מ"ש** הרשב"ם "ויש לי עדים בכל החזקה כדמפרש לקמיה", נראה שהוא כיון למ"ש לקמן בדף ל: בד"ה והנה מילי, וז"ל...**ויש מפרשים** דאין צריך עדי חזקת ז' שנים אלא של ג' אחרונים ואנן מהימנינן ליה על השאר". ונראה שכיון שאין זה פירוש עצמו, אלא שבשם "יש מפרשים", לכן לא כתב הרשב"ם "כדאפרש", אלא רק "כדמפרש" כדי לומר שאין זה פירושו, אלא ששל אחרים.

ב) **י"ל** שסבר הב"ח שהפירוש של "לקמיה" הוא כשהדבר ממש לפניו, וכדמצינו בכמה מקומות בש"ס כגון בחולין נג: "דאתא לקמיה דרב, שדרינהו לקמיה דשמואל", דהיינו שהדבר היה ממש לפניהם. אולם הפירוש של "לקמן" הוא אינו ממש לפניו, ולכן סבר הב"ח שמה שהוא באותו ד"ה הוא נחשב כממש לפניו ושייך לומר "לקמיה", אבל מה שהוא אינו באותו ד"ה אלא בד"ה אחר, זה בכלל "לקמן", ולכן כיון שכשהרשב"ם כתב "כדמפרש לקמיה", הוא כיון לד"ה והנה מילי, ממילא שאין זה בכלל "ממש לפניו", ולכן הגיה הב"ח "לקמן".

ואסיים בכבוד רב

מחבר ספר **אורחותיך למדני**

סימן רלז

שאלה: א) בב"ב לא. איך אפשר למהרש"א לגרוס רבא במקום רבה.

ב) בב"ב לא. ברשב"ם פירש אוהביו וקרוביו. הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ז הל"ח) כתב אנשים רעים. מה הדין אם יודעים שלא דיבר עם שום אדם חוץ לב"ד. א"נ דיבר עם איש צדיק חוץ לב"ד. האם יש נפ"מ בין רשב"ם לרמב"ם. עוד הערה קצרה, מדוע הקדים הרשב"ם אוהביו לקרוביו.

ג) בב"ב לב. עיין רשב"ם עד שיראו שניהם כאחד – את העדות לאפוקי "אחד אומר בפני הלוהו ואחד אומר בפני הודה לו עליו", ובדיבור שלאחר זה כתב, וז"ל אפילו בזה אחר זה – "אחד אומר ביום ראשון לוה פלוני מפלוני מנה, ואחד אומר ביום שני ראיתיו גם אני שלוה ממנו", דמ"מ אמנה קא מסהדי ות"ק סבר אמנה דקא מסהיד האי לא קא מסהיד האי, וה"ל לגבי מנה חצי עדות, וטעמייהו מפרש שפיר בסנהדרין מקרא וסברא, וצ"ע מדוע שינה פירושו.

ד) בב"ב לג. כתב הרשב"ם וכי גדלי יתמי שיהו בני מיעבד מצוה, דהיינו מבן שלש עשרה שנה ואילך דהוי חייב במצות כו', וצ"ע מדוע האריך לפרש כן, דלכאורה פשוט הוא וא"צ לזה.

ה) בב"ב לו. פירש רשב"ם אפיק כורא: זרע כור, ועייל כורא: וליקט בו כור כו', ולכאורה קשה. דהנה עיין רשב"ם לג: ד"ה והדרי, וז"ל כגון עייל כורא ואפיק טפי מכורא כו', דמשמע שהכוונה בעייל הוא זריעה, והכוונה באפיק הוא לקיטה וצע"ק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) דף לא. אמר רבה מה לו לשקר וכו'.

כתב כת"ר, "ועיין בתוספות דרבה גרסינו דאביי ורבא אמרי לקמן דמה לי לשקר במקום עדים לא אמרינו, ועיין מהרש"א דאפשר לגרוס רבא, עיין שם וע"ע מהרש"א לקמן לג. אולם עיין רשב"ם ד"ה אמר ליה, שכתב וז"ל תלמידו אביי כו', ונראה שכוונתו לאפוקי מגירסת "רבא", וצ"ע דברי מהרש"א".

ולענ"ד אין דברי המהרש"א צ"ע, שהרשות בידו לפרש הגמרא באופן אחר מהרשב"ם, וכמו שהוא פירש הגמרא באופן אחר מהתוספות.

ב) דף לא. טענתיה אגמריה

כתב כת"ר, "ברשב"ם פירש אוהביו וקרוביו. הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ז הל"ח) כתב אנשים רעים. מה הדין אם יודעים שלא דיבר עם שום אדם חוץ לב"ד. א"נ דיבר עם איש צדיק חוץ לב"ד. האם יש נפ"מ בין רשב"ם לרמב"ם. עוד הערה קצרה, מדוע הקדים הרשב"ם אוהביו לקרוביו".

א) **ולכאורה** י"ל בזה לא פלוג, ולכן בין אם הוא דיבר עם רשע או צדיק, ובין אם הוא דיבר עם אוהביו וקרוביו או שאר בני אדם, אין לו לחזור לטעון בב"ד.

אלא 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 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, 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, וכן אין לגזור אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב, ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין לגזור שאר בני אדם אטו אוהביו וקרוביו, וכן אין לגזור צדיק אטו רשע, ולכן נראה שלדעת הרשב"ם שאם הוא ידוע שהאיש לא דיבר עם אוהביו וקרוביו אלא רק עם אנשים אחרים, שמותר לו לחזור לטעון בב"ד, וכן י"ל לדעת הרמב"ם, אם הוא ידוע שהאיש לא דיבר עם רשע.

אלא ראיתי שכתב הטור בח"מ ס"פ, "בד"א שלא יצא מב"ד, אבל אם הוא מב"ד אין שומעין לו אפילו לתקן אותה, דשמא למדוהו לטעון שקר", וכן לשון מרן בש"ע ע"ש. הרי הטור לא כתב שהחשש הוא רק באוהבים וקרובים, או ברשעים דוקא, אלא שכתב בלשון סתם "שמא למדוהו", דהיינו שמא איזה אדם ילמד אותו איך לטעון, ולכן נראה שהגזירה היא בכל אדם, וגם יש לדקדק שהב"י שם, לא הביא שיש מחלוקת בין הרשב"ם ובין הרמב"ם ובין הטור, אלא שקיבל דברי הטור, ולכן יש לפרש שסבר הב"י שאין מחלוקת ביניהם כלל, וכולם

מודים זה לזה שהגזירה היא בכל אדם, אלא הרשב"ם והרמב"ם דברו רק במציאות, שרוב פעמים האיש שנותן עצה הוא קרוב או אוהב או רשע, אבל אה"נ שחז"ל חשו לכל אדם, וכן נראה שאף אם הוא דיבר עם צדיק, אולי הוא לא הזכיר שהוא בעל דין באותו דין, אלא שרק שאל אותו בדרך כלל מה דעתו בדין כזה, והצדיק אומר לו לפי תומו איך צריך לטעון, ולכן יש חשש בכל אדם.

מ"מ מודים הטור והב"י שאם הוא ידוע לב"ד שהאיש אינו דיבר עם שום אדם, אז אין זה בכלל הגזירה, ועדיין האיש יוכל לחזור לטעון בפני ב"ד, ועוד י"ל, שאף אם הוא דיבר עם אנשים אחרים, אלא לא בענין דינו בב"ד, עדיין אין זה בכלל הגזירה, וכן ראיתי בערה"ש שם באות ב, שכתב "אבל אם יצא מב"ד וחזר ואמר כך וכך היתה כוונתי, אין שומעין לו בכל ענין דודאי אנשים אחרים למדוהו לטעון כן, אא"כ נודע לב"ד ברור שלא אנשים למדוהו". הרי משמע שאף אם הוא דיבר עם אחרים, עדיין מותר לו לחזור ולטעון לפני הב"ד, אם הוא ברור "שלא אנשים למדוהו".

ב) **ומ"ש** כת"ר, "מדוע הקדים הרשב"ם אוהביו לקרוביו". כן מצינו בדברי חז"ל, כגון במדרש תנחומא ריש פר' משפטים, שכתוב שם, "מי שהוא בעל זרוע אינו רוצה לעשות דבריו במשפט, אלא... נושא פנים לפני אוהביו וקרוביו", ע"ש. וכן מצינו באבות דרבי נתן (נוסח ב' פ"כז.) שכתוב שם, "אם מת לאדם בנו ובתו, אוהביו וקרוביו נכנסים אצלו". ולכן בחר הרשב"ם בלשון חז"ל.

ועוד י"ל, שכתוב במגילת אסתר, פ"ה י, "ויתאפק המן ויבוא אל ביתו, וישלח ויבא את אוהביו ואת זרש אשתו". הרי כאן אוהביו קודמים לקרוביו דהיינו זרש אשתו. אלא אחרי כן בפסוק יד כתוב "ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו". הרי כאן קרובו קודם לאוהביו, וראיתי במנות הלוי שם שפירש בפסוק י, "ברבתי דאחשורוש (פרשת ו') ובכולם לא היה יודע לתת עצה כזרש אשתו, שהיו לו שס"ה בעלי עצה כמנין ימות החמה, ע"כ והדין נותן שתהיה עצתה חתימת הדבר אחרי שהיא גדולה מכולם בעצה, ולכן הקדים האוהבים אליה", ועל פסוק יד כתוב, "הקדים זרש לאוהביו, ועל כן אמרו כי להיותה חכמה בדבר העצה, לכן כאשר הגיע דבר העצה הקדימה, כי אין כמוה בדבר ההוא", ע"ש.

ויש לפרש את דברי המנות הלוי כעין מ"ש בסנהדרין לב. "דיני ממונות הטמאות והטהרות מתחילין מן הגדול, דיני נפשות מתחילין מן הצד", ופירש"י שם, "מן הצד, מן הקטנים שמא יחייבנו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו". ולכן המן התחיל בעצות אוהביו ובסוף הוא ביקש מזרש אשתו מה דעתה בכל עצות אלו, ואז זרש שהיא "הגדולה", הכריעה הדבר בעצתה. ולכן בפסוק י', הפסוק דיבר לגבי מי קודם למי, ובפסוק י"ד הוא דיבר לגבי מי "הגדול", ומי הכריע את הדבר, דהיינו זרש אשתו.

ולפי הנ"ל, כעין זה יש לפרש בדעת הרשב"ם הנ"ל, שהאיש מתחיל בקבלת עצות מאוהביו, ואח"כ הוא אומר לקרוביו כל העצות שהוא שמע, ושוב הכריע קרוביו בין העצות. אולם כאן, אין זה מפני שיש לקרוביו יותר חכמה מאוהביו, אלא רק מפני שיש לו יותר קשר בקרוביו, או מפני שאשתו כגופו או מפני שהם קרובי משפחה וגם אוהביו.

ג) **דף לב. עד שיעידו שניהם כאחד כו'.**

כתב כת"ר, "ועיין רשב"ם עד שיראו שניהם כאחד – את העדות לאפוקי "אחד אומר בפני הלוהו ואחד אומר בפני הודה לו עליו", ובדיבור שלאחר זה כתב, וז"ל אפילו בזה אחר זה – "אחד אומר ביום ראשון לוה פלוני מפלוני מנה, ואחד אומר ביום שני ראיתיו גם אני שלוה ממנו", דמ"מ אמנה קא מסהדי ות"ק סבר אמנה דקא מסהיד האי לא קא מסהיד האי, וה"ל לגבי מנה חצי עדות, וטעמייהו מפרש שפיר בסנהדרין מקרא וסברא, וצ"ע מדוע שינה פירושו".

כתוב בב"ב שם, "והכא בלצרף עדות קא מיפלגי, ובפלוגתא דהני תנאי, דתניא לעולם אין עדותן מצטרפת עד שיראו שניהן כאחד, ר' יהושע בן קרחה אומר אפי' בזה אחר זה", ופירש הרשב"ם את המחלוקת כדי להראות את ההיקף של ההבדל בדעותיהם, לת"ק שמחמיר בצירוף לעדות, בעינן ראיית ההלוואה עצמה ע"י שניהם, ולא סגי במה שאחד **רואה** את ההלוואה של מנה, והשני רק **שומע** שהלוה מודה שהוא לווה מנה מהמלוה, אף ששני עדים אומרים עדותם **על אותה מנה**.

ולדעת ר' יהושע בר קרחה שמקיל בצירוף לעדות בדיני ממונות, יש לצרף העדות אף כשהעדות אינה על אותה

מנה עצמה, שהרי עד אחד אומר שהוא ראה ההלוואה ביום אחד, ועד השני אומר שהוא ראה הלוואה אחרת ביום שני, אלא הצד השוה שבהם שהלוה לווה מנה מהמלוה, וזה כמ"ש הערה"ש בח"מ ס"ל אות ו, "דאע"פ שראו העדים המעשה כאחד מצטרפים, ולא עוד אלא אפילו אם בע"כ **שני מעשים** הן, כיון שע"פ העדאת שניהם מגיע לו סך כזה, מתחייב על פיהם. אך בזה מצרכינן שהתובע יתבע שני התביעות, דאל"כ הרי אחד מהעדים מוכחש ממנו", ע"ש שאר דבריו.

ולכן מצינו לפי פירוש הרשב"ם המרחק בין ת"ק ור' יהושע בר קרחה, שהת"ק מחמיר אף על אותו מעשה דבעינן ראיית המעשה דוקא ולא סגי בראיה ושמיעה, ור' יהושע בר קרחה מקיל אף כשיש שני מעשים נפרדים.

ד) **דף לג, וכי גדלי יתמי אשתעי דינא**

כתב כת"ר, "וכתב הרשב"ם וכי גדלי יתמי שיהו בני מיעבד מצוה, דהיינו מבן שלש עשרה שנה ואילך דהוי חייב במצות כו', וצ"ע מדוע האריך לפרש כן, דלכאורה פשוט הוא וא"צ לזה".

כוונת הרשב"ם לאפוקי דין זה מדין מכירת קרקע שהיתום אינו יכול למכור קרקע של אביו עד שהוא בן כ', כמבואר בב"ב קנה: ובח"מ ס"רלה ט, "שמא ימכור בזול מפני שדעתו נוטה אחר המעות ועדיין לא נתיישבה דעתו בדרכי העולם", ע"ש.

אלא שאני פריעת חוב שהיא מצוה, וכמ"ש בכתובות פו. "א"ל רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניחא לי דאיעביד מצוה מאי, א"ל תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו". הרי נראה מזה שיש מצות עשה בפריעת חוב, ודומה למצוות סוכה ולולב.

ופירש"י שם, "מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק (ב"מ מט.)", וכתב הברכ"י בא"ח ס"קנו, "ולדעת רש"י פ' הכותב פו. הא דהן שלך צדק, **דאורייתא**. דמפיק מהכא פריעת בעל חוב מצוה", ע"ש. הרי לרש"י יש מצות עשה דאורייתא בפריעת חוב (עיין אורחותיך למדני ח"ד ס"כב).

וכתוב בב"ב קעד. "ההוא ערבא דיתמי דפריעה למלוה מקמי דלודעינהו ליתמי, א"ר פפא פריעת בע"ח מצוה ויתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו", ופירש הרשב"ם, "פריעת בע"ח מצוה, הערב עתה נעשה בע"ח ומלוה על פה הוא ומצוה לפרעו, ואם יתומים פחותים מי"ג **דלאו בני מיעבד מצוה נינהו** וכי גדלי לישתעי דינא בהדייהו כדאמר בחזקת הבתים (לעיל לג.) גבי עובדא דרבה בר שרשום". הרי כוונת הרשב"ם לומר בדף לג, שכיון שהיתום הוא בן י"ג שנה הוא חייב במצוות, וממילא שהוא חייב במצוות פריעת החיוב, ואין לומר בזה ש"עדיין לא נתיישבה דעתו בדרכי העולם".

ה) **דף לו. אפיק כורא ועייל כורא**

כתב כת"ר, "פירש רשב"ם אפיק כורא: זרע כור, ועייל כורא: וליקט בו כור כו', ולכאורה קשה. דהנה עיין רשב"ם לג: ד"ה והדרי, וז"ל כגון עייל כורא ואפיק טפי מכורא כו', דמשמע שהכוונה בעייל הוא זריעה, והכוונה באפיק הוא לקיטה וצע"ק".

נראה שיש לחלק אם הלשון של "אפיק כורא ועייל כורא", היא שייכת לממונו של אדם בכיסו או לשדה, וגם י"ל שהפירוש של "אפיק" הוא שיצא דבר מדבר אחר שכבר היה שם (כגון "המוציא לחם מן הארץ", שהלחם יצא מהארץ שכבר היתה שם, וכתוב בתרגום בתהלים קד יד, "למפק לחמא מן ארעא", וכן הוא בתרגום בסוף פר' שלח לך, "די אפקית יתכון מארעא דמצרים", שהם יצאו מדבר שכבר היה שם, דהיינו מצרים), ולכן בדף לו. כתב הרשב"ם "אפיק כורא, זרע כור, ועייל כורא, וליקט בו כור והכניס לביתו דכיון דליכא הרווחה לא הוי חזקה דלא חשש זה למחות", ויש לשאול, מאיפה יצא הזרע כור? וצ"ל שכאן הגמ' דברה לגבי ממונו של האדם שיש לו בכיסו, ולכן הוא אפיק **מממונו** זרע כור (ממונו כבר היה שם, ושפיר י"ל שהזרע כור "אפיק" מממונו), ובסוף עייל רק כור לממונו, ולכן "ליכא הרווחה" בממונו.

אולם בלג: כתב הרשב"ם...וחייב שבועת היסת על הפירות דזבנינהו מיניה, דמיגו דמצי אמר לא אכלתי פירות כי אם מעט, כגון עייל כורא ואפיק טפי מכורא, דבהכי הוה חזקה כדלקמן, כי אמר אכלי טובא ודידי אכלי מהימן, דאין כאן מה לי לשקר במקום עדים". כאן

הרשב"ם מירי בשדה עצמו ולא בממונו של האדם, ולכן לא שייך לומר "אפיק" אלא לגבי דבר שכבר היה שם, דהיינו הזרע בשדה, ולכן מוכרח לומר ש"עייל" הוא הזריעה בשדה בתחילה, ובסוף "אפיק" מהזרע שכבר היה שם בשדה, התבואה או הפירות.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלח

שאלה: בב"ב לו: א) "לא עביד איניש דכריבו ליה לארעיה ושתיק", ופירשב"ם "ושתיק ולא מיחה, ומדלא מיחה הפסיד", לכאורה כפילות לשון הוא וצע"ק.

ב) רשב"ם: כל שיבא ושיבא כו' כלומר הלואי ויחרוש הרבה "עד שתכלה מחרשתו" כו', וצע"ק דמי הכריחו לפרש כן וצ"ב.

ג) כתוב בגמ', אבל חכמים אומרים עד שיגדור שלש גדירות ויבצור שלש בצירות וימסוק שלש מסיקות, ועיין רשב"ם – אבל חכמים אומרים. פירות ג' שנים צריך, עד שיגדור בתמרים ג' גדירות כו'. מסיקות בזיתים, ויש להעיר, א) מדוע השמיט הגמרא תאנים דמתני' ונקט תמרים במקומה. ב) מדוע לא פירש הרשב"ם בצירות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

הערות בב"ב דף לו:

א) **כתב** כת"ר: "לא עביד איניש דכריבו ליה לארעיה ושתיק", ופירשב"ם "ושתיק ולא מיחה, ומדלא מיחה הפסיד", לכאורה כפילות לשון הוא וצע"ק.

וי"ל שכוונת הרשב"ם להדגיש שלדעה זו, אע"פ שיש ג"כ סברה לומר להיפך, דהיינו "מימר אמר כל שיבא ושיבא דכרבו לעייל ביה", מ"מ אם הוא שתיק ולא מיחה, אין לומר שאין הוכחה כל כך, ולכן אין לו להפסיד שדהו, אלא זה אינו ששתיקה זו היא חשובה כל כך עד שהוא "הפסיד" שדהו.

או אולי י"ל באופן אחר, שכתבו התוספות שם ד"ה נרה, "נרה שתים וזרע שנה אחת, לא נקט אלא משום רבותא דר' אחא דאפי' הכי הויא חזקה, ואומר ר"י דנראה דוקא כגון שנרה וזרע ונרה אבל נרה בזה אחר זה אפי' רבי אחא מודה דאינה חזקה דמה מועיל חרישה כל כך שחורשה ב' שנים בלא זריעה", ואולי י"ל שהרשב"ם פליג על דעת ר"י וסבר שאף אם נרה בזה אחר זה, ולא מיחה יש חזקה, ואף שיש מקום לומר כמ"ש ר"י "דמה מועיל חרישה כל כך", מ"מ סבר הרשב"ם להדגיש שאם הוא שתק ולא מיחה, אין לומר כסברת ר"י, אלא "מדלא מיחה הפסיד".

ב) **כתב** כת"ר: "רשב"ם כל שיבא ושיבא כו' כלומר הלואי ויחרוש הרבה "עד שתכלה מחרשתו" כו', וצע"ק דמי הכריחו לפרש כן וצ"ב".

כתב הרשב"ם שם, "כל שיבא ושיבא דכרבו ליעול בה. כל קיסמים שבמחרישה יכניס בה, כלומר הלואי ויחרוש הרבה עד שתכלה מחרשתו ותתרפה הקרקע, ואח"כ אטלנה ואזרענה אני". הרי הפירוש של "שיבא" הוא "קסמים", דהיינו עץ קטן שניטל או נשבר מעץ גדול, וכמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"יא הל"ז, "הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצוץ בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב", ולכן צ"ל שבכל פעם בשעת חרישה נשברו קצת קסמים מהחלק של המחרשה שהוא בתוך הקרקע בשעת חרישה, ואותם קסמים נכנסו ונשארו בתוך הקרקע (נראה שבזמנם החלק של המחרשה שהוא בתוך הקרקע הוא נעשה מעץ, ולא ממתכת כדמצינו בזמנים אחרים), ולכן אחר כמה זמן מצינו שלא נשאר כלום מאותו חלק של המחרשה שהוא בתוך הקרקע, ולכן כוונת בעל השדה לומר "כל שיבא ושיבא", דהיינו עד שלא יהיו קסמים שנכנסו ונשארו בקרקע, וזה יהיה אפשר רק כש"תכלה" אותו חלק של המחרשה שהוא בתוך הקרקע, ולכן כתב הרשב"ם "ויחרוש הרבה עד שתכלה מחרשתו", דהיינו אותו חלק שהוא בתוך הקרקע בשעת חרישה.

ג) **כתב** כת"ר: "אבל חכמים אומרים עד שיגדור שלש גדירות ויבצור שלש בצירות וימסוק שלש מסיקות, ועיין רשב"ם – אבל חכמים אומרים. פירות ג' שנים צריך, עד שיגדור בתמרים ג' גדירות כו'. מסיקות בזיתים.

ויש להעיר, א) מדוע השמיט הגמרא תאנים דמתני' ונקט תמרים במקומה. ב) מדוע לא פירש הרשב"ם בצירות, ועיין רש"י שבת עג: גודר – בתמרים, ומוסק – בזיתים ,אורה – בתאנים, ולא פירש בוצר, ועיין ב"מ דף פט: שבגמרא כתב בהדיא בוצר בענבים ואעפ"כ טרח רש"י לפרש כן וצע"ק". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** במשנה (דף כח.) "א"ר ישמעאל בד"א בשדה לבן, אבל בשדה אילן כנס את תבואתו, ומסק את זיתיו, כנס את קייצו, הרי אלו ג' שנים", ומ"ש "קייצו" הוא לגבי תאנים כמ"ש בירמיהו פ"מ יב, "וישובו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם, ויבאו ארץ יהודה אל גדליהו המצפתה, ויאספו יין וקיץ הרבה מאד". ופירשו התרגום ורש"י שם "וקיץ. דבלה". וכתב במצודת ציון שם, "פירות המיבשין בקיץ". וכן הוא בשמואל ב' פ"טז א, "ומאה קיץ ונבל יין". וכן הוא בתרגום ורש"י שם, וכתב הרד"ק "ונקרא דבלת דמכבשין הרבה מן התאנים שמכבשין הרבה מן התאנים יחד ועושין מהם כמו ככר לחם, ונקרא דבלת תאנים". ולפי זה פירש"י במשנה הנ"ל, "אבל בשדה האילן, שפירותיה נלקטים לפרקים, ענבים בפרק אחד, וזיתים בפרק אחר, **ותאנה** בפרק אחר".

ונראה שלרבי ישמעאל אין ההחזקה תלויה דוקא בשעת לקיטה, אלא גם בעינן הכנסת הפירות לבית, ולכן כתוב במשנה "א"ר ישמעאל בד"א בשדה לבן, אבל בשדה אילן **כנס** את תבואתו, ומסק את זיתיו, **כנס** את קייצו, הרי אלו ג' שנים", ופירש"י שם, "כנס את תבואתו. יין של גפנים", ונראה מזה שהם לא היו מכניסים ענבים מיד לבית, אלא רק אחר עשיית יין מהענבים, ולכן כתב רש"י "יין של גפנים". הרי דלא אזלינן בתר שעת לקיטת ענבים אלא אחר שעת הכנסת היין לבית, שהוא זמן רב אחר שעת הלקיטה, וגם פירש"י שם, "תאנים ליקט וייבשן בה ועשה קציעות **והכניסן לבית**, הרי זו חזקה כאילו הן ג' שנים". הרי אף כאן לא אזלינן אחר שעת לקיטה, אלא בתחילה הם מיבשים התאנים בשמש ושוב עושים דבילות, ורק אחר זה הם הכניסם לבית, ולכן צ"ל שמ"ש "ומסק את זיתיו", שאף זה מיירי או שהכניסו הזיתים מיד לבית, או הם הכניסו הזיתים לבית הבד, ורק אחר כך הם הכניסו שמן זית לבית.

אלא החכמים בגמ' לו: לא סברו כן, ונראה שדעתם היא דאזלינן בתר שעת לקיטה, ולכן כתוב שם, "דאמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים עד שיגדור שלש גדירות **ויבצור** ג' בצירות וימסוק ג' מסיקות". ופירש"י בב"מ פט: "עודרין מוסקין בוצרין גודרין. כולם לשון לקיטה הן לכל מין ומין", ע"ש. ולכן י"ל שחכמים סברו שאין צורך למנות הג' פעמים משעת הסוף, דהיינו הכנסת הפרי לבית, אלא משעת התחילה, דהיינו בשעת לקיטת הפרי מהאילן.

ולפי זה יש לדון במה שאמר רבי ישמעאל במשנה, "ומסק את זיתיו", ששפיר הוא לחכמים להזכיר דוגמה זו בדבריהם כשהם חולקים עליו, כיון שלשון מסיקה היא לשון לקיטה, כמבואר ברש"י בב"מ הנ"ל, ולכן אמרו חכמים "וימסוק ג' מסיקות".

ואף שפיר הוא לחכמים להזכיר ענבים בדבריהם כשהם חולקים על רבי ישמעאל, דהיינו "ויבצור שלש בצירות", כיון שאמר רבי ישמעאל רק "כנס את תבואתו" (ולא כתוב "כנס את היין"), וזה מהפסוק בבמדבר פ"כב ט, "ותבואת הכרם" כמבואר בתוספות שם, ופירש אונקלוס, "ועללת כרמא", דהיינו הענבים, כמ"ש שם פ"כד כא, "לא תעולל אחריך", וכמ"ש רש"י שם, וכן הוא בויקרא פ"יט י עיין רש"י שם, ולכן אף בזה נקטו חכמים דוגמה זו שאמר רבי ישמעאל, שאף הם דברו לגבי "תבואה", דהיינו ענבים, אלא הם אמרו לשון "בצירה" לגבי הענבים, שלדעתם העיקר הוא שעת הלקיטה.

אלא שאני הדוגמה של תאנים, כיון שאמר רבי ישמעאל "קייצו", דהיינו שהוא אמר בפירוש דבילות תאנים, וחכמים אינם יכולים להביא דוגמה זו, של דבילות תאנים כיון שזה כנגד דעתם, שהם סברו דאזלינן בתר שעת לקיטה, וזה קודם עשיית הדבילות של תאנים, ולכן הם הביאו הדוגמות של ר"י במשנה של זיתים וגם תבואת הכרם, שאפשר להם להלום דעתם בדוגמות אלו, משא"כ בדוגמה של "קייצו", ולכן במקום דבילות תאנים הם הביאו הדוגמה של תמרים, דהיינו "שיגדור שלש גדירות", וזה לשון לקיטה כמבואר ברש"י בב"מ הנ"ל.

אלא עדיין יש לשאול, דבשלמא שחכמים אינם יכולים להביא הדוגמה של דבילות תנאים, אלא הלא עדיין הם

יכולים להביא לדוגמה סתם תאנים, והו"ל לומר "עודר בתאנים ג' עודרים" (כלשון בב"מ הנ"ל), או הו"ל להביא לדוגמה פרי אחר, ולמה נקטו דוקא תמרים. וי"ל שהטעם שהם נקטו דוקא תמרים במקום תאנים או פרי אחר, הוא כדי להוכיח הדין של "דקל נערה", כמבואר בגמ' שם.

ב) **והטעם** שלא פירש הרשב"ם "בצירות" הוא מפני שהוא יותר פשוט וידוע שלשון זו שייכת לכרם וענבים, ולכן אף רש"י בגמ' שבת עג: לא פירש "בוצר" מטעם זה, וכן הוא, שכתוב בגמ' שבת שם "הקוצר הבוצר והגודר והמסיק והאורה", ואף רש"י לא פירש "קוצר" שאף זה פשוט.

והטעם שבב"מ פט: פירש"י ש"שכרו לבצור. בענבים", הוא מפני מ"ש אח"כ, שכתוב בגמ' שם "שכרו לבצור, שכרו למסוק, שכרו ללקט". ופירש"י שכרו לבצור, בענבים, למסוק, בזיתים, ללקט, **בשאר פירות** אותן הנושרין על גב הקרקע", ולכן אם רש"י לא הזכיר בתחילה ענבים וזיתים, אז הוא היה צריך לכתוב "בשאר פירות מלבד ענבים וזיתים", ולכן כיון שעכ"פ הוא צריך להזכיר ענבים וזיתים כדי לפרש מהו שאר פירות, הוא כתב כן לגבי לבצור ולמסוק בתחילה, ואז מובן הפירוש של "שאר פירות", שהוא כתב אח"כ.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רלט

שאלה: בב"ב לט. – מ. א) לט: מ"ד בפני ב' סבר סהדותא בעינן ומ"ד בפני ג' סבר גלויי מילתא בעינן, ועיין רשב"ם גלויי מילתא בעינן שידע כל העולם וכיון דנודע לג' כאילו נודע כבר למחזיק דמי דמסתמא ידע במחאה זו אבל בשנים מסתמא לא ידע, לכאורה אינו מובן , דכשנודע לג' מסתמא ידע וכשנודע לב' מסתמא לא ידע. מה ההבנה בזה.

ב) לט: תני בר קפרא ערער חזר וערער חזר וערער כו', ועיין רשב"ם בר קפרא לטעמיה דאמר צריך למחות בסוף כל ג' וג' הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים. מה כוונת הרשב"ם במש"כ "הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים" דלכאורה אינו מובן.

ג) אמר רב נחמן מחאה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו, מודעא בפני שנים ואין צריך לומר כתובו, הודאה בפני שנים וצריך לומר כתובו, קנין בפני שנים ואינו צריך לומר כתובו, וקיום שטרות בשלשה (סימן ממה"ק). מהו הטעם לסדר זה, וסימן זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

הערות בב"ב לט. – מ.

א) **כתב** כת"ר, "לט: מ"ד בפני ב' סבר סהדותא בעינן ומ"ד בפני ג' סבר גלויי מילתא בעינן, ועיין רשב"ם גלויי מילתא בעינן שידע כל העולם וכיון דנודע לג' כאילו נודע כבר למחזיק דמי דמסתמא ידע במחאה זו אבל בשנים מסתמא לא ידע, לכאורה אינו מובן , דכשנודע לג' מסתמא ידע וכשנודע לב' מסתמא לא ידע. מה ההבנה בזה".

יש להביא דוגמה. ראובן יש לו סוד, והוא הגיד הסוד לשמעון ולוי, וראובן אמר להם שלא יגלה את הסוד לאחרים, ואחר זמן מה מצינו שכל העולם יודעים את הסוד, וראובן יודע שודאי שמעון או לוי היה מגלה את הסוד, ולפי זה יש לדון, כשראובן אומר לשמעון ולוי, "מי גילה את הסוד שלי", אם שמעון אומר "לא אני", אז אם לוי יודע בעצמו שהוא לא גילה את הסוד, אז הוא יבין מיד ששמעון הוא משקר, ואין ספק בדבר, וכן להיפך, אם לוי אומר "לא אני", ושמעון יודע בעצמו שהוא לא גילה את הסוד, אז הוא יבין מיד שלוי הוא משקר, ולכן כיון שיש חשש זה, שכל אחד משניהם (שמעון ולוי), יכולים לידע מי משקר, אז בתחילה חשש זה ימנע שמעון ולוי מלחשוף את הסוד, ואין פרסום לסוד.

אמנם אם ראובן הגיד את הסוד לשמעון ולוי וגם ליהודה, ושוב כל העם יודעים את הסוד, וראובן אמר לשמעון לוי ויהודה, "מי גילה את הסוד שלי", אז אם כולם אומרים "לא אני", שהאחד שגילה את הסוד הוא מתבייש להודות שהוא אשם, אז אם שמעון יודע בעצמו שהוא לא גילה את הסוד, אז עדיין הוא אינו יודע מי אשם, אם הוא לוי או יהודה, וכן בכולם, אין אחד מהם יכול לידע מי אשם, והדבר נשאר בספק, ולכן מצינו שכשיש ג' אנשים (שמעון לוי ויהודה), אף אחד אינו יכול לידע מי גילה את הסוד,

ולכן כיון שאין חשש שהדבר יהיה ידוע, אז בתחילה כל אחד מרגיש חופשי לגלות את הסוד, ויש פרסום לדבר.

ולכן אף כשאין הדבר סוד, מ״מ כשהדבר ידוע רק לשני אנשים, כל אחד אינו רוצה לפרסם את הדבר כיון שהוא חושש שמא בעל הדבר (ראובן) יש לו איזה הקפדה או טענה בדבר, אבל כשג׳ אנשים יודעים את הדבר, אין חשש בזה, וכל אחד יאמר לחבירו, וחבירו לחבירו וכו׳, וממילא יש פרסום לדבר.

ב) **כתב** כת״ר, ״לט: תני בר קפרא ערער חזר וערער חזר וערער כו׳, ועיין רשב״ם בר קפרא לטעמיה דאמר צריך למחות בסוף כל ג׳ וג׳ הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים. מה כוונת הרשב״ם במש״כ ״הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים״ דלכאורה אינו מובן״.

נראה שהרשב״ם כיון למ״ש רבינו גרשום שם וז״ל ״ערער בשנה ראשונה וחזר וערער בשניה וחזר וערער בשלישית״. ולכן כתב הרשב״ם שאף שלפי הדין אין צריך לערער אלא בסוף כל ג׳ שנים, מ״מ שמא הוא ישכח לערער בסוף ג׳ שנים או שמא הוא אנוס ואינו יכול לערער, ולכן נהגו לערער בכל שנה, וכמ״ש רבינו גרשום, ולזה כיון הרשב״ם שכתב ״הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים״, דהיינו בכל שנה.

ג) **כתב** כת״ר, ״לט:–מ. אמר רב נחמן מחאה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו, מודעא בפני שנים ואין צריך לומר כתובו, הודאה בפני שנים וצריך לומר כתובו, קנין בפני שנים ואינו צריך לומר כתובו, וקיום שטרות בשלשה (סימן ממה״ק).

ויש להעיר:

1) **לכאורה** הודאה חלוק מן השאר דצריך לומר כתובו וא״כ מדוע נקט לה באמצע הני דאין צריך לומר כתובו, ועיין רשב״ם ד״ה ואין צריך לומר כתובו וז״ל והא דלא כייל ותני להו ולימא מחאה ומודעא וקנין בפני ב׳ ואין צריך לומר כתובו היינו משום דרבא קאמר להו משמיה דר״נ ולאו בחד יומא שמעינהו אלא כל מילתא שמעה באפי נפשיה והדר חברינהו רבא כחדא כסדר כמו ששמען עכ״ל. ולפי״ז אפשר ששמע הודאה אחר ששמע מודעא ודו״ק.

2) **הכוונה** בהסימן הוא מחאה מודעא הודאה קנין, וראיתי במגילת סמנים (למרן האדרת ז״ל) שכתב וז״ל תמוה לי על הנחת הסימן הזה שאין כל הבבות מתאמים דהשנים הראשונים והרביעי אין צ״ל כתובו והשלישי צ״ל כתובו, ואולי כוונת הסימן שבכולם צריך שנים משא״כ קיום, ובזה מובן מדוע ליכא עוד ׳ק׳ בהסימן דלא קאי אקיום שטרות כיון דקיום שטרות בשלשה. אבל א״כ קשה מדוע כתב הסימן אחר ״קיום שטרות בשלשה״ הול״ל קודם קיום, וצע״ק. אולם ראיתי בכמה אחרונים שכתבו שצ״ל ממהק״ק דהיינו מחאה מודעא הודאה קנין קיום (שו״ר בבה״ג שגרס כן), ולפי״ז עדיין קשה קושית האדרת ז״ל וצ״ע בכל זה. **ע״כ דברי כת״ר.**

נראה שאין טעם הסדר הנ״ל תלוי באם מותר לעדים לכתוב שטר או לא, אלא שתלוי במדרגת החידוש שיש בכל דין, שכל אחד יש יותר חידוש ממה שכתוב לפניו.

ובתחילה י״ל שיש כמה חילוקים בדינים אלו. במחאה היא לטובתו לגמרי שהוא רוצה לחזור לשדהו כיון שבאמת הוא הבעל. אולם במודעא אף שהוא צריך למכור חפצו בעל כרחו כמבואר ברשב״ם שם, מ״מ יש לו קצת הנאה מזה כיון שהוא קיבל ממון במקום החפץ, ולכן כתיבת השטר ע״י העדים במודעא אינה כל כך לטובתו כמו במחאה.

ויש חילוק אחר, והוא בין אם המעשה הוא בפני שניהם או לא, ולכן במחאה, היא אינה בפני המחזיק, וכמ״ש התוספות שם ד״ה מחאה. וי״ל דתקנת חכמים היא שיהא חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו, שבדבר מועט מבטלים החזקה, דהא אפילו יתברר לנו **שלא שמע** המחזיק מחאה מהני לבטל החזקה״. הר המחאה אינה בפני המחזיק, אלא רק בפני העדים.

וכן י״ל במודעא, שהיא אינה בפני הקונה, שכל כוונת המודעא היא לבטל המקח בלי ידיעת הקונה שהוא רוצה לקנות בעל כרחו, כמבואר ברשב״ם שם.

אלא לגבי הודאה, הלוה הוא בפני המלוה, וכמ״ש הרשב״ם ״אדם שמודה לחבירו בפני ב׳ שחייב לו מנה״, משמע שהוא מודה בפני המלוה.

וכן בקנין סודר, כיון שהוא קנין חליפין ממילא שהוא בפני המוכר והקונה.

אולם לגבי קיום שטרות הוא אינו בפני חבירו, אלא המלוה מביא העדים לפני הב"ד, וכמ"ש הרשב"ם שם "מי שיש לו שטר על חבירו וחושש שמא ילכו העדים למדינת הים או ימותו וכשיבא לגבות חוב הכתוב בשטר יטעון הלוה כי פרוע הוא או מזוייף הוא ויצטרך לקיים שטרו בעדים המכירים חתימת ידי עדים שבשטר ולא ימצא כיצד יעשה הולך לב"ד ומביא העדים עצמן ומעידין על חתימת ידיהן בפני ב"ד". ועוד, לגבי קיום שטרו, העדות (של הב"ד) אינו על המעשה עצמו אלא על העדים, משא"כ במחאה שהיא על המעשה עצמו, דהיינו מי בעל השדה, וכן במודיעא הוא על הקנין, וכן בהודאה היא על החוב, וכן בקנין הוא על הקנין, אבל בקיום השטר אין העדות על החוב עצמו אלא רק על העדים.

ויש עוד חילוק, לגבי הודאה יש סברה לומר שאע"פ היא אינה לטובתו, מ"מ כיון שהיא בפני המלוה, י"ל שהלוה מודה לגמרי שהוא חייב לשלם את המלוה, והלוה אינו מעיז פניו לפני המלוה לומר דבר שקר שהוא אינו חייב כלל, ולכן הו"א שאף הוא מודה שמותר לעדים לכתוב שטר חוב, משא"כ מחאה ומודעא, שהם אינם בפני המוחזק או הקונה, ולכן אולי י"ל שאילו הוא היה בפני המוחזק הוא לא היה עושה מחאה, וכן לגבי הודאה י"ל שאולי אם הוא היה בפני הקונה הוא יסכים שאין הקנין בעל כרחו, ולכן יש יותר סברה לומר שאם העדות בפני שניהם אז ממילא שהוא יודה לכתיבת שטר ע"י העדים.

וגם יש חילוק אחר, לגבי מחאה היא לטובתו, וכן המודעא היא לטובתו, אלא לגבי הודאה היא אינה לטובתו כיון שהוא צריך להוציא ממונו כדי לשלם את החוב. אולם בקנין, הוא אינו ברור אם הוא לטובתו לגמרי או לא, שמצד אחד י"ל שמא הוא רוצה בקנין ויש לו רווח ממנו וזה לטובתו לגמרי, אלא מצד אחר י"ל שמא הוא אינו רוצה בקנין בלב שלם, אלא שמוכרח למכור חפצו כיון ששעתו דחוקה עליו והוא צריך כסף עכשיו והוא מוכרח למכור את החפץ בזול כנגד רצונו ויש לו הפסד, ולכן אף שהוא מסכים לקנין מ"מ אין זה לטובתו לגמרי, ולכן בכל קנין הוא מוטל בספק והוא אינו ברור אם הקנין הוא לטובתו לגמרי או לא (וכן י"ל להיפך, שמא המכירה אינה לטובת הקונה, כגון כשהקונה מוכרח לקנות איזה חפץ עכשיו בסך גדול, אף שהוא יודע שהוא אינו שוה כל כך, וכדומה).

ולפי חילוקים אלו, יש לפרש את הסדר, והכלל הוא שמה שהוא בראש הסדר הוא יותר פשוט ומה שבא אחרי כן בסדר הוא יותר חידוש, עד שמה שבסוף הסדר הוא יותר חידוש מכולם.

בתחילה אמר רבא בשם רב נחמן דין מחאה ודין הודאה ששניהם לטובתו, אלא דין מחאה הוא יותר פשוט שאין לו שום הנאה במה שאחר מחזיק שדהו, ולכן ודאי מותר לעדים לכתוב שטר בלי רשותו, ובמודעא יש קצת חידוש, שאף שיש קצת הנאה לבעל החפץ במה שהוא קיבל ממון מהקנין, עדיין יש לעדים לכתוב שטר בלי רשותו שהוא אינו מסכים לקנין, כיון שעדיין זה נחשב לטובתו.

ואחר כך יש יותר חידוש בדין הודאה, דהיינו שאף שהוא בפני המלוה והייתי אומר שמותר לעדים לכתוב שטר כמבואר לעיל, מ"מ עדיין אין להם לכותבו בלי רשותו כיון שעכ"פ יש לו ודאי הפסד מזה במה שהוא צריך לשלם את החוב. הרי מה שיש לו הפסד הוא עדיף ממה שהוא מודה בפני המלוה, ואח"כ יש דין קנין, ויש בזה עוד חידוש, דהיינו בשלמא לגבי הודאה שודאי הפסד עדיף ממה שהוא מודה לחוב בפני המלוה, אבל מהו הדין כשיש רק ספק הפסד למוכר כמבואר לעיל לגבי קנין, האם עדיין אמרינן שזה עדיף ממה שהוא מודה לקנין בפני הקונה ולכן בזה אין לעדים לכתוב שטר בלי רשותו, או שמא י"ל שאף כשיש ספק שהקנין אינו לטובתו לגמרי, מ"מ כיון שהקנין הוא בפני המוכר והקונה מסתמא הם מודים לכתיבת שטר, ולכן חידש רב נחמן שבזה מותר לעדים לכתוב שטר בלי רשות, שמה שהקנין בפני המוכר והקונה הוא עדיף טפי ממה דשמא אין המכירה לטובתו לגמרי, ובסוף הוא דין קיום השטר, והוא דבר אחר לגמרי שאינו שייך לכל הנ"ל, והביאו רב נחמן רק כדי לומר שבכל הנ"ל בעינן ב' עדים אבל בקיום השטר בעינן ג', דהיינו ב"ד.

ולפי זה מצינו שיש טעם לסדר הנ"ל, שכל אחד יש יותר חידוש ממה שכתוב לפניו, ולכן אין טעם הסדר תלוי באם מותר לעדים לכתוב שטר או לא, אלא שתלוי במדרגת החידוש בכל דין.

ולפי זה יש לפרש כוונת הסימן, ונראה שהיא רק כדי לזכור סדר ענינים הנ"ל (מחאה וכו'), וע"י זכירת הסדר כל אחד יכול לפרש החילוקים הנ"ל, ולגבי הגירסות השונות בסימן, י"ל דלמ"ד שגורס "ממה"ק", אין קיום שטר בכלל הסימן כיון שהוא דבר אחר לגמרי, כשביארתי לעיל, ולמ"ד שהסימן הוא "ממהק"ק", דעתו דאה"נ שקיום שטר הוא דבר אחר לגמרי, אבל כיון שכוונת רב נחמן לומר שקיום שטר אינו כשאר דברים הנ"ל כיון דבעינן ג' לקיום השטר, ודאי יש להזכירו בסימן בסוף כדי להזכיר שיש לו דין אחר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמ

שאלה: א) בענין כל דאלים גבר. כתב הרשב"ם ב"ב לד: והרא"ש בב"מ וב"ב "בין בראיות בין בכח" עיין שם. מה הכוונה בראיות? מה הכוונה בכח? מה הדין אם אחד גבר בכח ואחד בראיות? חיפשתי ולא מצאתי מי שדיבר בזה.

ב) ב"ב מא: אמר רב וכולם בשטר, וכתב הרשב"ם וכולן בשטר אשני לקוחות אחרונים קאי כו', לכאורה ראיה מכאן ש"כל" קאי על פחות משלש ודלא כמו שכתבו התוספות בכתובות דף ח, וצ"ב.

ג) ב"ב מב: אבוה דשמואל ולוי תנו כו', וכתב הרשב"ם אבוה דשמואל וגם לוי חבירו עכ"ל. ונראה כוונתו לאפוקי מלפרש דשמואל ולוי אחים היו ואבוה דשמואל שהוא גם אבוה דלוי תנו כו' ולכן פירש דאבוה דשמואל וגם לוי חבירו תנו ודו"ק. אולם ק"ק דלא היה צריך לפרש כן שהרי כתב הגמרא "תנו" בלשון רבים וא"כ מבואר להדיא שלא היה אבוה דשמואל ולוי אדם אחד שהוא אבוה דשמואל וגם אבוה דלוי ודו"ק וצע"ק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א.

כתב כת"ר, "בענין כל דאלים גבר. כתב הרשב"ם ב"ב לד: והרא"ש בב"מ וב"ב "בין בראיות בין בכח" עיין שם. מה הכוונה בראיות? מה הכוונה בכח? מה הדין אם אחד גבר בכח ואחד בראיות? חיפשתי ולא מצאתי מי שדיבר בזה".

א) **ראיתי** לר' זאב נחום בורנשטין ז"ל באגודת אזוב, בסוגיא דשודא דדייני, דף נח אות ח, שהקשה, "פירשב"ם בין בראיות בין בכח, וקשה מה אשמעינן בזה דראיה מהני, הא ראיה מהני אפילו אחד מהם מוחזק, וסובר הייתי לומר דרשב"ם ר"ל דכיון שאין שום אחד מוחזק מועיל אפילו עד אחד, וזה הפירוש דאלים בראיות, היינו כיון שלאחד יש עד אחד ולחבירו אין שום עד, מקרי הוא הגובר בראיות", ע"ש , שהוא פלפל בזה.

וכעין זה ראיתי, לרה"ג יעקב בן יצחק ויל שליט"א, בספר שערי תורה, ב"ב (דף ריד) שכתב על הרשב"ם הנ"ל, "וצ"ע מה שייך לגבור בראיות, שהרי אם יש לאחד מהם ראיות מוקמינן לארבא בידיה, ותו לא אמרינן בה כל דאלים גבר, ואפשר שאין אלו ראיות גמורות, אלא לעומת הראיות שיש לחבירו ראיותיו טובות יותר, כגון ע"י עדות נשים או קרובים וכיוצא בו", ע"ש.

וראיתי לרה"ג ישראל סטפנסקי שליט"א, בקובץ בית אהרן וישראל (סטאלין קארלין) תשס"ט אב–אלול, שכתב בענין כל דאלים גבר, (דף מא), "יש לדון מה כוונת הדין גבר בראיות, דאין לומר דפירושו דגבר בראיות ברורות, כגון אם לשניהם לא היו עדים, ואחר שפסקו כל דאלים גבר מביעא אחד מהם ב' עדים דהיו של אבותיו הרי פשוט שזה שלו... אלא י"ל דפירושו דמביא עדים קרובים... כאן הוא תקנת חכמים דמועיל אף בראיות כאלו, וכן ראיתי שכתב כן בספר ברכת אברהם, וז"ל דבע"כ אין כאן ראיה ברורה אלא עדיפות, וכגון עדים פסולים כמו נשים וקרובים או הוכחות חלושות עכ"ל....וזה דין כמו דינא דשודא לפירוש הרשב"ם בדף לה. דהיינו שהדיין נותן למי שנראה יותר שהוא שלו, אף כאן רואים ב"ד שמי שמביא ראיות יותר חזקות מסתבר שהוא שלו, ונותנים לו את זה מתקנת חכמים, וזה פשוט שאין לומר שזה תלוי בדעת בעלי הדין שהם יחליטו למי שיש ראיות יותר חזקות, דודאי שאין ספק שכל אחד יאמר ששלו הוא יותר מסתברות ויותר חזקות, אלא שזה תלוי בדעת ב"ד, דב"ד מחליטים מי גבר על השני בראיות, וכעין דין שודא לפירוש הרשב"ם דב"ד מחליטים לתתם למי שנראה להם יותר שהוא שלו", ע"ש.

ב) **אלא** ראיתי לרה"ג דוד שובקס שליט"א, באמרי דוד ב"ב לד: שכתב על דברי הרשב"ם, "צריך לפרש דראיות שכתבו, דאין הכוונה לראיות ברורות שזה שלו, דע"ז לא שייך למימר כל דאלים גבר, וע"כ הראיות הם כמו הראיה של מי שגבר בכח, דהראיה מזה הוא דמי שהוא שלו ימסור נפשו טפי, וכמו כן נפרש כל דאלים גבר בראיות, שהב"ד רואים מזה קצת שזה שייך לו, ועיין בט"ז ח"מ ס"קלט א, שמתרץ מה שקשה דאיך יכולים ב"ד לפסוק מכח ראיות כאלו, ומתרץ שם לפי מ"ש בתה"ד ס"שנב דאפשר שכך היה תקנת חכמים בזה, לפסוק דזוכה בהחפץ אע"ג דליכא טעמא ע"ש. וזה רק שייך לפי מה שמפרש הרא"ש דכל דאלים גבר דינא הוא, ולפי זה קשה על הרשב"ם שמפרש לקמן דכל דאלים גבר הוא סילוק, איך יפרש כל דאלים גבר בראיות, ועיין בש"ע שם שהמחבר פוסק כהרא"ש ועיין שם בש"ך ס"ק ב, שפוסק כהתוספות דכל דאלים גבר הוא סילוק וכנ"ל, וכל מי שגובר ידו יכול לחזור ולתקפה מחבירו, אף שחבירו תקפה קודם", ע"ש.

הרי שעדיין הקושיא על דעת הרשב"ם במקומה עומדת, שאם הוא סבר שדין דכל דאלים גבר הוא סילוק ושוב אין בעלי הדין באו לפני ב"ד כמ"ש בדף לה. "דבכל דאלים גבר אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו לבא לידי עיוות, אלא מניחים אותם וכל דאלים גבר", אז איך אמרינן שהב"ד מכריע בין הראיות.

וכן ראיתי לרה"ג אלחנן מילר שליט"א, בשיעורי ב"ב ס"מט (דף ריא) שכתב על הרשב"ם הנ"ל, "אבל סו"ס מי הבר סמכא להחליט באלו ראיות סגי ע"כ הב"ד, והאיך אמרת שב"ד אין מזקיקין לדין זה", ע"ש.

אלא ראיתי לרב ישראל סטפנסקי הנ"ל ששוב כתב שם (דף מד), "ע"כ דדעת הרשב"ם דכל כל דאלים גבר הוא דין ולא סילוק, והוי דין זה כדין שודא... אלא דבשודא מחליטים ב"ד מיד למי נראה יותר שהוא שלו, ובכל דאלים גבר מחכים זמן מה... לראות איזה ראיות כל אחד הביא", ע"ש טעמו, וכן הוא בשיעורי תורה הנ"ל שכתב, (דף ריב) "שאמר מו"ר הגרש"ר זצ"ל דהרא"ש והרשב"ם לא פליגי ותרווי' ס"ל דכל דאלים גבר פסק ב"ד הוא", ע"ש.

ג) **ומ"ש** כת"ר, "מה הדין אם אחד גבר בכח ואחד בראיות", ראיתי בדברות משה ב"ב ח"ב ס"לה ענף ג', שכתב, "בהא דאלימות דראיות לא עביד הוא בעצמו הדינא לנפשיה, אלא שהב"ד צריכין להזקק ליתן להאלים בטענות... אך לא מצינו מי שנחשב עדיף, ואפשר שאלים בכח עדיף ואלים בראיות מהני רק כשליכא אלים בכח בהם", ע"ש. ולענ"ד הכל תלוי בשודא דדייני, ומה שהם סוברים, ולפעמים אם הם סוברים שהראיות הן יותר חזקות, אז הראיות מכריעות.

ב.

כתב כת"ר, "ב"ב מא: אמר רב וכולם בשטר, וכתב הרשב"ם וכולן בשטר אשני לקוחות אחרונים קאי כו', לכאורה ראיה מכאן ש"כל" קאי על פחות משלש ודלא כמו שכתבו התוספות בכתובות דף ח. וצ"ב. אולם עיין יד רמה ודו"ק".

נראה שכת"ר כיון למ"ש תוספות בכתובות ח. ד"ה שהכל, "ואור"ת דבפרק קמא דברכות (דף יא:) גבי ברכת התורה, גרסי' ר' יוחנן מסיים בה הכי והערב נא דברכה אחת היא, דאי הוו שתי ברכות היה צריך לפתוח בברוך אע"ג דסמוכה לחברתה כיון שאותה שלפניה היא קצרה, ובתר הכי גרסינן הלכך נימרינהו לתרווייהו, ולא גרסינן לכולהו דאם כן הוה משמע דשלש ברכות הן", ע"ש.

וזה כמ"ש בברכות יא: "מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה, ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא... ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל, ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה, אמר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו".

ונראה שאם יש רק שתי ברכות סבר ר"ת שצריך לגרוס "הלכך נימרינהו לתרווייהו", במקום "הלכך לימרינהו לכולהו", וזה מפני שכבר מצינו במקומות אחרים שכשיש רק שתי ברכות, כתוב "הלכך נימרינהו לתרווייהו", וכשיש יותר משתים כתוב "הילכך נימרינהו לכולהו".

וזה כמ"ש בברכות נט. "מאי מברך, ברוך זוכר הברית, במתניתא תנא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו, א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרווייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו".

וכן הוא בברכות נט: "מאי מברכין אמר רב יהודה מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו, ורבי יוחנן

מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו׳ אין אנו מספיקין להודות לך ה׳ אלקינו עד תשתחוה בא״י רוב ההודאות, רוב ההודאות ולא כל ההודאות, אמר רבא אימא הק׳ל ההודאות, א״ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והק׳ל ההודאות״.

וכן הוא בסוטה מ. ״בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים, אמר רב מודים אנחנו לך... ושמואל אמר אלקי כל בשר על שאנו מודים לך, רבי סימאי אומר יוצרנו יוצר בראשית על שאנו מודים לך, נהרדעי אמרי משמיה דרבי סימאי ברכות והודאות לשמך הגדול... אמר רב פפא הילכך נימרינהו לכולהו״.

ולפי זה י״ל שדוקא כיון שכבר מצינו לגבי נוסחי הברכות או תפילות שדרך הש״ס לדקדק לומר הלשון ״הלכך נימרינהו לתרוייהו״ כשיש שני דברים או ״הילכך נימרינהו לכולהו״ כשיש יותר משני דברים, אז אף לגבי ברכת התורה י״ל הכי שאם יש רק שתי ברכות צ״ל ״הלכך נימרינהו לתרוייהו״, אבל במקומות אחרים שאינם שייכים לנוסחי הברכות והתפילות, ולא מצינו גילוי מילתא שדקדק הש״ס לחלק בין כולהו או תרוויהו, אז שפיר י״ל שלשון ״כולהו״ שייכת אף כשיש רק שני דברים.

וכן מצינו כתוב בפסחים כג: ״יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר משמיה דר׳ יהושע בן לוי מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה, ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל״. הרי לשון ״כל״ שייכת רק לשני דברים, דהיינו חמץ ושור הנסקל.

והקשה הרש״ש שם, ״לכאורה מזה סתירה קצת למ״ש בהגהותי למדרש רבה (בראשות פע״ה אות ה׳) בשם התוספות דאין לשון ״כל״ נופל על פחות משלשה״, ע״ש. והוא כיון לתוספות בגמ׳ כתובות הנ״ל. וי״ל שרק לגבי נוסחי הברכות והתפילות אמרינן כלל זה כיון שכבר מצינו שכך דרך הש״ס לדקדק בזה, אבל אין ללמוד מזה לשאר מקומות, ולכן שפיר י״ל ״כל״ לגבי חמץ ושור הנסקל.

וגם שפיר הוא מ״ש הרשב״ם הנ״ל ״וכולן בשטר אשני לקוחות אחרונים קאי״.

ולכן מ״ש ר״ת ״ולא גרסינן לכולהו דאם כן הוה משמע דשלש ברכות הן״, פירושו כמו דמצינו בשאר מקומות בש״ס לגבי נוסחי הברכות – נוסחי הברכות דוקא.

שוב הראה לי הרב הנ״ל מ״ש ביד מלאכי ס״שלה, שהוא הביא כמה מקומות שלשון ״כל״ שייכת על שנים, והוא פירש דעת ר״ת הנ״ל ״דלא הוי טעמיה דר״ת משום דעל שנים לא יצדק לומר כל, אלא אדרבא כוונתם בזה דאי גרסינן נמרינהו לתרווייהו ליכא למטעי כלל ולאסתפוקי, דודאי שתי ברכות נינהו, משא״כ אי גרסינן לכולהו כיון דעל שנים ויותר שייך לומר כל הוה משתמע נמי מלישנא דכולהו דשלש ברכות הן, ולהכי עדיף טפי למגרס לתרוויהו דלא אפשר למטעי״. נראה שכוונתו לומר דשאני דין ברכת התורה כיון שיש נ״מ אם אמרינן לתרווייהו או לכולהו, שאם גרסינן לתרווייהו אז יש להוכיח מזה שיש רק שתי ברכות, משא״כ בשאר מקומות שאין נ״מ אם אמרו ״כל״ על שני דברים, ולענ״ד זה קשה, שהלא לגבי ברכת הקשת שאין נ״מ כזה כיון שיש רק ברכה אחת, עדיין דקדק ר״פ לומר ״לתרוייהו״, וכן י״ל לגבי ברכת הגשמים הנ״ל, ולכן נראה שיש לפרש כוונת ר״ת כשפירשתי לעיל (אלא עיין ביד מלאכי שם בדעת הרמב״ן בגמ׳ מכות).

ג.

כתב כת״ר, ״ב״ב מב: אבוה דשמואל ולוי תנו רו׳, וכתב הרשב״ם אבוה דשמואל וגם לוי חבירו עכ״ל. ונראה כוונתו לאפוקי מלפרש דשמואל ולוי אחים היו ואבוה דשמואל שהוא גם אבוה דלוי תנו רו׳ ולכן פירש דאבוה דשמואל וגם לוי חבירו תנו ודו״ק. אולם ק״ק דלא היה צריך לפרש כן שהרי כתב הגמרא ״תנו״ בלשון רבים וא״כ מבואר להדיא שלא היה אבוה דשמואל ולוי אדם אחד שהוא אבוה דשמואל וגם אבוה דלוי ודו״ק וצע״ק״.

הערה נכונה היא, אלא י״ל שהרשב״ם בא לפרש שאל תטעה לומר שהם אחים וגם יש כאן גירסא שאינה נכונה, וצ״ל ״תנא״ לשון יחיד, במקום ״תנו״ לשון רבים, כיון שאבוה דשמואל ולוי הם שני חברים, וממילא שאין צריך לגרוס ״תנא״.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמא

שאלה: איך פירש הרשב"ם בב"ב מג: לדעת ההו"א, מה שתירצה הגמרא אחר כך, דהיינו "דאמר ידענא דהאי ארעא דלאו דיהודה היא".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתב כת"ר, "כתוב ב"ב מג: רד"ה רישא בראובן כו' שלא יבא שמעון הנגזל ויצטרף עם אחר ויעיד שזה השדה אינו ליהודה כגון שיודע שום עדות לפסול עדות של יהודה כו'.

