

שאלות ותשובות

ליע"ף כח

על ד' חלקי שו"ע
חלק ב'

מאשר חנני ה'

לצב"י יעקב עמיחי פרץ

ברוך הנותן
ליע"ף
לצב"י עמיחי יעקב פרץ

הארות והערות יתקבלו בשמחה.

בכל עניני הספר ניתן לפנות:
טל' 053-3135730
ap0533135730@gmail.com

כל הזכויות שמורות.

לצורך זיכוי הרבים
מצוה לשכפל להעתיק לצלם להקליט לתרגם וכו'.
מצוה לשכפל להעתיק לצלם להקליט לתרגם וכו'.

תוכן עניינים

מבוא—את נועצים חכמה..... יח

ר'ב' הנסתר על הגלוי* מדבר שקר תרחק*
מוסר ה' בני אל תמאס* לאפרושי מאיסורא
ולהחזירו בתשובה* כי היכי דלקבלו מיניה*
לשקר לתועלת רוחנית בעסק גשמי* במתכוון
לטובתו מותר ק"ו מוטבת עצמו* גניבת דעת או
דעת מעורבת* השמים טורחים ליישב דעת
חכמים* עבידי רבנן דמשנו* איתובי דעתא
דבר גדול הוא* חלומות בתר פירושם גם היפך
חז"ל* לוקח נפשות חכם* אין חולקים כבוד
לרב בחילול ה' * אזהרות ועונשין נקריין
ומתרגמין * גם השטן נתכוון לש"ש * חכם
המזיק בגרמי* חכם לב ייקח מצוות* תבנא
לדינא* דינים העולים.

סימן א—יסודות במצות 'תכלת'..... לז

חייב מהתורה באפשר לו* עובר העשה* ד'
כתות בתכלת* דורשי מסורת* דורשי הראיות
המוחלטות* כל סימן ורמז לעיכובא* השתנו
הטבעיים* המפלפלים בספק של תורה* כת
השב ואל תעשה* צדק תרדוף.

סימן ב—להעביר פרשיות ר"ת לרש"י..... מה

צדדי הדין* מפני הכבוד* אחר העיון* ממה
נפשך מותר* קבלת הוראות הוי הכרעה*
לדעת המקובלים* בדעת מרן השו"ע* אין
מורידין - מדרבנן* תבנא לדינא

סימן ג—ברוב עם הדרת מלך..... ג

דרכי הדרת מלך* מכונסים או המתעסקים*
עד שיבוא * מעלת מנין ברוב עם* העולה

סימן ד—אזור בשעת התפילה..... גר

בשיטות הראשונים* דעת מרן השו"ע*
חילוקים באחרונים* עטופים טלית* מנהג
אבותינו* אזור חשוב מצד עצמו* תבנא לדינא

סימן ה—תפלה במניין או שיעור תורה קבוע ס

ביחיד לצורך דרשה* שיעור בהלכות קודם*
ההכרח להשתתף בדרשה* זמן תורה לחוד*
להתפלל ביחיד לצורך* אילן גדול להיתלות
בו* תבנא לדינא

סימן ו—חולכת ס"ת כשהוא סגור..... סה

מנהג חז"ל* פסק השלחן ערוך* מקרא מלא*
מנהג 'ירושלים' האר"י הח"י* קשה קלקולו*
מנהג 'הספרדים' מרן הגרע"י* תבנא לדינא

סימן ז—קפה ומאפה..... סח

מהי פת הבאה בכסנין* משקין הבאים בתוך
הסעודה* גדר קביעות סעודה באכילה
מועטת* קביעות סעודה במיני תרגומא*
שיעור אכילה המינימלי הפוטר משקה*
פהב"כ פוטר הבא מחמת סעודה* הבא
מחמת סעודה בפהב"כ* שיטות באחרונים*
מרן החזו"ע והצי"א וצוק"ל* ברכת כורא מיני
מזונות אינה ראייה* דבריו עשירים במקום
אחר* לא תגורו ולא תאגרו* עשה לך רב
והסתלק מן הספק* ספק ספקא לברך על
משקה* העצה היעוצה* אין סב"ל במקום
מנהג* המורס מן האמור* פירות הנושרים
ותמצית המאמר.

סימן ח—ברכה לבטלה בשומע כעונה..... צה

דברי מרן הגרע"י* להיכנס בתוך אוהל
מועד* מדברי הרמב"ם* ברכת ה' שומע
כעונה שהפסיק קודם טעימה* ותצא דינא

סימן ט—עין הרע בעליה לס"ת..... צט

טעם המנהג * בלא קוראים בשמם * ביורד
קודם שעולה אחיו * להעלות קטן בניהם *
בקוראים לאחר בינתיים ואינו נמצא * בעושים
הפסק שיר ופיט בין העולים * האם חובה
לחשוש לעין הרע * חופת חתנים וברית מילה *
אינם חוששים לזה * לא ניהא בתקנתא * תורה
ומצוה מגנא בעידנא דעסיק * עין הרע כפי הזמן
והמקום * במקום שאין מנהג * בבני משפחה
אחת * מים שאין להם סוף * ספקו מותר
לכתחילה * ספק ספקא בסכנה סגולית * מקבין
צדדי ההיתר * האם להורות להחמיר * יעשו
סגולה לעין הרע * מצוות עדיפות מלחשים
וסגולות * ותצא דינא * פירות הנושרים

סימן י-קב"ש בברכו של עלינו לשבח.....קטז
ציבור שקבלו שבת * באיזה ברכו מדובר *
בדברי המנוחת אהבה * התרת נדר * התרה
ע"י מי שקיבל שבת * המורס מהאמור

סימן יא-שניים מקרא במנחה של שבת..קיה
מנחה של שבת * שלחן ערוך * חכמי הסוד *
קודם מנחה של שבת * בדעבד * צדדים
המצטרפים להקל * המורס מן האמור

סימן יב-המסלסלות בשערן בשבת.....קכא
היה כן לעולמים * אין לאסור את המותר *
חופף אבל לא סורק * לפספס בידיו * סירוק
במסרק * שינוי המכריע בזמן הזה * נתר חול
ובורית * מותר באינו 'ודאי' * גם בשער חלש
מותר * מחזוריות גדילת שיער * הכרת
המציאות * תשובת הריב"ש * לגזור אטו שלא
בנחת * פסיק רישא דלא ניהא ליה * גם בזמן
הראשונים אינו פ"ר * מתעסק בעלמא *
להסרת נימין מתכוון * מסרק רך * מסרק
בשיניים מרווחות * שימוש בסיכות וגומיות
שיער * לסוך השיער בשבת * העולה להלכה
סימן יג-נשיאת נשק בשבת.....קטל

כלי שמלאכתו לאיסור * לטלטל כל היום
שמא יצטרך לגופו * לטלטל עבור צד רחוק
'שמא' יצטרך לו * חסרון כיס * מלאכתו
להיתר * הרתעה בנשק מוסלק * כלי המיועד
רק לפקו"נ * מלאכתו להיתר בטחון אישי *
במלאכתו להיתר לא שייך חסרון כיס * ספק
נפשות רחוק דוחה מוקצה * מוקצה שבות קל *
נשיאת אקדה בנרתיקו - טלטול בגופו *
מוקצה במקום מצוה * תבנא לדינא

סימן יד-מוקצה בחיות מחמד.....קמט
מוקצה בבעלי חיים * מוקצה בחיות מחמד *
התשחק בו כציפור * שיטות באחרונים * בירור
בדעת מרן היביע אומר * לתת לקטן
להשתעשע * טלטול בגופו * בא לידו בהיתר *
טלטול ברמז * צער בע"ח * לסגור את הכלוב *
המורס מן האמור

סימן טו-מסאג' בשבת.....קסב
ממשמשיין אבל לא מתעמליין * שיטת רש"י
ודעימיה * שיטת הרמב"ם ודעימיה * לכאורה
סתירה בשלחן ערוך * יישוב הסתירה - צבי
דיני * איסור קל * עובדין דחול * בדברי
האחרונים * ותצא דינא

סימן טז-קיפולי נייר בשבת.....קסו
מקפלים כלים * תיקון מגא * בדעת חכמי
הדור * תבנא לדינא

סימן יז -כרית חימום כימית בשבת.....קע
חמה או תלדותיה * אם דומה לסיד * איסור
מוליד

סימן יח -משחק מגנו - פד בשבת.....קעד
קירוב כדורים אינו נקרא מעשה כתיבה *
כדורי ברזל אינם כדיו * ציור שמעיקרא אינו
לקיום כלל * כתיבת אותיות שבורות * רשמים

לכתחילה באבוקה * אין מחזרין אחר הגר
וב"ש אחר אבוקה * אין חשש נר לבטלה
במהדר אחר אבוקה * אופני היתר באבוקה *
הבערת שני גפרורים הסמוכים זה לזה * לצאת
מן הספקות * המורס מן האמור

סימן כה – כתיבה במחשב בחוה"מ רטו
יסוד שמחת חג * כתיבת מחשב * דבר האבד *
אינו מתקיים * ותצא דינא

סימן כו – תפעול משרד בחול המועד ריח
סימן כז – פיוס כשיעור ריב ומדון ריט
החפץ חיים * לצער כדי לפייס

סימן כח – רחיצת פנים בדמעות ביו"כ רכא

תיקון נפלא * רחיצה שאינה לעונג * באינו
מתכוון לרחיצה * רחיצה של סרך מצוה * אין
בו שיעור הנאה * מלאכה רוחנית לא נאסרה *
המורס מן האמור

סימן כט – סוכה מתחת 'סורגים' רכה
לבוד לחומרא * בנעשה לפתוח * בנעשה
לסתום * בד' טפחים בדווקא * לעיקר הדין *
אינו יכול למחות * עצה היעוצה

סימן ל – תפילה בסוכה או בבהכ"נ רכז
רצה מתפלל בסוכה * מעלת תפילה
בביהכ"נ * המקום גורם הכוונה * פועלת
ישוב הדעת ורצינות * השראת שכינה בסוכה
* שכן רע * רצה מתפלל בסוכה * דעת רבנו
האר"י ז"ל * תפלה כמניין מצוה מן המוכחר *
העוסק במצוה פטור מהמצוה * מעלה מול
מצוה מה"ת * דעת מרן החזון עובדיה * הוי
מחשב הפסד מצוה * חשקה נפשו ליישב
בסוכה * מנהג חכמים * מקום לקנטר * ותצא
דינא

שאינם צורה * מספרים וסופרים המדברים
בוה * בקטנים * זאת תורת העולה

סימן יט – לתת ביד קטן איסור דרבנן קפא
סימן כ – תענית הפסקה במוצ"ש קפג

חובת סעודת מלווה מלכה * הוי מחשב הפסד
מצוה * תענית הפסקה עדיפא * דעת רבנו
האר"י ז"ל * מלווה מלכה בפלג המנחה *
הבדלה על הכוס קודם שקיעה * אינו מקבל
תענית בהבדלה * להבדיל באמצע סעודה ג'
שתעלה כד' * ברוך המבדיל בסעודה
שלישית * רצה והחליצנו בהבדיל בתוך
הסעודה * אם להתפלל ערבית קודם
ההבדלה * תפלת מנחה קודם סעודה
שלישית * תבנא לדינא

סימן כא – קיפול תפילין למוסף ר"ח קצג
אמתי חולין התפילין בר"ח * קדיש על לשעבר
או להבא * חשש הפסק במעשה קל * חליצת
התפילין כצורך התפלה * שיטות באחרונים על
הקיפול * שמירה וכבוד התפילין * תבנא
לדינא

סימן כב – סיפור יצ"מ בליל הסדר קצט
'כל הלילה' * ליל שימורים * מורי ההוראה *
דקדוקי חכמים * מרגלית על עלי התמר * עד
שתחטפנו שינה * לשון חז"ל העשירה * והגדת
לבנך כשננת לבניך * מצוה בנדוד שינה *
מסקנת הביניים * לספר בהלכות פסח.

סימן כג – י"ג מידות ביו"ט רח
בדברי האר"י ז"ל * דברי המתמיה * אין
לרח"ו התנגדות * לחלק בין הלילות * מרן
הגרע"י

סימן כד – מאורי האש בסדר יקנה"ז ריא

סימן לא—גר חנוכה בבחור בעת"ש.....רלה
 בחור ישיבה בעל תשובה * בהוריו מחללי
 שבת * במכוון שלא לצאת על ידם * תבנא
 לדינא

סימן לב—כלי שיר בפורים לאבל.....רלה
 סעודה של מצוה * סעודת חתן וכלה שמחה
 גדולה היא * סעודת חובה או מצוה מהתורה *
 ר"א אב"ד נרבונא או בעל ההשגות * דעת מרן
 ומור"ם * צדדי היתר במשתה פורים * משתה
 עם 'כלי שיר' * כלי שיר בפורים * חכמי הדור *
 דעת מרן החזון עובדיה * וזאת תורת העולה

סימן לג—סימון טעמי המקרא במגילה.....רמו
 ניקוד ופיסוק בס"ת * אם למסורת ולמקרא
 במגילת אסתר * מנוקדת ומפוסקת כשרה
 בדיעבד * השארת רווח בסוף פסוק * סימון
 שאינו ניכר כ"כ * ברמז שאינו מובן שבא
 לשנות * תוספת וחיסרון בתגין * כל שכשר
 בדיעבד ספקו מותר לכתחילה * על פי
 הקבלה * ולמודעי אמרי * עצות מעשיות
 ודוגמאות לסימון

סימן לד—דינים במתנות לאביונים.....רנא
 אין מקדימין * ואין מאחרין * נתינת מאכל
 ושווה כסף * הפקדה לחשבון בנק ואשראי *
 קניין סיטומתא להיחשב כנתינה גמורה *
 הפקדה מוקדמת ומאוחרת * נתינה ולא
 מחילת חוב * הפקדה לחשבון בנק 'במינוס' *
 צ"ק מזומן * צ"ק למוטב בלבד * אשראי ביט
 ופייבוקס * תווי קניה * 'דבר הגורם לממון'
 וטובת הנאה * המורס מן האמור

סימן לה—חלוקת מתנות לאביונים.....רסה
 מתנות לאביונים על יסוד מצות צדקה * תקנות
 חכמים לחזק מצוות ה' * להעדיף נתינה ע"י
 גבאי * לפי רוב המעשה * מתנה שיש בה

לסייע * מתנה מכובדת לאביון * בתר דעות
 ולא בתר כיס אחד * בניו הגדולים הסמוכים
 על שולחנו * העצה היעוצה * מחזור אחר
 המצוות * העולה מן האמור

סימן לו—ביטול בהמ"ד במסופקות.....רעג
 פורים משולש לסעודה ומשתה * ערים
 המסופקות * לא תהא תורה פחות ממלאכת
 כפיים * פורים משולש בעיר ספק מוקפת * דין
 תשלומים בערים המסופקות * מזה ומזה אל
 תנח ירך * מנהג ערים המסופקות בפורים
 משולש * אין להשתכר ביום הספק ותשלומים
 * ביטול תורה דרכים * דובר אמת בלבבו * ימי
 בין הזמנים גרועים מבין המצרים * ללמוד
 מוסר מהעם בשדות * טענת נכאים 'ירידת
 הדורות' * אמין כח * אין מבטלין תינוקות של
 בית רבן * קיימו וקבלו היהודים עליהם

סימן לז—אבקת מרק עוף בשרית.....רפז
 תיאור המציאות * ביטול שישים * מילתא
 דעבידא לטעמא בכשר היתר * טעם בשר או
 טעם חומרים כימיים * מונוסודיום גלוטמט *
 זה וזה גורם * גזירת רבתינו בהמתנה ו' שעות *
 המתנה אחר תבשיל של בשר * לבטל היתר
 בהיתר בידיים מותר * תבנא לדינא

סימן לח—חכם שהורה לאסור בשליח....רצה
 אבקת עוף 'בשרי' טעות דפוס * בשר עוף ודגים
 בזמן הזה * חכם שהורה לאסור * טעם הדין
 לאסור בחכם שהורה * חכם שני גדול
 מהראשון * טועה בדבר משנה * חכם דלא
 נחית לסוגיה * חכם שיש לו קבלה להתיר
 הדבר * דין חכם שהורה 'מדרבנן' לתקוני
 שדרתיך ולא לעוותי * הרמב"ם ושו"ע השמיטו
 דין חכם שאסר * לסמוך בשעת הדחק על
 דעת מיעוט * והמורס מן האמור * דינים
 העולים

נעיצה* אם בעינן י' נעיצות בדווקא* שפשוף חזק הוי כשיפה ונעיצה* דעת מרן השו"ע* סבין חולבת כדין סבין עכו"ם* רחיצת כלים כחותך לפת* הפעלת כוח בנעיצה יותר מחיתוך סבין* ניקוי כלים בנעיצה ושיפה* נוזל כלים שווה לטעם משונה* נוזל כלים הוי טעם פגום* 'כדי קליפה' פגום - כל הבלוע בטל* אחרונים* זאת תורת העולה

סימן מד—טבילה בכלים חד פעמיים..... שמ

על דעת לזרוק* כלי גרוע* התשובות והנהגות* מחשבה יוצרת כלי* כוס של ברכה* כלי החזור* קופסאות השימורים* והעולה מן האמור

סימן מה—תחפושת חמה ולבנה..... שמה

לא תעשון איתי* להשהות בביתו* ספק ספקא* חסרון צורה* קונה מן המוכן* תורת העולה

סימן מו—הסרת שיער הרגליים באיש.... שמט

המעביר לוקה* כעין תער* מקום שנהגו* במקום שנהגו בתער* מנהג העולם* בלייזר* לייזר בזמן* תורת העולה

סימן מז—הפסק טהרה בטמפון..... שנה

אופן הבדיקה הראויה* הגדרת חורין וסדקים - ראשונים* שיטת הרמב"ם והרי"ף* חורין וסדקים - שו"ע ובתראי* בדיקת עומק היא חורים וסדקים* טמפון* בשעה"ד ובדרכנו להקל בטמפון* קינוח ארוך כדין חו"ס* להשאיר הטמפון בביה"ש עולה כחו"ס* דברי הפוסקים בפתרון כעין טמפון* 'רוב' ימים שכבר פסקה מהתורה* לצרף בלא ראתה י"ח יום ודאי נידה* סמך להקל - מקרים שנזכרו בפוסקים* בעומק ולא בפתח בלבד* אחרונים* שדנו בטמפון בהדיא* המוחש לא יוכחש* בקצירת אומ"ר* תן לחכם ויחכם* ותצא דינא

סימן לט—המתנה 'בבשר' משהו..... דש

עיקרי הסוגיה* בלע משהו* לבתחילה או בדיעבד* דעת מרן* שיטות המצטרפות* דעות באחרונים* המורס מן האמור

סימן מ—שיירי פת מאכילת דג לבשר..... שז

לבער הפירורים* חכם עיניו בראשו* הבו דלא להוסיף* השתנו הטבעיים* בטל בשישים* המורס מן האמור* פירות הנושרים

סימן מא—דגים עם חלב בזה"ז..... שיא

בדברי הגמ' והראשונים* טעות סופר* דעת הרופאים שיש סכנה* דעת רופאים שבכל דור ודור* שינוי טבעיים ומקומות* אומדנא דמוכח שאינו מזיק לבריאות* רפואה אינה מסורת* דעת הגרע"י זצוק"ל* מה מוגדר בדיעבד* צדדים להקל כדין דיעבד* ג' לטין דגים* ביצי דגים עם חלב* הדין בחמאה ומה הגדרתה* חלב שלנו בחמאה שלהם* חלב שלנו כמי חלב או חמאה* כל שבדיעבד מותר ספקו לבתחילה* ותצא דינא* פירות הנושרים

סימן מב—הכשרת מכשיר נינג'ה..... שכ

אוויר חם אינו בהכרח כלי ראשון* באין אפשרות להתיר מותר בנטל"פ* ליבון קל באי אפשר ליבון חמור* הגעלה מועילה 'בדיעבד' כליבון* הגעלה בנטל"פ* בבליעה של נוזל סגי הגעלה* בליעת לח איסור שלא ע"י לח היתר* רוב תשמישו בהיתר ומיעוטו באיסור* כלים בזמה"ז לא בולעים כלל* ספקות נוספים לרווחא דמילתא* ספקו מותר לבתחילה* להציל ממונם של ישראל* לכלוך בחלקו העליון* תמצית צדדי ההיתר* תבנא לדינא

סימן מג—רחיצת כלים בזמן הזה..... שכז

סבין של גויים* נעיצה מועילה לבטל השמנונית והבלוע* אם צריך גם שיפה וגם

סימן מח—תנאי ריבית בתביעה על תנאי שסט

סימן מט—לשנות ליששכר וזבולון..... שעא

נדרי מצוה * מסירת מודעה * נדר דרבנן * שינוי יעד * אחזקת תורה צורך גבוה * הסכם או תמיכה * חלוקת תרומה * המורס מהאמור

סימן נ—תשלום על שיעור פרטי בגמרא. שעח

מה אני בחינם * בקמאי ובשו"ע * כפי עניין * שכר בטלה * שכר טרחת הדרך * תורת עולה

סימן נא—מזווה בחדר צימר עם ג'קוזי.... שפא

דירת כבוד * חדר של איש ואישה * ב' כיסויים * מקום מטונף מחמת הבל המים * דירת עראי ופונדק * פונדק לעוברי אורח * בפונדק קונה זכות לינה ולא מקום * פונדק עומד מעיקרו לזמנים קצרים * בפונדק חייב בעה"ב במזווה * שוכר ל' יום חייב מה"ת או מדרבנן * קניין אינו לעיכובא * שיתנה על שימוש ללא בעלות * מקום המועד לפורענות ועבירה * ברכה על קביעתה * תבנא לדינא

סימן נב—לקיחת מזוזות במעבר דירה.... שפח

ובטעם האיסור ליטלה * בצריך למזוזות במקום אחר * אין לו מזוזות לתת בבית האחר * למכור לו את המזוזות * בנותן מזוזות כשרות במקום * במקום שיש מחלוקת אם חייב במזווה * במקום שיש ספק אם ישכיר לגוי אחריו * אם מועיל תנאי בקביעת מזווה * להסיר מזווה ע"י גוי * אחריו נכנס לדור מחלל שבת * בעה"ב מחלל שבת * עצה למקום הספק * וזאת תורת העולה

סימן נג—פסוקים בחדר טהרה..... שצח

חדר של כבוד * מבוא המטונף * ריח רע * חדר רחיצה אינו בית מרחץ * חדר אמצעי * בחדר חיצוני * ערות מת * העולה מן האמור

סימן נד—בדיקה פנימית בטהרת המת..... תד

בדברי חז"ל * ופוקקין נקביו * מצרף לכסף * לחוש לבזיון המת * מירוק רוחני * סדר הרחיצה של הלל הזקן * שורש מנהג החוקן * מנהג דורות אחרונים * המתנגדים למנהג * הספרדים לא נהגו בזה כלל * דעת הגרע"י זצ"ל * מצוה לשנות * תורת העולה

סימן נה—הוצאת נפל מקברו..... תיא

אין לקבור בשדה * ניבול המת בנפל * לכבודו * לא הליבשו תכריכין * למול נפל ולקרוא שם * חייב קבורה בנפל * להלכה

סימן נו—סדר העלאת עצמות מחז"ל..... תיד

סימן נז—חשש ממזרות בתרומת זרע..... תיט

סימן נח—מסירת שיעור תורה לנשים..... תכא

אחרית דבר * אזהרת חז"ל * הרהורי עבירה * המלמדים זכות ומהפכים לחובה * אם צריך גזיר המיוחדת לזה * מהרב מזוז אל תזוז * מדברי עוד פוסקים בזה * המורס מכל האמור

סימן נט—כל הממעכות באצבע תמר שמן תכו

מנהג אבותינו ורבותינו הקדושים * הידור קרוב לדין * בדיקות הנהגות לבלה בתולה * פריה ורביה * נשי עמי תגרשון מבית תענגיה * הרהורי עבירה * אין שמחה בהתרת הספקות * דוחים בעילת מצוה מחמת פרישה * ליתובי דעתא בעת דודים * תקנת הצנועות * חשש להרבות פריצות * עדות בתולים סמוך לביאה * לדעת המקובלים * שינוי בכתובה * תבנא לדינא * פירות הנושרים

סימן ס—קיללה את חמותה..... תמה

איסור קללה * קללה בלא אזכרת שם המפורש או כינוי * בלא יודע שקיללו אותו *

בסגור ומושגח * במושבים חקלאיים * לצורך גדול * המורס מן האמור

סימן סה—השגת גבול ברבנות.....תעד

השגת גבול ברבנות - בניין אב * באתר דאית גבר * חזקה והשגת גבול במורי הוראה * קיפוח פרנסה * גדר איסור יורד לאומנות * ללמד ולהורות * אוקימתות בדברי מור"ם ז"ל * קבלת רב בזמנ"ז * בירור במנהג הקדמונים * דברי מור"ם כפשוטו * הוראה במקום מרא דאתרא * מרא דאתרא שמלמד ולא רק ממונה * מינוי הרבנות הראשית * כשלא פוגע בפרנסתו * התנגדות ללא סמכות * מרא דאתרא פוסק ולא רק מלמד * הוראה או שררה * כל בית כנסת נידון כעיר * לפתוח בית כנסת בסמוך * למשוך מתפללים ממקומם הקבוע * סייעתא דשמיא למרא דאתרא * הראוי לעשות * לרדוף השלום וקידוש ה' * ותצא דינא * פירות הנושרים

סימן סו—מזיק בחסות אליהו הנביא..... תקא

וישכם אברהם בבוקר * בעיכוב הברית איכא ביזוי למצוה * חובת זריזין מקדימין * זריז עדיך מרוב עם * התרשלות במצוה סכנה * ספק שקיעה * אכילה ועסקיו קודם * המצוה * ביטול מלאכה גרמא בגזיקין * ביטול תורה דרבים * אליהו מלאך הברית * תורת העולה

סימן סז—גשמתם לנפשותיכם בנשיאת נשק תקיב.....

הגדרת מקום סכנה * עפ"י דעת מומחים - למקומו * עפ"י דעת מומחים - לשעתו * הגדרת חז"ל למקום סכנה לחומרה * סכנה דליתא קמן * הכרעת דין עפ"י הכרת המציאות * הגדרת אורח כשותף במערך הגנה * הגדרת שעת מלחמה בזמן ממושך * בדבר הצורך במקומות של בני תורה * האם יש בזה קטנות באמונה * השקפת התורה באחזקת

קללת ממונה על הקהל * הזהירות בברית כרותה לשפתיים * קללת ילדיו * איסורים נוספים שעובר המקלל * דרך התשובה * לפייס כשאין יודע המתפייס מהקללה * התרת קללות * תשובת המשקל - ברכה תחת קללה * צדקה תציל ממוות * יקיים בעצמו כעין הקללה * וזאת תורת העולה

סימן סא—קנין שלא בתום לב.....תנב

קנין שלא בתום לב * גניבת דעת * מקח שלא בתום לב * הערמה בהפקר ומתנה * מחזי כהערמה אם מבטל קניין * מכירת חמין והיתר מכירה * מכירת עסק להציל מהפסד באבלות * הערמה המותרת בקניינים ומיסים * לא קפדי בהכי * הרוויח בזיכוי עצמו * חשש לחילול ה' * תבנא לדינא

סימן סב—מערבת תופים במקלט נטוש....תס

חצר המשתמרת * השבת בדה מפני העירייה * כאשר עשה כן יעשה לו * בלא רשות אינה משתמרת * זמן ארוך * כמציל מזוטו של ים * שמא הבעלים מומר * רישום עלות * העולה מן המחובר

סימן סג—לעקוף את התור בהמתנה.....תסג

מקור הדין * תביעת ממון * חיוב היושר והצדק כשבא לידי הפסד * היושר והצדק מחייב יוצאי דופן * חנות פרטית * לתפוס תור עבור חברו * להעביר את מספר התור שלו לחברו * לקחת מספר ולצאת לסידוריו * עביד איניש דינא לנפשיא * קידוש ה' וח"ו להיפך * הדינים העולים מהמחובר

סימן סד—גידול עז לטיפול רגשי.....תסז

בהמה דקה בא"י * בבית או במרעה * בחזרתנו אל אדמת הקודש * צדדים נוספים להקל * בבטל חשש * יחידים או ציבור * קיימו וקיבלו *

סימן סח—גזל מדינה של גהינום.....תקבו
 אברכי משי* מקלו יגיד לו* המקלל את
 רבותיו* לשון הרע והוצאת שם רע* לא ידע
 מאי קאמר* מעשה נבלה בישראל* תורתו
 מהשפה ולחזין* חילול ה' קשה מהכול* בסף
 כשר* פרצה מהגדולים* טעה וחתם* אין
 חולקים כבוד בחילול ה'* תורת העולה

נשק * האם ראוי לבני תורה לשאת נשק*
 חשש קלקול* טענת ביטול תורה* להיכנס
 לביהכ"נ וביהמ"ד בנשק* בנשק קצר*
 במכוסה אין חשש* אם יש לחוש להחמיר
 במכוסה* כיסוי מוחלט או כיסוי קנה הירייה*
 בידית אחיזה שאינה מברזל* לחכמים
 ותלמידיהם * בנמצא עליו קבוע ואין מקום
 המשתמר * להחמיר בנפשות* ותצא דינא*
 פירות הנושרים



הסכמות

מדרן ורבנן

[חלקם ניתנו לחיבורים הקודמים של המחבר]



Yitzchak Yosef
The Rishon Lezion Chief Rabbi of Israel
בס"ד, ט"ז אייר תשפ"ב



יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

הסכמה

הובאו לפני גליונות הספר שו"ת "ליעף כח", אשר כתב וערך, הרב היקר והנעלה, זכות הרבים תלויה בידו, ורבים השיב מעון, שוקד באוהלה של תורה, כש"ת רבי עמיחי יעקב פרץ שליט"א, ובעברי בין גליונות הספר ראיתי את אשר עשה בעטו, עט סופר מהיר, להביא את דבר ה' זו הלכה דרך השולחן ערוך.