לכאורה תמוה, הרי הגמרא בההו"א מיירי ששמעון בא להעיד שהשדה של לוי ורק במסקנא מחדש הגמרא דאיירי שהעיד דהאי ארעא לאו דיהודה הוא, ולפי הרשב"ם שגם בההו"א מיירי שהעיד דלאו דיהודה היא א"כ לא קשה קושיות הגמרא, ועיין רשב"ם ד"ה ומקשינן וצ"ע בזה, וראיתי בשו"ת קול אליהו ח"ב חו"מ ב שהניח בקושיא, ותמהיני שלא מצאתי מי שהעיר בזה". **ע"כ דברי כת"ר.**

כתוב בב"ב מג: "אמר רב ששת רישא בראובן שגזל שדה משמעון ומכרה ללוי ואתא יהודה וקא מערער, דלא ליזיל שמעון לאסהיד ליה ללוי דניחא ליה דהדרא, וכיון דאסהיד ליה דלוי הוא היכי מצי מפיק לה מיניה, דאמר ידענא דהאי ארעא דלאו דיהודה היא".

ופירש הרשב"ם "רישא בראובן שגזל שדה משמעון ומכרה ללוי ואתא יהודה. כלומר אינש מעלמא ומערער על שדה זו שביד לוי ואומר שלי היא ומביא עדים או שטר שלא יבא שמעון הנגזל ויצטרף עם אחר ויעיד שזה השדה אינו ליהודה כגון שיודע שום עדות לפסול עדות של יהודה בגזלנות וכן שטרו מפני שרוצה שמעון שיהיה השדה ביד לוי הקונה ואחרי כן היום ולמחר יביא שמעון ראיה שזו השדה שלו היה וראובן גזלו ממנו ויוציאו מיד לוי ויטלנו לעצמו... והלכך אין מעיד לו שמעון הנגזל ללוי עליה והכי קאמר ברייתא מכר לו בית מכר לו שדה ראובן הגזלן ללוי אין מעיד לו שמעון הנגזל ללוי לוקח עליה כנגד יהודה המערער", ע"ש שאר דבריו.

ושוב פירש הרשב"ם, "ומקשינן ואכתי אמאי אינו מעיד לו עליה הא כיון דאסהיד דלוי היא. דקס"ד השתא הכי דמפקינן לה מיהודה ומוקים לה ביד לוי דקמסהיד הוא בשדה דלוי הוא ולאו דיהודה וכיון דהודה בפני בית דין דשל לוי הוא היכי מצי מפיק לה מלוי אחרי כן, והלא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ונמצא שאינו מרויח כלום בעדות זו ואינו נוגע בעדות זו כלל ואמאי קתני דאין מעיד", ע"ש.

מבואר מזה שיש שני צדדים למה שאמר שמעון, צד אחד הוא מה שהוא העיד שאין השדה ליהודה, וצד השני אם הוא מודה שהשדה הוא ללוי, או לא.

ובשלמא לפי פירוש הרשב"ם בד"ה רישא, בההו"א שמעון העיד שאין השדה ליהודה (כגון שיודע שום עדות לפסול עדות של יהודה), אבל לא כתב הרשב"ם ששמעון הודה שהשדה ללוי, אלא רק כתב הרשב"ם "שרוצה שמעון שיהיה השדה ביד לוי הקונה", דהיינו שכך רצונו אבל אין גלוי אם שמעון הודה בפני ב"ד שהשדה ללוי, או לא, וכן מ"ש הרשב"ם שם "אין מעיד לו שמעון הנגזל ללוי", הוא סתום שהוא לא פירש אם שמעון רוצה רק להעיד בעד לוי שאין השדה ליהודה או אם הוא אף רוצה להודות שהשדה הוא ללוי, ולכן מצינו שלפירוש הרשב"ם בההו"א, עדיין אין גלוי אם הודה שמעון שהשדה הוא ללוי או לא, ולכן עדיין אפשר לומר שמלבד ששמעון העיד שאין השדה ליהודה הוא אף מודה שהשדה הוא ללוי.

ולפי זה שפיר הוא להרשב"ם, שההו"א בגמרא סבר "וכיון דאסהיד ליה דלוי הוא היכי מצי מפיק לה מיניה", שהרשב"ם עדיין לא פירש צד זה, אלא רק פירש הצד שאין השדה ליהודה, ועדיין אפשר לומר שאף מודה שמעון שהשדה הוא ללוי, ושוב תירצה הגמרא ששמעון לא הודה שהשדה הוא ללוי אלא רק העיד "ידענא דהאי ארעא דלאו דיהודה היא", וזה מה שפירש הרשב"ם בד"ה ומקשינן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמב

שאלה: לגבי מ"ש בב"ב נא: אין מקבלין פקדונות לא מן הנשים ולא מן העבדים ולא מן התינוקות, למה כתב הרשב"ם "אפילו קטן", ולמה השמיט הרמב"ם מיתת קטן בדין זה, ולמה השמיט הש"ע דין עבד וקטן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

בב"ב נא: נב.

כתב כת"ר:

א) **ת"ר** אין מקבלין פקדונות לא מן הנשים ולא מן העבדים ולא מן התינוקות, קבל מן האשה יחזיר לאשה ואם מתה יחזיר לבעלה, קבל מן העבד יחזיר לעבד ואם מת יחזיר לרבו, קבל מן הקטן יעשה לו סגולה ואם מת יחזיר ליורשיו, וכולן שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הן יעשה כפירושן, ואם לאו יעשה פירוש לפירושן.

וברשב"ם ואם מת – קטן יחזיר ליורשיו, וכולן שאמרו – אפי' קטן.

ויש להעיר מה כוונתו בזה ומה בא לאפוקי וצ"ע.

והנה עיין רמב"ם בהלכות אישות ובהלכות פקדון שהשמיט מיתת קטן, וצ"ע.

ב) **עיין** בשו"ע אה"ע פו הכותרת היא: "שלא לקבל פקדונות מנשים עבדים וקטנים ובו ב' סעיפים".

ועיין שם שכתב דיני פיקדון אשה והשמיט דיני עבדים וקטנים וצ"ע ופלא שלא מצאתי מי שהעיר בזה. **ע"כ דבר כת"ר.**

א) **כתוב** בגמ' נב. "וכולן שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הן יעשה כפירושן", ופירש הרשב"ם שם, "קבל מן הקטן, לא יחזיר לו שהרי אין יודע לשמור וכמשליך לאיבוד דמי מי שהחזיר לו, אלא יעשה לו סגולה אוצר עד שיגדל ויחזיר לו ולקמן מפרש מאי סגולה, ואם מת קטן יחזיר ליורשיו, וכולן שאמרו, אפי' קטן. בשעת מיתתן, אורחא דמילתא נקט דכשהן בריאין אם רוצים להחזיר לבעלים יטלו שלהן מיד הנפקד ויחזירו לבעליה, דמה להן לגלות הדבר. יעשה כפירושן. יחזיר הנפקד לאותו פלוני שפירשו אלו".

ואפשר לדקדק ממ"ש הרשב"ם "אין יודע לשמור וכמשליך לאיבוד דמי", שהוא סבר כהרשב"א, וכמ"ש הרב המגיד בהל' שאלה ופקדון פ"ז הל"י בשם הרשב"א, "ונראה לי דדוקא קטן שלא הגיע לעונות הפעוטות, שאלו הגיע לכלל הפעוטות מחזיר לו, דאפילו לכתחילה נותנים לו כדי להתלמד, ומקחן מקח וממכרן ממכר. ע"כ, וכבר נתבאר שהקטן משש שנים ולמעלה כשהוא בקי בטיב משא ומתן שמקחו וממכרו קיימין במטלטלין", ע"ש. וכן הוא בנמוקי יוסף שם ובריב"ש ס"כ, ע"ש. ולפי זה כשכתב הרשב"ם "אין יודע לשמור וכמשליך לאיבוד דמי", נראה שהוא מיירי בקטן שפחות משש שאינו בקי בטיב משא ומתן.

ולפי זה קשה מאד להאמין לקטן כזה, ואין לדמות אשה ועבד שהם בכלל בר דעת לקטן שאינו בר דעת, ועיין באה"ע ס"יז ג, שכתב לגבי דיני עגונה, "אשה שהלך בעלה למדינת הים והעידו עליו שמת, אפילו עד אחד, אפילו העד עבד או שפחה או אשה או קרוב מותרת". אלא לגבי קטן כתוב שם בסע' יג, "זה שאמרנו שעד מפי עד כשר בעדות אשה בד"א ששמע מפי בן דעת שמת פלוני, כגון עבד או שפחה, אבל אם שמע מפי שוטה או קטן אינו מעיד ואין סומכין על דבריהם, שמע מהתינוקות שאומרים עכשיו באנו מהספד פלוני כך וכך ספדנים היו שם, ופלוני החכם ופלוני עלו אחר מטתו, וכך וכך עשו במטתו, הרי זה מעיד מפיהם על פי דברים האלו וכיוצא בהם, ומשיאין את אשתו". הרי אין מאמינים לקטנים אם הם רק העידו שמת פלוני, אבל אם הם מוספים עוד דברים כגון באנו מהספד וכו', אז יש להאמין להם, וכמבואר בב"ש שם בס"ק לג, ע"ש. אלא כתב הט"ז שם בס"ק ט, "דאותו הקטן דמהני להטור, היינו בקטן שהגיע לעונות הפעוטות... דאמרינן בהנזיקין דמקחן וממכרן קיים דהיינו בר' ז' או בר ח' כל אחד לפי חורפיה... אבל בפחות משיעור זה ודאי דומה לשוטה ואפשר דבזה לא מתבשר גם מסל"ת", ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהוא קשה מאד להאמין הקטן פחות מבן שש.

ולפי זה י"ל שחידש הרשב"ם שאף שקטן זה הוא פחות מבן שש, שהרי הוא "אין יודע לשמור וכמשליך לאיבוד דמי", ואינו בכלל "ומקחן מקח וממכרן ממכר", מ"מ עדיין י"ל עליו "וכולן שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הן יעשה כפירושן", אף שבשאר מקומות אין להאמינו, כגון לגבי עגונה וכמבואר בט"ז הנ"ל, ולכן מטעם זה כתב הרשב"ם "וכולן שאמרו, אפי' קטן".

ועיין בקצות החשן ס"צו ס"ק ב, אם סומכין על הודאת בע"ד של קטן, ושיש מחלוקת הפוסקים בזה.

ב) **כתב** הרמב"ם בהל' שאלה ופקדון פ"ז הל"י, "אין מקבלין פקדונות לא מן הנשים ולא מן העבדים ולא מן התינוקת. קיבל מן האשה יחזיר לאשה מתה יחזיר **לבעלה**. קיבל מן העבד יחזיר לעבד מת יחזיר **לרבו**. קיבל מן הקטן יקנה לו בו ס"ת או דקל שיאכל בהן פירותיו וכולן שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הם אם נאמנין לו יעשה כפירושן ואם לאו יחזיר ליורשיהם". הרי לגבי קטן לא כתב הרמב"ם "ואם מת קטן יחזיר ליורשיו", (או "לאביו" כגירסת הרי"ף), כמ"ש בגמרא הנ"ל, ואין לומר שהטעם הוא מפני שהוא לא גרס כן, שהרי ודאי היה לפניו גירסת הרי"ף שכתב "ואם מת קטן יחזיר לאביו", וגם אין לומר שהוא סבר שאין להחזיר הס"ת ליורש הקטן, שהרי הוא עצמו כתב על מיתת כולם "ואם לאו יחזיר ליורשיהם".

ולכן אולי י"ל שיש לרמב"ם קושיא בברייתא הנ"ל, שהרי אין צורך להזכיר בתחילה לגבי אשה "ואם מתה יחזיר לבעלה", שהרי בסוף כתב "וכולן שאמרו בשעת מיתתן של פלוני הן יעשה כפירושן, ואם לאו יעשה פירוש לפירושן", והפירוש של "פירוש לפירושן" הוא להחזיר הפקדון ליורשים (ודלא כהנמ"י), ולכן ילפינן מהסיפא שאם אחר מיתת הפוקד הנפקד אינו יודע מי בעל הפקדון אז יש לו להחזיר הפקדון ליורשים, ולכן ממילא אם מת הפוקד כשהוא לא אמר כלום שיש להשיב את הפקדון ליורשים, ולכן אין טעם להזכיר בתחילה שאם מת האשה יחזיר לבעלה וכו', שהמקום להזכיר את זה הוא בסיפא כשהברייתא דברה לגבי מיתת הפוקד.

ולפי זה י"ל שהרמב"ם פירש הברייתא באופן אחר, והוא שמ"ש בתחילה "ואם מתה יחזיר לבעלה", הוא אינו מטעם דין ירושה אלא מטעם השבת הגזילה לבעל החפץ, ולכן י"ל דמסתמא שהאשה גזלה הפקדון מבעלה כיון שכל עסקיה בבית בעלה ולכן צריך להחזיר הפקדון לבעל אחר מיתתה, וכן לגבי עבד י"ל דמסתמא הוא גזל הפקדון מרבו כיון שכל עסקיו בבית רבו ולכן צריך להחזיר הפקדון לרבו אחר מיתתו, ולפי זה נסתלקה הקושיא הנ"ל בברייתא, שברישא הברייתא דברה מצד השבת הגזילה, ובסיפא מצד דין ירושה, והם שני דברים נפרדים.

אלא לפי זה י"ל שאין טעם השבת הגזילה שייך בקטן, שהרי אין לומר דמסתמא הקטן גנב הפקדון דוקא מאביו שאין כל עסק הקטן דוקא בבית אביו, שהרי בכל יום הוא הולך אנה ואנה ויש חשש שמא גנב מאיזה אדם באיזה מקום, ולכן השמיט הרמב"ם ברישא לגבי קטן "ואם מת יחזיר ליורשיו", שאין טעם לומר שהקטן גזל הפקדון דוקא מאביו, ואף שהברייתא כתבה כן, מ"מ זה רק מפני שהברייתא כבר כתבה כן לגבי אשה ועבד שיש להחזיר לבעלה או רבו, ולכן אף לגבי קטן כתבה כן, וסירקא דלשינא נקט, אלא כאן אין הטעם מפני השבת הגזילה אלא רק מטעם ירושה.

ולפי פירוש הנ"ל בדברי הרמב"ם, י"ל שאם הקטן ואביו הם גרים, אז אין אביו יורש מבנו כיון שהוא כ"קטן שנולד דמי" (עיין ח"מ ס"רפג א), ולכן כשמת הקטן אין חיוב על הנפקד להחזיר הפקדון לאביו, וגם מטעם השבת הגזילה אין חיוב להחזיר את הפקדון לאביו, כיון שאין הוכחה שהקטן גנב הפקדון דוקא מאביו.

ועוד י"ל שלפי הרמב"ם אם מת האשה אחר שבעלה גרשה, אף שאין הבעל יורש אותה, מ"מ עדיין הוא צריך להחזיר הפקדון לבעל מטעם השבת הגזילה כיון דמסתמא שהיא גזלה הפקדון ממנו, וזה שלא כמ"ש הרשב"ם שם "יחזיר לרבו. דמסתמא כל מה שקנה עבד קנה רבו, ונראה בעיני דהוא הדין אם נשתחרר העבד ואח"כ מת יחזיר לרבו שהרי עבד היה כשהפקיד לזה וסתם עבדים גזלנין הן, אבל אם נתגרשה האשה ואחר כך מתה יחזיר ליורשיה ולא לבעלה דמשנתגרשה אין הבעל יורשה", ע"ש. ועדיין יש לפלפל בכל זה.

ג) **ולגבי** הטעם שהשמיט הש"ע דין זה. י"ל שמרן בש"ע אזיל לפי סדר הטור, והטור הזכיר דין זה באה"ע ס"פו אף לגבי עבד וקטן, אלא נראה שמרן שם בש"ע השמיט דין עבד וקטן כיון שאין זה מקומו, ששם באה"ע הוא הביא

רק דיני אשה כנודע, ולכן אה"נ שהוא אינו חולק על דין עבד וקטן, אלא שרק סבר שאין זה מקום הראוי להביא דין עבד וקטן, ומ"ש בכותרת "שלא לקבל פקדונות מנשים עבדים וקטנים ובו ב' סעיפים", לשון זה רק לפי מ"ש הטור באותו סימן. מ"מ כשכתב מרן ח"מ נראה שהוא לא הביא דין פקדון של עבד וקטן כיון שהוא לא נמצא בטור שם בח"מ, ולכן רק מטעם זה הוא לא הזכיר מרן דין עבד וקטן, ולא מפני שהוא חולק על דין זה, וכן מצינו באבקת רוכל ס"קסה, שאחר שהביא מרן מ"ש הרמב"ם בהל' אישות והל' שאלה ופקדון הנ"ל, הוא כתב "וכן פסקו כל הפוסקים", ולכן ודאי שאף מרן סבר כן, אלא שלא כתב כן בפירוש בש"ע לגבי עבד וקטן מטעם שכתבתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמג

שאלה: א) כתוב בב"ב נב: "אטו כל הני דאמרינן לאו בני חזקה", ומאיזה טעם פירשו הרשב"ם והתוספות שזה מיירי במתנה ובאחין שחלקו, ולא כתבו שזה מיירי אף בנכסי הגר כדמצינו במשנה בב"מ מב.

ב) בב"ב נב: כתוב "חזקה שאין עמה טענה", ולמה לא פירש הרשב"ם רק "שאין ערעור", אלא שכתב "שבעל הקרקע מודה לו".

ג) בב"ב נג: כתוב "דתניא כיצד בחזקה נעל לו מנעלו או התיר לו מנעלו או שהוליך כליו אחריו לבית המרחץ והפשיטו והרחיצו סכו גרדו והלבישו והנעילו", ולמה שינה הרשב"ם שם הסדר, וכתב "דהנעיל והלביש והרחיץ והפשיט".

ד) בב"ב נד. כתב הרשב"ם "והרי אכילת פירות דבנכסי חבירו קנה לענין חזקת שלש שנים להיות אכילת הפירות של שלש שנים עומדים במקום שטר, ובנכסי הגר לא קנה כלומר לגבי לקנות קרקע מיד". האם כוונתו לומר בנכסי הגר שרק מיד אין מועיל אכילת פירות, אבל בג' שנים יש קנין.

ה) בב"ב נד. כתוב כמה מיני חזקות, ובאמצע כתב הרשב"ם "וכל החזקות הללו בין בנכסי הגר בין במתנה בין במכר והאחין", ולמה הוא לא כתב כן בתחילה או בסוף החזקות.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** במשנה בב"ב מב, "האומנין והשותפין והאריסין והאפוטרופין אין להם חזקה, לא לאיש חזקה בנכסי אשתו ולא לאשה חזקה בנכסי בעלה, ולא לאב בנכסי הבן ולא לבן בנכסי האב, במה דברים אמורים במחזיק, אבל בנותן מתנה והאחין שחלקו והמחזיק בנכסי הגר נעל וגדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה".

וכתוב בגמ' נב: "במה דברים אמורים במחזיק אבל בנותן מתנה והאחין שחלקו וכו': אטו כל הני דאמרינן לאו בני חזקה".

והעיר כת"ר, "ובפשטות הכוונה לנותן מתנה, ואחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר. אולם עיין הרשב"ם כאן ובתוספות נג. שהשמיטו גר וצ"ע, ועיין לשון הנמוקי יוסף".

וכן הוא ברשב"ם שם שכתב, "אטו כל הני. דאמרינן לקמן במתני' נותן מתנה ואחין שחלקו לאו על ידי חזקה דנעל גדר הן קונין כדקתני מתני' בתמיה", וכן הוא בתוספות שם (דף נג.) "אטו כל הני לאו בני חזקה נינהו. פירוש דמשמע ליה בד"א במחזיק הוא דבעי ג"ש חזקה, כלומר במידי דשייך חזקה אבל בנותן כו' מש"ה פריך אטו הני כגון נותן מתנה והאחין שחלקו לאו בני חזקת ג"ש נינהו".

וי"ל שלפי זה נראה שהגמרא דברה לגבי חזקת ג' שנים, כמבואר בתוס', ולכן זה לא שייך בנכסי הגר כיון שהגר כבר מת והוא אינו יכול לערער, וזה כמ"ש הפרישה בס"ער"ה ס"ק ט, "ג' שנים... לאו ראיה היא דבנכסי הגר מי ימחה בידו".

ולפי זה מצינו שלשון "כל" ב"אטו כל הני דאמרינן לאו בני חזקה", היא שייכת רק לשני דברים, דהיינו במתנה והאחין שחלקו, וזה כמו שכבר הביא כת"ר במק"א (בב"ב

מא:) שכתב היד מלאכי ס"שלה, שיש כמה מקומות שלשון "כל" שייכת רק על שנים.

ב) **כתוב** בב"ב נב: "והכי קתני במה דברים אמורים בחזקה שיש עמה טענה כגון מוכר אומר לא מכרתי ולוקח אומר לקחתי, אבל חזקה שאין עמה טענה כגון נותן מתנה, והאחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר, דלמקני בעלמא הוא נעל גדר פרץ כל שהוא הרי זו חזקה".

ופירש הרשב"ם שם, "בחזקה שיש עמה טענה, כלומר ערעור. אבל בחזקה שאין עמה טענה, שבעל הקרקע מודה לו ליטלה כגון נותן מתנה כו' כיון דנעל גדר ופרץ כל שהוא בפני עדים הויא חזקה לקנות שלא יוכל לחזור עוד זה בזה".

ועל מ"ש הרשב"ם "אבל בחזקה כו' שבעל הקרקע מודה", העיר כת"ר, "לכאורה קשה דאפשר הכוונה בחזקה שיש עמה טענה היינו ערעור וכמו שכתב הרשב"ם לעיל, א"כ הול"ל דחזקה שאין עמה טענה היינו דליכא ערעור ומדוע כתב שבעל הקרקע מודה, ועוד קשה דלפי פירושו קשה "מחזיק בנכסי הגר" דליכא ערעור אבל מ"מ ליכא הודאה וצע"ק".

וי"ל שנראה שכוונת הרשב"ם לומר, שאם נסביר "חזקה שיש עמה טענה" (מוכר), שהיא חזקה שיש עמה ערעור, אז הלא אף לגבי "חזקה שאין עמה טענה כגון נותן מתנה, והאחין שחלקו", עדיין י"ל שיש באלו ערעור, שהלא הנותן מתנה יכול לומר לא נתתי לו בתורת מתנה אלא רק בשאלה, וכן יכול האח לומר שאח אחר לקח קצת מחלקי, ולכן מצינו שבכולם יש ערעור, ולכן איך מחלק הגמ' בין חזקה שיש עמה טענה ובין חזקה שאין עמה טענה, ולכן בא הרשב"ם לומר, שהפירוש של "אין עמה טענה" הוא "שבעל הקרקע מודה לו ליטלה", שאם הבעלים מודה שנתן לחבירו השדה במתנה, אז שוב אין חשש ערעור שהוא אינו מתנה. וכן לגבי האחין שאם האח מודה שחלק זה חלקי וחלק אחר הוא חלק אחי, ממילא ששוב אין טענה, אבל בלי הודאה זו עדיין יש חשש ערעור כשביארתי לעיל, ולכן כתב הרשב"ם שחזקה שאין עמה טענה, היא כשהבעל מודה.

ולגבי מחזיקין בנכסי הגר, הרשב"ם לא ביאר כלום כיון שפשוט הוא שאם הגר כבר מת שוב אין ערעור מהגר, ולכן לא בעינן הודאה, משא"כ לגבי במתנה והאחין שחלקו.

ג) **כתוב** בב"ב נג: "דתניא כיצד בחזקה נעל לו מנעלו או התיר לו מנעלו או שהוליך כליו אחריו לבית המרחץ והפשיטו והרחיצו סכו גרדו והלבישו והנעילו והגביהו קנאו. אמר ר"ש לא תהא חזקה גדולה מהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום, מאי קאמר הכי קאמר הגביהו לרבו קנאו הגביה רבו לו לא קנאו, אמר ר"ש לא תהא חזקה גדולה מהגבהה שהגבהה קונה בכל מקום".

ופירש הרשב"ם שם, "לא תהא חזקה. דהנעיל והלביש והרחיץ והפשיט גדולה מהגבהת רב לעבד וקנה רב לעבד, שהרי הגבהה חמורה היא דקונה אפילו ברשות מוכר מה שאין כן במשיכה ומסירה, וגם קונה ברשות הרבים ובסימטא".

וכתב כת"ר: "נג: רד"ה לא תהא חזקה דהנעיל והלביש והרחיץ והפשיט כו', לכאורה הסדר תמוה וצע"ק".

הרי הרשב"ם שינה מסדר שכתוב בברייתא, דהיינו "והפשיטו והרחיצו סכו גרדו והלבישו והנעילו". וי"ל שהסדר בברייתא הוא לפי סדר מעשה רחיצה, דהיינו בתחילה צריך לפשוט בגדיו ואח"כ לרחוץ, ואח"כ "סכו וגרדו", ואח"כ "הלבישו, ובסוף "הנעילו", וזה כדמצינו במשנה בסנהדרין ס: "העובד עבודת כוכבים אחד העובד ואחד המזבח.... אבל המגפף והמנשק והמכבד והמרבץ והמרחץ והסך **והמלביש והמנעיל** עובר בלא תעשה". הרי אחר רחיצה יש סיכה, ואז לבישה ואז נעילה, וזה כסדר הברייתא הנ"ל, וכן מצינו ברשב"ם עצמו בב"ב קכז: שכתב, "מיתיבי היה משמשו כבן... וה"פ היה משמשו כבן **מלביש ומנעיל** מכניס ומוציא". הרי לבישה בתחילה ואח"כ נעילה.

אלא ברשב"ם בב"ב נג: הנ"ל יש לו כוונה אחרת, דהיינו להוכיח איזה קנין עדיף מחבירו, ולכן הוא כתב שהגבהה עדיפה ממשיכה ומסירה, ולפי זה אף לגבי "דהנעיל והלביש והרחיץ והפשיט", הוא כתב אותם לפי הסדר של מה נחשב קנין עדיף מחבירו, אף שכולם נחשבים קנין, והוא מתחיל בדבר שהוא אינו מעשה קנין כל כל חשוב, והוא סיים בקנין שהוא יותר חשוב, ולכן בתחילה הוא כתב "הנעיל" ואח"כ "הלביש", שהנעיל הוא דבר טפל לגבי הלביש, שכל הבגדים הם העיקר והנעלים הם טפלים כנגדם, ולכן "הנעיל", אף שהוא קנין, מ"מ הוא אינו חשוב

כמו "הלביש" שהוא בכל הבגדים, ואח"כ הוא כתב "הרחיץ והפשיט", אלה הם יותר אישיים ויותר פרטיים, שרחיצה בגופו ממש וכן ב"הפשיט" הוא מגלה גופו לגמרי, ואלו יותר חמורים, שהנעיל והלביש הם לכסות גופו, אבל הרחיץ והפשיט הוא כשרבו ערום, ולכן בהרחיץ והפשיט יש יותר מעשה עבדות, שכל מה שעושה העבד לרבו שהוא יותר אישיים ויותר פרטיים, יש בו יותר מעשה עבדות, ולכן "הרחיץ והפשיט" הם קנין יותר חשובים לגבי קניית עבד. אלא נראה שיש חילוק בין "הרחיץ" ובין "הפשיט", שלגבי הרחיץ, אין העבד עושה מעשה גלוי עצמו, שרבו כבר עומד ערום לפניו ומעשה העבד הוא רק לרחוץ גוף רבו, אבל בהפשיט העבד הוא עושה מעשה הגלוי עצמו ולכן מעשה זה הוא יותר אישיים ופרטיים, ולכן מצינו ש"הפשיט" הוא קנין שהוא יותר חשוב מקנין ע"י רחיצה. הרי מצינו שסדר הרשב"ם כאן הוא לפי מה נחשב יותר קנין חשוב מחבירו.

ד) **כתב** הרשב"ם בב"ב נד. רד"ה דשדא כו' "והרי אכילת פירות דבנכסי חבירו קנה לענין חזקת שלש שנים להיות אכילת הפירות של שלש שנים עומדים במקום שטר, ובנכסי הגר לא קנה כלומר לגבי לקנות קרקע מיד כדין קרקע שנקנית בכסף בשטר ובחזקה דנעל וגדר לא הויא חזקה".

וכתב כת"ר, "לכאורה משמע מדבריו שאכילת פירות שלש שנים מועיל אף בנכסי הגר, ועיין לקמן דף נז. וצע"ק", ונראה שכת"ר כיון למ"ש שם הרשב"ם בדף נז. "והרי אכילת פירות, לקיטת הפירות דבנכסי חבירו קנה אם אכל הפירות שלש שנים דהויא אכילת שלש שנים במקום עדות שקנה הקרקע זו מן הבעלים כדאמרן בכוליה פירקין, **ובנכסי הגר לא קנה**. דאין זה נעל וגדר כדאמרן לעיל (דף נד.) האי מאן דפשח דיקלא אדעתא דחיותא לא קני".

אלא נראה שאין כוונת הרשב"ם לומר שאף בנכסי הגר יש קנין באכילת פירות בג' שנים. כתב הטור בס"ע"ר "ויש שהיא חזקה בלוקח ואינה חזקה בנכסי הגר כגון אכילת פירות... דאפילו אכל פירות **כמה שנים** ולא תיקן גוף הקרקע לא הוי חזקה", וכתב הפרישה שם בס"ק ט, "שאכלתי ג"ש פירותיה לאו ראיה היא דבנכסי הגר מי ימחה בידו, ולכן אין האכילה ראיה, ופירוש זה הוא אמיתי לכל הדיעות", ע"ש. הרי כל הראשונים מסכימים לדין זה, דהיינו אף הרשב"ם, ולכן יש לפרש מ"ש הרשב"ם הנ"ל באופן אחר, והוא שכיון דמצינו בנכסי הגר שלא מועיל חזקה של ג' שנים כיון ש"מי ימחה בידו", ממילא רק חזקה מיד מועילה כגון נעל גדר ופרץ (משנה בב"ב מב.), אלא עדיין אין אכילת פירות בכלל שאר חזקות של "מיד", כיון שאין באכילת פירות תקון בגוף הקרקע. הרי שכוונת הרשב"ם רק לאפוקי אכילת פירות משאר חזקות של מיד, אבל פשוט לו שאין לומר דמועיל בנכסי הגר אכילת פירות ג"ש, ש"מי ימחה".

ה) **כתוב** בב"ב נד. "אמר שמואל האי מאן דפשח דיקלא אדעתא דדיקלא קני אדעתא דחיותא לא קני, ה"ד שקל מהאי גיסא ומהאי גיסא אדעתא דדיקלא, כולא מחד גיסא אדעתא דחיותא, ואמר שמואל האי מאן דזכי זיכיא אדעתא דארעא קני אדעתא דציבי לא קני, היכי דמי שקל רברבי וזוטרי אדעתא דארעא, שקל רברבי ושבק זוטרי אדעתא דציבי, ואמר שמואל האי מאן דאתקיל תיקלא אדעתא דארעא קני **אדעתא דבי דרי** לא קני, היכי דמי שקל מוליא ושדא בנצא אדעתא דארעא, מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי, ואמר שמואל האי מאן דפתח מיא בארעא אדעתא דארעא קני אדעתא דכוורי לא קני, היכי דמי פתח תרי בבי חד מעייל וחד מפיק אדעתא דכוורי, חד בבא אדעתא דארעא".

ופירש הרשב"ם רד"ה אדעתא **דבי** דרי כו' "וכל החזקות הללו בין בנכסי הגר בין במתנה בין במכר והאחין".

והעיר כת"ר, "לכאורה צ"ב מדוע המתין לפרש כן כאן, ועוד צע"ק בסדר הדברים".

נראה שבג' "אמר שמואל."... הראשונים יש חידוש בכל אחד יותר מחבירו, ולכן לגבי "האי מאן דפשח דיקלא", זה יותר פשוט שיש תקון בקרקע, כיון שכל תכלית הקרקע היא להוציא הדקלים, ואם האיש עושה תיקון בדקלים עצמם, ודאי זה נחשב לתיקון, ושוב אמר שמואל "האי מאן דזכי זיכיא אדעתא דארעא קני", דהיינו "מכבד ומטהר את השדה מקיסמים ועשבים רעים", כמ"ש הרשב"ם שם. הרי כאן אין תיקון בדקלים אלא רק בקרקע, ועדיין יש חזקה, ושוב אמר שמואל "האי מאן דאתקיל תיקלא אדעתא דארעא קני", ופירש הרשב"ם "מסיר המכשולות ומשוה פני הקרקע שתהא חלקה ולא תכשל המחרישה **ותשבר**". הרי יש תקון לקרקע, אבל עיקר כוונתו לחוס על המחרישה שלא תשבר, ואין עיקר כוונתו

על הקרקע. אלא עדיין חידש שמואל שאף זה בכלל חזקה. הרי מצינו שיש יותר חידוש ב"האי מאן דאתקיל תיקלא".

ולכן רק אחר חידושים אלו כתב הרשב"ם "וכל החזקות הללו בין בנכסי הגר בין במתנה בין במכר והאחין", דהיינו שאף חזקה שאין עיקר לקרקע אלא בשביל המחרישה עדיין היא חזקה כיון שעכ"פ המחרישה עצמה היא לצורך תקון הקרקע, ולכן הרשב"ם חיכה עד כאן לכתוב כללו הנ"ל שאלו חזקות שייכות אף במתנה ובמכר ובאחין, ואה"נ שאח"כ אמר שמואל "האי מאן דפתח מיא בארעא אדעתא דארעא קני", אבל כאן אין יותר חידוש שפשוט שזה תיקון לקרקע, אלא בא שמואל ללמד איך לחלק בין לצורך קרקע או לצורך הדגים.

ומ"ש כת"ר על דברי הרשב"ם הנ"ל, "ועוד צע"ק בסדר הדברים," דהיינו הסדר של "בין בנכסי הגר בין במתנה בין במכר והאחין", שהרי במשנה בב"ב מב. כתוב סדר אחר, דהיינו "במה דברים אמורים במחזיק אבל בנותן מתנה והאחין שחלקו והמחזיק בנכסי הגר".

ויש לחלק, שבמשנה פירש הרשב"ם "במחזיק. כדמפרש בגמ' בחזקה שיש עמה טענה ומחלוקת שחבירו מערער עליו. אבל בנותן מתנה. בפנינו ומודה לו שילך ויחזיק בה וקי"ל דקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה ובההיא חזקה שהיא במקום קנין לקנות קרקע כיון דנעל וגדר כו' הויא חזקה לקנות, שחלקו, ורוצה כל אחד לזכות בשלו שלא יוכלו לחזור זה בזה. בנכסי הגר, שאין לו יורשין וכל הקודם להחזיק בנכסיו זכה. נעל. עשה דלת, וגדר. או גדר חומה, ופרץ. פירצה כדי שיכנס בה. כל שהוא. בגמ' מפרש. הרי זו חזקה, לבלתי חזור זה בזה כיון דברשות חבירו החזיק".

ויש לפרש טעם הסדר במשנה, דהיינו שזה מתחיל במי שנותן לחבירו ביותר רצון, וביותר רשות, דהיינו מ"ש הרשב"ם "דברשות חבירו", ולכן במתנה יש נתינה ביותר רצון שכל כוונתו רק להטיב לחבירו ובנדיבת לב, ואחר כך כתוב במשנה האחין שחלקו, שאין כאן רצון נתינה כל כך, שי"ל שכל אח רוצה ליקח כל מה שאפשר, והוא רק נותן חלק לאחיו כיון שכן צוה אביהם, אבל אין זה בנדיבת לב, ובסוף כתוב במשנה נכסי הגר, שכאן י"ל שאין רצון הגר ליתן נכסיו לכל אדם שבא מהשוק, אלא מה לגר לעשות כיון שאין לו בניו שנלדו בקדושה, ולכן מוכרח הגר להסכים שאיש זר יקח נכסיו, ולכן בזה אין נדיבות הלב כלל. הרי הסדר במשנה הוא לפי "רשות חבירו", הוא מתחיל ברשות גדולה דהיינו במתנה, והסדר מסיים ברשות קטנה דהיינו נכסי הגר.

אלא לגבי מ"ש הרשב"ם בב"ב נד. הנ"ל "וכל החזקות הללו בין בנכסי הגר בין במתנה בין במכר והאחין", יש כוונה אחרת. דהיינו שחזקות אלו הן כדי למנוע ערעור מבעל הראשון, ולכן הרשב"ם מתחיל בנכסי הגר, ודאי כאן ליכא חשש ערעור מבעל הראשון כיון שהגר הוא כבר מת, ושוב כתב הרשב"ם דין "מתנה", כאן יש רק קצת חשש ערעור, כיון שבעל הראשון הוא עדיין חי (ודלא כדמצינו בגר), אבל כיון שבדרך כלל נתינת מתנה היא בנדיבת הלב, ורק מרצון הטוב של הנותן, אין כאן חשש ערעור כל כך, ואחר כך כתב הרשב"ם דין "מכר", וכאן יש יותר חשש ערעור, שבעל הראשון אינו מוכר החפץ רק משום נדיבת לבו, אלא כדי לקבל רווח, ולכן יש יותר סיכוי שמא הוא מערער, ובסוף הביא הרשב"ם דין אחין שחלקו, שהאח לא רוצה ליתן חלק השדה לאחיו כלל והוא אינו מקבל רווח בזה (ודלא כדין מכר), אלא מה לו לעשות כיון שכן צוה אביו, ולכן הוא מוכרח ליתן חלק השדה לאחיו, ולכן בזה יש יותר חשש ערעור כיון שכל אח רוצה להגדיל חלקו והוא חושש שאחיו לקח יותר ממה שראוי לו, ולכן באחין יש יותר חשש ערעור מכל הנ"ל, ולכן בא הרשב"ם לחדש שאף כשיש יותר חשש ערעור עדיין מועילות חזקות אלו, ולפי זה הרשב"ם מסדר הנדונים כאן לפי הסיכוי של חשש ערעור, ודלא כדמצינו בסדר המשנה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמד

שאלה: א) בב"ב עג. מהו הפירוש של "נס" לדעת רש"י, האם הוא מסכים לרשב"ם שהוא וילון.

ב) מה כוונת הרשב"ם שפירש "עוגינין. אנקר"ש של ברזל ומשליכין במים להעמיד הספינה במקום אחד, וכן הוא אומר. דעיגון דמתניתין לשון עכוב הוא כדכתיב הלהן תעגנה כמו תעשנה תתעכבו מלהנשא לבעל, אלמא עוגין

דמתני' היינו עיגון". בתחילה הוא כתב שלשון המשנה היא "עיגון" ובסוף הוא כתב "עוגין".

ג) מהי כוונת הרשב"ם שכתב בעג: "שניהם מלאים יין והיה מוריק תרוייהו ביחד זה בתוך זה", שהרי כתב הרש"ש שם שדבר זה אי אפשר.

ד) מהי כוונת הרשב"ם שכתב שם "קומקומום של מים חמין", לכאורה תיבת חמין אינו מובן, דאין מחממים מים חמין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

בבא בתרא עג.

א) **כתוב** במשנה בב"ב עג. "המוכר את הספינה מכר את התורן ואת הנס ואת העוגין", וכתוב בגמ' שם "נס אדרא וכן הוא אומר שש ברקמה ממצרים היה מפרשך להיות לך לנס". ופירש הרשב"ם שם "אדרא. הוא הוילון שפורסים על התורן להוליך את הספינה ברוח ויי"א בלע"ז, וכן הוא אומר. דהיינו אדרא שעשוי מפשתים וקנבוס מין בגד".

והעיר כת"ר, "ועיין רש"י גיטין פז: מכותא – נס שפורשין עליו וילון של ספינה וצ"ע".

הרי נראה מזה שלדעת הרשב"ם הנס הוא הוילון, ולדעת רש"י הוא אינו הוילון אלא שמה שפורשין עליו את הוילון, ולכאורה נראה שרש"י כיון לתורן, שפורשים עליו את הוילון. אלא א"כ יש להקשות על רש"י ממ"ש במשנה הנ"ל שהנס הוא דבר אחר מהתורן.

אלא נראה שרש"י כיון לפירושו בספר יחזקאל פ"כז ז, שכתוב שם "שש ברקמה ממצרים היה מפרשך להיות לך לנס" (הפסוק בגמ' ב"ב הנ"ל), ופירש"י "מפרשך. הוא שקורין בל"א סיג"ל ובלשונינו בווייל"א בלע"ז" (וזה כפירוש הרשב"ם הנ"ל), "להיות לך לנס, לפורשו על כלונס הארז ולהגביהו על התורן. נס בלשון משנה כלונס ובלע"ז פורקא". הרי הנס לחוד והתורן לחוד, והנס הוא אינו וילון כמ"ש הרשב"ם הנ"ל, אלא שכלונס, וכן הוא ברש"י בפר' חקת פ"כא ח, שפירש "על הנס. על כלונס", וכן הוא ברש"י בישעיה פ"סב י, ע"ש. והטעם שכתב רש"י שהוא נעשה מ"ארז", הוא מפני מ"ש בגמ' ב"ב הנ"ל "נס אדרא", ופירוש אדרא הוא "ארז", וזה כדמצינו בר"ה כג, "אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש, קתרום אמר רב **אדרא**" (ועיין עוד בערוך "אדר") ולכן אין לפרש כהרשב"ם שאדרא הוא וילון, אלא שארז, ולכן פירש רש"י שהוא "כלונס הארז", וכוונת כלונס זה הוא כדי להגביה הוילון על התורן, ולכן שפיר הוא מ"ש רש"י בגמ' גיטין הנ"ל "נס שפורשין עליו וילון של ספינה".

תמונה: נראה לרש"י שה"נס" הוא הכלונס האופקי מצד לצד, ולא התורן שהוא אנכי מלמטה למעלה, וע"י הנס יכול "להגביהו (הוילון) על התורן".

אלא נראה שהרשב"ם סבר שבגמ' ב"ב הנ"ל הפירוש של "נס" הוא וילון, וזה כדמצינו בספר ישעיה פ"לג כג, שכתוב שם "נטשו חבליך, בל יחזקו כן תרנם, בל פרשו נס". ופירש"י שם "בל פרשו נס, לא יוכלו לפרוש וילון המנהיג את הספינה", וסבר הרשב"ם שמשמע מכאן שנס הוא וילון, שלשון "נס" הוא לאו דוקא כלונס אלא כל דבר שהוא גבוה והכל רואים אותו נחשב "נס", ולכן אף הוילון שפרשו על התורן בכלל נס, ולא שייך לומר לשון "פרשו" לגבי דבר הנעשה מעץ, דהיינו כלונס, ולכן צ"ל ש"פרשו" נס, מירי בוילון עצמו, ולכן שפיר פירש הרשב"ם בגמ'

ב"ב הנ"ל שנס הוא בוילון, וכן הוא ברד"ק ביחזקאל שם שהוא הביא פסוק הנ"ל מספר ישעיה להוכיח שנס הוא הוליון ע"ש.

ולדעת רש"י צ"ל שמ"ש בספר ישעיה "בל פרשו נס", פירושו בל פרשו הוילון **על** הנס (כלונס), ולכן רש"י לא כתב שנס הוא וילון, אלא רק "בל פרשו נס, לא יוכלו לפרוש וילון המנהיג את הספינה", דהיינו שלא יוכלו לפרוש וילון "על" הנס שהוא כלונס.

ולכן נראה שיש מחלוקת בין רש"י והרשב"ם, איך לפרש הגמ' בב"ב הנ"ל, לדעת רש"י "נס" הוא כלונס שפורשין עליו וילון של ספינה כמ"ש בגמ' גיטין הנ"ל וכמ"ש בספר יחזקאל, ולדעת הרשב"ם הוא הוילון עצמו. כן נראה לענ"ד.

ב) **כתוב** בב"ב שם, "עוגין, תני רבי חייא אלו עוגינין שלה, וכן הוא אומר הלהן תשברנה עד אשר יגדלו הלהן תעגנה לבלתי היות לאיש".

ופירש הרשב"ם שם, "עוגינין. אנקר"ש של ברזל ומשליכין במים להעמיד הספינה במקום אחד, וכן הוא אומר. דעיגון דמתניתין לשון עכוב הוא כדכתיב הלהן תעגנה כמו תעשנה תתעכבו מלהנשא לבעל, **אלמא עוגין דמתני' היינו עיגון**".

וכתב כת"ר, "לא הבנתי דבריו ונא להסביר". נראה שכוונת כת"ר לשאול שכתוב במשנה "עוגין" ואיך כתב הרשב"ם בתחילה "**ע**יגון דמתניתין", וכן איך כתב בסוף "עוגין דמתניתין", שזה סותר מ"ש בתחילה שכתוב במשנה "עיגון".

ונראה שכוונת הרשב"ם מצד דקדוק, והוא רוצה לחלק בין הפועל לבין שם עצם, והוא רוצה ללמוד מפירוש הפועל (עיגון), מהו פירוש שם עצם (עוגין דמתניתין), ולכן בתחילה הוא כתב "דעיגון דמתניתין (דהיינו הפועל דילפינן משם עצם של עוגין במתניתין) לשון עכוב הוא (כשהוא בפועל) כדכתיב הלהן תעגנה (פועל) כמו תעשנה (פועל) תתעכבו (פועל) מלהנשא לבעל", ולכן כיון דמצינו דעיגון שהוא הפועל הוא לשון עכוב, ממילא ששם עצם שהוא עוגין הוא נמי לשון עכוב, ולכן שוב כתב הרשב"ם "אלמא עוגין דמתני' היינו עיגון". – שפירוש שם עצם במתניתין (עוגין) הוא כמו הפועל (עיגון).

ג) **כתוב** בב"ב שם "אמר רבה לדידי חזי לי הורמין בר לילית... זמנא חדא הוה מסרגאן ליה תרתי כודנייתי וקיימן אתרי גישרי דרוגנג, ושואר מהאי להאי ומהאי להאי, ונקיט תרי מזגי דחמרא בידיה ומוריק מהאי להאי ומהאי להאי ולא נטפא ניטופתא לארעא, ואותו היום יעלו שמים ירדו תהומות הוה, עד דשמעו בי מלכותא וקטלוהו".

ופירש הרשב"ם שם, "אתרי גישרי דרוגנג, שם אותו הנהר והיו רחוקין זה מזה והיה מדלג מפרדה זו לפרדה זו. תרתי כסא דחמרא, **שניהם מלאים** יין והיה מוריק תרוייהו **ביחד זה בתוך** זה בהדי דקמשוור ואינו נשפך אפי' טפה אחת, ואע"פ שהיה אותו יום רוח סערה שהיו עולין יורדי הים באניות עד לשמים ויורדין עד תהומות מכח הרוח ואף על פי כן לא נפלה טפה לארץ".

ועל מ"ש הרשב"ם, "שניהם מלאים יין והיה מוריק תרוייהו ביחד זה בתוך זה", כתב כת"ר "והקשה הרש"ש דזה דבר שאי אפשר ומנין לו (ע"כ הרש"ש), ולכאורה פשוט שהרשב"ם למד כן מלשון הגמרא "תרתי כסא דחמרא" ומבואר ששניהם מלאים יין, ופשוט. אולם צע"ק מש"כ הרשב"ם בא"ד ואע"פ שהיה אותו יום רוח כו' ואע"פ כן לא נפלה טיפה כו', דלכאורה אין זה חידוש כ"כ, רק החידוש הוא שאע"פ ששניהם מלאים יין אעפ"כ לא נפל טיפה וצ"ע".

נראה שסבר הרשב"ם שכל חלק וחלק של מעשה השד הוא דבר מדהים, ולכן מ"ש בתחילה שהגשרים "היו רחוקין זה מזה והיה מדלג מפרדה זו לפרדה זו", הוא דבר מדהים, וכן מ"ש "דקמשוור ואינו נשפך אפי' טפה אחת", אף זה מדהים, שקשה לומר שלא נשפך היין כשהוא קופץ מגשר לגשר, וכן מ"ש בסוף כשיש רוח סערה והשד שופך יין מכוס זו לכוס אחרת, הוא ג"כ דבר מדהים מה שלא נפלה אפילו טפה אחת, שהרי דרך רוח חזקה לפזר היין לכל מקום, והוא רחוק מהשכל שכל היין נשפך לכוס ולא נאבדה אפילו טפה, ולכן כיון דמצינו שכל חלק וחלק ממעשי השד הוא מדהים, אז מסתמא י"ל שאף מ"ש "ונקיט תרי מזגי דחמרא בידיה ומוריק מהאי להאי ומהאי להאי", אף זה דבר מדהים. אלא א"כ קשה, שאם בכוס אחת יש רק חצי כוס של יין, וכן בכוס אחרת יש רק חצי כוס של יין, אז כל אדם יכול לשפוך מכוס אחת לחבירתה,

ונמצא אח"כ שכוס אחת ריקה וכוס אחרת מלאה, ואין זה דבר מדהים כלל, וקשה לפרש כן בגמרא.

ולכן סבר הרשב"ם לפרש מעשה השפיכה מכוס לכוס באופן אחר, כדי לומר שאף השפיכה עצמה היא דבר מדהים, אף כשאין רוח סעורה, ואף כשהוא אינו קופץ מגשר לגשר, והוא שהשד אוחז שתי כוסות מלאות כשידיו למעלה, ובפעם אחת הוא שופך שתי הכוסות לאויר, ושוב במהירות גדולה הוא הביא ידיו למטה עם הכוסות הריקות, וגם הוא מחליף יד ימינו לצד השמאלי ויד שמאל לצד ימיני, וכל זה קודם שהגיע היין מלמעלה למטה, והוא היה יכול לקבל יין הנשפך בכוס. נמצא שהוא שופך מכוס אחת ושוב הוא קיבל היין בכוס אחרת, והוא עשה כן בשתי כוסות בבת אחת, וזה ודאי דבר מדהים.

וזה אפשר לעשות כששתי הכוסות מלאות בתחילה, ואין להקשות כמ"ש הרש"ש "דזה דבר שאי אפשר ומנין לו", שסבר הרש"ש שהוא שופך כוס מלאה לכוס אחרת שג"כ מלאה, וזה א"א כיון שאם הכוס האחרת היא כבר מלאה שוב אין מקום לקבל עוד יין. אלא לפי מה שביארתי לעיל, הכוס שמקבלת את היין היא ריקה, ולכן אין לומר שזה "אי אפשר", ולכן פירש הרשב"ם ששתי כוסות הן מלאות כדי להדגיש שהוא דבר מדהים, שאל"כ אין חידוש לשפוך יין מכוס שיש בה רק חצי כוס של יין לכוס אחרת שיש בה ג"כ רק חצי כוס של יין, ולכן מצינו שלפי פירוש הרשב"ם הנ"ל כל חלק וחלק ממעשי השד הוא מדהים.

ולפי זה יש להשיב על מ"ש כת"ר, "אולם צע"ק מש"כ הרשב"ם בא"ד ואע"פ שהיה אותו יום רוח כו' ואע"פ כן לא נפלה טיפה כו', דלכאורה אין זה חידוש כ"כ". וי"ל שכיון שהוא אינו משפך היין כשכוס אחת קרובה או נוגעת לכוס אחרת, אלא היין יורד באויר המרחק מכשידיו למעלה עד כשידיו למטה, ודאי באותו מרחק יכולה רוח סערה לפזר כל היין. אלא מצינו שאעפ"כ ש"לא נטפא ניטופתא לארעא", ולכן אף זה דבר מדהים.

ד) **כתוב** בב"ב עג: "וכי תימא לא מסגיא ספינתא טובא, כי אתא רב דימי אמר כמיחם קומקומא דמיא", ופירש הרשב"ם שם, "כמיחם קומקומא דמיא. כשיעור שמחממים קומקומום של מים חמין", והעיר כת"ר, "לכאורה תיבת חמין אינו מובן, דאין מחממים מים חמין וצ"ע".

ולפי זה גם יש להעיר על מ"ש במשנה ביומא לא: "מחמין לו חמין ומטילין לתוך הצונן". וי"ל כמ"ש כת"ר "לכאורה תיבת חמין אינו מובן, דאין מחממים מים חמין וצ"ע". אלא י"ל שכוונת "חמין" היא אינה על מה שכבר שם, דהיינו שכבר יש שם מים חמים ושוב הוא מחמם אותם, אלא הכוונה על מה שהוא רוצה להיות לעתיד, ולכן הוא מחמין לו מים עד שיהיו המים חמים.

וכן מצינו בתוספות סנהדרין יח: שכתבו "משום צינה. פ"ה משום שכהן גדול טעון טבילה, ולא נהירא דמשמע ביומא (דף לא:) שהיו מחממין לו קומקמום של חמין ביוה"כ לכן נראה לפרש משום קרירות הרצפה שכל היום היה עומד יחף". הרי הכוונה היא שמחממין לו קומקום של מים עד שיהיו המים חמים.

וכן כוונת הרשב"ם הנ"ל "כשיעור שמחממים קומקומום של מים (עד שהמים) חמין".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמה

שאלה: א) בב"ב פח. לגבי קינוח מדותיו שאמר רשב"ג "במה דברים אמורים בלח אבל ביבש אינו צריך", האם קמח בכלל דבר לח או לא.

ב) לה כתב הרשב"ם בב"ב פח: "מעונשן של עריות – אם נכשל בהן". הלא הוא פשוט שרק אם נכשל בהן יש עונש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** במשנה בב"ב פח. "חנווני מקנח מדותיו פעמים בשבת וממחה משקלותיו פעם אחת בשבת ומקנח מאזנים על כל משקל ומשקל, אמר רשב"ג במה דברים אמורים בלח אבל ביבש אינו צריך".

ופירש הרשב"ם שם, "משקלותיו – אבני משקל ששוקל בהן דבר לח ובשר. על כל משקל ומשקל – בכל פעם

ופעם ששוקל בהן שנדבק בהן יותר מן המשקולות לפי שיש להן בית קיבול צריך לקנחן בכל פעם ופעם. במה דברים אמורים – קינוחין הללו בדבר לח כגון בשר ויין ושמן אבל בדבר יבש – כגון פירות כמון ופלפלין אינו צריך לקנח שלא נדבק בהן מאומה".

וכתב כת"ר, "ויש להסתפק בקמח וכדומה, דהנה זה פשוט שאינו דומה ליין ושמן אולם אינו דומה לגמרי לפירות שלא נדבק בהן מאומה משא"כ קמח שנשאר קצת אבק בתוך הכלי וצע"ק".

נראה שאין דין זה תלוי באם קמח נחשב כיבש או לח לגבי ביטול איסורים, עיין בכה"ח א"ח ס"תמז אות פד, וי"ד ס"קט אות ג, דשאני התם שהדין תלוי באם נבלל הקמח או לא, אבל כאן לגבי מדותיו הדין תלוי בדביקות.

וראיתי בטור בס"רלא, שכתב "ומוכר לחנונים מקנח המדות שמודד בהן דבר לח אחת לל' יום מפני שמדבק בהן ומתמעט המדה, אבל דבר יבש א"צ שאינו נדבק, והרמ"ה פסק שאף לדבר יבש צריך", והקשה הב"י שם על הרמ"ה "איני מוצא לו טעם כיון דדבר יבש אינו נדבק מה יקנח", ותירץ הסמ"ע שם בס"ק י, שהרמ"ה סבר כן ב"מדות שהן עמוקים והאבק נדבק בהם, משא"כ בכף המשקלות דהכל מודים בדבר יבש", וכן הוא בדרישה שם. הרי מבואר שכשיש אבק יש לחוש לדביקה רק במדות עמוקות שנקבץ האבק בעומק הכלי, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי קמח שאף הוא אבק, שיש לחוש לדביקת הקמח רק בכלי עמוק משא"כ כשהוא אינו עמוק לא שייך לחוש לדביקה.

וכל זה לרמ"ה, אבל מרן בש"ע שם סע' ז, לא הביא דעת הרמ"ה, אלא פסק שרק לגבי לח צריך לקנח, משמע שאין לחוש לאבק כלל. אלא עדיין י"ל שאין מרן חולק על המציאות. וי"ל שאם הכלי עמוק והמציאות היא שנדבק הקמח בעומק הכלי, אז אף מרן מודה שצריך לקנח את הכלי. אלא עדיין י"ל שאין זה בכלל תקנת חז"ל לגבי שיעורי זמן, ולכן אין שיעור קבוע לזה שרק לגבי לח י"ל שיש שיעור קבוע של ל' יום וכו' כמ"ש הטור הנ"ל "ומוכר לחנונים מקנח המדות שמודד בהן דבר לח אחת לל' יום", אבל לגבי קמח י"ל שהוא רק תלוי במציאות ואם הוא רואה שיש קמח בעומק הכלי אז הוא צריך לקנח אותו, משא"כ כשאין שם קמח כלל שאז אין לומר שעדיין יש תקנה בכל ל' יום לקנח אותו, שרק לגבי דבר לח חז"ל עשו תקנה.

שוב ראיתי לר' שלמה חכים ז"ל במלאכת שלמה, על הרמב"ם בהל' גניבה פ"ח הל"יח, שדחה מ"ש הסמ"ע הנ"ל, וז"ל "והסמ"ע שם סק"י כתב שדברי הרמ"ה הם במידות עמוקים ואבק נדבק בהם יעו"ש, ועיין בתוס' יו"ט פ"ה דבתרא משנה י"א מ"ש על דברי הסמ"ע ובס' עץ החיים, ואני אומר דכל זה גרם להם שלא נראה בזמנם דברי הרמ"ה ז"ל, ברם עתה שנדפס ראינו לשונו שכתב וז"ל ולפיכך מקנח כל המאזנים לכל משקל ומשקל לא שנא בלח ולא שנא ביבש כת"ק דגזר לח אטו יבש ע"כ, ונראה דט"ס הוא וצ"ל דגזר יבש אטו לח. הרי שדעת הרמ"ה הוא דאף דלא נדבק במדת היבש כלום אפ"ה צריך לקנח ומשום דלא פלוג, וא"כ אין מקום לקושית מרן ז"ל, ולא למ"ש הסמ"ע דהרמ"ה מיירי במדות עמוקות שאבק נדבק בהם, אלא גם במאזנים שאינו נדבק כלום, ורשב"ג דפליג בכולהו פליג דלא כמ"ש התוס' יו"ט לדעת הסמ"ע ודלא כהרב עץ החיים", ע"ש.

מ"מ עדיין י"ל כשכתבתי לעיל, שאף דלא קי"ל כהרמ"ה מ"מ אם המציאות היא שיש קמח נדבק בעומק הכלי אז צריך לקנח אותו, אף שאין שיעור קבוע על זה כגון בכל שבת או בכל ל' יום, דמסתברא הוא שאם העין רואה שיש דבר דבוק בכלי, מה לי אם הוא יבש או לח הוא צריך לקנח אותו בין אם אותו דבר בכלל התקנה או לא.

ב) **כתוב** בב"ב פח: "א"ר לוי קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות", ופירש הרשב"ם שם, "עונשן של מדות – אם עושה בהן **עול**. מעונשן של עריות – אם **נכשל** בהן".

והעיר כת"ר, "ולכאורה אינו מובן כוונתו בזה, דפשוט דליכא עונש עריות אם לא שנכשל בהן וצע"ק".

ובתחילה יש לדקדק בלשון "עול" ברשב"ם הנ"ל, ונראה שהוא כיון לשני לאוין בזה. אחד הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' גניבה פ"ז הל"א, "השוקל לחבירו ממשקלות חסרות מן המשקל שהסכימו עליו בני אותה המדינה. או המודד במדה חסרה מהמדה שהסכימו עליה הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר לא תעשו **עול** במשפט במדה במשקל ובמשורה (ויקרא יט, לה)", וגם יש לאו אחר, דהיינו כשיש לו משקל חסר בביתו אף שהוא אינו שוקל בו לחבירו, וכן כתב הרמב"ם שם בהל' ג, "כל מי **שמשהה** בביתו או

בחנותו מדה חסרה או משקל חסר עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך בכיסך וגו' (דברים כה יג)", וכתוב בדברים שם פסוק טז, "כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה, כל עושה עול". הרי בשני לאוין אלו כתוב "עול".

וכתוב במשלי פ"כ י, "אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם", ופירש רבינו יונה, "והשנית כי אבן ואבן תועבת ה' מפני שנתכוון לעשות בהן עוול אע"פ שלא חטא בהן, א"כ לאדם נתעב על כוונת הרעה ומדותיו הרעות". הרי הלאו של משהה בביתו משקל חסר, הוא אף כשהוא עדיין לא גנב את חבירו אלא שרק כיון לכך, וכן נראה ממ"ש המנ"ח בס"תרב ס"ק א, "נראה דהל"ת הוא רק אם משהה כדי לרמות". הרי יש לאו רק על הכוונה לרמות, ולכן נראה שכשהרשב"ם הנ"ל כתב "עושה בהן עול", הוא כיון לשני לאוין הנ"ל, ומלבד העול כשהוא שוקל לחבירו עדיין יש עול אף על רק כוונה לרמות.

אלא לגבי עריות, לא מצינו שהוא עובר אלא כשהוא עושה מעשה ביאה, אבל מי שרק מכוון לעבירה אבל עדיין לא עשה מעשה הוא אינו עובר, וזה כדמצינו בקידושין מ. "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה", ע"ש. ולכן אף אם הוא "משהה" העריות בביתו (כמו משקל חסר הנ"ל), ואף שכוונתו למעשה איסור, מ"מ עדיין הוא אינו עובר, ולכן לגבי עריות כתב הרשב"ם הנ"ל "מעונשן של עריות. אם נכשל בהן". הרי רק בשעת נכשלה הוא עובר משא"כ במשקל חסר שהוא עושה "עול" אף בשהייה בעלמא, ולכן ודאי שמצד זה איסור מדות הוא חמור טפי מאיסור עריות, ולכן כתוב בגמ' ש"קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמו

שאלה: א) כתוב ב"ב צא: "ואמר רבי יוחנן נהירנא כד הוו מטיילין טליא וטלייתא בשוקא כבר שית עשרה וכבר שב עשרה ולא הוו חטאן", ולכאורה קשה, דדבר זה הוא חסרון בצניעות ואע"פ שראינו שלא חטאו אבל סו"ס אין אפוטרופוס לעריות, ולא מצינו היתר אצל צדיקים בהסתכלות ותערובות כו'.

ב) בב"ב צח: כתב הרשב"ם "בי חמוה. כדאמרי' בפסחים (דף קיג.) הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון אמרי לה משום חשד ואמרי לה משום ממון ואיתא להא ואיתא להא, ומיהו הוא הדין לכל החתנים אלא שמן הראשון צריך ליזהר חמיו יותר", ויש לעיין, מה החילוק בין חתן הראשון לחתן השני.

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** ב"ב צא: "ואמר רבי יוחנן נהירנא כד הוו מטיילין טליא וטלייתא בשוקא כבר שית עשרה וכבר שב עשרה ולא הוו חטאן".

וכתב כת"ר, "ולכאורה קשה, דדבר זה הוא חסרון בצניעות ואע"פ שראינו שלא חטאו אבל סו"ס אין אפוטרופוס לעריות, ולא מצינו היתר אצל צדיקים בהסתכלות ותערובות כו'".

כתב המהרש"א שם ד"ה נהירנא, "ר"ל שנתקלקלו הדורות מימי החורבן מיום ליום וכדאמרינן אכשר דרי בתימה". הרי שבזמן מעשה הנ"ל עדיין הם היו במדרגה עליונה ואין חשש חטא, אלא רק אח"כ נתקלקלו הדורות.

ויש להסביר דברי רבי יוחנן. כתוב בקידושין פא: "רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה שקליה לבת ברתיה אותבוה בכנפיה... מר נמי עבר ליה אדשמואל דאמר שמואל **אין משתמשים באשה**, אמר ליה אנא כאידך דשמואל סבירא לי דאמר שמואל הכל לשם שמים", ופירש"י, "שמים, ואין דעתי אחריה לחיבת אישות אלא לחיבת קורבה ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה", וכתבו התוספות שם, "הכל לשם שמים, ועל זו אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים". הרי נראה שכל שכוונתו לשם שמים אין לחוש להרהור.

וכן מצינו בנדרים נא. "א"ל בר קפרא לרבי... תיתי דביתכי תירמי לי נטלא". פירש"י, "תרמי לי נטלא. תמזוג לי הכוס כמו אנטל". הרי כאן לא חש בר קפרא לאיסור שימוש באשה, דהיינו מזיגת הכוס, ונראה שהטעם הוא כמ"ש הריטב"א בקידושין פא: "הכל לפי דעת שמים, וכן הלכתא דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא בע"ז כ: ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר

עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר, **וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייתא**, ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות יז. דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן", ע"ש כל דבריו, ולכן ה"ה במ"ש רבי יוחנן "הוו מטיילין טליא וטלייתא בשוקא כבר שית עשרה וכבר שב עשרה **ולא הוו חטאן**", שבאותו דור אף הבחורים היו במדרגה עליונה.

שוב ראיתי לר' יצחק צבי סופר ז"ל במספר הסופר ח"ב ס"ל אות ב (דף קי.) שכתב, "והנה במגילה ו. אמרינן על טבריא ולמה נקרא שמה רקת שאפילו ריקנין שבה מלאין מצות כרימון, והקשה בטורי אבן שם דמאי רבותא דטבריא הא דרשינן בפ"ד בסנהדרין (לז.) כפלח הרמון רקתך, אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון, ועל כל ישראל מעיד הכתוב כן, וא"כ מאי רבותא דטבריא ע"ש... בדרשות חתם סופר ח"ב (דף של"א עמוד ב' ד"ה אחז"ל) כתב לתרץ קושית הט"א, דאמרינן התם רבה אומר רקת שמה ולמה נקרא שמה טבריה שטובה ראייתה, ופירשו בתוספות שהיו שם גנות ופרדסים, והנה ידוע לנו ועינינו רואות מקום גנות ופרדסים רבת המכשלה בתערובת אנשים ונשים... ואם שם הריקנים מלאים מצות כרמון היינו רבותא דטבריא, ועל טבריא אמר רבי יוחנן (ב"ב צא:) **נהירנא כד הוה מטיילין טליא וטלייתא**... וסיים החת"ס והיינו רבותי' כנלענ"ד אמ"ת, והנה לפי דבריו ז"ל מעלתו של טבריא הוי דהריקנים שבהם היו נזהרים מחטא אף שהגנות ופרדסים עלולים להביא האדם לידי עבירה, וכמו כן מצינו בירושלים עיה"ק דגם כן עמדו בנסיון שלא ישלטו בהם יצרא דערוה דתקיף טובא, דתנן התם (תענית כו:) אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב כו' ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים... ואמרינן שם בגמ' סוף תענית תנא מי שאין לו אשה נפנה לשם... ומשמע שם שכולן יצאו גם שאינן מיוחסות ואעפ"י כן לא חטאו", ע"ש. ומכל זה נראה שבאותם דורות כולם היו במדרגה עליונה, וכפי שביארתי לעיל.

ב) **כתב** כת"ר, "כתוב בפסחים קי"ג והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון, מ"ט רב חסדא אמר משום ערוה, רב כהנא אמר משום ממון, הא והא איתנהו, ועיין רש"י קידושין דף יב. ועיין רשב"ם ב"ב צח: דה"ה שאר חתנים אבל בראשון יש ליזהר יותר, ויש לעיין, מה החילוק בין ראשון לשני".

וי"ל שיש לאשה שמחה יתירה במה שהיא הצליחה להביא את בתה הראשונה נשואה, וזה כעין שמחה בברכת שהחיינו על פרי חדש, ומשום שמחה זו יש יותר קירוב הדעת בין האשה ובין חתנה, ולכן יש יותר חשש של ערוה או הפסדת ממון, משא"כ בשאר חתנים שלה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמז

שאלה: א) בב"ב קיג. האם יש ליישב גירסת ר"י בן מיגש, דהיינו "תרוויהו נמי מטות כתיב בהו".

ב) למה כתב הרשב"ם שם "וירשה יאיר לאשתו", והרי צ"ל "לאמו" במקום "לאשתו".

ג) בדף קיג: למה כתב הרשב"ם שירושה שניה היא לאחיו, והלא היא לבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בב"ב קיג. "סימן אמר רבה בר רב שילא אמר קרא איש, תרוייהו איש כתיב בהו, אלא אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא ידבקו, תרוייהו ידבקו כתיב בהו, אלא אמר רבא אמר קרא ידבקו מטות, רב אשי אמר אמר קרא ממטה למטה אחר ובן לאו אחר הוא".

וכתב הרשב"ם שם, "תרוייהו נמי מטות כתיב בהו, לא גרס".

וכתב כת"ר, "וכוונתו פשוטה שהרי בפסוק ראשון לא כתיב מטות, וכ"כ בגליון בשיטה מקובצת. אולם עיין ר"י מיגאש שכתב להדיא תרוייהו נמי מטות כתיב בהו וצע"ג".

כתוב בשיטה מקובצת שם בשם ר"י אבן מיגש, "אמר רבא אמר קרא מטות, פי' היה לו לומר ידבקו בני ישראל כמו שבפסוק הראשון, למה אמר מטות, אלא לדרוש בו הסבת הבעל לפי שלשון מטות שני מטות משמע שהם מטה אבוה ומטה בעלה, ואלו בסבת הבן הכתוב מדבר כמו בפסוק הראשון הו"ל לכתבו, וכיון ששינה והוסיף בו

מטות לא הוסיף אלא לדרוש בו הסבת הבעל, ואקשינן והא תרוויהו מטות כתיב בהו, אלא אמר רב אשי אמר קרא למטה אחר ובן לאו אחר הוא. הרא"מ ז"ל, ולגירסתו יש לעיין דהא לא כתיב בפסוק ראשון מטות, וכן רשב"ם ז"ל לא גריס לה. גליון".

הרי לפי ר"י בן מיגש צריך לגרוס, "אלא אמר רבא אמר קרא ידבקו מטות, **והא תרוויהו מטות כתיב בהו**, **אלא** אמר רב אשי אמר קרא ממטה למטה אחר ובן לאו אחר הוא".

ואלו שני הפסוקים בסוגיא הנ"ל. כתוב בסוף פר' מסעי (פ"לו ז) "ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה למטה כי איש בנחלת מטה אבתיו ידבקו בני ישראל".

וכתוב שם בפסוק ט, "ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל".

וי"ל שסבר ר"י בן מיגש שאין צריך שיהיו המילים ממש שוות, ולכן כשכתוב בפסוק ז' "מטה אבותיו ידבקו", זה דומה למ"ש בפסוק ט' "ידקבו מטות בני ישראל", ואין לחוש אם מטה לשון יחיד או אם מטות לשון רבים, ולכן אין לרבא להביא ראיה מכאן, אלא יש להביא ראיה רק ממ"ש רב אשי "ממטה למטה אחר", שלא כתוב "אחר" כלל בפסוק ז.

וכבר מצינו כעין זה בגז"ש בחולין פה. לגבי כסוי הדם, "מאי טעמא דרבי מאיר באותו ואת בנו, אמר ר' יהושע בן לוי גמר שחיטה שחיטה משחוטי חוץ מה התם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אף הכא נמי שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ורבי שמעון מאי טעמא א"ר מני בר פטיש גמר מטבוח טבח והכן מה להלן שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה, ור"מ נמי ליגמר מטבוח, דנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה, מה נפקא מינה הא תנא דבי רבי ישמעאל ושב הכהן ובא הכהן זו היא שיבה זו היא ביאה, הני מילי היכא דליכא דדמי ליה אבל איכא דדמי ליה מדדמי ליה ילפינן" (ועיין בריטב"א וחידושי הר"ן שם).

ופירש"י בעירובין נא. "ושב הכהן ובא הכהן... יליף בג"ש נאמר כאן בפשה בשני ובא הכהן ונאמר בפשה בראשון ושב הכהן, היא שיבה היא ביאה כלומר זו כזו, מה להלן חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף כאן חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ואם חזר שוב בעי נתיצה, אלמא אע"ג דלאו שיבה היא כיון דשיבה וביאה חדא מילתא היא דתרוייהו משמע שבא מביתו לבית המנוגע, דיינינן גזירה שוה מיניהו".

הרי לר"ש אפשר ללמוד גז"ש משחיטה לטביחה אף שהן מילים שונות, כיון ש"חדא מילתא היא" כמ"ש רש"י הנ"ל, ואף ר"מ שחולק על ר"ש, הוא מודה "היכא דליכא דדמי ליה", דשפיר יש ללמוד גז"ש במילים שונות כדמצינו לגבי "ושב הכהן ובא הכהן".

ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, ש"מטה" ו"מטות", חדא מילתא היא בענין זה, ולכן שפיר י"ל על דעת רבא "והא תרוויהו מטות כתיב בהו". כן נראה להסביר דעת ר"י בן מיג"ש ז"ל.

ב) **כתוב** שם בגמרא "מנין לבעל שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, שנאמר ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד, מנין ליאיר שלא היה לו לשגוב, אלא מלמד שנשא שגוב אשה ומתה בחיי מורישיה ומתו מורישיה וירשה יאיר".

וכתב הרשב"ם "וירשה יאיר **לאשתו**".

והעיר כת"ר, "והיינו שירש יאיר אשת אביו – אמו, וצע"ק מדוע כתב הרשב"ם לאשתו".

נראה שזה לפי מ"ש הרשב"ם לפני זה, וז"ל "וירשה יאיר – ולא שגוב אביו לפי שאין הבעל נוטל בראוי דאילו היה נוטל בראוי הוא היה יורשה ולא יאיר בנה שהאב קודם לבנו בירושת **אשתו**, וירשה יאיר – **לאשתו**". הרי בתחילה כתב הרשב"ם "שהאב קודם לבנו בירושת אשתו (דהיינו ששגוב קודם ליאיר באשת שגוב), ולכן הוא המשיך לגבי אשתו של שגוב וכתב "וירשה יאיר **לאשתו**" של שגוב.

ג) **כתוב** שם קיג: "תני רב שמואל בר רב יצחק קמיה דרב הונא וירש מקיש ירושה שניה לירושה ראשונה מה ירושה ראשונה בן קודם לבת אף ירושה שניה בן קודם לבת".

וכתב הרשב"ם "ה"ג דתני רב שמואל כו' וירש אותה – הכי נמי הוה מצי למינקט ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו דהיינו ירושה שניה אלא "סיפא דכולהו" נקט וכ"ש ירושה שניה "ושלישית" דסמיכי לירושה ראשונה ירושה

ראשונה הכתובה תחלה וקודמת לכל היורשין שהבן קודם לכל יורשין שבעולם".

והעיר כת"ר, "לכאורה קשה, שהרי אחי אביו היינו שלישית ומה זה שכתב הרשב"ם סיפא דכולהו, וכ"ש שלישית וצע"ק".

וי"ל דאה"נ שמצד אחד הבת היא ירושה שניה וכמ"ש בחידושי המלבי"ם שם, וז"ל "כי ירושה ראשונה ע"י הבן, והשניה ע"י הבת, ושלישית ע"י אביו ולמעלה, ורביעית ע"י אחיו, וחמישית ע"י אחי אביו, וששית ע"י הקרוב קודם וירש אותה, והוה היקש גמור לכל היורשים שהבן קודם לבת".

אלא מצד אחר מצינו שכתב רש"י (בדף נב: ברי"ף שם) "וירש אותה. ה"נ הוה מצי למנקט ואם אין לו בן (צ"ל בת, הג' מא"י) ונתתם את נחלתו לאחיו, דהיינו ירושה שניה, אלא סיפא דכולהו נקט וכ"ש שניה ושלישית", וכוונתו לומר שבכל ירושה זכר קודם לנקבה כמ"ש רש"י אחר כך "אף שניה, וה"ה שלישית עד העשירית, שלעולם זכר קודם, הבן קודם לבת, והאח קודם לאחות".

ולכן לפי סדר זה הזכר והנקבה נחשבים במנין אחד לכל ירושה, ולכן ילדים של האב הם ירושה אחת, ובזה הזכר קודם לנקבה, והירושה השניה הוא אחיו, ואף בזה הזכר קודם לנקבה, דהיינו האח קודם האחות, וכו', ולכן שפיר הוא מה שכתב הרשב"ם שמצד זה "לאחיו דהיינו ירושה שניה", שכאן הוא רצה לפרש שבכל מנין ירושה הזכר קודם לנקבה, ולכן אין זכר ונקבה נחשבים למנינים נפרדים, אלא הם בכלל מנין אחד, ולכן גם כתב הרשב"ם לעיל "...מירושה ראשונה דהבן קודם לבת", דהיינו שהבן ואף הבת בכלל "ירושה ראשונה", ולכן ממילא הוא כתב אח"כ ונתתם את נחלתו לאחיו, דהיינו ירושה שניה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמח

שאלה: מה כוונת הרשב"ם בב"ב קיג: שכתב "שדמיהן מכוונין בשוה", לגבי שלשה שנכנסו לבקר את החולה, רצו כותבין רצו עושין דין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתוב ב"ב דף קיג: "...דאמר רב יהודה שלשה שנכנסו לבקר את החולה רצו כותבין רצו עושין דין, שנים כותבין ואין עושין דין, ואמר רב חסדא לא שנו אלא ביום".

וכתב הרשב"ם שם "רצו עושין דין – דהא שלשה נינהו ודנין ואומרים כך הדין שפלוני יטול חלק זה ופלוני חלק זה "שדמיהן מכוונין בשוה", וכותבין להם פסק דין שלא יוכלו עוד לערער זה על זה כלום ואע"ג דאין כאן אדם שמעיד בפניהם כלום הא פרכינן בר"ה לא תהא שמיעה גדולה מראיה", וכתב כת"ר, "יש לעיין מדוע כתב כן, ומה כוונתו בזה?".

נראה שכוונת הרשב"ם לבאר על מה דנין הב"ד של שלשה, שלאו דוקא על דיני התורה הפשוטים לגבי ירושה, דהיינו מי ראוי לירש, אלא אף לגבי שמין קרקע הם יכולים לדון, שלכאורה י"ל ששמין קרקע הוא דבר אחר מדיני ירושה, והוא שייך אף לגבי גביית חוב וכו', ומה שהתיר רב יהודה שלשה שנכנסו לבקר את החולה לעשות דין, הוא רק לגבי דיני ירושה עצמם, וזה כנראה ממ"ש רבינו גרשום שם, "רצו עושין דין, שאם נתן למי שלא היה ראוי לירש, או שהניח להן אביהן ירושה ולא רצה אחד מהן לחלוק עם אחיו, או לא נתן לבכור פי שנים כדין תורה, יכולין לעשות כדין וכופין אותו עד יחלוק, דהואיל דג' נינהו עושין דין, דג' דנין דיני ממונות". הרי שר"ג הביא רק דוגמאות שהן פשוטות לפי ירושה, אבל הוא לא הביא שאף הב"ד יכולים לדון לגבי כמה שוה שדה זה, וכן נראה מרש"י בסנהדרין לד: שכתב "רצו עושין דין. השומעין רשאין ושליטין להיות מחזיקין כל אחד בשלו הכל כמו ששמעו". משמע שרק מה שהם שומעים מחולה הם יכולים לעשות, וזה מטעם "שמיעה גדולה מראיה" כמ"ש בר"ה כה: וכמ"ש הרשב"ם הנ"ל, אבל בשמין קרקע שהם לא שומעים מהחולה עצמו, אלא הם צריכים למנות שלשה שמאין כמבואר בח"מ ס"קג, י"ל שאין להם רשות לדון בזה, ולכן בא הרשב"ם לומר, שלאו דוקא דיני ירושה עצמם, אלא אף כל הענינים השייכים לירושה כגון כמה שוה שדה זה וכמה שוה שדה אחר, הם מותרים לעסוק בהם כדי לחלק לכל אחד בשוה וכראוי לו, ולכן כתב הרשב"ם "שפלוני יטול חלק זה ופלוני חלק זה

שדמיהן מכוונין בשוה", הרי שיש להם רשות לברר כמה שוה שדה זה וכמה שוה שדה אחר כדי לחלק כראוי, שכל אח צריך לקבל בשוה עם אחיו (מלבד הבכור שיורש פי שנים).

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרא"ש בב"ב שם, שהב"ד יכולים לדון "לכל דבר ודבר שיסתפק אדם בלשון הצואה". וי"ל שלאו דוקא ספק ב"לשון" הצואה. אלא לכל דבר בצואה שיש בו ספק הב"ד יכולים לדון עליו, ולכן כתב הטור בס"רנג, "על כל דבר ספק שיסתפק בצואה", והוא משמיט "לשון", וכן הוא ברמ"א שם סע' א, שכתב "ולדון בכל דברי ספק שנפל בצואה". וי"ל שהם למדו כן מדברי הרשב"ם הנ"ל, שכתב "שפלוני יטול חלק זה ופלוני חלק זה שדמיהן מכוונין בשוה", שדבר זה אינו בכלל מי ראוי לירש כמ"ש ר"ג הנ"ל, וגם הוא אינו בכלל מה שהם "שמעו" מהחולה כמ"ש רש"י הנ"ל, ועדיין הב"ד יכולים לדון בהם, ולכן שפיר כתב הטור, "על כל דבר ספק", ומ"ש הרשב"ם "בשוה", הוא מפני שכל אח צריך לירש בשוה עם אחיו (מלבד הבכור).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רמט

שאלה: א) כתוב בב"ב קטו: "נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, ולימא עד יעקב, אמר אביי גמירי דלא כלה שבט". א"כ איך כתב רש"י בב"ק קט. "אם אין לו בן או בת או אח יש לו קרוב עד "יעקב אבינו" הקרוב קרוב יורש". הלא צ"ל "עד השבט".

ב) ומה כוונת הרשב"ם שם שכתב, "ראובן דנקט לאו דוקא אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו". הלא הוא פשוט?

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בב"ב דף קטו: "נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, ולימא עד יעקב, אמר אביי גמירי דלא כלה שבט".

והעיר כת"ר, "וצ"ע מרש"י ב"ק דף קט שכתב בד"ה וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים – אם אין לו בן או בת או אח יש לו קרוב עד "יעקב אבינו" הקרוב קרוב יורש".

ויש לתרץ לפי מ"ש החתם סופר בח"מ ס"קטז ד"ה או נימא, וז"ל "...ומיהו מ"ש מרש"י ב"מ ע"א ע"א משפחתו אפילו עד עשרה דרי, מרש"י אין ראיה דודאי היכא דליכא קרוב אחר הכל נקרא משפחתו אפילו עד יעקב אבינו ע"ה, ובהכי מיירי התם שקרוביו קודמים לאחרים, והיינו כל הקרוב לו אפילו עד יעקב אבינו יש בו חיוב קדימה יותר, אבל היכי דאיכא קרובים ממש י"ל אינך לא מיקרי קרובים כלל, ובירושה כתיב לשארו הקרוב אליו, ואמרינן בפ' יש נוחלין קט"ו ע"ב נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, והתם פריך ולימא עד יעקב, ותירץ אביי גמירי דלא כלה שבטא, ויש לעיין קצת בב"ק ק"ט ע"א בגזל הגר קאמר ש"ס וכי יש לך אדם שאין לו גואלים, ופירש"י אם אין לו בן או בת או אח יש לו קרוב עד יעקב אבינו הקרוב קרוב יורש עכ"ל. לא נזהר רש"י וכתב עד יעקב אבינו, ואולי י"ל ולומר נהי דלא כלה שבטא, מ"מ משכחת ליה שהגזלן הזה הוא בעצמו ממשפחת הנגזל ומשבטו וכלה שבטא ולא נשאר כ"א זה הגזלן, נמצא לענין גמירי דלא כלה שבטא, הרי לא כלה שזה הגזלן, ומ"מ לענין החזרת הגזילה למי יחזור והוה סד"א דבהכי מיירי קרא שיתנו לכהן, לכן פירש"י מדליתא דאפילו בכי האי גווני נחלה ממשמשת עד יעקב בקבר וממנו ירשו שארי השבטים ויחזור הגזילה לכל השבטים בשוה ולא לכהן בלבד, אע"כ קרא בגזל הגר מיירי, כנלע"ד ליישב. מ"מ מבואר דאפילו עד יעקב הכל נקרא הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה, והיינו משום דליכא קרוב אחר, אבל היכי דאיכא קרובים לעולם י"ל דהמרחוקים אינם בכלל קרובים כ"א הפסולי עדות", ע"ש.

ב) **כתב** הרשב"ם שם, "אמר אביי. אם כן נמצא שבט אחד כלה מישראל וגמירי דלא כלה שבטא, וראיה לדבר במלאכי (פ"ג) כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם, בפר"ח ראובן דנקט לאו דוקא אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו".

והעיר כת"ר, "ולכאורה צ"ע מה כוונתו בזה, הרי דבר פשוט הוא ומה ההו"א שראובן דוקא".

כתוב הרד"ק במלאכי פ"ג ו על פסוק הנ"ל, "אתם לא כליתם ולא תכלו, כי לעולם תהיו מיוחדים בין הגויים להיות גוי אחד בארץ, אע"פ שגליתם ונדחתם לכל פאה שכמה נשאר בכל מקום, ומה שהרעותי לכם **בעונותיכם**

עשיתי". הרי שאף שחטאו בני יעקב עדיין הבטיח הקב"ה "בני יעקב לא כליתם".

ויש לשאול איפה המקור למה שאמר מלאכי הנביא, שאף שחטאו בני יעקב עדיין "לא כליתם". וי"ל שהוא ממ"ש בפר' וישלח פ"לה, "ויהי בשכן ישראל בארץ ההיא וילך **ראובן** וישכב את בלהה פילגש אביו, וישמע ישראל, ויהיו בני יעקב שנים עשר. בני לאה בכור יעקב ראובן". ופירש הרמב"ן שם בפסוק כב, "ספר הכתוב ענותו, כי שמע בחלל בנו יצועו ולא צוה שיוציאוהו מביתו מכלל בניו ולא ינחל עמהם, אבל ימנה עמהם ויהיו שנים עשר, והוא ימנה ראשון, ולכך עשה משתי הפרשיות פסוק אחד, כי אע"פ שהוא תחלת הענין שבא למנות השבטים משנולדו כלם רמז **כי ראובן לא נדחה במעשהו**", וכן הוא בספורנו שם, שכתב "וישמע ישראל ויהיו בני ישראל שנים עשר. אע"פ ששמע **לא הפילו ממנין בניו**, כי לא היה ספק אצלו שעשה תשובה לאלתר, ולא נעדר ממנין בני יעקב", ע"ש. הרי ילפינן ממעשה דראובן, שאף שהוא חטא, עדיין הוא ובניו "לא כליתם", ועדיין הם בכלל "ויהיו בני יעקב שנים עשר", ואולי מטעם זה כתוב בפסוק במלאכי הנ"ל "בני יעקב", ולא "בני ישראל", וזה מפני שיש לרמוז דילפינן הבטחה זו ממ"ש בפר' וישלח "**בני יעקב** שנים עשר" לגבי ראובן.

ולכאורה יש סברה לומר שכיון דמצינו רק לגבי ראובן שאף שהוא חטא שעדיין הוא בכלל מנין השבטים, ובניו "לא כליתם", י"ל שהבטחה זו שייכת רק לגבי ראובן, וזה כוונת מ"ש בגמרא "נחלה ממשמשת והולכת עד **ראובן**", דהיינו שדוקא לגבי ראובן יש הבטחה זו שלא יכלו זרעו, וכדמצינו במעשה דראובן הנ"ל, וכדי לאפוקי מסברה זו, כתב הרשב"ם הנ"ל "ראובן דנקט לאו דוקא אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו", והראיה שמ"ש בגמ' הוא לאו דוקא ראובן, היא מפסוק הנ"ל במלאכי, שכתוב "**ואתם בני יעקב** לא כליתם" – לשון רבים, דהיינו שהבטחה זו שייכת לכל בני יעקב ולאו דוקא בראובן, ולכן צ"ל שאף שהמעשה היה רק בראובן, מ"מ חידש מלאכי הנביא, שיש ללמוד מראובן לשאר שבטים, שאף אם הם חוטאים עדיין הם בכלל ההבטחה של "ויהיו בני יעקב שנים עשר", ולכן כתב הרשב"ם הנ"ל "ראובן דנקט לאו דוקא". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנ

שאלה: א) כתוב בב"ב קטו: שאמר צדוקי זקן "ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן, ופירש הרשב"ם שם "עם בת הבן – ומיהו עם בן הבן מודו דלא תירות", לכאורה תמוה, הרי מהא דלא תירות בת עם בן הבן מוכח שהק"ו פריכא דאל"כ מאי שנא בן הבן או בת הבן?

ב) כתב הרשב"ם שם...**ונתתם את נחלת ראובן לאחיו בני אביו שמעון ולוי ויהודה ויוסף ובנימין**", למה הביא הרשב"ם דוקא אחים אלו?

ג) כתוב בב"ב קטז. "בעי רמי בר חמא אבי האב ואחי האב כגון אברהם וישמעאל בנכסי עשו, איזה מהן קודם", ופירש הרשב"ם שם "עשו. מיתה נקט בעשו שהוא רשע ולא ביעקב", וחכ"א שליט"א הוסיף שמיתה בלי בנים קללה הוא (לעיל קח.) וא"כ נקט עשו ודו"ק, לכאורה הול"ל אברהם ויצחק בנכסי בני ישמעאל, ואז ליכא שום מיתת צדיק.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בבא בתרא דף קטו: "אמר רב הונא אמר רב כל האומר תירש בת עם בת הבן אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו שאינן אלא מעשה צדוקין, דתניא בארבעה ועשרים בטבת תבנא לדיננא שהיו צדוקין אומרין תירש הבת עם בת הבן, נטפל להן רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שוטים מנין זה לכם, ולא היה אדם שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר "ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן".

וכתב רשב"ם שם "עם בת הבן – ומיהו עם בן הבן מודו דלא תירות" (וכמבואר בהמשך הגמרא).

וכתב כת"ר, "לכאורה תמוה, הרי מהא דלא תירות בת עם בן הבן מוכח שהק"ו פריכא דאל"כ מאי שנא בן הבן או בת הבן וצ"ע".

וי"ל שסבר אותו זקן של הצדוקין, דשפיר הוא לחלק בין בן הבן ובין בת הבן, שלגבי בן הבן הבן יש לו יותר שייכות לאביו כיון שהבן הוא יורש את אביו והבת אינה יורשת כלום כשהבן חי א"כ כשאביו מת הבן הוא עומד במקום אביו ולכן אין לאחות של אביו כלום מהירושה

הנ"ל, משא"כ בת הבן שאין לה שייכות כל כך לאביו שהיא אינה יורשת את אביו כשיש אחין, ולכן י"ל שאין הבת עומדת במקום אביה כשאביה מת, ולכן יש לה לחלק הירושה עם אחות אביה, ולכן שפיר סבר אותו זקן שתירש בת עם בת הבן, משא"כ עם בן הבן. אלא שוב רבי יוחנן דחה סברת אותו זקן כמבואר בגמ' שם.

ב) **כתב** הרשב"ם בב"ב קטז: רד"ה הכי נמי מסתברא, "ואם אין לראובן בנות ולא בני בנות ולא בנות בנות אפילו בסוף הדורות, אז יורש יעקב את ראובן בנו, ואם אין יעקב קיים ונתתם את נחלת ראובן לאחיו בני אביו **שמעון ולוי ויהודה ויוסף ובנימין**".

וכתב כת"ר, "צע"ק מדוע נקט אלו דוקא".

בתחילה י"ל שהרשב"ם נקט בני נשי יעקב, דהיינו לאה ורחל ולא השפחות, וזה כדמצינו ברשב"ם בב"ב קח, שכתב "והאחין מן האב. כגון **ראובן** ויוסף בני יעקב אע"פ שהן **מלאה** ומרחל יורשים זה את זה בשביל שהן אחין". הרי שלא הביא בני בלהה וזלפה, ולכאורה יש סברה לומר דהא דהאחין יורשים זה את זה, זה דוקא כגון האחין מלאה וזלפה או רחל ובלהה, שכיון שזלפה היתה השפחה והקנין של לאה, וכן ברחל ובלהה, עד שרחל יכולה לומר "ואבנה אנכי ממנה", וזה כמו שאמרה שרה לאברהם לגבי הגר, "אולי אבנה ממנה", ופירש הרד"ק (בראשית פ"טז ב) "אם יהיה לך משפחתי בן, אחשב אותו כאלו הוא בני, ויהיה לי כבן", ולכן י"ל שרק אחין מהאב כאלו יורשים זה את זה כיון שיש סברה לומר שכל האחין נחשבים כאילו יש להם רק אם אחת, משא"כ כהאחין מלאה ורחל, שלא היתה רחל הקנין של לאה, ולא היתה לאה הקנין של רחל, ולכן כדי לאפוקי מסברה זו נקט הרשב"ם האחין מלאה ורחל, כדי לומר שכיון שעכ"פ עדיין הם באו מאב אחד עדיין הם יורשים זה את זה.

ולפי זה גם כשכתב הרשב"ם בדף קטז: הנ"ל "בני אביו שמעון ולוי ויהודה ויוסף ובנימין", הוא נקט בני רחל ולאה דוקא, וזה כמו שהוא כבר כתב לעיל בדף קח. הנ"ל. אלא שלא כתב כל בני לאה, אלא רק רובם מטעם "רובו ככולו", דהיינו שאם כבר מת ראובן, אז נשארו ה' אחין בני לאה, דהיינו שמעון לוי יהודה יששכר וזבולון, ולכן נקט הרשב"ם ג' הראשונים, דהיינו שמעון לוי ויהודה שהם הרוב. אלא לגבי בני רחל א"א לומר "רובו ככולו", שאם כתב הרשב"ם רק יוסף אין זה "רובו", אלא רק חצי האחין, ולכן כתב הרשב"ם שם שניהם.

ג) **כתוב** בב"ב קטז. "בעי רמי בר חמא אבי האב ואחי האב כגון אברהם וישמעאל בנכסי עשו, איזה מהן קודם".

ופירש הרשב"ם שם "עשו. מיתה נקט בעשו שהוא רשע ולא ביעקב".

וכתב כת"ר, "וחכ"א שליט"א הוסיף שמיתה בלי בנים קללה הוא (לעיל קח.) וא"כ נקט עשו ודו"ק, לכאורה הול"ל אברהם ויצחק בנכסי בני ישמעאל, ואז ליכא שום מיתת צדיק ודו"ק וצע"ק, ושו"ר ראיתי במנחת יהודה שכתב שיעקב אבינו לא מת ודו"ק".

ונראה שכוונת הקושיא של כת"ר היא, שבדוגמא בגמ' צ"ל דאה"נ שעשו מת, אבל גם צ"ל שיצחק מת, ולכן הירושה היא או לאברהם או לישמעאל, ולפי זה הוא יותר טוב להביא הדוגמא של כת"ר דהיינו "אברהם ויצחק בנכסי בני ישמעאל", שבזה בני ישמעאל וגם ישמעאל מתו, ושוב אין צ"ל שאף יצחק הצדיק מת. אלא לפי מ"ש במנחת יהודה הנ"ל דקדק הגמ' להביא דוקא הדוגמא של "אברהם וישמעאל בנכסי עשו" כדי להדגיש שרק עשו מת ולא יעקב אחיו כמ"ש בתענית ה, שיעקב אבינו לא מת, ולכן משמע שדוגמא זו היא יותר עדיפה מהדוגמא של כת"ר.

אלא יש להעיר שלא משמע כן מדברי הרשב"ם הנ"ל שכתב "מיתה נקט בעשו שהוא **רשע** ולא ביעקב", שמשמע שהטעם הוא שעשו הוא רשע, ויעקב הוא אינו רשע אלא צדיק, ואין הטעם משום עשו מת ויעקב לא מת. הרי הטעם תלוי ברשעות וצדקות, ולא במי שמת ובמי שאינו מת, ועוד, איך כתב הרשב"ם בדף קטז: ד"ה הכי נמי מסתברא, "ואם אין **יעקב** קיים ונתתם את נחלת ראובן לאחיו בני אביו שמעון ולוי ויהודה ויוסף ובנימין". הרי שלא חש למ"ש בתענית ה, ש"יעקב אבינו לא מת".

ולכן נראה לתרץ קושית כת"ר לפי מ"ש בזוהר פר' וארא לב, "ותא חזי ארבע מאה שנין קיימא ההוא ממנא דבני ישמעאל ובעי קמי קב"ה, וא"ל מאן דאתגזר אית ליה חולקא בשמך, א"ל אין, א"ל והא ישמעאל דאתגזר אמאי לית ליה חולקא בך כמו יצחק, א"ל דא אתגזר כדקא יאות וכתיקונוי ודא לאו הכי, ולא עוד אלא דאלין מתדבקין בי כדקא יאות לתמניא יומין, ואלין רחיקין מני עד כמה ימים.

א"ל ועם כל דא כיון דאתגזר לא יהא ליה **אגר טב בגיניה**, ווי על ההוא זמנא דאתיליד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קב"ה, ארחיק להו לבני ישמעאל מדבקותא דלעילא ויהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא, בגין ההוא גזירו דבהון, וזמינין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי רקניא מכלא זמנא סגי... ואינון יעכבון להון לבני ישראל לאתבא לדוכתייהו עד דישתלים ההוא **זכותא דבני ישמעאל**", ע"ש. הרי שיש לבני ישמעאל זכות גדולה משום מצוות מילה, ולכן י"ל שמטעם זה נקטה הגמ' הדוגמא של עשו כיון "שמיתה בלי בנים קללה הוא (לעיל קח.) וא"כ נקט עשו", כמ"ש כת"ר בשם חכם אחד, אבל אין ישמעאל ראוי לקללה כל כך כיון שיש לו ובניו הזכות הגדולה של מילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנא

שאלה: א) כתוב בב"ב קכא: לגבי "היום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו, והמטיב שנתנו לקבורה", ויש לשאול מדוע "טוב" היינו שלא הסריחו ו"מטיב" היינו שנתנו לקבורה.

ב) כתוב שם "מאן דמוסיף יוסיף, שאינו מוסיף יסיף מאי יסיף, תני רב יוסף תקבריה אימיה", וכתב הרשב"ם "ולא גרסי' יאסף דא"כ מאי קבעי תלמודא הא מילתא דפשיטא היא דיאסף לשון מיתה, כדכתיב **יאסף אהרן אל עמיו**", ולמה בחר הרשב"ם פסוק זה מפר' חקת, והלא כבר כתוב בבראשית "ויגוע ויאסף אל עמיו", כמ"ש התוספות.

ג) לגבי טעם שמחת ט"ו באב כתוב בגמ' שם "יום תבר מגל". מה הטעם שדוקא שברו הקרדומות, ועוד קשה שבל תשחית הוא.

ד) לגבי "שבעה קפלו את כל העולם", למה כתב הרשב"ם "והאי תנא לא סבירא ליה אליהו זה פנחס, דאם איתא לימא משה ראה עמרם ופנחס ראה משה" , ודלא כהתוספות שכתבו "האי תנא סבר דאליהו לא הוה פנחס דאי הוה פנחס בבציר משבעה הוה מצי לאשכוחי **דיאיר** ראה יעקב וראה פנחס, וסבר נמי האי תנא דסרח **בת אשר** אינה חיה לעולם".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בב"ב קכא: "רב מתנה אמר יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה, דאמר רב מתנה אותו היום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו, והמטיב שנתנו לקבורה".

וכתב כת"ר, "ויש לעיין, מדוע "טוב" היינו שלא הסריחו ו"מטיב" היינו שנתנו לקבורה, וצ"ב בזה, ועוד יש לי להעיר על הרשב"ם שכתב וז"ל דאמר רב מתנה כו' – ולכך שמחו שזכו לקבורה ושלא הסריחו עכ"ל. וקשה, חדא מה כוונתו בזה, ועוד מדוע שינה מלשון הגמרא והקדים קבורה לסרחון, ואולי עיקר ההטבה היתה הקבורה וצ"ע, ועיין לשון רשב"ם פסחים דף קד:". דהיינו שאף בפסחים שם כתב הרשב"ם "הרוגי ביתר שניתנו לקבורה, הטוב שלא הסריחו, והמטיב שנתנו לקבורה".

ויש לפרש את זה לפי מ"ש התוספות בברכות מג. ד"ה הואיל, "הטוב לעצמו והמטיב לאחריני", וכן הוא ברא"ש בפ' הרואה, סוף אות טו, וכן הוא בטור בא"ח ס"קעה, ע"ש. ולכן י"ל ש"לא הסריחו" הוא רק טוב למת עצמו, אבל הקבורה היא טוב למת וגם טוב לאחרים שעדיין חיים, שיש להם חיוב לקבור את המת כמ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"יב הל"א, "שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו", ולכן הם יכולים לצאת י"ח.

אלא יש להעיר, שכתוב בסנהדרין מו: "איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה, למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה להוא גברא, אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה, ואי אמרת משום כפרה הוא אמר לא בעינא כפרה", ופירש"י שם "משום בזיונא הוא – שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע. או (משום כפרה) – כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות, לאו כל כמיניה – דבזיון הוא לקרוביו. הא אמר לא בעינא כפרה – ואי נמי קבריה ליה לא מתכפר" (עיין בב"י י"ד ס"שמח, שזה איבעיא דלא איפשטא ואזלינן לחומרא). משמע מזה "דבזיון הוא לקרוביו" אם המת אינו נקבר ויש סרחון, ולכן אין לומר שכשאין סרחון הוא טוב רק למת, ודלא כמ"ש לעיל.

אלא י"ל דאה"נ שיש בזיון לאחרים דהיינו קרוביו, כשיש סרחון, אלא י"ל שבזיון זה הוא משונה מהבזיון למת עצמו, שלגבי המת עצמו הבזיון הוא "כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע", אבל לגבי קרוביו הבזיון הוא אינו הסרחון

עצמו, אלא שמפני שאחרים אומרים שהם אכזרים שהם אינם קוברים המת שלהם, ולכן י"ל שאם ידוע לכל העולם שהקרובים אנוסים ואינם יכולים לקבור מתם, אז אין בזיון לקרובים, אבל עדיין נשאר הבזיון למת, ולכן לגבי הרוגי ביתר הכל יודעים שאין רשות נתונה מהממלכה הרומית לקרובים לקבור מתם, ולכן אין לקרובים בזיון כיון שהם אנוסים, אבל עדיין יש בזיון למת עצמו, ולכן הצלת הסרחון הוא טוב למת עצמו ולא לקרוביו, אבל הקבורה היא טוב למת וגם לקרוביו כפי המבואר לעיל.

והטעם שהקדים הרשב"ם קבורה לסרחון הוא מפני שזה שייך לגבי החיים (ולכן כתב הרשב"ם "ולכך שמחו", דהיינו אלו שבחיים), ולגבם השמחה יותר על הקבורה כיון שזה חיובם ומצוותם.

ב) **כתוב** בב"ב שם, "מאן דמוסיף יוסיף, שאינו מוסיף יסיף מאי יסיף, תני רב יוסף תקבריה אימיה".

וכתב כת"ר, "ויש לומר ע"ד צחות ששמו רב יוסף ולא רב יסיף ודו"ק, ועיין רשב"ם ד"ה מאי יסיף תני רב יוסף תקבריה אימיה – שימות בחצי ימיו כמו וזכרם לא יסוף מזרעם לשון כליה, ולא גרסי' יאסף דא"כ מאי קבעי תלמודא הא מילתא דפשיטא היא דיאסף לשון מיתה, "כדכתיב יאסף אהרן אל עמיו", ותמה ר"י פיק ז"ל (בספר אומר השכחה) על הרשב"ם שהביא פסוק מבמדבר ולא הביא מבראשית וכמו שהביאו התוספות במסכת תענית וצ"ע", וזה כמ"ש התוספות בתענית לא. ד"ה מאי, "לעולם הוה ידע דיאסף הוא לשון מיתה כדכתיב (בראשית מט) ויגוע ויאסף אל עמיו".

וי"ל שטעם הרשב"ם הוא מפני שכתוב בפסוק שהוא הביא, "יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל על אשר מריתם את פי למי מריבה". הרי משמע מכאן שאף אהרן מת קודם זמנו, שאם לא מפני שהוא ומשה "מריתם את פי" הוא היה יכול להמשיך בחייו, ולכן זה דומה ל"יסיף" דהיינו "שימות בחצי ימיו" כמ"ש הרשב"ם הנ"ל, ולכן הביא הרשב"ם דוקא פסוק זה כדי לומר שאף דמצינו בפסוק זה שלשון "יאסף" מיירי **אף כשהוא מת קודם זמנו**, עדיין אין לגרוס בגמ' "יאסף" כיון ד"מילתא דפשיטא היא דיאסף לשון מיתה", ואין לומר כן מפסוק שהביאו התוספות לגבי יעקב, דהיינו "ויגוע ויאסף אל עמיו", שלא מצינו שיעקב מת קודם זמנו, ולכן סבר הרשב"ם שהוא יותר נכון להביא הפסוק דמיירי במיתת אהרן.

ג) **כתוב** בגמ' שם לגבי טעם שמחת ט"ו באב, "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה, תניא רבי אליעזר הגדול אומר כיון שהגיע חמשה עשר באב תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים למערכה, אמר רב מנשה וקרו ליה יום תבר מגל", ופירש הרשב"ם שם "יום תבר מגל, שנשברו הקרדומות שאין צורך עוד בהן לחטוב עצים".

והעיר כת"ר, "ויש לעיין, חדא מה הטעם ששברו הקרדומות, ועוד קשה שבל תשחית הוא וצ"ע".

וי"ל שזה סימן שהם גמרו קיום מצוות כריתת עצים למערכה, וזה גורם להם שמחה גדולה, וזה כמ"ש הרשב"ם שם ד"ה מניסן, "ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת", וכן הוא בנ"י שם (דף נג: ברי"ף) "שבאותו יום היו משלימין ומסיימין המצוה, היו עושין שמחה גדולה", וכן הוא בגר"א בי"ד ס"רמו ס"ק עו, שכתב לגבי המקור לעשיית סעודה בסיום מסכתא, "כמ"ש בב"ב קכ"א ב' וערשב"ם שם ד"ה מניסן כו', לפי שבאותו יום כו'", ולכן י"ל שהם שוברים הקרדומות כעין שכתב הרמב"ם לגבי מגילת אסתר בהל' מגילה פ"ב הל"יח "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין **ליבטל** לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר". הרי בביטול ספרי נביאים הוא סימן לימות המשיח ושכבר גמרה הגלות, ולכן ה"ה י"ל שבסיום כריתת עצים יש "לבטל" הקרדומות לסימן לסיום המצוה.

וכן יש לדמות זה למ"ש בע"ז יא. "תניא שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי", וכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב הל"א "כבוד גדול נוהגין במלך... וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו". הרי זה בכלל כבוד למלך שאין אחרים משתמשים במטלטלין שלו, ולכן ה"ה י"ל שזה כבוד "מצוה גדולה" של כריתת עצים למערכה, שאין משתמשים בקרדומות אלו אחר סיום המצוה.

ולפי זה כיון שהם היו שוברים הקרדומות לצורך כבוד ושמחת המצוה, ממילא י"ל שאין זה בכלל בל תשחית כמו שאין חשש בל תשחית בשריפת מטלטלין של המלך, וזה כמ"ש התוספות בע"ז שם ד"ה עוקרין, "דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה", ע"ש.

ד) **כתוב** בגמ׳ שם ״תנו רבנן שבעה קפלו את כל העולם כולו, מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים״.

וכתב הרשב״ם שם ״אחיה השילוני ראה את עמרם ואליהו ראה את אחיה – גמרא, והאי תנא לא סבירא ליה אליהו זה פנחס דאם איתא לימא ״משה ראה עמרם ופנחס ראה משה״ ועדיין הוא קיים ולא איצטריך ליה אחיה כלל״.

וכתבו התוספות בד״ה שבעה קפלו כל העולם, ״האי תנא סבר דאליהו לא הוה פנחס דאי הוה פנחס ״בבציר משבעה״ הוה מצי לאשכוחי ״דיאיר ראה יעקב וראה פנחס״ וסבר נמי האי תנא דסרח בת אשר אינה חיה לעולם״.

והעיר כת״ר, ״וצ״ע מדוע לא פירש הרשב״ם כתוספות״.

ובתחילה י״ל שמ״ש התוספות ״דיאיר ראה יעקב״, הוא כמ״ש הגמ׳ שם ״והתניא יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בימי יעקב ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ, שנאמר ויכו מהם אנשי העי כשלשים ושנה איש, ותניא שלשים ושנה ממש דברי ר׳ יהודה, אמר לו רבי נחמיה וכי נאמר שלשים ושנה והלא לא נאמר אלא כשלשים ושנה אלא זה יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין, ולפי זה לכאורה י״ל לדעת רבי יהודה שאין הוכחה מתי מת יאיר אם בימי פנחס או לא, ולכן מטעם זה לא הביא הרשב״ם ראיה מיאיר. אלא זה אינו, שכתוב בסוף פר׳ מטות, ״ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר״. הרי שהוא חיה בימי פנחס.

אלא נראה שטעם הרשב״ם הוא לפי מה שהוא כתב שם ״קפלו את כל העולם. סיבבוהו והקיפוהו שנתקפל העולם ביניהם, וכל אלו השבעה שמשו זה את זה כדקתני לעיל מינה בסדר עולם, נמצאת אומר שימש יעקב את שם כ׳ שנה, שימש שם את מתושלח צ״ח שנה, שימש מתושלח את אדם הראשון רמ״ג שנה״. הרי נראה שכל אחד היה תלמיד של מי שהיה לפניו והוא ״שימש״ אותו כתלמיד לרבו, ולכן לפי פירוש התוס׳ צ״ל שפנחס היה תלמיד של יאיר, וזה לא מצינו, ולכן כתב הרשב״ם ״ופנחס ראה משה״, ששפיר י״ל שפנחס היה תלמיד של משה, וזה כמ״ש בסנהדרין פב. ״וכתיב וירא פנחס בן אלעזר, מה ראה אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר לו אחי אבי אבא לא כך לימדתני ברדתך מהר סיני הבועל את כותית קנאין פוגעין בו, אמר לו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא, ושמואל אמר ראה שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה׳, כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב״. הרי שפנחס היה תלמיד של משה, ולא מצינו שהוא היה תלמיד של יאיר, ולכן הרשב״ם לא פירש כהתוספות, ועוד לפי דעת רבי יהודה הנ״ל שלא דרש ״כשלשים ושנה״ לא מצינו ש״יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין״, ולכן אין מקום לומר שהוא היה ת״ח כל כך כדי לומר שפנחס למד ממנו, ולכן שפיר הוא מה שהרשב״ם כתב ״משה״ במקום יאיר.

ולפי זה גם י״ל שהטעם שהרשב״ם לא הזכיר שרח בת אשר, הוא מפני שאף שהיתה אשה חכמה וכשדרשו חז״ל שהיא ״אשה חכמה מן העיר״, בשמואל ב׳ פ״כ (עיין ילקוט שמעוני שם), וגם היא ידעה סוד הגאולה (פרקי דר״א מ״ח ב׳), מ״מ לא מצינו שהיא לימדה תורה לרבים ושהיתה לה תלמידים, ולכן היא אינה בכלל ״שימש״ הנ״ל, ולכן מצינו שהרשב״ם לא הזכירה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנב

שאלה: בב״ב קכב: איך אפשר לרשב״ם לפרש שהגמ׳ הקשה על הפירוש של רב נחמן בר יצחק, ולכן שוב פירש רב פפא פירוש אחר, אף שעדיין יש להקשות על הפירוש של רב פפא אותה קושיא שיש להקשות על הפירוש של רב נחמן בר יצחק.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט״א

א) **כתוב** בב״ב קכב: ״מתני׳ אחד הבן ואחד הבת בנחלה, אלא שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם... גמ׳ מאי אחד הבן ואחד הבת לנחלה אילימא דירתי כי הדדי, הא תנן בן קודם לבת כל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת (סימן נפשם), אמר רב נחמן בר יצחק הכי קאמר אחד הבן ואחד הבת נוטלין בראוי כבמוחזק, **הא נמי תנינא** בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים בנחלה חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר, ועוד

מאי "אלא", אלא אמר רב פפא הכי קאמר אחד הבן ואחד הבת נוטלין חלק בבכורה, **הא נמי תנינא** ושהיה בכור נוטל שני חלקים, ועוד מאי "אלא" אלא אמר רב אשי הכי קאמר". עיין ברשב"ם פירוש הסוגיא.

ומ"ש הגמ' להקשות "הא נמי תניינא" על רב נחמן בר יצחק ורב פפא, הוא מהמשנה שם בדף קטז: "בנות צלפחד נטלו ג' חלקים בנחלה, חלק אביהן שהיה עם יוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר ושהיה בכור נוטל שני חלקים".

וכתב הרשב"ם "אלא אמר רב פפא כו' – לרב פפא נמי קשיא ליה "אלא" כדלקמן, ואיהו לא בא לתרץ האי "אלא" אבל קושיא קמייתא הא נמי תנינא אתא לתרוצי, ולאוקמה בענין אחר דלא תקשי מההיא מתני' דלעיל, **ומההיא מתני' דלקמן דמקשינן לרב פפא מינה אכתי לא הוה מסיק אדעתיה, וכן כולם**".

וכתב כת"ר, "וצ"ע שהרי מאותה משנה שהקשו מרב נחמן הקשו גם לרב פפא, ואיך אפשר לומר שאכתי לא הוה מסיק אדעתיה", והערה נכונה היא, שהרי קשה לומר שרב פפא ידע הרישא של המשנה ולא הסיפא.

וגם כתב כת"ר, "ואיני יודע מדוע לא פירש כפשוטו שכל תרצן לא שמע דברי חבירו (וכ"כ הראב"ד)", וכן הוא בשיטה מקובצת שם בשם הראב"ד, שפירש שרב פפא לא ידע תירוצו של רב נחמן בר יצחק, וא"כ אין להקשות על רב פפא איך הוא ידע הרישא של המשנה ולא הסיפא.

ב) **ונראה** לומר שהטעם שפירש הרשב"ם כן, הוא מפני מה שכתב הרשב"ם לעיל מזה, וז"ל "ועוד מאי **אלא אלא** אמר רב פפא כו' וכן בכולהו גרסי' **תרי זימני אלא**". משמע מזה שהרשב"ם ראה שיש גורסין רק "אלא" אחד, ולכן הוא היה מוכרח לומר שאין זה הגירסא הנכונה, וצ"ל "אלא, אלא" תרי זמני.

וי"ל שהפירוש של "אלא ששהוא בא לאפוקי ממה שכתוב לפני כן, ולכן לפי אלו שגורסין רק "אלא" אחד, הגירסא היא "ועוד מאי "אלא". אמר רב פפא הכי קאמר". הרי לפי גירסא זו אין דברי רב פפא שייכים למ"ש לפני כן, דהיינו דברי רב נחמן בר יצחק, אלא דברי רב פפא עומדים בפני עצמם בלי שייכות למה שכבר אמר רב נחמן בר יצחק, ולכן שפיר יש לפרש שרב פפא לא שמע דברי רב נחמן בר יצחק.

ולפי זה י"ל שכך היתה גירסת הראב"ד, ולכן הוא פירש שכל תרצן לא שמע דברי חבירו, וכן נראה גירסת היד רמ"ה שם, וז"ל "ועוד מאי אלא, אמר רב פפא הכי קאמר", ע"ש. ואולי כך היתה הגירסא של רבינו גרשום שם, שכתב "אמר רבא פפא הכי תירץ., וגם כתב "אמר רב אשי הכי קאמר", ע"ש , והוא לא כתב "אלא אמר רב פפא... אלא אמר רבא אשי", ע"ש.

מ"מ לפי דעת הרשב"ם שהגירסא הנכונה היא "אלא, אלא", אז צריך לומר שהפירוש של "**אלא** אמר רב פפא" הוא שדברי רב פפא באים לאפוקי ממ"ש לפני כן, דהיינו דברי רב נחמן בר יצחק, ולכן צ"ל שרב פפא ידע דברי רב נחמן בר יצחק, ולכן מוכרח הרשב"ם לפרש שאף שרב פפא ידע הקושיא על מה שאמר רב נחמן בר יצחק מהמשנה של בנות צלפחד, מ"מ לפי שעה רב פפא לא הרגיש בסיפא המשנה, ולכן הוא תירץ מה שהוא תירץ אף שיש קושיא עליו מסיפא המשנה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנג

שאלה: מאיזה טעם רבי חייקי הלוי ז"ל הגיה בב"ב קכג. "ולא מנסבא לה מקמאי", במקום "ולא מנסבא לי מקמה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתוב ב"ב דף קכג, לגבי יעקב ורחל, "אמר לה מינסבת לי, אמרה ליה אין מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה, אמר לה מאי רמאותיה, אמרה ליה אית לי אחתא דקשישא מינאי ולא מנסבא לי מקמה, אמר לה אחיו אני ברמאות".

וכתב המסורת הש"ס (בשם הגאון רב חייקי ז"ל) נ"א לה מקמאי". הרי לפי נוסח זה צ"ל "אמרה ליה אית לי אחתא דקשישא מינאי ולא מנסבא לה מקמאי", וכתב כת"ר, "וצ"ע הכוונה בזה".

ונראה לומר שיש קושיא בזה, דהיינו כיון שכך היה מנהג המקום להשיא הגדולה קודם הקטנה, אז אין לבן רמאי אם הוא אומר "יש לי בת גדולה ממנה, ואני לא משיא הקטנה קודם לה", שזה לפי מנהג המקום, וזה דבר ישר. אלא לפי הנוסח של רב חייקי הלוי ז"ל, לבן אומר ליעקב "יש לי בת גדולה ממנה, ואני לא משיא הגדולה קודם לה", ואין זה לשון תמיה – "ואני לא משיא הגדולה קודם לה?", אלא כוונת לבן לומר "שאף שמנהג המקום להשיא את הגדולה קודם הקטנה, מ"מ כיון שאני אוהב אותך כל כך ואני רוצה אותך לחתן, אני מסכים לעשות כנגד מנהג המקום, ואף אם כל העם יתנגדו וימחו בי, מ"מ אני מוכן לקבל צער זה משום האהבה רבה שיש לי אליך", ולכן לבן אומר "ואני לא משיא הגדולה קודם לה", ויעקב אם הוא היה שומע דברים מתוקים כאלו, אז ודאי הוא היה מקבל דברי לבן כהאמת בלי חשש, והוא ייראה לתוך תחושת ביטחון מזויפת. אלא אמרה רחל ליעקב, שכל זה שקר, וכוונת לבן רק לגנוב דעת יעקב, וברגע האחרון הוא יחליף רחל עבור לאה, ולפי זה ודאי שלבן הוא רמאי גדול, וזה כוונת רחל לומר ליעקב ליזהר מאד.

שוב ראיתי לרבי צבי הירש הורביץ ז"ל (שהיה האחיין של רבי חייקי הלוי ז"ל) באספקלריה המאירה פר' ויצא, אות שנו, שפירש כדלעיל, וז"ל "ודחיקי ליה להגיה הגירסא איפכא "ולא מינסבא לה" מקמה, והיינו דלא מינסב ללאה תחלה אלא את רחל תחלה, וא"כ השתא ודאי תחבולת רשעים מרמה, והיינו כדי להחליף את לאה ברחל", ע"ש כל לשונו, וגם ראיתי לרבי אברהם פלג'י ז"ל באברהם את עיניו, בב"ב שם שהוא הביא מ"ש האספקלריה המאירה הנ"ל, והוא עצמו פירש באופן אחר ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנד

שאלה: בב"ב קכה: מה כוונת הרשב"ם שכתב "ובתרה לירתאי – אחר מות זקנתי לא יירשו יורשין שלה כגון בנה או בתה או **אביה או אחיה**, אלא יורשין שלי". הלא הירושה היא ליוצאי יריכה של סבתא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתוב בב"ב דף קכה: "נכסי לסבתא ובתרה לירתאי", וכתב הרשב"ם "נכסאי לסבתא – לזקנתי אני נותן כל נכסי אם אביו או אם אמו, ובתרה לירתאי – אחר מות זקנתי לא יירשו יורשין שלה כגון בנה או בתה או **אביה או אחיה**, אלא יורשין שלי כגון בני או בתי או אחי הקרוב קרוב קודם".

וכתב כת"ר, "לכאורה תמוה, איך יתכן שאביה או אחיה יירשו הנכסים, הא אפילו לא אמר "ובתרה לירתאי" היו הנכסים הולכים ליוצאי יריכה של סבתא – דהיינו לאביו או לאמו של מי שאמר נכסי לסבתא – ואם הוא לא קיים לבנו, ואם הוא לא קיים לבנו או בתו וצ"ע".

וי"ל שהרשב"ם מירי באופן שמתו כל יוצאי יריכה, וכן הוא, שי"ל שאם בשעה שאיש זה אמר "נכסי לסבתא ובתרה לירתאי", היו קרוביו רק הסבתא שלו וגם בתו, אז כשמת האיש כל הירושה לסבתא (בתורת מתנת שכיב מרע כמבואר ברבינו גרשום שם), ואם כשעדיין הסבתא בחיים הבת של איש זה מתה, כמ"ש בגמ' "שכיבא בחיי בעלה ובחיי סבתא", אז אם בא בעל הבת לבקש את הירושה אין לו כלום כיון שהוא רק "ראוי" לירושה כמבואר בגמ' שם, ולכן הירושה היא לקרובי הסבתא, דהיינו "אביה או אחיה", שלא נשארו שום יוצאי ירכה בעולם, ואה"נ שגם כתב הרשב"ם "יורשין שלי כגון בני או בתי או אחי הקרוב קרוב קודם", אלא אם כל אלו מתו (ולא נשארו יוצאי יריכם) קודם הסבתא, אז הירושה היא ל"אביה או אחיה" של הסבתא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנה

שאלה: כתוב במשנה בב"ב קלה: "מי שמת ונמצאת דייתיקי קשורה על יריכו הרי זו אינה כלום", ופירש הרשב"ם "על יריכו רבותא נקט דליכא למימר אחר כתב ונתנה לשם כדי לזכות בנכסי המת", ויש לשאול, דמדוע ליכא למימר דאחר כתב ונתנה לשם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

יש לחקור במציאות, שכיב מרע אף שהוא קרוב למיתה מ"מ הוא עדיין יכול לדבר והוא יכול לצוות ליתן מתנה לזה או לאחר וכו', ולכן מסתמא הוא יכול להכיר אם אחד רוצה לקשור דייתיקי ליריכו כנגד רצונו, ולכן קשה לומר שבאותה שעה אחר בא לקשור הדייתיקי ליריכו, ואם אחר כך כשהוא גוסס והוא חסר הכרה, אף בזה הוא קשה לאחר לקשור דייתיקי ליריכו כיון שכל המשפחה נמצאים אצל הגוסס לטפל אותו, וגם משום מ"ש מרן בי"ד ס"שלט ד, "כיון דנטה אדם למות אין רשאין ליפרד ממנו שלא תצא נפשו והוא יחידי", ע"ש. ולכן ודאי שאם נמצא דייתיקי על יריכו "דליכא למימר אחר כתב ונתנה לשם".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנו

שאלה: בב"ב קלה: כתב הרשב"ם שאין אדם יכול ליתן מתנה אחר "שמת ונקבר", למה הוא כתב "ונקבר", הלא אם הוא כבר מת הוא אינו יכול ליתן מתנה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתב הרשב"ם שם "ואיזו היא מתנת בריא שתקנה כל שכתוב בה מהיום כו'. דמשמע הכי גופה קנוי לך מהיום ופירי לאחר מיתה, אבל אי לא הוה כתב בה מהיום אינו קונה דאין מתנה לאחר מיתה, שהרי אין כח לאדם ליתן מקודם לכן דבר שלא יוכל להקנות באותו הזמן שהוא רוצה שתתקיים המתנה, ואחר מיתה היאך יכול אדם ליתן אחרי שמת ונקבר".

וכתב כת"ר, "צ"ע כוונת הרשב"ם במש"כ ונקבר, וכ"ה הרש"ש והניח בקושיא".

כתב הרש"ש שם, "מה שהוסיף "ונקבר" לא ידעתי כוונתו. אולם לשון חכמים הוא כי אין הבעל יורש את אשתו בקבר כו' לעיל (קיד:) הרי מת והרי קברו כו' (לקמן קנג:) ועיין לקמן (קלז) מתנה שכיב מרע מתי קנה כו', ועיין מה שכתבתי לקמן (קמב:)".