והנני מברך את הרב המחבר שליט"א, שיזכה לעלות במעלות התורה והיראה ויפוצו מעיינותיו חוצה, ויחבר עוד חיבורים לזכות את הרבים, להגדיל תורה ולהאדירה אכ"ר.

בברכת התורה

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Yitzchak Yosef'.

יצחק יוסף

הראשון לציון, הרב הראשי לישראל



הרב דוד יוסף

ראש בית המדרש "יחווה דעת" וחבר מועצת חכמי התורה

ב"ה ירושלים, כ"ד סיון התשפ"ב

הסכמה

ראה ראיתי גיליונות הספר הנותן אמרי שפר "ליע"ף כח", שאלות ותשובות על ד' חלקי השולחן ערוך, אשר כתב האברך היקר והנעלה, אוצר כלי חמדה, שוקד באהלה של תורה, לילה כיום יאיר חשכה כאורה, איש חי רב פעלים, מזכה הרבים, מרביץ תורה לעדרים הרה"ג רבי עמיחי יעקב פרץ שליט"א, ראש כולל "חזון עובדיה" ומו"צ בישוב "גבעת אבני" ובישובי הגליל.

בעברי בין בתריו ראיתי שחקר ודרש בשאלות המצויות בחיי היום יום, ובכולם חקר ודרש כדרכה של תורה בדברי רבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים, צולל במים עמוקים ומעלה פנינים, והכל בשפה ברורה ובבהירות נפלאה כדרכה של תורה, דבר דבור על אופניו, ודבריו הנכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, ובודאי שיש בספר זה תועלת רבה, איישר חיליה לאורייתא.

והנני מתכבד לברך את הרב המחבר שליט"א, שיוכה להפיץ מעיינותיו חוצה, ויחבר עוד חיבורים נפלאים ומועילים לזכות את הרבים בישראל, ולהגדיל תורה ולהאדירה, מתוך שלום ושלוה עושר וכבוד וכל טוב, אמן.

הכותב וחותם לכבוד עמלי תורה,

דוד יוסף

דוד יוסף





בס"ד י"א כסלו תשפ"ב

לכבוד ידידי וחביבי ליש ולביא הרה"ג עמיחי יעקב פרץ שליט"א ראש כולל חזון עובדיה בישוב גבעת אבני, ומו"צ מטעמנו בישובי הגליל התחתון, מחה"ס "פארך חבוש".

שבעתי עונג רב בעוברי בין בתרי גליונות ספרו שו"ת "ליעף כח" על ד' חלקי השו"ע, בו דן בשאלות אקטואליות העומדות על הפרק, ופלפל בחכמה בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים עד למסקנת ההלכה, וניכר כי השקיע עמל ויזע רב בליבון ההלכה והעלאתה ע"ג הכתב בשפה צחה וברורה, ואין ספק כי יהיה לתועלת מרובה לבעלי תריסין איישר חיליה לאורייתא! הערותי לספר נומתי לו מפה לאוזן שומעת.

והגם שאין דרכי לבא בהסכמות, יצאתי מגדרי לכבוד הרב המחבר שליט"א, הנמנה בין המתמחים בבית ההוראה שעל ידינו בענייני יו"ד ח"ב הלכה למעשה, ומשיב בהצלחה לשאלות הציבור בין התורני ובין הבאים להתחזק בתורה ומצוות ומקרבים בנועם שיח לאביהם שבשמים, והנני לברכו בברכת התורה יהי רצון שחפץ ה' בידו יצליח לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כמשאת נפשו הטהורה, ויזכה לחבר עוד כהנה וכהנה חיבורים נצרכים ומועילים, יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה ברוב טובה וברכה שלום ושלום והשקט ובטח.

ובאתי על החתום לכבודה של תורה ולומדיה באהבה רבה



של משה פנירי

רח' שלום סיון 14, רמות ג', ירושלים

טלפון: 02-571-2010 | פקס: 02-571-2022 | דוא"ל: AfikeyMayim@Gmail.com

הסכמות מרגן ורבנן לספה"ק 'פארך חבוש'

שריה דבליצקי

בני ברק, רח' ירושלים 50

טל. 6182649

פקס. 6181091

בס"ד, יום ב' אדר א' תשס"ז

הסכמה

הנני האשם לפני ספר חשוב מאד בשם פארך חבוש דעיקר
המאמר שמצאת תפועין כל היוק, מעשה ידי היקר אשר יראת ה'
היא אורח ה' רחוק ל' עמיתו יציק פרט שפיטא, ואותי שטא
הניח לוית ופינה מעצבן דחיד מצוה לו דכל דברטא, ואסא
אם המעלות של מקיים מצוה לו, ספר מעט כל טאג.
ואע"א אשר הסתפק (פוטט עמוד ב') דאין דידינו להכריע אם
מצוותה כל היוק מצאונותא או רק מצדדן למאמר שהחידושים
רק צמן מועט, הנה אנו אין לנו אלא דבר מואלף ודא
צדע דאורחות חיים כתיב ראש (אבות ט"ו) שכל שעה ורגע שטא
מקיים שמורה מצוות עשה ע"כ. ואכאמס דחיוק מועלתא דאסא
כל היוק, וכבר הדיא דסבר כל הדעות. עזאזת ידי תיבון אתו
ע"הוציא ספר למאג זה ויהיה זה זיכוי הרפוא גדול וקאע
זה יקורק המאמר היקר דכל הדרכות קדוץ אלו.

אסאתי ע"ה יוק ה"ש
שריה דבליצקי.

שריה דבליצקי

רח' ירושלים 50, בני ברק

03-6182649

Rabbi Eliyahu Abergel

Rabbinical Av Beit Din

& Rabbi Of Bak'ah Neighbourhood in Jerusalem

& Chief Rabbi of "Tzoof Devash" Yeshiva

הרב אליהו אברגל

אב בית הדין הרבני

רב שכונת בקעה, וראש ישיבת צוף דב"ש

מחבר שו"ת דברות אליהו ז"ח

ב"ה פ"ג שבט תשס"ו

הסכמה..

ענין הספר באופן חובש יצחק מרשם יפיו להבטיח
 על התורה המופלגת בהנהגה ונישט דלמסקר האוניטתא תפיהו
 היות מעמית חובש הנהגה עמיתית יעקב פנח' שטיין,
 עבדתי על כל הספר ואני מראהו אלקים בנני
 לתפיהו מתקנתו בשלם ותפוסקים. האשונות
 ואחרונות תפוסקים עם ישנים כל כי הוא אונס ליה
 דאוב עמם ופערם ויהי כפון שצבה להבין על המעלה
 בקרב אדם איתפול תורה והאופנים הנבחר טובה
 ובכח ונהגותיו לאברהם תורה מתוארה. בבריאות
 טובה יאמר

ברוך זאבייטל

ע"ה אברהם אברגל

[Handwritten signature]



יצחק רצאבי ♦ ITZCHAK RETZABI

ראש ביהמ"ד בית הוראה ומכון פעולת צדיק

וראש מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

מח"ס שלחן ערוך הפקדון ח"ח

פסקי מהרי"ץ ר"ח, שו"ת עולת יצחק ב"ח, ועוד

לק"י יום שני ר"ח שבט ה'תשע"ז ב'שכ"ז

הסכמה

חזיתי איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים, כוונתו ומעשיו רצויים וניכרים שהם לשם שמים כש"ת הרה"ג עמיחי יעקב פריץ שליט"א, שוקד על התורה ועל העבודה איתן מושבו בעיר נהריה, אתא ואיתי מתניתא בידה, ספר אמרי שפר נקוב בשם פארך חבוש עליך, בו נושא ונותן באמונה וביראת ה' טהורה, אודות גדר מצות הנחת תפילין ונחיצותה במשך כל היום למי שאפשר לו, הקיף את העניין מכל צדדיו, אסף וכינס סידר וערך דש ובירר והוציא פירות טובים, ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת.

וראיתי להוסיף כאן דברי גאון עוזנו מהרי"ץ זצוק"ל, חיוב מצות עשה של תפילין הוא להניחם בראשו וזרועו כל היום, וכך היו עושים חכמי התלמוד, וכשנכנסו לסעודת קבע חלצו אותם והניחו על השלחן עד זמן ברכת המזון, וחזרו והניחו. ונתבטל משום שצריכים גוף נקי. אך יש בני עליה שמלוושים בהם כל היום יעו"ש בספרו מעיל קטן סימן ד' סעיף ב' וס"ק ג' דף קי"ח בשם השל"ה ומעיל שמואל. ויעו"ש עוד בדף קכ"ח לגבי הנחתם בתפילת המנחה, ומה שהוספתי שם בס"ד בשולי המעיל.

ואסיים בכסא דברכתא, יישר חיליה דמר לאורייתא, הוא וכל הגלויים אליו יזכו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

כעתירת זעירא דמן חבריא המסתופפים בטולא דמהימנותא

הצב"י יצחק בכמהר"נ רצאבי יצ"ו



הרב דב הכהן קוק

ע"ה"ק טבריה

תאריך

בס"ד

אכ"ל
רע"ק פ"ח ע"א

דני אפתי אין ארמון

ובקר אחרון הידור נדיר
ש"א אצל וז"ל

תורה

אשר יצא מן המלך
אשר קדם לאיסוף

האל המצב המורחב
ואין צריך שום מורחב
הוא רק גשון

הקושי השני בקד אע"פ

האנציו בעניין

האקטואל בא"ה

ההתקדמות בקוק

לברך את עמו ישראל באהבה



תפארת בנים אבותם

אדוני אבי אליהו ומרת אימי בת שבע למשפחת פריץ
אילו פי מלא שירה כים, אין אני מספיק להודות לכם על אחת
מאלף, הטובות שעשיתם עמדי ברוחניות ובגשמיות, והוא יתברך
יודע מספר כולם, ומעמו תשאו ברכה וישועה, רוכב שמים יהיה
בעזרכם ולא תמוש התורה מפי זרעכם, עוד תנובון בשיבה
בבריאות איתנה והרחבה, אך טוב וחסד.

ובכלל הברכה לחמי וחמותי ה"ה רחמים ויפה קוג'מן
על כל הטובה והעזרה, מפי עליון תבורכו בבריאות ורפואה שלמה,
לאורך ימים ושנות חיים, הרווחה ונחת דקדושה מכל הצאצאים.

גם ברך לקחתי ואת עלית על כולנה אשתי נוות ביתי אשת חיל
הצנועה בגשים, יראת ה' אוצרה כתר לראש בעלה, לא נתנה עיניה
בהבלי העולם ומוסרת נפש בגידול הילדים ואחזקת הבית, תורה על
ראש שמחתה זכה נעשית לו עזר, בכל כוחה ויותר תומכת ודוחפת
על סדרי הלימוד ומסירת השיעורים וזיכוי הרבים למען שמו ית',
יה"ר שזוכה לעובדו מתוך בריאות הרווחה ויישוב הדעת, ולראות
נחת רוח דקדושה מכל צאצאנו.





נר ה' נשמת אדם



מו"ז חסידא קדישא

ר' אברהם בר זוהרה ורעייתו אסתר בת פרחא ז"ל
למשפחת שטרית

מו"ז ר' יעקב ב"ר יוסף ורעייתו אסתר בת יקוט ז"ל
למשפחת שטרית

מו"ז ר' בנימין בן עיישה ורעייתו שמחה בת אסתר ז"ל
למשפחת אברגיל

מו"ז ר' יעקב בן שלמה ורעייתו חנה בת סעדה ז"ל
למשפחת פרץ

מו"ז עבד ה' בלב ונפש

ר' יוסף בן ר' יעקב ורעייתו הצדקת פרחא בת ר' אברהם ז"ל
למשפחת שטרית

מו"ז האיש הכשר עבד ה'

ר' אליעזר בן אסתר ורעייתו חסיבה בת שמחה ז"ל
למשפחת פרץ





הקדמה

ומבוא



מבוא

את נועצים חכמה

בדברי הפתיחה לחלקי ונחלתי, תשובות וחקירות בהם עסקתי בעת לימודי וכמענה לשואל ודורש, ממה שניתן לנשמתי בהר סיני. אמרתי אפתח בנידון מעשי והוא כלול בנגיעות מכל צדדי פרד"ס, ובו צדדים משתנים לפי המקום והזמן והנפש הפועלת בהם. ומאחר והוא דבר המצוי מאוד אצל כל העוסק עם הציבור הרחב, ויש בזה לברר יסוד חשוב לבעלי תשובות, אמרתי אפתח בו שתדיר קודם, והוא מבוא ושער במענה.

סוגיין דעלמא בדבר המצוי הרבה, שניגשים אל הרב לא רק בשאלות בהלכה אלא גם כפרשן חלומות או בקי בסגולות או בהתייעצות שלא בדבר הלכה. ורבים מאחינו העם שבשדות, ביראת חכמים שבליבם, פשוט הוא בעיניהם שכל אשר בשם 'רב' יכונה בהכרח הוא בכלל 'יודעי העתידות' ורוח הקודש חופף עליו כל היום, ושאר כוחות רוחניים עלומים ונעלמים נמצאים בו.

והן אמת שהשואל לא בא בבידור דבר ה' זו הלכה, וכשואל 'שלא כהוגן' ממאורעות חייו ודמיונותיו. אך אין בזה כדי לפטור את החכם בלא כלום, להשיבו ריקם ונפשו עליו תאכל. שרצון הבורא המלוכש בתורת חיים, אינו מצומצם רק לסעיפים בשולחן ערוך, שאור ה' ורצונו יתברך להיות אור מאיר וזרח בכל צדדי החיים, להנהיג כל מהלכי נפשו של האדם לאור באור ה'. ובודאי רצונו של הבורא יתעלה, שיתקיים בחכמים עין חיים היא למחזיקים בה, שאוחזי התורה יהיו בבחינת 'עין חיים' שטעם פרוי כטעם עצו, שכל האוכל מפירותיהם אורו עיניו, וכל טעמיה 'חיים' זכו.

והחכם העונה, הן אמת שתודעתו ותבנית רוחו מורכבת ממאורעות חייו ומחשבותיו, וגם חכמת הלב המאירה בו היא כפי קבלת נשמתו בהר סיני, ופעמים הוא מקצה אל קצה מתודעת השואל הבא לפניו, ואין ראי זה כראי זה אך הצד השווה שבהן, שכדי לענות בהכרח צריך החכם להיות פושט צורה ולובש צורה, בבחינת איש אשר רוח בו להיות מהלך לפי רוחו של כל איש ואיש, להיות דוחף גם את בעלי המעוף שהם חי הנושא את עצמו, אך בעיקר להיות מסייע לזקוקים לכנפי רוח להגביהם מאלו הן מקומן של שבורים, להיות גחין ולחיש להו כדעתם, לרוממם ולחזקתם ולהיות הכול מכוונים ליבם אל המקדש'.

'רב' הנסתר על הגלוי

ועל כן נתתי אל ליבי להיות מתייעץ בתורה הקדושה, לברר רצונו של הבורא יתעלה איה מקום כבודו, שהנה לפני החכם שני שבילין, שביל האחד דרך קלה וקצרה, לענות בצורה יבשה ובדבר מוסר נוקב 'אין לנו עסק בנסתרות, ומה לך להתעסק בחלומות ודמיונות, העיקר אך ורק התורה ומצוות'. והגם שאין חולק בזה, אך גם לא ניתן בזה מענה לנפשו של שואל, שכעת הולך הוא עם דמיונותיו ופחדיו, והחכם לקח לעצמו דרך קצרה ולשואל היא דרך ארוכה, ובלא אמונה וחיוזק היא גם דרך ללא מוצא. ודע לך, שלכל רועה ורועה יש לו ניגון מיוחד משלו, וכל מטרתו צריכה להיות מעורר חדות ה', ולעורר הלבבות להתעוררות המיוחדת לשמירת התורה והמצוות, והרי זו היא תכלית הכול שיהיה לב כל ישראל פועם בעבודת יוצר כל.

השביל השני, שאולי ואפשר והרשות ביד כל חכם להיות נוטל את השם של פותר חלומות ובעל סגולות, וכל חלום יפרשו לטובה ויכניס בו דברי חיוזק ואמונה, שעל 'מים' בחלום יפרש 'שפע' הוא משמים' ומרמזו שצריך

ואמרתי אבוא בדברי רבותינו ללמוד מהם עצה ותושיה, כי להם דעת תורה וגם הבנה עמוקה בנפשו של אדם, ויהי רצון מלפני בוחן לב וכליות שיראני דרך אמת, לכון לרצונו.

מדבר שקר תרחק

וביסוד הדיון וחקירת המעשה הרצוי, יש לעמוד על אזהרת נותן התורה במקומות רבים ובלשונות משתנים, אי בעית אימא קרא אי בעית אימא נבואה שביד נביאים, כולם שווים לטובה שפיו של אדם יהיה נקי מכל שקר ומרמה. ולכאורה הוא גם אם אינו מזיק ממון אחרים, שכך ציוותה רוח הקודש ואמרה בדרך כלל 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג, ז), והתריעו הנביאים על שלמדו לשונם דבר שקר (ירמיה ט, ד), ונצטוונו ששארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב (צפניה ג, יג). עד שאמר דוד המלך ברוח הקודש, דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, (תהילים קא, ז). וכבר הוזהרנו מלהיות בכת שקרנים שהיא אחת מד' כתות שאינן רואות פני שכינה (סוטה מב ע"א) והמשקר כאילו עובד ע"ז (סנהדרין צב ע"א) והקב"ה שונא את השקר, וטוב לו לאדם שיתעסק בידיו בנבילה ולא יאמר דבר שקר מפיו (פסחים קיג ע"ב). ולהיפך מרובה מידה טובה ששפת אמת תיכון לעד (משלי יב, יט) ומאריך ימים (סנהדרין צז ע"א), ושאר מעלות נפלאות.

אלא שאם מדין איסור קאתינן, כבר האריכו בזה הרבה בספרי הפוסקים שאין לאסור אלא במשקר בבית דין או בכופר בחובות וכיו"ב שגורם נזק כממון, וכמ"ש בספר יראים (מצוה רלה) וראה בשערי תשובה (ח"ג אות קפא) שמנה ט' מדרגות ומכואר בדבריו שהאיסור הוא דווקא במזיק ולא במשקר במילי דעלמא ללא נזק ממון, שבזה רק הביא דברי מוסר על מידות טובות. וכן משמע ברמב"ם (מצוה רמח) 'מצוה שלא לכחש החובות' וכיו"ב בסוף הל' טוען ונטען, שכל הדוגמאות רק בדיני ממונות. והדברים ארוכים ומכוארים בדברי חכמים

להתחזק בטהרת המשפחה כדי למשוך את הישועה, וכל חולי ומחלה בחלום ירמוז על מאכלות אסורות או אכילה ללא ברכה, וכן על זה הדרך כל חכם ברוחב ליבו. וידמה לשון נופל על לשון בגד קרוע בחלום על צניעות המלבושים, והעיקר שעל כל מראה חלום תמונת ה' יביט לחזקו בעבודת קונו, והכול לפי מה שהוא אדם.

וכן עד"ז בשאלות של סימנים וניחושים שכך אמרו לו וכך עבר לפניו, הן בחלום הן בהקיץ. להיות מייעץ ומגלה לו סגולת המצוות להיותן מרפא לכל צרה וצוקה, ובמקום שיכשל באיסורי תורה בלא תנחשו ולא תענונו, יתעורר השואל לקבל עול התורה ומצוות כפי שמושבע ועומד הוא מהר סיני, ומצוי הוא בנדרמים ביראת ה', שאוהבים את הנסתרות ודברי החלומות, והיה זה שכרנו וטובתו הנצחית שיהיה מתעורר ליבו לשוב אל ה', ושב ורפא לו.

אך גם שביל זה אין הדרך בה סלולה, וכי ראוי הוא לחכם לעשות עצמו 'רב הנסתר' כמשחק והצגה, ועוד יש לשאול על עצם העניין וכי מותר הוא לעשות את התורה והמצוות כסגולה ופתרון חלום שווא, האם לרצון הבורא יעלה. והרי לא כך היא דרכה של תורה, שתורה אמת שמה ואיך יעשו הצגה ומעשה תעתועים בהוראותיה. ועוד יש לעורר העיון, שמא לא רק שיפסיד שלא חתם לשונו בחותם אמת, אלא שמא גם אסור נלווה עימם, ואיסורא רמיא עליה שגונב דעת הבריות, שהם באים אצל הרב ומייחסים לו כח רוחני, ואעפ"י שהוא עונה דברים אמיתיים ברצון ה' ועבודתו, וכפי הפשוט בתורה הקדושה. אך נותן לדבריו ניגון וחזיון תעתועים של רוחניות מדומה, שמא יש בזה גניבת דעת גמורה, ובמקום שיהיה בבחינת קדושת 'מעשה רב' ייהפך להיות ח"ו בבחינת 'ערב רב', והרבה שרלטנים איכא בשוקא המתהדרים במצג שווא של קדושה.

ואם יתברר ויתאמת אצל האדם, שרצון שוכני סנה שיהיה משנה מדיבורו כדי להיטיב לחברו, אין לו לדחות ולומר הגם ועל המלך טוב אך מגונה הוא בעיניי. שכן דעתנו שפלה היא מקרקע עולם, ועקומה היא בדרך עקלתון, והמצפן והמצפון צפון לצדיקים וגנוז הוא בתורה, שממנה ישקו כל העדרים, והאמת נעדרת להיות עדרים עדרים, שזה אומר האמת כולה שלי ויושבת בחיקי, ובא רעהו בקול זעקה כי שגגה היא, והאמת לאמיתה של תורה היא כמובן רק בחלקו ונחלתו. וכל נביאי הבע"ל על האמת, קוראים מהבוקר ועד הצהריים. ואנו לי-ה עינינו לגלות רצונו המתבאר מדברי רבותינו, ועל כן אעפ"י שאיסור שקר אין כאן, מוטל עלינו למגמר מדברי רבותינו איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם.

לאפרושי מאיסורא ולהחזירו בתשובה

והנה מאחר ומטרת כל מעשיו דיבוריו ומחשבותיו של חכם העונה דבר ה', להיות מועיל לעם קודש להשיכם בתשובה, הרי שיש ללמוד ראייה מהימנא מאבות האומה, אם לא תדעי לך צאי לך בעקבי הצאן והתבונני בדרכי אבותיך הראשונים (רש"י שה"ש א, ח). ומבואר במדרש רבה המפורסם (נח פר' לח) באבינו הראשון אברהם איש החסד, ששיקר על אביו בשעה שהניחו לשמור על ע"ז, ושברם וענה בשקר ואמר 'קם הדין רבה דהוה בינייהון נסב בוקלסא ותברינו'. ואעפ"י שאביו התרעם וא"ל מה אתה מפלה בי ויכי ידעין אינו'. עשה כן אברהם כדי ללמדו דעת ואמר ליה, 'ישמעו אוזניך מה שפיך אומר'. ע"ש. ונמצא אברהם אבינו מזיק בידיים, לממון אביו, ומשקר לו במצח נחושה, והיא במילתא דעבידא לגלויי, והוא גם כן הקם באביו, והבול שרוי לך מחול לך מותר לך, על ספק שמא יעורר ליבו

ולדוגמא בעלמא עי' לר"י פערלא (סמ"ג מ"ע כב) שאפי' איסור דרבנן ליכא אלא מידה מגונה. ולקמן בדברי חז"ל שנביא ללמוד בהם ההנהגה הנכונה יתבארו ראיות רבות לזה. [ועי' מה שהאריכו בזה בס' נים שפתיים (כלל א), ילקוט"י כיבוד הורים (סי' ט)]. ומאחר ודיברו בזה עוד אחרונים רבים, ואין דרכי להאריך בדברים המפורסמים, לך נא ראה בדבריהם המאירים במקומם.

מוסר ה' בני אל תמאס

ואל יחשדני שומע שמא ח"ו מזלזל אני בדרכי המוסר, שחלילה וחס, ומאחר ונצטוונו והייתם נקיים מה' ומישראל ע"כ אומר בפה מלא, כי דרך חיים תוכחות מוסר (משלי, ו כג), וכמו שהזהירנו המלך שלמה, מוסר ה' בני אל תמאס (משלי ג, יא) שחכמה ומוסר אוילים בזו (משלי א, ז).

אך דע שהמוסר האלוקי אינו כמידת בשר ודם, כי לא מחשבותיי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' (ישעיה נה, ח). והמוסר האלוקי הוא המגדיר את מושגיו של האיש היהודי להבדילנו מכל העמים, ולהבין דעת יראת ה' באנו במאמר זה לברר דעת עליון, וקודם שנבוא לחקור מדעתנו, נקטו בידך ראשית חכמה יראת ה' בלשונם המאירה של מפורסמי בעלי המוסר בדורות האחרונים, וזה יצא ראשונה בספר מכתב מאליהו (ח"א עמ' 94) במאמרו היסודי בהגדרת אמת ושקר שסיכם ואמר וז"ל, 'שהאמת הוא מה שמביא לטוב ולרצון הבורא וכו' לא כיוון לרצונות עצמו כלל, רק להוציא לפועל התכלית הנרצח מה', הוא הוא אמת. ע"ש. וכיו"ב כתב בעלי שור (ח"ב עמ' תקלד) וז"ל, שקר אינו רק סילוף העובדות, אלא גם אם העובדות הן אמת אבל מספרים אותן בכוונה רעה - שקר הוא! וכו' וממילא נבין גם את ההיפך. ע"כ. ולקמן יתבארו מקורות לזה בתוך דברי התלמוד.

והצלה היא לו. הרי עלתה בידנו שמצוה גמורה היא ומנהג אבות ראשונים בידנו, שיש לשקר להצילו ולקרבו למצוות ה' אלוקים אמת.

בי היכי דלקבלו מיניה

וביותר מזה מצאנו בגמרא שבת (קיד ס"ב) מעשה דרבה בדין קניית ירק ביוה"כ שחל להיות בשבת שמותר, כיון דחזא דהו קא מחרפי מקדימין לפני המנחה, אמר להו אתא איגרתא ממערבא משמיה דר' יוחנן דאסיר. ופירש"י כי היכי דלקבלו מיניה. וראה עוד בפירוש הבונה בעין יעקב כאן, למחות באנשי ביתו להזהירם על כל דבר פשע, ואם יראה שלא ישמעו לו ימציא המצאה לומר להם בשם איזה גדול ממנו כמו שעשו רב יהודה ורבה. ע"ש.

ועי' במגן אברהם (ס' קנו סק"ב) שהאריך במקורות לזה במשקל ותולה עצמו בדברי גדול, ובניין אב הוא במבואר בפסחים (קיד ע"א) חמשה דברים צווה רבי עקיבא את רבי שמעון בן יוחי כשהיה חבוש בבית האסורין וכו' אמר לו אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול. ע"ש. ועי' לחכם המפואר בכל חמדה רבנו השדי חמד (מע' ש כלל כז) שהביא לסייע פירושו של המג"א מתשובת הגאונים, שמדובר במשקל ואומר בשם אדם גדול. ושכן מבואר עוד בתלמוד (גיטין כ ע"א), נפק לוי דרשה משמיה דרבי ולא קלסוה, משמיה דרבים וקלסוה. ע"כ. וציין שם לדברי הרב חיד"א והיעב"ץ מה שדיברו בזה, ע"ש בקיאות ומתיקות באים כאחד.

וכיו"ב בגמרא נזיר (נט ע"ב) ששינה רבי יהושע מה שאינו כדי לחדד את התלמידים, וכ"ה בשו"ע (יו"ד ס' רמו סעי' יב) להטעות התלמידים. שכל שיש צורך מותר, ואין לך צורך גדול מנד"ד. וכההיא דפסחים (כו ע"א), בעלמא קסבר שמואל הלכה כרבי מחבירו

להפרישו מדרך זרה. ואינו דבר הרשות אלא דבר מצוה גמורה, להשיב החוטאים בתשובה.

וכבר ידעת כי כת חנפים וכת שקרנים אחים מאב ואם נינהו, והם מארבע כתות שאינן מקבולות פני שכינה (סוטה מב ע"א). וראינו באורחות צדיקים (שער כ"ד, החנופה ד"ה ויחניף אדם) שכתב וז"ל, ומצוה גדולה להחניף לתלמידיו וחבריו, כדי שילמדו וישמעו לדבריו לקבל תוכחתו לקיים המצוות, וכן לכל אדם שהוא סבור שימשכנו אליו, שישמע לו לקיים המצוה, ואם יבוא עליו בבעס לא ישמע לו, אלא בחניפות יקבל תוכחתו. מצוה גדולה להחניף לו כדי להוציא יקר מזולל. ע"ש.