וכשאני לעצמי יש לפרש דברי הרשב"ם לפי מ"ש במס' שמחות פ"ח א, וז"ל "יוצאין לבית הקברות ופוקדין על המתים עד ג' ימים, ואין חוששין משום דרכי האמורי, מעשה שפקדו אחד וחיה עשרים וחמשה שנים ואח"כ מת. אחר והוליד ה' בנים ואח"כ מת", וכן הוא בטור י"ד ס"שצד, ועיין בפרישה שם, ולכן נראה שאף שאם אחד "מת" עדיין הוא אינו ודאי שהוא מת כיון שיש חשש שהוא עדיין חי, ולכן כתב הרשב"ם "שמת ונקבר", שאחר ג' ימים בקבר שוב אין לחוש שמא הוא עדיין חי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנז

שאלה: בב"ב קמ: אמר אביי "הכי קאמר בשביל שאני זכר וראוי אני לעסוק בתורה הפסדתי", והקשה עליו רבא "אלא מעתה מאן דעסיק בתורה הוא דירית דלא עסיק בתורה לא ירית", לכאורה קשה, שהרי אביי אמר רק "ראוי" אני לעסוק בתורה, וא"כ מה הקשה רבא ממעשה שאינו "ראוי".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתוב בב"ב קמ: "אדמון אומר בשביל שאני זכר הפסדתי וכו': מאי קאמר אמר אביי הכי קאמר בשביל שאני זכר וראוי אני לעסוק בתורה הפסדתי, אמר ליה רבא אלא מעתה מאן דעסיק בתורה הוא דירית דלא עסיק בתורה לא ירית, אלא אמר רבא הכי קאמר בשביל שאני זכר וראוי אני לירש בנכסים מרובין הפסדתי בנכסים מועטין".

והעיר כת"ר, "לכאורה קשה, שהרי אביי אמר "ראוי" אני לעסוק בתורה, וא"כ מה הקשה רבא".

נראה שכוונת כת"ר לומר שלדעת אביי רק בעינן "ראוי" לעסוק בתורה, ולא בעינן שהוא למעשה עוסק בתורה. משמע שזה בכלל כל **הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו,**

ולכן איך הקשה רבא על אביי "מעתה מאן דעסיק בתורה הוא דירית, דלא עסיק בתורה לא ירית", הלא אף האיש שאינו עוסק בתורה עדיין הוא "ראוי" לעסוק בתורה.

ואפשר לפרש לפי מה דמצינו בסוכה ב. לגבי הטעם שסוכה שהיא יותר גבוהה מכ' אמות היא פסולה, שכתוב שם "**ורבא** אמר מהכא 'בסוכות תשבו שבעת ימים', אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע, א"ל **אביי** אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה, א"ל הכי קאמינא לך עד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק, למעלה מכ' אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק", ע"ש.

ופירשו התוספות שם ד"ה כי, דעת רבא, "דלא חיישינן אלא שתהא **ראויה** לעשותה עראי", וכן הוא בריטב"א שם ד"ה א"ל, שכתב "פירשו בתוספות... ורבא אהדר ליה דכל היכא דהוי שיעור דחזי לעראי כדרך בני אדם, אין עראי מעכב ואפילו עשאה קבע כשרה, ואין לפוסלה אלא קבע וא"א לעשותה עראי, והיינו למעלה מכ', וקאתי על' מדר' זירא דקאמר **כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו** וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, והכא נמי למטה מעשרים שראוי לעראי אין עראי מעכב ואפילו קבע כשרה, למעלה מעשרים שאינו ראוי לעראי עראי מעכבת", ע"ש.

ולפי זה נראה שלדעת אביי אין לומר לגבי סוכה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, משא"כ לדעת רבא דאמרינן כל הראוי לבילה וכו'.

ולכן יש לפרש הסוגיא בב"ב הנ"ל. וי"ל שהקשה רבא על אביי לפי שיטתו של אביי, דהיינו שאמר רבא לאביי "כמו שלגבי סוכה אתה סובר שאין לחוש ל"ראוי", ה"ה כאן אין אתה יכול לחוש רק ל"ראוי", ולכן אף כאן אתה צריך לומר לפי שיטתך דבעינן "עסיק בתורה" ממש, ואין סגי במה שהוא רק "ראוי" לעסוק בתורה", ולכן הקשה רבא "מעתה מאן דעסיק בתורה הוא דירית דלא עסיק בתורה לא ירית?".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנח

שאלה: א) בב"ב קמ: למה כתב הרשב"ם אם "יולד" זכר נקבה נוטלת מאתים אם "**יהיה העובר**" נקבה". מה החילוק בין "יולד", ובין "יהיה העובר".

ב) ולמה כתב הרשב"ם שם "**כבת נקבה**", הלא אם היא "בת" כבר מובן שהיא "נקבה".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתב** הרשב"ם בב"ב קמ: ד"ה ה"ג "אם זכר מנה אם נקבה מאתים וילדה זכר ונקבה זכר נוטל מנה נקבה נוטלת מאתים. כו' אלא ה"פ האומר אם זכר ילדה אשתי יטול אותו העובר מנה, אם נקבה ילדה אשתי תטול מאתים, וילדה זכר ונקבה כלומר זכר או נקבה כדקאמר האב זכר נוטל מנה אם "יולד" זכר נקבה נוטלת מאתים אם "יהיה **העובר**" נקבה כו'".

והעיר כת"ר, "צע"ק מדוע שינה הרשב"ם בלשונו".

יש לפרש את זה לפי מ"ש בנדה לא, "אמר רבי יצחק אמר רבי אמי אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחילה יולדת נקבה, שנאמר אשה כי תזריע וילדה **זכר**, תנו רבנן בראשונה היו אומרים אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחלה יולדת נקבה, ולא פירשו חכמים את הדבר עד שבא רבי צדוק ופירשו אלה **בני** לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו, תלה הזכרים בנקבות ונקבות בזכרים".

הרי לגבי כשנולד זכר שייכת לשון "ילדה", שהאשה היא "ילדה" ולא האיש, ולכן ה"ה י"ל שכל מיני לשון לידה שייכת לאשה, כגון "יולד" שהלידה היא ממנה, ולכן ג"כ שייכת לשון "יולד" לזכר, ולפי זה כתב הרשב"ם "אם יולד **זכר**".

אלא לגבי נקבה כתב הרשב"ם "אם יהיה העובר". הרי אין כאן לשון לידה, שכאן אין הנקבה תלויה באשה. כן נראה לענ"ד.

ב) **כתוב** במשנה "הניח בנים ובנות וטומטום בזמן שהנכסים מרובין הזכרים דוחין אותו אצל נקבות". משמע שבזה הטומטום הוא כ"בת", וכתוב הגמ' על זה "דוחין אותו ושקיל כבת?", ופירש הרשב"ם "ושקיל כבת – בתמיה דקתני דוחין אותו אצל נקבות, ומשמע דשקיל מזונות כבת נקבה".

והעיר כת"ר, "צע"ק כוונת הרשב"ם במש"כ נקבה, שלכאורה מיותר הוא".

וי"ל שכיון שבענין זה אנו דנים את הטומטום כ"בת", לכן מצינו שיש שני מיני "בנות", אחד הוא הטומטום שהוא "בת", והשני הוא "בת נקבה", ולכן כתב הרשב"ם שהטומטום שהוא "בת" בענין זה, שקיל מזונות "כבת נקבה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רנט

שאלה: בב"ב קמב. למה כתב הרשב"ם בדוגמא שם "ומתה רחל ביום שנולד יוסף", ולא כתב "ומתה רחל ביום שנולד **בנימין**".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתב הרשב"ם בב"ב קמב. ד"ה ומשנינן, "אמר רב ששת נוחל בנכסי האם להנחיל לאחין מן האב. דמיניה קא ירתי כגון רחל שילדה את יוסף ומתה רחל ביום שנולד יוסף וירש את אמו שהרי בן יום אחד נוחל, ואח"כ מת ומנחיל לראובן ושמעון בני יעקב שהן אחיו מאביו דמיניה דיוסף ירתי ולא מרחל שהרי אינה אמם הכי איתא במסכת נדה", ע"ש.

והעיר כת"ר, "וצע"ק דהול"ל רחל שילדה **בנימין** ומתה רחל ביום שנולד בנימין".

וי"ל שאין כוונת הרשב"ם כאן להביא המעשה שהיה בפר' וישלח שרחל מת כשהיא ילדה את בנימין, אלא כוונתו רק לפרש את הדין שכשמת האם אז בנה יורש ממנה, ואם שוב בנה מת אז אחיו של בנה אפילו הם רק מן **האב** יורשים ממנו, וזה החידוש שאף שהם רק אחים מן האב ולא גם מן האם עדיין הם יורשים נכסיה כשבנה מת.

ולפי זה אם הרשב"ם כתב "כגון רחל שילדה את **בנימין** ומתה רחל ביום שנולד **בנימין** וירש את אמו שהרי בן יום אחד נוחל", אז הו"ל לכתוב אח"כ, "ואח"כ מת (בנימין) ומנחיל ליוסף ראובן ושמעון", כיון שלפי המעשה שהיה יוסף כבר היה בעולם כשנולד בנימין. אלא זה מבלבל את הנקודה שהרשב"ם מנסה לעשות, שהרי יוסף הוא אינו רק האח של בנימין מן האב אלא שאף האח מן האם, וכוונת הרשב"ם לבאר שאף האח שהוא רק מן האב יורש, ולכן הוא אינו כדאי להביא יוסף בפירושו שזה רק מבלבל את הנקודה שהרשב"ם רוצה לבאר.

ולכן כדי למנוע את הבלבול הזה, הרשב"ם לא סמך פירושו על המעשה שהיה בפר' וישלח שרחל מת כשילדה את בנימין, אלא שכתב דוגמא אחרת, דהיינו "רחל שילדה את יוסף ומתה רחל", שכיון שיוסף היה הבכור לרחל, אז ממילא שבנימין לא היה בעולם והוא אינו יורש כשמת יוסף, ולכן נשארו רק ראובן ושמעון וכו', ובזה שפיר יש ללמוד מהדוגמא שאף האחים שהם רק מן האב יורשים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רס

שאלה: א) מהי כוונת הג' הב"ח ושאר פוסקים בב"ב קמח: לגבי ל"א הקדיש כל נכסיו מהו הפקיר כל נכסיו מהו חילק כל נכסיו לעניים מהו, תיקו.

ב) כתוב שם (בסוף הדף) "איבעיא להו יהנה בהן מהי דניהוי כולהו מתנה קאמר או דלמא ליתהני מינייהו מידי קאמר, יראה בהן מהו יעמוד בהן מהו ישען בהן מהו, תיקו", ופירש הרשב"ם שם, "יהנה. יראה", ומהי כוונת הרשב"ם בזה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

כתוב בב"ב דף קמח: "איבעיא להו הקדיש כל נכסיו ועמד מהו מי אמרינן כל לגבי הקדש גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני, הפקיר כל נכסיו מהו מי אמרינן כיון דאף לעניים כעשירים גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני, חילק כל נכסיו לעניים מאי מי אמרינן צדקה ודאי מגמר גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני, תיקו (ל"א הקדיש כל נכסיו מהו הפקיר כל נכסיו מהו חילק כל נכסיו לעניים מהו, תיקו)".

והעיר כת"ר, "ועיין הגהות הב"ח (ולא הבנתי כוונתו) ועיין ב"ח חו"מ סימן ר"נ, ועיין רש"ל ורש"ש, ועיין עין משפט אות כ, וצ"ע מדוע ציין ציוניו על ב' הלשונות, ועיין שלטי הגיבורים שהשמיט האיבעיא של חילק לעניים וצ"ע בכל זה".

א) **בתחילה** י"ל שהרי"ף והרא"ש בגמ' שם לא היו גורסים אלא הלישנא אחרינא שהיא בסוגריים בגמ' שלנו, וכן נראה מהרשב"ם שם שהוא רק פירש הלשון שיש בלישנא אחרינא, ולפי זה סבר הרש"ל שם שיש למחוק הלשון הראשונה שיש בגמ' דידן וגם התיבות "ל"א" (כיון שיש רק לשון אחת), ולכן נשאר רק הגירסא של הרי"ף והרא"ש והרשב"ם, וכן הבין הרש"ש בדעת הרש"ל, ולכן כתב הרש"ש שם "שלא כתב (הרש"ל) אלא דלשון הראשון דהאי בעי' אינו לפי' הרשב"ם, וצריך למחוק גם תיבות ל"א, וכ"ה גי' הרי"ף והרא"ש", וזה שלא כמ"ש בגליון הגמ' שלנו שלדעת הרש"ל יש למחוק כל מ"ש בלישנא אחרינא, וכ"כ הרש"ש שם.

אלא נראה שלפי הגה' הב"ח שם יש לקיים שתי הלשונות, ואף שלכאורה אין נ"מ בין הלשונות, שבשתיהן בהקדיש והפקיר וחילק הדין נשאר בתיקו, ולכן הוא אינו ראוי לגמ' לכפול הדברים, ויש להשמיט אחת משתי לשונות, מ"מ סבר הב"ח דבשלמא שהדין בשתי הלשונות הוא אחד, שבין בהקדיש או הפקיר או חילק, בכולם הדין נשאר בתיקו, מ"מ סברות השאלות בשתי לשונות הן שונות, וכן כתב הב"ח בח"מ ס"רנ אות ד ד"ה ואם הקדיש, שאחר שהוא הביא הסברה לשאלות אלו בלשון הראשנה, הוא כתב לגבי הלשון האחרונה (של הרי"ף והרשב"ם והרא"ש הנ"ל) "**איפכא** קמבעיא ליה", ולכן בלשון הראשונה פירש הב"ח סברות השאלות, "דאת"ל בהקדיש **לא** גמר ומקני, הפקיר כל נכסיו מהו, מי נימא כיון דאף לעניים כעשירים גמר ומקני דלעניים גמר ומקני טפי מלהקדש, ואת"ל בהפקיר נמי **לא** גמר ומקני.", ע"ש. הרי כאן האת"ל סבר "לא גמר ומקני". אולם בלשון אחרונה סברת האת"ל הוא להיפך שהאת"ל סבר שגמר ומקני, ולכן פירש הב"ח "את"ל בהקדיש הכל מוקדש דגמר ומקני הפקיר מהו", ע"ש. ולכן כתב הב"ח "איפכא קמבעיא ליה באת"ל", ע"ש.

ולפי זה מצינו שיש לקיים שתי הלשונות בגמ' הנ"ל כיון שאף שהשאלות הן שוות בשתיהן, מ"מ הסברות (האת"ל) הן שונות. אלא א"כ אז הוא אינו ראוי לכתוב "לישנא אחרינא" לגבי שתי לשונות אלו, דמשמע שהן שוות לגמרי בסברתם אלא שיש רק קצת שינוי בלשון, שזה אינו, כיון שבאמת יש שינוי בסברתם, ולכן יותר נכון לומר שכל אחת היא שאלה שונה בפני עצמה, ולכן יותר ראוי לומר לגבי השאלה הראשונה "איבעיא להו", דהיינו לשון שאלה, וגם בלשון אחרונה צ"ל "איבעיא להו", שסברת השאלה היא אחרת מהשאלה הראשונה, והיא אינה רק קצת שינוי בלשון כדי לומר "לישנא אחרינא".

ולכן כתב בהג' הב"ח בגמ' שם בס"ק ד, "לא גמר ומקני תיקו, **איבעיא** להו הקדיש כל נכסיו, כצ"ל ותיבת ל"א נמחק", ולכן הכי יש לגרוס בגמ' "**איבעיא** להו הקדיש כל נכסיו ועמד מהו... או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני תיקו, **איבעיא** להו הקדיש כל נכסיו מהו הפקיר כל נכסיו מהו חילק כל נכסיו לעניים מהו תיקו". הרי עכשיו יש שתי "איבעיא להו", וזה מפני שהן שתי שאלות שונות מסברתם, דהיינו לפי האת"ל בשאלה הראשונה הוא "לא גמר ומקני", ולפי האת"ל בשאלה האחרונה הוא "גמר ומקני" כמו שפירש הב"ח בח"מ ס"רנ. הנ"ל.

ולפי זה יש לפרש מ"ש בעין משפט שם, שעל שתי "איבעיא להו" הנ"ל הוא הביא רק מקור אחד ברמב"ם וטוש"ע, וכתב "וחוזר בכולן", דהיינו שאף שיש שתי סברות חלוקות בשתי "איבעיא להו" אלו, מ"מ "כולן" בדין אחד ברמב"ם וטוש"ע.

ומה שהשלטי גבורים שם (דף סט: ברי"ף) כתב "הקדיש כל נכסיו או הפקירם" ולא כתב אח"כ "חילקם", נראה שהוא רק קיצר בלשונו והוא הביא רק שני הנדונים הראשונים, דהיינו הקדיש והפקיר, שהרי מיד אחר כך הוא הביא דעת הרמב"ם והרא"ש בדין זה, ובשניהם כתוב "חילק", וכן י"ל בפרש"י ברי"ף שם, שכתב "איבעיא להו ש"מ שהקדיש או חילק", שאף הוא קיצר בלשונו והיה לו

לומר שקידש או הפקיר או חילק, ע"ש. אלא גם י"ל כמ"ש השיטה מקובצת שם בשן הר"ן "הקדיש כל נכסיו מהו, חלק לעניים מהו, הפקיר כל נכסיו מהו. כך היא הגירסא במקצת ספרים". הרי לפי גירסא זו "חילק" הוא באמצע ולא בסוף ודלא כגירסא שלנו, ולכן אולי כך היתה גירסא של רש"י הנ"ל, ולכן אף הוא קיצר והביא רק שני הנידונים הראשונים, דהיינו הקדיש וחילק.

ב) **כתוב** בב"ב קמח: (בסוף הדף) "איבעיא להו יהנה בהן מהי דניהוי כולהו מתנה קאמר או דלמא ליתהני מינייהו מידי קאמר, יראה בהן מהו יעמוד בהן מהו ישען בהן מהו, תיקו", ופירש הרשב"ם שם, "יהנה. יראה".

וכתב כת"ר, "וצ"ע כוונתו בזה".

וי"ל דקי"ל בפסחים כו, "דתניא אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא קול **ומראה** וריח אין בהן משום מעילה", ופירש"י שם "הואיל ואין בהם ממש", ולפי זה הייתי אומר שאין "יראה בהן" בכלל "יהנה בהן", וכדי לאפוקי מסברה זו, כתב הרשב"ם "יהנה. יראה", דהיינו שבענין זה אף "יראה" בכלל "יהנה בהן".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסא

שאלה: א) בב"ב קמב: למה כפל רבי ירמיה לשונו כשהוא אמר "פשיטא דהלכתא כוותן דקשישנא מינייכו, ולאו הלכתא כוותייכו דדרדקי אתון".

ב) בב"ב קנ: אם כתב הרשב"ם שנכסיו הם ממון, אז למה הוא נסתפק אם זוזי בכלל נכסיו, שהלא זוזי הם ממון.

ג) למה כתב הטור בס"רמח, שבהמה חיות ועופות בכלל נכסים, שהרי בגמ' בב"ב קנא. לא כתוב "חיות".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בב"ב דף קמב: "אמר ליה רבי אבהו לרבי ירמיה הלכתא כוותן או הלכתא כותייכו, אמר ליה פשיטא דהלכתא כוותן דקשישנא מינייכו ולאו הלכתא כוותייכו דדרדקי אתון. אמר ליה מידי בקשישותא תליא מילתא, בטעמא תליא מילתא".

וכתב כת"ר, "צע"ק מדוע הוסיף "ולאו הלכתא כוותייכו דדרדקי אתון" שלכאורה כפילות לשון הוא, ועיין רבינו גרשום שם (כנראה שהרגיש בזה) וז"ל "הלכתא כוותן דקשישנא מינייכו, אלא מאי קא סברת דהלכתא כוותייכו לא דרדקי אתון" עכ"ל ולא הבנתי כוונתו".

ויש לפרש את זה לפי מ"ש בהוריות יד. "חד אמר סיני עדיף, וחד אמר עוקר הרים עדיף", ופירש"י שם "סיני עדיף – מי ששנה משנה ובריית סדורין לו כנתינתן מהר סיני, וחד אמר עוקר הרים – דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה ובריית סדורין לו כל כך", ולכן סבר רבי ירמיה "פשיטא דהלכתא כוותן דקשישנא מינייכו", דהיינו שזה כ"הר סיני", שבכמה שנים עד שרבי ירמיה היה זקן, הוא היה "שנה משנה ובריית", והן "סדורין לו כנתינתן מהר סיני", ולכן הוא יותר נכון לפסוק כוותיה. אלא שוב אמר רבי ירמיהו, "ואף את"ל שעוקר הרים עדיף, מ"מ כיון שעדיין דרדקי אתון, אף הסברות והפלפולים שלכם אינם חזקים ונכונים כל כך". הרי משום זה רבי ירמיה כפל לשונו, שבפעם ראשונה הוא כיון לומר שאולי הר סיני עדיף, ולפעם שניה הוא כיון לומר שאף את"ל שעוקר הרים עדיף מ"מ עדיין אין אתם בכלל עוקר הרים כיון שעדיין אתם צעירים.

ולפי זה השיב רבי אבהו, "מידי בקשישותא תליא מילתא בטעמא תליא מילתא, וטעמא מאי, זיל לגביה דרבי אבין דאסברתה ניהליה וכרכיש בה רישיה בי מדרשא", ופירש הרשב"ם "וכרכיש. הודה לדבריי", ונראה שכוונת רבי אבהו להשיב לרבי ירמיהו, "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו", דהיינו אם הסברה נכונה מה לי אם מי שאמר את הסברה הוא זקן או צעיר, עדיין היא סברה נכונה, "מ"מ לפי שיטתך, תלך לרבי אבין שהוא זקן, ואף שהוא זקן עדיין הוא קיבל הסברה שלי", ולפי זה מובן למה רבי אבהו עצמו לא אמר לרבי ירמיהו סברתו, אלא שאמר לו לילך לרבי אבין שהיה זקן.

ב) **כתוב** בב"ב דף קנ: "אמר נכסי לפלניא כו' עבדא איקרי נכסי כו' זוזי איקרי נכסי דתנן כו'", וכתב הרשב"ם בא"ד, "ובא הגמרא לפרש איזו דבר קרוי ממון", ובהמשך בד"ה

כי, "ומניין לנו דנכסים שאין להם אחריות הנקנין עם נכסים שיש להן אחריות מיירי נמי במעות".

וכתב כת"ר, "לכאורה תמוה, שמתחילה כתב שנכסי היינו ממון וא"כ פשוט שזוזי היינו נכסי וצ"ע".

וי"ל דאה"נ שמעות בכלל ממון, אלא כוונת הרשב"ם לומר "איזו דבר קרוי ממון" לגבי "קנין" לגבי "נכסי לפלוני" או "ממוני לפלוני", שבאלו הדבר צריך "קנין", ולכן הוא כתב "אמר נכסי לפלניא. פסקי הלכות הן שפוסק הגמ' שכיב מרע שאמר נכסיי לפלניא, א"נ בבריא שהקנה בסודר ואמר נכסיי לפלניא, ובא הגמרא לפרש איזו דבר קרוי ממון, והוא הדין אם אמר בלשון לע"ז אוי"ר, או בלשון שמכנין הממון, דין נכסיי לפלוני נוהג בו", ולכן יש להסתפק, שאף דאה"נ שהוא פשוט שמעות הוא בכלל ממון, מ"מ עדיין יש לשאול אם קנין מועיל במעות כיון ש"אין להם אחריות" כמ"ש בגמ' שם בשם המשנה בקידושין, ולכן הייתי אומר שלגבי "ממוני לפלוני" שצריך קנין, שאין מעות בכלל זה, וזה מ"ש הרשב"ם הנ"ל "ומניין לנו דנכסים שאין להם אחריות הנקנין עם נכסים שיש להן אחריות מיירי נמי במעות", דהיינו השאלה היא לגבי דין "קנין", ולא לגבי אם מעות בכלל ממון או לא, שכבר הוא דבר פשוט שמעות בכלל ממון, ולכן הגמ' הביאה המשנה בקידושין כדי לבאר שאף כשהוא נותן מעותיו לפלוני בדרך קנין, שעדיין זה מועיל ויש קנין.

ג) **כתוב** בב"ב קנא. "בהמה איקרי נכסי... עופות איקרי נכסי כו'".

וכתב כת"ר, "ועיין טור ס"רמח שכתב בהמה חיות ועופות (עיין פרישה), וכבר קדמו המאירי, וצ"ע מנ"ל שחיות בכלל, ובאמת בשו"ע לא הביא חיות, ועיין הגהות רעק"א שם".

וי"ל דאה"נ שלא כתוב בגמ' "חיות", אלא נראה שהטור כיון למ"ש במשנה בב"ק נד: "אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשבת אבידה לפריקה לחסימה לכלאים ולשבת, וכן חיה ועוף כיוצא בהן, א"כ למה נאמר שור או חמור, אלא שדבר הכתוב בהווה", ולכן אם לגבי מהו "נכסים" מצינו שהוא כולל בהמה וגם עוף, אז ממילא שה"ה "חיה" בכלל נכסים, והטעם שהגמ' לא הביאה דין חיה בפירוש שהיא בכלל נכסים, י"ל שזה מפני שהגמ' דברה בהווה (כמ"ש במשנה הנ"ל), שאין דרך בני אדם לגדל חיות בשדיהם, משא"כ בהמות ועופות שמנהג החקלאים לגדלם (פרות ותרנגולות וכו'), ולכן הטור הוסיף "חיה" כדי לבאר שבהמה ועופות לאו דוקא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסב

שאלה: א) בב"ב קסב. למה אמר רבי אבהו לגבי כתיבת שטר "כגון ברוך בן לוי בשיטה אחת", ולא אמר "לוי בן יעקב", שהרי הק' ביעקב יורד למטה כמו הך' בברוך.

ב) לגבי שטר מקושר שתקנו לכתוב בו זמן מאוחר, מהי כוונת המאירי שפירש "זה מענין התקנה שכשיגיע הגט לידו יהא המגרש טועה וחושב עדיין אתה רשאי לגרש בגט זה שהרי הוזכרה בו שנה הבא ונותן לעניניו מתון עד שיתחרט".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בב"ב קסב. "דתניא הרחיק את העדים שני שיטין מן הכתב פסול, שיטה אחת כשר", ועל ענין זה כתוב שם בדף קסג. "וכמה, אמר רב יצחק בן אלעזר כגון לך לך זה על גבי זה, אלמא קסבר שני שיטין וארבעה אוירין, רב חייא בר אמי משמיה דעולא אמר כגון למ"ד מלמעלה וכ"ף מלמטה, אלמא קסבר שני שיטין ושלשה אוירין, רבי אבהו אמר כגון ברוך בן לוי בשיטה אחת, קא סבר שיטה אחת ושני אוירין", ופירש הרשב"ם שם, "...עדיין צריך אויר בין שיטה לשיטה מלבד עובי הכתיבה כדי שאם יהיו שני לך בשני השיטין זה בעליונה וזה בתחתונה צריך שלא יגע משך גובה הלמ"ד של לך התחתון להגיע בך' של לך העליון, דהא זימנין דמינהדדי בהדי הדדי, ך' דשיטה עליונה ולמ"ד דשיטה תחתונה".

וכתב כת"ר, "וצע"ק מדוע לא נקט לוי בן יעקב".

בתחילה יש לחקור במה שאמר רב יצחק בן אלעזר כגון "לך לך", הלא הוא היה יכול לומר תיבות אחרות כגון "קל קל", שאף הק' יורד למטה כמו הך'. או הוא היה יכול לומר "לן לן", שאף הן' יורד למטה כמו הך'. אלא נראה שהוא בחר ב"לך" כיון שהוא יותר מצוי לכתוב בשטר "לך" והוא אינו מצוי כל כך לכתוב "קל" או "לן", או שמא הוא בחר בלשון התורה "ויאמר ה' לאברם לך לך מארצך", ולכן נראה שכיון שרב יצחק ב"א וגם רב חייא בר אמי דברו לגבי אות ל' ואות ך', אף רבי אבהו הביא דוגמא שיש בה אות ל' וך', דהיינו ברוך בן לוי, והוא לא הביא הדוגמא של "לוי בן יעקב", שאין בשם זה אות ך'.

ונודע שרבי אבהו היה מקיסרין כמ"ש בר"ה לד, "אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה", וגם רבי יצחק בן אלעזר היה מקיסרין כמ"ש בירושלמי בכורים פ"ג הל"ג "וה' בהיכל קדשו – הא ר' יצחק בר לעזר בכנישתא מדרשא דקיסרין", וגם שניהם היו בזמן אחד, דהיינו בימי רבי יוחנן כמ"ש במו"ק כה: "כי נח נפשיה דר' יוחנן פתח עליה ר' יצחק בן אלעזר קשה היום לישראל כיום בא השמש בצהרים", וגם כתוב בברכות כד: "רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן והוה קא קרי ק"ש". ולכן י"ל שאחר שרבי אבהו שמע שרבי יצחק בר אלעזר הביא דוגמא של "לך לך" אף הוא הביא דוגמא שיש בה ל' וך'.

ב) **כתוב** בב"ב קסד: ששטר מקושר היה כותבים מאוחר דהיינו על שנה ראשונה למלך כותבים שניה כו'.

וכתב כת"ר, "וכתב המאירי וז"ל "זה מענין התקנה שכשיגיע הגט לידו יהא המגרש טועה וחושב עדיין אתה רשאי לגרש בגט זה שהרי הוזכרה בו שנה הבא ונותן לענייניו מתון עד שיתחרט". אשמח בביאור כוונתו".

כתוב בב"ב קס: "מאי תקינו רבנן מקושר, אתרא דכהני הוו והוו קפדי טובא ומגרשי נשייהו, ועבדי רבנן תקנתא אדהכי והכי מיתבא דעתייהו, התינח גיטין שטרות מאי איכא למימר, כדי שלא תחלק בין גיטין לשטרות".

וכתוב בב"ב קסד: "והלא אינו דומה זמנו של זה לזמנו של זה, פשוט מלך שנה מונין לו שנה שתים מונין לו שתים, מקושר מלך שנה מונין לו שתים שתים מונין לו ג'", ופירש הרשב"ם שם, "והלא אין זמנו של פשוט כזמנו של מקושר. דאילו זמנו של פשוט אם נכתב בשנה ראשונה שעמד המלך אין מונין לו אלא שנה, שתים מונין לו שתים, אבל מקושר אם מלך שנה כותבין בשטר שתים, שתים מונין לו שלש, כלומר מקדימין לו שנה שהרי מנהג האומה כדלקמן להקדים למלך שנה, ושמא לכבוד המלך היו עושין, כלומר כבר החזיק במלכותו שתי שנים, וחכמים תקנו לכתוב במקושר כמנהג האומה כדי לתת חילוקים הרבה וחומרות במקושר משום תקנת הכהנים הקפדנים כדאמרי' לעיל כדי שלא יהא נוח לגרש נשותיהן".

משמע מזה שהטעם שהיו כותבים בגט מקושר זמן מאוחר הוא כדי לעשות "חילוקים הרבה וחומרות" כדי לעכב את הכתיבה ותקון הגט כדי שבאותו זמן הכהן ישנה דעתו והוא לא יגרש את אשתו, ולכן נראה שלפי דעת הרשב"ם הזמן המאוחר בגט מקושר הוא כדי לעכב את הסופר בכתיבתו.

אלא נראה שהמאירי יש לו שיטה אחרת, שהוא כתב על המשנה בב"ב קס. "שעקרה נתקנה על גט אשה ובמקומות של כהנים שהיו נמהרים בכעסם והיא מגרשים את נשותיהם על עסקי הבלים ומתחרטים לשעתם ולא היו יכולים להחזיר, ותקנו מלאכה זו בגיטין שלהם כדי להאריך מתון בעניניהם עד שתבוא חרטתם קודם שיגמר ענין הגט ולא יהו נותנים אותו". נראה שזה כהרשב"ם הנ"ל.

אולם אחר כך כתב המאירי שם לגבי זמן מאוחר בגט מקושר "ויראה שכל זה היה מענין התקנה שאף כשיגיע הגט לידו יהא המגרש טועה וחושב עדין אתה רשאי לגרש בגט זה שהרי הוזכרה בו שנה הבאה, ונותן לענייניו מתון עד שיתחרט". נראה שזה שלא כהרשב"ם הנ"ל שסבר שתקנת זמן מאוחר הוא כדי לעכב הסופר בכתיבת הגט, אלא לדעת המאירי הוא כדי לעכב את הכהן עצמו בנתינת הגט.

ומצינו שכתב הטור באה"ע ס"קכז מחלוקת לגבי גט מאוחר, וז"ל "גט שזמנו מאוחר, כשר לגרש בו, ופירש הראב"ד כשר לגרש בו מיד בשעת הכתיבה, ורבינו חננאל פירש שאינו גט אלא עד הזמן שכתוב בו אפילו אם נותנו לה מיד, כי אין הגירושין חלין אלא עד הזמן שכתוב בו ויש לבעל פירות עד הזמן שכתוב בו, והרמב"ם פסל גט המאוחר, שכתב: גט שיש עליו עדים ואין בו זמן, או שהיה מוקדם או מאוחר, או שנכתב ביום ונחתם בלילה אף על פי שהיו עסוקים באותו ענין, או שכתב הגט בירושלים

וטעה וכתב בלוד, פסולים, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה", ע"ש. ונראה שהמאירי סבר שגט מאוחר כשר, וכן נראה ממ"ש המאירי בגיטין יז: ד"ה גט מאוחר, וז"ל "ויש שהביאו ראיה להכשיר גט מאוחר ממה שאמרו באחרון של בתרא", ע"ש. ולכן נראה שכהן זה טועה וחושב שיש לו גט מאוחר, והוא אינו יכול לגרש מיד אלא עד שיבוא זמן שכתוב בגט, וזה כדעת רבינו חננאל הנ"ל (ודלא כדעת הראב"ד והרא"ש הנ"ל), והכהן אינו רוצה לטרוח ולשאול לסופר לכתוב גט אחר כדי לגרש מיד, ולכן הוא חושב לשמור את הגט אצלו כדי לגרש בו כשיגיע זמנו, ושוב הוא משנה דעתו ואינו מגרש את אשתו. או י"ל שאף לדעת הראב"ד שמתיר לגרש מיד, מ"מ כיון שהכהן יודע שהוא יכול לגרש את אשתו אף אחר כך הוא מעכב נתינת הגט כיון שעכשיו הוא טורח ועמוס בדברים אחרים, ושוב הוא משנה דעתו והוא אינו מגרש את אשתו כלל. כך נראה לדעת המאירי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסג

שאלה: א) בב"ב קעא. למה כתב הרשב"ם "ירח פלוני" לגבי חדשי החמה.

ב) כתוב במשנה בב"ב קעב. "נמצא כתוב שטר יב"ש פרוע, שטרות שניהם פרועים", לכאורה משמע דגם כששניהם (יב"ש) באים עם הלוה לב"ד דינא הכי, וצ"ע שהרי יהא צריך לשלם ממ"נ.

ג) בדף קעב: כתב הרשב"ם "...דא"כ הוה ליה למימר כדלקמן ממך ההוא [גברא] דנפיק מתותי ידיה משמע", ולמה הגיה הב"ח שם "כדלקמיה" במקום "כדלקמן".

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א).

כתוב בב"ב קעא, "תנו רבנן שטר שזמנו כתוב בשבת או בעשרה בתשרי שטר מאוחר הוא וכשר דברי ר' יהודה".

ופירש הרשב"ם שם "כגון במקומות שמונין לחדשי החמה וכתב בשטר בט"ו לירח פלוני, וכשאנו נזקקין לכוין מתי אירע יום ט"ו של אותו חדש נמצא עונתו ביום שבת או ביום עשירי לתשרי דהיינו יוה"כ, והכל יודעין שלא נכתב לא בשבת ולא ביוה"כ, ונמצא שלא נכתב באותו יום המוכיח בשטר אלא או מוקדם הוא ופסול או מאוחר וכשר".

והעיר כת"ר, "לכאורה לשון ירח לא שייך אצל חודשי החמה".

בתחילה י"ל דאה"נ שאין לשון ירח שייכת לחודשי החמה, אלא אף לשון "חודש" אינה שייכת לחודשי החמה, שהרי הפירוש של "חודש" הוא שבכל חודש הירח נראה כאילו הוא נולד "חדש", ולכן מטעם זה הוא נקרא "חודש", וזה לא שייך בחודשי החמה שאין שום היכר בחמה שהוא נולד חדש בכל חודש.

עכ"פ אולי יש לפרש דברי הרשב"ם לפי מ"ש רבי חזקיהו בן אהרן פרץ ז"ל (מג'רבה – לפני מאתים וחמישים שנה) בספרו מכתב לחזקיהו, פר' כי תצא (דף כה) על הפסוק "והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך, ובכתה את אביך ואמה ירח ימים", וז"ל...ע"פ מ"ש הלבוש בהלכות גיטין (אה"ע ס"קכו) שצריך לכתוב בגט 'ירח פלוני' דכתיב 'גרש ירחים', דהיינו בגירושין צריך לכתוב ירח, אבל בכתובה יכתוב חדש, דכתיב 'אשה חדשה' עכ"ל ע"ש. אמור מעתה שזו אשת יפת תואר אין הקב"ה רוצה בקיומה אצל ישראל, אלא וגלחה ראשה ועשתה את צפרניה ובכתה גו', כדי שתתגנה בעיניו, והבן הנולד ממנה סורר ומורה דדרשינן סמוכים, לכן נקט הכתוב 'ירח' לרמוז שצריך לגרשה ולא לקיים אותה, ובזה יובן גם כן מה שאמר הכתוב במשה ותצפנהו שלשה ירחים, ולא כתיב שלשה חדשים, לפי שצריכה אמו שתגרשהו מביתה לפי שהמצריים חשבו החדשים משהחזירה עמרם כמ"ש רש"י ז"ל, ואם תניח אותו בבית יבואו המצריים וישליכוהו ביאור", ע"ש.

ולפי זה י"ל שכתב הרשב"ם הנ"ל "ירח פלוני" לגבי מנהג הגויים למנות בחדשי החמה כדי לאפוקי משטרי ישראל שכתוב בם "חדש פלוני", ואת"ל הלא הישראלים בגיטין ג"כ כותבים "ירח פלוני", י"ל דאה"נ שכן הוא, אבל זה רמז לגרושין כמ"ש בפסוק "גרש ירחים", ולכן י"ל לגבי שטר שכתוב בו לפי חדשי החמה כרגיל בגוים, שיש לנו "לגרש" את זה ולחזור למנהגינו לכתוב החדשים לפי מנהג ישראל.

ב).

כתוב במשנה קעב. "נמצא כתוב שטר יב"ש פרוע, שטרות שניהם פרועים", והעיר כת"ר, "לכאורה משמע דגם כששניהם באים עם הלוה לב"ד דינא הכי, וצ"ע שהרי יהא צריך לשלם ממ"נ".

בתחילה יש לברר שמה שהביא כת"ר מהמשנה "נמצא כתוב שטר יב"ש פרוע, שטרות שניהם פרועים", יש שני פירושים, לדעת רבי ירמיה בב"ב קעג. זה מיירי במלוה אחד ושני לווים ששמם יב"ש וכמ"ש מרן בס"מט ט "מלוה אחד שהלוה לשני יוסף בן שמעון בב' שטרות, והיו משולשים שניכר שטרו של כל אחד, ונמצא אצל המלוה שובר מקוים ששטרו של יוסף בן שמעון פרוע ולא היה השובר משולש, ונמצאו ב' השטרות בין שטרותיו של מלוה הקרועים, הורע כחם של השטרות ושניהם בחזקת פרועים", ע"ש.

ולדעת אביי בב"ב קעג. יש לפרש המשנה בשני מלוים ששמם יב"ש ולוה אחד, ונראה ששאלת כת"ר הוא לפי פירוש אביי (וכן נקט התפארת ישראל בפירושו למשנה), ודין אביי פסק מרן שם בסוף סע' ז, וז"ל "ואם יש בידו (הלוה) שובר מאחד מהם (שני יב"ש המלוים) אין שום א' מהם יכול לתובעו שיאמר לכל א' מהם אתה כתבת לי זה השובר, ומיהו אם יכתבו הרשאה זה לזה יגבה א' מהם שהרי הוא מודה שלא פרע אלא לאחד, ואם יטעון פרעתי לשניכם וצויתי לכתוב שובר א' כי הוא יספיק לי להראותו לכל מי שיבא מכם לתבעני חובי טענתו טענה ולא יועיל הרשאה" (עיין בב"י בד"ה מלוה אחד שהלוה, שהביא שני פירושים אלו במשנה) ולפי מ"ש מרן בסע' ז הנ"ל מבואר התשובה לשאלת כת"ר.

ג).

כתוב בב"ב קעב, "ההוא שטרא דנפק לבי דינא דרב הונא דהוה כתיב ביה אני פלוני בר פלוני לויתי מנה ממך, אמר רב הונא ממך אפילו מריש גלותא ואפילו משבור מלכא".

ופירש הרשב"ם שם "אמר רב הונא. 'ממך' משמע אפילו מריש גלותא, כלומר שמא ריש גלותא או אדם אחר הלוהו ונפל ממנו ומצאתו, ואין לפרש שבא רב הונא לומר שיגבה שטרו זה המוחזק דמשמע כל מי שמוחזק בשטר ואפילו ריש גלותא מוחזק בו שאין רגיל להלוות יגבה לו בו, דא"כ הוה ליה למימר כדלקמן ממך ההוא [גברא] דנפיק מתותי ידיה משמע".

ומ"ש "כדלקמן", הוא כיון למ"ש שם "אמר ליה רב חסדא לרבה פוק עיין בה דלאורתא בעי לה רב הונא מינך, נפק דק ואשכח דתניא גט שיש עליו עדים ואין בו זמן אבא שאול אומר אם כתוב בו גרשתיה היום כשר, אלמא היום ההוא יומא דנפיק ביה משמע, הכא נמי ממך מההוא גברא דנפיק מתותי ידיה".

והב"ח שם הגיה שבמקום "כדלקמן" צ"ל "כדלקמיה", וכתב כת"ר "וצ"ע כוונתו בזה".

וי"ל שאם כתב הרשב"ם "דא"כ הוה ליה למימר כדלקמן ממך ההוא [גברא] דנפיק מתותי ידיה משמע", אז נראה קצת שרב הונא עצמו אמר כן לקמן, דהיינו "דא"כ הוה ליה למימר (כמו שהוא אמר) לקמן... וזה אינו, שרבה אמר כן לקמן ולא רב הונא, ולכן הב"ח הגיה "כדלקמיה", פירושו שהו"ל לרב הונא לומר כן כשהשטר בא "לקמיה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

פרשיות וענינים שונים

סימן רסד

שאלה: אם מה שאמר אברהם אבינו בפר' וירא "ונשובה", הוא נבואה כמ"ש רש"י שם, אז איך כתוב במו"ק יח. שזה "ברית כרותה לשפתים", דמשמע שדיבור זה מאברהם אבינו עצמו ולא נבואה מהקב"ה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אליה כלף** שליט"א

כתב כת"ר, "ראיתי בשו"ת אורחותיך למדני ח"ד ס"קכג אות ד, שהביאו מאמר הגמרא במו"ק כז: "לכל אומרים להם שבו וכו' ודנו מה טעם איסור, וקצת תמהתי שלא הזכירו דברי התוספות שם שהביאו גי' ר"ח (ואינה בפי' ר"ח שלנו) בטעם האיסור, וז"ל...אבל וחולה אין צורך לומר להם שבו, דלא די שעמדו שאין צריכין לעמוד וא"כ פשיטא שישבו בלי רשות"".

א) **ויש** להשיב, לא כיונתי להביא כל הפירושים של מאמר זה, אלא רק כיונתי לומר שלא מצינו הטעם של פתיחת פה לשטן, או ברית כרותה לשפתים, בדברי הראשונים והאחרונים המפורסמים, ואף כתבתי שהתוספות לא הביאו טעמים אלו, ולכן כתבתי, "שמה שפירשו האחרונים שהביא כת"ר שהטעם דין זה הוא מפני פתיחת פה לשטן, או ברית כרותה לשפתים, הוא קשה בעיני, וזה מפני שלא מצינו ברש"י או **תוספות** או הרמב"ם או הרא"ש והטור, או הב"י או הט"ז והש"ך, שפירשו דין זה לפי טעמים אלו".

ב) **ושוב** פירש כת"ר מ"ש במו"ק יח. "דאמר ר' יוחנן מנין שברית כרותה לשפתים, שנאמר ויאמר אברהם אל נעריו... ונשובה אליכם, ואיסתייעא מילתא דהדור תרוייהו", ופירש"י בפר' וירא "ונשובה. נתנבא שישובו שניהם", וכתב כת"ר, "מה שייך זה לדין ברית כרותה, דאם זו נבואה הוי אומר שכך היתה המחשבה מתחילה, שיחזרו שניהם, וא"כ מה שהם חזרו לא היה בגלל דברי אברהם אלא בגלל שכך היה התיכנון מראש", ושוב תירץ כת"ר, "ובזה נבין את הראיה מאברהם אבינו שיש ברית כרותה, שדוקא כאשר יש יסוד לדברים שיתקיימו, שהרי כאן הקב"ה מתחילה ידע שיצחק גם יחזור, ועל כן היה יסוד למה שאמר אברהם אבינו "ונשובה", ולא מדין נבואה אמר כן אברהם אבינו, אלא מכך שאברהם אבינו דקדק לומר "ונשובה", אע"פ שהלך באמת לעקוד את יצחק, אבל דקדק בדיבורו לומר בלשון כזו".

ואין זה ברור אצלי, שאם מה שאמר אברהם הוא "לא מדין נבואה" כמ"ש כת"ר, אז איך כתב רש"י "ונשובה. **נתנבא** שישובו שניהם", ולכן עדיין יש לשאול שאם יש כאן נבואה מהקב"ה אז אין זה תלוי במה שאמר אברהם ולא שייך לומר כאן ברית כרותה לשפתים. אלא י"ל שיש שני מיני נבואה בענין זה. אחד הוא כשהקב"ה אמר מעצמו לנביא מה שהנביא צריך לדבר, והשני הוא כשהנביא אמר מעצמו איזה דיבור ושוב הקב"ה מסכים עם מה שאמר הנביא וגם מסכים לקיימו, ולכן כיון שהקב"ה מסכים עם דברי הנביא אותו דבר נעשה כנבואה מהקב"ה, וזה הענין של ברית כרותה לשפתים לגבי אברהם אבינו, שהוא אמר מעצמו "ונשובה", ומשום ברית כרותה לשפתים, הקב"ה מסכים עם מה שאמר אברהם וגם מסכים לקיימו, ולכן אותו דיבור נחשב כנבואה מהקב"ה.

ואל תאמר שאם יש כאן נבואה, ואברהם כבר ידע שהוא יחזור עם יצחק, אז נתבטל הנסיון של העקידה, שזה אינו כיון שאברהם לא כיון לנבואה זו, וכן הוא במהרש"א במו"ק שם שכתב, "בנבואה היוצאת מדברי האומר בשגגה", וזה כמ"ש במדרש תנחומא בפר' וירא אות כג, "ונשובה אליכם, **בשרו פיו** שיחזרו שניהם בשלום", ופירש העץ יוסף, "שרוח נבואה נוססה בו ונתנבא שישובו שניהם, וצ"ל שהוא לא הבין בנבואתו, דאל"כ בטל ליה הנסיון מעכשיו... וי"ל שהוא כיון לומר ואשובה ויצא מפיו ונשובה והוא סבר שטעה בלשונו (יפ"ת)", ע"ש (וכן הוא במדרש רבה צ"ו ב) הרי "בשרו פיו", משמע שהדיבור בא רק "מפיו", והוא עצמו לא כיון לזה, ולכן נראה שזה שלא כמ"ש כת"ר שאברהם "דקדק בדיבורו", שהוא לא דקדק כלל אלא כך יצא מפיו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסה

שאלה: איך אמרינן ששרה היתה יפת מראה כשלא היו לה דדין.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "שאלה לא שגרתית, אך תורה היא וללמוד אנו צריכים: בתחילת פר' לך לך כתוב על שרה שהיתה יפת מראה, ואוה"ח הקד' (ברא' י"ב, י"א) כותב שהיתה בתכלית היופי. וידוע שמראה זה בגוף ותואר זה בפנים, ובברכות דף י' הוד יופיה הן הדדין, וכן מפורש יותר בזוהר (ברא' מ"ה, ויתרו פ':). והנה ידוע ששרה היתה אילונית (יבמות ס"ד), וקיי"ל אילונית אין לה דדין (רמב"ם אישות ב,ו, ויוצאת בלא כתובה אם בין דדיה טפח (אה"ע לט, ד)), כיצד היתה יפת מראה בלא דדין?".

א) **נראה** שהוא אינו מוכרח "שמראה זה בגוף ותואר זה בפנים", שהרי כתוב בפר' ויצא, "ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה", ופירש"י "תואר, הוא צורת הפרצוף... מראה היא זיו קלסתר", ואף קלתסר הוא לגבי פנים כמ"ש בברכות ז. דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש, בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר **פנים**".

וכן הוא בב"מ פז. "מיד נהפך קלסתר **פנים** של יצחק ונדמה לאברהם", וכן הוא בנדה לא. "והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר **פנים**". ולכן כוונת רש"י לומר שתואר הפרצוף, דהיינו פניה, ומראה הוא הזיו שזורח מפניה, וכולם הם לגבי הפנים.

וכן הוא באבן עזרא שם שפירש, "יפת תואר... כל אבר כעין והאף והפה יפה, ומראה הכל יפה". דהיינו "תואר" הוא לגבי הפרט, כגון עין או אף, ו"מראה" הוא לגבי הכלל, דהיינו ביחד כולם ג"כ נראים יפה. הרי אף לפי זה "מראה" הוא לגבי פנים.

וכן הוא ברשב"ם שם, "יפת תואר... דפוס החותם והמצח והפה והלחיים. יפת מראה לבן ואדמדם". הרי אף כאן "מראה" שייך לגבי צבע הפנים, ולא שאר הגוף.

ולכן ה"ה י"ל שמ"ש בפר' לך לך, "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את". פירושו, בפניה, וא"כ אין להקשות שאין לשרה "הוד יפיה", שהרי הפסוק מירי בפניה דוקא.

ב) **וזה** לפי הפשט, אלא עדיין יש לחקור לפי הדרש. כתוב בתרגום יונתן שם, "והוה כמא דקריב למיעל לתחום מצרים ומטו לנהרא וגליאו בשריהון למעבר, ואמר אברם לשרי אנתתיה הא עד כדון לא אסתכלית בבשריך, וכדון ידעית ארום אנתתא שפירת חיזו אנת". הרי "יפת מראה" הוא לגבי בשר שרה, דהיינו גופה ולא פניה, וכן הוא בשפתי חכמים שם שכתב, "שהיו עוברים בנהר וצריכה היתה להגביה בגדיה וראה שהיתה יפת מראה", ע"ש. אלא יש לפרש זה לפי מ"ש בישעיה מז ב ג, "... גלי **שוק עברי נהר**", ע"ש. הרי דרך עוברי נהר להגלות השוק, ולא כל הגוף, שרק גוף התחתון במים, וכן הוא בגור אריה בפר' לך לך שם, שכתב, "על ידי מעשה שגילתה שרה שוקה ראה היופי שלה", ע"ש. ולכן י"ל שעדיין היה חזה של שרה מכוסה בבגדיה ולא ראה אברהם שאין לה "הוד יפיה", שמ"ש "יפת מראה" הוא לגבי שוקיה ולא שאר הגוף, ולכן בין הפשט ובין הדרש שפיר י"ל ששרה היתה אילונית, ש"יפת מראה" אינה שייכת לאם יש לה הוד יפיה או לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסו

שאלה: למה הקב"ה סידר שיעקב אבינו ע"ה יקבל את הברכות במירמה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "רציתי לשאול מה שהפריע לי בפרשת השבוע הקודמת, למה הקב"ה סידר שיעקב אבינו ע"ה יקבל את הברכות במירמה, וכבר כתוב באונקלוס על הפסוק "עלי קללתך בני", שהכל היה ע"פ נבואה, ולמה לא התגלה הקב"ה ליצחק, ואמר לו שיעקב ראוי את הברכה, ולמה התגלה לרבקה שהיא תאמר ליעקב שישקר (וכמו

שהיה אצל אברהם אביו, שהשי"ת התגלה לו ואמר לו ששרה צודקת ויש לשמוע לה לשלח את ישמעאל), והוא דבר תמוה לכאורה, ובפרט שיעקב נקרא "איש תם", ו"תתן אמת ליעקב", ועוד, גם הבכורה, למה סידרה ההשגחה העליונה שישיג אותה יעקב אע"ה ע"י שניצל רגע של חולשה אצל אחיו ("ויבוא מן השדה והוא עייף"), ולמה לא נולד הוא בכור, או לפחות, שיקנה אותה שלא בדרך כזו, ודמי קצת ל"מעברא" ביבמות ק"ו ע"א , שיוכל לומר "משטה אני בך", ומסתבר שהטעם שפטר שם הוא מפני שהמבריח ניצל רגע של מצוקה אצל הבורח, ואף כאן יעקב קצת ניצל רגע של חולשה אצל אחיו, ואף שיש לחלק כמובן, מ"מ למה השי"ת סידר שיעקב יקבל את הברכות שלא בדרך חלקה וישרה לגמרי?"

עבודת יצחק וכוונתו בברכת עשו

א) **כבר** נודע שיצחק היה מצד גבורה, וכבר כתוב בפרקי אבות "איזהו גבור הכובש את יצרו", ונראה שהכח של כובש את יצרו ביצחק היה גדול כל כך, שאם ח"ו הוא היה רוצה לעשות עבירה של תאוה הוא היה יכול לעשות אותה עבירה ולא ליהנות מהתאוה כלל, ולכן אם ח"ו הוא היה רוצה לאכול בשר טריפה שיש בו טעם טוב, הוא היה יכול לאכול אותו בדרך שהוא אינו נהנה מטעם האיסור כלל, ואם ח"ו הוא היה רוצה לבעול עריות, הוא היה יכול לעשות כן ולא ליהנות מהנאת ביאה כלל, וזה כעין שכתוב בנדרים כ: "ודומה עליו כמי שכפאו שד", וכתב הטור בס"רמ, "שעושה הדבר באימה ויראה כאילו כפאו שד".

וזה כדמצינו בראשית חכמה, שער אהבה פ"ד בד"ה וכמו, שביאר מדרגה עליונה של פרישות כזו, וז"ל "כי ימצא בעסק למוד התורה שיגבר בו רצון הנפש **ויבטלו כל חושי** הגוף ותדבק נפשו בעיון התורה עד **שלא ירגיש דבר** בדברי העוה"ז, כמו שאמרו רז"ל בגמרא (שבת פ' ר"ע) על רבא שהיה מעיין וישב לו זבוב על ידו והיה הדם יוצא מצפרניו ולא היה מרגיש בדם היוצא ממנו מפני רוב התדבקות בתורה, וכן שמעתי מהרבה חכמים האחרונים שהיו להם התדבקות הגדול הזה בתורה, עד **שלא היו מרגישים** בדברי העולם הזה כלל", ע"ש שאר דבריו, ולכן מצינו פרישות גדולה מליהנות מעולם הזה, ואין זה רק "כובש את יצרו", אלא שיש ביטול תאוה.

לכן מצינו שיש ביד יצחק לירד לטומאה בדרך ישרה, פנים אל פנים, ולא ליהנות מהטומאה כלל, ואם כן, מצינו שיש תיקון גדול בזה, שהרי ע"י זה הוא היה יכול לבטל צד הטומאה לגמרי ולא תהיה שום אחיזת טומאה לצד הקדושה, וממילא אין חיות לטומאה שהיא אינה יכולה לינוק מצד הקדושה, והיא נתבטלה לגמרי.

וכבר מצינו כתוב בנזיר כג: "אמר ר"נ בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה", וזה מירי אף כשממילא יש הנאה מהעבירה, שאם היא לשם מצוה ולשמה עדיין היא מותרת, ולכן ק"ו שמי שיכול לעבור על איסור והוא יכול לכבוש את יצרו לגמרי שלא ליהנות ממנו, ואין מקום לטומאה לאחוז ולינוק בו, וכוונתו לבטל כח הטומאה, שזה מצוה גדולה.

ולכן נראה שכוונת יצחק היתה להביא עבודה כזו לעולם, שמי שכובש את יצרו לגמרי הוא יכול לעשות עבירה של תאוה בדרך ישרה פנים אל פנים, ולא ליהנות ממנה כלל, וע"י זה הוא יכול לבטל צד הטומאה, ויצחק ידע שעשו היה מצד טומאה ותאוה, והוא רצה לברך אותו כדי שעשו יוכל לקיים עבודה זו כיון שעשו ראוי לכך כיון שהוא מצד טומאה ויש בו מה לבטל, ואילו הוא היה יכול לכבוש את יצרו לגמרי הוא היה יכול לבטל הטומאה לגמרי, משא"כ ביעקב שלא היה מצד הטומאה כלל, אין בו מה לבטל, ולכן כיון יצחק לברך את עשו בלשון "ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחו לך לאומים". פירושו, "אלקים" הוא מצד הדין מצד הגבורה ומצד הכובש את יצרו, וע"י השפעת כח זה מט"ל אורות משמים עשו היה יוכל לבוא להנאות העולם, דהיינו "משמני הארץ ורוב דגן ותירוש", ולא ליהנות מהם כלל, וע"י זה נתבטל צד הטומאה, וזה מ"ש "יעבדוך עמים וישתחו לך לאומים", דהיינו שצד הטומאה שהוא אומות העולם, יהיה תחת ידיך. אלא יעקב כיון שהוא מצד הקדושה הוא לא היה ראוי לעבודה כזו, שאין בו טומאה כזו לבטל.

מ"מ עבודה כנ"ל הוא קשה מאד, שמי יכול לכבוש את יצרו עד כדי כך, שלא ניתנה התורה למלאכי השרת, וודאי שמי שרוצה לעשות כן לעבור עבירה של תאוה הוא נכשל בה, ואין ללמוד מיצחק לאחרים, ולכן אין רצון הקב"ה שתהיה עבודה כזו בעולם, שהיא מביאה לידי גיהנם, ולכן

כשהבין יצחק שהוא לא היה מצליח לברך את עשו בברכה זו, היה לו "חרדה גדולה", ופירש רש"י "ראה גיהנם פתוחה מתחתיו", ויש רמז בזה, שעבודה כנ"ל מביאה לידי גיהנם, ושוב בירך יצחק את עשו בברכה, "משמני הארץ יהיה מושביך, ומטל השמים מעל". כאן לא הזכיר יצחק "האלקים", ששוב אין כאן השפעה מלמעלה לכבוש את יצרו של עשו, וכאן הסדר הפוך, שלא כתוב כאן טל שמים תחליה כדלעיל אלא רק משמני הארץ, ורק אחר כך כתוב "ומטל השמים", פירושו שעשו ישאר בצד טומאה ליהנות משמני הארץ, מ"מ עדיין יש לו חיות אף בצד הטומאה מטל השמים מצד הקדושה (שצד הטומאה יונק מצד הקדושה), וזה רצונו של הקב"ה שתהיה טומאה בעולם הזה, וכמ"ש בזהר קמג. "וקב"ה גרים ליה ליעקב דיטול הני ברכאן לאתדבקא באתריה וחולקיה, **ועשו לאתדבקא באתריה וחולקיה**. א"ר חזקיה והא חמינן דמשני הארץ וטל השמים אינון ברכאן נטל עשו לבתר... א"ר שמעון לאו היא האי כהאי ולא דא כדא, כמה אתפרשן דרגין, ביעקב כתיב ויתן לך האלקים ובדא כתיב יהיה, ביעקב כתיב מטל השמים ומשמני הארץ, בעשו כתיב משמני הארץ ומטל המשים מעל, דהא לאו דא איהו כדא", ע"ש.

עבודת יעקב

ב) **אולם** יעקב היתה לו דרך עבודה אחרת, והיא ראויה לכל אדם, דהיינו כשעבירה באה לפניו א"א להלחם ולשלוט על העבירה בדרך ישרה, דהיינו לעבור על העבירה ולא מתכוין ליהנות כלל ממנה, אלא בזה צריך להערים איך הוא אפשר להמלט מעבירה זו, ויש לאדם לעשות כל תחבולה להמלט מהעבירה, ולכן מצינו ביוסף ואשת פוטיפר, שכתוב בסוטה לו: "א"ר יוחנן משום ר' מאיר ששבה קשתו לאיתנו ויפוזו זרועי ידיו נעץ ידיו בקרקע", ופירש"י שם, "שנעץ אצבעותיו בקרקע, ונסמך עליהן כדי שיתייסר ויטרד בצערו ויעבור תוקף יצרו". הרי יוסף עשה דבר שהוא כתחבולה והערמה כדי לבלבל ולהמלט מיצר הרע. וי"ל שהוא הזכיר לעשות כן כיון שאביו יעקב נראה אליו, כמ"ש שם "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון", והוא כבר למד ממנו איך להמלט מיצר הרע ע"י הערמה ותחבולה כדי לבלבל יצר הרע.

וכן מצינו באבות דרבי נתן פ"טז, "רבי צדוק היה גדול הדור כשנשבה נטלתו מטרוניתא אחת ושגרה לו שפחה אחת יפה, כיון שראה אותה נתן עיניו בכותל שלא יראנה, והיה יושב ושונה כל הלילה, לשחרית הלכה והקבילה אצל גברתה, אמרה לה שוה לי המות משתתנני לאיש הזה". הרי רבי צדוק עשה תחבולה להמלט מהעבירה, הוא נתן עיניו בכותל והוא למד תורה, וכן הוא ברבי עקיבא שם, "כשהלך לארץ אוכילו קורצא אצל שלטון אחד ושגר לו שתי נשים יפות רחצום וסכום וקשטום ככלות חתנים והיו מתנפלות עליו כל הלילה, זאת אומרת חזור אצלי וזאת אומרת חזור אצלי, והיה יושב ביניהם ומרקק ולא פנה אליהן... וקרא לו אמר לו מפני מה לא עשית עם נשים הללו כדרך שבני אדם עושים... אמר לו מה אעשה ריחן בא אלי מבשר נבלות וטרפות ושרצים". הרי ע"י שהוא מריח ריחן הוא היה יכול להמלט מהעבירה, וזה כמו הערמה ותחבולה, וכן דרך יעקב, הוא אינו יורד לטומאה בדרך ישרה להלחם עם הטומאה ולכבוש את יצרו כדי שלא ליהנות מהטומאה כלל וכדי לבטל הטומאה לגמרי, אלא שרק הערים להמלט מהטומאה והטומאה עדיין נשארת במקומה, ואין ביטול לטומאה.

ולכן מצינו שגם אמר יצחק בברכתו לעשו, "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד, והיה כאשר תריד ופרקת עליו מעל צוארך". הרי כיון שבדרך עבודת יעקב, אין ביטול לצד הטומאה אלא שרק ברח ממנו, מצינו שעדיין נשאר עשו בעולם, והוא יכול להחיות על "חרבו", והוא עדיין יכול להלחם עם יעקב, וזה מפני עבודת יעקב הוא רק לעשות תחבולה והערמה כדי להציל עצמו מצד הטומאה, ואין בידו לבטל לגמרי צד הטומאה, ודלא כאביו יצחק.

ולפי זה מצינו כתוב הזוהר 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.

וגם מצינו כתוב בתהלים פ"יח, "עם חסיד תתחסד, עם גבר תמים תתמם. עם נבר תתברר, ועם עקש תתפתל", ופירש במצודת ציון שם, "עקש, עקם. תתפתל, גם הוא ענין עקום כמו דור עקש ופתלתל (דברים ל"ב)". ועל פסוק זה כתוב בזוהר 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.

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 יט יא)".

וכן מצינו לגבי לבן שאף הוא מצד הרע, וכתוב במגילה יג: "ומאי צניעות היתה בה ברחל, דכתיב 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**", אמר לה ומאי רמיותא, אמרה ליה אית לי אחתא דקשישא מינאי ולא מנסיב לי מקמה, מסר לה סימנים", ע"ש. וכן לגבי הכשבים והעזים בפר' ויצא, כתוב בדעת זקנים מבעלי התוס', "וא"ת צדיק גמור כיעקב היאך עשה רמאות". הרי אף כאן רמאות, והטעם הוא משום שצריך מרמה כשהוא עוסק עם צד הדע.

ולכן בפר' וישלח, יעקב לא כיון להרוג את עשו אלא רק להמלט ממנו, והוא שלח לו מתנות וכו' כדי להמלט ממנו, וזה מפני שאין דרך עבודת יעקב לבטל צד הטומאה לגמרי אלא לעשות הערמה כדי להמלט ממנו, ולכן מצינו שכתוב "ויאבק איש עמו עד עלות השחר", ואיש זה היה שרו של עשו, כמ"ש רש"י שם, ואה"נ ששרו של עשו "לא יכול לו", אבל אף יעקב לא היה יכול להרוג אותו, אלא בסוף כל אחד הלך לדרכו, ועדיין נשאר ביעקב חיבת תאוה, שהוא לא היה כאביו יצחק שהיה יכול לכבוש את יצרו לגמרי, ולכן כתוב "ויגע בכף ירכו ותקע ירך יעקב", ופירש הזוהר בדף קע. "גיד דאיהו מנשה לבני נשא פולחנא דמאריהון, ותמן הוא יצר הרע רביע, וכיון דאתדבק עם יעקב לא אשכח אתר דיכיל לאתגברא עליה דיעקב... מה עבד ויגע בכף ירכו בגיד הנשה בזיניה ביצר הרע דאיהו זיניה ואתריה, ומתמן אתי יצר הרע על בני נשא", ע"ש (עיין באור החמה שם, שכתב שביעקב הגיד הנשה "היה חלוש מצד שנשא שני אחיות"). הרי היצר הרע עדיין נשאר במקומו.

וכתב ר"א אזולאי ז"ל באור החמה על הזהר הנ"ל, "והרח"ו נר"ו כתב... רצה לתרץ בזה קושיא אחת אשר בתירוצה האריך בכל ענין זה, והוא איך יעקב הנקרא איש תם התנהג ברמאות ובעקבה גדולה עם אחיו עשו וגם עם לבן, והנה ראוי לאיש שכמותו שיתנהג בתמימיות גדולה בכל מעשיו, ולא כן היה כי אם בענין הבכורה ובענין הברכה בכל אתנהג בעקבה גדולה, וכוונת התירוץ כי הנה כתיב עם גבר תמים תתמם (...) 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 להוא 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 ולא לבטל אותו לגמרי, ודלא כיצחק שהיה ראוי לבטל צד הרע לגמרי בדרך ישרה.

ג) **ולפי** זה י"ל שהטעם שהקב"ה סידר שיעקב אבינו ע"ה יקבל את הברכות במירמה, הוא משום שהוא מוכרח ליעקב ליטול הברכה מעשו ע"י הערמה, ולא בדרך ישרה, ולכן אף אביו היה בכלל הערמה זו וא"א ליעקב או רבקה להגיד לו בפירוש שכן רצון הקב"ה, שא"כ מצינו שאין הערמה בנטילת הברכה מעשו, דהערמה דוקא בעינן וליכא, ובסוף בירך יצחק את יעקב "ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחו לך לאומים", פירושו שתהיה ליעקב השפעה מאלקים להמלט בדרך הערמה מתאות העולם – "שמני הארץ", וע"י זה "יעבדוך עמים וישתחו לך לאומים",

דהיינו שצד הטומאה שהוא אומות העולם, יהיה תחת ידיך.

וגם מ"ש כת"ר, "גם הבכורה, למה סידרה ההשגחה העליונה שישיג אותה יעקב אע"ה ע"י שניצל רגע של חולשה אצל אחיו ("ויבוא מן השדה והוא עייף"), ולמה לא נולד הוא בכור, או לפחות, שיקנה אותה שלא בדרך כזו", הטעם הוא כדי להראות שיש בעולם הזה צד הרע, והדרך נכונה להמלט ממנו היא ע"י הערמה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסז

שאלה: אור החיים בסוף פרשת בראשית ("וירא ה'") כתב שהקב"ה העלים ידיעתו ממעשה הרשעים כדי שלא יהיו להם תלונות ותירוצים לחטאתם, עכ"ד, ומדוע לא יסתור זה לאחד מעיקרי האמונה שהוא ית' יודע הכל (רמב"ם יסוה"ת פרק ב' ועוד).

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב האור החיים שם לבאר דעת הרמב"ם בהל' תשובה פ"ה הל"ה, "ודברי הרמב"ם עיקר כי אין אופן ידיעת ה' מושגת אצלינו, ומי ידמה לה' לקחת ידיעה מהנדמ' אליו ואשכילך כי ה' יכול לשלול הידיעה המושגת בידיעתו לבל ידענה כשירצה האדון, משא"כ באנוש לעשות זאת שתגיע אליו הידיעה ולא ידענא, והוא שרמז רמב"ם באומר "ואין דעתו של אדם יכולה להשיג", כי איך אפשר שתגיע עדיו הידיעה מעצמה ותהיה מושללת מעצמה, והוא שאמר הכתוב "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל", הנך רואה כשירצה ה' שלא לדעת יושלל הידיעה הגם שהידיעה ישנה מעצמה, כי אינו בבחינת האדם שהידיעה היא חוץ ממנו לומר ימנע ולא ידענה כי ה' הוא ודעתו אחד וא"צ לתת לב לדעת שבזה נאמר דכשלא יתן לב לא ידע – לא כן, ואעפ"כ כביכול ישנו בבחינה זו דכתיב לא הביט כו', ומעתה נוכל לומר כי ה' בעת ברוא האדם שלל מהידיעה פשעי אדם לב' סיבות... טעם ב' והוא יתחכם לעשות כן לבל תחול טענת הרשעים שיאמרו ידיעתו מכרח' כיון שהיה ידע כי פלוני זה יעבור על מה שעבר הדבר מעצמו יתחייב להיות הגם שהוא לא גזר להיות כן, ומתעתה אין עונש לרשעים כי לא מרשעים יצא רשע... לזה מנע ה' ידיעה זו של מעשה רשעים", ע"ש שאר דבריו.

כתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פ"כא, "שהוא יתעלה לא נעלם ממנו מאומה כלל, אלא הכל גלוי לידיעתו שהיא עצמו, ושסוג זה של השגה לא יתכן שנדעהו אנחנו כלל..." (ועיין עוד בהל' יסודי התורה פ"ב הל"י, ע"ש). וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ה הל"ה, "והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה, ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע", ולפי זה י"ל שיש שני צדדים בידיעת ה', מצד אחד י"ל כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "שהוא יתעלה לא נעלם ממנו מאומה כלל", אבל מצד אחר הוא יכול "לשלול הידיעה המושגת בידיעתו לבל ידענה כשירצה האדון", כמ"ש האור החיים. הרי יש כאן סתירה בידיעתו.

וי"ל שהכללים לפי הטבע בעולם הזה אינם חלים בעולם הבא, וכ"ש שהם אינם חלים על הקב"ה עצמו, ולכן בעולם הזה לפי כללי הטבע א"א לחיות בלי אכילה ושתיה, אבל בעולם הבא יש חיים בלי אכילה ושתיה, וק"ו שלהקב"ה אין אכילה ושתיה, ועדיין הוא חי העולמים, ולכן י"ל שמה שלפי כללי הטבע הוא סתירה בעולם הזה, להקב"ה אין זה סתירה כלל שהרי הוא למעלה מכללי הטבע, ואף שאצלינו זה דבר שא"א להיות, והוא דבר שא"א לנו להשיג.

ולכן כתב הרמב"ם בהל' תשובה שם, ש"אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים", וממילא שא"א לנו להבין איך אפשר שבפעם אחת הוא יודע וגם לא יודע, וזה כמ"ש בעבודת המלך בהל' תשובה שם, "אבל דברים שהם למעלה מגבול ההשגה אין צורך להשיב עליהם כלל, וכי רק דבר זה הוא למעלה מגבול השגתנו", ולכן א"א לנו להשיג איך אפשר שיהיו סתירות אלו בהקב"ה, וזה מפני כל מחשבותינו הם לפי כללי הטבע בעולם הזה, וא"א לנו להשיג מה הכללים בהקב"ה או אם יש כללים כלל, ולכן שפיר י"ל שמה שהוא סתירה בעולם הזה הוא אינו סתירה בהקב"ה.

וכן הוא לר׳ זאב וואלף טורבאוויץ ז״ל בזיו המשנה על הרמב״ם שם, וז״ל ״ומה דאסיק רבינו בדבריו בזה, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, כוונתו הוא דזה גופא א״א לנו להשיג האיך הוא ודעתו אחד, וכמ״ש מפורש אח״כ, וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע האיך ידע הקב״ה כל הברואים וכו׳, וכדכתב ג״כ בסוף פרק שאחר זה, וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע האיך ידע הקב״ה״. הרי אין לנו הידיעה להבין סתירות כאלו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסח

שאלה: כהן שרוצה לעבוד במקדש בב״א ובודק אפשרות לעבור טיפול המרה בכדי להיות ימני. אחת ההתלבטויות שלו היא מתי יתחיל להניח תפילין בשמאל, והאם בכלל טיפול כזה יועיל מבחינה הלכתית (לעבודת המקדש ועוד).

תשובה:

לכבוד הרה״ג **יהושע וייסינגר** שליט״א

א) **כתב** המרדכי בהל׳ תפילין...ומיהו אם הרגיל עצמו לעשות שום דבר ביד לא הוי הרגלתו כלום למיקרי איטר אא״כ נולד כן, מדלא מוקי מתני׳ דפ׳ הבונה כשהרגיל עצמו לכתוב בשמאל, ויש לדחות, דהיינו הך דמשני בשולט בב׳ ידיו, ומיהו נראה לר״ן דבעיקר כח תליא מילתא, ואם הרגיל אף בכתיבה מסופק ר״י דאיכא לפרש רבי נתן כדפרישית, ונ״ל דכאיטר חשיבה ליה״, ע״ש. וכן הוא בב״י בס״כז ד״ה ואטר, ע״ש. ונראה שדעת הדר״מ שהוא איטר (עיין בביאור הלכה ד״ה ואיטר, ובערה״ש אות יז).

ולפי זה כתב המ״א שם בס״ק ט, ״ואיטר יד. כתב הב״י בשם מרדכי דאם הרגיל עצמו לעשות איטר הוי דינו כאיטר שנולד כך עכ״ל. ומיהו במרדכי שם יש חולקים ע״ש. הרי מצינו שיש מחלוקת אם אזלינן בתר איך הוא נולד דוקא, או אף אחר איך הוא הרגיל את עצמו (ועיין בדג״מ שם שמחלוקת זו הוא דוקא אם הרגיל את עצמו מרצונו, אבל אם מחמת חולי נטל הכח מיד ימין והוא צריך לעשות הכל ביד שמאל, אז לכ״ע הוא נעשה איטר יד).

ולכן י״ל שאיטר יד שהרגיל עצמו לעשות כל מלאכתו וגם כתיבה ביד ימין (בטיפול המרה), עדיין צריך להניח תפילין על יד ימין, וזה מפני שכבר יש לו חזקה שהוא צריך להניח תפילין על יד ימין, ואחר הטיפול המרה יש רק ספק אם הוא צריך להניח תפילין על יד שמאל משום המחלוקת במרדכי הנ״ל, ולכן י״ל שאין ספק מוציא מידי ודאי, ואין לבטל חזקתו הראשונה שהוא צריך להניח תפילין על יד ימין, ולכן הוא צריך להמשיך להניח תפילין על יד ימין.

אלא לכאורה י״ל ס״ס, דהיינו שמא ההלכה כמ״ד שמי שהרגיל את עצמו מועיל לגבי הנחת תפילין, ואת״ל שמא ההלכה כמ״ד שהוא אינו מועיל, אז שמא ההלכה כהמקובלים שאף איטר יד צריך להניח תפילין על יד שמאל וכמ״ש הכה״ח בס״כז אות לא, לדעתם ע״ש. ולכן אף שיש לו חזקה להניח תפילין על יד ימין, כיון שיש ס״ס הנ״ל י״ל שס״ס עדיף מחזקה ויש לו להניח תפילין על יד שמאל כשאר בני אדם.

שוב ראיתי ביביע אומר ח״ב אה״ע ס״כ אות א, שהוא סמך על ס״ס אחר אלא להיפך, דהיינו מי שאינו איטר יד אלא הרגיל עצמו לכתוב בשמאל, עדיין יש לו להניח תפילין על יד שמאל מטעם שמא הלכה כמ״ד דאזלינן בתר רוב מלאכתו שעדיין ביד ימין ולא אחר הכתיבה, ואת״ל שזה אינו אז שמא מי שהרגיל את עצמו לכתוב שמאל אינו מועיל כלל, ולכן עדיין יש לו להניח תפילין על יד שמאל, וכתב היביע אומר שם, ״וכ״ש לפי דעת המקובלים דלעולם מניח בשמאל״, ע״ש. ולכן אולי גם י״ל ס״ס בצירוף דעת המקובלים בנד״ד, וכדלעיל.

אלא זה אינו, שמה שסברו המקובלים שאיטר יד גם כן יניח על יד שמאל כשאר בני אדם, אין זה נחשב לספק כיון שהוא כנגד הש״ס, שכתוב במנחות לז. ״ת״ר אטר מניח תפילין בימינו שהוא שמאלו״, ובשלמא אם יש ספק בש״ס מהו הדין שיש לצרף ספק זה לס״ס, כדמצינו באבעיא דלא אפשיטא ונשאר בתיקו, כמבואר בכה״ח בי״ד ס״קי כללי ס״ס אות ח, ע״ש (ודלא כדעת הפר״ח), אבל כשההלכה ברורה בש״ס, וגם קי״ל שההלכה כהש״ס כנגד הזוהר והמקובלים, ממילא שאין סברת המקובלים בכלל ספק כדי

לומר ס"ס, ולכן ה"ה בנד"ד אין לעשות ס"ס הנ"ל, ויש לאיטר שהרגיל את עצמו להשתמש ביד ימין, עדיין להניח תפילין על יד ימין, שאין ספק מוציא מחזקתו הראשונה. כן נראה לענ"ד.

ב) **ולגבי** כהן ועבודת המקדש, נראה שמועיל טיפול מרה, שהרי אף שעבודה בשמאל פסולה כמ"ש הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ו הל"ח, וכן ילפינן בזבחים כד: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינה אלא ימין, קא סלקא דעתין תרתי בעינן כדכתיב ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו, ויליף ממצורע דכתי' וטבל הכהן את אצבעו **הימנית**", ע"ש. מ"מ י"ל שאף כהן איטר יד אם הוא עושה העבודה בימין של כל אדם הוא י"ח כיון שאף שהוא עושה העבודה ביד כהה שלו, מ"מ עדיין העבודה בימין של כל בני אדם והיא כשרה, ואין זה דומה לתפילין דבעינן להניח התפילין על יד כהה שלו, שלגבי עבודת המקדש הטעם דבעינן יד ימין הוא מפני ג"ש הנ"ל ולא מטעם יד כהה כדמצינו בתפילין, וכ"ש אם הכהן הרגיל את עצמו לעשות מלאכתו בימין שעבודתו כשרה ביד ימין.

אלא זה אינו, שהרי כהן שהוא איטר יד יש לו מום והוא פסול לעבודה משום המום שיש בו, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ח הל"א, שבכלל המומין יש "מי שהוא אטר יד ימינו, ואם היה שולט בשתי ידיו כשר", ע"ש. ולכן אף אם האיטר יד עושה העבודה ביד ימין של כל בני אדם עדיין הוא פסול משום המום שיש בו.

אלא גם כתב הרמב"ם שם פ"ו הל"ג, "כל מומין כולן, אחד שהיו בו מתחלת ברייתו, ואחד שנולדו בו אחר כך, בין עוברין ובין שאינן עוברין, הרי זה פסול **עד שיעבורו**". הרי משמע שכשעבר המום הכהן הוא כשר לעבודה, ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שאם הכהן הרגיל את עצמו לעשות מלאכתו ביד ימין של כל אדם, שזה בכלל "עבר המום", והוא כשר לעבודה.

אלא ראיתי שכתב הרמב"ם שם בפ"ח הל"א, "ששה בידים ואלו הן. מי שיש בידו אצבע יתירה באצבעות ידיו אפילו היו שש ושש, ואם חתך את היתירה כשר, ואם היה בה עצם אפילו חתכה פסול", ולכאורה בשלמא כשהוא חתך האצבע יתירה, י"ל שזה כמום עובר ואחר החיתוך לא נשאר המום והכהן כשר לעבודה, אבל מאיזה טעם כשיש עצם באצבע יתירה עדיין הכהן פסול אף אחר החיתוך והעברת המום. אלא ראיתי ברש"י בבכורות מה, שפירש "אם יש בה עצם פסול. הואיל וחתכה שהרי הוא מחוסר אבר שנמצא בו, ואם לאו כשר דלא חשיב אלא תלתול בעלמא". הרי אף שעכשיו אחר החיתוך הכהן נראה שלם כיון שיש לכהן ה' אצבעות כשאר בני אדם, מ"מ כיון שהיתה עצם באצבע עדיין הכהן נחשב מחוסר אבר, והוא פסול, ולכן אין לומר בזה שהוא מום עובר. מ"מ עדיין י"ל בנד"ד שהוא מום עובר, כיון שאין מום גופני באיטר יד, אלא המום הוא רק בדרך שהוא משתמש בידיו, ולכן אם הכהן הרגיל את עצמו לעשות מלאכתו ביד ימין, אז ממילא שזה מום עובר והוא כשר לכהונה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רסט

שאלה: האם הטעם דבעינן אחיזת כלי שרת בימינו בשעת קידוש קומץ, הוא משום גז"ש יד יד, או משום דילפינן זה מדין קבלת דם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יצחק ברויאר** שליט"א

כתב כת"ר:

"**גמ'** מנחות י ע"ב: ואלא הא דאמר רבא יד יד לקמיצה למה לי מכהונה נפקא חד לקומץ וחד לקידוש קומץ, ופירש"י: לקידוש קומץ – דכי מקדש לקומץ בכלי יתנהו בימינו לתוך הכלי.

אמנם בזבחים כד ע"ב פירש"י: לקידוש קומץ – בכלי שרת שיהא בימין שיאחז הכלי שהוא מקדש בו בידו הימנית.

ולכאורה לא מובן פירוש רש"י במס' זבחים. הלא זו מימרא דרבא, ורבא מסיק לעיל במנחות ז ע"ב: אמר רבא פשיטא לי קומץ מכלי שעל גבי קרקע שכן מצינו בסילוק בזיכין, מקדשין מנחה בכלי שעל גבי קרקע שכן מצינו בסידור בזיכין. בעי רבא קידוש קומץ מאי ממנחה ילפינן

לה או מדם ילפינן לה, הדר פשטה מדם ילפינן לה, ופירש"י: מדם – מקבלת [דם] דכתיב (שם א) והקריבו בני אהרן ואמרינן בתורת כהנים והקריבו זו קבלת הדם.

כלומר, לרבא לומדים "במה מצינו" מקבלת דם זבחים לקידוש קומץ המנחה: כשם שבקבלת הדם הכלי בו מתקבל הדם צריך להיות מוחזק ע"י כהן ולא מונח ע"ג קרקע, כמו כן כלי השרת בו מקדש הכהן את הקומץ אסור שיהיה ע"ג קרקע אלא צריך להיות מוחזק ע"י כהן.

ולכאורה הוא הדין לגבי דין "ימין": כשם שבקבלת דם זבחים הכלי בו מתקבל הדם צריך להיות מוחזק ע"י כהן בידו הימנית, כמו כן כלי השרת בו מקדש הכהן את הקומץ צריך להיות מוחזק ע"י כהן בידו הימנית.

וא"כ, איך פירש"י בזבחים דרבא לומד "יד יד לקמיצה... לקידוש קומץ – בכלי שרת שיהא בימין שיאחז הכלי שהוא מקדש בו בידו הימנית". הרי זה נלמד במה מצינו מדם ולא צריך גזירה שווה מיוחדת". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **הרי** לפי מה שמבואר בדברי כת"ר, רש"י הביא שני פירושים ל"קידוש קומץ", במנחות י: הוא כתב שהוא נתינת הקומץ לתוך כלי שרת, ובזבחים כד: הוא כתב שהוא אחיזת הכלי בשעת נתינת הקומץ, והקשה כת"ר על מ"ש רש"י בזבחים, שאם הפירוש של קידוש קומץ הוא אחיזת הכלי, אז למה בעינן גזירה שוה יד יד ללמוד ממנה שצריך לאחוז הכלי ביד ימינו, כיון שכבר ילפינן את זה מדין קבלת דם במנחות ז:, ואף ששם מיירי לגבי אם יש פסול אם הכלי על קרקע או לא, מ"מ כיון שרבא שם סבר שיש ללמוד דין זה מדין דם, ממילא שגם ילפינן שצריך לאחוז הכלי בימינו כדמצינו בקבלת הדם.

וכן ראיתי שהוא פשוט למפרשים שיש ללמוד לגבי קידוש קומץ דבעינן אחיזת כלי בימינו מדין קבלת דם, ולכן כתב בזבח תודה, בזבחים כד: על דברי רש"י הנ"ל, "רק דרש"י בא לרמוז דגם האוחז הכל בשעת קבלת הקומץ לתוכה צריך לאחוז ביד ימינו דוקא, וטעמו דכיון דמסקינן במנחות ז: דאין לקדש קומץ בכלי שע"ג קרקע משום דמדם ילפינן לה, ור"ל כי היכי דשם ע"כ צריך הכהן להגביה הכלי מע"ג קרקע בשעת קבלת הדם וכמ"ש לקמיה, ה"נ צריך הכהן להגביה הכלי שרת לקבל הקמיצה, וסבר רש"י דממילא כי היכי דבדם צריך הכהן המקבל לאחוז את הכלי ביד ימינו אף הכי נמי ביד ימינו". וכשאני לעצמי פירוש זה דחוק ברש"י, שהרי הפשט בדבריו הוא דילפינן ימינו מג"ש יד יד כמבואר בדבריו, ולא מדין קבלת דם.

וראיתי לר' דוד קמפנר ז"ל בלמטה יהודה, על זבחים שם שכתב, "והנה רבא פשטה התם (מנחות ז:) להאיביעא דיליה דמדם ילפינן לה ואין לקדשין בכלי שע"ג קרקע, ולכן שפיר מפרש רש"י כאן דאפילו אחיזת הכלי בעי ימין, והתם במנחות (י:) לא נתית רש"י לזה אלא לפרש על נתינת הקומץ שצריכה ימין, שבזה ליכא לספוקי", ע"ש.

וכן ראיתי בחזון איש במנחות ס"כא ס"ק ז, לגבי קידוש קומץ, "...ואפשר לפרש לענין לאחוז הכלי בימין בשעת קידוש וכדאמר לעיל ז: וכן פירש"י זבחים כ"ד, ומיהו משמע התם דמדם ילפינן וא"צ קרא לזה", ע"ש.

אלא א"כ הוא שבקידוש קומץ ילפינן אחיזת הכלי ביד ימינו מדין דם, הקושיא במקומה עומדת איך כתב רש"י דילפינן זה מג"ש יד יד.

ב) **ולכן** נראה שיש לפרש רש"י באופן אחר. כתוב בזבחים שם, "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינה אלא ימין, קא סלקא דעתין תרתי בעינן כדכתיב ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ויליף ממצורע דכתי' וטבל הכהן את אצבעו הימנית, והרי קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול, אלא אמר רבא או אצבע או כהונה... אלא הא דאמר רבא יד יד לקמיצה רגל רגל לחליצה אזן אזן לרציעה למה לי מדרבה בר בר חנה נפקא, חד לקומץ וחד לקידוש קומץ" (וכן הוא במנחות י'). הרי בכל מקום שכתוב "אצבע" או "כהונה" ילפינן שאותה עבודה היא בימינו, ולפי זה משמע שלגבי קומץ לא מצינו אצבע או כהונה, ולכן יש ללמוד ימינו בג"ש יד יד, דהיינו שיש ללמוד דין קומץ ממצורע. כמ"ש רש"י שם, "ואלא הא דאמר רבא. במנחות בפ"ק (דף י.) יד יד לקמיצה בפרשת מצורע עשיר כתיב על תנוך אזן הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית, וקרא יתירא הוא כדמפרש התם, וקאמר רבא יד דמצורע אתי לג"ש למיגמר יד דקמיצה מינה שתהא בימין, והיכא כתב יד בקמיצה וימלא כפו ממנה", ע"ש.

ולפי זה יש לחקור בפסוקים לגבי קומץ. כתוב בפר׳ ויקרא פ״ב ב, לגבי קרבן מנחה, ״והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ משם מלא קומצו מסלתה״. לפי הגמ׳ הנ״ל פסוק זה מירי בקומץ, והרי כאן כתוב כהונה, אבל לא אצבע, ושפיר ילפינן מזה דבעינן ימינו וכמו שאמר רבה בר בר חנה. אלא בפר׳ שמיני פ״ט טז יז כתוב, ״ויקרב את העולה ויעשה כמשפט, ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה ויקטר על המזבח מלבד עולת הבוקר״, ולפי גמ׳ הנ״ל פסוק זה מירי בקידוש קומץ, והרי כאן כתוב רק ״כפו״, ואין כאן כהונה ולא אצבע, ולכן א״א ללמוד כאן מהכלל של רבה בר בר חנה דבעינן ימינו, לפי זה איך ללמוד דין ימינו לגבי קידוש חומץ כיון דליכא כאן אצבע או כהונה, לכן בעינן ג״ש יד יד, דהיינו שיש ללמוד מ״ידו הימנית״ לגבי מצורע, לקידוש קומץ שכתוב בו ״כפו״, שאף זו ״יד״. הרי הג״ש היא רק לגבי קידוש קומץ, ולא לגבי קומץ, ולכן מ״ש בגמ׳ ״חד לקומץ וחד לקידוש קומץ״, פירושו ״חד (מה שאמר רבה בר בר חנה) הוא לקומץ, וחד (הג״ש) לקידוש חומץ״.

ולגבי קבלת דם, הטעם דבעינן ימינו הוא מפני שכתוב בה כהונה, וכמ״ש בפר׳ ויקרא פ״א ה, ״ושחט את בן הבקר לפני ה׳, והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם״. ופירש״י שם, ״והקריבו. זו קבלה״, ע״ש. ולכן שפיר י״ל לפי מה שאמר רבה בר בר חנה, דבעינן ימינו בקבלת הדם.

אלא לפי זה א״א ללמוד דין ימינו בקידוש קומץ (דהיינו אחיזת הכלי כמ״ש רש״י בזבחים הנ״ל), מדין קבלת דם, שהרי לגבי קבלת הדם יש ״כהונה״, משא״כ בקידוש קומץ דליכא ״כהונה״ כמבואר לעיל, ולכן אין להשוותם. אלא אדרבה י״ל שכיון שלא כתוב ״כהונה״ לגבי קידוש קומץ, משמע שיש להתיר קדוש קומץ אף בשמאלו. מ״מ כיון שיש

ג״ש יד יד ממצורע יש ללמוד משם דבעינן ימינו באחיזת הכלי אף בקידוש קומץ.

ולפי זה יש לפרש מ״ש במנחות ז: ״אמר רבא פשיטא לי קומץ מכלי שעל גבי קרקע שכן מצינו בסילוק בזיכין מקדשין מנחה בכלי שעל גבי קרקע שכן מצינו בסידור בזיכין, בעי רבא קידוש קומץ מאי ממנחה ילפינן לה או מדם ילפינן לה הדר פשטה מדם ילפינן״, ופירש״י ״מדם. מקבלת [דם] דכתיב (שם א) והקריבו בני אהרן, ואמרינן בתורת כהנים והקריבו זו קבלת הדם, וקידוש קומץ כנגד ארבע עבודות של דם, קמיצה כנגד שחיטה, וקידוש קומץ כנגד קבלה, והולכה כי הולכה, והקטרה כנגד (ד׳ עבודות של דם קמיצה כנגד שחיטה וקידוש כנגד) זריקה״. וי״ל דאה״נ שיש לדמות קידוש קומץ לקבלת דם, ולכן י״ל שכמו לגבי קבלת דם אין להניח הכלי ע״ג הקרקע שה״ה לגבי קידוש קומץ, אבל שאני דין ״ימינו״ כיון שהוא אינו בכלל זה כיון שלגבי קבלת דם יש ״כהונה״ משא״כ לגבי קידוש חומץ, ואדרבה נראה משם שיש להתיר קדוש קומץ אף בשמאלו, כמבואר בפסוקים דלעיל.

ולפי זה שפיר פירש״י בגמ׳ זבחים הנ״ל דבעינן ג״ש יד יד כדי ללמוד לגבי קידוש קומץ, ״בכלי שרת שיהא בימין שיאחז הכלי שהוא מקדש בו בידו הימנית״. כן נראה לענ״ד.

ואסיים בכבוד רב ובברכת חנוכה שמח

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ער

שאלה: רשי ברכות ב: משעה שהעני אוכל פתו שאין לו נר להדליק לסעודתו, והנה מבואר בגמרא שזמן כהן ועני חד שיעורא הוא וכתב רשי דהיינו צאת הכוכבים, וצע שלכאורה בצאת הכוכבים ליכא אור ואכ עני צריך לאכול קודם לכן.

תשובה:

לכבוד הרה״ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט״א

א) **כתוב** בברכות ב: ״מאימתי קורין את שמע בערבין, משהעני נכנס לאכול פתו במלח״. ופירש״י ״משהעני, שאין לו נר להדליק בסעודתו״, ופירש המאירי שם, ״כלומר ואוכל מבעוד יום, וא״כ י״ל שזמן זה מוקדם לצאת הכוכבים, ובסוף השמועה העלו שהוא מאוחר״. דהיינו בסוף כתוב ״לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מנייהו מאוחר מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר׳ חנינא היינו ר׳ אליעזר אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה״, ולפי זה שפיר הקשה כת״ר איך העני אוכל בחושך אלא צ״ל שהעני צריך לאכול קודם לכן.

אלא נראה שההו"א בגמ' שסבר שהעני שאוכל קודם צאת הכוכבים, הוא מיירי בעני שעוסק באיזו מלאכה לעצמו, כגון הלל שהיה משתכר בזוז אחד להביא מן היער חבילת עצים, ורבי יהושע שהיה פחמי, ורב כהנא שהיה מוכר סלים לנשים מחמת עניו, כמבואר בריב"ש ס"קנג, ע"ש. ולכן הם היו יכולים לבוא לביתם קודם צאת הכוכבים, ויכולים לאכול פתם במלח כשעדיין קצת אור היום.

אלא למסקנה נראה שהגמרא דברה בעני אחר, דהיינו שהוא פועל שכיר יום, וכתב רש"י בב"מ פג: "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב עד **שתחשך**", וכתב הרמ"א בח"מ ס"שלא. א, לגבי פועל "חייבין לצאת מביתם בזריחת השמש ולעשות מלאכה עד **צאת הכוכבים**", ע"ש. וכתבו התוספות שם ד"ה פועל, "בכניסתו לביתו מן המלאכה משלו בשעה שהיא שלו, דהיינו אחר יציאת הכוכבים, לפי שחזרה לבית אינו לצורך בעל הבית", ע"ש. ולכן ממילא אם הוא גמר מלאכתו בצאת הכוכבים עדיין צריך זמן מה לחזור לביתו, והוא הגיע שם קצת זמן אחר צאת הכוכבים, ושפיר כתוב בגמ' ברכות הנ"ל "דעני מאוחר", דהיינו אחר זמן הכהן שזמנו בצאת הכוכבים.

ולפי זה מוכרח לומר שהעני היה צריך לאכול פתו במלח כשהוא חושך וכשאין לו נר בביתו. מ"מ זה דבר קל לעשות כיון שהוא אינו צריך לתקן סעודתו וכו' בחושך, כיון שכבר יש לו פת ומלח מוכן.

וגם י"ל כמו שכתב הרש"ש שם, "דדרך העני כשבא לביתו בעתותי ערב והוא רעב, וסעודתו עדיין לא הוכנה כי ביתו ריקן, אוכל פת במלח כדי לשבור רעבונו קצת, וסעודתו העיקרית עוד תתמהמה זמן לא מעט עדי שתלך אשתו לקנות צרכי הסעודה ולתקנה ולבשלה", ע"ש. ולפי זה נראה שכשהעני נותן קצת ממון לאשתו לקנות מאכלים אף היא קונה קצת שמן לנר כדי לאכול סעודתם באור, ולכן מצינו שרק בתחילה כשהוא יושב בחושך כיון שעדיין אין לו שמן, העני אוכל פתו במלח, שהוא דבר קל לעשות בחושך, ורק אחרי כן הוא אוכל סעודתו העיקרית כשיש אור משמן שבנר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעא

שאלה: א) מאיזה טעם השמיט הגר"א "להשתמש לאורה", בשבת כא: לגבי נ"ח.

ב) מאיזה טעם השמיט הגר"א "סלע של" לגבי מעשר שני בשבת כב.

ג) מאיזה טעם בשבת קיד: לגבי קניבת הירק ביו"כ שחל בשבת, קי"ל כרב הונא כנגד רבי יוחנן לדעת הרמב"ם והרב המגיד, והוא הערה על מ"ש הגר"א בענין זה.

וכל אלו הערות על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א בספרו **אור אליהו**.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

שבת כא ע"ב

כתוב בגמ' לפי גירסא דידן "ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה, ואי איכא מדורה לא צריך, ואי אדם חשוב הוא אף על גב דאיכא מדורה צריך נר אחרת".

אלא כתב הגר"א שם שיש למחוק תיבות "להשתמש לאורה", ולכן צ"ל "אמר רבא צריך נר אחרת, ואי איכא מדורה לא צריך".

ופירש כת"ר, "ונראה הטעם, שלפי הגירסא שלפנינו מבואר, שהטעם שצריך להדליק נר אחרת, הוא משום שאסור להשתמש לאור נר החנוכה, וכאן שמדליק את נר חנוכה על שולחנו, אם לא ידליק נר אחרת, נמצא שהוא משתמש לאור נר החנוכה, ועוד משמע לפי גירסא זו, שרק אם רוצה להשתמש לאורה צריך להדליק נר אחרת. אמנם רבינו סובר, שלרבא מותר להשתמש לאור נר חנוכה, אם כן על כרחך הטעם שצריך להדליק נר אחרת, הוא לא כדי שלא ישתמש לאור נר חנוכה, אלא כדי לעשות היכר, שהנר שהדליק על שולחנו הוא לצורך מצווה ולא כדי להשתמש לאורה, ולפי גירסת רבינו מבואר, שגם אם לא רוצה להשתמש לאורה, מכל מקום צריך נר אחרת משום היכר.

וכן כתב בנתן פריו (חנוכה עמ' פז) בהסבר הגהת רבינו: "ובהגהות הגר"א מוחק תיבות אלו, וכנראה שטעמו, משום שעל פי פירושו של רש"י ז"ל טעמו של הנר האחרת הוא משום היכרא, ולא משום שרוצה להשתמש לאורה", וכעין זה בפרי חדש (תרעג, א): "והאי דקאמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה, ופירש רש"י משום היכר, יש לומר משום דסבירא ליה לרבא דמותר להשתמש לאורה" כו', וביאר בברכת אברהם, שהרי רש"י כתב לעיל שהטעם של מאן דאמר אסור להשתמש לאורה, הוא כדי שיהיה היכר שהוא נר של מצוה, ואם כן לרבא שסובר שמותר להשתמש לאורה, איזה היכר יהיה לו שהוא נר מצוה, על כן כתב רש"י שההיכר הוא בזה שמדליק נר אחרת, וכן מבואר בביאור רבינו לשו"ע (רסד, א) בביאור שיטת רש"י: "אבל לפרש"י שם דמשום היכר לא מוכח מידי, וטעמו של רש"י, דהא רבא סבירא ליה דמותר להשתמש לאורה"". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להביא מ"ש הר' יעקב ניסן רוזנטל ז"ל, במשנת יעקב, הל' חנוכה פ"ד הל"ו, וז"ל:

"ד. **תו** יש לבאר בזה, דלפ"מ שפי' הגר"א דלרש"י ס"ל לרבא דמותר וכו' וע"כ כתב רש"י דמה דאמר דצריך נר אחרת הוא לעשות היכר לדבר, א"כ צ"ב, דהרי רש"י פירש לעיל מזה, דהא דס"ל לרב אסור להשתמש לאורה, הוא משום: שיהא ניכר שהוא נר מצוה, וכנז' לעיל, הרי דלמ"ד אסור וכו' הוא משום היכר, ולמ"ד מותר וכו' יש גם הילכתא דהיכר, וכמש"כ הגר"א, **א"כ מה בין דין היכר זה דלמ"ד אסור וכו', לדין היכר למ"ד מותר וכו'**, ואולי החילוק הוא דאמנם לענין אם יש נר אחרת, אם מותר להשתמש לאורה, דלמ"ד מותר צריך נר אחרת משום היכר, וכשיש נר אחרת מותר להשתמש, ולמ"ד אסור, בכל ענין אסור, דצריך היכר יותר, ואם ישתמש לא יהיה היכר אף כשיש נר אחרת, דפעמים אדם מדליק כמה נרות, עי' מלחמות, ובמג"א סי' תרע"ג סק"ד, ויתכן דזה שהכריחו להגר"א לפ' דלרש"י אסור אפי' בנר אחרת למ"ד אסור וכו', וזה כנז', דאל"כ מה נ"מ בין דין היכר למ"ד מותר, לדין היכר למ"ד אסור, וכש"נ". **ע"כ דבריו.**

ונראה שיש לתרץ קושית המשנת יעקב "א"כ מה בין דין היכר זה דלמ"ד אסור וכו', לדין היכר למ"ד מותר וכו'" לפי מ"ש כת"ר שלמ"ד שאסור להשתמש לנ"ח אין חיוב להניח נר אחרת אם הוא אינו רוצה להשתמש בנ"ח, אבל למ"ד שמותר להשתמש בנ"ח יש חיוב להניח נר אחרת.

וכתב המשנת יעקב שם עוד נ"מ, וז"ל:

"ה. **עוד** י"ל בזה, דלמ"ד מותר, אף דצריך היכר, היינו משום קיום מצות נר חנוכה שיהא ניכר שזה נר חנוכה, אבל לא חל דין איסור על החפצא, אלא דבחנוכה גופא צריך היכר וכנז'. אבל למ"ד אסור, חל על החפצא דנרות שם איסור, דאסרו להשתמש לאורה, וחל ע"ז שם חפצא דאיסורא, דמשום היכר, אסרו לחפצא דנרות, ונ"מ בזה לגבי להשתמש לאורה בנרות חנוכה לאחר ימי חנוכה, דלמ"ד מותר ורק משום היכר צריך עוד נר, א"כ זה רק כשמקיים מצות חנוכה, משא"כ לאחר חנוכה שפיר מותר להשתמש בנר חנוכה, משא"כ למ"ד אסור, דהיינו דנתנו שם איסור על החפצא דנרות, גם לאחר חנוכה אסור, דאף דאינו מקיים כעת מצות נרות חנוכה, מ"מ אסור להשתמש לאורה דאסרו את השימוש, ושוב שייך בזה טעמא דאתקצאי למצותו, וכעי"ז כ' במחה"ש בסי' תרע"ג ס"ק י"א ע"ד המ"א שם, וע"ש בביאור–הלכה ד"ה ואז. יעו"ש, וא"ש", ע"ש.

שבת כב ע"א

כתב כת"ר:

"**בגמ'**: "מתיב רב אויא: סלע של מעשר שני, אין שוקלין כנגדו דנרי זהב, ואפילו לחלל עליו מעשר שני אחר" כו'. כך היא הגירסא שלפנינו בגמ', ומבואר לגירסא זו שאפילו מטבע של סלע שחילל עליו פירות מעשר שני אסור לשקול כנגדו.

אמנם בש"ס של רבינו היו תיבות אלו של "סלע של" – מחוקות, וכך צריך לומר: "מתיב רב אויא: מעשר שני, אין שוקלין כנגדו דנרי זהב, ואפילו לחלל עליו מעשר שני אחר", ולפי גירסא זו, רק פירות מעשר שני אסור לשקול כנגדם, אבל מטבע שחילל עליו פירות מעשר שני מותר לשקול כנגדו.

כך מבואר במאירי: "וטעם האיסור, משום גזירה שמא יכוין ממנו משקולת, כלומר, אחר שהתחיל לשקול בהן יצניעם לצורך משקולת כשיצטרך לו לשקול פעם אחרת, אחר שמצאם מכוונים למשקל הצריך לו, ויתחסרו הפירות, וכששוקל בהם פעם אחרת נמצא מוציא מעשר לחולין

בפחות מדמיו", ומבואר שדוקא פירות שרגילים להתחסר, אבל מטבעות מעשר שני שאין רגילות שיתחסרו מותר, וכן משמע ברמב"ם שכתב (מעשר שני ג, יט): "מעשר שני אין שוקלין כנגדו אפילו דינרי זהב, ואפילו לחלל עליהם מע"ש אחר גזירה שמא לא יכוין ממנו משקלו ונמצאו הפירות חסרים והוא שוקל בהן מעות לחלל עליהם מעשר אחר, נמצא מוציא מעשר לחולין בפחות בדמיו", וכתב המהר"י קורקוס (שם): "ונראה שרבינו לא היה גורס סלע של מעשר שני, אלא מעשר שני, והכי איתא במ"ש ובתוספתא, ובפירות מיירי, ואף אם נאמר דגריס סלע, אפשר דגזר סלע אטו פירות כאשר מוכיח לפנים, וחששת הפירות היא לפי שיבא לעשות מהם משקל והפירות תמיד הם הולכין וחסרין, שמתייבשים או מרקיבים או עכברים אוכלין מהם, וזה כשיכוין משקל אלו הפירות וידע שמשקלם עשר ליטרין ישקול מכאן עד חדש כנגדן מעות לחלל עליהם מעשר שני, וכן יעשה תמיד ולא ישים אל לבו שחסרו והפירות חסרין והוא שוקל תמיד כנגדן, ונמצא מעשר יוציא לחולין בפחות מדמיו, כך נראית שיטת רבינו", וכן מבואר בלחם משנה (חנוכה ד, ט): "ונראה לפי פירוש זה, שודאי סלע של מעשר שני יכול לשקול כנגדו סלע של מעשר אחר, מפני דלא שייך כאן טעמא דהוא חסר, דבפירות שייך האי טעמא, שדרכן לחסר, וא"כ לפי זה ודאי לא גריס בברייתא סלע של מעשר שני אין שוקלין כנגדו דינרי זהב, אלא מעשר שני אין שוקלין כנגדו, דר"ל הפירות של מעשר שני וכו', וכן מצאתי הגירסא בגמ' דכתיבת יד". גם בערוך השלחן העתיד (זרעים קכג, י) פירש שכוונת הרמב"ם ששוקל הפירות, אך הוא פירש שהחשש הוא: "שמא אין המשקל של הפירות מכוון, שבאמת יש בהם פחות מליטרא, וכשישקול הזהב כנגדן, יהיה גם בהזהב פחות מליטרא, והוא יחלל עליהם מעשר שני אחר לפי חשבון ליטרא זהב, ונמצא שיוצא מעשר שני לחולין פחות". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להעיר, שכתב המרכבת המשנה בהל' חנוכה פ"ד הל"ט, "והנה מה שנדחק הלח"מ דרבנו לא גריס סלע של מע"ש דודאי סלע של מע"ש יכול לשקול נגדו סלע של מע"ש אחר דלא שייך כאן טעם שהוא חסר, לא דק דבהדיא כתב רבנו פ"ח מהל' גנבה ה"ד אין עושין משקולת של ברזל ועופרת ושאר מתכת מפני שמעלין חלודה ומתחסרין אלא עושין צחיח סלע ושל זכוכית ושל אשכורע וכיוצא, ותו דבירושלמי פ"א דמע"ש בעי היה לו סלע של מע"ש והיא מסויימת לו מהו שישקול כנגדו סלע של מע"ש אחר ותהא מסויימת לו ולא אפשטה, ובפ"ג מהל' מע"ש ה"כ כתב רבנו וכן מעות של מע"ש אין שוקלין כנגדן דסובר רבנו דיש להחמיר בבעיא דלא איפשטה כי היכי דמחמיר רבנו ג"כ באחין שחלקו דהוי בעיא דלא אפישטה, ותמה שם הכ"מ דהו"ל לרבנו לפסוק לקולא כדין ספק מדברי סופרים (ועם היות דאפשר בכה"ג דהוי שלא לצורך יש להחמיר אפילו בדבר מדרבנן י"ל נמי) דלפי מ"ש דשייך חסרון גם במטבע שפיר אסור משום גזרה שמא יכוון משקולת, וכמ"ש לעיל דבמעות מע"ש שייך גזרה זו הואיל שצריך להשהותו כל זמן שהוא בגבולין, והא דכתב רבנו טעם זה בפ"ג מהל' מע"ש הי"ט גבי פירות מ"ש וכו' ונמצאו הפירות חסרין לאו דוקא דה"ה במעות, ונמצא לפי הטעם שבבבלי נפשטה הבעיא שבירושלמי. דהירושלמי קס"ד דוקא מעות נגד פירות אסור דהוי דומיא דקינסא משום ביזוי מצוה, אבל סלע של מע"ש נגד סלע של מע"ש דלא שייך ביזוי מצוה ולא אכחושי מצוה שרי, אלא דלפי טעם הבבלי הכל אסור, ומיושב קושיית הלח"מ דהוצרך רבנו לטעם שמא יכוון משקלותיו משום הנך דליכא ביזוי ולא אכחושי מצוה, ולא עוד אפילו שני אחין שחלקו לא ישקלו דכל שנתיר להעלות מע"ש בכף המשקולת חוששין שיכוין משקלותיו, ומשו"ה פסק רבנו הכל לחומרא, ועיין פי' המשנה לרבנו ריש מס' מע"ש דגנאי הוא למע"ש שיעשוהו משקולת, ודע דגירסת הלח"מ שמא יכוון משקלותיו ליתא בדפוסים חדשים אלא בדפוס וינציא ישן נמצא כדבריו".

ולפי זה עדיין י"ל שהרמב"ם גורס "סלע של מעשר שני".

שבת קיד ע"ב

א) **כתוב** בגמ' לפי גירסתינו, "אמר רבי זירא אמר רב הונא ואמרי לה אמר רבי אבא אמר רב הונא יוה"כ שחל להיות בשבת **אסור** בקניבת ירק, אמר רב מנא תנא מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת **שאסור** בקניבת ירק ת"ל שבתון, שבות למאי אילימא למלאכה, והכתיב לא תעשה כל מלאכה, אלא לאו אקניבת ירק ש"מ. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק, מיתיבי מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק ת"ל שבתון, שבות למאי אילימא למלאכה, והכתיב לא תעשה כל מלאכה, אלא לאו בקניבת ירק, לא לעולם למלאכה ולעבור עליה בעשה ול"ת, **תניא** כוותיה דרבי

יוחנן יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק (ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן יום כיפורים שחל להיות בחול) מפצעין באגוזים ומפרכסין ברימונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש".

ולפי סוגיא זה פסק הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"א הל"ג, "ומותר לקנב את הירק ביום הכפורים מן המנחה ולמעלה, ומהו הקינוב שיסיר את העלים המעופשות ויקצץ השאר ויתקן אותו לאכילה, וכן מפצעין באגוזין ומפרכין ברמונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש, ויום הכפורים שחל להיות בשבת **אסור** בקניבת ירק ובפציעת אגוזים ובפריכת רמונים כל היום".

ופירש הרב המגיד שם, "ויוה"כ שחל להיות בשבת. מחלוקת שם (דף קי"ד:) בקניבת ירק ופסק כדברי האוסרים דאינון בתראי ותניא כוותייהו". הרי הרמב"ם פסק כרב זירא רב הונא ורב מנא לאסור, ודלא כרבי יוחנן להתיר. אלא קשה מ"ש הרב המגיד שדעת ה"תניא כוותיה" לאסור, שהרי לפי הגמרא הנ"ל התניא כוותה סבר כרבי יוחנן להתיר.

וכת"ר הביא שיטת הגר"א לבאר דעת הרמב"ם והרב המגיד, וכתב כת"ר, "ומבואר ברמב"ם שפסק כרב הונא, שיום הכפורים שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק, ולכאורה קשה, מדוע לא פסק הרמב"ם כרבי יוחנן, והרי הגמ' הביאה ברייתא לסייע לשיטת רבי יוחנן.

אלא על כרחך שהרמב"ם גרס בגמ' באופן שהברייתא באה לסייע לשיטת רב הונא, ולכן גרסתו בגמ' כך היא: "תניא כוותיה דרב הונא, יום הכפורים שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק. יום כיפורים שחל להיות בחול מותר. מפצעין באגוזים ומפרכסין ברימונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש", והיינו שמבואר בברייתא ג' דינים: א. אם חל יום הכפורים בשבת אסור בקניבת ירק. ב. אם חל בחול מותר בקניבת ירק. ג, וכן מותר כשחל בחול לפצע באגוזים ולפרכס ברימונים מפני עוגמת נפש.

וכן הוא גירסת המגיד משנה שכתב (שם) לגבי יום הכפורים שחל להיות בשבת: "ויוה"כ וכו' – מחלוקת שם (דף קיד ע"ב) בקניבת ירק, ופסק כדברי האוסרים דאינון בתראי, ותניא כוותייהו", ומבואר מדברי המגיד משנה שהברייתא שהובאה בסוגיא באה לסייע לשיטת רב הונא". **ע"כ דברי כת"ר.**

ושוב כת"ר הביא מ"ש הלחם משנה ליישב הרב המגיד לפי גירסתינו אלא הלחם משנה עצמו כתב שפירושו הוא "קצת דוחק", ושוב הביא כת"ר מ"ש בש"ע א"ח ס"תריא ב כלשון הרמב"ם הנ"ל, וכתב כת"ר, "וכתב שם רבינו בביאורו לשו"ע: "כשחל להיות בחול – רמב"ם, וכרב הונא שם, וכתב המ"מ דהוא בתרא נגד ר' יוחנן ותניא כוותייהו, וצ"ע שהרי בפ"ו דברכות פסקו הרי"ף ורמב"ם כר' יוחנן נגד רב הונא וכן פסקו כל הפוסקים, ועיין בתוס' שם מ' ב' ד"ה ור' יוחנן כו' דדוקא מאביי ורבא הלכה כבתראי, ועיין ברא"ש פי"ט דשבת, ומ"ש דתניא כוותייהו, אדרבה תניא כוותיהו דרבי יוחנן, וצ"ל שלא היה גורס תניא כוותיה דר' יוחנן כו' עד א"ר יוחנן, ועל כרחך טעות סופר שם אלא תניא כוותייהו דרב הונא יה"כ שחל להיות בחול מפצעין כו', וז"ש המ"מ ותניא כוותייהו, וגם בירושלמי פ"ד דפסחים הל' ד' מוקי מתני' דשבתון שבות על קניבת ירק, וכמ"ש שם יה"כ שחל להיות בשבת מהו להדיח כבשים ושלקות מן המנחה ולמעלה, רב אמר אסור ר"א אמר מותר כו' התיב ר' פנחס מתניתא פליגא כו' ל"צ דאפילו דברים שאת מותר לעשותן את שובת עליהן בשבת, ואיזו זו הדחת כבשים ושלקות ופי' הר"ן והמ"מ בשם הרמב"ן והרשב"א, שזו היא קניבת ירק ועמש"ל", והיינו, כמו שכתב רבינו כאן בהגהותיו, שהברייתא באה לסייע לשיטת רב הונא, ושכן היא גירסת הרמב"ם והמגיד משנה, והוסיף רבינו שכן מבואר גם בירושלמי". **ע"כ דברי כת"ר.**

ב) **ויש** להעיר על הגר"א שהביא התוספות בברכות מ: שכתבו, "ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין, וכן הלכה דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב", וכן הוא ברא"ש בפ"ו דברכות ריש אות כא, ע"ש. וכן הוא בכסף משנה הל' ברכות פ"ח הל"י, ע"ש. אלא ראיתי ברי"ף בפ' יום הכפורים (דף ג: ברי"ף) שכתב, "אע"ג דקי"ל כר' יוחנן דאמר תינוקת בת שתים עשרה ותינוק בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא, קי"ל כרב הונא ורב נחמן דבתראי אינון דמשלמין מדרבנן כדי לחנכן", ע"ש. וכן פסק הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"ב הל"י, ע"ש. ולכן משמע מזה דקי"ל כרב הונא כנגד רבי יוחנן מטעם שרב הונא בתראי, אף שזה קודם זמן אביי ורבא (ואם תאמר שזה רק מפני שאף רב נחמן סבר כרב הונא, הלא בנד"ד אף רב מנא סבר כרב הונא.) ועיין בכסף

משנה בהל' ברכות פ"א הל"ח, שכתב, "...ור' יוחנן אמר אפילו הבא מלח הבא לפתן א"צ לברך גביל לתורי צריך לברך, ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי נמי א"צ לברך... ובגביל לתורי פסק כרב ששת דבתרא הוא, וכן פסק הרי"ף והרא"ש ז"ל". הרי הם פסקו כרב ששת שהוא בתרא כנגד רבי יוחנן (אף שרב ששת היה קודם זמן אביי ורבא), וא"כ ה"ה י"ל הכי בנד"ד שיש לפסוק כרב הונא כנגד רבי יוחנן.

ומ"ש התוספות הנ"ל "וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב". יש להעיר, שכתב הרב המגיד בהל' שבת פ"יד הל"ו, "אצטבא שבין העמודים וכו' (שם דף ז') א"ר יוחנן בין העמודים נדון ככרמלית מ"ט כיון דלא מסתגי להו בהדיא ככרמלית דמיא, אמר רב יהודה אצטבא שלפני העמודים תדון ככרמלית אצטבא הוא דלא ניחא תשמישתיה אבל בין העמודים כרה"ר דמיא, ופסק רבינו כרב יהודה דהוא בתרא", ע"ש. והלא רב יהודה היה תלמיד של רב, והלכה כרבי יוחנן כנגד רב, וכ"ש כנגד תלמידו של רב, דהיינו רב יהודה, ולכן איך פסק הרמב"ם כרב יהודה כנגד רבי יוחנן. אלא נראה שהרמב"ם לא סבר כתוספות הנ"ל, ועיין עוד בזה ביד מלאכי כללי ה' אות קסז, שלרוב הפוסקים אמרינן הלכה כבתראי אף קודם אביי ורבא, אלא שמאביי ורבא ואילך הלכה כתלמיד במקום הרב אף אם חולק עמו פנים אל פנים ע"ש.

ולפי זה יש לשאול, שאם הרמב"ם לא סבר כהתוספות הנ"ל, אז מאיזה טעם הוא פסק כרבי יוחנן כנגד רב הונא לגבי אם יצא אם בירך שהכל על הפת או יין. וי"ל שזה מפני שכך נראה מהסוגיא בברכות יב, שההלכה כרבי יוחנן, וכן כתב הגר"א בא"ח ס"רו א בדין זה בד"ה ואפילו, "...וכ"כ הרי"ף וש"פ שכן סתמא דסוגיא דספ"ק פשיטא כו'". וי"ל עוד טעם, שהמחלוקת בין רבי יוחנן ורב הונא תלויה במחלוקת אחרת בין רבי יהודה ורבי מאיר כמבואר בירושלמי ברכות פ"ו הל"ב, וכתב בפירוש מבעל ספר חרדים שם בד"ה רבי מאיר אומר, "נמצא רב הונא כרבי יהודה ורבי יוחנן כרבי מאיר... ועוד הא פסק הירושלמי לקמיה כרבי מאיר", ולכן י"ל שמטעם זה פסק הרמב"ם כרבי יוחנן.

ועוד ראיתי, שכתב הרמב"ם בהל' ס"ת פ"י הל"ו, "ואסור לישב על מטה שספר תורה עליה", וכתב הגה"מ שם בס"ק ו, "הקומץ רבה כרב הונא דהוא בתר3א ודלא כרבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן דאמר מותר ע"ש". הרי זה נראה שלא כהתוספות והרא"ש והגר"א הנ"ל, אלא לדעת הגה"מ קי"ל כרב הונא כנגד רבי יוחנן שרב הונא בתראי, ולפי זה שפיר כתב הרב המגיד הנ"ל "ויוה"כ שחל להיות בשבת. מחלוקת שם (דף קי"ד:) בקניבת ירק ופסק כדברי האוסרים דאינון בתראי", והוא כיון לרב הונא שהוא בתראי.

אלא ראיתי בגר"א בי"ד ס"רפב יז בדין ישיבה על המטה שיש עליה ס"ת, שכתב "הנה התוס' שם פסקו כרבי יוחנן דקי"ל כוותיה נגד רב הונא כמ"ש תוס' ורי"ף וש"פ בפ"ו דברכות ושמ"מ וכן פסק הרמב"ם עצמו שם (פ"ז מהל' ברכות הל"ד) ועתוס' דמנחות דם ד"ה דאמר כו', אלא שהרמב"ם נטה כאן אחר הירושלמי פ"ג דברכות כדרכו לנטות אחר הירושלמי דאמרינן שם לא ישב אדם ע"ג ספסל שס"ת נתון עליו... סתמא דירושלמי דלא כרבי יוחנן", ע"ש. הרי לדעת הגר"א שאני דין זה כיון שהירושלמי סבר שלא כרבי יוחנן. אלא יש להעיר דמשמע מהגה"מ הנ"ל שלא הזכיר הירושלמי שהלכה כרב הונא שהוא בתראי כנגד רבי יוחנן, אף כשאין טעם אחר לפסוק כרב הונא.

ועוד יש להעיר על הגר"א, שהרי מבואר ממ"ש הגר"א בי"ד ס"רפב הנ"ל שכשהירושלמי סבר כנגד רבי יוחנן אלא כרב הונא אז קי"ל כרב הונא, וא"כ הלא בנד"ד כתב הגר"א שהירושלמי בפ"ד דפסחים סבר כרב הונא, א"כ פשוט שההלכה כרב הונא כנגד רבי יוחנן, ולמה כתב הגר"א בתחילה "וצ"ע שהרי בפ"ו דברכות פסקו הרי"ף ורמב"ם כר' יוחנן נגד רב הונא וכן פסקו כל הפוסקים, ועיין בתוס' שם מ' ב' ד"ה ור' יוחנן כו' דדוקא מאביי ורבא הלכה כבתראי, ועיין ברא"ש פי"ט דשבת", שאין כאן צ"ע כיון שהירושלמי סבר כרב הונא.

ועוד, לפי זה אין להוכיח ממה דקי"ל כרבי יוחנן בברכות לט: דהביאו לפניהם פתיתין ושלמין שמברך על השלמין, ודלא כרב הונא שסבר שמברך על הפתיתין, וכתבו התוספות שם בד"ה מברך, והרא"ש שם באות כא, כמ"ש התוספות בדף מ: הנ"ל שהטעם הוא מפני שהלכה כרבי יוחנן כנגד רב הונא, וכ"ש שרב הונא היה תלמידו של רב ע"ש. שי"ל שלדעת הרמב"ם הטעם דקי"ל כרבי יוחנן הוא מפני שכן דעת הירושלמי והתוספתא, כמבואר בתוספות שם ד"ה אבל, וכן הוא בב"י ס"קסח. ד"ה ומ"ש רבינו מברך, ע"ש.

ולכן נראה שאף שלגבי דין יום הכפורים שחל להיות בשבת הנ"ל, הרמב"ם פסק כרב הונא כנגד רבי יוחנן, וגם הרב המגיד כתב "ופסק כדברי האוסרים דאינון בתראי", מ"מ אין זה טעם לשנות הגירסא בגמרא שם.