ועוד יש להוכיח כן ממעשה ברבי שמעון בן שטח, וכמו שהאריך רש"י (סנהדרין מד ע"ב ד"ה דבעיא) לתאר מעשה שהיה איך שיטה ושיקר במכשפות לעשות בהם דין. ותלמד מיניה, שמאחר וכך היא המצוה 'כל מכשפה לא תחיה', מותר לעשות כן גם בתחבולות שיש בהן שקר, ומצוה ייקרא. וכיו"ב בברכות (נט ע"א) ברב קטינא ששיקר בהם בטענת סרק 'כי היכי דלא ליטעו כולי עלמא אבתריה', הרי שלאפרושי מאיסורא מישראל שרי.

ולענ"ד מאחר וקל חומר דרשינן מדעתנו, אם מותר להכות את הרשע להפרישו מאיסור, כמבואר בתלמוד (ב"ק כח ע"א) ורמב"ם (עבדים פ"ג ה"ה) וז"ל, נרצע שמסר לו רבו שפחה כנענית והגיע יובל והיה רבו מסרב בו לצאת ואינו רוצה לצאת וחבל בו פטור שהרי נאסר בשפחה. עכ"ל. הרי לפניך שמותר להכותו לאפרושי מאיסורא.

ואם מכות שבגופו שהוא בהכאה נמרצת ויש בו צד איסור פן תוסיף, לאפרושי מאיסורא עדיף. כל שכן כדיבור בעלמא שמותר לשקרו ולהלעיטו בדברי מיסטיקה ודמיון להטותו לדרך אמת, שישמור שבתות ושאר מצוות

בזה, שאעפ"י שלא נתן מעצמו אלא לקניית נכסים, ר' עקיבא עשה עצמו כגונב דעת רבו בזה, והרי ברור שלא היה על דעת זה ואעפ"י כ' עשה כן רבי עקיבא, ובהכרח יש ללמוד שהבין שכל שלטונות הרוחנית מצוה היא אפי' משקר בטובתו הגשמית.

ועוד יתד נאמן בדברי מור"ם ז"ל (שו"ע חו"מ פא ס"א) במי שאמר לחתנו העשיר תלמוד עם בנך ואני משלם לך, פטור, כיון דלאו עני הוא ובלאו הכי חייב ללמוד עם בנו, יכול לומר משטה הייתי בך, ואף על גב דלא טעין, טענין ליה, אף על גב דלא טענין ליה בשאר משטה. ע"ש. שלדבר מצוה המוטל על האדם מותר ומצוה לשקר עליו כדי שיקיים המצוה.

ואפי' מצוה שאינה על גופו אלא שמחויב לעשותה בליכא אחר שיכול לעשותה, ראה ביעב"ץ בספרו מגדל עוז (נחל ג סעי' ט) והובא בדברי הפתחי תשובה (יו"ד סי' רסא סק"ד), שמותר לשקר על מוהל שיקבל שכר על מנת שימול בשאינו מוכן למול בלא כסף, ויאמר לו אח"כ משטה אני בך. ואם אמרו כן במקום של שכירות פועלים וצד ממון מלבד שקר, ועשו הדבר היתר ומצוה פשיטא בנ"ד שזה לתועלת השואל שמחויב באותן מצוות ולא עושה מעצמו, שמשקרים אותו כדי לשכנע אותו שיציל את עצמו.

במתכון לטובתו מותר ק"ו מטובת עצמו
ויש ללמוד כל שכן ממעשה דרבא (ב"ב קנג ע"א), ההיא דאתאי לקמיה דרבא עבד לה רבא בשמעתיה הוה קא טרדא ליה, אמר ליה לרב פפא בריה דרב חנן ספריה זיל כתוב לה וכתוב בה שוכר עליהן או מטען. אמרה ליטבע ארביה אטעויי קא מטעית לי, אמשינהו למניה דרבא במיא ואפי' הכי לא איפרק מטיבעא. ע"כ. ולמדת שעכ"פ היה רשות בידו להטעות אותה להציל עצמו ממה שהטרידתו. ושכן פירש הרמב"ן עה"ת (פר' וילך לא, ב) על מה

ולא מחביריו ובהא אפילו מחביריו וסבר אתנייה איפכא כי היכי דניקום רבנן לאיסורא. ע"ש. ועי' יבמות (עז ע"א) אמר רבי אבא אמר רב כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו. ע"כ. ופי' ר"ת (תוס' ד"ה אם), דהיינו דוקא היכא דהוא עצמו נוגע בדבר וכו' אבל אם אין צריכין לאותה הוראה שומעין לו אף על פי שלא אמרה עד שעת מעשה. ע"כ.

לשקר לתועלת רוחנית בעסק גשמי

ומצאנו ברבותינו דעת ברורה, שכדי להביא את האדם לטובה הרוחנית הנצחית יכול גם להטעות דעתו, עי' בס' תיתן אמת ליעקב (פיש פ"ו סי' קח) שהביא קושיית מדרש האתמרי (דף ט) למה לא מנו את אחותו של ר' יוחנן בהדי הנז' גשי יפיפיות שבעולם בפ"ק דמגילה, כי הרי מבואר במעשה שר' יוחנן אמר לר"ל שהיא יותר יפה ממנו, והוא ה' משופר' דשופריה דאדה"ר. ותירץ, שבאמת אחותו לא היתה יותר יפה ממנו רק הוא אמר כך שישב ר"ל מדרכו הרעה ויחזור בתשובה ע"מ להתחתן איתה. ע"ש. הרי למדנו שאפי' במקום של התניית תנאי על דרך עסק אם כוונתו להשיבו בתשובה ולצורך מצוה מותר.

ועי' במסכת כלה (פ"א ה"בא) וזל"ק, אמרו עליו על ר' טרפון שהיה עשיר גדול, ולא היה נותן מתנות לאביונים, פעם אחת מצאו עקיבא, אמר לו רבי רצונך שאקח לך עיר אחת או שתים, אמר לו הן, מיד עמד ר' טרפון ונתן לו ארבעת אלפים דינרי זהב, נטלן ר' עקיבא וחילקן לעניים, לימים מצאו ר' טרפון, אמר לו, עקיבא, היכן העיירות שלקחת לי, תפסו בידו והוליכו לבית המדרש, והביא ספר תהלים והניחו לפניו, והיו קורין והולכין עד שהגיעו לפסוק זה, פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד, עמד ר' טרפון ונשקו על ראשו, אמר לו רבי אלופי, רבי בחכמה, ואלופי בדרך ארץ. ע"כ. ומבורר גם

סוך שמן מפך ריקן, ואם בשביל כבודו מותר. ע"ב. ואם כן הוא, במקרה דילן חמור הוא מיניה שכן בא לשאול על דעת שהעונה אותו במקומות אלה, והוא עושה עצמו וגונב דעתו. ואעפ"י שמסיים שם 'ואם בשביל כבודו מותר' שמשמע שכל שכוונתו לטוב אין איסור, והכא נמי כוונתו לטוב שמה אין איסור. נראה עדיין לחלק.

אלא שבנידון דידן מסתבר לומר, שהשואל הוא מטעה עצמו, שכן הוא זה שבא לחכם ואומר, חלום חלמתי ופתר אין אתו ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתר אתו (בראשית מא, ט). ובמטעה את עצמו אין כאן איסור גניבת דעתו. ודמי לדינא דגמרא (שם צד ע"ב) כי הא דמר זוטרא בריה דרב נחמן הוא קאזיל מסיכרא לבי מחווא, ורבא ורב ספרא הוו קא אתו לסיכרא פגעו אהדדי, הוא סבר לאפיה הוא דקאתו אמר להו למה להו לרבנן דטרוח ואתו כולי האי. א"ל רב ספרא אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר אי הוה ידעינן טפי הוה טרחינן, א"ל רבא מ"ט אמרת ליה הכי דאחלישתיה לדעתיה, א"ל והא קא מטעינן ליה, איהו הוא דקא מטעי נפשיה. ע"ב.

ומוכח שאם האדם מטעה עצמו במחשבותיו אין לנו חוב לתקנו, ואדרבה חזינן שאפי' שענה לו בלשון מכובדת ביותר 'אי הוה ידעינן טפי הוה טרחינן', עדיין העדיף היה לכבדו כדעתו המוטעת ונפסק להלכה ולמעשה שכן יעשו מעשה (שו"ע חו"מ רכח ס"ו). והכא נמי בנדר"ד שרוצים להיתלות ברב ויועץ ולא בדקן אחריו אם רוח אלקים בו כיוסף הצדיק, ואוחז פירוש חלומות מכל אשר בשם 'רב' יכונה, ובמצוי הוא שאינם מכירים את החכם אפילו בשמו אלא סמכו על כל 'שם תואר' או שמועה רחוקה כדי למצוא משענת ומשענה, אין לך גילוי דעת גדול מזה דלא קפדי אינשי. והחכם העונה כוונתו אך ורק לטובת השואל, ודבריו דברי מוסר ה', ואין כאן גניבת דעת ולא

שאמר משה 'לא אוכל עוד לצאת ולבוא' שאעפ"י שמשנה רבנו היה בתקפו כאשר העידה עליו התורה לא כהתה עינו ולא נס לחו, אמר להם כן כדי לנחמם. ע"ב. הרי שבשביל להציל עצמם מטורח וטרדה מותר, וכל שכן לתועלת האחר שזכין לאדם שלא מדעתו.

ועוד נלע"ד ללמוד בן מר' ישמעאל ב"ר יוסי (ב"מ ל"ע"ב), הוה קאזיל באורחא פגע ביה ההוא גברא הוה דרי פתכא דאופי אותבינהו וקא מיתפח, אמר ליה דלי לי אמר ליה כמה שוין אמר ליה פלגא דזווא יתיב ליה פלגא דזווא ואפקרה, הדר זכה בהו וכו' אמר ליה לכולי עלמא אפקרנהו ולך לא אפקרנהו ומי הוי הפקר כי האי גוונא וכו' אלא רבי ישמעאל ברבי יוסי לכולי עלמא אפקרניהו ובמלתא בעלמא הוא. ע"ב. ופי' 'מלתא בעלמא' היינו ששינה מהאמת שיש כאן הפקר לכל כדי שלא יצטרך לעזור לו להעמים, ויותר מזה שלמסקנת הגמרא שפטור משום אינה לפי כבודו הרי ששינה מהאמת כדי להיפטר מלפנים משורת הדין ולא צער ממש ואעפ"י שהצער הוא מצוה. ומ"מ לכל הגירסאות שינה מהאמת להציל עצמו מהטירחא שבלפנים משורת הדין.

גניבת דעת או דעת מעורבת

ואם אמור יאמר הלומד, הנחת דעתי שאיסור שקר אין כאן, וגם ניכר שמדרכי המוסר מצאנו סיוע ברבותינו. אך איסור גניבת דעת לאן הלך, שהרי מטעה את השואל במדרגות לא לו, ובנבואת שקר היא בפיו וה' לא אמר. וגם גניבת דעת מסדר נזיקין הוא, הגם ואינו לוקח ממונו ולא מגיע לו שום נזק ברכושו, וכמבואר בתלמוד (חולין צד ע"א) תניא היה ר' מאיר אומר, אל יסרבה אדם לחבירו לסעוד אצלו ויודע בו שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל ולא יפתח לו חביות המכורות לחנוני אא"כ הודיעו, ולא יאמר לו

השמים טורחים ליישב דעת חכמים

והנה מעשה רב רבנן מאריה דכל עלמין הראנו אות מן השמים שכך רצונו יתעלה, וגמרא ערוכה היא (ברכות כח ע"א) תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי וכו' חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי. הוה קא חלשא דעתיה דרבן גמליאל אמר דלמא חס ושלום מנעתי תורה מישראל, אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא. ולא היא, ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה. ע"כ.

וזו גמרא עמוקה בהבנת רצון הבורא וענפיה מרובים, אך לגד"ד נחלוף על פניה בהבנה קצרה ויסודית, שמן השמים הראו לצדיק חלום ליישב דעתו בדבר שאינו אמת, שחזתם התלמוד מסיק ואומר 'דעת תורה' שטעה רבן גמליאל במעשהו טעות גדולה, וגרם למנוע מישראל הרבה תורה בשוגג. אך אעפ"כ מהשמים עשו בו כמעשה שקר ליישב דעתו בחלום, ואף הוא פ' לעצמו ליישב דעתו, וגם החכמים לא טענו לו זו בפניו. אלא רק לחתימת התלמוד לדורות הבאים אחריו שלא נטעה בדבר האירו ענינו ואמרו 'ולא היא'.

ואעפ"י שכתב ג"ע החיד"א בפתח עינים שם וז"ל, יש להעיר אטו משמאי משקרי ח"ו להראות לו דבר שאינו משום יתובי דעתא. ואפשר דמשמאי אחזו ליה סתמא חצבי חיורי דמליין קיטמא והכונה לרמזו לו הפך דעתו וכו' הראו לו חצבי חיורי דמליין קיטמא לגלות לו דדוקא היכא דידענן דמליין קיטמא וקים לן שאינם הנוגים אז דוקא הוא דלא אנוחי מנחינן להו לעיילי, אבל מסתמא לא וכראב"ע. אך סתמו הדבר ליתובי דעתיה ואיהו הוא דקטעי להבין דהני ספסלי דאתוספו חצבי מליין קיטמא הם. ובכי הא דאיהו מטעי

הטעיה, אלא מענה כפי דעתו של שואל ללמדו רצונו של הבורא.

וגם אם משתבח החכם ועושים ממנו עסק על פירושיו רמזיו ודרשותיו, אעפ"כ אין בזה לאסור איסור על נפשו ולא יחדל מדבריו וככל היוצא מפיו יעשה, שכן חזינו בגמרא חולין (עד ע"א), ת"ר לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש ולא ימלאנו מים מפני שמתעחו, ואם יש שם חבר עיר מותר. ע"כ. ופ' רש"י (ד"ה ואם יש) חבורות עיר שיש שם רבים, וזה מתכוון להחשיב את האבל בעיניהן, שיאמרו כמה חשוב זה שזה מכבדו כ"כ. מותר גדול כבוד הבריות. עכ"ל. הרי שלך לפניך, שאפילו שהביא יקבל כבוד גדול על נדיבותו ותרומתו, ולא מדובר שם בהצלה מביזיון אלא 'גם' תוספת כבוד לתועלתם של אחרים, כל שכוונתו לטוב מותר.

ובאמת לעין המתבונן יתגלה, שאין כאן 'גניבת דעת' אלא 'דעת מעורבת' עם הבריות, וכמאמר חז"ל (בכתובות יז ע"א) תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגירת או סומא אומרי' לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנוו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים, לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות. ע"כ. ופ' רש"י וז"ל, תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות - לעשות לאיש ואיש כרצונו. ע"כ.

ומבואר שגם שמשבח בשקר גמור רק לעשות נחת רוח לחתן, הוא הדין הכא שגם אם אינו אומר בידיעה גמורה אין כאן שקר אלא להיות דעתו מעורבת עם הבריות. (ובביאור שיטת בית הלל, הדברים ארוכים וידועים והאריכו בהם הרבה בספרים, והצד השווה שבהם שלא ראו בזה צד לפגם אלא לשבח.)

נפשיה לית ביה משום גניבת דעת. ע"ש. ומלבד שיש החולקים ומפרשים כפשוטו כאשר תראה בעצמך, וגם דבריו דחוקים בלשון הגמרא. אך לנידון דידן גם לדבריו הרי השואלים את החכם, הם מטעים עצמם לבוא אצל כל רב לשאול חלומותיהם ודמיונותיהם, ומישראל שרי כמעשה שמים.

עבידי רבנן דמשנו במלתייהו

ותדע, שגם חכמים המצוינים בלשונם לשון אמת, פעמים מותר וצריך שישנו כדיבורם כדגרסין בגמרא בבא מציעא (כג ע"ב), אמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו במסכתא ובפוריא ובאושפזיא מאי נפקא מינה אמר מר זוטרא לאהדורי ליה אבידתא בטביעות עינא אי ידעין ביה דלא משני אלא בהני תלת מהדרין ליה ואי משני במילי אחריני לא מהדרין ליה. ע"ב.

ונחלקו רבותינו הראשונים בביאור הני תלת והארכת בזה בתשובה, ולנד"ר בקצירת האומר לרמב"ם ודעימיה מותר כל שיש בזה להציל עצמו מבזיון וצער, ולרש"י ודעימיה אפילו לצורך מידת ענוה וצניעות מותר לשנות מהאמת. וכל זה גם בדברי הרשות וכל שכן במקום מצוה כאשר יראה המעיין בדברי הרי"ף (יג ע"א) שציין באתרין על דברי התלמוד (יבמות ס"ה ע"ב) א"ר אילעא משום ר' יהודה בר' שמואל מותר לשנות בדברי שלום וכו' ר' נתן אומר מצוה שנא' ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאלו והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח ע"ש. וכתב הרי"ף, ומסתברא לן דהאי דלא חשיב הא בהדי הנך תלת מילי משום דהאי לא איצטריכא ליה דמצוה היא, כי איצטריכא ליה הנך דרשות. ע"ב. ובאמת מפורש כן גם בשערי תשובה (ש"ג מאמר קפ"א), וכן מוכח בשו"ע (או"ח סי' ל"ב) ע"ש.

ובפרט יעויין ברבנו המאירי (ב"מ שם) שיכול לשנות ולענות למסכת אחרת לתועלתו ולא

ובאמת שכבר מצאנו מקורות רבים וכו"ל שדעת תורה והנהגת הבורא לשנות מפני השלום, ולא רחוק כלל להבין את הגמ' כפשוטה שכבודו של רבן גמליאל בכלל זה. ובדומה לזה בסוגיית תנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב) שראינו שמן השמים באו לכבודו של רבי אליעזר ואעפ"י שלא הייתה האמת איתו להלכה, דגרסין, אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו, הטו כותלי בית המדרש ליפול, גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם, לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר ועדין מטין ועומדין. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא. ע"כ. וכן הוא בתוס' שם בהדיא שכתבו, דכאן לא יצאה בת קול אלא משום כבודו דר"א שאמר מן השמים יוכיחו. ע"כ. ואעפ"י שבשמים בודאי ידעו 'שאחרי רבים להטות' ושלא בשמים היא, ואעפ"י לכבודו של החכם עשו דבריו כצודקים אעפ"י שאינן.

ונמצא לנד"ר, שלא משנה איך נסביר הגמרות הנ"ל, עיקרון מוסכם יוצא מהם, שאם רוצה ליישב דעתו של אדם מפחדיו וחששותיו יכול לשתף פעולה עם השואל, ולהסביר החלום והרמזים משמים כדעתו ובלבד שכוונתו לטובת השואל. ואם מהשמים עשו כן אנן בודאי בתר רחמנא גרירנן. ובפרט בנד"ד

איתובי דעתא דבר גדול הוא

ואעמוד על עוד נקודה חשובה בידיעת נפשו של שואל, וכבר הזהיר שלמה המלך בחוכמתו (משלי כט, כה) חרדת אדם יתן מוקש, ואומר (שם יג, ו) תוחלת ממושכה מחלת לב. וכך אמר איוב ירא האלוקים (פ"ג פ"ב) כי פחד פחדתי ויאתני, ואשר יגרתי יבא לי. ע"כ. ודעת תורה ברבותינו שהוא כפשוטו, שהמפחד מושך על עצמו את הייסורים, וכאשר הזהיר יהודה בר נתן (ברכות ס"א) דהוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא, אתנח, אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה, דכתיב כי פחד פחדתי ויאתני ואשר יגרתי יבא לי. ע"ש.

וכבר ידעת כי ייתובי דעתא דבר גדול הוא עד ספק נפשות, וכציווי רבותינו (שבת קכח ע"ב) אמר מר אם הייתה צריכה לגר חבירתה מדלקת לה את הנר, פשיטא. לא צריכא בסומא, מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור, קא משמע לן איתובי מיתבא דעתה, סברא אי איכא מידי חזיא חבירתה ועבדה לי. ונפסק להלכה בשו"ע (ריש סי' של).

והרבה הפחד והדמיון גורם, עד שנחשב בכלל מסוכן שלא תיטרף דעתו, וכמ"ש רבנו הרמב"ם (הל' ע"ז פ"א ה"א) מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, אף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו. ע"כ.

וראה עוד בספר חמדות להמגיד מדובנא וצ"ל (שער הבטחון פ"ה) וז"ל, ובכל מקום שנאמד אל תירא ואל תחת, הוא לעילת זה, כי המאמין בסיבה מה שתהיה ומתיירא ממנה, גם אם הוא מתיירא ממלחמה, הפחד ההוא הוא סיבה חזקה להביא לו את אשר הוא ירא ממנו. ע"ש. ועי' בפלא יועץ (ערך פחד) שכתב וז"ל, כתיב פחד פחדתי ויאתני, וכתיב נכון לבו בטוח בה' סמוך לבו לא יירא. נמצא שהמפחד גורם

רק להסיר היוק שכתב וז"ל, ועניינם שאם שאלוהו באיזו מסכתא הוא עוסק ויודע בעצמו שאינו בקי בה ומתיירא שמא יקיפדו שאלות בענייניה אומר להם שהוא עוסק במסכתא אחרת שהוא בקי בה ביותר. ע"כ. ואתה תחזה עוד כיו"ב בשדי חמד (מע' ש כלל כה) ולדוגמא בעלמא, ההיא דברכות (מג"ב), אמר ליה הכי אמר רבא הלכה כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. ע"כ.

ומכל הלין מילין נבין שאם עושה כן להציל עצמו וכבודו או גם להנאתו, פשיטא שמותר לשנות כל שהוא לתועלת ומצוה ובלא היוק לאחר, והכא כמענה לחלום ודימיון, הוא גם תועלת השואל וגם מצוה ליישב דעתם של הנבחרים מחלומות ודמיונות. ודטב ליה עבדינן ליה זוכין לאדם שלא מדעתו.

וגם זה נכלל במאמר חז"ל (יבמות סה ע"ב), א"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר אביך צוה וגו' בה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו'. ר' נתן אומר מצוה שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'. דבי רבי ישמעאל תנא גדול השלום שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב ואדוני זקן ולבסוף כתיב ואני זקנתי. ע"כ. ועיין בתוס' (ב"מ שם ד"ה באושפיזא) והא דלא חשיב הכא מותר לשנות מפני דרכי שלום כדאמרינן פרק הבא על יבמתו (יבמות דף סה:), משום דהני נמי משום דרכי שלום הן ורגילין יותר מאחרים להכי נקט הני. ע"כ. [וראה אריכות בבקיות גדולה במקורות רבים בשו"ת תורה לשמה (סי' שסד)].

ונמצא כל הנחלים זורמים אל מקום אחד, שאפי' חכמים המשובחים שלא משנים כלל מדיבורם, מותרים ופעמים מצווים לשנות כדי להועיל ודרכי שלום. ואין לך שלום יותר מהאדם עם עצמו ומחשבותיו. ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום.

רעה לעצמו את אשר לא היה ראוי לבא עליו, והבוטח בה' חסד יסובבנו. והן אמת שאין אדם שליט ברוח ואם יאמרו לו כל היום אל תפחד אל תפחד הוא מתפחד, אבל יוכל איש לפכוחי פחדא ע"י העמק במחשבות טהורות שיחשוב מה לי לפחד מרעות המתרגשות לבא בעולם הלא טוב ליראה מפחד ה' ומהדר גאונו. ע"ש.

והם דברים המצויים שהעם שבשדות שואל על הרבה פחדים ודמיונות מחלומות או שאר מאורעות וניחושים, ודוקא מענה רב שמלביש יראת ה' ואמונה בתוך הסבר המאורעות, נכנסים הדברים באוזנו ומתיישבים על לבבו, ושב ורפא לו, והם מעשים בכל יום. ואם היה דוחה אותו בטענת אין לנו עסק בנסתרות, היה הולך ומתפחד מצל עצמו ונפשות הוא חובל. וזהו בכלל ואהבת לרעך כמוך, שהחכם בדברי אמונה וחיוזוק נותן כנפי רוח לרומם לב נשבר ונדכה, לחזק לבבו שאינו מרוחק מהשגחת הבורא ולהתפלל לטוב, והוא מארבעה דברים הצריכים חיוזוק שנאמר חזק ויאמץ ליבך וקוה אל ה' (ברכות לב ע"ב), ואין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, וביד החכם להושיט יד לאמץ ברכיים כושלות. והיה זה שכרו והוא בכלל והלכת בדרכיו של הבורא יתעלה, כי תראה חומ"ר רובין תחת משאו, עזוב תעזוב עמו.

חלומות בתר פירושם גם היפך מפי' חז"ל
ובאמת שבפירוש חלומות הוא קיל טפי, ולא שייך כלל לטעון טענת שקר או מתחזה, שכן קימ"ל קבלת מרבתינו (ברכות נו ע"א) אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה כל החלומות הולכין אחר הפה. ע"ש כל המעשה המבהיל. ואם כן, בבא אליו בעל החלומות הלזה יפרש לו כדעתו לטובה ויעמים האמונה והטובה בתוך פרטי החלום, ויעשה הדבר רושם בנפשו של שואל, ואין כאן לא שקר ולא מרמה כי באמת כל החלומות הולכים אחר הפה.

ולענ"ד גם במקום שמבואר פירוש חלום זה בחז"ל בצורה שלילית, יפרש אך לטובה ויחליף הביאור וההסבר על הצד היותר טוב. וראיה לי בזה ממעשה רב (ברכות נו ע"א) תני תנא קמיה דרב ששת הוואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו נשכו נכפלה לו הרגו אברה פרנסתו אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו ולא היא רב ששת הוא דחזא חויה בחלמיה וקטליה. עכ"ל. ופי' רש"י (ד"ה ולא היא), אלא רב ששת דורש להנאתו, לפתור חלומו לטובה.

וקמ"ל בזה שמן הסתם גם רב ששת הרגיש בביאור וגם בעלי התלמוד הבינו כן בדעתו, והסבירו שמה ששינה מהמוכן בצורה פשוטה שרצה לדחוק מאחר וגם הוא חלם כך ורצה לפרש לעצמו חטובה. ואם כן יסוד הוא, שגם במקום שיש פי' בחז"ל הוא לא מחייב יותר מאשר פתרון הפה שיפתרו לו, ואעפ"י שאינו נכנס בתוך המילים בצורה חלקה גם ביאור בדוחק בכלל ביאור לטובה.

וכן מוכח מדברי הגמ' (שם נו ע"א) בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא. והרי שם קאי על ראו בחלום פסוקי קללה קשים שורך טבוח לענין ולא תאכל ממנו חמרך גזול מלפניך ולא ישוב לך צאנך נתנות לאיביך ואין לך מושיע, בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי, והסבירם על צד הטובה והתקיימו, וכן להיפך בפסוקי ברכה שפירשם לקללה והתקיימו. ללמדך שהכול בתר הפה לגמרי גם היפך הנראה וגשמע כל שדוחק פירושו בחלום מועיל. ואם נאמר על פסוקים המפורשים כל שכן שיועיל על פרשנות של חכמים לחלומות, וכאמור דמוכח מרב ששת שה"ה בחלומות שכבר נאמר בהם פירוש.

וסיגופים ללא צורך. ע"ש. וכיוצא בזה ראיתי למרן החיד"א בספר דבש לפי (מערכת ג' אות טו"ב) שכתב, וידעתי מאדם גדול אחד שלא היה מקפיד כלל על חלומות, ואמר שהכיר תלמיד חכם אחד שעל הרוב היה מתענה תענית חלום בשבתות, והורה לו בשבת אחת שלא יתענה תענית חלום, וכן עשה. ומאז שוב לא ראה חלום בשבת. ע"כ.

ומצאת די סיפוק, שבאמת מהדין לא היה ראוי לחוש לחלומות כלל, אך מאחר ונפשם עגומה עליהם והוא בעצמו הסיכון, יש לפרשם לטובה שהכול הולך בטר פיו. ויכניס דברי אמונה ומוסר וחיוזוק במצוות, והיה זה שכרו.

לוקח נפשות חכם

ומכל הנ"ל דעת לנכון נקל, שאם מונת החכם להיטיב עם השואל היתר גמור הוא ואין כאן שקר, ואדרבה מצוה נמי איכא שמעודדו ומשמוחו ודעתו מעורבת עמו להיטיב לו. וכמה טובות למקום עלינו, שמולבד שרומם רוחו ומשיב נפשו מפחד חלומותיו, עוד מנע מהשואל שלא ייפול ביד מבשרי רעות והרואים שחורות והחלום הולך אחר הפה, ועוד זאת באה שבמענה של 'רב' בצורה מיישבת הדעת, מונע מהם לחפש במקורות זרים אצל גזיות הקוראות בכוכבים ובקלפים ובסוף בכל ארנקו, והדברים מצויים מאוד. ועל אחת כמה וכמה אם יעשו דבריו של החכם רושם להציל נפש השואל מרדת שחת במעשיו המקולקלים, שמחזקו ביראת ה' להצילו מלעבור בשאת נפש באיסורי כרת ומיתות ב"ד לרוב, שאין לך טובה גדולה ממנה, והצלת נפשות דוחה הכול. (עי' שו"ע או"ח סי' שו סעי' יד)

אין חולקים כבוד לרב בחילול ה'

ואפשר שיש גם צד חיוב יש לחכם לעשות מטעמים לשם שמים מאותו חלום ושאלה מדומיינת, עי' ברמב"ם (יסודה"ת פ"ה ה"י)

ועוד זאת תדע שיש אומרים שאין לנו לעשות לחשים ותרופות הכתובים בחז"ל, ויש שהסבירו כן גם בפירוש חלומות. ובהדיא אמר כן במלבושי יו"ט (סי' רפח ס"ה) וז"ל, ולי נראה הזמנים שאין הזמנים ואין הארצות שוות, כמו רפואות שבתלמוד. ע"כ. והביאו האליה רבה (רפח ס"ק יב), וראה גם בשו"ע האדמו"ר הזקן (רפח ס"ז) שכתב, יש אומרים שנשתנו פתרוני החלומות מזמן חכמי הגמרא לזמנינו כמו שנשתנו הרפואות שבזמניהם. ע"כ. ובאמת שכן מצאנו כבר בראשונים כמו שכתב מו"ר בשו"ת יחזה דעת (ה"ד סי' כד) לראבי"ה (תענית סי' תתס) שכתב בשם רבינו קלונימוס, שבזמן הזה אסור להתענות תענית חלום בשבת, לפי שאין אנו בקיאים לדעת פתרון החלומות איזה טוב ואיזה רע, כאשר היו יודעים הראשונים, כמבואר במסכת ברכות (דף ג"ח ע"ב והלאה), ובמדרש רבה (איכה רבתי פרשה א' סימן י"ד והלאה), ומספק אין להתענות, וכתב על זה הראבי"ה, וכן נראה לי עיקר. ע"ש.