ג) **שוב** ראיתי במפרשי הרמב"ם (מלבד הלח"מ) שפירשו מ"ש הרמב"ם והמגיד משנה בהל' שביתת עשור לפי גירסא דילן.

כתב ר' ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בבן ידיד, "כתב הרב המגיד ז"ל דפסק כדברי האוסרים דאינון בתראי ותניא כוותייהו יעו"ש והקשה הרב המרכבת דהא קי"ל דמאביי ורבא הלכה כבתראי אבל מקודם אין הלכה כתלמיד ולא כבתראי, עוד הקשה במ"ש ותניא כוותייהו דהרי לר' יוחנן נמי תניא כוותיה והברייתא דמסייע לר"י אלימא טפי, וכן דחיית ר"י מוכרחת היא דאי לא תימא הכי קשה ברייתא אברייתא, וא"כ אמאי פסק כרב הונא והצריך עיון עי"ש תוכן קושייתו. עוד הקשה על הסוגיא עצמה דאדמקשה ליה לר"י מההיא ברייתא תיקשי ליה ברייתות אהדדי ומאי אית לך למימר דאותה ברייתא מיירי בקניבת ירק דמחובר ואתי לעשה וא"כ מאי קושיא לר"י אלו דבריו, וקושיא קמייתא ודאי לק"מ דודאי קודם רבא ואביי לא קי"ל כבתראי אבל היינו דוקא כי פליגי פנים בפנים והיינו היכא דאשכחן אמר ליה וכמ"ש בכללים להרב עצמו בס' יד אהרן סימן ס"ט, ועוד דהא איכא ר' מנא נמי דקאי כוותיה דר"ה והו"ל תרי לגבי רביה והלכה כרבים, ואידך דקשיא ליה נ"ל ליישב בהקשות עוד וכי ר"ה ור' מנא לא הוה שמיע להו ברייתא דמסייע לר"י אתמהא ואי שמיע להו מה ראו לסמוך אהא ולא אהך, ועוד דמ"ל לר"ה לומר המימרא משמיה מילתא דאיתא בברייתא בפירוש וכן קשה על ר"י, והנראה הוא דר"ה ור' מנא קים להו דאידך ברייתא משבשתא היא והעיקר כברייתא דאסר, ולכן בא ר"ה ואמר ההלכה בפיו כדי לאפוקי סברת אידך ברייתא ולכן לא פריך הש"ס הברייתות אהדדי, ור"י ס"ל דשתיהן הלכה אך האחת איירי בקניבת ירק דמלאכה ואידך דשבות ולכן אמר השמעתא בפיו ולאפוקי מר"ה, ולכן רבינו וכל הפוסקים פסקו כר"ה ורבי מנא דבתראי נינהו ורבים, ואין הלכה כאידך ברייתא דמתיר כן נ"ל נכון ודוק", ע"ש. וזה כפי שביארתי לעיל, דשפיר י"ל דקי"ל כרב הונא שהוא בתראי.

וגם ראיתי לר' יהושע לאנג ז"ל בבנין יהושע שם, שכתב "הנה תמוה דלמה פסק כר"ה בשבת (קי"ד ב') ודלא כר"י דתניא כוותי' שם ועי' בלח"מ שנדחק בזה, ונלע"ד די"ל ע"פ מאי דאי' בירושל' (פ"ד דפסחי' הל' ד') דס"ל לרב שם דיוה"כ שחל בשבת דאסי' בקניבת ירק ומייתי שם ברייתא כרב א"כ איכא ג"כ ברייתא דס"ל כרב מש"ה פסק הרמב"ם שפיר כבתראי עי' במ"מ, ואשתמיט במח"כ דברי הירושל' האלו מהמ"מ ולח"מ וע"ש בש"ק, והנה ר"ה דגמ' דידן ס"ל כרב רבו דירושל' דבכ"מ פרכי' מרב אר"ה אהדדי דודאי ס"ל כרב רבו כדאי' (בשבת דקכ"ח א' ובביצה ד"מ ובב"ק דקט"ו א' ובסנהד' ד"ז) ור"א ס"ל כר"י רבו עי' (ביבמו' דצ"ו ב' ובתוס' ביומא ד"ד סע"א)", ע"ש. ונראה מזה דשפיר יש לפסוק כרב הונא כיון שכן דעת הירושלמי, וכמו שכתב הגר"א לגבי ס"ת על המטה, ולכן יש להעיר מאיזה טעם לא כתב הגר"א כן לגבי נד"ד (כשכתבתי לעיל).

ואף ראיתי מ"ש הנחל איתן שם, וז"ל "וכתב הרב המגיד מחלוקת בשבת (דף קי"ד ע"ב) ופסק כדברי האוסרים דאינון בתראי ותניא כוותייהו, ועיין בלח"מ... אמנם יש לי לכוון לשון הרה"מ דנקט נמי טעמא דתניא כוותייהו, דנהי דדחאה ר"י מ"מ איכא טעמא רבה לדרבי זירא ורב הונא דלא חשו להך דחייא דר' יוחנן, והוא לפי מאי דמבואר בגמ' דשבת שם דברייתא דאוסרת יליף מדכתיב שבתון שבות ולמאי אילימא למלאכה וכגון במחובר, והכתיב לא תעשה כל מלאכה אלא לאו אקניבת ירק שמע מינה, ור' יוחנן דחאה דלעולם למלאכה ולעבור עליה בעשה ולא תעשה, ותניא כוותיה דר' יוחנן דיום הכיפורים שחל בשבת מותר בקניבת ירק, ונראה דרבי זירא דלא חש לדחיה דר' יוחנן אזיל לטעמיה, דס"ל בפרק אותו ואת בנו דאי איכא למדרש קרא דרשינן ולא מוקמינן ליה לעשה וכמבואר מדברי התוס' בחולין (ריש דף פ"א), ומשום הכי סבר נמי הכא כברייתא דאוסרת ודרש ליה מקרא דשבתון ולא מוקי ליה למלאכה דהכתיב לא תעשה כל מלאכה ולא מוקי ליה לעבור בעשה כיון דאיכא למדרשיה דאתא לקניבת ירק בתלוש, ור' יוחנן דמוקי ליה למלאכת מחובר ולעבור בעשה יתירא על הלאו דלא תעשה כל מלאכה, על כרחך סבר כמאן דאמר דמוקמינן קרא בעשה טפי מלדרשא, ולא סבר לדרבי זירא וכדמוכח בסוגיא דחולין (דף פ' ע"ב) דאיכא למ"ד הכי, וכן משמע בפסחים (דף ס"ח ע"א) והארכתי בזה בחידושי שם (בדף מ"ה ע"א),

ושם הוכחתי דרב אשי ג"כ סבר כרבי זירא דדרשינן קרא ולא מוקמינן בעשה, ולפ"ז שפיר כתב הרה"מ טעם לרבינו שפסק כדברי האוסרים משום דתניא כוותייהו. דנהי דר' יוחנן דחה אותה ברייתא מ"מ קיי"ל כר' זירא ואינך אמוראי דפסקו כמותה. דהא רב אשי ודאי ס"ל הכי וכמו שביארתי, דהא תליא במאי דפליגי בעלמא אי מוקמינן קרא לדרשא או לעשה וקיי"ל דמוקמינן לדרשא.

ובהכי אתי שפיר ונסתלק ג"כ מה שתמה בעל יד אהרן בספרו מרכבת המשנה דמאי מהני טעם זה דתניא כוותייהו דהאוסרים הא כהמתירין נמי תניא, ולפי מ"ש איכא טעמא דלית לן למיחש לברייתא דתניא כמתירין. גם מה שתמה בספר הנזכר על טעם דהאוסרין אינון בתראי דהא לא קיי"ל הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך, ולפי מ"ש לק"מ דבאמת גם רב אשי סבר כהאוסרין והוא אחר אביי ורבא, ומיהו גם בלאו הכי אתי שפיר לפי מ"ש לעיל בפ"א דברכות דדוקא היכא דאמר ליה התלמיד לרב הוא דאמרינן דאין הלכה כתלמיד קודם אביי ורבא אבל אם נחלקו כשני חולקין בעלמא הלכה כבתראי, והכא נמי דכוותה". **ע"כ דברי הנחל איתן**. הרי אף הוא סבר דשפיר י"ל כאן הלכה כבתראי, אף לגבי רבי יוחנן ורב הונא, וכפי מה שפירשתי לעיל.

ולכן נראה מכל זה שהוא אינו מוכרח לשנות הגירסא בסוגיא דידן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ערב

שאלה: כתוב בפסחים נה: "רבא אמר הא והא בחולו של מועד והכי קאמר אם נעשה חצר כרפת מוציאין אותו לאשפה". האם לדעת רבא ה"ה בי"ד ניסן או לא, ומהי דעת הב"י והגר"א בזה, והוא הערה על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א, בספרו **אור אליהו**.

תשובה:

לכבוד להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

כתוב במשנה בפסחים נה: "גורפין מתחת רגלי בהמה בי"ד ובמועד מסלקין לצדדין", וכתוב בגמ' שם לפי גירסא דידן, "גורפין מתחת: ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה, הא גופא קשיא אמרת זבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין והדר תני שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה, אמר אביי לא קשיא כאן בי"ד כאן בחולו של מועד, רבא אמר הא והא בחולו של מועד והכי קאמר אם נעשה חצר כרפת מוציאין אותו לאשפה".

ופירש כת"ר, "ולפי גירסא זו מבואר שלרבא הברייתא דיברה רק על חול המועד, ובחול המועד עצמו יש חילוק, שאם הזבל מועט מסלקים אותו לצידי החצר, ואם התרבה הזבל כל כך עד שהחצר נעשתה כרפת, ואין מקום לסלקו לצדדים, מוצאים אותו לאשפה מחוץ לחצר, ומשמע לפי זה שלדעת רבא בארבעה עשר אין חילוק, וגם כאשר לא התרבה הזבל כל כך, ולא נעשתה החצר כרפת, מותר להוציא את הזבל לאשפה חוץ לחצר.

וכן משמע ברמב"ם, שבהלכות חול המועד (יום טוב ח, יא) כתב: "הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין, ואם נעשית חצר כרפת בקר מוציאין אותו לאשפה", ואילו לגבי ארבעה עשר בניסן (שם כא) לא הזכיר את התנאי שאם נעשית חצר כרפת בקר: "וגורפין זבל מתחת רגלי בהמה, ומוציאים אותו לאשפה", ומשמע שגם כשלא נעשתה החצר כרפת מותר להוציאו לאשפה, והיינו משום שפסק הרמב"ם כרבא על פי הגירסא שלפנינו, ולכן כתב את החילוק בין נעשתה החצר כרפת ללא נעשתה, רק לגבי חול המועד, וכן כתבו הפרי חדש (תסח,) והב"ח (שם ו) בדעת הרמב"ם.

והנה הב"י (שם) תמה על הרמב"ם של הביא את התנאי שאם נעשית חצר כרפת לגבי ארבעה עשר: "ולא ידעתי למה השמיט הרמב"ם דין זה", וכתב רבינו בביאורו לשו"ע (שם): "והרמב"ם השמיטו ולא כתבו אלא גבי חול המועד, וב"י תמה עליו, והוא פשוט, דגריס כגירסא שלנו בגמ' ואבעית אימא הא והא בחולו של מועד כו'".

ורבינו בגליון הש"ס שלו כתב שהרי"ף לא גרס לה בדברי רבא לכל התיבות "הא והא בחולו של מועד", וכך צריך לגרוס בגמ': "רבא אמר, הכי קאמר, אם נעשה חצר כרפת

מוציאין אותו לאשפה", ומבואר לגירסא זו שלרבא אין הבדל בין ארבעה עשר לחול המועד, שבשניהם אין מוצאים את הזבל מן החצר אלא מסלקים אותו לצדדים, ורק כשנתרבה הזבל כל כך עד שנעשתה החצר כרפת מותר להוציאו לאשפה, וטעמו של רבינו, שכן מבואר ממה שכתב הרי"ף (יח ע"א): "ת"ר הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין ואם נעשית חצר כרפת בקר מוציאין אותו לאשפה". הרי שהרי"ף הביא את הברייתא כפי שרבא פירש אותה, ולא ציין שמדובר דוקא בחול המועד, ואם היה סובר שרבא דיבר על חול המועד ודאי היה מציין זאת, שכן הסוגיא מדברת על ארבעה עשר, וכן הביא הרי"ף (מועד קטן ו ע"ב) את פירוש של רבא לברייתא בסוגיא לגבי חול המועד, ומבואר מכל זה, שלרי"ף אין חילוק בעניין זה בין ארבעה עשר לחול המועד". **ע"כ דברי כת"ר.**

ויש להעיר על הגר"א הנ"ל במ"ש על הב"י, "והרמב"ם השמיטו ולא כתבו אלא גבי חול המועד, וב"י תמה עליו, והוא פשוט, דגריס כגירסא שלנו בגמ' ואבעית אימא הא והא בחולו של מועד כו'". וי"ל שאין זה פשוט, שאף לגירסא דידין י"ל שמה שאמר רבא "הא והא בחולו של מועד", הוא אינו בא לאפוקי מי"ד, וכן נראה מהירושלמי שם שכתוב במשנה "גורפין מתחת רגלי בהמה בי"ד ובמועד מסלקין לצדדין", ושוב כתוב בירושלמי "זבל שבמבוי מסלקו לצד, שברפת ושבחצר מוציאו לאשפה. א"ר בא הדא דתימ' בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקו לצד. הרפת בין גדולה בין קטנה מוציאו לאשפה. אמר רבי בא מפני שניוולה קשה". הרי הירושלמי אינו מחלק בין חולו של מועד ובין י"ד, ומשמע שדברי הירושלמי שייכים למ"ש במשנה, דהיינו "גורפין מתחת רגלי בהמה בי"ד ובמועד מסלקין לצדדין", ולכן כמו שהמשנה דברה לגבי י"ד ומועד כמו כן י"ל שהירושלמי מיירי בין בי"ד ובין ובמועד, וכן ראיתי בפר"ח בס"תסח אות ח, שכתב, "ובאמת דהכי משמע בירושלמי דמייתי הך ברייתא בסתמא, משמע דמתקומ' בין בי"ד בין בחולו של מועד", ע"ש.

וכן נראה מהתוספתא בפ"ג יד דפסחים, שכתוב שם "וחכמים אומרים אף במקום שאמרו אין עושין מלאכה **בערבי פסחים** עד חצות... שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן וסנדליהן **במועד**. זבל שבאמצע מסלקין אותו לצדדין, שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה". משמע שאין לחלק בין חולו של מועד וי"ד, שכמו שהרישא בתוספתא מיירי בערב פסח ובמועד ה"ה שי"ל לגבי הסיפא.

ולכן קשה לפרש בדברי רבא שהוא בא לאפוקי י"ד שדינו קיל טפי, דמשמע מהרושלמי והתוספתא שדיניהם שוים, ואפושי מחלוקת לא מפשינן, ולכן יותר נכון לפרש שמה שאמר רבא בש"ס דידן אינו בא לאפוקי י"ד כדי לומר שדינו קיל טפי מדין חולו של מועד, אלא כוונת רבא רק לומר כמ"ש הקרבן נתנאל שם בס"ק ש, "מדהביא הרי"ף ורבינו ברייתא זו על י"ד, צ"ל הא דמשני רבא הא והא בחולו של מועד, דלאו דוקא ה"ה דה"מ לאוקמיה הא והא בי"ד. אלא דאשמועינן כח דהיתרא דאם חצר נעשה כרפת אפילו בחולו של מועד מפנין לאשפה", וכן הוא בב"ח בס"תסח, שמה שאמר רבא הוא לאו דוקא.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש רבינו חננאל שם, שבתחילה הוא הביא דעת רבא, "רבא אמר לעולם בחולו של מועד". ואחר כך הוא הביא דין הירושלמי הנ"ל דמיירי בין י"ד ובין בחולו של מועד. משמע שאף לרבא אין לחלק בין חולו של מועד לי"ד.

ולכן שפיר הקשה הב"י על הרמב"ם שהשמיט דין הנ"ל לגבי י"ד, ואף אם גירסת הרמב"ם היתה כגירסת דידן דאמר רבא "הא והא בחולו של מועד", עדיין י"ל שקשה לומר שרבא פליג על מה דמשמע מהירושלמי והתוספתא שאין חילוק בדין זה בין חולו של מועד וי"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

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

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

כתב כת"ר, "קיבלתי את הערתו על מש"כ, והנה כמו כן יש להעיר על דברי החק יעקב (תסח ס"ק יד) שכתב שלטור י"ד קל יותר מחוה"מ וכתב לדייק זאת מלשון הטור שלגבי י"ד כתב רק "ואם נתרבה בחצר יוציאנו לאשפה" ולגבי חוה"מ כתב "אם נתרבה עד שנעשה חצר כרפת" כו' [ולא הבנתי איך אפשר לדייק מכאן וצ"ע), ועוד הביא שם מדברי הטור בקיצור פסקי הרא"ש (פסחים ד, ט) שכתב: "הזבל שבחצר ביום י"ד מסלק לצדדין, ואם רב הזבל בחצר מוציאין לאשפה, ובחוה"מ אינו מסלקו

אלא מסלקו לצדדין", והנה כתב תמה על זה בהגהות רבי יצחק אייזיק חבר, דאתיא דלא כמאן, שהרי לאביי החילוק הוא רק לגבי י"ד לחוה"מ ואין הבדל בין התרבה ללא התרבה, ולרבא בין אם נאמר שדיבר רק על חוה"מ (כמו שנקט ריא"ח) ההבדל בין התרבה הזבל ללא התרבה הוא אדרבא רק לגבי חוה"מ ואילו בי"ד הוא אפילו לא התרבה, ואם נאמר שלרבא אין חילוק בין י"ד לחוה"מ (בין אם נאמר שיש הבדל בגירסא או לא) מ"מ לא מצאנו דעה שההבדל בין התרבה הזבל הוא רק בי"ד ובחוה"מ אסור בכל גוונא וצ"ע".

וראיתי בנהר שלום בס"תסח אות ז, שהביא מ"ש הטור ברמזים הנ"ל, ושוב כתב "נראה דאסר בחה"מ להוציאו אפילו נתרבה, וזה נגד הגמ' דאמר הא והא בחה"מ, והרא"ש עצמו בפ' מפנין והטור שם ברמזים והבס' תקל"ה התירו להוציאו בחה"מ כל שנתרבה, ואפשר שיש חסרון, וכצ"ל ושתחת רגלי הבהמה מוציאו לאשפה ובחה"מ וכו', היינו מתני'", ע"ש (ומ"ש בפ' מפנין, כוונתו למו"ק יג. שהמשנה שם מתחילה "ואין מפנין", ועיין ברמזים שם בסוף פ"ב אות יט).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעג

שאלה: מהו הסדר של עשר מסעות שנסעה שכינה, בראש השנה לא, ומה שיטת הגר"א בזה, והוא הערה על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א, בספרו **אור אליהו**.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

ראש השנה לא.

א) **כתוב** שם "עשר מסעות נסעה שכינה מקראי מכפרת לכרוב ומכרוב לכרוב ומכרוב למפתן וממפתן **לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר** ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה".

אלא לפי הג' הגר"א שם צ"ל: "עשר מסעות נסעה שכינה מקראי: מכפרת לכרוב, ומכרוב לכרוב, ומכרוב למפתן, וממפתן לגג, ומגג לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לחומה, ומחומה לעיר, ומעיר להר, ומהר למדבר, וממדבר עלתה וישבה במקומה".

ופירש כת"ר טעם הגר"א, "שהרי השכינה הסתלקה לפי הסדר מהפנימי ביותר, היינו קודש הקדשים, ועד החיצון ביותר, היינו למקומה, ולפי זה, יקשה, כיון שכבר הסתלקה השכינה לחצר ולמזבח, היינו המזבח החיצון, הנמצא בעזרה, היאך חזרה אח"כ לגג, שהוא גג ההיכל, לכן, על כרחך שמהמפתן, שהוא מפתן ההיכל הסתלקה לגג, שהוא גג ההיכל כנ"ל, ומהגג הסתלקה לחצר, דהיינו העזרה בין האולם ולמזבח. אח"כ הסתלקה למזבח עצמו, היינו המזבח החיצון שבעזרה כנ"ל", ומ"ש כת"ר, שגג הוא גג ההיכל, הוא כמ"ש הב"ח שם.

ופירש כת"ר הגירסא דידן, "ולייישב הגירסא שלפנינו מדוע הסלקה השכינה מהמזבח החיצון לגג, כתב בפירוש הרי"ף על עין יעקב: "והאי דאמרינן מהחצר למזבח הוא מסברא, שהחצר היה קדוש והמזבח קדוש, **אבל הגג לא** היה קדוש, כדתניא גגין ועליות לא נתקדשו, ואיך יתכן שעלתה לגג שאינו מקום קדוש וחזרה אל המזבח, שהוא מקום קדוש, וכן מן הגג לחומה, מסתברא דהחומה היא פחות מן גג ההיכל, אע"פ שגם הגג לא נתקדש". כלומר, **שלגירסא שלפנינו הסתלקות השכינה היא לפי דרגת הקדושה, ואילו לגירסת רבינו היא לפי הסדר מהפנימי לחיצון כנ"ל".**

ב) **ויש** להעיר. כתוב בפסחים פו, "ת"ש וגגו קודש", ופירש"י שם "גגו של היכל", וכתב המשנה למלך בהל' בית הבחירה פ"ו הל"ז, "מהסוגיא דס"פ כיצד צולין מוכח דעליות דהיכל נתקדשו, ונראה דטעמא שהנכנס לשם חייב כרת, וכן נראה מדברי התוספות בפ"ב דשבועות (דף י"ז) ד"ה וטמא", ע"ש. ועיין בב"י א"ח סוף ס"קנא, שכתב, "ומהרי"ק כתב בס"קסא. בשם המרדכי ושמא דומה לעליות היכל שנתקדשו כדאמרינן בפ' כיצד צולין", ע"ש. הרי מבואר דאה"נ דשאר גגין לא נתקדשו, אבל גג ההיכל היה קודש.

וכן ראיתי לר' דוב בריש צוקרמן ז"ל בבית אהרן, בחידושיו להוריות דף ה דף נד, שכתב לפרש הג' הב"ח

הנ"ל, וז"ל "ומעתה מובנים דעת הב"ח היטב כיון דאמרינן בגמ' דנסעה שכינה ממזבח לגג, ע"כ לומר דהוא גג ההיכל דנתקדש לקדשים, ולכך באפשרי להשראת השכינה שמה", ע"ש שאר דבריו.

ולפי זה י"ל שאף לפי שיטת הגר"א הסתקלות השכינה היתה לפי דרגת הקדושה, וכן הוא, שכתב הגר"א בא"ח ס"קנא. יב, "דאמרינן בפ' כ"צ גגין ועליות לא נתקדשו, או שמא יש לדמותן להיכל כמ"ש שם **דנתקדשו**", ע"ש.

ג) **וגם** יש להעיר על הרי"ף הנ"ל, שהרי אף הוא סבר שהגג בגמ' הנ"ל הוא גג ההיכל כמ"ש הב"ח שם, שמלבד מה שהביא כת"ר מדבריו לעיל, גם כתב הרי"ף שם "אין להקשות דמנלן דמחצר נסעה למזבח, דלמא מחצר נסעה לגג ההיכל ומהגג למזבח... וי"ל דלא מייתי ראיה אלא שנסעה שכינה למזבח ולגג ההיכל". הרי הוא מיירי בגג ההיכל.

ולכן יש להעיר על הרי"ף הנ"ל איך הוא סבר שאין גג ההיכל קדוש, שהרי הוא כתב "אבל הגג **לא** היה קדוש". וי"ל שהוא סבר כמ"ש הצל"ח בפסחים שם ד"ה אמר, "יפלא על רבינו הגדול שהשמיט שם בכל הפרק (הל' בית הבחירה פ"ו), ולא הביא דין עליית היכל, ואדרבה סתם בהל' ז, שהגגים והעליות לא נתקדשו, ולכן נלענ"ד דבר חדש והוא דעליות לא גרעי ממחילות, וכיון דבמחילות מסקינן לחלק בין פתוחות להעזרה לפתוחות להר הבית, גם בעליות אמרינן דאם לולין פתוחות מהם להעזרה הם קדושים, ולפי זה שוב לא צריכנא לחלק בין עליות ההיכל לשאר עליות, וגם **עליות ההיכל לא נתקדשה**", ע"ש. הרי משמע שכמו שהעליות של ההיכל לא נתקדשו ה"ה הגג, שיש להשוות דינם, ולפי זה אף אם אמרינן שהסתלקות השכינה היתה לגג ההיכל, עדיין הוא שפיר מ"ש הרי"ף "ואיך יתכן שעלתה לגג **שאינו מקום קדוש** וחזרה אל המזבח, שהוא מקום קדוש".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעד

שאלה: א) האם כתוב במגילה שיש לעיר שושן לקיים חג פורים לדורות ביום ט"ו.

ב) מה השייכות בין מה שאמר רב במגילה יא. ויי והי" לפסוק "והתמכרתם".

ג) מאיזה טעם הוא יותר נכון לומר שהטעם שמשה רבינו נקרא "ירד" הוא מפני שהוא "הוריד תורה לישראל" וכמ"ש הגר"א, ולא מפני שמשה "ירד להם לישראל מן בימיו" כמ"ש בגמרא לפנינו.

ואלו הערות על הספר **אור אליהו** להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

א) **כתוב** במגילה ב: "בשלמא רבי יהושע בן קרחה לא אמר כתנא דידן, דלית ליה פרזי פרזי, אלא תנא דידן מאי טעמא לא אמר כרבי יהושע בן קרחה. מאי טעמא, דהא אית ליה פרזי פרזי. הכי קאמר אלא שושן דעבדא כמאן, לא כפרזים ולא כמוקפין".

וכתב כת"ר, "כך היא הגירסא שלפנינו, ולפי גירסא זו משמע שקושיית הגמ' היתה מדוע, לתנא דידן, עשו בעבר בשושן את הפורים בט"ו, וכך באמת פירש רש"י: "הכי קאמר אלא שושן דעבדה כמאן – אי ילפינן הך גזירה שוה, היאך עשו אותן שבשושן בחמשה עשר, הא פרזי הוא, ולא ידעינן בה שהוקפה מימות יהושע", ולכאורה קשה על גירסא זו: א. אם הקושיא היא על מה שעשו באותה שנה שנעשה בה הנס, הרי אז לא עשו מכח תקנת חכמים, אלא מעצמם עשו יום טוב ביום שנחו בו מהמלחמה, ואם מצד דורות שאחרי זה, הרי לא מצאנו במגילת אסתר או במשניות שעשו בשושן בט"ו ב. אם הקושיא היתה על מה שעשו בעבר, לא מובן מדוע אומרת הגמ': "ולא כמוקפין", הרי שושן עשו בט"ו כמוקפין. כן הקשה ברש"ש: "פרש"י היאך עשו בט"ו. קשיא לי, אי על שעת הנס קפריך, הא אז עשו מעצמן ביום נייחא שלהן, ואי פריך על לדורות, הא לא אשכחן בהמגילה דיעשו בט"ו, וכן במשנה ליתא דינייהו", ואולי אפשר ליישב, שכך היה קבלה בידם, שבשושן נהגו בעבר (לא רק בשעת הנס) בט"ו וצ"ע. **ע"כ דברי כת"ר.**

וכשאני לעצמי יש להעיר על הרש"ש, שהרי כתוב במגילת אסתר, "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים... לקים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה. **כימים אשר נחו בהם**... לעשות אותם ימי משתה ושמחה". ופירש במנות הלוי שם, "וההי"ר יהודה בן שושן ז"ל כתב וז"ל וישלח אל כל היהודים בין של כרכים בין של עיירות שיעשו קצתם יום י"ד וקצתם יום ט"ו, ולפי שלא פירש עד עתה אם יהיו שני ימים לכולם הוצרך לומר **כי ימים אשר נחו** והחדש כי בחדש עצמו וביום החדש עצמו יעשו ככה", ע"ש. הרי כאן מיירי בפורים לדורות כמ"ש "בכל שנה ושנה", ושושן צריך לקיים פורים בט"ו כבשושן בשעת הנס "כימים אשר נחו בהם" וכן שאר כרכים, והעיירות בי"ד כשאר עיירות בשעת הנס. כן נראה הפשט בפסוק.

וכן הוא בערוך השלחן בס"תרפח ב, שפירש פסוק הנ"ל, וז"ל "כלומר שקיימו עליהם אלו שני ימים י"ד לפרזים וט"ו למוקפין ומפרש הטעם כימים אשר נחו, כלומר לפי שהנס נעשה לפרזים בי"ד ואז נחו מאויביהם, ולמוקפין נעשה הנס בט"ו כמו שושן שעד ט"ו לא נחו ובט"ו נחו". הרי לדורות צריך שושן לקיים פורים בט"ו "כימים אשר נחו בהם".

ולכן איך כתב הרש"ש "ואי פריך על לדורות, הא לא אשכחן בהמגילה דיעשו בט"ו".

ב) **כתוב** במגילה יא. "ויהי בימי אחשורוש אמר רב ויי והי הדא דכתיב והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות וגו'".

וכתב כת"ר על זה, "ועוד קשה על הדרשה עצמה, מה הראיה שמביא רב מהפס' "והתמכרתם" וגו' לְמַה שדרש: "ויי והי" מהמילה "ויהי", ונראה שהב"ח (אות א) הרגיש בקושיא זו, ולכן גרס: "אמר רב ויי והי, נתקיים מה שכתוב בתורה והתמכרתם שם"... וכן היא הגירסא במהר"ל (אור חדש) ובעין יעקב, ועיי"ש במהר"ל שאכן ביאר מה הקשר בין דרשתו של רב "ויי והי" לפס' "והתמכרתם" וגו', ועיין בסמוך אות ב' שרבינו גורס את דרשתו זו של רב בהמשך הגמ' (בסוף ה'פתיחות'), ושם אכן לא מובא הפס' והתמכרתם ע"ש".

ולע"ד יש לפרש שכוונת "ויי והי" היא על כפול הצרות, "ויי" צרה אחת, "והי" עוד צרה אחרת, וזה כדמצינו בסוף פר' כי תבוא, "והתמכרתם שם לאויבך לעבדים ולשפחות, ואין קונה". הרי צרה אחת היא שהם צריכים למכור את עצמם לאויביכם, והצרה אחרת היא שאויבים אינם רוצים לקנותם אלא להרוג אותם, וכמ"ש רש"י שם, "ולא קנה. כי יגזרו עליך הרג וכליון", וכן מצינו צרה כפולה כזה במגילת אסתר, שכתוב בפ"ז ד, שאמרה אסתר, "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד, ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק המלך". הרי אף כאן יש צרה כפולה, שאף שאסתר מסכימה ל"עבדים ולשפחות נמכרנו" והיא צרה אחת, מ"מ הצרה היא כפולה דהיינו שהאויבים רוצים "להשמיד להרוג ולאבד".

ולפי זה שפיר הגירסא הנ"ל בגמ', שמפסוק "והתמכרתם" ילפינן הענין של צרה כפולה דהיינו "ויי והי", וגם שהצרות בימי אסתר דומות לצרות בפסוק זה כמו שהעידה אסתר, שוב ראיתי במהרש"א שהוא כתב כפירוש זה בקיצור ע"ש.

ומ"ש כת"ר, "שרבינו גורס את דרשתו זו של רב בהמשך הגמ' (בסוף ה'פתיחות'), דהיינו אחר שכתוב "רב חייא אמר מהכא". כן הוא בפתח עינים שם, וז"ל "רב אשי מהכא כו', ושמואל אמר מהכא לא מאסתים וכו', ר' לוי אמר מהכא וכו', רב חייא אמר מהכא וכו' אעשה לכם, ויהי בימי אמר רב ווי והי נתקיים מ"ש בתורה והתמכרתם שם לאויבכם לעבדים ולשפחות ואין קונה. אחשורוש אמר רב אחיו כו'. כן נ"ל להגיה וצ"ע דאייתי לדשמואל ודע' בתר רב אשי – לקוטי מהר"א פליף כ"י, ומה שהקשה דאייתי לדשמואל וכו' לק"מ דכמה זימנין דמשכחת בש"ס כי האי גוונא... והרב טורי האבן הרגיש בזה שהפסיק בין הפתיחות", ע"ש.

ג) **כתוב** במגילה יג. "ירד זה משה, ולמה נקרא שמו ירד, שירד להם לישראל מן בימיו".

וכתב כת"ר, "כך היא הגירסא שלפנינו, אמנם בש"ס של רבינו היו תיבות אלו של "שירד להם לישראל מן בימיו" מחוקות, ונכתב בצידו בגליון הש"ס של רבינו: "שהוריד תורה לישראל", ולפי זה כך צריך לומר: "ירד זה משה,

ולמה נקרא שמו ירד, שהוריד תורה לישראל", וכך היא הגירסא בפסיקתא זוטרתא (פרשת שמות ב, י): "ירד זה משה, שהוריד תורה לישראל", וכן בויקרא רבה (ויקרא פרשה א, ג): "ילדה את ירד זה משה, ר"ח בר פפא ור' סימון, ר"ח בר פפא אמר ירד, שהוריד את התורה מלמעלה למטה.

ואולי הטעם, משום שבכל שאר השמות שנקרא משה רבינו ע"ה, הוא על שם דבר רוחני, ואם כן מסתבר שגם בשם "ירד" נקרא על שם דבר רוחני: "שהוריד תורה לישראל", ולא דבר גשמי "שירד מן לישראל בימי. כן כתב בספר לקט מהגיוני התורה (חלק ראשון עמ' 326), ובשפתי חכמים העיר ששני הגירסאות עולות בקנה אחד, וכמו שאמרו רז"ל (אבות ג, יז): "אם אין קמח אין תורה", ועוד יש להוסיף כעין זה מאמר רז"ל (מכילתא דר' ישמעאל בשלח, מסכתא דויהי פתיחתא): "מכאן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר, לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן". **ע"כ דברי כת"ר.**

ונראה ליתן טעם אחר לזה, והוא שהוא יותר פשוט לומר ש"ירד" שייך למה שעשה משה עצמו, דהיינו שהוא עצמו "ירד" ולא שרק דבר אחר ירד ולא הוא, ולכן בשלמא לגבי התורה משה עצמו ירד מהר סיני עם התורה, משא"כ במן שמשה עצמו לא ירד עם המן.

ועוד י"ל, שבשאר שמות של משה שם, כגון "גדור", פירושו שהוא עצמו גדר פרצותיהן של ישראל, וכן "חבר" שהוא עצמו חיבר את ישראל לאביהן שבשמים וכו'. אולם במן בפ' בשלח, לא מצינו בפסוקים שמשה התפלל בשביל המן כדי לומר שהוא עצמו גרם את המן, אלא מיד אחר ש"ילונו כל עדת בני ישראל", כתוב "ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים", ולכן לפי הפסוקים נראה שמשה עצמו לא התפלל בעד המן, והוא לא גרם ירידת המן, משא"כ בתורה שהוא עצמו ירד עם לוחות הברית.

ועוד י"ל, שי"ל שמשה נקרא "ירד" משום הוא עשה מעשה כבתיה בת פרעה, שכתוב בגמ' שם לגבי בתיה בת פרעה, "אמאי קרי לה יהודיה על שום שכפרה בע"ז דכתיב ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, רבי יוחנן שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה", ופירש"י "לרחוץ, לטבול (לשון) גירות". הרי הפירוש של "ירד" כאן הוא גירות, ולכן אף לגבי משה י"ל שהטעם שהוא נקרא "ירד" הוא מפני מעשה גרות, דהיינו קבלת התורה, וזה כמ"ש הרמב"ם הל' איסורי ביאה בריש פ"יג, "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן. מילה היתה במצרים שנאמר וכל ערל לא יאכל בו... **וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה** שנאמר וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, וקרבן שנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ע"י כל ישראל הקריבום". הרי קבלת ברית התורה היא כגרות, ולכן י"ל שמשה היה נקרא "ירד", כיון שאף הוא עשה מעשה גרות כבתיה ש"ירדה", דהיינו קבלת התורה, ולכן שפיר יש לגרוס כאן "שהוריד תורה לישראל", וטעם זה לא שייך במן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן ערה

שאלה: מאיזה טעם השמיט הגר"א במגילה יד., לגבי אביגיל, התיבות "אלא מלמד שגילתה את שוקה". **וה**הוא הערה על הספר **אור** אליהו להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

א) **כתוב** במגילה יד. "אביגיל דכתיב והיה היא רוכבת על החמור ויורדת בסתר ההר, בסתר ההר מן ההר מיבעי ליה, אמר רבה בר שמואל על עסקי דם הבא מן הסתרים, נטלה דם והראתה לו, אמר לה וכי מראין דם בלילה, אמרה לו וכי דנין דיני נפשות בלילה, אמר לה מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה, אמרה לו עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם, אמר לה ברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום הזה] מבוא בדמים, דמים תרתי משמע, **אלא מלמד שגילתה את שוקה והלך לאורה ג' פרסאות**, **אמר לה** השמיעי לי, **אמרה** לו לא תהיה זאת לך לפוקה, זאת, מכלל דאיכא אחריתי, ומאי ניהו, מעשה דבת שבע".

והגיה הגר"א שם, "גמ' אלא מלמד שגילתה א"ש וה"ל ג"פ, א"ל השמיע לי אמרה לו – תא"מ". דהיינו שיש למחוק התיבות המודגשות הנ"ל.

ועל זה העיר כת"ר, "ולכאורה קשה, שלגירסא זו של רבינו לא מובן מה שכתוב "דמים תרתי משמע", שאין לזה שום קישור למה שכתוב מיד אח"כ (לפי גירסא זו), "לא תהיה זאת לך לפוקה" כו', שדחוק לפרש שדמים תרתי משמע הכוונה לדם נדה שהראתה לו (שהוזכר לעיל, ולפי זה גם צריך לומר שמה שכתוב "דמים תרתי משמע" אין זו שאלה), משום על זה לא שייך לומר "כלתני", שהרי בזה היא לא מנעה ממנו לעבור על איסור נידה, ואולי בדוחק אפשר לומר, שהכוונה שע"י דם נידה שהראתה לו היא מנעה ממנו את הדם של שפיכות דמים, ושמא יש לומר שרבינו מוחק גם את תיבות "דמים תרתי משמע", וצ"ע. אכן בירושלמי (סנהדרין פ"ב הל"ג) מובא כפי הגירסא שלפנינו בבבלי "מבוא בדמים, דם נידה ושפיכות דמים"". **ע"כ דברי כת"ר.**

ב) **בתחילה** י"ל, שנראה שהגר"א למד להשמיט תיבות הנ"ל מהירושלמי בסנהדרין פ"ב הל"ג, שכתוב שם, "ותפגוש אותם, גילת שוקה והלכו לאורה ותפגוש אותם הוקרה כולם". ופירש הפני משה שם, "ותפגוש אותם, דריש שפגעה בגופן ממש, שנעשו בעלי קריין כולם מחמת שהסתכלו ביפיה". הרי שדרשה זו של "גילת שוקה", היא שייכת ל"ותפגוש אותם", והוא בשמואל א' פ"כה פסוק כ, ע"ש. ומשמע ש"הגלוי" היה לכל אנשי דוד, ולא רק לדוד בלבד, שכתוב "אותם" וגם "והלכו", לשון רבים.

אולם בש"ס דילן נראה שהגלוי היה רק לדוד, שכתוב "הלך דוד לאורה", ולכן נראה שלפי הבבלי גלוי זה לא היה בתחילה כשכולם ראו את אביגיל רוכבת על החמור, אלא אחרי כן כשרק דוד עצמו דיבר עמה שלא בפני אחרים.

א"כ יש להקשות על הבבלי, קושית התוספות שם שכתבו, "שגלתה שוקה והלך דוד לאורה ג' פרסאות. קשה היאך אותה צדיקת גלתה שוקה לפני דוד". ויש לתרץ קושיא זו, שהגלוי היה רק בתחילה כשכולם ראו אותה רוכבת על החמור, וכמ"ש בירושלמי הנ"ל, וזה לפי מ"ש בע"ז כ. "מעשה ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית וראה עבודת כוכבים אחת נאה היותר, אמר מה רבו מעשיך ה', ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע... ולאסתכולי מי שרי, מיתיבי ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכוערת ולא בבגדי צבע של אשה... קרן זוית **הואי**", ע"ש. ולכן י"ל שה"פגישה" היתה בקרן זוית של ההר, ולכן שפיר הוא לפרש שכולם ראו אותה פתאום ובלי כוונה, בין מצדה ובין מצדם, ולכן י"ל שאביגיל לא כוונת לגלות שוקה כלל, ולכן נראה שלפי הירושלמי נסתלקה קושית התוספות, ולכן סבר הגר"א לתפוס דרשת הירושלמי לעיקר, ולכן הוא השמיט הדרשה שבבבלי.

ג) **ולפי** זה יש לפרש "בדמים", שהוא כיון לשפיכות דמים ודם נדה, וכמ"ש בירושלמי שם, וכן פירש"י שם, "דם נדה ושפיכות דמים", וזה כמ"ש בשו"ת מהרלב"ח ס"קכו. ד"ה עוד אני אומר, "אין הכונה כשאמר לה דוד השמעי לי שהיה רוצה לבוא עליה עתה, שא"כ איפא איך לא רמז הכתוב ולא ספר על הרע היותר גדול שהיה בענין והוא שהיה רוצה לבוא עליה בהיותה אשת איש כי זה עון גדול יותר מהבא על הנדה, אבל נראה שאביגיל בהיותה אשה חכמה מאד חשבה בלבה שכל עוד שתסדר יופי טענותיה לפני דוד ע"ה להציל בעלה מהמות, אולי יופי אותם הטענות וסדורם יהיה סבה יותר שדוד יהרוג לבעלה, וזה לסבת שתכנס אהבתה בלב דוד וכדי לישא אותה יהרוג לבעלה, ולכן עשתה עצמה כנדה לומר שאע"פ שיהרוג לבעלה היא אסורה עליו לשעתה, וטבע היצר הרע שכשאינו יכול לעשות העבירה לשעתו אינו חושש, וזהו פירוש אשר כליתני מבוא בדמים, **שפיכות דמים ודם נדה**", ע"ש (ודלא כמ"ש המהרש"א שם שהוא איסור שפיכות דמים ואשת איש.).

ולכן שפיר י"ל ש"כלתני", שייך להריגת נבל וגם לביאת נדה, ואין לפרש כלתני לגבי מה שהורה דוד על דם נדה בלילה, אלא החשש הוא שמא הוא עצמו יבוא לאשה נדה, וכן נראה מלשון "**מבוא** בדמים", שהחשש שדוד עצמו "יבוא" לדם נדה.

ד) **ועוד** י"ל, שלפי מ"ש בגמרא "דמים תרתי משמע, אלא מלמד שגילתה את שוקה והלך לאורה ג' פרסאות", משמע שמשום "גלוי" זה דוד כיון לבוא עליה, ואם הוא היה עושה כן, הוא היה עובר על איסור נדה, וזה החידוש של "דמים" שמלבד החשש של שפיכות דם של נבל, היה חשש איסור נדה. הרי שהיו שני חששות.

אלא לפי מ"ש אחרי כן בגמרא, דהיינו "אמר לה השמיעי לי, אמרה לו לא תהיה זאת לך לפוקה, זאת, מכלל דאיכא אחריתי, ומאי ניהו, מעשה דבת שבע", אינו נראה כן, שהרי כתוב בפסוק הנ"ל, "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני, ולשפוך דם חנם". משמע מכאן שהיה רק חשש אחד של שפיכות דם, ואין רמז כאן לחשש נדה, ועוד, כתוב "דם" בלשון יחיד, משמע שיש רק חשש אחד, וגם נראה כן ממעשה דבת שבע, דאה"נ שדוד גרם שפיכות דם של אוריה החיתי, אבל לא מצינו שהוא עבר על איסור נדה עם בת שבע.

ולכן נראה שהדרשה של "דמים" (שיש שני חששות) סותר הדרשה של "זאת" (שיש רק חשש אחד), והמעשה של "גילתה את שוקה", אינו מוכח מתי דוד רצה לבוא עליה, דהיינו כשהיא היתה עדיין נדה או אחרי כן, שלפי הדרשה של "דמים" יש לפרש שהוא רצה לבוא עליה מיד אחר הריגת נבל, ולפי הדרשה של "זאת", יש לפרש שדוד לא רצה לבוא עליה מיד, והוא יכול להמתין עד אחר הטבילה, כשאין חשש איסור נדה.

ולפי זה י"ל שהגר"א השמיט התיבות "אלא מלמד שגילתה את שוקה והלך לאורה ג' פרסאות, אמר לה השמיעי לי, אמרה לו", כיון שאין שייכות בין שתי הדרשות של "דמים" ו"זאת", וגם אין להוכיח ממעשה של "גלוי" איזו דרשה היא נכונה.

ה) **ומ"ש** כת"ר, "ולפי זה גם צריך לומר שמה שכתוב "דמים **תרתי משמע**" אין זו שאלה", אה"נ דמצינו לשון זו לגבי שאלה, כגון בשבת כח: "דא"ר יהודה שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו, שנאמר ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס, מקרין **תרתי משמע**? אמר ר"נ בר יצחק מקרן כתיב", ע"ש. אלא גם מצינו לשון זו שהיא הצהרה ולא שאלה, כגון בסנהדרין ד: שכתוב שם "ור"ע ורבנן בהא פליגי, ר"ע סבר נפשות **תרתי משמע**, ורבנן סברי נפשות דעלמא משמע". הרי אין כאן לשון שאלה אלא הצהרה שכן דעת ר"ע, וכן הוא בב"ב סא: שנראה שלפי התוספות ד"ה ארעתא, שגירסתם בש"ס היתה "אריתא **תרתי משמע**", ואף זה הצהרה, ולא שאלה, וכן הוא ברש"י מגילה ז, לגבי מתנות לאביונים, שכתב, "דהא אביונים נמי **תרתי משמע**", אין זה שאלה אלא הצהרה דבעינן שני אביונים, וכן נראה פשוט לדעת הפני משה בירושלמי הנ"ל שכתב, "מבוא בדמים. **תרתי משמע**", הרי שאין זה לשון שאלה, אלא הצהרה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעו

שאלה: א) מאיזה טעם לא הביא הרמב"ם מה שאמר רבי במו"ק יב, "בשבת בטובה ביו"ט במזונות".

ב) לפי גירסא שלפנינו, למה כתוב במו"ק כז. שאין לאבל לישון על אודייני "גדולה", מה החידוש של "גדולה".

ואלו הערות על הספר **אור אליהו** להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א

מו"ק יב.

א) **כתב** הרמב"ם בהל' יום טוב פ"ח הל"יא, "אין מכנסין את הצאן לדיר כדי שיזבלו את הקרקע, שהרי הוא מדייר שדהו במועד, ואם באו מאליהן מותר, ואין מסייעין אותן ואין מוסרין להן שומר לנער את הצאן. היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע מסייעין אותן ושוכרין שומר לנער את צאנם ממקום למקום כדי שיזבלו כל השדה", וזה לפי מ"ש במו"ק יב. ע"ש.

והקשה הרב המגיד שם על הרמב"ם, וז"ל "שם (מו"ק יב.) ת"ר אין מדיירין שדה בחולו של מועד, ואם באו מאליהן מותר, ואין מסייעין אותן ואין מוסרין להם שומר לנער את צאנם, היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע מסייעין אותן ומוסרין להם שומר לנער את צאנם, רבי אומר **בשבת בטובה ביו"ט במזונות** במועד בשכר, אמר רב יוסף הלכה כרבי ע"כ בגמרא, ונראה מלשון רבינו שהוא מפרש מימרא דרבי על שכיר שבת ועל השומר המנער את הצאן קאמר רבי, דבשבת מחזיקין לו טובה וביו"ט נותנין לו מזונות ובמועד שוכרין אותו בדמים, זהו שכתב ושוכרין שומר וכו', ויש מי שפירש דהא דרבי בבאו

מאליהן קאי וסוברים דבמועד אין שוכרין אותם לכתחלה אבל אם באו מאליהם מותר לתת להן שכר וביו"ט מזונות כך פירש"י ז"ל, ודברי רבינו נראין אלא **שאני תמה למה לא כתב דין שבת** ויו"ט".

וכתב כת"ר על מ"ש הגר"א בס"תקלז יד, "הנה רבינו בביאורו לשו"ע (שם) כתב כהסבר זה בשיטת הרמב"ם, אך שם נשאר בקושיא על זה שהשמיט הרמב"ם שבת ויו"ט: "ושיטה אחרת להרמב"ם, דמפרש דברי רבי אסיפא היה שכיר כו' ופי' בשכר ששוכרין אותן דלא כנ"י, אבל השמיט דין שבת וי"ט וכבר תמה המ"מ".

ונראה שיש לתרץ הקושיא לפי מה כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ו הל"יב, "פוסק אדם עם הנכרי על המלאכה וקוצץ דמים והנכרי עושה לעצמו, ואע"פ שהוא עושה בשבת מותר, וכן השוכר את הנכרי לימים הרבה מותר אע"פ שהוא עושה בשבת. כיצד כגון ששכר הנכרי לשנה או לשתים שיכתוב לו או שיארוג לו. הרי זה כותב ואורג בשבת ומותר כאלו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד שהוא עושה בכל עת שירצה, והוא שלא יחשוב עמו יום יום".

ופירש המרכבת המשנה, "ועיין במיימוני פ"ח מהל' יו"ט הי"א ובמ"מ שם תמה על רבנו למה השמיט דין בשבת בטובה ביו"ט במזונות, ונ"ל דרבנו מפרש דאסרו לסייע אותם דלאו שכיר שנה דמחזי כאלו הישראל מצווהו היום, והיינו מ"ש רבינו כאן והעכו"ם עושה לעצמו, ואם היה שכיר שנה והתנה עמו שיתן לו שומר מותר לשכור לו שומר בחוה"מ, ובשבת ויו"ט בודאי אסור לשכור פועלים כמבואר בפכ"ד, אלא שאם כבר שכר מער"ש ומערב יו"ט פועל שכיר שנה מותר למסרו בשבת ויו"ט לשמור, וביו"ט מותר ליתן להפועל מזונות שיוציא לשדה, משא"כ בשבת דיש איסור הוצאה והכנסה אסור ליתן מזונות לנכרי שיוציאנו לרה"ר כמבואר לקמן הכ"א במגיד משנה, וכיון שהזכיר רבנו פה דין שכיר שנה דשרי אין צורך להזכיר דין בשבת בטובה וביו"ט במזונות, שכל זה מבואר", ע"ש.

וזה כמ"ש היד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ו בשם הפוסקים, "שדרך הרמב"ם ז"ל לפרש דבריו במקום אחד בספר הי"ד ובמקום אחר סותם דבריו, וסומך על מה שכתב במקום אחר", ע"ש.

ועיין בגר"א הנ"ל שכתב לפני מה שהביא כת"ר בשמו, "ועיין ס"רמד ה", דהיינו שכתב מרן שם דין הרמב"ם הנ"ל בהל' שבת. אלא עדיין הביא הגר"א קושית הרב המגיד על הרמב"ם הנ"ל, ונראה שסבר הגר"א שלא כמ"ש המרכבת המשנה הנ"ל, וזה מפני דאה"נ שבדרך כלל יש ללמוד מה שסותם הרמב"ם במקום אחד ממה שפירש הרמב"ם במקום אחר, אבל עכ"פ כיון שמצינו בדין "שכיר שבת שכיר חדש", שרבי אמר בפירוש ש"בשבת בטובה ביו"ט במזונות", הו"ל לרמב"ם להזכיר חילוקים אלו כאן, ולא רק לסמוך על מה שהוא כבר כתב בהל' שבת.

מ"מ כבר מצינו שהגר"א עצמו במו"ק יב. תירץ דברי הרמב"ם באופן אחר, וז"ל "שם רבי אומר בשבת בטובה – פי' דקאי אירישא באינו שכיר שבת ובאו מאליהן מותר במועד אפי' נותן לו שכר אח"כ, ובסיפא שכיר שבת מסייעין כו' דוקא במועד לבד, ומוסרין לו שומר לנער אף בשכר. אבל הרמב"ם מפרש אסיפא, לכן השמיט שבת וי"ט, דס"ל דבהם בכל ענין אסור ובמועד כו' אף לשכור מותר", וכבר פירש כת"ר דברי הגר"א לנכון.

מו"ק כז.

ב) **כתוב** במו"ק כז, "תנו רבנן ישן על גבי כסא על גבי אודייני גדולה על גבי קרקע לא יצא ידי חובתו", ולהרבה ראשונים הגירסא נכונה היא כמ"ש ברי"ף (יז ע"א): "ת"ר היה ישן על גבי מטה, על גבי כסא, על גבי אודייני, גדולה מכולן אמרו אפילו על גבי קרקע לא יצא ידי חובתו", וכמבואר בדברי כת"ר.

והקשה כת"ר לגירסא דידן, "תיבת "גדולה" היא קשורה לתיבת "אודייני", כלומר, שמדובר ב"אודייני גדולה", ולפי גירסא זו לכאורה קשה מה הוסיפה הברייתא בתיבת "גדולה", ואולי הטעם, משום שרק אודייני גדולה ראויה לישון עליה וצ"ע".

ונראה שיש לפרש גירסא דידין כמ"ש התוספות בשם ר"ת בב"ב קמד, "אודייני. פי' בקונטרס בור וכסויו, ואין נראה לרבינו תם אלא מפרש שהוא כלי גבוה שעומדים עליו שומרי שדות וכרמים לראות מעליו למרחוק, וגם הוא ראוי לישן עליו כדאמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (דף כז.) ישן על גבי מטה או על גבי ספסל או על גבי

אודייני", ע"ש. ולפי זה י"ל שהפירוש של "אודייני גדולה", הוא שהיא גבוהה, ולא דומה לסתם מטה שהיא קרוב לארץ.

ולפי זה י"ל דאה"נ שאפשר לישון על אודייני, אלא אין זה מן המובחר כיון שהיא גבוהה מהארץ, וקשה ויש טירחה לעלות ולירד ממנה, משא"כ במטה שהיא קרובה לארץ והוא דבר קל לעלות ולירד ממנה. אלא אף שאודייני אינה כמטה רגילה והיא משונה ממטה כיון שהיא גבוה ויש טירחה לעלות כדי לישון עליה, מ"מ עדיין חז"ל אסרו לאבל לישון עליה, ולכן שפיר הוא מה שהברייתא הנ"ל כולל אודייני גדולה עם כסא וקרקע, שהחידוש בכולם הוא שאף שקשה לישון על אלו מ"מ עדיין הוא אסור לאבל לישון עליהם.

ויש להוסיף על פירוש זה כדי לפרש כדעת כת"ר. וי"ל שכיון שכוונת האודייני היא לעלות בה כדי לראות לרחוק כמ"ש ר"ת, אז אין צורך לאודייני רחבה כדי לעשות כן, אלא רק בעינן מקום על גב האודייני לעמוד שם כדי שהוא יכול לראות לרחוק, ולכן סגי אף כשיש מקום רק לשתי רגליו, ופשוט שאם יש מקום רק לשתי רגליו אז אין שם מקום לישון עליו. אולם אם האודייני היא "גדולה", דהיינו שהיא רחבה על גבה, אז שפיר י"ל שיש מקום עליה לישון שם, ולפי זה שפיר הוא מ"ש הגמ' אודייני "גדולה" כיון שרק כשהיא גדולה היא ראויה לישון עליה, וכדברי כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעז

שאלה: בסוף גמ' הוריות מה סברו רבי מאיר ורבי נתן שרצו להעביר הנשיאות מרשב"ג, ומה סבר רשב"ג.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א

כתב כת"ר, "הסוגיה בסוף הוריות על רבי מאיר ורבי נתן שרצו להעביר הנשיאות מרשב"ג, לא זכיתי להבין כלל, ואף שראיתי קצת במפרשים (בן יהוידע או בניהו ועוד), מ"מ לא נחה דעתי כלל מכל העניין שם, ובפרט שנראה שמן השמיים סברו שרשב"ג צדק ולא הם (כמו שאותו חכם שנה מסכת עוקצין וכך רשב"ג לא התבייש, ועוד), ואם כת"ר יוכל לשפוך אור על פרשה עלומה זו, שכמ"ה".

א) **כתוב** בהוריות יג: "רבן שמעון בן גמליאל נשיא רבי מאיר חכם רבי נתן אב"ד, כי הוה רשב"ג התם הוו קיימי כולי עלמא מקמיה, כי הוו עיילי רבי מאיר ורבי נתן הוו קיימי כולי עלמא מקמייהו, אמר רשב"ג לא בעו למיהוי היכרא בין דילי לדידהו תקין הא מתניתא ההוא יומא לא הוו רבי מאיר ורבי נתן התם, למחר כי אתו חזו דלא קמו מקמייהו כדרגילא מילתא, אמרי מאי האי אמרו להו הכי תקין רשב"ג, אמר ליה ר"מ לרבי נתן אנא חכם ואת אב"ד נתקין מילתא כי לדידן, מאי נעביד ליה נימא ליה גלי עוקצים דלית ליה".

כתב בהג' יעב"ץ שם, "אע"ג דרשב"ג נמנה משלשה ענוותינין (ב"מ פד פה), קסבר נשיא דומה למלך דבעינן שתהא אימתו עליך, ואין ראוי ליתן כבודו לאחר".

וכתב בעיון יעקב שם, "בעינן דלהוי ליה היכרא בין דיליה לדיליהו, אע"ג דאמר דבר הגון כי אין ראוי להשתמש בכתר אחד, מ"מ הם הקפידו על זה דה"ל לעשות היכר להגדיל כבודו באיזה דבר ולא שימעיט את כבודם".

ויש להסביר זה לפי מה דמצינו בחולין ס: "רבי שמעון בן פזי רמי כתיב ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים, וכתיב את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו **בכתר אחד**, אמר לה לכי ומעטי את עצמך, אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי, אמר לה לכי ומשול ביום ובלילה, אמרה ליה מאי רבותיה דשרגא בטיהרא מאי אהני, אמר לה זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים, אמרה ליה יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא דכתיב והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים, זיל ליקרו צדיקי בשמיך יעקב הקטן שמואל הקטן דוד הקטן, חזייה דלא קא מיתבא דעתה אמר הקב"ה **הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח**, והיינו דאמר ר"ש בן לקיש מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו לה' אמר הקב"ה שעיר זה יהא **כפרה על שמיעטתי את הירח**", ע"ש.

ולפי זה י"ל שסברו ר"מ ור"נ דאה"נ שאין אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אבל אם רשב"ג תיקן זה באופן שיש חסרון בכבוד של ר"מ ור"נ, אז כמו שהקב"ה צריך כפרה על מה שמיעט בכבוד הירח, ה"ה רשב"ג צריך כפרה במה שהוא מיעט בכבוד ר"מ ור"נ.

אלא י"ל דשאני דין "שני המאורות הגדולים", שבתחילה הם שווים זה לזה ואין טעם לומר שכבודו של זה צריך להיות יותר גדול מכבוד של זה, ולכן משום זה אמר הקב"ה "שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח". אולם לגבי רשב"ג ור"מ ור"נ, יש טעם טוב לומר שכבודו של רשב"ג צריך להיות יותר גדול מר"מ ור"נ, שרשב"ג היה נשיא ודומה למלך כמ"ש היעב"ץ הנ"ל משא"כ ר"מ ור"נ, ולכן שפיר הוא למעט בכבודם ואין צורך לכפרה, ואין זה דומה לנדון הירח שאין טעם בתחילה לחלק בין הירח והשמש כיון ששניהם היו "המאורות הגדולים".

ועוד, לגבי הירח אין כאן רק חסרון בכבוד בעלמא, אלא שגם ניכר בשמו ע"י שינוי השם, דהיינו בתחילה הירח היה "המאור הגדול", ושוב הוא היה "המאור הקטן", ולכן מצד שינוי השם יש בזיון וצריך כפרה, משא"כ בר"מ ור"נ שאין שינוי השם בהם, שעדיין אחד חכם ואחד אב"ד כבתחילה, ולכן אין רשב"ג צריך כפרה על זה.

וגם י"ל דנד"ד שאני ממ"ש בברכות כז: "היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד אמרי עד כמה נצעריה", דשאני התם שאין רק חסרון הכבוד לר"י אלא היה לו צער ובזיון ממה שהוא צריך לעמוד כל כך, משא"כ בנד"ד שאין בזיון לר"מ ור"נ אלא רק חסרון בכבודם (וכעת ראיתי ביביע אומר ח"ט ח"מ ס"ט סוף אות ד, שכתב, "שכיון שרשב"ג גרם להם בושה במה שתיקן שלא יעמדו כל בני הישיבה לפניהם, כאשר היתה באמנה אתם, ורצה לעשות הפרש בינו לביניהם ע"י כך, לכן כשיווכח לעיני כל חכמי בהמד"ר שאינו בקי במסכת עוקצים, והם גדולים ממנו, יוצא איפוא שהוא פגע בכבודם שלא כדין, ולכן ראוי להעבירו, דדמי למעשה של ר"ג (בברכות כז:), שגרם בושה וצער לר' יהושע, והעבירוהו משום כך", ע"ש. ולענ"ד נראה שיש לחלק כפי מה שביארתי לעיל).

ולכן שפיר הוא מ"ש כת"ר, "שנראה שמן השמיים סברו שרשב"ג צדק ולא הם", והירח יוכיח.

ב) **ואגב** אורחיה יש להעיר עוד נקודה אחת על סוגיא הנ"ל. גם כתוב שם, "מיהו ניקנסינהו דלא נימרו שמעתא משמייהו, אסיקו לרבי מאיר אחרים ולר' נתן יש אומרים", ויש לשאול, איך קנס רשב"ג קנס זה, הלא כתוב בפרקי אבות פ"ו מש"ו, "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי", ולכן ע"י קנס הנ"ל מתבטלה מדה טובה זו, ועיין במהרש"א שם שכיון רשב"ג לבטל הזכרת שמם כדי לבטל אזהרה זו של "האומר דבר בשם אומרו".