ובכלל שחלומות האידנא יש בהם מעשה שד ודמיון, עי' ביחו"ד הנזכר שציטט מדברי הרה"ג המקובל רבי יהודה פתיא בספר מנחת יהודה (סימן מ"ז) וז"ל, כי עתה השדים יודעים הדברים שבני אדם מקפידים עליהם אם רואים אותם בחלום, כגון הרואה בחלום שנפלו שיניו, או לובש שחורים, וכיוצא בזה, ולכן הם מראים אותם לבני אדם כדי לצער אותם שיתענו עליהם, ולכן אין לו לאדם לחוש לחלומות כאלה, אלא אם כן קראוהו בשמו לעלות לספר תורה וכיוצא בזה, ואם לא ישית לבו גם לזאת, תבוא עליו ברכה. וצריך האדם לדעת שהמתענה על חלומות כאלה ואינו שואל חכם הבקי בפתרון חלומות, שיודע ההפרש בין חלום שעל ידי מלאך ובין חלום שעל ידי שד, ידוע ידע שהוא מעותד מכאן ולהבא לחלומות יותר קשים, רעים ומרים מאלו, כי השד שמח שלא היתה יגיעתו לריק עם האיש הזה, ונמצא כל ימיו בתעניות

לא טובים, ייצא הלעז על כל החכמים ומוזרות בלבנה קלא דלא פסיק גינחו. ועל כן יאמר בלשון זהורית, לסייג דבריו בלשונות 'נראה לי' 'ואולי' 'ואפשר'. וכמאמר רבותינו (ברכות ד ע"א) שאמר משה רבנו 'כחצות הלילה' בלון ספק שמא יאמרו משה בדאי הוא. וכדאמר מר (דר"א סוטא פ"ג) למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. שכל שסייג דבריו, הסומך על דעת עצמו סומך.

ועל כן יאמר להם בלשון של חוכך בדעתו 'כפי הנראה לי הכוונה כך וכך', ולא יחליט הדבר כוודאי שלא ייצא בדאי. ואם רואה שלא מתיישב בליבו של שואל ולא נחה דעתו גם בזה, עצה ומוזימה יש וכמו שכבר 'אמרו העולם הרוצה לשקר ירחיק עדיין', ועל כן יתלה דבריו בחכם שהסתלק לבית עולמו אך זכרונם לברכה בכל הארץ, ויאמר כך קיבלתי בפירוש דבר זה וכן"ל היתרו למעלה, או ליבי אומר לי בסוד ה' ליראיו, והתנוצצות אור החכמה הייתה בי, ואין מי יסתור דבריו. וכמובן שכל זה כפי העניין שאם בידעו ומכירו הרי שלא יחזיק מדבריו ויהיה לחוכא ואטלולא, אלא במענה טלפון וכדומה, ותן להם.

גם השטן נתכוון לשם שמים

והנה בכל כי האי גוונא יש צורך שגם יצנן עצמו מעט, שפעמים גם מרצון טוב אם יגזים יהיה מקלקל, ומצוה להיות מתון מתון כמוציא ארבע מאות זוז, שלא ח"ו יעשה מעשה עשו וארבע מאות איש עמו. וכבר אמרו רבותינו (ב"ב טז ע"א) א"ר לוי שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו, שטן כיון דחזיא להקדוש ברוך הוא דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר חס ושלום מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם. פנינה דכתיב וכעסתי צרתה גם כעס בעבור הרעימה. דרשה רב אחא בר יעקב בפפוגיא אתא שטן נשקיה לברעיה. ע"כ. ומינה נלמד מוסר השכל שאעפ"י שכוונת הלב חשובה, אך

שכתב וז"ל, כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם וכו' ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברכים, וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם. ע"כ. ומבואר שיש מושג של חילול ה' וקידוש ה' גם במעשה אדם פרטי במוצנע.

ובאמת נראה שהיא גמרא ערוכה (ברכות יט ע"ב) דגרסינן, אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב. ע"ש. והמדובר במוצא כלאים בבגדו שאין חילול ה' כלפי אחרים שמצאן הלוכש בעצמו ואין אחר מכיר בכלאיים. ואעפ"כ עצם זה שלובש כלאים בכלל חילול ה'.

וכך סתמות לשון המשנה באבות (פ"ד מ"ד) רבי יוחנן בן ברוקא אומר, כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי. ע"ש. וסתם בסתר באין רואים הוא. (ועי' תוס' יו"ט שיטות בזה.)

ומכל אלן מילין, אם החכם יש בכוחו למנוע חילול ה' הנעשה בסתר ובגלוי, שכן השואל בחלומות אם מחזקו להצילו מנידה וחילול שבת, הוא בכלל שאינם בתורה ומצוות בכל אתר ואתר ובכל עידן ועידן, ואם כן מחויב הוא למנוע חילול ה', וגם אם חושש לכבודו אין חולקין כבוד לרב במקום חילול ה'. וכל שיכול למחות נתפס בעון.

אזהרות ועונשין נקרין ומתרגמין

ובכל אופן יהיבין חכמה לחכימין, שגם ברוצה מאוד לקרבו לא יאמר הדבר כמוחלט סתום וחתום, שלא יביא לתקלה שאם נמצאו דבריו

אך יש לא מעט דלא נחתי לזה, ובתמימות עם סרך נבערות נתפס בעיניהם שהחכם מפי אליהו הנביא עונה על כל שאלותיהם, ובת קול משדרת בכל עת מפיו, וכל אשר יאמר להם קדוש כשומעה מפי הגבורה. ובכל כגון זה צריך לברר החכם בלשון חכמים מרפא, שאינו מייעץ אלא כדעת עצמו ולא מחייבו ולא מוכרח הדבר, וההחלטה של השואל בלבד.

ופעמים שיש בזה צד איסור גמור, שדומה הוא למזיק בגרמי, שהשואל את החכם לעשות כעצתו הרי הוא כמראה דינר לשולחני (ב"ק קצט ע"ב, שו"ע חו"מ שו"ס י"ו), ואם החכם אינו מומחה בעניין וענה שלא כהוגן והפסיד השואל, חייב לשלם אף על פי שהוא בחנם, שהרי החכם 'צריך להתלמד' באותו עניין. ופעמים שהשואל אומר בפה מלא לחכם – כל אשר תאמר אעשה. וזו לשון דינא דגרמי, כאומר 'ראה שעליך אני סומך'. וגם אם לא אמר כן בהדיא, מצוי מאוד שהוא מוכן מהעניין וכאילו אמר כן בהדיא וכמ"ש בשו"ע שם, שגם בלא אומר מפורש אלא 'שהיו הדברים מראים שהוא סומך על ראייתו ולא יראה לאחרים' גם בזה חייב. והכא נמי שבא אצל החכם והדברים מראים שסומך על דבריו, צריך החכם להודיעו שאין כאן אלא עצה ולא הכרעה ובטח שלא לקיחת אחריות. [ויש בזה אריכות גדולה, ועי' בפרטי הדינים ובנו"ב על שו"ע (חו"מ סי' כה). ואכמ"ל.]

ופעמים לפי העניין חייב לשלם ממש, ופעמים שהוא סרך איסור, ופעמים שהוא מידה מגונה, אך הצד השווה שבהם, שצריך זהירות בדבר זה שלא יהיה מזיק ולא מחלל שם ה' בעצות שאינם הגונות. שח"ו לא יטעו ויתלו את הטעות בגובה במקום בטעות החכם. ועל כן יסייג דבריו ויתלה במפורש בדעתו שאינה מחייבת, ויסיר לזות שפתיים אם ויהי לשון צרה מאותה עצה.

המעשה אשר יעשון הוא הקובע. ועל כן יזהר שלא ייגזם ולא יעשה מזה עסק, שבמקום להשקיט הדמיונות יוסיף עצים למדורת הנבערות ללכת בתר 'מיסטיקה' ולא עבודת ה' בתורה ומצוות. וכל שכן אם התקלה מצויה שיתפסו אותו על גזומה ושקר ודעת כסילים, שיש בזה חשש חילול ה'.

וצד החושש בלעשות הצגה בתשובת חכם ברור, רק על זה באתי לעורר לב החכם לראות גם צד התועלת והצורך במקום הצורך, שללכת לאידך גיסא לאסור לגמרי אינו נכון, שאם ידחה את השואל במחי יד ויאמר לו על כל שאלות נפשו 'חלומות שווא ידברו' ועוד ידבר בחריפות נגד אמונות תפלות כמה אין בהם ממש והם דמיונות ריקים וחלולים. גם אם אמת הדבר הרי חכמה אין כאן, שעפ"י רוב הנבחר מהחלומות לא תתיישב נפשו ובוזה הזהירות נצרכת הרבה, שאם לא ימצא מבוקשו בדעת תורה יש הרבה דעות כוזבות ברחוב ליפול בהם, ולעולם תהיה שמאל דוחה וימין מקרבת. ועל כגון זה הזהיר החכם מכל אדם, בז לדבר יחבל לו (משלי יג, יג), שאם ידחהו ויבטל דבריו אך לא תתיישב דעת השואל, יחבל לו. ונמצא השואל בדמיונותיו שופך דם עצמו, והנשאל הרי זה מגונה.

חכם המזיק דינא דגרמי

ומאחר והשאלות וההתייעצויות עם חכם מצויות נעורר על נקודה נוספת בזה, שפעמים ומתייעצים עם החכם גם בענייני העולם, כמקום העבודה ושדוכים ורפואה ושאר נושאים לרוב, ומבקשים ברכת הגשמים על רכב ודירה ושאר צרכי עמך. ויש מהשואלים שמבינים בשכל ישר והיגיון בריא, כי החכם עונה כיועץ מדעתו ואינו מחייבם בדין, בבחינת וליועצי שלום שמחה (משלי יב ב), לא בפסק הלכה ולא ברוח הקודש.

חכם לב ייקח מצוות

וזאת חוקת התורה, כשבא לתת סגולה ועצה להסיר המורא מליבו, זאת יעשה וחיה, שייעץ לו כסגולה על קיום מצוות התורה וחוקיה, ולא יעמיס סגולות ומנהגי עדות לחשים וקמעות, שזאת חוקת התורה להיות משמרת ועיקר בכל לב ובכל עת.

ודרך גבר איש בעלמא, שאין דעתו מיושבת עליו וטרדותיו רבו למעלה ראש, ואם תדבר עמו ביראת ה' וקדושת תורתו, ליבו בל עימו וכי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו, אולי ישן הוא וייקץ. אך בבוא עת רצון שהוא בא כדל שואל עגנו העונה בעת צרה, אין מעבירין על מצוה ואין מחמיצים השעה שנאמר ושמרתם את המצוות. וזריזים מקדימים לעוררו ולתומכו בדבר ה' ומצוותיו, כי נעמו. שעל דאגה בלב איש ישחנה ודבר טוב ישמחנה (משלי יב כה).

ודבר גדול הוא לחכם שיאמר לנבהל, בארח צדקה חיים (משלי יב לה) וצדקה תצר תם (משלי יג, 1) או לימוד תורה שעה רצופה מגנא ומצלאל לביטול כל חלום רע או מראה שאינו טוב, כה תעשה וכה תפעל והיה מונחך שלום, והגם והיה ואני אלך מאתך רוח ה' ישאך (מל"א יח, יב). והיא טובה גדולה, שמא לא ימצא חכם משים שלום, ונפל באיזה גחזי הרוצה ממון, ויהיה כרוך אחריו וקלקל אחריתו.

תבנא לדינא

מהאמור עולה תמימה, שיש לחכם להיות ליבו מחפש טובתו של שואל, לא ידחה ולא יתעלם ממצוקתו, ומותר לחכם לפרש חלומותיו של שואל כליבו הטוב, וייטע בפירושו שפתרון החלום בחיזוק מצוות ואמונה. וכה יעשה וכה יוסיף בכל דמיון וחזיון, להיות נותן עצות בקיום התורה. ויחוש לליבו של שואל להיות מיישב דעתו ומשמח ליבו, ועל שאלות ענייני העוה"ז יענה וידגיש שהכול כדעת נוטה ואינה הלכה ולא חוראה ברורה.

ועל הכול יתפלל החכם לפני ה' כתפלת אליהו בהר הכרמל, ה' אלקי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך, ובדברריך עשיתי את כל הדברים האלה, עגני ה' עגני וידעו העם הזה כי אתה ה' האלקים. שיאמרו הכול ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים. (מל"א יח, לז).

דינים העולים

רצון הכורא שיהיה החכם סולם מוצב ארצה, ומקרב לב אחיו השמימה. ולא יסתפק במענה הלכה למעשה אלא יתבל כל דיבוריו ותשובותיו בדבר מוסר ויראת ה'.

השואל את החכם שאלה בחלומות פחדים ושאר דמיונות, לא ידחה החכם בלשון קצרה ותקיפה, אלא יישב דעתו וירם רוחו.

מן המפורסמות שהשקר חמור מן הכול, אך באינו מזיק בממון חברו אינו איסור תורה אלא מידה מגונה, ואם יש צורך גבוה פעמים ומצוה ליישר הלכות במילים עקומות, כדלקמן.

מוסר ה' אינו כמחשבות בשר ודם, אמת ושקר אינם תיאור המציאות אלא הגעה לתכלית הטוב וריחוק מהרע. ואם יתברר שלרצון ה' לשנות בדיבורו, יכוף ראשו כאגמון בפני יוצר כל.

להפריש האיש מלעשות איסור עולה על הכול, אם להכותו או להפסיד ממונו, ועל אחת כמה וכמה לשקר לו במילים, וכמו שראינו הוכחות ממעשה גדולי הדורות, ובלבד שרצונו והשיב לב בנים למעשה אבות. ולא איסור ולא גנאי, אלא מצוה גמורה היא ומתן שכרה בצידה.

וכבר מצאנו שכך היא ההנהגה שהמזהיר מפני עון יכול לתלות דבריו באדם גדול, ואפי' לשקר בדין והלכה שמא ייצאו מהשורה, ופשיטא שאינו משקר אלא בדברי הכול

להפיג הפחד והדמיון מלב נבהל, צורך גבוה ומצוה גדולה, שהסכנה מצויה במבוהל, ולשון חכמים מרפא היא עבורם.

החלומות בתר פירושם הולכים, וגם אם יפרש היפך דברי חכמים מועיל. ובכלל האידנא השתנו פירושי החלומות בשינוי הטבעיים, ובכלל חלומות בזמן הזה מעשה שדים אין אמון בהם, והנבהל לעצמו הזיק.

החכם שעושה עסק לפרש כדעת תורה, מונע מהם לחפש במקורות זרים אצל עלובות וגויות הקוראות בכוכבים ובקפה ובקלפים ובסוף בכל ארנקו, והדברים מצויים מאוד.

מאחר והעובר על דברי תורה בסתר כבגלוי חילול ה' הוא, אין לחכם לחשוש על כבודו או רצונו, שבחילול ה' אין חולקין כבוד לרב.

ואחר האמור, יזהר החכם מלהגזים ביותר, ויזהר בלשונו שלא יהיה ייתפס בקל כמזכב, והכול בשום שכל ובלשון זהורית, כך נראה לי או אולי ואפשר ושאר לשונות שאינן מוכיחות.

ולחסיר מכשול דע לך, שגם החכם פעמים עלול להיות מזיק בדינא דגרמי בעצה שאינה טובה, ועל כן יציין במענה לשון שזו דעת החכם העונה לא הלכה ולא רוח הקודש והשואל יבחר ואם לרצונו יעשה.

להוציא יקר מזולל, שהיא מצוה גדולה וזכות כבירה.

מצאנו שיש צד היתר אפילו בלעשות כשקר וגניבת דעת גם בענייני העוה"ז, אם מונתו לתועלת רוחנית של האחר לעד לעולם, וכל שכן במצוות שחייב בהם שמותר לשטות בו ובלבד שיקיימם.

ואם להציל עצמו מטורח וטרדה מותר לשקר על האחר, כל שכן שמותר בכוונתו לטובתו של אחר, שזו אינה הגדרת שקר אלא 'אמת'.

בעושה עצמו מבין בחלומות ודמיונות, אין בזה גניבת דעת שהבא לשאול את החכם כמטעה את עצמו, וגם אם משתבח בזה שמו של החכם בעיני העולם, כל שכוונתו לטובה אין בזה סרך של עוולה. והמיישב דעתו של חברו גם כשקר הוא בכלל המצוה שלעולם תהיה דעתו מעורבת עם הבריות.

מצאנו שבת קול וחלום שמימי באו ליישב ולפייס דעת החכמים, ואעפ"י שדעת תורה היא שאין הצדק עימם, עשו מהשמים כשקר ליישב דעת רבנן.

ותדע שגם לחכמים המצוינים בלשון אמת תיכון לעד, צריכים ומצוה שישנו מדיבורם במקרים מנויים ומדודים, ולשונות דיבורו לטובת חברו בכלל.





חלק

אורה חיים





יסודות במצות 'תכלת'

א. אפתח בחיזוק ודרישת חקירה במצות 'פתיל תכלת', לבאר בקיצור מילים ההכרח בקיומה, וגם ביאור קצר בהשתלשלות ההוראה בסוגיה זו בימינו, ודעת לגבול נקל להבין ולהתעורר בצורך העמקת חקר, בקיום מצוה יקרה זו.

והנה בעומק החקירות בזה, בטענות בעד ונגד ובירור האומדנות, הארכת בספה"ק 'כנף איש', בראיות והוכחות חזקות, ובירור נרחב בהכרח ההלכתי לקשור תכלת ארגמון כזה קוצים, גם אם לכל הפחות מדין ספק דאורייתא המחייב להחמיר מהתורה. ע"ש שלא נכפול.

ובכאן נבוא בתוספת דברים לעורר ברמת החיוב לטרוח אחריה, שמאחר וחזינו כמה מהחכמים מפקפקים לומר שמעיקרא אין בתכלת חיוב גמור מהתורה, אלא כמצוה מן המובחר וכדומה. על זאת באתי בכמה מילין להראות שגיאית תלמוד שעלתה להם כזדון בביטול המצוה. וגם להעיר מיד בנטיית לב הלומדים והחכמים בסוגיה, שיש בזה ליישב הדעת והחקירה.

חייב מהתורה באפשר לו

ב. ביסוד גדר מצות ציצית כותב הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות ציצית הלכה ג-ד) וז"ל, נמצאו במצוה זו שני צווים, שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת שנאמר ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר

התכלת לבדו כשר עכ"ל. ומבואר שתכלת כמו הלבן אינה בהמלצה או 'שלמות המצוה', אלא בציווי גמור. ומה שאינו 'מעכב' קאי דווקא בשאין לו, אך בנמצא כופין על עשה.

ואמת שהוא לימוד פשוט בגמ' (יבמות ז) בסדין פשתן שפטרו חז"ל מלתלות בו תכלת, שהוא נחשב כעקירת מצוה מן התורה, ומה שהותר לחז"ל לבטל גזירה אטו כסות לילה, זה משום דהוי בשב ואל תעשה שכוחם בזה. וידעת שהרבה מרבתינו הראשונים ביארו בדברי חז"ל, שלא ביטלו את הלבן שבה אלא רק את התכלת, ועל זה קראו 'ביטול' מצות עשה. [עי' ברש"י (שבת כה) תוס' (ביבמות שם ד"ה סדין), ר"ף (שם), וברמב"ם (פ"ג הל' ד)]

ומבואר היטיב שביטול תכלת על אף שקושר לבן, נחשב ביטול מצוה מהתורה. וגם לשיטת ר"ת בתוס' (שם) ועמו כמה מהגאונים ז"ל דס"ל שביטלו גם לבן, אינן חולקים בנקודה זו שביטול תכלת הוא ביטול מצוה, רק דס"ל שלא ביטלו חז"ל את הלבן. ודו"ק.

וכן מוכח עוד בגמרא מנחות (כג ע"ב) תניא היה רבי מאיר אומר, גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת, משל למה הדבר דומה למלך וכו'. ע"ש. ומבואר שיש עונש למי שאינו מטיל תכלת, אף שהוא מטיל לבן, אלא שעונשו פחות שיש לימוד זכות מפני יוקר המצוה. ולא כי אין בה רמת חיוב, וכ"ה במהרש"א. ע"ש.

וראה בדברי התוס' (ב"מ סא ע"ב) שהתולה במקום תכלת קלא אילן 'עובר' על מצות ציצית. ע"ש. אעפ"י שמקיים דין לבן בקלא אילן דלא גרע מלבן כמבואר במנחות (מ ע"א), מ"מ נקרא 'ביטול' מצות ציצית בחסרון התכלת.

וכן מבואר בגמרא מנחות (מד ע"א), וכל שאין לו ציצית בכגדו, עובר בחמשה עשה. ע"כ. ופי'

היה רוצה לעשות כי אם ממין אחד, מכין אותו עד שתצא נפשו כדין 'כל מצות עשה'. ע"כ. והוא פשוט שהוא בחיוב גמור כפשט הפסוק, וכופן אותו.

עובר העשה

ג. ועל דרך זה כתב בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' מב), מי שיש לו תכלת ומטיל לבן בלבד, 'עובר על כל תגרע'. ע"כ. ואין צריך להסבר.

וב"כ בשאגת אריה (ישנות סימן ל"ב) וז"ל, כיצד מותר ללבוש ציצית של לבן בזמנו שלא היתה התכלת, היאך מטיל לבן ולבוש לטלית זה הא 'קעביד איסורא בלבישתו' ועובר על מצות 'עשה דתכלת', ותשובתו היא שבזמן שאין תכלת בנמצא הרי אנו בגדר אנוסים ולכן מותר לנו ללכת בציצית של לבן, ואילו בזמן שיש תכלת ואיננו אנוסים אכן 'אסור ללבוש ציצית של לבן'. ע"כ. וברור.

והבן עוצמת הדיבור, שהלבוש בגד לבן ללא תכלת כשיש לו אפשרות, לא רק שאינו מקיים מצות תכלת אלא נקרא 'עובר בדידים' על עשה בחוט הלבן.

ובכך כותב הגר"י פערלא (פירוש לספר המצוות לרס"ג עמ' 171 ד"ה ואמנם) בהדיא וז"ל, לבן בלא תכלת לא הותר אלא כשאין לו תכלת, אבל כשיש לו 'אסור ללבוש הבגד' דהוי ליה כמבטל עשה דתכלת 'בידים', אבל ודאי כשיש לו תכלת ולכן ואינו מטיל בבגדו אלא אחד מהם 'עביד איסורא כשלוש' עובר עשה בדידים. ע"כ. והדברים מדברים בעד עצמם. ובספה"ק כנף איש, הארכנו עוד בזה מדברי ראשונים ואחרונים להבין כי יסוד המצוה מחייב מהתורה.

עוד הראנו שם, שטוב לו להסיר מעליו הטלית והציצית לגמרי מאשר להתעטף ללא תכלת, כי באמת אין חובה ללבוש בגד ד' כנפות לשם מצוה, שזו חסידות היא. אך אחר שלבש בגד

רש"י מניין המצוות, ועשו ונתנו והיה וראיתם גדילים תעשה לך. ע"כ. וכידוע ציווי התורה 'ונתנו' היינו 'ונתנו על הכנף פתיל תכלת' הרי דמקרי עשה גמור לעצמו.

ודברים חדים בזה ראה ברמב"ן במלחמות ה' (שבת פ"ב ח ע"א) שכתב, וכיון דתכלת ליכא, לבן נמי ליכא ואפילו למ"ד אין מעכבין זא"ז, מ"מ טלית שאסור בתכלת לא חייבתו תורה בלבן. וכי כתיב ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, בבגד הראויה לתכלת קאמר כדכ' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ע"כ. ומבואר שלא רק שתכלת חייב גמור כלבן, אלא אף זו שאם אין אפשרות לתלות תכלת, הבגד נקרא פטור גם מלקשור בו לבן. והבן.

והביא שם עוד בזה וז"ל, ורבינו שלמה ז"ל כתב בתשובתו ומלאכא דקפיד אדרב קטינא דמכסי סדינא, לפי הדעת חוטי לבן היו בו וה"ק טצדקי למפטור נפשיה מציצית, כלומר מפני שהתכלת דמיה יקרים אתה מבקש תחבולות להפטור ממנה. והאי דקאמר ליה מציצית משום 'דעיקר מצוה' בתכלת והמקיים לבן בלא תכלת 'אין כאן מצוה שלימה' אלא 'אחת מן השנים'. ע"כ. ומבואר באר היטיב שהוא חיסרון גמור במצוה כמבטל חציה, אלא שחצי הלבן עולה לו.

וראה בחי' המיוחסים לרשב"א (מא ע"א ד"ה אלא) וז"ל, וי"ל דבסדינו של רב קטינא היה בו ציצית של פשתן ולא היה בו תכלת, משום גזירה משום כסות לילה כאנשי ירושלים, וגער בו המלאך שלא היה מקיים 'עיקר המצוה דזהו תכלת' וקאמר ליה ענשיתו בכח"ג, וקאמר דבהא ענשי על שאינו מקיים עיקר מצוה אעפ"י שמקיים מצוה. עכ"ל. ומבואר שעל התכלת קאמר ענשיתו 'אעשה', והיא 'עיקר המצוה'.

ובמילים חדות כתב בערוגת הכושם הקדמון (ח"ג עמ' 210) וז"ל, מי שהיו לו שני מינין ולא

החייב בציצית אינו נפטר בלבן ללא תכלת, ונמצא מבטל עשה ועובר על עשה, וטוב לו שלא היה מתעטף כלל.

ד' כתות בתכלת

ד. ואמרתי לצרף כאן מעט הדברים שכתבתי ליד ידי חביבי דיתיב בתבנא דליבאי, גיסי היקר והנעלה הרה"ג הרב נריה יצחק שרמן שליט"א, שביקש ממני הדל לכתוב כמה דברי ברכה לספרו היקר 'לבוש מלכות' על מצות התכלת, ואמרתי לצרף הדברים כאן, שיש בהם ביאור והבנה לדרך ההוראה במצוה זו בדור האחרון, ויש בה כדי לעורר את החפץ לקיים רצון ה'.

הנה מזה כבר כמה שנים, שתהילות לאל יש התחזקות גדולה במצווה היקרה הזו, אך עדיין יש טענות בודדות שנאמרו בדרך רחיה בעלמא בלא עיון רב, וברובם בכלל נאמרו על תכלת 'ראדזין', ועשו בהם היקש וגזירה שווה לארגמן כהה קוצים ובאמת שהם בלא ערך ודמיון, ועלו עימם עוד טענות חוזרות ומוחזרות הלוך ושוב, ויש מהחכמים שהרחיקו הדבר וטענו על המטילים תכלת שגם אסור גלויה עימם, והוא בלא ראייה והכרח כלל.

ואחרי שנתתי אל ליבי על מה עיקר טענותיהם רובם ככולם, הוברר לי יסוד אחד ולו ארבע טענות מרכזיות, ואל תטעה בדברי שאני מדבר מוסר על חכם מהחכמים הס מלהזכיר, אין אנו מדברים בחכמים כלל, שמלבד שאין אנחנו עולים בשם לעומתם, גם כלל הוא שכל חכם שענין ופסק לעצמו כיצד הדין, כך היא האמת לגביו וכחוראת עצמו יעשה. כל דברינו אמורים ללומדים שאין יודעים ההכרעה מדעת עצמם רק עומדים בעמק הספק, או לחכמים שלא הוחלט בדעתם בלימוד אלא בשמועות ורוצים לברר הצדדים, שבזה נשמעו טענות ואליהם דברינו.