וי"ל שהמקור לאזהרה זו הוא ממעשה של מרדכי הנ"ל, ומצינו שמרדכי עשה מעשה טוב (תפארת), דהיינו שהוא רצה לפרסם למלך אחשורוש שביגתן ותרש רצו להרגו, ואסתר היתה השליח (יסוד), ואחשורוש הוא היה מקבל (מלכות) את השמועה, ולפי זה מצינו שמרדכי היה ה"גואל" של המלך, שהוא הציל את המלך מצער וסכנה, וגם מצינו שמה שעשה מרדכי הוא עשה "לשמה", דהיינו שהוא לא כיון לקבל שכר לעצמו מן המלך, וגם מעשיו לא היה תלוי באיזה תנאי כגון רק אם המלך עושה דבר פלוני אני אגיד לו מה נקרה, ולכן כשהקב"ה רואה חסד כזה, אז מדה כנגד מדה אף הוא מביא "גאולה לעולם" כמו שמרדכי הביא גאולה לאחשורוש, וגם י"ל שגאולה זו אינה תלויה באיזה תנאי, כגון רק אם עם ישראל שומרים את המצוות וכו', אלא בכל אופן הקב"ה מביא גאולה, בין אם הוא גאולה קטנה ובין אם הוא גאולה גדולה, הכל לפי הענין. אולם אם היתה כוונת מרדכי שלא לשמה, כגון אם היה מרדכי כיון לקבל שכר מן המלך, אז אין זה מביא שום גאולה לעולם.

ולפי זה יש לדון במעשה בסוגיא נ"ל, שהרי כתוב שם "אמר ליה ר"מ לרבי נתן אנא חכם ואת אב"ד, נתקין מילתא כי לדידן, מאי נעביד ליה נימא ליה גלי עוקצים דלית ליה, וכיון דלא גמר נימא ליה מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלת, ולמי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו, נעבריה והוי **אנא אב"ד ואת נשיא**". וי"ל דבשלמא אם כוונו ר"מ ורבי נתן רק להעביר רבש"ג מהנשיאות, שי"ל שהם היו עושים "לשמה" כיון שהם לא כוונו לקבל שכר, אבל כשהם אמרו "אנא אב"ד ואת נשיא", זה נראה כאילו הם כוונו לקבל שכר וגם זה נראה

כקצת גסות רוח שהם היו רוצים לעלות בחשיבות, ואין כוונתם "לשמה", ולכן סבר רשב"ג שאף אם הם אומרים איזה דין, אף הם היו מכוונים לפרסם חשיבותם ואין כוונתם לשמה כלל, ולכן ממילא שאין מועיל לומר איזה דין בשמם כדי להביא גאולה לעולם, כיון שזה רק מועיל כשכוונת האומר היא לשמה כדמצינו לגבי מרדכי, משא"כ בכוונת ר"מ ורבי נתן, ולכן סבר רשב"ג שאין קפידה כלל לקנוס אותם ולקרות אותם "אחרים" "ויש אומרים", כיון שאין כאן ביטול גאולה מן העולם, כיון שאף בהזכרת שמם לא תבוא גאולה לעולם, ואה"נ שודאי לא כוונו ר"מ ורבי נתן לחשיבות כלל, אלא כשהם במדרגה עליונה, הם צריכים ליזהר אף בכל שהוא שנראה כ"לא לשמה".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעח

שאלה: מדוע לפעמים כתב הגמרא בל שונה מלשון הקרא לא. מה החילוק ביניהם עיין בבא מציעא קיא בל תעשוק בל תגזול בל תלין כו', וברשי שם לא תעשוק לא תגזול כו', ועיין בבא מציעא צ. בל תחסום , וברשי לא תחסום.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **שמואל דוד בערקאוויטש** שליט"א

א) **כתוב** בע"ז נח: "בעא מיניה ר' אסי מר' יוחנן יין שמסכו עובד כוכבים מהו, א"ל ואימא מזגו, א"ל אנא כדכתיב קאמינא טבחה טבחה מסכה יינה, א"ל לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמו". הרי שלפעמים החכמים לא נהגו להביא לשון התורה, אלא הם בחרו בלשון הרגילה בימיהם.

וכן הוא בחולין קלז: "כי סליק איסי בר היני אשכחיה לר' יוחנן דקא מתני ליה לבריה רחלים, אמר ליה אתנייה רחלות, א"ל כדכתיב רחלים מאתים, אמר ליה לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן". הרי אף כאן ראינו שהחכמים בחרו בלשון הרגילה בימיהם.

וכן מצינו בתוס' יו"ט בפ"ק בפסחים מש"ב, ש"חלד" לשון התורה ולשון המשנה היא "חולדה", ע"ש. וכן הוא בעוד מקומות, ועיין ביד מלאכי אות שנד, ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל לגבי לשון "בל", שבימי חכמים היו נוהגים לפעמים לומר "בל" במקום "לא" או "אל", ולכן מצינו שכמה פעמים הם אמרו "בל" יראה ו"בל" ימצא, במקום "לא" יראה ו"לא" ימצא, וכן הוא בכמה מצוות ל"ת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רעט

שאלה: כיצד ייתכן שמצד א' מצאנו מימרא שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ומצד ב' מצאנו מקומות שבהם למדה הגמ' דינים מדאורייתא מתוך פס' בנביא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "כיצד ייתכן שמצד א' מצאנו מימרא שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן ומצד ב' מצאנו מקומות שבהם למדה הגמ' דינים מדאורייתא מתוך פס' בנביא? למשל בסנהדרין (מ"ז:) למדו מפס' במלכים לדין טומאת קבר מהתורה, וכן בשבת (פ"ג:) למדו מפס' במשלי שאין ספינה מקבלת טומאה, וזעירי בסוטה (ה':) למד לאו דגאווה מפס' בירמיה ("אל תגבהו")".

זה מה שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"ב ס"כ, לגבי "ממצוא חפציך ודבר דבר", אי הוא מן התורה או לא, אף שהוא פסוק בנביאים, ודון מינה ואוקי באתרין.

"...**אלא** נראה מכאן שהאיסור של ממצוא חפציך ודבר דבר הוא מן התורה, שבזה שפיר י"ל שיש לגזור על זה שמא אתי למשקל שכר בשבת, שאם הוא רק איסור דרבנן אין טעם לגזור גזירה זו, ועוד ראיתי בתשובת רעק"א ס"יז בשם חד מחבריא שהוא כתב, "דפירש"י שם דטעם הראשון דמו"מ אסור משום ממצוא חפצך, ומשמע דהתם

הוי דאורייתא מדלא הוקשה שם לרש"י דהוי גזירה לגזירה רק לטעם השני דשמא יכתוב", ויש להביא סייעתא לסברה זו שממצוא חפציך הוא מן התורה מהתוספות בשבת קנ. שכתבו בד"ה ודיבור, "ודיבור מי אסור, פירוש מן התורה, דהא מדשרינן דיבור של מצוה מכלל דמדאורייתא שרי". הרי נראה מכאן שיש איסור תורה, וכן ראיתי במש"ז בס"שז ס"ק א, שהוא הביא תוספות זו לראיה שממצוא חפציך הוא מן התורה, וז"ל, "ואמנם בתוספות שבת קנ. ד"ה ודיבור מי אסור, פירוש מדאורייתא יע"ש. כוונתם דודאי דבור אסור ככמה ברייתאות ומשניות שם, לא ישכור פועלים ופירש"י ממצוא חפציך וכו', והל"ל ורמינהי ע"כ פירוש מן התורה מקרי וסובר דהוה ד"ת, כמ"ש הצ"צ בס"כח. דעונג שבת מן התורה דכתיב כי פי ה' דבר כמו הלבשת ערומים, ופריך א"כ מצוה למה שרי, ומשני בפירוש התורה חפציך אסורים ושמים מותרין בין בעסק בין בדבור", ועיין ברב פעלים בח"ג א"ח ס"כב, שהוא הביא הצ"צ הנ"ל וכתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כח דס"ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד"ה הרי אפילו, והגאון פר"מ במש"ז בפתיחה הכוללת הראשונה אות יט כתב, ודע שי"א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצות בשורש א' ובמגילת אסתר למהר"י די ליאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כח, ע"ש. ועיין להרשב"א ח"א ס"קכז מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת ענג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש". הרי אף לגבי ממצוא חפצך ודבר דבר י"ל הכי, דהיינו שכיון שבסוף כתוב "פי ה' דבר", שזה מוכח שמצוה זו מן התורה.

ואפשר לומר שזה כדעת הרמב"ן כמ"ש הארעא דרבנן במע"ד אות קסג, "דברי קבלה. כתב הרמב"ן ז"ל בשרש ב, וז"ל, כל מה שתקנו הנביאים ולא נכתב במקרא בנבואה, הוא בלי ספק מדבריהם... וכן הנכתב במקרא בדרך מעשה מן המעשים, אבל מה שכתב בנביאים בדרך צוואות כגון שמזהירין על עשה ומתרין על ל"ת, ד"ת הוא, והענין הזה מפני שהוזהרנו בתורה אלה המצות, שאין נביא רשאי לחדש דבר, מעתה ידענו כי הבא בנבואה ד"ת הוא או שהוא פירוש לפסוק של תורה, או שהוא בידם הלמ"מ יע"ש. ודעת הרמב"ם בהפך שהוא מדברי סופרים ע"ש. ועיין בפ"ג הל' ביאת מקדש דין ו, ומ"ש מרן, ועיין פ"ה ט"מ ובפ"יט דין ו". ולכאורה נראה מזה שלהרמב"ן ממצוא חפציך מן התורה שזה "בדרך צוואות" בנביאים, ולדעת הרמב"ם הוא מדרבנן.

אלא נראה שאין זה נכון, והעיקר איסור של מקח וממכר הוא מפני גזרה אטו כתיבה, והאיסור של ממצוא חפציך אף שהוא דברי קבלה הוא עדיין מדרבנן, ובתחילה יש לדון ברמב"ן הנ"ל והוא בשרש שני בס"ק לא, והוא הביא ראיה לדבריו וכתב, "אמרו בגמרא תענית יז: הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, ולפיכך חייבו מיתה על פרועי ראש ומנו אותו (בסנהדרין פג.) מאלו שבמיתה מן הכתוב ביחזקאל ופרע לא ישלחו ויין לא ישתו כל כהן, ואיתקשו פרועי ראש לשתויי יין, מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה, והנה הם לומדים איסור הפרע מדברי הקבלה ודנין בו היקש כדברי תורה, ואמרו (שם:) בערל שהוא באזהרה ושאלו מנא לן, אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל ולמדנו כל הן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני, ופסלו עבודה שלו", ע"ש כל דבריו, ועיין במו"ק ה, שכתוב שם, "עד דאתא יחזקאל מאן אמרה, אלא דאורייתא ואתי יחזקאל ופירשה".

ולענ"ד יש לדון אם עונג שבת בכלל זה, שהלא לגבי פריעת ראש כבר כתוב בתורה "ראשיכם לא תפרעו", ולכן י"ל שהנביא בא לפרש איסור זה, וכמ"ש הכ"מ בפ"א דביאת המקדש הל"ח, "ואם תומר מה צורך להיקש זה (דיחזקאל) הא מקרא משמע ראשיכם אל תפרעו ולא תמותו, הא אם תפרעו תמותו, י"ל דקרא אפשר לפרשו לרשות דהכי קאמר אע"פ ששאר אבלים שלא קרעו ולא פרעו במיתה אינכם בכלל חיוב זה". הרי שהנביא בא לפרש הפסוק בתורה, וכן י"ל לגבי הערל, שכתב הרמב"ם שם בפ"ו הל"ח, הערל הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר ערל לב וערל בשר, לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד אבל אינו חייב מיתה". הרי שערל בכלל זר, וכבר כתוב בתורה "והזר הקרב יומת", ולכן י"ל שהנביא בא לפרש שערל בכלל זר. אמנם לגבי עונג שבת, וממצוא חפציך, אע"פ שמצינו מצות שבת בתורה לא מצינו פסוק ודין מיוחד במצות שבת שהנביא בא לפרש, ולכן י"ל שאין אלו בכלל מצות מן התורה אלא הם דברי הנביא עצמו ודברי קבלה, ואף שכתוב "כי פי ה' דבר", אין זה הוכחה שזה בכלל מצות מן התורה, אלא זה רק לומר שהם דברי נביאות ורוח הקודש, וכמו שמצינו הלשון של "כה אמר ה'" או "נאם ה'" וכיוצא כאלו, ולכן

נראה לענ"ד שאף לדעת הרמב"ן אין הוכחה שעונג שבת או ממצוא חפצך מן התורה מדברי הנביא, ואף שמצינו שקצת ראשונים סברו שעונג שבת מן התורה ודלא כהרמב"ם בפ"ל הל"א דשבת, זה מפני שיש פסוק מן התורה ללמוד ממנו מצות עונג כמו שמצינו ביבמות צג. "תניא למען תלמד ליראה את ה"א כל הימים", ופירש"י הוי למד להזהיר שלא יבטל עונג שבת בשביל תקון טבל ע"ש. וכתבו האחרונים בשם תשובת הרשב"א ח"א ס"קכז, שכתב זו היא דרשה גמורה שהתירה תורה להפריש שלא מן המקוף לענג שבת. עיין ברב פעלים הנ"ל, ולכן שפיר י"ל שהנביא בא לפרש פסוק זה לגבי עונג שבת, אבל עדיין י"ל לגבי ממצוא חפצך ודבר דבר שאלו מקבלה וכמדרבנן, וכן ראיתי בעפרא דארעא במע"מ בס"ק נב, שהוא כתב על הרמב"ן הנ"ל, "דכל דברי קבלה לעולם הוו דרבנן זולתי אם באו בתורת עשה או בתורת אזהרה", והוא כיון בזה שאין ממצוא חפצך ודבר דבר מן התורה ע"ש.

וכן יש ללמוד מהמגלת אסתר שם שהשוה דעת הרמב"ם להרמב"ן וכתב, "וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממשה ואחרי כן הסמיכום לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו'... וא"כ בודאי יש לנו לומר כי כל המצות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי פסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו הפסוק". הרי הכל ביד רבנן מה הם קבלו אם הוא אסמכתא מדרבנן או מן התורה, ולכן י"ל שהם קבלו שודבר דבר הוא אסמכתא מדרבנן בלבד כמ"ש בשבת קנ. לגבי אמירה לנכרי בשבת לשכור פועלים, "אמירה לנכרי שבות". הרי אף שדבר זה בכלל ודבר דבר מ"מ עדיין הוא שבות (ועיין לקמן שכן כתב רעק"א), ולכן כיון שקבלו שודבר דבר שבות צ"ל שהפסוק בנביא הוא אסמכתא בלבד, ויש להוסיף על זה, שנראה לענ"ד שהטעם שזה אסמכתא בלבד, הוא מפני שפשט הפסוק יש פירוש אחר. מ"ש "ממצוא חפצך" פירשו שלא לעשות המלאכה עצמה, כמ"ש מצודת דוד שם בישעיה פ"נח יג, "ר"ל שלא תעשה בו חפצך מדברים האסורים בשבת". הרי החשש כאן המלאכה עצמה ולא ההכנה לעשות המלאכה אחר שבת, כגון הליכה לסוף התחום, ולכן שפיר י"ל שפירוש החכמים הוא אסמכתא מדרבנן בלבד, ולגבי ודבר דבר, כך כתב תרגום יונתן שם "ומללא מלין דאונס", ופירש הרד"ק את זה וכתב, "פירוש דבר און, כי כן מתרגם און אונס, וזה אסור אפילו בחול", ונראה שאון הוא כמו "ראשית אוני" בפר' ויחי, ופירש"י "כחי, כמו (הושע יב) מצאתי און לי (ישעיה מ), מרוב אונים, ולאין אונים". הרי און לשון כח, ולכן אף הוא לשון אונס, שבכחו הוא כופה אחר לעשות רצונו, וזה אונס, ומ"ש הרד"ק שאף בחול זה אסור, דהיינו שיש להקשות שאין בזה איסור מיוחד לשבת. נראה לענ"ד שהתרגום כיון לאונס שהוא מיוחד לשבת, דהיינו מ"ש בעשרת הדברות "לא תעשה מלאכה, אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך", ולכן אין לכפות אלו לעשות מלאכה בעד עצמך, אף שהם תחת רשותך, ולכן הכי הבין התרגום הפשט בפסוק שכמו שממצוא חפצך אסור, דהיינו לעשות המלאכה עצמה, כמו כן אסור לדבר בדברים שמביאין למלאכה ע"י אחרים, דהיינו דברים של אונס במה שהוא כופה בדבריו אחרים לעשות מלאכה בשבילו בשבת, ולכן י"ל שכיון שזה הפשט שקבלו החכמים, אז מה שהם אמרו לגבי שאין לדבר בדברים של חול הוי אסמכתא בעלמא כיון שאין זה הפשט בפסוק, וזה בכלל מ"ש המגלת אסתר הנ"ל "זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא, שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו פסוק". **ע"כ כתבתי שם.**

וגם כתב כת"ר, "והנה הגמ' בב"ק (ב':) שאלה מהיכן למדנו שקרן חשיב היזק מהתורה, והשיבה שלמדו זאת מפס' ממלכים א', והקשתה הגמ' הרי כתוב שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן ותי' דגילוי מילתא בעלמא הוא, ורש"י פי': "גלוי מילתא הוא דכל היכי דכתיב נגיחה– בקרן הוא", עכ"ל. ויש לתמוהה כאן, שהרי הורנו חז"ל: "אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פאה פרק ב' הל' ד', וע"ע בבלי מגילה י"ט:), וא"כ כיצד יהיה הפרש בין חידוש לבין גילויי מילתא, הרי גם הגילוי מילתא כבר נאמר, ובכלל, מה ההגדרה של גילוי מילתא?".

הפירוש של "גילוי מילתא" בסוגיא זו, הוא רק "פירוש המלה", ולכן כתוב בגמ' שם, "קרן מנלן, דת"ר כי יגח אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח, מאי ואומר, וכי תימא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש בכור שורו הדר לו, והאי מילף הוא גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא", ופירש"י "האי מילף הוא. בתמיה הא לא גמרי' מדברי קבלה לא חיוב ולא פטור אלא גלוי

מילתא הוא דכל היכי דכתיב נגיחה בקרן הוא". הרי גילוי מילתא, הוא רק הפירוש של "נגיחה" שכתוב בתורה, ואין הכוונה להביא דין חדש "לא חיוב ולא פטור" כמ"ש רש"י, אלא רק לומר שכשכתוב בתורה "נגיחה" הפירוש הוא בקרן.

וכן הוא במהר"ץ חיות שם שכתב, "הכוונה דלא ילפינן רק שמוש המלות ואופן הוראתן בלשון הקודש", ע"ש. ולכן מצינו ש"חידוש" הוא דין חדש, אבל "גילוי מילתא" הוא רק פירוש המלה, ותו לא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רפ

שאלה: מצד א' מצאנו הרבה בש"ס שא"א ללמוד שני דינים מאותה מילה, ולכן תמיד שואלת הגמרא אם ר"י לומד דין א' ממילה פלונית מהיכן ילמד דין ב'? ומשיבה הגמ' שלמד זאת ממילה אלמונית, ותנא קמא לומד ממילה זו דין אחר וכו', ולדבר ברור לא צריך מקור. אמנם, מצד ב' מצאנו מקומות שהגמ' לומדת ממילה אחת מספר לימודים וכגון ב"לא תחנם"– לא תתן להם חניה, לא תתן להם מתנת חינם ולא תתן להם חן (ע"ז כ.), מאי שנא?

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

מצינו אופנים שונים בזה.

א) **כתוב** בהליכות עולם, שער ג' פ"ב (קרוב לסוף), דף כ: "דרך הברייתות למדרש מחד קרא כמה דרשות אע"ג דלא נפקא ליה מהאי קרא אלא חדא ואידך אחרינא נפקי, אלא אגב ריהטא דריש כולהו מחד קרא, כגון הך והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון כהן בבית הקברות, וזקן ואינה לפי כבודו, שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו כו', וכהן בבית הקברות נפקא דלא אתי עשה ודחי לא תעשה דכהונה, ושלו מרובה משל חבירו נפקא מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם כדאיתא במציעא, אלא דנקט כולהו בחד קרא אגב ריהטא, וכי האי גוונא בכמה ברייתות", ע"ש.

אלא זה לא שייך לגבי מ"ש בע"ז כ. "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, ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא לא תתן להם מתנת של חנם, אם כן לימא קרא לא תחינם מאי לא תחנם שמע מינה כולהו. תניא נמי הכי לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע, דבר אחר לא תחנם לא תתן להם חן, דבר אחר לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם ומתנת חנם", דבשלמא י"ל דמצינו דרשה אחרת שם "דתניא לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה... רבי יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה", ופירש"י "ולעובד כוכבים במכירה, אבל בחנם אסור ליתן לו שום מתנה", מ"מ לא מצינו דרשות אחרות לאסור חנייה בקרקע או נתינת חן, ולכן צריך טעם אחר לבאר את הענין.

כתב רש"י שם, "לא תתן להם חן, שלא יאמר כמה עובד כוכבים זה נאה. ה"ג אם כן לכתוב לא תחונם, בקריאתו מלא דמשמע לשון חנינה והוא חן. מאי לא תחנם, חסר קרי ביה לא תחנם לשון חניית קרקע. תניא נמי, דכולהו ילפי מהאי קרא לא תתן להם חנייה מדלא כתיב תחונם קרי ביה תחנם, לא תתן להם חן קרי ביה לא תחונם לשון חנינה והיינו חן, מתנת חנם קרי ביה לא תחינם לשון חנם", ע"ש.

נראה מזה שאין דרשה אחת סותרת את חברתה, שאפשר לקרות "תחנם" בג' אופנים שונים, ובכל אופן יש ללמוד דבר אחר, ולכן אם קרינן מלא – תחונם, זה חן, אם חסר זה חנייה, ואם כאילו שיש י' שם הוא לשון חנם, ולכן שפיר יש לפרש ממלה אחת ג' דרשות אלו, שכל דרשה אינה מעכבת דרשה אחרת. משא"כ אם היה אפשר לקרות תחנם רק באופן אחד, אז אין ללמוד ממנו ג' דרשות אלא רק אחת.

ומצינו אופן אחר. כתוב בברכות טו. "מתני' הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ר' יוסי אומר לא יצא קרא... גמ' מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע, ור' יוסי תרתי שמע מינה", ופירש"י שם, "תרתי ש"מ, כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע ש"מ נמי דצריך להשמיע לאזנו". הרי לר' יוסי אין כאן דרשות נפרדות ממלה אחת, אלא שאפשר ללמוד שני דרשות אלו

ממלה אחת כיון שזו בכלל זו, לכן כיון שיש לדרוש "בכל לשון שאתה שומע", משמע גם כן שאף שמיעה בעינן, וכן כתב השאג"א ס"ז דף יב ע"ג, על דברי רש"י הנ"ל "דכה"ג רבות בגמ' דמר יליף הא מילתא מקרא ומר יליף מיניה מילתא אחריתא ואמרינן ואידך תרתי ש"מ, והיינו טעמא משום דעל שהדרשות שקולין הן לפיכך דרשינין מיניה תרתי דהי מנייהו מפקת". הרי שדרשה אחת באה מדרשה אחרת, ועיין עוד ברשב"א שם דבעינן "ממילא", דהיינו שדרשה אחת באה ממילא מדרשה אחרת.

וכן י"ל במ"ש בנדה נז: "אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה, האי בבשרה מיבעי ליה שמטמאה בפנים כבחוץ א"כ לימא קרא בבשר מאי בבשרה שמע מינה עד שתרגיש בבשרה, ואכתי מיבעי ליה בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה, תרתי שמע מינה". הרי מ"בבשרה" ילפינן דבעינן הרגשה, וגם שהיא טהורה כשיש דם בשפיר או חתיכה, וגם כאן י"ל שאין דרשה אחת סותר דרשה אחרת וכולם בכלל "בבשרה", דהיינו שע"י הרגשה היא יודעת שדם זה בא מבשרה, וגם היא יודעת שאם הדם בשפיר או חתיכה אז אין הדם מבשרה. הרי אין דרשה אחת סותר דרשה אחרת אלא כולם בכלל הפירוש של "בבשרה".

ועיין בנדה ט. שכתוב "מאי מזה נושא וליכתוב נושא קמ"ל דעד דדרי כשיעור הזאה", וכתבו התוספות, "מאי מזה נושא, וא"ת ומנ"ל לאפוקי קרא ממשמעותיה. וי"ל מדכתיב והזה הטהור על הטמא משמע שהוא טהור לעולם, ואע"ג דדרשינן נמי (ביומא דף מג:) הטהור מכלל שהוא טמא לימד על טבול יום שטהור בפרה תרתי ש"מ", ופירש הערוך לנר שם, "כן כתבו גם ביומא (דף י"ד), אבל לא ביארו איך ילפינן דרשות חלוקות כזה מתיבה אחת, ונ"ל דדרשינן כן מדכתיב הטהור ולא כתיב טהור כמו ואסף איש טהור וטבל במים איש טהור, לכן דרשינן הכא ב' דרשות אחת מן טהור ואחת מן ה' דהטהור". הרי דרשה אחת אומרת שמ"הטהור" ילפינן שהוא טהור לעולם, ודרשה אחרת אומרת שהוא היה טמא מקודם, ולכן אין לומר בזה תרתי שמע מינה. הרי כשאין דרשה אחת בא ממילא מדרשה אחרת, בעינן טעם אחר לדרוש שתי דרשות, כגון לגבי "הטהור".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רפא

שאלה: האם יש סתירה ברמב"ן לגבי אם המשגל הוא דבר נמאס או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **פנחס ויסנברג** שליט"א

כתב כת"ר, "הרמב"ן בפרשת אחרי מות כתב – ודע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה זולתי לקיום המין, ואשר לא יולד ממנו הוא אסור, וכן אשר איננו טוב בקיום ולא יצלח בו תאסור אותו התורה, זה טעם אל כל שאר בשרו, כי את שארו הערה (להלן כ יט), ירחיק הדבר מפני השאר, והלשון נגזר מן הנשאר בציון והנותר בירושלם (ישעיה ד ג), ולכך יאמר שארה הנה זמה היא (להלן פסוק יז), כלומר אינם נשואין ואישות כי לא יצליח אבל היא זמה מחשבת תאוה בלבד, והנה העריות מכלל החוקים, דברים שהם גזירת מלך, והגזרה הוא הדבר העולה על דעת המלך שהוא החכם בהנהגת מלכותו והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו.

ונראה ממנו שמסכים לדעת הרמב"ם במורה הנבוכים, ולכאו' זה סותר את דבריו באיגרת הקודש (מיוחס לרמב"ן) פרק ב, ששם כתב – דע כי חבור זה הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי ובזמן הראוי ובכוונה הנכונה, ואל יחשוב אדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכיעור ח"ו, שהחבור הראוי נקרא ידיעה, ולא לחנם נקרא כך כאמור (ש"א א) וידע אלקנה את חנה אשתו, וזהו סוד טפת הזרע כשהיא נמשכת ממקום הקדושה ובטהרה נמשכת הדעה [והחכמה] והבינה והוא המוח, ודע שאלו לא היה בדבר קדושה גדולה לא היו קוראין אל החבור ידיעה.

[**ואין** הדבר כאשר חשב הרב המורה ז"ל במורה הנבוכים בהיותו משבח לארסט"ו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה, אין הדבר כמו שאמר היוני, לפי שדעתו היוני יש שמץ מינות שאינו מורגש, שאלו היה מאמין שהעולם מחודש בכוונה לא היה אומר כך זה היוני הבליעל. אבל כל בעלי התורה מאמינים שהשם] (והשי"ת)

ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור, שאם יאמר שהחבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השי"ת בראם במאמרו דכתיב (דברים לב) הוא עשך ויכוננך ואז"ל במסכת חולין (נו ב) שברא הקדוש ברוך הוא כונניות באדם, ובמדרש קהלת (ב, יב) אמרו אשר כבר עשוהו מלמד שהוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר והושיבוהו על כנו, ואם כלי המשגל גנאי, היאך ברא הש"י דבר שיש בו משום חסרון או גנות חלילה, אלא פעולותיו של הקדוש ברוך הוא תמימות שנאמר (שם לב) הצור תמים פעלו [ואומר וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד].

אבל הענין הוא כמו שהש"י הוא טהור עינים מראות ברע (חבקוק א, יג) אין לפניו קלקול או גנאי והוא ברא איש ואשה וברא כל אבר ואבר שבהם והכינם על מתכונתם ולא ברא בהם דבר גנאי, והעדות הברורה מה שאמר במעשה בראשית (בראשית ב) ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו, כל זה קודם שחטאו לפי שהיו עסוקין במושכלות וכל כונתם לשמים, ולא היו בעיניהם אלא כעינים ושאר אברי הגוף. אמנם כשנטו אחר ההנאות הגופניות ולא נתכוונו לשם שמים, אמר וידעו כי ערומים הם, ופי' כאשר הידים בעת שכותבין ס"ת בטהרה הם מכובדות ומשובחות וכשגונבות או עושות דבר מגונה הם מגונות, כך הם כלי המשגל לאדם ולאשתו קודם שחטאו, וכמו שיש בכל אבר ואבר מהאברים מהלל ושבח בעשות הטוב וגנאי בעשות הרע, כך היה לאדם הראשון בכלי המשגל. נמצא כי הקדוש ברוך הוא הוא כל דרכיו משפט וטהרה ונקיות, ונמצא הכעור כלו מצד פעולת האדם. על זה אמר שלמה המע"ה (קהלת ז) לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות, כלומר אין בכל אברי האדם מצד הבריאה דבר קלקול או כיעור כי הכל בחכמה עליונית דבר מתוקן וטוב ונאה, אבל האדם בהיות סכל מביא כיעור בדברים שאין בהם כיעור מתחלה, והבן זה מאוד.

האם חייבים לומר שאגרת הקודש כתב מישהו אחר?". **ע"כ דברי כת"ר.**

ולענ"ד אין כאן סתירה, שלדעת הרמב"ן יש חילוק בין מה שהוא ראוי לכוין בשעת ביאה, שהאדם צריך להתשדל שלא לכיון להנאת עצמו אלא כדי לקיים מצוות פו"ר, ובין המציאות ומה שנוהגים כמה בני אדם בשעת ביאה, לכוין למלא תאותם, ולכן בפר' אחרי מות הנ"ל, כתב הרמב"ן לבאר המציאות שכיון שדרך בני אדם לכוין למלא תאותם בשעת ביאה, ממילא שזה בכלל "המשגל דבר מרוחק ונמאס". אלא באיגרת הקודש, הוא כיון למה שהוא ראוי לכוין בשעת ביאה, ושלא לכוון להנאת עצמו, ואם האדם עושה כן, אז הביאה בכלל "קדוש ונקי", וזה כמו אדם הראשון קודם החטא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רפב

שאלה: איך נוכל להאמין שהזהר חלק מהמסורת שעוברת מדור לדור, אם הוא לא מוזכר בספרות הראשונים, ולכל הפחות ברמז.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אלישיב אדרעי** שליט"א

כתב כת"ר, "בשו"ת הב"ח (הישנות סי' ה') כתב שמי שלא מאמין בזוהר חייב נידוי, ואילו בשו"ת רש"ל (צ"ח) כתב שלא מרשב"י אנו חיים. מ"מ כיצד ניתן בכלל להאמין בספר הזוהר אם כמעט בכל הראשונים המפורסמים לא מוזכר אפי' פעם אחת (רמב"ם, רשב"א, רא"ש, רי"ף, ר"ן, רש"י, תוספות...) הרי אם זהו חלק מהמסורת שעוברת מדור לדור מוכרח להיות מוזכר בספרות הראשונים, ולכל הפחות ברמז".

כתב מהר"י ארגס ז"ל בשומר אמונים, ויכוח ראשון, דף א, "כך אמרו במס' פסחים (דף קיט) מאי ולמכסה עתיק זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין, ומאי נינהו סתרי תורה, ובמס' חגיגה (דף יג) אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים שר חמשים כו'. הרי בפירוש שיש סתרים לתורה והיו ידועים לרבותינו ז"ל בקבלה, והן הם מעשה בראשית ומעשה מרכבה וספר יצירה כמ"ש שם רש"י זלה"ה, ועליהם הם שנו בפ"ב דחגיגה אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אא"כ היה חכם ומבין מדעתו, ותוס' כתבו שם בשם ר"ת דמעשה בראשית הוא שם של מ"ב אותיות

היוצא מבראשית ומפסוק של אחריו עכ"ל. והנה אופן מצאנו שם מ"ב אותיות מן הכתוב וענינו וסגולתו תמצאנו בין המקובלים במסורת, והרמב"ן בביאורו על התורה כתב, וז"ל מעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות ולא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד מרע"ה מפי הגבורה, ויודעיו חייבים להסתיר אותו עכ"ל. והריטב"א הובאו דבריו בעין ישראל מס' סוכה פ"ב כתב וז"ל דבר גדול מעשה מרכבה פי' המרכבה עליונה הקדושה שלא נסתכלו בה נביאים מעולם וסודו ידוע לבעלי האמת כו' וע"ש פי' הרשב"א ג"כ, והכלל העולה מדברי כולם הוא שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם סתרי התורה וחכמת האלהות המקובלת עד מרע"ה מפי הגבורה, וכן מ"ש בספר יצירה הנמצא אצלנו בדפוס, וכבר ידעת כמה רב גובריהו דהני רבוותא בתלמוד כי כל בית ישראל נשען על פירושם", ועיין שם בדף א' ע"ב מ"ש בדעת הרמב"ם.

ולפי זה כיון שמצינו שהזהר פירש כל הסודות הנ"ל, ודאי הוא הקבלה שהיתה מזמן קדמון שהזכירה בתלמוד והראשונים הנ"ל, בין אם הראשונים ראו את הזהר או לא, ולכן יש לקבלו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

סימן רפג

שאלה: האם המשיח יהיה דוקא מזרעו של שלמה המלך או רק מזרעו של דוד המלך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **חיים קטן** שליט"א

כתב כת"ר, "ראיתי שבהקדמה לפרק חלק כותב הרמב"ם בעיקר הי"ב, "ומכלל היסוד הזה, כי אין מלך לישראל אלא מדוד, ומזרע שלמה ביחוד (ע"פ תרגומו של הרב שילת). אמנם בהלכות מלכים פרק יא שם מדבר הרמב"ם על מלכות דוד העתידית אינו מזכיר את שלמה כלל.

האם הרמב"ם חזר בו? כי לכאורה היה לו לכתוב את שלמה ובכללו דוד, דמזרע דוד לא משמע שלמה אך מזרע שלמה ממילא משמע זרע דוד.

עוד רציתי לשאול, מה שכתב הרמב"ם בהקדמת "חלק" לגבי שלמה- מה המקור לדבריו? הפסוקים בשמואל או שיש לו לכך מקור חז"לי?

אני חשבתי אולי לתרץ שזרע דוד לעיכובא, וזרע שלמה לכתחילה אך לא לעיכובא, וזה משמע בלשון הרמב"ם "מזרע דוד, ומזרע שלמה ביחוד," היינו יש מעלה בזרע שלמה.

אך בתרגום הרב קפאח – "ומכלל היסוד הזה שאין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה דוקא", נראה שאין מקום לחילוק הזה. אך גם לכך צריך לכאורה מקור שיש חילוק בין דוד לשלמה.

אולי המקור לחילוק הוא זה שבדברי הנביאים מוזכר רבות צמח דוד ומלכותו לעת"ל אך לא מוזכר צמח שלמה. אולי עוד מקור לכך הוא שרבי מזרע שפטיה בן אביטל, וכל זרעו הנשיאים אחריו, אף שאינם מזרע שלמה, אך אולי אין זו ראיה כי אין זו מלכות ממש, והראיה שקודם הלל היו נשיאים שאינם כלל מזרע דוד, אפי' גרים כשמעיה ואבטליון". **ע"כ דברי כת"ר.**

א) **כתוב** במלכים א' פ"יא פסוק כט, ואילך, "ויהי בעת ההיא וירבעם יצא מירושלים, וימצא אותו אחיה השילוני הנביא בדרך... הנני קורע את הממלכה מיד שלמה, ונתתי לך עשרה השבטים, והשבט האחד יהיה לו למען עבדי דוד... ולקחתי המלוכה מיד בנו ונתתיה לך את עשרת השבטים, ולבנו אתן שבט אחד, למען היות **ניר לדוד כל הימים** לפני בירושלים, העיר שבחרתי לי לשום שמי שם" ("ניר" לשון ממשלה כמ"ש רש"י שם).

ולפי פסוקים אלו, כתב הרמב"ם בהל' מלכים, פ"א הל"ח, "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה'. הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו. אע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך, שהרי **אחיה השילוני** העמיד ירבעם, ואמר לו והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו',

ואמר לו אחיה **ולבנו** אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים", ע"ש.

מבואר מזה שהטעם שכתב הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק "ומכלל היסוד הזה, כי אין מלך לישראל אלא מדוד, ומזרע שלמה ביחוד", הוא מפני שהנבואה של אחיה השילוני היתה לגבי שלמה, וכמ"ש "ולבנו (דהיינו לשלמה) אתן שבט אחד, למען היות ניר לדוד".

ולפי זה שפיר הוא מ"ש הרמב"ם בפ' חלק הנ"ל, (לפי הגירסא בידי) "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד מזרע שלמה בלבד, וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם הש"י ובדברי **נביאיו**", ע"ש. וי"ל שהפירוש של "נביאו" הוא אחיה השילוני הנביא הנ"ל.

ב) **וגם** נראה שהרמב"ם סבר שהמשיח יהיה משלמה, וזה כמ"ש בספר המצות ל"ת ס"שסב על הפסוק בפר' שופטים, "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא", וז"ל "הזהירנו שלא למנות עלינו איש אשר לא יהיה מזרע ישראל וכו', אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות, אין מלך למי שיאמין בתורת משה אדון כל הנביאים אלא מזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינן ביה, כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה", ע"ש. הרי משמע ממ"ש ממ"ש "סוף כל הדורות", שהוא כולל ימות המשיח, וע"ז כתב הרמב"ם "מזרע שלמה לבד", וכן כתב המהרי"ט בדרשותיו, פר' תרומה, דף פ"ו ע"ג שיש ללמוד מרמב"ם זה בספר המצוות, "דמלך המשיח יהיה מזרע שלמה" ע"ש.

וכן כתב הרמב"ם באגרת תימן פ"ג, וז"ל "והוא שא"א שלא יעמוד מזרע שלמה איש שיקבץ נפוצותינו", ע"ש.

וכן נראה ממה שגם אמר אחיה השילוני שם "ולבנו (שלמה) אתן שבט אחד, למען היות ניר לדוד **כל הימים**", דהיינו אף בימות המשיח (וזה כעין שכתוב במשנה סוף פ"ק דברכות, "וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה, **כל ימי** חייך להביא לימות המשיח"), וכן נראה ממ"ש שם (פסוק לט.), "ואענה את **זרע** דוד למען זאת, אך לא כל הימים". הפירוש של "ואענה את זרע דוד", הוא הזרע משלמה בנו, שהעונש היה בשביל מה שעשה שלמה כמ"ש רש"י והרד"ק שם, ולכן אף מ"ש "אך לא כל הימים", הוא לגבי זרע שלמה, ופירש"י שם, "כי לימות המשיח תשוב המלוכה אליו". הרי שנבואה של אחיה השילוני היא אף לגבי זמן המשיח, ולכן כמו שהוא אמר "זרע דוד" והוא כיון לשלמה וזרעו, ה"ה בימות המשיח הוא כיון לשלמה וזרעו.

וכן מצינו כתוב בדברי הימים א' פ"כב ט–י, "הנה בן נולד לך, הוא יהיה איש מנוחה, והניחותי לו מכל אויביו מסביב, כי שלמה יהיה שמו, ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו. הוא יבנה בית לשמי, והוא יהיה לי לבן ואני לו לאב, והכינותי כסא מלכותו על ישראל **עד עולם**". נראה שהפירוש של "עד עולם", משמע שהוא כולל אף ימי המשיח, וכן ראיתי בחקרי לב א"ח ס"יט, שאחר שהוא הביא פסוק הנ"ל בדברי הימים, הוא כתב בד"ה ודרך אגב, "מבואר בפירוש שהבטחת השי"ת לדוד על זרעו למלוכה, אינו אלא כי אם על זרע שלמה", ע"ש.

ולכן כשכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"א הל"ז, "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי מלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנאמר כסאך יהיה נכון **עד עולם**". הפירוש של "עד עולם" הוא כדמצינו כתוב בדברי הימים הנ"ל, דהיינו ע"י זרעו של שלמה, ובימות המשיח.

וכן מצינו בילקוט שמעוני בזכריה, אות תקעא, שכתב "...זה מלך המשיח... ממי הוא יוצא, מדוד שנאמר (דה"א ג.) ובן שלמה רחבעם בנו אביה בנו אסא בנו וגו' עד ובני אליועיני הודויהו ואלישיב ופליה ועקוב ויחונן ודליה וענני שבעה, עד כאן פרט הכתוב עד ענני, מי הוא ענני זה משיח", ע"ש. הרי המשיח הנקרא "ענני" הוא יהיה משלמה המלך, וכן הוא בתנחומא פר' תולדות אות יד, ע"ש. הרי מלבד הפסוקים הנ"ל גם יש ראיה מהמדרש שהמשיח יהיה מזרעו של שלמה.

וכן מוכרח לומר, שכתוב בסנהדרין צה: "ומנלן דכלה זרעיה דדוד דכתי' ועתליה אם אחזיהו ראתה כי מת בנה ותקם ותאבד את כל זרע הממלכה, והא אשתייר ליה יואש..". (עיין מלכים ב' פ"יא. א. ב.) הרי שרק יואש נשאר מזרע דוד, וכתוב בפסוק ב, שם "יואש בן אחזיה" המלך, ואחזיה היה בן יהורם, ויהורם היה בן יהושפט, והוא היה בן אסא, והוא היה בן אבים, והוא היה בן רחבעם, והוא היה בן שלמה, ולכן מצינו שא"א למשיח

לבא אלא מזרעו של שלמה כיון שכבר באה עתליה "ותאבד את כל זרע הממלכה", ונשאר רק יואש והוא מזרע שלמה, ולכן מוכרח לומר שהמשיח יבא מיואש, וממילא שהוא יבא משלמה, ולכן שפיר י"ל שלדעת הרמב"ם שהמשיח הוא יהיה משלמה.

ואה"נ שכתוב בזהר פר' שלך לך קעג: "מבשרת ציון, איהי חפצי בה אתתא **דנתן בר דוד** אימא היא דמשיחה", ולכאורה נראה מזה שהמשיח יבוא מזרע נתן בן דוד ולא משלמה, מ"מ עיין בניצוצי זהר שם ס"ק א, שביאר כל זה לנכון, ועיין בהסולם שם אות רצח.

ולכן נראה דאה"נ שהרמב"ם לא כתב בפירוש בהל' מלכים פ"יא, שהמשיח יבוא מזרע שלמה דוקא, אלא שכבר מובן ממה שהוא כבר כתב בפ"א הל"ח, "...שהרי **אחיה השילוני** העמיד ירבעם, ואמר לו והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו', ואמר לו אחיה **ולבנו** אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי **כל הימים לפני בירושלים**", "ולבנו" הוא שלמה, ו"כל הימים" כולל ימות המשיח, כפי שביארתי לעיל.

וכבר כתב היד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ו בשם הפוסקים, "שדרך הרמב"ם ז"ל לפרש דבריו במקום אחד בספר הי"ד ובמקום אחר סותם דבריו, וסומך על מה שכתב במקום אחר", ע"ש. וכן הוא בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר **אורחותיך למדני**

מפתחות

אורח חיים

סימן א **עמוד ט**

שאלה: איזה עדיף, תקון חצות או ברכת כהנים.

סימן ב **עמוד יג**

שאלה: הקם לזמן קצר באמצע הלילה ודעתו לחזור לישון מתי יברך ברכת על נטילת ידים.

סימן ג **עמוד טו**

שאלה: האם אמרינן שספק בחסרון ידיעה אינו ספק, אף לקולא, והוא הערה על מה שכתבתי בח"ד ס"ד בענין תכלת בזמן הזה, ואם יש לו תכלת ואינו מטיל אותה בציצית, אם הוא מבטל עשה.

סימן ד **עמוד כא**

שאלה: האם מי שפושט טליתו על מנת לחזור ללובשה, אלא שהניח הטלית בכיס, צריך לחזור ולברך עליה.

סימן ה **עמוד כב**

שאלה: האם מי שלא אמר בפירוש שהוא כיון לשם מצוות ציצית בשעת תליית הציצית, יכול לסמוך על הלשמה שהוא אמר אח"כ בשעת קשירה מטעם הוכיח סופו על תחלתו.

סימן ו **עמוד כד**

שאלה: האם לבישת טלית בשעת תפילה יותר חשובה מלבישת ציצית כל היום.

סימן ז **עמוד כה**

שאלה: לדעת הר"ן למה מי שלובש ציצית עדיין חייב לקיים שאר מצוות, ולא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה.

סימן ח **עמוד כו**

שאלה: האם יש ערבות בברכת מצוות קיומיות כגון ציצית.

סימן ט **עמוד כז**

שאלה: א) האם יש חשש אין מעבירין על המצוות כשהתפילין והטלית לפניו על השלחן, והוא אינו נוטל התפילין בידו.

ב) האם שייך אין מעבירין על המצוות כשהתפילין בארון.

ג) ואם שייך אין מעבירין על המצוות ב"תפידנית".

סימן י **עמוד ל**

שאלה: האם מי שהניח תפילין בבית הכנסת ושוב הולך עמהם בידו לבית המדרש, צריך לחזור ולברך עליהם כשהוא מניח אותם עוד פעם.

סימן יא **עמוד לא**

שאלה: האם הקלף הוא החלק החיצון של העור שיש בו שער, ומה דעת הרמב"ם והרי"ף בזה, ואם אמרינן שאילו מרן ידע מה היתה דעת הרי"ף והרמב"ם היה חוזר בו ממ"ש בש"ע.

סימן יב **עמוד לד**

שאלה: האם דעת מרן שאף בתפילין של יד "אם פיחת משיעור אורך הרצועות ורחבן, אם אינו מוצא אחרות מניחן כמות שהן עד שימצא אחרות כשיעור".

סימן יג **עמוד לה**

שאלה: מהו המקום להניח תפילין של יד לדעת הרמב"ם ומרן, ומהו הפירוש של בשר "התפוח".

סימן יד **עמוד לז**

שאלה: האם דעת ההלכות קטנות שאין לחוש להפסק כשהתפילין של ראש כבר באויר על ראשו, אף שעדיין היא אינה על הראש ממש.

סימן טו **עמוד לח**

שאלה: מאיזה טעם נוהגים העם שלא להניח תפילין בשעת מנחה.

סימן טז **עמוד לט**

שאלה: מאיזה טעם אין לתפור את תפילין ע"י גוי.

סימן יז **עמוד מב**

שאלה: האם יש לצרף למנין מי שאינו מאמין בזהר, כגון אחד מעדת הדרדעים.

סימן יח **עמוד מד**

שאלה: האם אף איטר יד צריך למנות הסימנים ביד ימין.

סימן יט **עמוד מד**

שאלה: האם מותר לברך שהכל באמצע פסוקי דזמרה. כגון כשהוא צמא וחוסר השתיה מפריע לו לריכוז בתפילה.

סימן כ **עמוד מו**

שאלה: האם מי שרואה טפח באשה ערוה ברשות אחרת, בזוית העין, מותר ללמוד תורה.

סימן כא **עמוד מח**

שאלה: מה נחשב "ביטול בית הכסא" כדי להפוך המקום למקום לימוד תורה.

סימן כב **עמוד נ**

שאלה: איך סבר רש"י שעמוד השחר הוא שעה וחצי קודם נץ החמה, שהרי בימי ניסן לא רואים כלל אור באותו זמן.

סימן כג **עמוד נא**

שאלה: מאיזה טעם פסק מרן כרש"י שאסור ללמוד תורה קודם תפילת שחרית.

סימן כד **עמוד נג**

שאלה: האם תשמיש המטה קודם תפילת שחרית מותר כשיש צורך.

סימן כה **עמוד נד**

שאלה: האם יש חיוב להתפלל במנין.

סימן כו **עמוד נו**

שאלה: מאיזה פסוק יש ללמוד שיש מצוה לרוץ לבית הכנסת.

סימן כז **עמוד נז**

שאלה: א) איך ילפינן בברכות ו: מהפסוק אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, שאף בשבת צריך לרוץ למצוה.

ב) כתוב בברכות כג: לגבי תפילין "ולא יישן בהן", ופירש"י "שמא יפיח", והאחרונים הקשו עליו שהלא צ"ל "שמא יפיל". האם יש ליישב פירש"י.

סימן כח **עמוד נט**

שאלה: איך כתב מהר"ץ חיות בנדרים כב: שהדינים דילפינן מתפילת חנה, הם הלכה למשה מסיני, והלא תפילה בלחש היא תקנת חז"ל.

סימן כט **עמוד סא**

שאלה: האם לדעת הרמב"ם מותר להתפלל על תל גבוה י' טפחים שהוא רשות היחיד, או אם אמרינן שאין זה בכלל "ממעמקים" כיון שאין לו מחיצות.

סימן ל **עמוד סה**

שאלה: האם מותר ללבוש כובע וחליפה של אחר כדי להתפלל בהם בלי רשותו.

סימן לא **עמוד סח**

שאלה: טעה ולא הזכיר של ר"ח ונזכר אחרי תפילתו, האם נחשב שהתפלל בציבור? נ"מ לחיזור אחרי מנין אחר תוך מיל.

סימן לב **עמוד ע**

שאלה: ש"ץ התחיל חזרת הש"ץ בשוגג כיון שהוא חשב שהיה שם מנין ובאמת היה שם רק ט' אנשים, ורק אח"כ כשבא אחר לצרף עמהם למנין הש"ץ הרגיש שלא היה שם מנין בתחילה, האם מותר לו לגמור תפילתו או אם הוא צריך לחזור לראש.

סימן לג **עמוד עב**

שאלה: האם הכוונה בעניית אמן מעכבת, ואם הוא יי"ח אם הוא ענה א–ל מלך נאמן במקום אמן.

סימן לד **עמוד עד**

שאלה: מה הדין בלוי שאינו רוצה ליטול ידיים לכהן כי אינו רוצה להפסיד עניית אמן.

סימן לה **עמוד עו**

שאלה: מה טעם הרמב"ם ומרן, שכתבו שכהן שהרג נפש אין לו לישא את כפיו, אף כשהוא חזר בתשובה, והוא פלפול במ"ש ביחוה דעת ח"ה ס"טז בהערה שם (והוא בקובץ "משנת יוסף").

סימן לו **עמוד עט**

שאלה: האם סדר הפסוקים מעכב בברכת כהנים.

סימן לז **עמוד פב**

שאלה: האם לדעת מרן מותר ללמוד תורה בשעת קריאת התורה.

סימן לח **עמוד פד**

שאלה: א) אנשי מושב שרוצים לבנות בית הכנסת חדש משום התרבו התושבים, האם מותר לעשות אולם אירועים מבית הכנסת הנוכחי.

ב) ואם מותר לבנות בית הכנסת חדש קרוב לרפת בקר.

ג) ואם צריך הבכה"נ להיות גבוה מכל הבתים במושב.

סימן לט **עמוד צ**

שאלה: האם יש ללמד זכות על מה שחלפני כספים באים להחליף כספים בבית המדרש.

סימן מ **עמוד צא**

שאלה: האם מותר לפרוע חוב בבית הכנסת, והוא הערה על מה שכתבתי בח"ד ס"כב, להתיר.

סימן מא **עמוד צג**

שאלה: יש כלי חדש לנטילת ידים שמחובר הספל לברז עם מוט ברזל לתוך הספל, אם זה כשר לנטילת ידים.

סימן מב **עמוד צה**

שאלה: האם ביזוי אוכלין מותר לצורכו כשאפשר לעשות רצונו ע"י דבר אחר שאין בו ביזוי אוכלין. האם כדי שילד יכול לשחק נחשב לצורך.

סימן מג **עמוד קא**

שאלה: מאיזה טעם אין חשש ברכה לבטלה כשהוא מברך ללמד אחרים איך לברך.

סימן מד **עמוד קב**

שאלה: ילד שהכניס אוכל לפה בלי לברך, האם האבא חייב להוציא לו האוכל מהפה, או לא.

סימן מה **עמוד קג**

שאלה: מה לברך על חטיפי גרנולה.

סימן מו **עמוד קח**

שאלה: האם צריך לברך ברכת הנותן ריח טוב בפירות על פרי שלם דווקא, או אפשר לברך גם על חלק, וכן אם ישנו פרי חתוך שמפיק ריח טוב מאוד, ויש פרי שלם שמפיק פחות ריח 'האם יש להעדיף את השלם על החתוך או לא שנא.

סימן מז **עמוד קט**

שאלה: א) בט"ו בשבט, אם המצוה לאכול פירות או לברך על הפירות.

ב) אימתי ראוי לאכול פירות ט"ו בשבט כשחל בשבת.

ג) לאכול מפירות ט"ו בשבט כל ג' סעודות.

סימן מח **עמוד קיא**

שאלה: האם מותר לומר "כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה", ואז לברך ברכת המוציא על הפת.

סימן מט **עמוד קטז**

שאלה: האם מי שנסע כמה פעמים ומצינו שהוא חייב בברכת הגומל כמה פעמים, יכול לצאת י"ח רק בברכה אחת.

סימן נ **עמוד קיז**

שאלה: האם מותר לברך ברכת אילנות על עץ שאין בו פרח.

סימן נא **עמוד קיז**

שאלה: האם מותר לשמש מטתו כשיש שמיכה עליו מלמעלה, אבל הוא אינו מכוסה בצדדים.

סימן נב **עמוד קכ**

שאלה: האם מי שרוצה ללמוד תורה יכול לומר שאפשר לקיים מצוות כבוד שבת ע"י אחרים, ואין לחוש למצוה בו יותר משלוחו.

סימן נג **עמוד קכג**

שאלה: האם מותר בערב שבת לכוון את שעון הפלאפון בשביל שיעורר אותו בשבת לתפילה ע"י מנגינות ושירים שונים, או אסור משום מראית עין.

סימן נד **עמוד קכח**

שאלה: האם יש מחלוקת בין הרשב"א והפר"מ בדין אם מותר ליתן תבשיל בערב שבת על כירה שיש גחלים שעוממו וחזרו והובערו.

סימן נה **עמוד קל**

שאלה: האם יחיד שקיבל שבת והתפלל ערבית של שבת מבע"י, ושוב חוזר מקבלתו כיון שהיא היתה בטעות, צריך להתפלל ערבית עוד פעם או לא.

סימן נו **עמוד קלב**

שאלה: האם פנוי חייב באכילת שום בליל ש"ק משום תקנת עזרא, דלא פלוג, או שמא לא תיקן אלא לנשואים.

סימן נז **עמוד קלג**

שאלה: האם מותר לחלק את סעודת שבת בערב לשתיים כשאין באפשרותו לאכול ביום.

סימן נח **עמוד קלה**

שאלה: האם מותר לברך על לחם משנה בשבת, כשהלחם עדיין בתוך שקית ניילון.

סימן נט **עמוד קלז**

שאלה: האם מותר ליתן לגוי פרוסה מלחם משנה שעל השלחן.

סימן ס **עמוד קלח**

שאלה: האם מותר להפסיק בין קריאת המפטיר לקריאת ההפטרה.

סימן סא **עמוד קלט**

שאלה: ביום השבת, ט"ו דקות בערך לפני השקיעה אדם שלא התפלל עדיין מנחה ויש באפשרות או להתפלל בבית הכנסת במנין ובזה יפסיד סעודת שלישית (מחמת המרחק), או שיתפלל מנחה ביחידות וירוויח שיקיים גם את מצות סעודה שלישית, איזה מהם עדיף.

סימן סב **עמוד קמב**

שאלה: האם מותר לשאול לגוי בשבת "מה שעה", ואז לפעמים כשאין לגוי שעון על היד, הגוי צריך להדליק או ללחוץ על הטלפון שלו, לראות מה השעה.

סימן סג **עמוד קמה**

שאלה: האם מותר לשכור מלמד כדי ללמד בנו בשבת.

סימן סד **עמוד קמח**

שאלה: האם מי שנוהג איסור בדבר מסוים האם רשאי לומר לחבירו שנוהג בו היתר שיפעל עבורו, והם הערות על מה שכתבתי בח"א ס"נא, להתיר למי שאוסר ללבוש שתי חגורות זו על זו כדעת הרמ"א בס"שא, לו, לומר למי שהתיר את זה כדעת מרן שם, להוציא חגורתו באופן זה בשבילו.

סימן סה **עמוד קנה**

שאלה: האם מותר לטלטל יד הילד כדי שיעזוב מוקצה שבידו לצורך המוקצה או לצורך חינוך הילד.

סימן סו **עמוד קנו**

שאלה: מה הדין בטלטול כלי שמלאכתו לאיסור שנפל לכיור ואינו יכול לפתוח את המים.

סימן סז **עמוד קנו**

שאלה: האם יש להתיר טלטול טלפון סלולרי שאינו מקפיד עליו ודינו ככלי שמלאכתו לאיסור, כאשר הטלפון מצלצל ומפריע לבני הבית בשעת מנוחתם.

סימן סח **עמוד קנט**

שאלה: אדם אשר עלה ביום שבת קודש לביתו ובחדר המדרגות הכניס ידו לכיסו והוציא ממנו נייר, להפתעתו גילה שאין זה נייר רגיל, אלא שטר כסף של מאה שקלים, והשאלה נשאלת כיצד ינהג, האם יכניס את הכסף לכיסו

וכשיגיע לביתו יזרקנו מכיסו למקום צדדי, או ימשיך להחזיק את מאה השקלים בידו וכשיגיע לביתו יזרקם למקום צדדי.

סימן סט **עמוד קסב**

שאלה: בדין הרכבה ופירוק של משאבת חלב ידנית האם ניתן להתיר לבנותה בשבת כדין מטה של טורסיים וכו׳ כדמבואר בשיג סע ו.

סימן ע **עמוד קסה**

שאלה: אם מלאכת קטן אסורה בהנאה בשבת.

סימן עא **עמוד קסו**

שאלה: האם יש לחוש לקלי לבישול במשקים, ואם יש בישול לקלי לבישול ברגע אחד.

סימן עב **עמוד קעא**

שאלה: א) האם יש חשש מיחזי כבישול במאכל שכבר נתבשל.
ב) האם יש חשש מיחזי כבישול ביבש וגם בלח.
ג) האם יש חשש מיחזה כבישול בפלאטה חשמלית.

סימן עג **עמוד קעג**

שאלה: א) למה כתב רש״י בשבת עג, ״להפריש פסולת מן האוכל״, ובדף עג: הוא כתב ״להפריש אוכל מן הפסולת״.
ב) למה כתב רש״י בשבת עד, ״מקדש״ במקום ״משכן״.
ג) למה אמר רב חסדא בשבת עד, וכי מותר ״לאפות״ לבו ביום וכי מותר ״לבשל״, אבל רב יוסף אמר וכי מותר ״לאפות״, ולא אמר אף וכי מותר ״לבשל״.
ד) ולמה כתב רש״י שם לגבי רב אשי מתני פטור, ״בורר ומניח״, ולא בורר ואוכל.

סימן עד **עמוד קעו**

שאלה: ברירה עבור מישהו אחר, אם נחשב כאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

סימן עה **עמוד קעז**

שאלה: האם סנני מים הנמצאים מתחת לכיור, מותרים בשימוש בשבת.

סימן עו **עמוד קפד**

שאלה: האם מותר להוציא את ״מצוף הכלור״ מתוך מי הבריכה בשבת.

סימן עז **עמוד קצ**

שאלה: מאיזה טעם מותר להשתין או להוציא זרעו בשעת ביאה בשבת, ולא חיישינן למלאכת דישה.

סימן עח **עמוד קצב**

שאלה: האם מי שנחתך בוהן שלו בשבת יכול לנסוע לבית חולים ולחלל שבת, אף כשכבר הפסיק הדם לדמם.

סימן עט **עמוד קצג**

שאלה: האם מותר לאשה בסוף הריונה, לעשות תרגילים בערב שבת כדי לגרום את הלידה בשבת.

סימן פ **עמוד קצה**

שאלה: האם אף באיסור תורה יכול לומר לנכרי בהיזק הבא פתאום כל המתקן אינו מפסיד.

סימן פא **עמוד קצו**

שאלה: נראה שההיתר לילך ע״ג עשבים הוא מפני שתלישת העשבים היא דבר שאינו מתכוין, ומשמע שאם היא פ״ר הוא אסור לילך ע״ג העשבים אע״ג שהתלישה היא כלאחר יד ואסור רק מדרבנן. א״כ איך כתב היביע אומר שפ״ר דלא ניח״ל בדרבנן מותר.

סימן פב **עמוד קצח**

שאלה: ילדים קטנים המשחקים זוג או פרט על גרעיני משמש בו המנצח מקבל את כל מה שיש ביד, האם מותר לעשות זאת בשבת.

סימן פג **עמוד קצט**

שאלה: האם אנן קי״ל כהרשב״ם שכתב שאין חשש איסור תחומין במי שיושב בקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום, אלא עדיין יש לחוש לחששות אחרות כגון שמא יפגעו בו ליסטים, או שמא ישכח וירד ואין לו אלא ארבע אמות, והוא הערה על מה שכתבתי באורחותיך למדני ח״ד ס״מה.

סימן פד **עמוד רב**

שאלה: האם יוצא מצוות סעודת ראש חדש בלילה.

סימן פה **עמוד רז**

שאלה: האם מותר לבדוק לחמץ ע"י רובוט.