ויסוד אחד תמצא שווה בראיית המחלוקת ההלכתית למחייבים ולפוטרים, והיא חזרת בסוגיות רבות שאינן מוכרעות מפי הגבורה, שעפ"י רוב תבוא ותכריע 'נטיית הלב' הטבעית בחקירת הדין. הצד האחד, המחפשים לקיים מצוה גם אם היא מחודשת, מאחר וכל מצוה רדיפה אחר קרבת ה' לי טוב, ולזה מספיק בעיניהם שיהיה רק ספק הגון להחמיר בשל תורה ותכף יכניסו את עצמם בקיום המצוה, ואך טבעי הוא שמעתה יבררו וילבנו כמה נצרך וחובה לקיים המצוה. ומאידך גיסא כל בתר איפכא וגם הם לשם שמים מכונים, להעמיד ולקיים המנהג המצוי בניהם בלא שינוי, ומחפשים אחר הספק כדי להוציא את עצמם מחיוב המצוה, אם מטעם להעמיד המנהג הקיים גם כשאינו מוכרח, או מצד להעמיד חכמי דורם שלא הכניסו עצמם במצוה זו, ועל פי נטייה זו יחפשו לרדות ולהטיל ספק במצוה להצדיק המנהג ולקיימו. והעומד בתווך שאין ממשכן עצמו על כל מנהג, אך גם אינו ממחר לחוש לכל ספק מצוה, יבוא לעמק הספק ועליו החובה לברר וללבן הדין לשמוע טענות המחייבים והפוטרים. ומאחר ובמצוה מהתורה עסקינן, המינימום הנצרך כדי לחייב במצוה הוא 'ספק דאורייתא' שחייב להחמיר, ועל זה להבנות חשבו לתלות עצמם על ארבע טענות מרכזיות לפטור, ובהם אכתוב הנלע"ד בקצרה, וחלקם כמובן הוזכרו גם בתוך דברי המחבר, ואקבצם לד' כתות טענות.

דורשי מסורת

ה. הכת האחת, דרשו 'מסורת' וטענתם שכל דיני תורה רק על המסורת עמדו, ונתלים בכמה ארזי הלבנון מדורות אחרונים שטענו כן. אך הכרח לדבריהם רחוק מאוד ולא חלו ולא הרגישו שיש מגדולי הראשונים שברור מדבריהם שאין האמת כן, ובפרט בתכלת שאין צריך מסורת אלא רק גילויים במציאות (וראה בדברי המחבר שדיבר בזה בארוכה). ומשעה

'מסורת' לתכלת אין חובה להחמיר, והרי ספק דאורייתא איכא קמן שמא זו תכלת של תורה.

דורשי הראיות המוחלטות

ו. הכת השניה, הסכימה כי אכן אין צריך מסורת כרוב דיני התורה, אך טענתם היא שבלא ראיות 'מוחלטות' לא שייך לחייב המצוה, והנה מלבד כל אשר ביארתי בכת הראשונה ששייך אחת לאחת גם לכת זו, וכי יש להם הכרעה ברורה מהו דם נידה האסור או אימתי נכנסת שבת וכי נאמר שאם אין הכרעה מוחלטת לא נעסוק כלל במצוה, ולהיכן נעלמו כללי הפסיקה להחמיר בספק תורה. זו טענה ללא בית אב לדחות בגילא דחיתא מצוה מהתורה.

ואני לעצמי מהרהר עמוקות בזה, מהי אותה ראייה מוחלטת שהם חפצים בה, והרי רוב ככל דיני התורה מוכרעים לא בראיה אלא באומדנא דמוכח, והיא גופא הגדרת 'רוב וחזקה' שנקבעות עפ"י אומדנא של חז"ל, ולדוגמא זכור, חזקה אין אדם פורע תוך זמנו (ב"ב ה:) או רוב בעילות אחר הבעל (סוטה כז.) וגזול הרחוק נ' אמה מהשוכך (ב"ב כג.) הם וכיו"ב עשרות רבות של דינים אינם בגזירת הכתוב או הלכה למשה מסיני, אלא בדיקה חקירה וקביעה על כוח סברה חזקה המכונה בחז"ל 'אומדנא דמוכח'. וגם בדברים שלא באו במפורש בחז"ל אומרים כן, ואפילו בלהוציא ממון מהמחזק בו שכך דרכי דין תורה י"ש לדיין לדון דיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת, והדבר חזק בלבו שהוא כך, אף על פי שאין שם ראייה ברורה. (לשון שו"ע חו"מ סי' טו ס"ה) ואפילו טענת יסוד בסיסית וחזקה של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' לא אמרינן כנגד אומדנא דמוכח. ועל כל חכם נאמר אין לדיין אלא מה שעניו רואות, לפסוק הדין באומדנא גם בלא עדות מברעת.

שהתברר חסרון הידיעה שלא ידעו האחרונים מאותם קמאי, הכלל הוא שנדחים דברי האחרונים מפניהם, שיש לומר עליהם אי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו, וכלל זה פשוט ומפורסם לכל (עי' מור"ם בחו"מ סי' כה ס"ב).

ובאמת שברוב מובהק במצוות התורה, הגלות והצרות ביטלו המסורות, שאפי' במצוות מפורסמות ביסודות הדת יש ספק במסורת, פעמים נולד הספק בדורם של חכמי התלמוד ופעמים 'רק' מדורות החכמים הראשונים. ולדוגמא בעלמא ראה, שהסתפקו האם נכנסת שבת כפי הגאונים או ר"ת, ואלו תפילין בשרות כסדר פרשיות רש"י או ר"ת, וספר התורה של איזו עדה כשר שהרי ארבעה עשר שינויים יש בין ס"ת במסורות השונות (עי' שו"ע המקוצר יו"ד קסה ס"ב), ומה נאסר מהתורה באיסור בשר וחלב רק בהמה או גם חיה ועוף, וכל לומד ספר יפשפש וימשמש וימצא מאות רבות בלי גזמא של מחלוקות שהיו צריכות להיות מוכרעות במסורת. אך כשזו המסורת אינה קיימת, דנים כדרכה של תורה בקושיות ותירוצים ראיות ודחיות, ולעולם נקוט בידך שבסוף מכריעים להלכה לפי כללי הפסיקה ואין שום פטור מחמת שאין מסורת. ולמה נגרעה מצות תכלת שנדחה קרו לה מחמת היעדר המסורת, ומה בינה לשאר מצוות תורה.

וכי שמעת על חכם קטן כגדול שיאמר כעין טענה זו על איסור נידה, והיא כדוגמתה שאין ברור לנו 'במסורת' מהו בדיוק צבע הדם האוסר בנידה וכי נאמר שאין כלל איסור נידה, הרי כל העם יסקלוהו באבנים פתח שער העיר. ואעפ"י שידוע לכל בר בי רב שיש חמש מראות דמים טהורות (כמ"ש בזה"ק) אעפ"י שהם כצבע אדום, וגם יש דם פרוזדור ודם מכה ועוד ספקות רבים ואמיתיים שפסקה מהם המסורת להכריע, ואעפ"י הלכה פשוטה ופסוקה היא וספק נידה להחמיר מהתורה. וא"כ מאפה זו נולדה לה הטענה שבלא

האמת לאמיתה אלא רק לחפש תירוץ או פרצה דחוקה שלא להיכנס בעול המצוה ובתינוק הבורח מבית הספר. ולעצם הטענה, מלבד שעל כל סימן יש כמה פירושים ויש מהם גם במחלוקת הראשונים ואי אפשר שהמציאות תתאים לכמה פירושים שונים ולדעות הסותרות זו לזו, גם לו יהי ותמצא שיש היעדר של סימן כזה או אחר בלא הסבר סביר, מניין להם שבוה נופל כל הבניין והאומדנות החזקות, וכי חז"ל הביאו רשימת 'סימנים' מסודרת כתנאי כפול לקיום המצוה, הרי ענין הרואות 'שסימנים' אלה מפורשים בכל ספרי חז"ל, מבלי שמועות שונים, ולא אמרו בשום מקום שהם תנאי למצוה אלא במסיחים לפי תומם.

ובכלל יראה המעיין, שיש נתלים לרחות המצוה 'מסימן' שאפשר והוא בכלל דברי אגדה כגון 'תכלת נגנו לימות משיח' כאילו הייתה זו הלכה למשה מסיני, ומי יימר שאין אנחנו בימות משיח וכי אם יירד בית המקדש נסרב כי כתוב בספרים הנדפסים שאנחנו בגלות. וכיו"ב הנתלים בדברי חז"ל שאינו עולה אלא אחד לע' שנה, שגם אם נאמר ואינו אגדה אלא סימן אין ממנו ראיה כלל, וכבר ראינו ממש כיו"ב בלשון זהה שאמרו חז"ל (תענית כג ע"א) שעץ חרוב אינו מוציא פירות עד ע' שנה, והרי ברור שאינו במציאות כלל ותוך שנה כבר יכול להוציא פירות, וטוענים בזה בפה מלא שהשתנו הטבעים (עי' להורות נתן ח"ה סי' ט) ומה לי חרוב ומה לי חילון, שלא רחוק לומר שנשתנה טבעו כשהפסיקו לצודו.

השתנו הטבעיים

ח. ובכלל בכמה מטענותיהם תמצא דחיה זו בולטת שבדברים בסימנים שאינם מהות החילון וצבעו מי אמר שלא נשתנה במשך אלפים שנה על פרחים וניחים כאלה או אחרים, וכי צורת האנשים לא השתנתה עד שנדרוש מהחילון לעמוד בעומדו כמו שעמד

ומאחר ומצטרפים בסוגיית התכלת כל כך הרבה אומדנות יפות ובריות, כמו שהארכנו במקומו, ומהם לשונות ראשונים ואחרונים שכתבו במפורש את שיוך התכלת לארגמן, ובנוסף להם חכמי אומות העולם ובראשם פליניוס הזקן שכתב אנציקלופדיה אדירת היקף (47 כרכים) של היסטוריה ומדעים ללמד חכמת הטבע והעמים לגויים, ואין לך מסיח לפי תומו גדול מזה והוא בודאי בכלל אין אומן מרע אומנותיה, ולטעון שבא להטעות היהודים היא טענת שטות. והוא מתאר את החילון בשמו ומקומו וכל תהליך הכנת הצבע, ואפי' העמדת הצבע בשמש שיתהפך לתכלת מזכיר בספרו, ומתאים בדיוק בלי שינוי כפי הנראה לנו בעיניים, והמוחש לא יוכחש. וכדבריו נמצא בעוד מחכמי הגויים באותו זמן (ארגמן 77, 165, 207), וכמו שכתב כל זה המחבר שליט"א, שזו אומדנא מצד עצמה חזקה.

ובנוסף לזה כל תגליות הארכיאולוגיה כמובא חלק מעדויות אלו במפנים הספר הנז', אין שום שכל וחכמה לטעון שעשו מקונכיות אלה דבר אחר מלבד צבע התכלת, שאחרי שחכמים אמרו על מקומות אלו שעשו בהם תכלת, ורוב ככול סימני חז"ל נמצאים בארגמן, וחכמי האומות אומרים שמהם עשו תכלת, וכמה מחכמי ישראל משייכים את הארגן לתכלת, מה עוד צריך כדי לדון 'אומדנא דמוכח' שזו התכלת.

כל סימן ורמז לעיכובא

ז. ועל ליבי הדואב בביטול המצוה לחינם, באה באוזני טענה נוספת והיא קשה מכל שאר טענות, ליישב דעת עצמם שלא להיכנס במצוה טענה זו בפייהם, שמאחר ומצאנו 'סימנים' 'רמזים' בחז"ל על החילון וייצור הצבע, אם אפי' אחד מהסימנים אינו מדויק בזה נדחו כל דברי המחייבים למצוה. וזו הטענה אי לי אם אומר ואי לי אם לא אומר, מטענה זו משתמע שאין חפצם לברר חפץ ה'

המצוה, כל שכן וקל וחומר אם יש אומדנא דמוכח מכמה צדדים שיש לאחוז הדין כחיוב.

המפלפלים בספק של תורה

ט. הכת השלישית, הסכימה שכל דיני תורה מוכרעים בדעת נוטה וכל שכן באומדנא דמוכח, והודו ובאו ואמרו אכן יש כאן לכל הפחות 'ספק סביר' שזו התכלית. אך רק 'ספק' אינה מספיקה להכריע, ואם תטעון בפניהם ככללי הפסיקה 'ספק דאורייתא לחומרא' יטענו בקול טענת כמה מהחכמים בדורות אחרונים, שאין אומרים ספק דאורייתא לחומרא במקום שגם אם תעשה המצוה עדיין הספק במקומו עומד.

ואני עומד ומשתומם שמלבד שדין זה לא נזכר בראשונים כלל, וכל בטר איפכא ממש חזינו. כל מצוות התורה שמצוותן ביום ולא קיימם עד השקיעה חייב לקיימה בכין השמשות אעפ"י שיכול להיות שכבר לילה ולא מקיים כלל מצוה, ומלבד שזה פשוט בכל ספרי הפוסקים עי' בר"ן (סוכה מו ע"ב ד"ה אמר ר"י) שכתב לה בהדיא וז"ל, שהרי בין השמשות אינו ראוי למצות אתרוג שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו בין השמשות דכיון דלולב בזמן הזה מדרבנן בר מיום ראשון, ובין השמשות ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא. עכ"ל. ומוכח מדבריו שאם היה דאורייתא היה ספקו לחייב אעפ"י שספק לילה הוא ואין בו מצוה. וכיו"ב אם יש לו רק אתרוג ספק מורכב הרי חייב ליטול אותו בלי ברכה, אעפ"י שיכול להיות

שלא מקיים מצוה כלל (עי' ביה"ל סי' תרמח ד"ה שדומה). ומעל הכול היא גמ' ערוכה בר"ה (לד ע"א) אם יש לו עיר שספק אם ישמע בה תקיעות שופר ויש עיר אחרת שבדאי יתפלל מוסף, הכריע הגמ' שחייב ללכת לספק שופר שספק דאורייתא לחומרה. וזה אעפ"י שיכול להיות שלא יקיים שם כלל מצוה שהרי זה רק ספק אם ישמע שם תקיעות. והרי מוסף הוא בודאי חייב, ואם אינו חייב בספק תקיעות איך

לפני קיסר יוון העתיקה. וכי נעלם מהם שהיא טענה מצויה ופשוטה בדברי הפוסקים על עשרות רבות מדברי חז"ל, ואפי' בדינים השייכים לפיקוח נפש. ולדוג' בעלמא, הרי חששו חז"ל בעוצר עצמו מלהשתין שמא יהיה נקב בין צינור הזרע ולשתן ויעקר מלהוליד אך היום ברור שבמציאות אין שני צינורות באיבר הברית אלא אחד ואמרינן השתנו הטבעים (עי' חזו"א אבה"ע סי' יב סק"י), וכיו"ב שאין סכנה הזמן הזה אם לא רוחצים התינוק ביום השלישי למילה (עי' ב"י או"ח סי' שלא), וחלב אינו גורם לשכרות (שו"ת שם משמעון סי' יד). וכבר הזהירו הפוסקים שלא לעשות מהתרופות שאמרו חז"ל כי השתנו הטבעים ועלול להוציא לעז על הקדמונים כשיראה שאין הדברים מועילים (עי' יש"ש פ"ח דחולין סי' יב). ובאמת גם אם תאמר שסימנים אלה מחויבים כתנאי למצוה וגם לא השתנו הטבעים וכו' וכו' מאחר וברור שדיברו חז"ל וחכמי האומות על אותו חילון כמו שמוכח בתנ"ך ובגמרא שזה 'לבוש מלכים' של הגויים, וחז"ל וחכמי אומות דיברו על אותם מלכים ובגדיהם, הרי פעמים וגם אומרים לקיים דברי חכמי הטבע אפי' נגד המוכח אצל חז"ל, עי' בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' כא אות 1). אך כאמור א"צ לכל זה ונקוט המושכל הראשון בידך, שאין כאן רק סימנים בעלמא ולא עלה על דעת חז"ל כלל לכותבם כתנאי זיהוי לעיכובא, ודברי חכמי ישראל וחכמי האומות שלובי ידיים זה בזה. ודי בזה לאומדנא ברורה.

ונראה שיש שכבר החליטו בדעתם לא להיכנס למצוה, ולא ישנו דעתם עד אשר תבוא נשמת משה רבנו ותתיר ותעיד בפניהם שזוהי התכלית אשר נצטווה בסיני, וגם עליו יטענו לא בשמים היא. אך המחפש לרדוף אחר המצוות יודע נאמנה שכל ההלכות שאינם מפורשות 'כדבר משנה', אינן מוכרעות אלא 'בשיקול דעת' ודעת נוטה, ואפילו אם אין אומדנא דמוכח דעת נוטה תכריע לחייב

נבונים לדון ולהורות, רק בתכלת (ודומיה שאר מצוות שלא רגילים בהם) טענה רזה וחלושה כזו כבר נהייתה מכרעת. וכי בדיני ס"ת אין ספקות בעיבוד העורות וצורת אותיות ותיוגן, ובתפילין הרי מחלוקות וספקות בכל סעיף וכמעט בלא סוף ועדיין ההכרעה ההלכתית בכללי הפסיקה מחייבת, וגיטי הנשים מחלוקות ודקדוקים בלא סוף וכי לא יגרשו נשים לעולם. כל הרגיל בפוסקים ברור לו כשמש בצהרים. טענה זו חלושה וקלושה שעל כל צד יש דרכי וכללי הפסיקה להכריע בכל זה, בפרט לבני ספרד שדברי הרמב"ם מסודרים וסדורים.

ובכלל תדע, שרוב המחלוקות הם במילתא דרבנן ומה"ת אם לא יועיל כהרמב"ם גם לא יזיק. וניחא אם היה הדיון לבחור אחת מהשיטות והוא עושה כאחד מהם וטוען שזו אמת, היינו שותקים שכך עלתה בידו. אך לא לעשות כלל בגלל הספק זה מניין, ולמה הדבר דומה באחד שיש לו זוג תפילין כאיזו שיטה, ואין שאר תפילין בעולם, וכי שייך לומר אל תניח בכלל כי אולי אין כאן מצוה זה ודאי אינו, אלא יניח את זה לכל הפחות. ומאחר ואין להם תכלת אחר יניחו את תכלת הארגמן ולא יתבטלו לגמרי מהמצוה. (וגם לדעת האדמו"ר מראדזין יד"ח בארגמן. ואכמ"ל.)

ולענ"ד להוכיח שבמקום שהחכמים הבינו הכרח לפסוק בסוגיה, לא טענו כל מיני טענות משונות וספקות רחוקים, אלא פסקו ההלכה וכשצריך גם נסמכו בעצמם על חכמי אומות וארכיאולוגיה ושמועות אחרות. וסוגית ברור 'גבולות' ארץ ישראל תוכיח, שהיא ארוכה כארץ מידה ויש בה נפק"מ רבות בדינים שונים, ואין ברירה אלא להכריע בה. ואעפ"י שמצאנו בתנ"ך ובחז"ל התייחסות אך לא ניתן בכל מקום להוציא הכרח גמור מדבריהם היכן להציב הגבול, ובמקום שאין ברור הגבול נסמכים הפוסקים על חכמי ישראל וחכמי האומות ובעלי 'סיפורי מסעות' מה ראו ומה

אמרו לו להתבטל ממוסף מדרבנן כשאין חיוב לשמוע גם 'ספק' תקיעות. וברור ופשוט בקל וחומר שאם לא הייתה כלל חובה במוסף לא היה צריך לדברי הגמ' לדון בזה, שחובה גמורה היא ללכת לספק תקיעות. וכך כותב במפורש בפירוש רבינו יצחק קרקושה על הגמ' הג"ל, תקיעת שופר מן התורה ותפלה דרבנן הילכך ספק דדברי תורה עדיף מודאי דדבריהם. ע"כ. ומפורש שקורא לזה ספק דדברי תורה כפשוטו. ואיך כפתיל תכלת שאין הפסד לקבוע תכלת כבגדו, בכלל צריך לדון אם יש להחמיר מספק. ואם תתור ותגמור חיפוש מחיפוש בספרי הפוסקים, ראו תראה ובין תבין שהפשוט להלכה אינו כך, וחוששים לספק דאורייתא גם אם לא בהכרח יקיים המצוה. וגם אם אמרו כלל זה כמה גדולים שבדורות אחרונים, גם על דבריהם יש לומר ספק דאורייתא לחומרה. ובפרט שאין בכוחם להכריע נגד קמאי.

וגם לו יהי כדבריהם אני שואל שאלת תם, וכי הם לא מחמירים להניח תפילין דר"ת, ולשיטתם למה טורח הרי גם אם יניח מי אמר שיצא מהספק הרי יש גם שיטת ראב"ד ושימושה רבה, ועוד מחלוקות בפרשיות פתוחות וסתומות ועוד שיטות וספקות רבים. וכידוע שמחמת זה הגר"א לא הניח תפילין דר"ת שא"כ יצטרכו להניח ס"ד זוגות. והרי גם האידנא שהוכרע ברש"י לעיקר הדין, תפילין דר"ת היא חסידות שרוב בני התורה מהדרין באדיקות, ולמה גרע תכלת ממנה והיא בנקל ובלא טורח והיא ספק חובה לא בודאי חסידות.

כת השב ואל תעשה

י. הכת הרביעית, מסכימה כי יש כאן אומדנא ברורה וא"צ מסורת, אך מאחר ולא ברור לנו מניין החוטאים בתכלת או דרך הצביעה או דרך הכריכות, כבר בזה שב ואל תעשה עדיף שלא נטיל תכלת. ואני על טענה זו נשאר פעור פה, איך בכל התורה כולה כולנו חכמים כולנו

וכך כותב הגר"י פערלא (פירוש לספר המצוות לרס"ג עמ' 171 ד"ה ואמנם) וז"ל, לבן בלא תכלת לא הותר אלא בשאין לו תכלת, אבל כשיש לו אסור ללבוש הבגד דהוי ליה כמבטל עשה דתכלת בידים, אבל ודאי כשיש לו תכלת ולבן ואינו מטיל בבגדו אלא אחד מהם עביר איסורא כשלוכשו כעובר עשה בידים. ע"כ. ויש בזה עוד אריכות, אך כבר חרגתי והארכתי טובא. וכאן עמד קנה.

צדק תרדוף

יא. ולסיום זאת אומר, אחרי גלות ארוכה שנעלמו מאיתנו הרבה מסורות, ודברי חז"ל לא תמיד ברורים עד סופם בכל מקום ועניין, ורבו המחלוקות בספרי הפוסקים על כל צעד ושעל, אי אפשר להיתלות בהיעדר האמת הצרופה ולא לקיים ההכרח לעשות רצון ה', והמחפש אמת יחפש היותר טוב לעשות גם אם אינו מושלם. ומאחר ולומר איסור על המטיל תכלת זה דבר זר ורחוק מבחינה הלכתית, וכל טענות של כל תוסף או יוהרה או מוציא לעז ודומיהם, הרגיל בספרי הפוסקים יראה שאין בכל אלה אלא חששות בעלמא, ואם יש ספק אמיתי שמא זו התכלת ספקם של כל חששות אלה יהיה להקל ולהידחות על הסף בפניי הספק תכלת מהתורה להחמיר. והמחפש אמת ורצון ה' ירדוף אחרי המצוה ולא אחרי הפטור.

ובספר כנף איש הארכנו בטוען ונטען, שפעמים ושואלים חכם והוא עונה תירוץ כאשר הזדמן לו במחשבתו בלא עיון רב, ולא יודע השואל אם תירוץ זה החזק הוא או הרפה. אך אחרי ראותו דברים סדורים, יידע להקשות ולתרוץ על טענה כזו או אחרת, ובוזה יתבררו הדברים לשואל ולנשאל, שלא יבואו לדחות מצוות תורה בלי טעם כעיקר. ויה"ר שנוכה לקיים מצותיו יתברך בשלמות וחשק.

שמעו מיושבי הארץ, וכמובן ארכיאולוגיה לרוב, ושמות המקומות של יושבי המקום, על אף שאין הכרח מוכרח בלא ספק בשמועות אלו, אעפ"כ דנו וליבנו צירפו וחקרו ובללו יחד את כל הנזכר קודם שבאו להכריע, וכל שלמד הסוגיה מבין היטיב במה מדובר. ומכל צדדי הלימוד והחקירה הוציאו הלכה, שהגם ואין בה תמיד הכרעה חתוכה מצד הידיעה, יש בה הכרעה ברורה בכללי הפסיקה. ובתכלת שהסוגיה ברורה הרבה יותר מגבולות הארץ, יש לצרף דברי כלל החכמות שיהיו עזר לחוכמת התורה, שעיקרה לעשות רצון ה' לרדוף אחרי המצוות. ולו יהי אלא ספק יש להחמיר במצות תורה.

ואל יפתך ליבך אחר טענת האומרים די לי בפתיל לבן שאין התכלת מעכב הלבן, שהרי גרסינן (מנחות מג ע"ב) תניא היה רבי מאיר אומר, גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה וכו' שמבואר היטיב שיש עונש למי שאינו מטיל תכלת אף שהוא מטיל לבן אלא שעונשו מופחת. וכ"ה במהרש"א ע"ש. וראה בתוס' (ב"מ סא ע"ב) שהתולה קלא אילן במקום תכלת עובר על מצות ציצית. ע"ש. ואף שמצות לבן מקיים אף בקלא אילן דלא להוי אלא לבן (עי' מנחות מ.) מ"מ נקרא ביטול מצות ציצית על חסרון התכלת.

ועי' בערוגות הבושם הקדמון (ח"ג עמ' ר"ה), מי שהיו לו שני מינין ולא היה רוצה לעשות כי אם ממין אחד מכין אותו עד שתצא נפשו כדין כל מצות עשה. ע"כ. הרי שלך לפניך שהוא חיוב גמור שלא נפטר בהנחת הלבן. וע"ע בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' מב) שכתב, מי שיש לו תכלת ומטיל לבן בלבד עובר על כל תגרע. ע"כ. ואין צריך להאריך בדיבורים מפורשים אלה.



להעביר פרשיות ר"ת לרש"י

נשאלתי מה הדין ברוצה להחליף פרשיות התפילין משיטת ר"ת לשיטת רש"י, ונדחק לזה מאחר ויש לו תפילין ר"ת וקשה עליו ההוצאה לקנות פרשיות חדשות של ראש לרש"י. אם נכון ומותר לעשות כן?

צדדי הדין

א. באחרונים רבים סתמו לאסור להחליף הרצועות והפרשיות בין תפילין של רש"י לר"ת, וכן להיפך. ולמדו כן מדברי השו"ע (ס"ו לד) שאין להניח בכיס אחד שתי זוגות התפילין מאחר ואחד מהם חול, ונמצא משתמש חול בשל קודש. ולמדו משם בכל שכן לרצועות פרשיות ובתים, וכ"ה במשנ"ב (ס' לד סק"ב). אלא אם כן, לא הניח אדם מעולם עליו לשם מצות תפילין שבזה יוכל להחליפם, ואעפ"י שגם זה במחלוקת מ"מ הסכמת האחרונים כן היא.

ברם חזינן גם לבתראי שמקילים, עי' בשו"ת קול יהודה (ס' ג') ושו"ת כוכב מיעקב (ח"א ס' עז) הבאו בפסקי תשובות (ס' לד ס"ד אות ב) דלדידן דהלכתא כרש"י יוכל להחליף וליטול רצועה משל ר"ת לרש"י כשאין לו אחרת, אבל משל רש"י לר"ת אסור ליטול בכל גווני.

ואם התנה עליהן מעיקרא להחליפן כשירצה יש אומרים דלא מהני שמקודש לחול לא מהני תנאי, ויש מתירים, עי' במשנ"ב (שם) ובשאר הגו"כ. והבו דלא להוסיף ביש תנאי מפורש ושכן מסקנת רבים מהפוסקים כאשר קבצם בפסקי תשובות (שם הע' סא).

מפני הכבוד

ב. והנה עיקר טעם האוסרים נלמד בדברי ה"הרדב"ז (ח"ו סי' כ"ד) שאחר שפתח 'אין בזה צד פיסול' להחליף מר"ת לרש"י. הוסיף, יש בדבר איסור מצד שמזלזל בכבוד כל בעלי סברא זו, שהרי לדעתם התפילין בשרים ופוסל אותם ומורידן מקדושתן, ואין לך איסור גדול מזה. והרי לענין ציצית שאין בו קדושה אלא מצוה לבד, נחלקו רב ושמואל דרב ס"ל אין מתירין מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין, אף על גב דקי"ל בהא כשמואל מ"מ לגבי תפילין דאית בהו קדושה יש לחוש לדברי רב, דהא טעמיה משום בזוי מצוה ואפשר דשמואל נמי מודה לרב בהא דאיכא בזוי קדושה. ואפי' לטלית אחר נאה מן הראשון אסר רב, וכ"ש בג"ד. ותו דכתיב והקמות את המשכן כמשפטו וכי יש משפט לקרשים אלא כל קרש שזכה לינתן בצפון לא ינתן בדרום וכו' ע"כ.

ואם נענין נמצא שראיותיו יועילו דווקא אם נאמר דתרווייהו אמת או להיפך ששניהם בספק שקול שאז יש בזה הורדה מקדושה, אך באם רק אחד אמת ואין לשני שום קדושה הרי שגם לא קיימת קדושה שתחול ותזכה בה. ואנן סבירא לן שרש"י בלבד חיוב, אין כאן חשש הורדה בקדושה שעושה מר"ת כסברת רש"י.

ובכלל ראה שהרדב"ז בתחילה בחקר הדין הבין דשרי, ורק משום חלום שהראו לו חזר בו מפני היראה שכתב וז"ל, ואני נשאלתי ע"ז והוריתי שהדבר מותר, ובאותה הלילה הראוני בחלומי שלא הוריתי יפה וחזרתי בי ועיינתי בדבר, וראיתי שיש בזה זלזול בכל גאוני עולם ולכן אני גוזר אומר שאסור לעשות כן מן הדין, מהטעמים אשר כתבתי. ע"כ. הרי שהעיקר המכריע שכך הראו לו בחלום, וכבר קימ"ל שאין דברי חלומות מעלין או מורידין, וכבר האריכו בזה הפוסקים על שו"ת מן השמים.

אחר העיון

ג. אלא שיש לדחות שאין החלום גורם לדין שהרי סיים וכתב, וחזרתי בי ועיינתי בדבר וראיתי שיש בזה זלזול בכל גאוני עולם וכו'. ע"כ. נמצא שאחר העיון פסק כן ואם כן יש לדין בסברא האומרת שיש בזה ח"ו זלזול בגאוני עולם.

אלא שבאמת לא מובן מדוע יש להחמיר בזה ולחוש לזלזול בגאונים החולקים, יותר משאר מחלוקות הפוסקים שפעמים אף משנים מהמנהג המצוי לחוש לחולקים, ולא אמרינן שהוא לעג על הקדמונים. ופעמים פוסלים מזוהות וס"ת שבמחלוקת הפוסקים, ואפילו על צורת אותיות שיש בה מסורות שונות אעפ"י שהיו המחזיקים בהם כמות שהם, ואין כאן לזלזול אלא פסיקת דין.

ואנכי הרואה בשו"ת פאר הדור לרמב"ם (סי' יט) שכתב וז"ל, וכן חכם אחד שמו ר' יעקב קלעי ז"ל ככם עשה והרבה גאונים חלקו על זה, ואמרו לי חכמי נאמנים שפתחו תפילין של רבינו האי ז"ל והיו כתובין ומונחים על הסדר שכתבתי בחבור. ורבי משה דרעי ז"ל כשבא מן המערב לארץ ישראל היו התפילין שלו כמו אנשי מקומכם וכשהראוהו דברי הגאונים הקדמונים והראיות שלהם השליך תפיליו ועשה על זה הסדר וכו'. ע"כ. ולדברי הרדב"ז יש לשאול מדוע זה לא חששו לכבוד הפוסקים, והיה להם להניח את שתי השיטות לכל הפחות ולא 'להשליך' את הסברא הדחוייה. ומוכח מינה שאין ההכרעה למעשה אלא כפסק ההלכה וגינוני כבוד לא שייכי בהא. וע"ש בתחילת התשובה שהרמב"ם גופיה שינה ממה שנהג כמ"ד במחלוקת הגדרת קלף וגויל וכו' וקרא לה טעות ושינה כפי הנראה לדין.

ובכלל מדוע לא נחוש לכבוד כתבי הקודש שאין לך גריעותא יותר מאשר לגנוז לבטלו

ואפילו הייתה ברוח הקודש ממש עי' ביביע אומר (ח"ה או"ח סי' מג אות ו) שהוכיח מדברי השו"ע (סי' תרמו) שפסק להבשיר הדס שנקטם ראשו, ולא חשש למ"ש הראב"ד, רוח"ק הופיעה בבית מדרשינו ופסלנו הדס שנקטם ראשו. אלא פסק בהפוסקים החולקים, וכן הרמב"ן השיג על הראב"ד בזה. ואע"ג שמהריב"ל (ח"ג סי' קטז) הבין שכוונת הראב"ד על התגלות מן השמים, ורוח הקודש ממש קאמר, וכתב שהרמב"ן שחלק על הראב"ד, משום דלא בשמים היא. וכ"ש בדברי חלומות.

וע"ע בכיו"ב בשו"ת יביע אומר (ח"א סי' לג אות טו) שהביא מהמחזיק ברכה (סי' רי ס"ק יג), שראה כתוב למז"ה מהר"ר יצחק אזולאי בן החס"ל ז"ל, בכ"י, שאחר פטירת הגאון ר' שבתי פולאסטר ז"ל, חלם שהשביע את הרב הנז', בשם ה' צבאות, שיגיד לו מה שאומרים בשמים על שתיית הטבא"ק. ואמר לו הרב הנז', שהשתהו ביום טוב משמתין אותו, והשתהו בט"ב מקללין אותו, וכן לשתהו ומעלה עשן תחת חפת חתנים, סימן עשן בחופה למה (ב"ב עה) ע"כ. וכתב עליו ביביע אומר וא"כ מבואר שיש לאסור שתיית הטוטון בט"ב. אולם באמת כגון זה אמרו חכמים (הוריות יג:) דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ואין להוציא דין משום חלום, מכיון שע"פ ההלכה מותר, וכמבואר לעיל. וכן מוכח ממ"ש מהר"א אזולאי שאף בת"צ הכתובים מותר לעשן כיון דברצו תליא מילתא. עכת"ד. וע"ש מהאור זרוע (פ"ב דע"ז סימן ר') והגהות אשרי (שם סי' מא) שרבינו אפרים התיר הלכה למעשה דג שקורין בורביטא, וא"ל בחלום שהתיר שרצים, וחזר בו מהוראתו. וכ' ע"ז בשו"ת נוב"י מה"ת (חיו"ד סי' ל), שבאמת דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ומעולם לא שמענו להוכיח דין ע"פ חלום, שהחלומות שוא ידברו, אף על פי שר' אפרים היה חסיד גדול וחושש לחלומיו. ע"ש. ויש בזה אריכות אך העיקרון מובן.

ממצוה לגמרי כשיכול להשתמש בהם לצאת יד"ח במצוה מה"ת ויחול עליהם שם קדושה מכל מקום.

ממה נפשך מותר

וראה לרמ"ע מפאנו (סי' לו) שהתיר להחליף בניהם בטענת ממה נפשך וז"ל, ראיתי להסביר פנים דאפי' הפרשיות והבתיים עצמם מותר להחליפם אלו לאלו ממה נפשך. אם נאמר שקדושתן שוה איך שיהיה ניחא, ואפילו לדעת הרשב"א שאסר להשתמש לספר תורה זה במטפחת שהונחה לספר תורה אחר דבעינן עלויא אף על פי שלא נהגו כן, הני מילי בלי חלוף דלא פקעא קדושתיה דקמא, ברם הכא הא קאמינא דחיילא קדושה אינך. ואם איכא עלויא יאי ויאי, ואף על גב דלגבי אינך הויא ירידה הא פקעה קדושתיה. מה תאמר נפשך דלא ניחא להו בהנחת תפלין שלא מן המוכחר הא לאו כלום הוא, דליכא בהו ירידה אלא אם כן אלה הם התפלין הבלתי מוסכמים להלכה, ואל תחוש לחלוף הבתיים היכא דאיכא למיחש לטפי מהכי. ואי סבירא לך דאפשר שאלו הם התפלין המוכחרים, הא נמי עלויא הוא וזה ברור. ע"כ.

אלא שסיים שם, מיהו כיון דנפק מפומיה דהרא"ש לחוש לכך אפי' בכיסים וכ"ש בבתיים וברצועות ובפרשיות אורווי לא מורינן להתירא אלא בתנאי מוקדם, ואי איכא איניש דלא קפיד לא נמחי בידיה. ע"כ. הרי שלעיקר הדין סובר שהדבר מותר ורק חיישנן להרא"ש, וראה בסמוך שנראה להקל לדידן.

קבלת הוראות הוי הכרעה

ד. ואפשר שדוקא לגאון הרדב"ז חלה הקפידא שלא חלה עליו קבלת הוראות השו"ע, והוי לדידיה כעין ספק שקול כמי ההלכה, ומצאה הקפידא מקום לנוח, שמי אמר לדחות זה מפני זה. אולם לדידן שאחר פסקי השו"ע והכרעותיו אנן גרינגן, ואם יניח רק כסברת

ר"ת לא יצא יד"ח וההיפך אם יניח רק כסברת רש"י לא יבואו עליו בטענה. אין עלינו הקפידא לשנות מר"ת לרש"י שהרי עושים כפי הדין המוטל עלינו, שמעלה בקודש ולא נראה בזה בזיון לקדמונים, מאחר ואנו עושים כפי הדין במקומותינו, שלדידן בודאי הוי מעלין בקודש שקודם לכן הוי הידור לצאת יד"ח כל הדעות, וכעת מצוה גמורה לצאת יד"ח ממש.

ונראה שזאת סברת המקילים בזה, ולא חשו בזה לבזיון מאחר ואנחנו אחרי הכרעת בעלי השו"ע. וביאור זה מתיישב על הלב.

וכבר חזינו בפוסקים שלא החזיקו בטעם 'זלזול' לגמרי, יעויין לרב עוד יוסף חי (פרשת וירא אות ח) שלמד להתיר להחליף מרש"י לר"ת מאחר וכ"ד האר"י ז"ל שר"ת מעלתן גדולה יותר. ע"ש. ומוכח שלא חשש לבזיון של שיטות החולקים אם יש בירור הלכתי ואין נשאר כספק, ולמד שדברי רבנו האר"י מכריעות לגמרי. ואנן נימא הכי על דברי השלחן ערוך שמכריעות למצוה מה"ת וכ"ש לא ליקרא הורדה כמעלה.

[ובכלל הוא שאלה בכמה מקומות לדוגמא, מקוה טהרה שנבנה כשיטת אחד מקמאי שכדבריו נהגו, וכעת רוצים לשנותו בדעת המרא דאתרא בשו"ע שכך הכריע, וכי נאמר שיש בזה זילותא ח"ו לאותו פוסק אם עשינו כדברי השו"ע. זה לא נשמע דעת האחרונים שאדרבה להחמיר נגד מרן עשו עסק אם מותר. ובדידן הרי רוצה להקל עפ"י פסק השו"ע שסובר שעיקר כרש"י ואיך נאמר לו איסור יש בידך.]

לדעת המקובלים

ה. וגם על טענות דברי המקובלים שתפלין דר"ת גבוהות והוי מוריד בקודש, כבר האריכו הפוסקים אם מחויבים וצריכים לפסוק כהמקובלים נגד הפשטנים, כמפורסם ואיני רואה צורך להאריך במפורסמות.

אולם לדידן ששו"ע (סי' לד סעי' א-ב) הביא שמנהג העולם ברש"י והרמב"ם ורק ירא שמים יצא ידי שניהם, ואינו חייב אלא בשל רש"י במפורסם, א"כ דווקא בלהניח ר"ת אצל רש"י יש גרעיותא משא"כ בכלי המיוחד לתפילין ר"ת אין חשש אם יכניס של רש"י עמו, שמאחר והכריע על חיוב המצוה ברש"י ולא יוצא יד"ח בשל ר"ת כל שכן שלא יקרא מוריד בקדושתן.

וזה ממש כדברי בגאון רע"א (תניינא סי' ח) שכתב וז"ל, אמנם מטעם אחר יש לגנום דא"א להחליפם ולסדר כסידור רש"י אחרי דאנן מסופקים בהלכה ברש"י או כר"ת ודלמא שיטת ר"ת היא העיקרית, ואם מסודרים ברש"י, הוי בקמיע בעלמא, וא"כ במה דמחליפם וסדרם ברש"י הוי הורדה מקדושת תפילין, ומ"מ י"ל כיון דאנן נוהגים ברש"י ואין מניחין תפילין דר"ת, ואין חוששים לספק דאורייתא ע"כ ס"ל לעיקר דהלכה ברש"י, ואין כאן הורדה, עי' ש"ע (פס"י ל"ד) דלא יניח ב' זוגות בכיס אחד, דהא בודאי אחד מהם חול, אבל להניח של רש"י בכיס המיוחד לתפילין דר"ת י"ל דשרי, וזולת להמחמירים להניח ג"כ תפילין דר"ת חוששין ג"כ להניח של רש"י בכיס של תפילין דר"ת דלדידהו הוי חשש הורדה, אבל אחרים דאינם מניחים תפילין דר"ת דס"ל לעיקר ברש"י, ולא משוינן זה לספק, ובאמת מותרים להניח של רש"י בכיס המיוחד לתפילין דר"ת, כנלע"ד. עכ"ל.

ולדידן דעבדינן ב' זוגות הוא כדי לחוש לדברי השו"ע שהוא מצד חומרה ולא עיקר הדין, וא"כ לא הוי הורדה בשלוקח ההידור ועושהו עיקר הדין. [וע"ש בדבריו על פרשות פתחות וסתרמות בתש"ר אם מעכב, והארכת בזה במ"א].

ובכיו"ב עי' בשבט הלוי (ח"ד סי' ד אות א) באחד שהזמין אצל סופר בתים עם פרשיות דרש"י, והסופר טעה והניח בתוכם פרשיות דר"ת, ושאל אם יש כאן הזמנה של איסור עפ"י המבואר סי'

ובכלל שגם בדברי האר"י ז"ל אינו מבואר בהדיא שדעתו כן, שאינה אלא לימוד מתוך דבריו והיה אפשר שדעתו עפ"י הסוד שאין קפידא, שבכלל מאתיים מנה, ולהחליף בחי' תפילין דר"ת לשל רש"י אינה גרעיותא, מאחר ושניהם אמת דין אחד להם ורק לעניין ברכה הנפק"מ. וסייעתא לזה מה שיש קצת נוהגים להניח שני תפילין של ראש בכיס אחד יחד ר"ת ורש"י, וידותיהן בכיס אחר דתרווייהו קדושים, וכמובא בברכי יוסף הנ"ל לדעת המקובלים והביא כן בהסכמה, ונימא הכא נמי דתרווייהו קדושים ואין גרעון כבוד בהחלפתן.

בדעת מרן השו"ע

ו. ובמש"כ באחרונים ללמוד מדברי שו"ע (סו"ס לד) לאסור, לדידי לא הוי ראייה מוכיחה כלל. וראה לשון מרן שכתב וז"ל, לא יניח ב' הזוגות בכיס א', שהאחד מהם הוא חול ואסור להניחו בכיס תפילין, אלא יעשה שני כיסין וסימן לכל כיס, שלא יתן של זה בזה. ע"כ. ולכאורה משמע מדבריו שהספק שקול ולכל צד יש חשש בזיון, ולענ"ד אינה ראייה ולא לזה כלל נתכוון המחבר, שהרי מקורו טהור מהטור שהביא כן משמיה דהרא"ש והוא כתב וז"ל, לפי שנחלקו בו גאוני עולם ותפילין של אלו פסולין לאלו, דתניא החליף פרשיותיה פי' שנתן של בית זה בזה פסולין, ואמרו חכמים מקום יש בראש להניח בו שני תפילין וכן בזרוע, לכן ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה ב' זוגות תפילין ויניח שניהם ויכוין בהנחתן באותן שעשוין כתקונן אליבא דהלכתא בהם אני יוצא ידי חובתי והאחרים הרי הן כרצועות בעלמא, ואין כאן משום בל תוסיף דלא מיקרי בל תוסיף אלא כשעושה ה' בתים ולא יניח ב' הזוגות בכיס א' שהאחד מהם הוא חול ואסור לתתם בכיס של תפילין אלא יעשה שני כיסין וסימן לכל כיס שלא יתן של זה בזה. ע"כ. הרי שהבין שעל עיקר הדין ספק וחייב הניח שניהם ועל כן לא יזלזל באחד מהם.

וראיתי לג"ע מרן היביע אומר שדיבר ושנה דבריו בזה (עי' יב"א ח"ז או"ח סי' ז אות ג, וחליבו"ע ח"ח עמ' שטו) והעלה לאסור לשנות מרש"י לר"ת, וכן להיפך.

ואעפ"י שבהערה הלך על דברי הבא"ח שרצה להתיר לשנות לסדר ר"ת שעפ"י הקבלה מקודש יותר, מבואר בדבריו שיש לחוש לזלזול בגאונים ש הצד השני גם כן וכמבואר ברדב"ז. ועל כן בודאי ראוי להתאמץ שלא לשנות כלל אך במקום צורך גדול לשנות לשל רש"י בדוקא נראה שיש להקל. [ואפשר שגם הרב יודה לזה בשעה"ד]

תבנא לדינא

ח. לכתחילה ראוי ונכון שלא להיכנס במחלוקת הפוסקים, ועל כן לא יחליף מתפילין של ר"ת לרש"י וכן להיפך.

אולם מעיקר הדין ובפרט בשעה"ד רשאי להעלות תפילין דר"ת לסכרת רש"י מאחר וכך סובר השו"ע שקבלנו הוראותיו, שתפילין בשיטת רש"י עיקר לצאת יד"ח מה"ת ולא הוי ח"ו זלזול בחולקים מאחר ואנחנו עושים כפי המרא דאתרא, וכל שכן שלא נקרא בזה הורדה בקדושה.

מ"ב דאם צר וזמני' אסור להוריד. והשיב, הנה יראה דבהא דהכא פשיטא דמותר חדא דהוי הגנחה בטעות, ועוד דבעצם הדין שאסור להוריד משל ר"ת לרש"י יש הרבה חולקים, ונהי דאנחנו מחמירים בכה"ג פשיטא דאין חשש. עכ"ת. ד. ומבואר שהוא מצד חומרא ולא דין.

אין מורידין - מדרבנן

ז. וגם אם נחוש לומר ששניהם ספק שקול הרי הורדה בקודש להרבה אחרונים אינו אלא מדרבנן, כמבואר בפרי מגדים (סי' קנג משבצות זהב סק"א), וכ"פ בשו"ע הגר"ז (סי' לד ס"ט) שאיסור הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה הוי דרבנן. וכ"כ הישועות יעקב (סימן קנד) ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (יו"ד סי' רצג), ואם כן ספקו להקל.

וגם אי נימא שאיסור הורדה בקדושה כמ"ד שהוא איסור מה"ת, עי' בפרי מגדים (א"א סק"א ומשבצות זהב סק"א) ושכ"כ בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סו"ס נח) וכמובא במשנה ברורה (ביה"ל ד"ה אסור) ע"ש. שמא הוי העלאה בקדושה כדעת שו"ע שכן עיקר לדינא. והוי ספק ספקא בדאורייתא וחד ספקא בדרבנן. [וע"ע באריכות בגדר האיסור במאסף לכל המחנות (סי' יב ס"ק כה) ובהלכה ברורה (ריש סי' מב).]



ברוב עם הדרת מלך

עמדתי ואתבונן איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, לפניו שתי בתי כנסיות באחת ישנן לערך כ' אנשים, ובאחרת י' אנשים אך יש בו שידור לוויין שעשרות אלפי אנשים משתתפים באותה שעה כאחד, באיזו בהכנס יש לילך בלכתחילה. ועד"ז נדון אם יש מעלה בלימוד דף יומי 'ברוב עם' שעוסקים באותו יום באותו דף, וכן בכל כיו"ב. וכדלקמן.

דרכי הדרת מלך

א. סוגיה זו בגדריה נזכרה בתלמוד בכמה מקומות. (עי' ברכות נג ע"א, סוכה נב ב, ר"ה לב ע"ב, יומא כו ע"א, מגילה כז ע"ב, ביומא ע"א, מנחות סב ע"א.) ומצינו כמה צורות שונות של מצוה זו.

ריבוי משתתפים במצוה אחת (פסחים סד ע"ב, זבחים יד ע"ב). ב. רבים עושים את אותה המצוה בו זמנית במקום אחד (רמב"ם ביכורים פ"ג מ"ב). ג. כשאחד עושה מצוה אך רבים מסתכלים בעשייתה (יומא ע"א).

בגדר חיוב המצוה אעפ"י שאמרה שלמה המלך (משלי יד, כח) ולכאורה דינה כדברי קבלה, מ"מ מצותה מדרבנן בעלמא כמ"ש בהדיא בריטב"א (יומא כו ע"א). ומדבריו לכאורה משמע שעב"פ היא חובה גמורה מדרבנן, אך עי' בדבריו על הגמ' במגילה (ה' ע"א) שאינה חיוב אלא מצוה מן המובחר, וראיתי שכ"ב באור זרוע (הל' ש"ץ סי' קטו) שהיא למצוה מן המובחר בלבד.

ועי' בחשוקי חמד (יומא ע"א) דילפינן מהא דהרואה כהן גדול קורא בס"ת שאין לו ללכת משום 'ברב עם', שלפי"ז הוא הדין בנכנס לבה"כ בזמן קריאה בס"ת או ברית וכן הנכנס לחופה שאין לעזוב המקום שממעט רוב עם

ומייתי לה משמיה דהגרשז"א והגרי"ש אלישיב ז"ל, ומשמע שהוא עיקר הדין ולא מן המובחר. ונראה שיש לחלק בין קום עשה לחייבו ללכת לקיים ברוב עם שבזה הוא מן המובחר, לבין שבא למעט בידים הברוב עם בזה שרוצה לילך שבזה חמור יותר... [וכדדייק לישנא דכו"א (סי' צ סק"טו, סי' תרצ סק"נג) וכ"מ במשנה ברורה (סי' קלד סק"י, ומקורו במהרי"ל). וע"ע ביאור הלכה (סי' קנה ד"ה ויקבע).]

ויש לעיין בהאי מילתא אימתי מקרי ברוב עם, האם דוקא בנאספים למקום אחד או די בכך שמתאגדים לעשות ענין אחד באותו הזמן אעפ"י שהם במקומות נפרדים, נפק"מ לדוגמא באמירת סליחות ויש לפנינו שתי בתי כנסיות באחת ישנן לערך כ' אנשים, ובשני י' אנשים אך יש בו שידור לוויין שעשרות אלפי אנשים משתתפים באותה שעה כאחד, אי נימא דאיכא בכהאי גוונא ברוב עם הרי שיש להעדיפו על פני בהכ"ג השניה.

ונלע"ד דדוקא בנמצאים במקום אחד שיש 'היכר' שעין רואה אוכלוסין המתאגדים במקום אחד לכבוד ה' בזה איכא הדרת מלך, ואילו באינם מתאספים יחד אעפ"י שעושים הכבוד כאחד 'אינו ניכר' בכך. אולם איכא למימר דאפי' אינם במקום אחד כיון שעוסקין בענין אחד יש בזה 'הדרת מלך' ולא המקום גורם.

המכונסים או המתעסקים

והנראה לכאורה להביא ראיה לביאור הא' מדבריו הפסיקתא זוטרתא (לקח טוב בחוקתי עה ע"ב) וז"ל, לפי 'רוב העם' הגמורה. וכן לענין התורה לא דומין המרובין העוסקין בתורה למעוטין. וכן הוא אומר (משלי יד) ברב עם הדרת מלך. ע"כ. ואעפ"י שבודאי גם בלא שיתאספו יחד עוסקין בתורה באותה שעה, אעפ"י"כ ההדר במתכנסים יחד.

ברוב עם גם במכוון עצמו לשעה שהציבור מתפללים אעפ"י שאינו באותו מקום, ולדידו שמנהג שהיו מתפללים קודם צאה"כ שוב לא היה לו מגין לכון שעת תפילתו שתהיה ברוב עם אחר צאה"כ.

ועי' בגמ' פסחים (סד ע"ב) נותנו להכירו שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה דילמא הוא נייד פורתא, ואלא מאי קא משמע לן הא קמשמע לן ברב עם הדרת מלך. ופי' רש"י (ד"ה ברב עם) שהיו כולן עוסקין בעבודה. ע"כ. ומשמע דתליא בהגדרת עובדי ה' ולא דוקא במקום אחד דהא שחיטה וקבלה אינם בבת אחת, אך גם זה אינו מוכרח שקרבן שם אחד הוא ומקרי כמתאספים במקום אחד לענין אחד.

אך נראה שהדברים כמעט מפורשים ברכנו חננאל (יומא ע"א) שכתב, שמע מינה דמצוה היא לישב בכנסת בשעה שקורין בס"ת שנאמר ברוב עם הדרת מלך. עכ"ל. הרי שעצם הישיבה יחד במקום אחד בשעת הקריאה הוי מצוה ולא מהני מה שיקרא בביתו באותה שעה שבוז לא ניכר שיש 'רבים' העוסקים במצוה. אולם נראה שזה דוקא בכגון זה שהציבור אינם בקיום מצוה, אך במקיימים מצוה א"צ בדוקא באותו מקום. [ואע"ג שאם מקשיבים לס"ת ומקיימים מצות ת"ת, ר"ח קאי אפי' באינו שומע הקורא אלא יושב בעלמא שבוז איכא עכ"פ ברב עם. ודו"ק.]

ועי' למאירי (ברכות ב ע"א) שכתב וז"ל, מעתה מה שאנו נוהגין לקרותה בבית הכנסת קודם צאת הכוכבים משקיעת החמה ואילך וכו' שזא תאמר לא יתפללו ערבית בצבור ויתפללו כל אחד בביתו ויקראו את שמע בעונתה שזא אין הנדחה חוזר ונראה ועוד ברב עם הדרת מלך ועוד תפלת הצבור חביבה וכו' ע"ש. הרי שאעפ"י שיקראו כולם 'בעונתה' והיינו בשעה אחת לא מהני לדין ברוב עם שהרי אינם יחד. וכיו"ב בפסקי ר"ד (כתובות ח

אך יש לדחות שכן הכא באמירת הסליחות עוסקין בענין אחד בשעה אחת, ולא כהתם שמשמע שכל אחד לומד לעצמו.

ויש קצת ראייה לדרך שניה, והוא מדברי הוזהר הק' (תרומה קסד ע"א) רבי יהודה פתח (שם יד) ברב עם הדרת מלך ובאפס לאם מחתת רזון, ברב עם הדרת מלך אלין אינון ישראל דכתיב בהו (דברים ז) כי עם קדוש אתה לה' אלקיך, ואינון עמא 'דסלקין לכמה אלפין ולכמה רבון' וכד אינון סגיאין בחושבניהון יקרא דקודשא בריך הוא איהו. ע"כ.

הרי שהריבוי אפי' בלא שנמצאים במקום אחד די בכך להגדיל כבוד ה', אך איכא למדחי דקמי שמיא כל העולם כמכונסים במקום אחד דמיו. ברם, עי' בזה"ק (נשא קבו ע"א) וזל"ק, כגונא דא כיון דשכינתא אקדימת לבי כנישתא בעיין עשרה דישתכחון תמן "כחדא" וישתלים מה דישתלים, ולבתר דאתתקן כלא ובמה היא תיקונא דכלא כמה דאת אמר (משלי יד) ברב עם הדרת מלך ועל דא עמא דאטייאן לבתר כן כולוה תיקונא דגופא. ע"כ. הרי דדוקא שנמצאים תוך בהכנס'ס 'יחד' הוי תיקונא דגופא כעין תיקונא דרישא.

וכיו"ב יש להביא ראייה מתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' עו), וששאלתם צבור דמצלו תפלת ערבית וקרו ק"ש קודם צאת הכוכבים ולא יביל איניש לעכו"ביהו, דבעונות כמה קהילות הקילו על נפשיהו בכך ומצלו קודם צאת הכוכבים, איזה מהם עדיף דליצלי איניש בהדי צבורא ח"י ברכות משום ברב עם הדרת מלך ושביק ק"ש וברכות שלפניה ושל אחריה עד צאת הכוכבים או לעכו"בי עד צאת הכוכבים ומתפלל ביחיד וסומך גאולה לתפלה כר' יוחנן. ע"כ.

ולמדנו משאלת חכם שברוב עם הוא התפילה בציבור, וקימ"ל שאין מצטרפין אלא שהם במקום אחד. אך אינו מוכרח שאפשר ויש

לה' והוא גופא טעמא דברוב עם. וכן ראיתי לרוקח (סידור תפילה עמ' כא) שכתב, מקדש את שמך ברבים כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה. וכתב, ברב עם הדרת מלך, ברו"ב בגמ' עשרה בני אדם. הרי שהם דבר אחד. ע"כ. ומדבריו יש עוד סייעתא מתפילה בציבור, שדווקא במכונסים יחד במקום אחד מהני להצטרף כמ"ש בשו"ע (או"ח סי' נח סעי' יג), הוא הדין והטעם למצות ברוב עם.

ועוד יש להוכיח כן מהמשנה בביכורים (פ"ג משנה ב), כיצד מעלין את הבכורים כל העיירות שבמעמד 'מתכנסות' לעיר של מעמד וכו'. ע"כ. ופי' הרמב"ם, ומה שהצריך שיתכנסו ולא ילכו יחידים כדי שיהא להם הדור, ברב עם הדרת מלך. עכ"ל. הרי שאעפ"י שכולם מתכוננים לקיים המצוה כאחת לעלות למקדש אם אינם מתכנסים יחד הוי חסרון בהידור. וכ"ה בסמ"ג (עשין קמ).

וחזה הוית, לרבנו יהונתן (על הרי"ף במסכת יומא סח ע"ב) שכתב, הרואה כהן גדול וכו', כדמפרש ואזיל לפי שהיתה דרך רחוקה ביניהם, שהרי חוץ לשלש מחנות היו נשרפין, והוא קורא בעזרת נשים, ומלאכת שניהם היתה שוה בבת אחת. ולא אמרי' בהא ברב עם הדרת מלך ונקרי הפרשה עם כל ישראל, ואחר כך נשרוף הפר והשעיר עם כל ישראל. אלא בבת אחת עבדי' ומי שרוצה במצוה זו הולך שם, ומי שרוצה באחרת הולך שם. עכ"ל.

וחידוש יש בדבריו שיכול לבחור לקיים ברוב עם במצוה מסויימת ולא דוקא במקום שיש ריבוי יותר, שמסתמא לא היו בשני המקומות מספר שווה של אנשים ואעפ"כ יכול לבחור. ולפי"ז לכאורה משמע שבבבב"ג שיש בו י' ובשני כ' יכול לבחור ללכת לי' לקיים שם ברוב עם, שכעת יהיו יא' אך זה דלא כהאחרונים בדיני קריאת המגילה. וצ"ע.