סימן פו **עמוד רח**

שאלה: אדם שעשה בדיקת חמץ עם עשרה פתיתים כנהוג, ואח"כ במשך ליל י"ד נשאר רעב, ורוצה לאכול פתיתים אלו, או למחרתו בבוקר רוצה לאכול פתיתים אלו, האם מותר לו או לא.

סימן פז **עמוד רט**

שאלה: האם בעינן פתיתי לחם לבדיקת חמץ או אם אף מותר להניח פתיתי פסטה.

סימן פח **עמוד רי**

שאלה: האם יש מקום לחומרא לאכול בפסח רק פירות וירקות קלופים.

סימן פט **עמוד ריא**

שאלה: אדם מצא חמץ בתיק גב שלקח עימו מביתו לכותל בשביעי של פסח, מה יעשה.

סימן צ **עמוד ריב**

שאלה: האם בכור שהוא יוצא דופן צריך להתענות בתענית בכורות.

סימן צא **עמוד ריד**

שאלה: בתענית בכורות, האם מותר לסיים מסכתא קודם תפילת שחרית ולסעוד הסעודה אחר התפילה, או אם יש לחוש להפסק בין הסיום והסעודה.

סימן צב **עמוד רטו**

שאלה: האם האב יכול למזוג כוס בנו בליל הסדר.

סימן צג **עמוד רטו**

שאלה: א) למה כתוב בחד גדיא "ואתא הקב"ה ושחט למלאך המוות", ולא כתוב "הרג" או "חנק" וכדומה.

ב) מה כוונת הפייטן שכתב באחד מי יודע, "שבעה ימי שבתא".

סימן צד **עמוד רטז**

שאלה: בשנת תשע"ו כשהיה שמיני של פסח ביום שבת בחו"ל, היה אחר כך שינויי הפרשות בין א"י לחו"ל, ובחו"ל היו מחכים כדי לסיים את השונות עד פר' מטות–מסעי. מאיזה טעם הם לא היו מסיימים השונות קודם כן בפר' בהר בחוקותי או חקת בלק.

סימן צה **עמוד ריז**

שאלה: האם אחד שיש לו ספק אם הוא ספר העומר אתמול, מותר להמשיך לספור את העומר כשהוא אומר שהוא קרוב לודאי שהוא לא ספר.

סימן צו **עמוד רכ**

שאלה: מה הדין באחד שכיוון לצאת ידי חובת מצות ספירת העומר, ובמקום לכוון שמצות ספירת העומר מצוה היא מדרבנן, כיוון לצאת ידי חובת ספירת העומר מדברי קבלה, האם גרע והוי ככוונה הפכית ולא יצא או שמא יצא ידי חובת הספירה.

סימן צז **עמוד רכב**

שאלה: מה הדין במי שספר ספירת העומר בטעות ואחר כך התברר שספר נכון.

סימן צח **עמוד רכד**

שאלה: ביש לו אפשרות לברך ברכה אחת או ספירת העומר או ברכות הנהנין מה יעדיף.

סימן צט **עמוד רכה**

שאלה: מאיזה טעם יש מ"ט ימי העומר קודם שאנו מוכנים כדי לקבל את התורה, אלא כתוב בפרקי אבות, שהתורה נקנית במ"ח מעלות, ולא כתוב מ"ט מעלות כבימי העומר (ובסוף יש דרשה קטנה ליום ירושלים.).

סימן ק **עמוד רכח**

שאלה: האם לדעת מרן מותר לתקן מאכל ביו"ט אף אם היה אפשר לתקנו מערב יום טוב.

סימן קא **עמוד רלא**

שאלה: האם לדעת מרן מי שכבר הניח עירוב תבשילין בערב יו״ט, מותר לתקן מאכלו ביו״ט סמוך לשבת.

סימן קב **עמוד רלד**

שאלה: האם יכולים לברך ברוך שפטרני בתשעה באב.

סימן קג **עמוד רלד**

שאלה: מאיזה טעם נחרב בית שני, ואם יש קשר בין מ״ש רבי יוחנן בן תורתא שבית שני נחרב מפני שנאת חנם, ואם מה שהוא היה חולק על ר״ע לגבי מרד בר כוכבא.

סימן קד **עמוד רלו**

שאלה: האם בזמן המקדש מותר לעלות להר הבית במנעל שאינו של עור, ואם יש חילוק בין הר הבית והעזרה, ואם מותר לעלות להר הבית יחף לגמרי, ואלו הערות על מ״ש בענין זה הרה״ג **עידוא אלבה** שליט״א.

סימן קה **עמוד רמא**

שאלה: מי שאכל כזית פת בסוכה בליל הראשון כשראשו ורובו בסוכה ושלחנו חוץ לסוכה, אלא אח״כ הוא נסתפק אם כל שלחנו היה חוץ לסוכה או שמא קצתו עדיין היה בתוך הסוכה, אם הוא יי״ח.

סימן קו **עמוד רמד**

שאלה: כשיש כהן וישראל בסוכה, ויש רק מיטה אחת, האם הישראל צריך לישן על הרצפה בסוכה והכהן במיטה, מטעם וקדשתו.

סימן קז **עמוד רמה**

שאלה: כיון שסוכה אסורה בהנאה כל ימי החג, וכן הוא אסור לבזות את הסוכה, איך התירו לפסול אותה ביום ז׳ כדי לאכול בתוכה ביום שמיני.

סימן קח **עמוד רמח**

שאלה: האם צריך להחליף השמן בנ״ח בכל יום.

סימן קט **עמוד רמט**

שאלה: האם מי שטועה ואחר הברכות הוא הדליק את השמש קודם נ״ח, צריך לחזור ולברך משום הפסק בין הברכות וההדלקה.

סימן קי **עמוד רנ**

שאלה: האם בשעת הדחק בימי חנוכה, מותר להיכנס לבית הכסא עם השמש.

סימן קיא **עמוד רנב**

שאלה: האם מותר להדליק נר חנוכה ע״י קטן בערב שבת בבין השמשות.

סימן קיב **עמוד רנח**

שאלה: האם צריך לשרף השמן הנותר כשקטן הדליק נ״ח בתורת חינוך.

סימן קיג **עמוד רנט**

שאלה: האם יי״ח של פרסומי ניסא אם הוא מדליק כנגד חלון שאינו שקוף.

סימן קיד **עמוד רנט**

שאלה: אין לו שמן ונוטל מחבירו ללא רשות אם יכול להדליק נר חנוכה.

סימן קטו **עמוד רסא**

שאלה: אשה שכחה להדליק נר שבת בגלל נרות חנוכה, האם צריכה להוסיף מעתה נר נוסף לנר שבת.

סימן קטז **עמוד רסב**

שאלה: חולה או יוצא לדרכו ולא יהיה לו אפשרות להדליק נרות חנוכה בשאר הימים, האם יכול להדליק את כולם ביום הראשון.

סימן קיז **עמוד רסג**

שאלה: לכאורה החשד בפאה בגמ׳ שבת כג. הוא מפני הפסד ממון של עניים, וא״כ איך אפשר להביא ראיה מפאה לנ״ח שאין בהם חשש הפסד ממון.

סימן קיח **עמוד רסג**

שאלה: מאיזה טעם הגמ׳ מביאה ראיה לחשד בנ״ח מחשד לגבי פאה, ולא משאר מקומות שיש חשד.

סימן קיט **עמוד רסד**

שאלה: האם לדעת הגאונים והרי״ף והרמב״ם יש להדליק נר חנוכה בצאת הכוכבים, והוא הערה על מה שכתבתי באורחותיך למדני ח״ד ס״עט.

סימן קכ **עמוד רסח**

שאלה: אדם שהדליק בחנוכיה כמה ימים, ושוב באמצע ימי החנוכה, אחד הביא לו חנוכיה חדשה ויפה יותר ממה שיש לו האם ימשיך להדליק בחנוכיה שהדליק עד עתה בימי חנוכה הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא, יתעביד ביה מצוה אחריתי, וגם כדי שלא לבייש החנוכיה שהתחיל להדליק בזה בחנוכה, או משום זה ק׳לי ואנווהו, יתחיל באמצע חנוכה להדליק בחנוכיה החדשה והיפה.

סימן קכא **עמוד רסט**

שאלה: האם מותר לערוך הכנסת ספר תורה בחנוכה, דכיון שהם ימי שמחה אין מערבין שמחה בשמחה.

סימן קכב **עמוד ערב**

שאלה: האם צריך לטבול את הכוסיות שמדליקים בהם נרות חנוכה (כי יש פוסקים הסוברים כי צריך טבילה).

סימן קכג **עמוד רעג**

שאלה: האם סביבון הוא מוקצה בשבת.

סימן קכד **עמוד רעג**

שאלה: האם יש הידור להדליק נרות חנוכה בשמן ״כתית״, או כל שמן שמדליק זה הידור העיקר שיהא שמן.

סימן קכה **עמוד ערה**

שאלה: האם מותר לקרות פרשת זכור בס״ת שאינו מוגה.

סימן קכו **עמוד רעז**

שאלה: בשבת שקלים שחלה בראש חודש, ההפטרה היא של שקלים ולא של ר״ח, אלא המלמד הבר מצוה טעה ולימד לבר מצוה הפטרת ראש חודש, האם מותר לקרות פרשת שקלים תחילה ואח״כ פרשת ר״ח כדי לומר הפטרת ר״ח.

סימן קכז **עמוד רעט**

שאלה: האם יותר טוב לקרות את המגילה בצבור בעלות השחר, או ביחיד בנץ החמה.

סימן קכח **עמוד רפא**

שאלה: האם כאשר קוראים את המגילה לנשים יש לפושטה כאגרת כפי שבעל הקורא אצל גברים כמבוא בשו״ע ס״תרצ. יז.

סימן קכט **עמוד רפב**

שאלה: האם מגילה שיש לה טעיות ולא רק השמטות, עדיין כשרה.

סימן קל **עמוד רפד**

שאלה: האם יי״ח משלוח מנות לחבירו כשחבירו כבר סעד סעודת פורים, ומאיזה טעם שאם שלח משלוח מנות בלילה שלא יי״ח.

סימן קלא **עמוד רפח**

שאלה: האם העני צריך למכור כסותו כדי לקיים מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ומאיזה טעם סבר הפר״ח שהעני חייב במשלוח מנות, והוא פטור ממתנות לאביונים.

יורה דעה

סימן קלב **עמוד רצב**

שאלה: האם לדעת הרמב״ם יש מצוה לבדוק בסימני הטהורה קודם אכילה.

סימן קלג **עמוד רצג**

שאלה: האם מותר לאכול אחר אכילת בשר תבשיל שיש בו קצת ממשות של חלב, או שיש בו נ״ט בר נ״ט של חלב, או טעם חלב בדבר חריף, ואם מותר לאכול אחר

אכילת בשר, סוכר שכבר שמו בו כפית שיש בו קצת חלב אלא החלב נתבטל בששים בסוכר.

סימן קלד **עמוד רצו**

שאלה: האם מותר לבשל בשר וחלב בשני סירים במקביל בכיריים קרמיות. האם חיישינן שמא יגלוש או שאין גוזרין גזירה.

סימן קלה **עמוד רצט**

שאלה: האם יש לחוש לזיעה בתנורים שלנו.

סימן קלו **עמוד שג**

שאלה: א) האם הטעם שמעמיד אינו מתבטל הוא מפני חשיבות או מפני שהוא כמו מעמיד בכלים.

ב) מה הטעם שדבר שיש לו מתירין אינו מתבטל – שיטת רש"י והר"ן.

ג) מה הטעם שנחלקו הפוסקים אם דבר חשוב אינו מתבטל במין בשאינו מינו.

ואלו הערות על הספר **אסור והיתר** לרה"ג **נדב אליהו סמואלס** שליט"א.

סימן קלז **עמוד שה**

שאלה: א. מרק שיש בו עוף וירקות ונשפך מהמרק לתוך סיר של ירקות ורוטב שעתידה לשים בהם דגים, ואין ששים כנגד המרק, האם מותר לכתחילה במצב זה לרבות פי ששים כנגד המרק שנשפך ואז ליתן שם את הדגים.

ב. אורז שנשפך לתוכו מעט חלב ואין ששים, האם מותר לרבות פי ששים על מנת לאכול את האורז עם בשר.

ג, שמן שטיגן בו בשר האם מותר לסננו ולטגן בו דגים.

סימן קלח **עמוד שז**

שאלה: האם אמרינן ספק דרבנן לקולא בדרבנן שיש אסמכתא.

סימן קלט **עמוד שט**

שאלה: בגוי שהדליק תנור אפיה והכניס לשם תפו"א כדי לצלותם, והישראל אח"כ בא ושינה מעלות התנור לתועלת האפיה, האם אסור משום בישולי גויים לדעת מרן.

סימן קמ **עמוד שיא**

שאלה: א) כמה זיתים מותר לאכול.

ב) האם ההיתר לאכול זיתים עם שמן ראוי לסמוך עליו.

ג) אדם שאינו שומר תורה ומצוות או עם הארץ לכאורה טוב שיאכל זיתים שישכח את עוונתיו והרהוריו האם נכון הדבר.

ד) ומה הדין בנשים.

סימן קמא **עמוד שטו**

שאלה: האם יש לחוש ל"ביצה שעבר עליה הלילה", ברוגלכים שטחו עליהם ביצה קודם אפייה, והביצה לא הייתה מעורבת במלח או שמן, ואחר עשייתם היו נותנים הרגולכים במקפיא.

סימן קמב **עמוד שיט**

שאלה: לאור מהפיכת הכשרות החדשה, שמצלמות וידאו תחלפנה את משגיחי הכשרות, אשמח בבקשה לקבל את המקורות לכך האם הדבר אפשרי.

סימן קמג **עמוד שכא**

שאלה: האם כוס מתכת שיש בו כוס פלסטיק משלפת, ואין המשקה בכוס נוגע במתכת, צריכה טבילה או לא.

סימן קמד **עמוד שכג**

שאלה: האם מועיל קנין אודיתא כדי להקנות כלי סעודה לגוי, כדי שהישראל יכול להשתמש באותו כלי בלי טבילה.

סימן קמה **עמוד שכה**

שאלה: האם צריך להטביל גם החוט החשמל שבין כלי לתקע כשהוא טובל קומקום או טוסטר.

סימן קמו **עמוד שכו**

שאלה: האם צריך להטביל כיסוי הטרמוס שנעשה מפלסטיק.

סימן קמז **עמוד שכח**

שאלה: האם כלי סעודה שהוא מיוחד לקטן צריך טבילה, ואם אמרינן שרק כשרוב תשמישו לכלי סעודה צריך להטביל את הכלי.

סימן קמח **עמוד שלב**

שאלה: האם יש לחוש שמא העוזרת שהיא גויה תגע ביין בבית, כשאין חותמות בבקבוק אלא שטמון במקום נסתר בבית, ואם אמרינן שיש מירתת כשהבעל אומר לעוזרת שהוא יוצא מביתו לכמה שעות.

סימן קמט **עמוד שלה**

שאלה: איך מותר לשלם מסים אם הממשלה משלמת כספי מיסים אף לע"ז.

סימן קנ **עמוד שלו**

שאלה: האם מותר לקבל פנסיה מקרנות נאמנות כשיש חשש רבית.

סימן קנא **עמוד שנא**

שאלה: האם מותר למשוך כסף בחנויות השונות, במכשיר הקרוי "כספונט", שכן עלות הפעולה לכל משיכה איננה כבבנקים, אלא יש עלות של כמה שקלים.

סימן קנב **עמוד שנב**

שאלה: מאיזה טעם נוהגים כמה רבנים בדיני נדה לטהר מראה חום.

סימן קנג **עמוד שנה**

שאלה: האם דם הנמצא בפקק הרירי בצואר הרחם נחשב כדם נדה.

סימן קנד **עמוד שנז**

שאלה: האם כתם הנמצא על בגד שקוף טמא או טהור.

סימן קנה **עמוד שסב**

שאלה: האם מותר לבעל לחבק אשתו כשהיא נדה, כשהיא בצער גדול וא"א להרגיע אותה אם לא בחיבוק ואחיזת יד.

סימן קנו **עמוד שסט**

שאלה: כיצד משפחת כהנים (או אוכלי חולין בטהרה) היתה מתנהלת בזמן שהיו נוהגים דיני טומאה וטהרה, כשאשת הכהן היתה נדה.

סימן קנז **עמוד שעא**

שאלה: למה אשה טמאה משום נדה כשהיא ראתה דם בלוע בפד.

סימן קנח **עמוד שעא**

שאלה: האם בזה"ז יש "הרגשה" ביציאת דם נדה.

סימן קנט **עמוד שעב**

שאלה: האם אפשר לבטל ז' ימי נקיים בשעת דחק כגון באשה שא"א להרות אלא בתוך ימי ז' נקיים.

סימן קס **עמוד שעג**

שאלה: בשו"ע יו"ד (סי' קצ"ט סע' ז') פסק מרן כר"ת דתרי קולי בטבילה ביום לא עבדינן, עיי"ש, וצ"ע האם כללא הוא, דתרי קולי לא עבדינן בכל מקום, או רק שם נאמר דין זה.

סימן קסא **עמוד שעד**

שאלה: האם פנויה מרשעת שרוצה לטבול מטומאת נדה מותר לברך על הטבילה כשכוונתה להמשיך בביאה בלא נישואין.

סימן קסב **עמוד שעח**

שאלה: האם מועיל ניצוק במעיין.

סימן קסג **עמוד שפז**

שאלה: האם הבן יכול לתקן אביו בפני רבים בבית הכנסת, כשהאב ש"ץ והוא טעה בתפילתו או בשעת קריאת התורה.

סימן קסד **עמוד שצא**

שאלה: האם ת"ח מותר לעשות התעמלות לרפואת גופו בפני הרבים.

סימן קסה **עמוד שצד**

שאלה: האם ראוי לקבל כסף על לימוד בישיבה, ואם יש מדת חסידות גם לעסוק בפרנסה כדי שאין צורך לקבל ממון משום לימודו, ואם יש חיוב לכל בית ספר ללמד הבחורים אומנות או שמא הוא יותר טוב ללמד להם רק תורה.

סימן קסו **עמוד ת**

שאלה: מה דין בחור ישיבה שמתקשה בלימודיו, ולאחר שניסה שנתיים בישיבה חשובה לא עלה בידו. האם יש צד שיתפרנס ויקבע עיתים או שנכון לומר לו להתמיד במאמציו.

סימן קסז **עמוד ת**

שאלה: האם יש להסיר ממוסדות החינוך תלמיד שעבר על כללי המוסד, ואם יש אחריות על הרב למצוא מוסד חינוכי אחר שמסוגל לטפל באותו התלמיד.

סימן קסח **עמוד תו**

שאלה: האם מותר לרב להתיר איזה דבר בבית הוראה כשרב אחר שהוא שם כבר אסר.

סימן קסט **עמוד תז**

שאלה: האם יש ללמוד מרבו איזה לימוד, כשרבו אינו יודע לפרש כלום.

סימן קע **עמוד תח**

שאלה: למה נענש גיחזי מפני שהוא קרא לרבו אלישע בשמו, הלא קי"ל "גדול מרבן שמו".

סימן קעא **עמוד תט**

שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שמבזים ת"ח, כיון שלא מצינו כ"כ ת"ח שזכו להיכנס לגדר נושאים ונותנים בעיון ברוב מקומות התלמוד.

סימן קעב **עמוד תי**

שאלה: אם אחד אינו הגיע להוראה, איך הוא יכול לפסוק איזה דין כשאין רב שם לשאול ממנו.

סימן קעג **עמוד תיב**

שאלה: מה לרופא לעשות כשיש הרבה חולים שמבקשים עצות ממנו, ואין לו זמן להשיב על כולם.

סימן קעד **עמוד תיג**

שאלה: כשהתורמים כבר נותנים ממון לקהל לכתוב ס"ת בשביל בית הכנסת שלהם, ויש אומדנא בשעת נתינת ממון שהתורמים רוצים דוקא בסופר פלוני, האם הקהל עדיין יכול לבחור סופר אחר.

סימן קעה **עמוד תיח**

שאלה: האם חייב לעמוד בשעת הוצאת ס"ת מהארון, כשהס"ת עדיין בארון ברשות אחרת.

סימן קעו **עמוד תיט**

שאלה: האם מותר לסגור כביש מרכזי בעת שמוליכים ספר תורה חדש מהבית לבית הכנסת.

סימן קעז **עמוד תכא**

שאלה: האם מותר לתת לגוי להחזיק ס"ת, כגון בהקפות שניות של שמחת תורה, וכגון שהוא גוי שמחוזק לאוהב ומכבד ישראל, ואם מותר, האם ראוי לעשות כן, או שעדיף להמנע.

סימן קעח **עמוד תכג**

שאלה: פסק מרן ביו"ד (סי' רפ"ד סע' א') שאין לכתוב פסוקים בלא שרטוט, ואפילו כשכותב על הנייר, ולא ראיתי מי שנוהג בזה איסור, אפילו בכתב יד על נייר, כ"ש בכתיבת הדפוס, וצ"ע טעם מנהג העולם.

סימן קעט **עמוד תכד**

שאלה: האם מותר לרב להכות באצבעו על הספר בדרך לימודו כדי להדגיש לתלמידים הענין החשוב שכתוב בספר.

סימן קפ **עמוד תכו**

שאלה: האם מותר לכסות ספרי קדש שיש בהם עניני נשים, מפני חשש שמא בחור ילמד בהם ויבוא לידי הרהורי נשים.

סימן קפא **עמוד תכז**

שאלה: האם מותר לגנוז ספרי משניות וכדומה אף שהם ראויים לשימוש, כדי לקנות ספרי משניות אחרים שהם יותר יפים.

סימן קפב **עמוד תלב**

שאלה: א) האם שייך בזיון בכתבי הקדש כשאין עשיה.
ב) האם הנחת ספר "במקום התורפה", נחשבת גניזה או לא.

ג) האם האיסור לאבד כתבי הקדש כשאין בהם אזכרות, הוא מדרבנן או מן התורה.

וכל אלו הערות על מה שכתבתי בח"ב "פ וס"פא.

סימן קפג **עמוד תלז**

שאלה: האם מותר לגייר נכרי שא"א למולו מפני סכנת גופו.

סימן קפד **עמוד תלז**

שאלה: האם יש מצוות שילוח הקן, כשהקן על קופסת חשמל בחדר מדרגות.

סימן קפה **עמוד תלט**

שאלה: אם הנפל שיש לו ריקום אברים אלא אין לו פעילות לב ודופק, פוטר הבן הבא אחריו מפדיון הבן.

סימן קפו **עמוד תמ**

שאלה: האם יש חיוב חלה במצות אחר רדיית המצות מן התנור, כשהוא אינו נותן המצות מיד לתוך סל.

סימן קפז **עמוד תמג**

שאלה: מאיזה טעם לא הביאו הטור והש"ע מ"ש בברכות יב: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו, ואינו מבקש, נקרא חוטא".

סימן קפח **עמוד תמד**

שאלה: האם יש חשש איסור להשתמש בתאי גזע עובריים לעשות ניסויים לצורך רפואה.

סימן קפט **עמוד תמח**

שאלה: האם האונן פטור ממצוות כיבוד אב ואם.

סימן קצ **עמוד תמט**

שאלה: איך התיר הנוהג כצאן יוסף לכהן לצאת מאהל המת בדרך ארוכה ולא בדרך קצרה.

סימן קצא **עמוד תנא**

שאלה: אם אפשר לקחת פריטים של המת בתוך השבעה.

אבן העזר

סימן קצב **עמוד תנב**

שאלה: האם אחד שכבר קיים פו"ר יכול לשמש בדרך שלא יהיה הריון (באופן שאין חשש השחתת זרע כמובן, כגון גלולות או התקן תוך רחמי וכד'), אם לעתים רחוקות הוא משמש בלי מניעת הריון.

סימן קצג **עמוד תנג**

שאלה: האם יש להתיר צער בעלי חיים לצורך האדם, כשיש צער גדול לבהמה, והם הערות על מה שכתבתי בח"ג ס"קו.

סימן קצד **עמוד תנח**

שאלה: האם איסור עריות נחשב לשתי עבירות, האיש והאשה, או רק כעבירה אחת, לגבי איזה איסור יותר חמור מחבירו.

סימן קצה **עמוד תנט**

שאלה: האם מותר לאשה דתית במקום עבודתה להחמיא לאשה חברתה שאינה דתית על בגדיה, אף כשהבגדים אינם צנוע לפי דת ודין, והאשה הדתית אומרת שהיא צריכה לעשות כן משום דרכי שלום.

סימן קצו **עמוד תס**

שאלה: האם עיקר חשש בשז״ל הוא כשיש חימום באבר או הרהור.

סימן קצז **עמוד תסא**

שאלה: האם בביאת איסור הוצאת זרעו נחשבת לשז״ל.

סימן קצח **עמוד תסב**

שאלה: האם אמרינן סכנתא חמירא מאיסורא, אז מאיזה טעם אמר רבי יוחנן ״אחורי ארי ולא אחורי אשה״.

סימן קצט **עמוד תסד**

שאלה: האם אדם שראה מראות אסורות במכשיר טכנולוגי, כגון מחשב או טלפון נייד, האם מותר להשתמש באותו מכשיר לד״ת וקדושה, או שמא יש לזורקן לאשפה.

סימן ר **עמוד תע**

שאלה: האם לדעת הרמב״ם כל מיני שימוש אסורים באשה, או רק רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת מטה לפניו ומזיגת הכוס.

סימן רא **עמוד תעא**

שאלה: האם אמרינן בשעת קדושין כשיחדו שני עדים ובסוף מצינו שהעדים היו פסולים, דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקדושין לא הוו קידושין, אף על גב דהקדושין נעשו בפני המון עם, ויש בהם הרבה ישראלים שהם כשרים לעדות.

סימן רב **עמוד תעה**

שאלה: האם חתן ספרדי נוהג לברך ברכת אירוסין לעצמו, ויש שם אשכנזי, האם האשכנזי צריך ג״כ לברך ברכת אירוסין כיון שהחתן לא כוין להוציא י״ח של השומעים ברכתו.

סימן רג **עמוד תעז**

שאלה: בעקבות שריפות רבות שנגרמו בארץ ישראל ומאות בתים נשרפו, יש מצוקה חמורה בכך שהכתובות נשרפו, והם מסובכים עם זה. האם מותר לחיות ללא כתובה במצב כזה? בהנחה שיש העתק ברבנות שהם תדפיס אך לא המקורי האם זה מספיק? ומה הדין למי שאין העתק וכתובתו נשרפה.

סימן רד **עמוד תפ**

שאלה: האם יש לפרש מ״ש הב״ש בס״צה ס״ק ה, שמותר בגדים ליורשים כי היכא דתתגנה עליהם לא אמרינן כשהיא אמם.

סימן רה **עמוד תפב**

שאלה: האם מותר לאשה לגלות מקצת שערות ראשה ברה״ר.

סימן רו **עמוד תפו**

שאלה: האם בזמנינו יש להתיר לאשה לצאת ברה״ר בפאה נכרית.

סימן רז **עמוד תפט**

שאלה: כאשר משקים את הסוטה את המים המאררים האם יש שיעור לשתיה זו. האם שותה רביעית ,או שמא שיעור של מלא לוגמיו ואולי כלשהו מספיק.

חושן משפט

סימן רח **עמוד תצב**

שאלה: א) מאיפה ילפינן דבעינן במורה הוראה "והוא שיהיה ראוי להורות לכל התורה כולה".

ב) האם בעינן שיהיו ראוי להורות לכל התורה כולה בזה"ז.

ג) מהו הגדר "ראוי להורות לכל התורה כולה".

והם הערות על מ"ש הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א.

סימן רט **עמוד תצד**

שאלה: האם בזמן שהיו נוהגים דין סמיכה בארץ ישראל, היה מותר למנות דיין בחו"ל בלי סמיכה.

סימן רי **עמוד תצד**

שאלה: האם קבלת גר לדיין בב"ד צריכה קבלה בפירוש או לא.

סימן ריא **עמוד תצו**

שאלה: האם יש איסור לקיחת שוחד לבעל כוח שאינו "שופט" בבית דין, ואיזה איסורים נוספים יש בפשעים כאלו.

סימן ריב **עמוד תק**

שאלה: האם מותר לישראל להיות שופט בבתי משפט שדנו שלא על פי חוקי התורה, בארץ ישראל או בחו"ל.

סימן ריג **עמוד תקב**

שאלה: ראובן יש לו דוד על גג הדירה והוא מקולקל, ומפני זה באו המים לסלון של שמעון ונפל כל הטיח. האם ראובן חייב לשלם, ואם בנו קטן של שמעון מזיק נכסי ראובן, האם חייב שמעון לשלם בעד בנו.

סימן ריד **עמוד תקח**

שאלה: האם הטעם שבני עיר יכולים לכוף זה לזה בתקנות העיר, הוא משום שיש רשות לב"ד לתקן תקנות על פי הפסוק "על פי התורה אשר יורוך", או שמא הוא מפני הפסוק "ועשית הישר והטוב".

סימן רטו **עמוד תקיא**

שאלה: האם ישנה חובה על בית כנסת ליצור נגישות לבעלי מוגבלויות, כגון לנכה בכסא גלגלים. האם דין זה משתנה אם אדם זה היה חבר מהמניין לפני שחלה. מה היחס לחיוב החוק שחובה ליצור נגישות בכל מבני ציבור לבעלי מוגבלויות.

סימן רטז **עמוד תקיד**

שאלה: א) האם שונא מתנות יחיה מדת חסידות או לא, ואם הוא שייך כשהנותן מתנה עושה כן לטובת עצמו.

ב) אם מותר ליטול טלית של חבירו מביתו שלא מדעתו לצורך מצוה, ואם מותר ליטול טלית חבירו בבית הכנסת כשהוא יודע שאחר זמן מה יבוא חבירו ללבוש טליתו.

ג) מה מקור לרמב"ם שכתב שיש לב"ד להכות את הקטן כדי להפרישו מאיסור גניבה.

ד) אם קטן שגנב צריך לשלם כשהוא יגדיל אם הוא כבר מכר החפץ הנגנב והוא אינו בעין, אבל הממון מהמכירה עדיין תחת ידו.

ואלו הערות על הספר עלו ההר לרה"ג משה אליעזר הלוי רבינוביץ שליט"א.

סימן ריז **עמוד תקיט**

שאלה: האם בעל הבית קונה מה שעל דלת הדירה מצד החוץ בחדר המדרגות.

סימן ריח **עמוד תקכ**

שאלה: האם צריך להחזיר פאה נכרית שאבדה אם לדעתו היא אינה כהלכה.

סימן ריט **עמוד תקכב**

שאלה: האם יש להפסיק לימוד תורה כדי ללוות האורחים.

סימן רכ **עמוד תקכו**

שאלה: מי שלווה כסף גם מכהן וגם ישראל, האם צריך להשיב קודם לכהן (כגון שיש לו כעת להשיב רק לאחד

מהם), וכן, מה הדין במי שגזל גם מכהן וגם מישראל, האם צריך להשיב לכהן קודם.

סימן רכא **עמוד תקכט**

שאלה: האם שייך מחוסרי אמנה כשאחד מסכים ליתן כסף לאחר, ושוב חוזר בו כיון שיש לו טענה, כשאין הטענה דבר חדש שקרה אח"כ, אלא היא רק לא עלתה בדעתו בשעה שהוא אמר שהוא יתן את הכסף.

סימן רכב **עמוד תקלא**

שאלה: בכניסה לגן החיות כתוב שהכניסה עד גיל שנתיים היא ללא תשלום. האם צריך לשלם כאשר התינוק הוא בגיל שנתיים ע"פ התאריך הלועזי, ועדיין לא הגיע לגיל שנתיים ע"פ התאריך העברי (דבר זה קורה רבות אחר שנה מעוברת).

סימן רכג **עמוד תקלא**

שאלה: האם העורך דין יכול לשקר ולעשות בדרכים עקלקלות כדי שהחולה או הנכה יכול לקבל את הכסף שראוי לו לפי החוק מביטוח לאומי.

סימן רכד **עמוד תקלו**

שאלה: האם מותר למטפלת להשאיר את בתה שתשמור על הילדים כשהיא צריכה ללכת לתור רופא וכדומה.

סימן רכה **עמוד תקלו**

שאלה: א) האם השליח יכול למנות שליח שני בלי רשות מהמשלח.

ב) האם אחד קונה איזה חפץ וחבירו משלם בעדו, האם החבר נחשב "שליח" והוא חייב אם הוא טועה, או שמא הוא עושה רק מעשה קוף בעלמא.

סימן רכו **עמוד תקלח**

שאלה: האם הסאונדמן שלא עשה מלאכתו כראויה והוא גורם הפסד לאירוע מוסיקאלי, צריך לשלם בעל האירוע משום ההפסד.

סימן רכז **עמוד תקמג**

שאלה: אם באמצע סעודת חתונה תקרת גבס קרסה באולם ונתבטלה השמחה, האם בעל האולם צריך לשלם לעובדים שם מחיר מלא או רק חצי מחיר עד שעת נפילת ההגבס, ואם בעל האולם צריך להחזיר דמי השכירות ולשלם פיצוי לבעל השמחה.

סימן רכח **עמוד תקמח**

שאלה: אדם השולח וירוס למחשב חבירו (כגון ע"י דיסק "און קי" וכדו') והזיק המחשב או המידע הנכתב בו (כגון "חידושי תורה" וכדו'), האם מחויב לשלם? ומאיזה דין מזיק יש לחייבו?

סימן רכט **עמוד תקמט**

שאלה: האם צריך לאדם לקיים מצוות גמילות חסדים כשיש חשש שמא שהוא יבוא להפסד ממון.

סימן רל **עמוד תקנא**

שאלה: האם מותר לבזות חבירו כדי לכפר עוונות של חבירו.

סימן רלא **עמוד תקנג**

שאלה: האם מותר לאשה ללדת בבית לכתחילה, או אם היא צריכה לנסוע לבית חולים מפני חשש סכנת לידה.

סימן רלב **עמוד תקנד**

שאלה: כשרופא עוסק בטיפול לחולה שיש בו סכנה, האם הוא מותר להפסיק כדי לכתוב המכתב השיחרור לחולה אחר שאין בו סכנה שהרופא כבר טפל בו לפני כן.

סימן רלג **עמוד תקנה**

שאלה: איך להליץ בעד מנהג העולם שכשיש נעדר, שאין כל יהודי יוצא לעזור לחפש אחריו.

סימן רלד **עמוד תקנח**

שאלה: האם התורם איבר יכול לקבל שכר מהמקבל את האבר.

שאלות בבבא בתרא

סימן רלה עמוד תקס

שאלה: משמע מהרשב"ם בב"ב כט: שבימי חז"ל לא היו נוהגים לילך למקום אחר חוץ מביתם אפילו לילה אחד, וזה קשה להבין, שכל אדם מפעם לפעם יוצא מביתו ליום או יומים.

סימן רלו עמוד תקס

שאלה: א) כתב רשב"ם ב"ב ל. "מאי בעית בהאי ביתא, שהכל יודעין ששלי היה", וצע"ק מדוע שינה פירושו דלעיל כט: כתב שיש לו עדות שהיה שלו.

ב) מאיזה טעם האריך הרשב"ם בב"ב ל: ד"ה אמר רבא דינא קא"ל, ולכאורה הוא שלא לצורך.

ג) ולגבי הרשב"ם ל: בב"ב ד"ה שני חזקה טובא קאמינא, מש"כ הרשב"ם "כדמפרש לקמיה שיש עדים בכל החזקה" לא נמצא בגמרא, ואם כוונתו שהוא מפרש כן לקמן הול"ל כדאפרש וצע"ק, ומדוע שינה הב"ח לשון הרשב"ם מ"לקמיה" ל"לקמן" ובפרט שידוע שלקמן היינו מופלג ולקמיה בסמוך (כמוש"כ בכללי רש"י) ואפילו אם רש"י לחוד ורשב"ם לחוד, מ"מ מדוע הגיה כן וצ"ע.

סימן רלז עמוד תקסב

שאלה: א) בב"ב לא. איך אפשר למהרש"א לגרוס רבא במקום רבה.

ב) בב"ב לא. ברשב"ם פירש אוהביו וקרוביו. הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ז הל"ח) כתב אנשים רעים. מה הדין אם יודעים שלא דיבר עם שום אדם חוץ לב"ד. א"נ דיבר עם איש צדיק חוץ לב"ד. האם יש נפ"מ בין רשב"ם לרמב"ם. עוד הערה קצרה, מדוע הקדים הרשב"ם אוהביו לקרוביו.

ג) בב"ב לב. עיין רשב"ם עד שיראו שניהם כאחד – את העדות לאפוקי "אחד אומר בפני הלוהו ואחד אומר בפני הודה לו עליו", ובדיבור שלאחר זה כתב, וז"ל אפילו בזה אחר זה – "אחד אומר ביום ראשון לוה פלוני מפלוני מנה, ואחד אומר ביום שני ראיתיו גם אני שלוה ממנו", דמ"מ אמנה קא מסהדי ות"ק סבר אמנה דקא מסהיד האי לא קא מסהיד האי, וה"ל לגבי מנה חצי עדות, וטעמייהו מפרש שפיר בסנהדרין מקרא וסברא, וצ"ע מדוע שינה פירושו.

ד) בב"ב לג. כתב הרשב"ם וכי גדלי יתמי שיהו בני מיעבד מצוה, דהיינו מבן שלש עשרה שנה ואילך דהוי חייב במצות כו', וצ"ע מדוע האריך לפרש כן, דלכאורה פשוט הוא וא"צ לזה.

ה) בב"ב לו. פירש רשב"ם אפיק כורא: זרע כור, ועייל כורא: וליקט בו כור כו', ולכאורה קשה. דהנה עיין רשב"ם לג: ד"ה והדרי, וז"ל כגון עייל כורא ואפיק טפי מכורא כו', דמשמע שהכוונה בעייל הוא זריעה, והכוונה באפיק הוא לקיטה וצע"ק.

סימן רלח עמוד תקסו

שאלה: בב"ב לו: א) "לא עביד איניש דכריבו ליה לארעיה ושתיק", ופירשב"ם "ושתיק ולא מיחה, ומדלא מיחה הפסיד", לכאורה כפילות לשון הוא וצע"ק.

ב) רשב"ם: כל שיבא ושיבא כו' כלומר הלואי ויחרוש הרבה "עד שתכלה מחרשתו" כו', וצע"ק דמי הכריחו לפרש כן וצ"ב.

ג) כתוב בגמ', אבל חכמים אומרים עד שיגדור שלש גדירות ויבצור שלש בצירות וימסוק שלש מסיקות, ועיין רשב"ם – אבל חכמים אומרים. פירות ג' שנים צריך, עד שיגדור בתמרים ג' גדירות כו'. מסיקות בזיתים, ויש להעיר, א) מדוע השמיט הגמרא תאנים דמתני' ונקט תמרים במקומה. ב) מדוע לא פירש הרשב"ם בצירות.

סימן רלט עמוד תקסח

שאלה: בב"ב לט. – מ. א) לט: מ"ד בפני ב' סבר סהדותא בעינן ומ"ד בפני ג' סבר גלויי מילתא בעינן, ועיין רשב"ם גלויי מילתא בעינן שידע כל העולם וכיון דנודע לג' כאילו נודע כבר למחזיק דמי דמסתמא ידע במחאה זו אבל בשנים מסתמא לא ידע, לכאורה אינו מובן , דכשנודע לג' מסתמא ידע וכשנודע לב' מסתמא לא ידע. מה ההבנה בזה.

ב) לט: תני בר קפרא ערער חזר וערער חזר וערער כו', ועיין רשב"ם בר קפרא לטעמיה דאמר צריך למחות בסוף כל ג' וג' הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים. מה כוונת הרשב"ם במש"כ "הלכך מנהג הוא לערער הרבה פעמים" דלכאורה אינו מובן.

ג) אמר רב נחמן מחאה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו, מודעא בפני שנים ואין צריך לומר כתובו, הודאה בפני שנים וצריך לומר כתובו, קנין בפני שנים ואינו צריך לומר כתובו, וקיום שטרות בשלשה (סימן ממה"ק). מהו הטעם לסדר זה, וסימן זה.

סימן רמ — עמוד תקעא

שאלה: א) בענין כל דאלים גבר. כתב הרשב"ם ב"ב לד: והרא"ש בב"מ וב"ב "בין בראיות בין בכח" עיין שם. מה הכוונה בראיות? מה הכוונה בכח? מה הדין אם אחד גבר בכח ואחד בראיות? חיפשתי ולא מצאתי מי שדיבר בזה.

ב) ב"ב מא: אמר רב וכולם בשטר, וכתב הרשב"ם וכולן בשטר אשני לקוחות אחרונים קאי כו', לכאורה ראיה מכאן ש"כל" קאי על פחות משלש ודלא כמו שכתבו התוספות בכתובות דף ח, וצ"ב.

ג) ב"ב מב: אבוה דשמואל ולוי תנו כו', וכתב הרשב"ם אבוה דשמואל וגם לוי חבירו עכ"ל. ונראה כוונתו לאפוקי מלפרש דשמואל ולוי אחים היו ואבוה דשמואל שהוא גם אבוה דלוי תנו כו' ולכן פירש דאבוה דשמואל וגם לוי חבירו תנו ודו"ק. אולם ק"ק דלא היה צריך לפרש כן שהרי כתב הגמרא "תנו" בלשון רבים וא"כ מבואר להדיא שלא היה אבוה דשמואל ולוי אדם אחד שהוא אבוה דשמואל וגם אבוה דלוי ודו"ק וצע"ק.

סימן רמא — עמוד תקעד

שאלה: איך פירש הרשב"ם בב"ב מג: לדעת ההו"א, מה שתירצה הגמרא אחר כך, דהיינו "דאמר ידענא דהאי ארעא דלאו דיהודה היא".

סימן רמב — עמוד תקעה

שאלה: לגבי מ"ש בב"ב נא: אין מקבלין פקדונות לא מן הנשים ולא מן העבדים ולא מן התינוקות, למה כתב הרשב"ם "אפילו קטן", ולמה השמיט הרמב"ם מיתת קטן בדין זה, ולמה השמיט הש"ע דין עבד וקטן.

סימן רמג — עמוד תקעז

שאלה: א) כתוב בב"ב נב: "אטו כל הני דאמרינן לאו בני חזקה", ומאיזה טעם פירשו הרשב"ם והתוספות שזה מיירי במתנה ובאחין שחלקו, ולא כתבו שזה מיירי אף בנכסי הגר כדמצינו במשנה בב"מ מב.

ב) בב"ב נב: כתוב "חזקה שאין עמה טענה", ולמה לא פירש הרשב"ם רק "שאין ערעור", אלא שכתב "שבעל הקרקע מודה לו".

ג) בב"ב נג: כתוב "דתניא כיצד בחזקה נעל לו מנעלו או התיר לו מנעלו או שהוליך כליו אחריו לבית המרחץ והפשיטו והרחיצו סכו גרדו והלבישו והנעילו", ולמה שינה הרשב"ם שם הסדר, וכתב "דהנעיל והלביש והרחיץ והפשיט".

ד) בב"ב נד. כתב הרשב"ם "והרי אכילת פירות דבנכסי חבירו קנה לענין חזקת שלש שנים להיות אכילת הפירות של שלש שנים עומדים במקום שטר, ובנכסי הגר לא קנה כלומר לגבי לקנות קרקע מיד". האם כוונתו לומר בנכסי הגר שרק מיד אין מועיל אכילת פירות, אבל בג' שנים יש קנין.

ה) בב"ב נד. כתוב כמה מיני חזקות, ובאמצע כתב הרשב"ם "וכל החזקות הללו בין בנכסי הגר בין במתנה בין במכר והאחין", ולמה הוא לא כתב כן בתחילה או בסוף החזקות.

סימן רמד — עמוד תקפ

שאלה: א) בב"ב עג. מהו הפירוש של "נס" לדעת רש"י, האם הוא מסכים לרשב"ם שהוא וילון.

ב) מה כוונת הרשב"ם שפירש "עוגינין. אנקר"ש של ברזל ומשליכין במים להעמיד הספינה במקום אחד, וכן הוא אומר. דעיגון דמתניתין לשון עכוב הוא כדכתיב הלהן תעגנה כמו תעשנה תתעכבו מלהנשא לבעל, אלמא עוגין דמתני' היינו עיגון". בתחילה הוא כתב שלשון המשנה היא "עיגון" ובסוף הוא כתב "עוגין".

ג) מהי כוונת הרשב"ם שכתב בעג: "שניהם מלאים יין והיה מוריק תרוייהו ביחד זה בתוך זה", שהרי כתב הרש"ש שם שדבר זה אי אפשר.

ד) מהי כוונת הרשב"ם שכתב שם "קומקומום של מים חמין", לכאורה תיבת חמין אינו מובן, דאין מחממים מים חמין.

סימן רמה עמוד תקפג

שאלה: א) בב"ב פח. לגבי קינוח מדותיו שאמר רשב"ג "במה דברים אמורים בלח אבל ביבש אינו צריך", האם קמח בכלל דבר לח או לא.

ב) לה כתב הרשב"ם בב"ב פח: "מעונשן של עריות – אם נכשל בהן". הלא הוא פשוט שרק אם נכשל בהן יש עונש.

סימן רמו עמוד תקפה

שאלה: א) כתוב ב"ב צא: "ואמר רבי יוחנן נהירנא כד הוו מטיילין טליא וטלייתא בשוקא כבר שית עשרה וכבר שב עשרה ולא הוו חטאן", ולכאורה קשה, דדבר זה הוא חסרון בצניעות ואע"פ שראינו שלא חטאו אבל סו"ס אין אפוטרופוס לעריות, ולא מצינו היתר אצל צדיקים בהסתכלות ותערובות כו'.

ב) בב"ב צח: כתב הרשב"ם "בי חמוה. כדאמרי' בפסחים (דף קיג.) הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון אמרי לה משום חשד ואמרי לה משום ממון ואיתא להא ואיתא להא, ומיהו הוא הדין לכל החתנים אלא שמן הראשון צריך ליזהר חמיו יותר", ויש לעיין, מה החילוק בין חתן הראשון לחתן השני.

סימן רמז עמוד תקפו

שאלה: א) בב"ב קיג. האם יש ליישב גירסת ר"י בן מיגש, דהיינו "תרוויהו נמי מטות כתיב בהו".

ב) למה כתב הרשב"ם שם "וירשה יאיר לאשתו", והרי צ"ל "לאמו" במקום "לאשתו".

ג) בדף קיג: למה כתב הרשב"ם שירושה שניה היא לאחיו, והלא היא לבת.

סימן רמח עמוד תקפח

שאלה: מה כוונת הרשב"ם בב"ב קיג: שכתב "שדמיהן מכוונין בשוה", לגבי שלשה שנכנסו לבקר את החולה, רצו כותבין רצו עושין דין.

סימן רמט עמוד תקפט

שאלה: א) כתוב בב"ב קטו: "נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן, ולימא עד יעקב, אמר אביי גמירי דלא כלה שבט". א"כ איך כתב רש"י בב"ק קט, "אם אין לו בן או בת או אח יש לו קרוב עד "יעקב אבינו" הקרוב קרוב יורש". הלא צ"ל "עד השבט".

ב) ומה כוונת הרשב"ם שם שכתב, "ראובן דנקט לאו דוקא אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו". הלא הוא פשוט?

סימן רנ עמוד תקצ

שאלה: א) כתוב בב"ב קטו: שאמר צדוקי זקן "ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן, ופירש הרשב"ם שם "עם בת הבן – ומיהו עם בן הבן מודו דלא תירות", לכאורה תמוה, הרי מהא דלא תירות בת עם בן הבן מוכח שהק"ו פריכא דאל"כ מאי שנא בן הבן או בת הבן?

ב) כתב הרשב"ם שם...ונתתם את נחלת ראובן לאחיו בני אביו שמעון ולוי ויהודה ויוסף ובנימין", למה הביא הרשב"ם דוקא אחים אלו?

ג) כתוב בב"ב קטז. "בעי רמי בר חמא אבי האב ואחי האב כגון אברהם וישמעאל בנכסי עשו, איזה מהן קודם", ופירש הרשב"ם שם "עשו. מיתה נקט בעשו שהוא רשע ולא ביעקב", וחכ"א שליט"א הוסיף שמיתה בלי בנים קללה הוא (לעיל קח.) וא"כ נקט עשו ודו"ק, לכאורה הול"ל אברהם ויצחק בנכסי בני ישמעאל, ואז ליכא שום מיתת צדיק.

סימן רנא עמוד תקצב

שאלה: א) כתוב בב"ב קכא: לגבי "היום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו, והמטיב שנתנו לקבורה", ויש לשאול מדוע "טוב" היינו שלא הסריחו ו"מטיב" היינו שנתנו לקבורה.

ב) כתוב שם "מאן דמוסיף יוסיף, שאינו מוסיף יסיף מאי יסיף, תני רב יוסף תקבריה אימיה", וכתב הרשב"ם "ולא גרסי' יאסף דא"כ מאי קבעי תלמודא הא מילתא דפשיטא היא דיאסף לשון מיתה, כדכתיב **יאסף אהרן אל עמיו**", ולמה בחר הרשב"ם פסוק זה מפר' חקת, והלא כבר כתוב בבראשית "ויגוע ויאסף אל עמיו", כמ"ש התוספות.

ג) לגבי טעם שמחת ט"ו באב כתוב בגמ' שם "יום תבר מגל". מה הטעם שדוקא שברו הקרדומות, ועוד קשה שבל תשחית הוא.

ד) לגבי "שבעה קפלו את כל העולם", למה כתב הרשב"ם "והאי תנא לא סבירא ליה אליהו זה פנחס, דאם איתא לימא משה ראה עמרם ופנחס ראה משה", ודלא כהתוספות

שכתבו "האי תנא סבר דאליהו לא הוה פנחס דאי הוה פנחס בבציר משבעה הוה מצי לאשכוחי דיאיר ראה יעקב וראה פנחס, וסבר נמי האי תנא דסרח בת אשר אינה חיה לעולם".

סימן רנב **עמוד תקצד**

שאלה: בב"ב קכב: איך אפשר לרשב"ם לפרש שהגמ' הקשה על הפירוש של רב נחמן בר יצחק, ולכן שוב פירש רב פפא פירוש אחר, אף שעדיין יש להקשות על הפירוש של רב פפא אותה קושיא שיש להקשות על הפירוש של רב נחמן בר יצחק.

סימן רנג **עמוד תקצה**

שאלה: מאיזה טעם רבי חייקי הלוי ז"ל הגיה בב"ב קכג, "ולא מנסבא לה מקמאי", במקום "ולא מנסבא לי מקמה".

סימן רנד **עמוד תקצו**

שאלה: בב"ב קכה: מה כוונת הרשב"ם שכתב "ובתרה לירתאי – אחר מות זקנתי לא יירשו יורשין שלה כגון בנה או בתה או אביה או אחיה, אלא יורשין שלי". הלא הירושה היא ליוצאי יריכה של סבתא.

סימן רנה **עמוד תקצו**

שאלה: כתוב במשנה בב"ב קלה: "מי שמת ונמצאת דייתיקי קשורה על יריכו הרי זו אינה כלום", ופירש הרשב"ם "על יריכו רבותא נקט דליכא למימר אחר כתב ונתנה לשם כדי לזכות בנכסי המת", ויש לשאול, דמדוע ליכא למימר דאחר כתב ונתנה לשם.

סימן רנו **עמוד תקצז**

שאלה: בב"ב קלה: כתב הרשב"ם שאין אדם יכול ליתן מתנה אחר "שמת ונקבר", למה הוא כתב "ונקבר", הלא אם הוא כבר מת הוא אינו יכול ליתן מתנה.

סימן רנז **עמוד תקצז**

שאלה: בב"ב קמ: אמר אביי "הכי קאמר בשביל שאני זכר וראוי אני לעסוק בתורה הפסדתי", והקשה עליו רבא "אלא מעתה מאן דעסיק בתורה הוא דירית דלא עסיק בתורה לא ירית", לכאורה קשה, שהרי אביי אמר רק "ראוי" אני לעסוק בתורה, וא"כ מה הקשה רבא ממעשה שאינו "ראוי".

סימן רנח **עמוד תקצח**

שאלה: א) בב"ב קמ: למה כתב הרשב"ם אם "יולד" זכר נקבה נוטלת מאתים אם "יהיה העובר" נקבה". מה החילוק בין "יולד", ובין "יהיה העובר".

ב) ולמה כתב הרשב"ם שם "כבת נקבה", הלא אם היא "בת" כבר מובן שהיא "נקבה".

סימן רנט **עמוד תקצט**

שאלה: בב"ב קמב, למה כתב הרשב"ם בדוגמא שם "ומתה רחל ביום שנולד יוסף", ולא כתב "ומתה רחל ביום שנולד בנימין".

סימן רס **עמוד תקצט**

שאלה: א) מהי כוונת הג' הב"ח ושאר פוסקים בב"ב קמח: לגבי ל"א הקדיש כל נכסיו מהו הפקיר כל נכסיו מהו חילק כל נכסיו לעניים מהו, תיקו.

ב) כתוב שם (בסוף הדף) "איבעיא להו יהנה בהן מהי דניהוי כולהו מתנה קאמר או דלמא ליתהני מינייהו מידי קאמר, יראה בהן מהו יעמוד בהן מהו ישען בהן מהו, תיקו", ופירש הרשב"ם שם, "יהנה. יראה", ומהי כוונת הרשב"ם בזה.

סימן רסא **עמוד תרא**

שאלה: א) בב"ב קמב: למה כפל רבי ירמיה לשונו כשהוא אמר "פשיטא דהלכתא כוותן דקשישנא מינייכו, ולאו הלכתא כוותייכו דדרדקי אתון".

ב) בב"ב קנ: אם כתב הרשב"ם שנכסיו הם ממון, אז למה הוא נסתפק אם זוזי בכלל נכסיו, שהלא זוזי הם ממון.

ג) למה כתב הטור בס"רמח, שבהמה חיות ועופות בכלל נכסים, שהרי בגמ' בב"ב קנא. לא כתוב "חיות".

סימן רסב **עמוד תרב**

שאלה: א) בב"ב קסב. למה אמר רבי אבהו לגבי כתיבת שטר "כגון ברוך בן לוי בשיטה אחת", ולא אמר "לוי בן יעקב", שהרי הק' ביעקב יורד למטה כמו הך' בברוך.

ב) לגבי שטר מקושר שתקנו לכתוב בו זמן מאוחר, מהי כוונת המאירי שפירש "זה מענין התקנה שכשיגיע הגט

לידו יהא המגרש טועה וחושב עדיין אתה רשאי לגרש בגט זה שהרי הוזכרה בו שנה הבא ונותן לענייניו מתון עד שיתחרט".

סימן רסג **עמוד תרד**

שאלה: א) בב"ב קעא. למה כתב הרשב"ם "ירח פלוני" לגבי חדשי החמה.

ב) כתוב במשנה בב"ב קעב. "נמצא כתוב שטר יב"ש פרוע, שטרות שניהם פרועים", לכאורה משמע דגם כששניהם (יב"ש) באים עם הלוה לב"ד דינא הכי, וצ"ע שהרי יהא צריך לשלם ממ"נ.

ג) בדף קעב: כתב הרשב"ם...דא"כ הוה ליה למימר כדלקמן ממך ההוא [גברא] דנפיק מתותי ידיה משמע", ולמה הגיה הב"ח שם "כדלקמיה" במקום "כדלקמן".

פרשיות ועניינים שונים

סימן רסד **עמוד תרו**

שאלה: אם מה שאמר אברהם אבינו בפר' וירא "ונשובה", הוא נבואה כמ"ש רש"י שם, אז איך כתוב במו"ק יח, שזה "ברית כרותה לשפתים", דמשמע שדיבור זה מאברהם אבינו עצמו ולא נבואה מהקב"ה.

סימן רסה **עמוד תרז**

שאלה: איך אמרינן ששרה היתה יפת מראה כשלא היו לה דדין.

סימן רסו **עמוד תרז**

שאלה: למה הקב"ה סידר שיעקב אבינו ע"ה יקבל את הברכות במירמה.

סימן רסז **עמוד תריא**

שאלה: אור החיים בסוף פרשת בראשית ("וירא ה'") כתב שהקב"ה העלים ידיעתו ממעשה הרשעים כדי שלא יהיו להם תלונות ותירוצים לחטאתם, עכ"ד, ומדוע לא יסתור זה לאחד מעיקרי האמונה שהוא ית' יודע הכל (רמב"ם יסוה"ת פרק ב' ועוד).

סימן רסח **עמוד תריב**

שאלה: כהן שרוצה לעבוד במקדש בב"א ובודק אפשרות לעבור טיפול המרה בכדי להיות ימני. אחת ההתלבטויות שלו היא מתי יתחיל להניח תפילין בשמאל, והאם בכלל טיפול כזה יועיל מבחינה הלכתית (לעבודת המקדש ועוד).

סימן רסט **עמוד תריג**

שאלה: האם הטעם דבעינן אחיזת כלי שרת בימינו בשעת קידוש קומץ, הוא משום גז"ש יד יד, או משום דילפינן זה מדין קבלת דם.

סימן ער **עמוד תרטו**

שאלה: רשי ברכות ב: משעה שהעני אוכל פתו שאין לו נר להדליק לסעודתו, והנה מבואר בגמרא שזמן כהן ועני חד שיעורא הוא וכתב רשי דהיינו צאת הכוכבים, וצע שלכאורה בצאת הכוכבים ליכא אור ואכ עני צריך לאכול קודם לכן.

סימן רעא **עמוד תרטז**

שאלה: א) מאיזה טעם השמיט הגר"א "להשתמש לאורה", בשבת כא: לגבי נ"ח.

ב) מאיזה טעם השמיט הגר"א "סלע של" לגבי מעשר שני בשבת כב.

ג) מאיזה טעם בשבת קיד: לגבי קניבת הירק ביו"כ שחל בשבת, קי"ל כרב הונא כנגד רבי יוחנן לדעת הרמב"ם והרב המגיד, והוא הערה על מ"ש הגר"א בענין זה.

וכל אלו הערות על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א בספרו **אור אליהו**.

סימן ערב **עמוד תרכב**

שאלה: כתוב בפסחים נה: "רבא אמר הא והא בחולו של מועד והכי קאמר אם נעשה חצר כרפת מוציאין אותו לאשפה". האם לדעת רבא ה"ה בי"ד ניסן או לא, ומהי דעת הב"י והגר"א בזה, והוא הערה על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א, בספרו **אור אליהו**.

סימן רעג **עמוד תרכד**

שאלה: מהו הסדר של עשר מסעות שנסעה שכינה, בראש השנה לא, ומה שיטת הגר"א בזה, והוא הערה על מ"ש הרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א, בספרו **אור אליהו**.

סימן רעד **עמוד תרכה**

שאלה: א) האם כתוב במגילה שיש לעיר שושן לקיים חג פורים לדורות ביום ט"ו.

ב) מה השייכות בין מה אמר רב במגילה יא. ויי והי" לפסוק "והתמכרתם".

ג) מאיזה טעם הוא יותר נכון לומר שהטעם שמשה רבינו נקרא "ירד" הוא מפני שהוא "הוריד תורה לישראל" וכמ"ש הגר"א, ולא מפני שמשה "ירד להם לישראל מן בימיו" כמ"ש בגמרא לפנינו.

ואלו הערות על הספר **אור אליהו** להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א.

סימן ערה **עמוד תרכז**

שאלה: מאיזה טעם השמיט הגר"א במגילה יד. לגבי אביגיל, התיבות "אלא מלמד שגילתה את שוקה". והוא הערה על הספר **אור אליהו** להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א.

סימן רעו **עמוד תרכט**

שאלה: א) מאיזה טעם לא הביא הרמב"ם מה שאמר רבי במו"ק יב. "בשבת בטובה ביו"ט במזונות".

ב) לפי גירסא שלפנינו, למה כתוב במו"ק כז. שאין לאבל לישון על אודייני "גדולה", מה החידוש של "גדולה".

ואלו הערות על הספר **אור אליהו** להרה"ג **אוריאל שלמוני** שליט"א.

סימן רעז **עמוד תרלא**

שאלה: בסוף גמ' הוריות מה סברו רבי מאיר ורבי נתן שרצו להעביר הנשיאות מרשב"ג, ומה סבר רשב"ג.

סימן רעח **עמוד תרלג**

שאלה: מדוע לפעמים כתב הגמרא בל שונה מלשון הקרא לא. מה החילוק ביניהם עיין בבא מציעא קיא בל תעשוק בל תגזול בל תלין כו' ,וברשי שם לא תעשוק לא תגזול כו', ועיין בבא מציעא צ. בל תחסום ,וברשי לא תחסום.

סימן רעט **עמוד תרלג**

שאלה: כיצד ייתכן שמצד א' מצאנו מימרא שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ומצד ב' מצאנו מקומות שבהם למדה הגמ' דינים מדאורייתא מתוך פס' בנביא.

סימן רפ **עמוד תרלו**

שאלה: מצד א' מצאנו הרבה בש"ס שא"א ללמוד שני דינים מאותה מילה, ולכן תמיד שואלת הגמרא אם ר"י לומד דין א' ממילה פלונית מהיכן ילמד דין ב'? ומשיבה הגמ' שלמד זאת ממילה אלמונית, ותנא קמא לומד ממילה זו דין אחר וכו', ולדבר ברור לא צריך מקור. אמנם, מצד ב' מצאנו מקומות שהגמ' לומדת ממילה אחת מספר לימודים וכגון ב"לא תחנם"– לא תתן להם חניה, לא תתן להם מתנת חינם ולא תתן להם חן (ע"ז כ.), מאי שנא?

סימן רפא **עמוד תרלז**

שאלה: האם יש סתירה ברמב"ן לגבי אם המשגל הוא דבר נמאס או לא.

סימן רפב **עמוד תרלח**

שאלה: איך נוכל להאמין שהזהר חלק מהמסורת שעוברת מדור לדור, אם הוא לא מוזכר בספרות הראשונים, ולכל הפחות ברמז.

סימן רפג **עמוד תרלט**

שאלה: האם המשיח יהיה דוקא מזרעו של שלמה המלך או רק מזרעו של דוד המלך.