ע"א) וז"ל, וכתב ברוב עם הדרת מלך, וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים משום הכי מתחיל שהכל ברא לכבודו. ע"כ. הרי שהזכיר בהדיא לשון 'אסיפה' ואעפ"י שאפשר לדחוק זה נראה בפשוטו.

עד שיבוא

ונלע"ד ראייה גבירתא בגמ' ברכות (מה ע"ב) אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו, אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי. מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה נראין בעשרה שנים אין נראין בשלשה, והלכתא כמר זוטרא, מאי טעמא כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא. ע"כ.

ובקרי ליה ועני פי' רש"י (ד"ה וקרו) שהוא עונה בפועל ולא רק בראוי, ואעפ"כ צריך שיכנס ממש להיות במקום אחד משום אורח ארעא. ועל ביאור אורח ארעא כתב בפסקי רי"ד (שם) וז"ל, בעשרה בעינן עד דייתי דכתיב וירוממוה בקהל עם. ונראה שמפרש אורח ארעא שהוא צריך רבים משום כבוד. ע"ש. וכ"כ בהדיא במחזור ויטרי (ס' ס) וז"ל, אף על גב דקרו ליה ועני אין מזמנין עליו עד דאתי לגבייהו וכו' והילכת' כמר זוטרא. משום ברוב עם הדרת מלך. ע"כ. וכ"ה בסידור רש"י (ס' פח).

הרי שדוקא כשבא עימהם למקום אחד הוי ברוב עם, משא"כ בעונה בחוץ אע"ג שעוסק עמהם בענין אחד אין בו ברוב עם. ומכאן למדנו שגם המתפלל חוץ לבהכ"ג בשעה שהציבור מתפללים, שנחלקו הפוסקים אי הוי תפילה במנין, מ"מ ברוב עם אין כאן.

מעלת מנין משום ברוב עם

ודע, שמסתבר לומר שגם תפילה בעשרה לדברים שבקדושה דבעינן י', הוא משום כבוד

תורת העולה

ומכל הני מילי נראה למסקנה, שבמקום שאינו מקיים המצוה אלא שבנוכחותו מקיים מצות ברב עם, אם אינו נמצא באותו המקום ממש אין בזה מצות ברוב עם כלל, שסוף סוף אין ריבוי.

אך באם מקיים המצוה באותה שעה עם הציבור יש בזה קצת מן הדרת מלך, אך עיקר המעלה לא נאמר אלא דוקא שהוא באותו המקום ובאותה השעה. ולכן הנראה שעדיף להתפלל במנין של כ' אנשים מאשר במנין מצומצם בהשתתפות עם בשידור לוויין.



רש"י שאין חיוב מדין לב רואה ערוה, אך אין בזה לאפוקי ממצות הכון, ובמחזור וטרי קאי על דין לב רואה ערוה שהוא מעכב ולא מדין הכון שהוא בלכתחילה שבזה מודה.

אזור בשעת התפילה

ולכאורה מדברי התוס' מובן שהמחזור וטרי קאי גם בדין הכון, דליכא בלובש מכנסיים ושכך דעתם למסקנה, דלא בעינן אלא משום לב מפסיק ערוה. אך המעיין בחידושים המיוחסים לר"ן (שם) יראה שהבין בתוס' למסקנה שאעפ"י שיש לו חגורה בעי אזור משום היכון לקראת, והדברים כפתור ופרח למש"כ לעיל בביאור מחזור וטרי.

אך דברים אלה לא יכנסו בלשון האגודה (שבת פ"א אות ח) שאמר בהדיא בדעת התוס' ומחזור ויטרי שא"צ כלל וז"ל, טריחותא למיסר המנייה, פירשו בתוספות (ד"ה טריחותא למיסר המנייה) צריך לאזור חלציו להתפלל ודוקא כשאין לו אבנט. ומיהו יש להחמיר לתפלת שמונה עשרה אפי' כשיש לו אבנט משום הכון. ע"כ. ומ"מ אתה תחזה, שדעת האגודה להחמיר בזה דלא כדברי התוס'.

גם הרא"ש (פ"א ס' יט) הביא דברי המחזור ויטרי, והעלה שעכ"פ מצוה איכא משום הכון. וכ"ה גם בתוס' הרא"ש (שם). והנראה שאמר דבריו גם לשיטת המחזור ויטרי, דמאי דקאמר א"צ היינו לא חייב אך מצוה איכא, וכמ"ש לבאר למעלה. [ולפי"ז ליכא מאן דפליג דאיכא מצוה. ודו"ק.]

ובספר התרומה (הל' שבת ס' ריו) האריך לרדות דברי המחזור ויטרי, וז"ל ויש ללמוד מכאן שצריך לאדם לחגור רצועתו קודם שיתפלל משום הכון לקראת אלקיד ישראל. דאע"ג שיש אבנטו במכנסים ואין לבו רואה את הערוה. מ"מ יש לו להתנאות בשעת תפלה לפני בוראו דהכון לקראת אלקיד לאו משום שלא יהא לבו רואה את הערוה מייתי ליה, אלא משום ליפות את עצמו, כדקאמר רבה בר

א. בגמ' שבת (ט ע"ב) איתא, ומאימתי התחלת אכילה, רב אמר משיטול ידיו, ורבי חנינא אמר משיתיר חגורה, ולא פליגי הא לן והא להו. אמר אביי הני חברין בבלאי, למאן דאמר תפלת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחינן ליה. ולמאן דאמר חובה מטרחינן ליה? והא תפלת מנחה, דלכולי עלמא חובה היא, ותנן אם התחילו אין מפסיקין. ואמר רבי חנינא משייתיר חגורו. התם לא שכיחא שכרות, הכא שכיחא שכרות. אי נמי, במנחה כיון דקביעא לה זימנא מירתת ולא אתי למפשע, ערבית כיון דכולא ליליא זמן ערבית לא מירתת ואתי למפשע. מתקיף לה רב ששת, טריחותא למיסר המייניה, ועוד ליקו הכי וליצלי. משום שנאמר הכון לקראת אלקיד ישראל. ע"כ.

בשיטות הראשונים

ב. ובתוס' (ד"ה טריחותא) איתא, ולא חייש לשנויי קושיא קמייטא, מכאן שצריך לאזור חלציו כשמתפלל ובמחזור ויטרי מפרש דטעם דבעינן אזור שלא יהא לבו רואה את הערוה ודוקא להן שלא היה להם מכנסים לכך היו צריכים לאזור בשעת תפלה אבל לדין שיש לנו אבנט של מכנסים אין אנו צריכין לאזור. ע"כ. וכ"פ באור זרוע (ה"א ס' קבח) כהמחזור ויטרי. והרואה דברים במקומם יראה שאמר כן בשם רבו והיינו רש"י. ולכאורה צ"ע בזה שהרי רש"י (בשבת י ע"א ד"ה הכון) ביאר שזה מצד התנאה לפניו ולא מדין לב רואה ערוה. ועוד שהמעיין בתוך דברי המחזור ויטרי יראה שפ"א ראה את רבו (רש"י) בלא חגור ושאלו הדין. ומובן שבדרך כלל היה חוגר עצמו אעפ"י שהיה לבוש במכנסים, וכ"כ לדייק בתורת יקותיאל (מהדו"ק ס' בט). וגלע"ד בדעת

או' ד) דהבא אינו ר"י אלא שאר בעלי תוס', וגם במה שביאר בדברי רא"ש יש להתפלפל. ועיין מש"כ עליו באריכות בספר יוקח נא (צא ס"ב). ואכמ"ל.]

וראה ברבנו ירוחם (נתיב ג ח"ד) שכתב וז"ל, לחגור חגורו לתפלה יש שכתב שצריך ודקדקה מההיא דשבת כיון דשרא המייניה וכו' ויש מהמפרשים שכתבו שאין צריך וכן כתב במחזור ויטרי שאין צריך, אלא שלא יהא לבו רואה את הערוה לאותן שלא להם מכנסים אלא כיס לאבר ואנו שיש לנו אבנט ומכנסים אין צריך לחגור, וכתב הרא"ש ומ"מ מצוה לחגור. ויש מי שכתב שמי שרגיל לחגור כל היום אם התיר חגירתו קודם תפלה צריך לחזור ולחגור, אבל מי שהולך כל היום בלא חגורה אין צריך לחגור לתפלה. ע"כ.

הרי שהביא דברי התוס' ומחזור ויטרי ומסקנת הרא"ש, וכתב להוסיף עוד שיטה בשם "יש מי שכתב" דלא קאי חיוב זה אלא ברגיל כל היום באזור. ומשיגרא דלישאנא משמע שדעה זו פליג על דברי הקודמים שלא חילקו בדבר, וכתב בשם יש מי שאומר בעוד דעה חולקת. ואעפ"י שאפשר לדחוק דלכו"ע בבה"ג אין צריך, אך מתוך שכתבו לחלק בין לובש מכנס לזמן הקדום שאין מכנס שיחצוץ בין לב לערוה, ובכל זאת לא חילקו בין לובש אזור כל היום ללא, משמע דלא סבירא להו לחלק בכך.

דעת מרן השו"ע

ג. מרן הב"י (סי' צא) הביא דברי ספר התרומה וסייעו במש"כ הר"ן והגהות מימוניות לחייב אזור בתפילה, ודעת התוס' דפליגי ודעתם כמחזור ויטרי, ולרא"ש יש עכ"פ מצוה. וסיים בדברי רי"ז הנ"ל.

ובשו"ע (סי' צא ס"ב) פסק וז"ל, צריך לאזור אזור בשעת התפלה, אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה, משום הכון (עמוס ד, יב) אבל שאר ברכות מותר לברך בלא חגורה, מאחר

רב הונא לביש פוזמקי ומצלי. אמר הכון לקראת אלקיד וכו' ופוזמקי וגלימא לא שייך לתקן לבו רואה את הערוה. כמו כן לאזור חגורו צריך משום הכון אף על פי שיש לו אבנט וזה נכון. לאפוקי הא מה שכתוב במחזור ויטרי כיון שיש לו אבנט במכנס' אינו צריך יותר לאזור חגורו משום הכון לקראת. ולא היא כדפרישית. עכ"ל. והביא דבריו בשבלי הלקט (ענין התפילה סי' יז) והוסיף שם שיטת רב סעדיה גאון דפליגי, ודעתו שכל מנהג האזור משום לב רואה ערוה וזה בדברי המחזור ויטרי.

אך בדברי התרומה תמצא בר"ן (ח' שבת שם) שתפס כן לעיקר הדין וז"ל, שמעינן דאפילו מי שלובש מכנסים שאין לבו רואה את הערוה אסור להתפלל בלא חגורה משום הכון מיהו דוקא לענין תפלה דהיינו י"ח. עכ"ל. הא קמן שאסור להתפלל בלא זה. וכן תראה בריטב"א (שבת י ע"א), וכך פ' רבנו פרץ דברי הסמ"ק (מצוה יא אות מו), וכ"פ הסמ"ק מצוריד (על הסמ"ק סי' יב אות קכד), ובארחות חיים (ח"א הל' תפילה אות טז) כתב שכך פסקו גם הר"י מקורביל (הסמ"ק הנ"ל) והר"י חסיד ז"ל, וכ"כ גם בבבלי (סי' יא ד"ה ואסור להתפלל), והרשב"ן (ברכות כח ע"א). ובטור (סי' צא) הביא דברי ספר התרומה (הל' שבת סי' ריו) להלכה, ומשמע שכך הבין גם בדעת אביו הרא"ש שמש"כ "מצוה איכא" היינו חייב.

וראה עוד בפסקי מהרי"ח (שבת י ע"א) וכוותיה בחי' ר' יחזקיהו ממגדיבורג (שבת י ע"א) שהביאו דברי מחזור ויטרי וכתבו שר"ת השיב עליו שעכ"פ בעי משום הכון. והיה נ"ל שבהצטרף דברי הר"ן נכון לדחוק כן גם בדעת התוס'. אך יותר נראה לומר, שכידוע סתם תוס' היינו ר"י, וא"כ לר"י הלכתא כמחזור ויטרי. וסייעתא לזה ראה במרדכי (שבת רמז רכו) ובאגור (ברכות קלג) שכתבו בהדיא בדעת ר"י כמחזור ויטרי וכמ"ש באגודה הנ"ל. [ומדבריהם יש להקשות על מש"כ הב"ח (סי' צא

ואיך שלא יהיה מבואר בשו"ע שהיא הלכה גמורה ואינה חסידות, ואם כן נשאלת השאלה מדוע לא ראינו כן אצל רוב בית ישראל.

חילוקים באחרונים

ד. ותבט עיני שרבו כמו רבו מגדולי האחרונים שסמכו מנהג העולם על דברי רבנו ירוחם בסתימת דברים, ואף מן המובהק לא הזכירו בדבריהם, ראה מ"א, והגר"ז, א"ר, שתילי זתים, ערוה"ש ועוד. ומקצתם כתבו עכ"פ דהוי מדת חסידות כמ"ש במשנ"ב (ס"ק ד), ומקורו במגן גיבורים. וכ"כ שם באפיקי מגינים, לקט הקמח החדש, פתחי עולם, כה"ח, והלכה ברורה. [בילקוט"י נקט לשון טוב וראוי].

וכאן הבן שואל, שלכאורה לדידן קשה לקבל הפטור שהרי היא סברא נגד הכרעת מרן השו"ע, ואף לאחינו האשכנזים לכאורה הדבר יקשה שהרי הסכים הרמ"א בשתיקה כהודאה ומדוע ידחו דבריו מדעת מיעוט, ואם בגלל מנהג העולם היה עדיף לתקן המנהג מלבטל דין בשו"ע.

ולא אכחד שכן ראיתי לרב נאמ"ן (אור תורה, תשע"א, אדר ב' ס' פו) שסמכינו על רבנו ירוחם ומצרפינו דעת המחזור ויטרי שהוא מדין לב רואה ערוה. ושכ"כ בנתיבי עס. ולא הבנתי דבריהם מה יועילו צירופים אלו בשמרן פוסק בהדיא נגדם. ומה שכתב הנאמ"ן וכדבריו איתא נמי בילקוט"י (על ס' צא) שכפתורי המכנס הם כאבנט, וחגורה במכנס כאזור. לענ"ד ירד להציל ולא הציל, שכן אמור מעתה שהלובש בגד עליון בתפילה נמצא החגורה תחת בגדיו, והרי הביא בסמוך שאזור מעל מדיו מקומו, וא"כ מה הועיל חגורת המכנס. והוא בדוקא דבעינן אזור דווקא מעל מדיו, וכמ"ש רש"י (שבת קכ ע"א) אזור מעל מדיו וחגור מעל כותנת. ועוד שמדבריו עולה להצריך לחגור חגורה במכנסיו ומנהג העולם לא ראינו שהקפידו גם בזה.

שיש לו מכנסים. הגה: ואין לבו רואה את הערוה. ע"כ. הא קמן שהעתיק להלכה ולמעשה לשון הטור והוא דברי ספר התרומה, והכי מסתבר טפי שהרי רוב ראשונים מצריכים עכ"פ בגדר מצוה אף באין לב רואה ערוה, וכיון שהרא"ש מעמודי הוראה מסכים להם, הכי נקטינן. [ונראה שגם דעת הרי"ף כן שהעתיק דברי הגמ', וסתמא כפי' משום הכון. ובדעת הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ה) האריכו הפוסקים טובא מדוע השמיט הדין וכתבו בלשון כולל 'מתקן מלבשו'י תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחווי לה' בהדרת קדש'. ואכמ"ל].

ומש"כ באבי הנחל (ס' ב) שאם היה רואה מרן הרבה מהראשונים שמקילין היה חוזר בו, לענ"ד ליתא דהא רוב ראשונים מצריכים ובהם עמודי הוראה ומה שייך לומר כזאת.

ועכ"פ ברור בדעת מרן השו"ע דלית הלכתא כיש מי שכתב המובא ברבנו ירוחם, שאל"כ היה לו להזכיר דבריו להלכה ולמעשה ולא לסתום לחייב בכל גווני. והשמיטו משלחנו הטחור בדוקא שהרי רב ראשונים פליגי וסברתו מחודשת ולא נמצא לה חבר, והכי דייק לה בארח נאמן (ס' צא בהגהת מבהמ"ח) בלשון מרן שכתב 'בשעת התפילה' ר"ל שאף אם כל היום בלא חגור בשעת התפילה יחגור עצמו. וזה דלא כמ"ש ביצחק ירגן (ה"ג ס' ד).

ובכלל קשה לפסוק ברבנו ירוחם שהוא בדעת מיעוט אם לא יחידאה [ועיין מש"כ למצא לו חבר בבירורי הלכות (איוונברגר או"ח ס' יג עמ' ע)]. ולא הוזכר חילוק זה ברובה דרבוותא, ומדלא שמיע להו גימא דלא סבירא להו. ועוד שכתב כן רק בשם 'יש מי שכתב' ולא הכריע בהדיא כוותיה. ועוד שכתב אין צריך ואפשר שמצוה איכא גם בזה כהרא"ש (וכ"כ במעט דבש ח"ב ס' ח. עי"ש). ובירוע שרי"ו רגיל לילך בדרך הרא"ש בכל מקום.

מהיתר לזנוח מלבושי הקודש והצניעות של אבותינו ורבותינו ולקלקל המנהג ללבוש בגדים קצרים, ועוד נוסף קלקול גם לא לקיים דין השו"ע באזור.

ובביאור מנהג העולם ראיתי שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, וזה יצא ראשונה החכם השלם הרב ישכיל עבדי (ח"ח א"ח סי' כד אות ו) שכתב לחלק בין הבגדים, בדורות הקודמים היו צריכים לחגור לתקן הבגדים שהיו רחבים ופרועים. משא"כ בבגדים הנוהגים היום מאירופה שהם מכופתרים ומתוקנים על הגוף בהם א"צ לחגור ואינו אלא מידת חסידות. וכזאת כתב לבאר מנהג העולם באור לציון (ח"ב פ"ז סוף יג). ואגב אורחא מדבריהם יש לנו ללמוד שהמתפלל בבגדים אלו, צריך לסגור הכפתורים גם של הבגד עליון שיהיה מתוקן על הגוף ולא נע ונד.

וכיו"ב כתב הגר"מ שטרנבוך בהלכות הגר"א ומנהגיו (עמ' קיא) שבבגד קצר אין הידרו באזור, ולכן לעיקר הדין א"צ. וכיו"ב כתב בספר לבנימין אמר (סי' א), ועכ"פ גם לדבריהם מידת חסידות יש בכל גונו.

אזור חשוב מצד עצמו

ז. ולכאורה יש לחקור, אם דין אזור משום שהוא חלק מהלבוש השלם או שמא יש באזור דין בפ"ע. מהרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ה) משמע כדרך הראשונה שהרי לא הזכיר אזור בדוקא אלא תיקון מלבושי, ומימלא היום שאין הוא מדרך הלבוש אין צריך. או שמא יש דין באזור עצמו ולכן הזהירו עליו בדוקא אף באין לב רואה ערוה, וכדברי הראשונים דלעיל שכתבו בו בדוקא, והביאם ביתה יוסף והגישם על שלחנו הטהור ואפשר קצת לומר שהבינו שהוא דין באזור עצמו. [וכיו"ב ראיתי שכתב במשנת יעקב רוזנטל על הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"א). ע"ש.]

ומלבד זה נראות נפלאות שהרי בספר התרומה דכוותיה פסק השו"ע איתא בהדיא שאף שיש לו אבנט במכנסיו בעי אזור, וכ"ה במרדכי (שבת רכו) וז"ל אעפ"י שיש לו אבנט במכנסים וכו' יש לו להתנאות וכו'. ע"כ. וכ"מ בשו"ע דקאי אפי' שיש לו אבנט במכנס דבעינן בגד שיש בו חשיבות ומה תועלת בכפתור וחגורה.

עטופים טלית

ה. ומש"כ שם שא"צ בגד עליון 'כשעטוף בטלית', והביא ראיה לדבריו מרבא (שבת י ע"א) דשדיה גלימיה ופכר ידיה ומצלי, לענ"ד היא ראיה לסתור, שהרי רב אשי בסמוך הביא שרב כהנא היה עושה כן דוקא באיכא צערא בעלמא אך בדאיכא שלמא בעלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי. והכי הלכתא כמ"ש הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ה), וא"כ אדרבה ילבש בגדיו החשובים אף בדאיכא טלית עליו, והכי דייק לישנא לביש ומתכסי ומתעטף. ובכלל תדע שכל החכמים ותלמידים מתפללים בטלית דווקא כמבוא ברמב"ם (ציצית פ"ג ה"א), שגנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים בטלית דווקא. וא"כ בודאי דיברו לחגור גם בטלית עליהם. ודו"ק.

מנהג אבותינו

ו. ומש"כ הנאמ"ן בספרו אסף המזכיר (ע' אבנט), שאבנט נהגו באירופה ומניין לנו חידוש זה ע"ש. בעיניי ייפלא איך קאמר כן היפך דברים פשוטים, שהרי מלבד ת"ח הספרדיים של הדור האחרון ששינו מלבושי רבותינו ואבותינו לחכות בגדי אירופה, כל הדורות שלפניהם היה אזור ללבושם וגם רבותיהם שבישיבת פורת יוסף לבשו בגדים ארוכים עם אזור. ובנתיבי עם, מעיד שכן היו זקני ירושלים עד סמוך אלינו, ובאמת אין צריך לעדותו כי תמונות כל החכמים מכל ארצות ספרד כך מעידים. וא"כ היה לשאול להיפך מניין לנו

ובמה שכתבו הרב ישכיל עבדי ודעימיה בפשטות שאין נוי באזור בבגדים שלנו, לכאורה יש לדון בזה שהרי בעושה אזור רחב ומקושט כאשר היה נהוג אצל רבותינו בארצות המזרח, גם היום אם יקשט עצמו הוי בדין הכון שהרי עין רואה יופיו והדרו. ושפיר מקיים הכון כמ"ש רש"י (שבת י"ע א"ד ה"ה הכון) התנאה לפניו. ואפי' שלא הולך בזה כל היום ואין זה דרך הלבוש בפני גדולים סוף סוף יש בזה בגד קישוט לתפילה. ומה שאין הולכים בזה לפני גדולים משום שכן הוא המנהג, אך לתפילה הוי הידור בהתנאות והכנה וכל המוסיף הרי זה משובח.

וראיתי בזה דיבור נאה בשו"ת מבית ישראל (סי' מא) שכתב שדין התנאות בבגדים בעבודת ה' יש ללמוד מהמקדש, וכשם שהכהן אזור על חלציו בדוקא כך הוא נוי לתפילה, ולא אכפת לן ממנהג העולם שאצלם אין כבוד זה. וכתב ללמוד דבריו בכיצא בו ממש"כ בפתח הדביר (סי' צא ס"ב) שאין להתיר ללכת בבית הכנסת גלוי ראש אף במקומות שזה חשיב הכבוד אצלם להסיר הכובע בעומדם אצל גדולים, והביא מפי ספרים וסופרים לדחות דבר זה. ומסמרות נתן בדבר שגדר כבוד הוא כציווי ה' ולא מנהג העולם. ואוקי באתרין.

אולם בהליכות שלמה (תפילה עמ' קמ הערה ד) מובא שדעת הגרשז"א שאם חוגר רק בזמן התפילה שוב לא הוי דין אזור, אלא כבגד תפילה שאין בו דין הכון לקראת אלקיך ישראל. [ואף שכן דעתו לעיקר הדין מ"מ נהג לחגור עצמו בשחרית תחת המעיל העליון כמובא שם.]

אך ראה בתשובות והנהגות (ח"א סי' סט) שבגד שאין הולכים בו בחגור אין בו אף מידת חסידות, אך מזה שעושה בגד מיוחד לתפילה, הוי שפיר הכון ומצוה מן המובחר. [וזה שלא בדבריו בהלכות הגר"א ומנהגיו דלעיל.]

ולפי דבריו באחרונה נמצא שיש מעלה מצד שעושה בגד מיוחד לתפילה. ובה לכאורה מועיל גם אם מיוחד כיפה או בגד עליון משובח לתפילה ולא דוקא אזור, והיינו בעין הקיטל הנהגה אצל אחינו האשכנזים המיוחד לתפילה בימים נוראים. ומקיים בזה מצות הכון ודלא כמ"ש בהליכות שלמה. והכי מסתבר טפי שהרי בגמ' שבת (י"ע א") איתא רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת וכו' אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלהיך ישראל. הרי שהכון הוא בכל הכנה לתפילה ואפי' בגרביים יפות איכא מצוה. ואם כן כ"ש בבגד חשוב ונאה המיוחד לתפילה שמקיים בו מצות הכון.

ונמצא שבחוגר עצמו לתפילה יש מצוה משום הכון אפי' באין דרך לחגור באותו בגד ובאותו מקום, וטעמא כיון שעושה כן בהכנה לתפילה שנמצא מזרז עצמו וז"ל הלבוש (סי' צא ס"ב) וצריך לאדם לאזור אזור בשעת התפלה אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה, משום הכון, שזה הוא הכון, כשחוגר אזור במתניו נראה הוא עומד יותר זריז מכשהוא בלא חגירה. עכ"ל. [ועיין מנחת יצחק ח"ה סי' מא אות ז.] ועכ"פ הוי מצוה מן המובחר כמ"ש במשנה ברורה וכף החיים.

וכ"ש היכא שחוגר בבד נאה שהוא מתנאה לפני ה' ית' (רש"י שבת י"ע א"), וכ"ש כשכגדיו אינם עומדים על מקומם כדבעי שבזה כבר נכנס לעיקר הדין.

וכל זה לפוסקים שנשתנה הדין מוזמן השו"ע לימינו מחמת ששינו מלבושם. אך לסוברים שגם היום הדין על מקומו עומד כמ"ש בתורת יקותיאל (מהדר"ק סי' בט), גימקוי או"ח (סי' צא) ועוד הוא חיוב גמור. ואין לתלות פטור בדברי רבנו ירוחם שהרי רוב ראשונים ושו"ע דלא

ואף שאין לחייב או לגעור בנמנע מלחגור עצמו, ראוי לירא שמים להדר בכבוד ה' ולצאת אליבא דכו"ע בדבר שבנקל כהכא.

תבנא לדינא

לצאת מספק ולהדר בהכנת התפילה, הנכון הוא לחזור באזור בתפילה, ומהטוב שיהיה בד נאה וחשוב שמתקשט בו.

ומי"מ אין לגעור בנמנע מזה, שיש לו כמה וכמה אילנות גדולים לסמוך להקל בזה.

כוותיה. ובמנהג אין להתלות שהוא מנהג חדש שטרחו לקיימו ובודאי לא מן המוכחר.

וב"ש שראוי לחוש להר"ן ודעימיה שאף אסור להתפלל בלא לחגור עצמו, וכן לפוסקים שאפי' בדיעבד לא יצא, ואף שאין הלכה בן למיחש מיהא בעי בכגון הכא שהמקיים נשכר. וכבר ראינו הרבה גדולים שחששו וחגרו עצמם בלכתחילה אף שסוברים להלכה שאין חיוב. ומהם הגאון מבריסק, החזון איש, הסטייפלר [כמ"ש בפסקי תשובות (סי' צא הערה ה)] הגרש"ז אויירבאך (כנ"ל), הגרי"ש אלישיב (איש על העדה עמ' כז) וכך שמענו שנוהג הגר"ח קנייבסקי שליט"א (שם).



והמתבונן בגמרא זו ידלה כמה יסודות מאירים ומזהירים בעבודת ה' יתברך, בראש ובראשונה כמה מוסר ודרך ארץ שמלמד אותנו אביי, כמה צורך יש להניח דעת החכם שח"ו לא יחוש זלזול בכבודו, עד כדי כך שהעדיף אביי לדחוק מעט את רב אויא בקושיות על התנהגותו, ובלבד שישמע רב יוסף שלא השתמט מהשיעור בחינם.

ולעיקר הגדון שלפנינו, תן דעתך שהקשה אביי לרב אויא מדוע לא אבל קודם תפילת מוסף ובא, ומוסיף להקשות מדוע לא התפלל יחיד בכדי שיוכל לבוא לדרשת רב יוסף ראש הישיבה. ופשוט שידע אביי שיש חשש איסור לרב הונא באכילה קודם מוסף, וידע גם ידע במעלת תפלה בציבור, ואעפ"כ פשוט לו ששיעור הקבוע דוחה לתרוויחו.

וגם רב אויא לא פליג על אביי אלא כחשש איסור מדברי ר' יוחנן שאסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור, ומאחר ולמסקנה לא נאמר זה אלא בנמצא עם הציבור ולא ליחיד בביתו, כמ"ש רש"י (ד"ה בציבור) אם הוא בבית הכנסת עם הצבור, לא יקדים להתפלל. ע"כ. וכ"ה בב"ח (סי' צאות ז), פירוש כשאנו מתפלל בבית הכנסת אלא דמתפלל בביתו אין בו איסור, אבל כשהוא בבית הכנסת עם הציבור ומקדים תפילתו לתפילת ציבור איכא איסורא. אלא דאם צריך הוא למחר תפילתו כגון שיוצא לדרך, יצא מבית הכנסת ויתפלל בביתו. ע"כ. ומעתה בין תבין שאחר שהשיב לו אביי בציבור שאנו נמצא שרב אויא מודה לאביי שהיה לו להתפלל יחיד ולבא לדרשה. ועכ"פ לדין שכן הלכה שאין חשש מקדים תפלתו לציבור כשאנו עם הציבור, נמצא שיש להעדיף להתפלל ביחיד ולהזדרז לשיעור.

והמוכן בגמרא כמילתא דפשיטא ובלא ספק שאין חשש כלל בזה שמתפלל יחיד להספיק

תפלה במניין או שיעור תורה קבוע

נשאלתי לא אחת מיראי שמים הבאים ללמוד עמנו יחדיו קבועים כסדרן, מה הדין בנאנס בשנתו בשחרית או בעבודתו בערבית ולא הספיק להתפלל במניין, וכעת צריך לבחור האם ילך לחפש תפלה במניין בשעה זו ויפסיד השיעור הקבוע בהלכות, או שמא יתפלל יחיד וישתתף בשיעור הקבוע.

[וכיו"ב נשאלתי מצורבא דרבנן שמוסר בעצמו השיעור בהלכה בשבת קודש אחר תפלה בהנץ החמה, וקרה שקם מאוחר ובא לשאול האם יתפלל יחיד להזדרז להספיק למסור השיעור, או שיעשה המוטל עליו להתפלל בציבור ואנוס הוא בביטול השיעור.]

והשבתי שאם לעיתים נאנס בשינה, שאין כאן פתח לתפילות יחיד כדבר שבשגרה, עדיף שיתפלל יחיד ויחזיק בקביעות לימוד התורה בחבורה, וכ"ש וק"ו במוסר השיעור בעצמו. ואחר שנהיה מזה רעש אמרתי אשנה פרק זה.

ביחיד לצורך דרשה

א. בגמ' ברכות (כח ע"ב) רב אויא חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף. למחר כי אתא, בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף. אמר ליה: מאי טעמא לא אתא מר לפרקא? אמר ליה: דהוה חליש לבאי ולא מצינא. אמר ליה: אמאי לא טעמת מידי ואיתית? אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרב הונא? דאמר רב הונא: אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין! - אמר ליה: איבעי ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד, ולטעום מידי ולמית! - אמר ליה: ולא סבר לה מר להא דאמר רבי יוחנן: אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור? - אמר ליה: לאו אתמר עלה: אמר רבי אבא: בצבור שנו. ע"כ.

לבני בי תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא.
ע"ב. ובי תרבו שם כפר הוא ולא מקום המיוחד
לחכמים. וראה כמה חשיבות נתנו לפירק
שכהמשך הגמרא שם איתא, למיזל לא שרא
להו. אמר ליה אביי: אם כן אתה מכשילן
לעתיד לבא. איכא דאמרי: שרא להו למיתי,
ושרא להו למיזל. אמר ליה אביי: בשלמא
למיתי - לחיי, אלא למיזל - מאי טעמא? כדי
שלא תהא מכשילן לעתיד לבא. ע"כ. הרי
שהעדיף להקל גם בחזרה ובלבד שלא יהיה
ספק שמא לא יבואו לדרשא להבא. ודו"ק.

וכן מבואר בתענית (כו ע"ב) אמר רב יהודה
אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורבי יוחנן אמר:
נהגו העם כרבי מאיר. ורבא אמר: מנהג כרבי
מאיר. מאן דאמר הלכה כרבי מאיר - דרשינן
לה בפירקא. מאן דאמר מנהג - מידרש לא
דרשינן, אורוי מורינן. ומאן דאמר נהגו -
אורוי לא מורינן, ואי עביד - עביד, ולא
מהדרין ליה. ע"כ. ופי' רש"י דדרשינן
בפירקא - הלכה כרבי מאיר, דבעינן דליקום
כוותיה עלמא. אורוי אורינן - כרבי מאיר -
אי אתו לקמן, אבל בפירקא - לא דרשינן,
דלא פשיטא ליה כולי האי דתיהוי הלכה כרבי
מאיר. ע"ש. ומבואר שפירקא היא הדרשה
לפני כל העם להורות תורת ה' ומצוותיו, ופוק
חזי ששיעורים לציבור הרחב כמעט ואין בהם
חידוש לחכמים, ואעפ"כ להגדיל חשיבות
המעמד באו החכמים.

ההכרח להשתתף בדרשה

ג. וכבר מצאנו בש"ס שהיו מקפידים החכמים
לבוא לדרשה להגדיל המעמד, והנמנע
מלבוא היה עליו קפידא אצל הדורש עי' יומא
(עח ע"ב) ריש גלותא איקלע להגרוניא לבי רב
נתן. רפרם וכולהו רבנן אתו לפירקא, רבינא
לא אתא. למחר בעי רפרם לאפוקי לרבינא
מדעתיה דריש גלותא. אמר ליה: מאי טעמא
לא אתא מר לפירקא? אמר ליה: הוה כאיב לי
כרעאי. - איבעי לך למיסס מסאני! - גבא

הדרשה, שאם אכן אין נכון לעשות כן איך
קאמר אביי לרב אויא כן, ומדוע שתק לו רב
אויא בזה, אלא פשוט להם שנכון היה עושה
אם היה מתפלל יחד בעבור הדרשה.

שיעור בהלכות קודם

ב. וחזה הוית בהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל
על הגמרא ברכות ה"ל שכתב וז"ל, איתא
במ"מ בהלכות שבת שהאי פירקא היה דרשא
להעמדת הדת ולהודיע ההלכות להמון העם.
ולכך ניהא מה ששאלו ברבים אמאי לא אתא
מר לפירקא, כדי שלא ילמדו לעשות כן
ולזלזל בדבר זה, והכל ידעו שלא לחינם לא
אתא אלא משום דחלש ליביה. ולכן נמי
קאמר ליה דאבע"ל להתפלל ביחיד. ע"כ.

והנה דבריו לוית חן הם לראשנו, שכ"כ יש
חשיבות ומעלה להעדיף לימוד ההלכות לעם,
שגם אם אינו הדורש ואפילו אינו צריך לשיעור
שמסתמא רב אויא אתי רק לכבד ולהגדיל
המעמד בעיני העם, יש גריעותא גדולה
בחסרונו, ועל אחת כמה וכמה אם השיעור
יקבל רפיון כשאחדים לא יגיעו הרי שח"ו
תקלה תצא מתחת ידו, והתיקון בזה להראות
סיבה מדוע לא בא שיש טעם כעיקר.

וראה בחשוקי חמד (שס) שהביא, ושמעתי
בשם מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א
שהסביר דלכן מותר לשאול שאלה כזו לעיני
כל, כי המשתתף בשיעור קבוע, אם פעם
מחסיר מלבוא, הוא מרפה בזה את ידי
המשתתפים האחרים, ולכן תיקונו הוא לשאול
אותו ברבים ולשמע תשובתו כדי שהשיעור
יתחזק ויגדל. ע"כ. ודו"ק.

ולענ"ד יש להכריח שאכן המדובר שרב אויא
כלל לא היה צריך לבוא ללמוד לעצמו, אלא
לתת כבוד ולהגדיל הדרשה בעיני העם. שהרי
'פירקא' היא דרשה שנעשית להמון העם
כמבואר ביומא (עז ע"ב) רב יוסף שרא להו

השתדלות לתפלה במניין

ד. וכבר הארכנו במ"א בגדר חיוב תפלה במניין שהרי לשון שו"ע (סי' צ ס"ט) ישתדל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הציבור, וישתדל לישנא דמן המוכרח היא. וכבר האריכו הרבה הפוסקים לדון אם יש חיוב בזה, עי' למרן מלכא ביביע אומר (ח"ו או"ח סי' י אות ה) שציין לספר בית אלוקים (שער היסודות פרק לח) שמזמן משה רבינו עד אנשי כנסת הגדולה כל אחד היה מתפלל ביחידות בביתו ולא היו ישראל נאספים להתפלל בציבור במקום אחד וכו'. ובמהרי"ל (עירובי חצרות אות ז) שכתב, שלא התירו חכמים לערב במקום תפלה בציבור שאינה מצוה כל כך שלא מצינו שהצריכו חכמים להתפלל בעשרה. [ואעפ"י שיש מהאחרונים שמפקקים בדבריו, אולם יש לומר שלענין עצם הדבר שתפלה בציבור אינה אלא למצוה מן המוכרח מודים למהרי"ל. הלכה ברורה על שו"ע הנ"ל.] ומאידך בשו"ת איש מצליח מאוזן (כרך ג ח"ב סי' א) ועוד אחרונים הכריחו שמצוה מדרבנן איכא, ומידי מחלוקת לא נפקת. ואין כאן מקום להאריך, שבלאו הכי גם אי נימא שהוא חיוב מהדין, מוכח מאב"י שיש להתפלל ביחידות בכחאי גוונא. והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה.

זמן תורה לחוד

ה. ואין כאן שייכות כלל לתשובה הרא"ש (ח"ד סי' יא) שכתב, וטיב להתפלל עם הצבור בעשרה זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. וגם אין תורתנו כ"כ אומנותנו והרכה שעות אנו מבטלים ביום, נבטל תורתנו בשעת תפלה ונשלים אותה השעה משעות הבטלות ביום ונצא ידי חובתינו בתורה ובתפלה. וגם אם אין תלמיד חכם מתפלל עם הצבור ילמדו אחרים ק"ו ממנו ולא יחושו על התפלה ונמצאו בתי כנסיות בטלות, כי לא ידינוהו לכף זכות לומר שהוא עוסק בלמודו. ע"כ. ועי' שו"ע (צ ס"ח).

דכרעא הוה. - איבעי לך למרמא סנדלא. - אמר ליה: עורקמא דמיא הוה באורחא. - איבעי לך למעבריה דרך מלבוש. - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דאמר רב אשי: סנדל לכתחלה לא. ע"כ. ומבואר שהיו כל החכמים באים ומה לחכמים בדרשה של המון העם אם לא בעבור להגדיל תורה ולהאדירה.

וחמור הדבר כל כך עד שהמחליש את הציבור בדרשה חייב נידוי, כמבואר בגמרא קידושין (כה ע"א) סבי דנזוניה לא אתו לפירקיה דרב חסדא, אמר ליה לרב המנונא: זיל צנענחו. ע"כ. ופי' רש"י (ד"ה זיל) אמור אליהם להסגר ולישב בבית וזה לשון נדוי לתלמיד חכם כדאמר במועד קטן (דף יז) לאמר לו דרך כבוד הסגר ושב בביתך. ע"כ. ואפשר שהוא מכלל המחטיא את הרבים שחומרנו עד השמים. ומעתה מרב אויבא שאעפ"י שאינו צריך לפירקא ללימוד אלא להגדיל ערכה בעיני הציבור, תמה עליו אב"י מדוע לא התפלל יחיד ובא, על אחת כמה וכמה במי שעדיין לא הגיע לידיעת ההלכות הנצרכות שאם יפסיד השיעורים אפשר שיבוא בנקל לכמה וכמה איסורים קלים וחמורים, ונמצא יצא שכרו בהפסדו על חסידות של תפלה במניין.

ויש להמליץ עליו דברי רבותינו שבת (י ע"א), רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה, אמר: מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה! - והוא סבר: זמן תפלה לחוד, וזמן תורה לחוד. רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא, והוה עסקי בשמעתא. גנה לצלויי, והוה קא מסרהב רבי ירמיה, קרי עליה רבי זירא: מסיר אזנו משמע תורה גם תפלתו תועבה. ע"כ. ואעפ"י שלהלכה זמן תורה וזמן תפלה לחוד, מ"מ תפלה במניין שאין חיובה ברור מן הדין, ומטין הדברים שאינה אלא כמעלה ומצוה מן המוכרח. שפיר מקרי מסיר אזנו משמוע תורה בעבור חסידות ומפסיד חיי עולם.

תהיה סגנון לבוש עדיף מעסק התורה. ומ"מ יש להעיר על דבריו שם ואכ"מ.]

אילן גדול להיתלות בו

ז. ועי' בהליכות שלמה (תפלה פ"ה ה"טז) שפסק כן משכל ישר וז"ל, אם איחר למנינו הקבוע נדאה דאין להפסיק משום כך לימוד בחברותא עם רבו או חברו כדי להתפלל בציבור. וכן, אם קרה לו שע"י התפלה בצבור יתבטל מהגדת שיעור תורה לרבים יתפלל ביחידות כדי שלא לבטל ת"ת דרבים. ע"כ.

וכ"פ באלביא דהלכתא (גירסאות עמ' טז) מסבירא שביטול תורה של רבים חמיר טפי מתפילה במניין. וכך העלה במסקנה בשו"ת אשר חנן (ח"ג סי' ה) מסבירא עכ"פ באקראי ושאיין ללמוד מתשובת הרא"ש לכאן שהוא קאי בדרך קבע. ועי' שו"ת שרנא המאיר (ח"ז סי' לג) ולאמור יש להשיב. ולעג"ד יש להעמיס כן גם בדברי המשנה ברורה (סי' צ"ס קנו). ע"ש. וכן הביאו בשם מרן מלכא שהורה הלכה למעשה עי' מעיין אומר (ח"א פ"ה סי' קסז).

תבנא לדינא

ח. במקרה ואיחר התפלה במניין ובעת יש בפניו שתי אפשרויות, או להתפלל ביחידות ולהשתתף בשיעור או לחפש מניין ויתבטל מהשיעור, יש להורות להתפלל ביחידות בעבור השיעור הקבוע. שמלבד שתפלה במניין ספק חיוב ספק מעלה טובה, בהפסד שיעור קבוע לרבים בדבר ה' זו הלכה יש חסרון עצום הן מחסרון הלימוד והן מצד החלשת הציבור מהגעה לשיעור, ושניהם חמורים עד מאוד.

ועל אחת כמה וכמה הרב מוסר השיעור שקרה ואיחר המניין, יעדיף התפילה ביחיד שלא יבוא לביטול תורה של רבים.

כל זה לא נאמר אלא בדרך קבע, ואפילו באקראי אך בלמוד לעצמו בסדרי הלימוד הרגילים. אך אקראי וביטול תורה דרבים לא.

להתפלל ביחיד לצורך

ו. וכבר ידעת שהתירו הפוסקים בכמה מקרים ואופנים להתבטל מתפילה בציבור, וכגון לתשוש כח [מ"א (צ"ס ק"ט)], ואפילו במקום של הפסד ממון שרי להתפלל ביחיד, עי' אלף המגן (שם) וז"ל, אם הוא אוגס ממון שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבא לידי הפסד יכול להתפלל בביתו ביחיד או בבהכ"נ בלא ציבור אבל משום מניעת ריווח מחויב להתפלל בציבור. ע"ש. ומייתי לה כן מהגאון יד אליהו (סי' ז), וכ"ה במשנ"ב (ס"ק יב), בה"ח (ס"ק סא). ועוד הוסיך באלף המגן (שם) שכן מוכח במ"א (סי' תרע"א ס"ק י"ב) ופתחתי לראות כמה דברים אמורים וחזיתי שהתיר אף בקל יותר ממקום הפסד שכתב, פעמים שהוא טרוד בעסקיו א"צ לילך לבה"כ. ע"כ. ומשמע אפי' שלא מחמת הפסד אלא טרוד בעלמא. ולא תהיה קביעות עיתי ללמוד דבר ה' זו הלכה פחותה מעסקיו.

ועל אחת כמה וכמה לאשר ראיתי בספר פסקי תשובות (סי' פח אות ג) וז"ל, יש להורות למעשה במקרה שנאגס ונתאחר, שעדיף שיטבול ויתפלל בטהרה ביחידות מלהתפלל בציבור בלא טבילה זו. ע"כ. וציין שכ"פ המשמרת שלום (סי' ב' סק"א שמביא המשנ"ב וחולק עליו), סי' הלכה למשה - טבילת עזרא (אות לו), מעורר ישינים (סקט"ז), שו"ת מנח"י (ח"ד סי' ס"א), שו"ת קנין תורה (ח"ז סי' ד), תשו"ה (ח"א, ק"ט).

ומעתה מכל הני פוסקים נילף לדידן שלא תהיה מצות תלמוד תורה השקולה כנגד כולם פחות מתקנת עזרא שבטלה שעדיפה על תפילה בציבור. [וכל שכן וקל וחומר למש"ב בפסת"ו (סי' צא הערה 27) שהרגיל להתפלל ככובע וחליפה עדיף על תפלה בציבור, ולא



הולכת ס"ת כשהוא סגור

נשאלתי מאחד ממתפללי בית הכנסת "חזון עובדיה" נהריה יצ"ו, אם נכון הדבר לשנות במנהג הגבחה ס"ת הנהוג אצלנו, ולהוליכו מהיכל הקודש כשהוא פתוח. ששמע בשם אחד מפוסקי הדור שיש לשנות המנהג ותלמידיו באו בגבולנו לנסות לעשות כדבריו. ואמרתי אשנה פרק זה בס"ד.

מנהג חז"ל

א. איתא במסכת סופרים (פ"ד ה"ה), מיד גולל ספר תורה עד שלשה דפין, ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתוב ולברוע ולומר, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. ע"ש.

וכיו"ב בירושלמי סוטה (פרק ז הלכה ד), כתיב ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת, וכי יש תורה נופלת, שמעון בן יקים אומר זה החזון שהוא עומד. ע"כ. ופי' בקרבן העדה (ד"ה זה החזון) שהוא עומד ומגביה ס"ת ומראה הכתב לעם, צריך להקימה כראוי שיראו כולם הכתב. עכ"ל.

ומשני מקומות אלו משמע מחז"ל בהדיא, שלא היו מוליכין ס"ת פתוח אלא סגור, שכל ראיית הס"ת ע"י ההגבהה היא. ואי איתא שמוליכו כשהוא פתוח מה צריך להעמידו ולהגביהו שנית, שכבר ראו הכתב בהולכה. ולכל הפחות המובן הוא, שאין צריך להוליך פתוח שלא הזכירו מזה מאומה, שבדאי די בלהגביהו במקומו על התיבה.

פסק השלחן ערוך

ב. וכן יש ללמוד בפשיטות בלשון השלחן ערוך (סי' קלד ס"ב) שכתב, מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולברוע וכו' ע"כ. ולא מסתבר כלל, שתוך כדי הולכה יתחיל לסובב הס"ת לצדדיו ולאחריו, אלא מטין הדברים שבעמדו על התיבה עושה כן.

מקרא מלא

ג. ולענ"ד מקרא מלא דיבר הכתוב (נחמיה פ"ח ד - ה) ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר ויעמד אצלו מתתיה ושמע ועניה ואוריה וחלקיה ומעשיה על ימינו ומשמאלו פדיה ומישאל ומלכיה וחשם וחשבדנה זכריה משלם. ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדו כל העם. ע"כ. ופי' רש"י כי מעל כל העם היה - ועל כן ראוהו כולם. ע"כ. הרי שראיית הספר דוקא בהגבהה שע"ג התיבה, ושם פותח הס"ת להראות.

מנהג 'ירושלים'

ד. וחזיתי לרב הלכות קטנות (ח"ב סי' רנח) וז"ל, נוהגין כאן בירושלם תוב"ב שמקיפין בס"ת פתוח בכל הבית הכנסת להראות את העם אם יפה הם עושין. תשובה, בירושלם הוצרכו לעשות כן מפני שהבית הכנסת הגדול הוא ארוך וקצר אורכו פי ג' או ארבע מרחבו וכשהעם רבה מפני העולים לרגלים ישארו הרבה בעזרה ולא די כדי שיראו כולם פני הכתב במה שיגביהו ס"ת בתיבה ולכך הוצרכו לסבכו ג"כ בעזרה גם בק"ת ת"ת עושין כן מפני הרואים שיזכו לחזות בנועם ה' ועוד שכולם רואים בראש הפרשה. עכ"ל.

והמתבונן בדבריו ימצא מבואר שנהגו כן מחמת המציאות שהייתה בניהם שאין העם רואים הכתב בשעת הגבהה על כן היו צריכים להוליכו פתוח ואין סוד נסתר בדבר או קפידא

להראותו לקהל בעת שמוציאו מן הארגז שבכותל בתוך ההיכל, ופתיחה זו אינה נראית לכל הקהל, ואח"כ מוליכין הס"ת לתיבה אשר באמצע בית הכנסת, ופותחין אותו ומראין לקהל בארבע רוחות התיבה שני פעמים בזה"ז ע"ש. ומוכח מדבריו שגם מנהגם להוליכו סגור ורק בשעת בריך שמים היה פתוח שכתב 'מוליכין הס"ת לתיבה וכו' ופותחין אותו ומראין לקהל' הרי שעד התיבה סגור היה.

קשה לקולו

ו. ובאמת קצת יש לחוש בזה במוליכו פתוח פן ישלחו בו יד לנשק האותיות על קלף ובאים לקלקל בקדשים, כ"ש שמנהגנו לנשק הס"ת ובקל יבואו איזה אנשים לנשק תוך הספר ומלבד שאחזו כשהוא ערום עוד מקלקל בא עימו, ובלאו הכי נראה לעין שאחיותו בפתוח אינה חזקה ובטוחה כאחיות בסגור. ואעפ"י שאין בטעמים אלו להכריע המנהג כבר ראית שמנהגנו עיקר והני טעמי חזו להצטרופי.

מנהג 'הספרדים'

ז. וחזה הוית לגר"ד יוסף שליט"א בס' הלכה ברורה (סי' קלד אות טז) שכתב, מנהג רוב עדות הספרדים ועדות המזרח להוליך הס"ת מן ההיכל אל הבימה כשהוא פתוח ע"ש. ולא הבנתי מנין לו זה, ואולי הרב שליט"א מקומו קבע בעיר קדשנו ירושלים ת"ו ראה סביבו בתי כנסיות מעטים וכולם מנהג הכבליים, וחשב שכן המנהג הפשוט. אך באמת ברוב ככל ערי הארץ המציאות אינה כן, ומנהג רוב עדות המזרח גם כבואם לארץ פשוט וברור להוליכו סגור, וכן גם המנהג הישן ביהודי בבל כמ"ש הרב באן איש חי הנ"ל.

והוא פשוט ביוצאי מרוקו עי' נתיבות המערב (מנהגי שב"ק אות לג) ובני תימן עי' שו"ע המקוצר (סי' כב אות ב), ומנהג בוכראה כמ"ש בס' בכרי ישראל (סי' כ אות י) וכן מנהג לוב כמ"ש בנחלת אבות (עמ' כג אות עד), וכ"ה מנהג יהודי מצרים

אלא צורך המציאות הוא. וכן משמע בדברי ג"ע החיד"א זיע"א בס' לדוד אמת (סי' ג אות ג) שנהגו כן 'לזכות כל האנשים ונשים שיראו אותו', והביא דבריהם גם בכף החיים (קלד ס"ק ג) וציין לעוד אחרונים שהביאו מנהג זה בטעמו הנ"ל. ומעתה בין תבין שהכול אחר המציאות ובמקומותינו אין מניעה כלל מלראות האותיות בס"ת שביה"כ גדול ורחב ידיים סביב התיבה וכ"ה ברוב בתי כנסיות שהיינו בהם, ודי לנו בהנבחה ע"ג התיבה כדברי השו"ע וכמנהג הקדמונים. ובאמת שבמציאות קשה הדבר שיראו כל הציבור האותיות תוך כדי הולכה שזה עומד מכאן וזה מכאן ומה יעשו העומדים בשורה שניה והלאה, ונמצא שגם רווח זה אינו מורגש.

האר"י הח"י

ה. ואדרבה נראה שעפ"י הסוד אין לפתחו אלא בהגיעו לתיבה שכן מוכח מדברי רבנו האר"י (שעה"כ ד' א דס"ת) וז"ל, ונבאר תחילה מנהג מורי ז"ל שהיה נוהג לנשק הס"ת וללוחו לילך אחריו כשמוליכין אותו מן ההיכל אל התיבה לקרות בו. ואח"כ היה נשאר שם סמוך אל התיבה עד שהיו פותחין הס"ת ומראין אותו לקהל כנודע. ואז היה מסתכל באותיות הס"ת ממש והיה אומר שעל ידי הסתכלות האדם מקרוב כ"כ שיוכל לקרוא האותיות היטיב עי"ז נמשך אור גדול אל האדם וכו' ע"ש. ומוכח שהיו פותחין הס"ת דוקא בהגיעו להיכל ואי איתא שהיה בזה קפידא עפ"י סודן של דברים ודאי היה רבנו האר"י עושה כן. [וא"ל שלא רצה לשנות המנהג אעפ"י שיש בזה קפידא, שא"כ היה לו לרבנו הרח"ו לציין כמ"ש ביו"ב בדרושי הציצית בידוע. וממ"נ שאפ"י נימא דאיכא קפידא למדנו מרבנו האר"י שאין לשנות המנהג עבור זה ודו"ק.]

ועתה חזיתי למרן הרי"ח הטוב (בא"ח ש"ב תולדות טז) שהביא מנהג רבנו האר"י הנ"ל וכתב, ופה עירנו בגדאד נוהגין לפתוח הס"ת

ואיך שלא יהיה עינינו רואות שרוב בתי כנסיות של הספרדים בא"י, לא פותחין הס"ת בשעת הולכה וכנ"ל והמוחש לא יוכחש. ומעתה מילתא דפשיטא היא שגם אין לשנות המנהג בלא ראיות מוצקות. ובמקומותינו גם דעת מרן הגרע"י זיע"א יסכים שאין לשנות המנהג, ראה בסוף דבריו בהליכו"ע (שם) שכתב הכלל בכיו"ב וז"ל, פשיטא שלא נכון לבטל המנהג וכבר אמרו על זה עושה חדשות בעל מלחמות. ע"כ. ואוקי באתרין. כל שכן וקל וחומר שפשט דברי מסכת סופרים ושו"ע כמנהגינו, ושכן מנהג רבנו האר"י וכנ"ל.

תבנא לדינא

ט. המנהג בימי חז"ל וכן הוא המנהג ברוב ככל עדות הספרדים בחז"ל ובארץ, להוליך הס"ת כשהוא סגור. וכן נכון לדעת רבנו האר"י ז"ל, ואין לשנות.

ומה שנהגו באיזה בתי כנסיות בירושלים כשהיה צורך בדבר, הרשות בידם.

ובודאי שאין לעשות אפי' מחלוקת הקטנה ביותר בעבור ההגבהה, שהרי אפי' לא יעשו הגבהה כלל יש להם על מה שיסמוכו, עי' כף החיים (קלד ס"ק טו) ובמש"כ בזה באהלי שם (ס"י קלד). ומנהגנו בזה עיקר ויסודתו בהררי קודש וכמבואר. ואין לשנות.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף בח.

כמ"ש בס' מנהגי מצרים (הביאו בשער המפקד נהר פקוד ד' יח ע"א). וכן היה המנהג רווח בדורות שעברו וכלשון הגרב"צ מוצפי שליט"א (בקני' בני ציון בסו"ס דברי שלום ח"ב עמ' תקכ), וכן נהגו ברוב ערי הארץ ובחו"ל. וזה מנהג טבריה צפת וחברון וכו' אך בירושלים ובעיקר בק"ק בית אל מכיון והמקום צפוף ודחוק וגם היו מוגבלים בזמן מחמת ריבוי הכוונות היו פותחים הס"ת בהיכל ומוציאין אותו פתוח. עכ"ל. ומנהג צפת כבר למדנו מהמבואר בשער הכוונות הנ"ל שהוא כמנהגינו ומסתמא כן היה נוהג מרן השו"ע וכל קדושים עמו שם דסדנא דארעא חד הוא.

מרן הגרע"י

ח. ובשעת ספרין פתיחו ראיתי למרן מלכא בספה"ק הליכות עולם (ח"ג עמ' קיג) שכתב, המנהג פשוט בא"י לומר בריך שמיא וכו' וכשמוציאין ס"ת מן ההיכל גם כן יהיה פתוח וכו' ואפילו בהחזרת הס"ת להיכל מנהג א"י להחזירו מן התיבה כשהוא פתוח. ע"כ.

ומאוד נפלאתי היכן ראה שכן מנהג כל ארץ ישראל, ועין רואה שאינו כן ומלבד מעט מן המועט שנהגו כן בחשבם שכן נכון עפ"י הקבלה, ולא בנמצא מנהג זה בשאר ערי הארץ. [וכבר נתבאר שגם עפ"י הקבלה אין בזה ממש] ואחר העיון בדברי קדשו בביאורים (שם), נראה שט"ס איכא וצ"ל 'מנהג ירושלים' שביאר בדבריו שכן מנהג ירושלים כמ"ש בהלכות קטנות הנ"ל. ולא עלה על שפתיו מנהג א"י, ועתה ראיתי שכן הוא גם בדבריו בשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח ס"י טז) שלא הזכיר אלא מנהג ירושלים ותו לא ועל כן נראה ט"ס היא.



קפה ומאפה

בס"ד, ח טבת תשפ"א.

לכבוד האי גברא רבא ויקירא, הרב החסיד שלוחא דרבנן הגאון הרב יוסף חיים רוזנבלט נר"ו, רב המועצה אזורית גליל תחתון.

אחר דרישת שלום כת"ר ביאות להד"ג, עתה באתי כי שמועה טובה שמעתי, שכת"ר שמע והתבונן על הלכה שנאמרה ע"י בשיעור אצל חברים מקשיבים, ולא ישרה בעיניו ופתח בספרי הפוסקים לסתור. ותעלוזנה כליותי כי מעטים המה שקמו לחקור הדין, ולמגמר חיפוש מחיפוש לא בעו. ובזה ראיה מהימנא, כי יראת ה' בלב כת"ר לברר האמת כרצון קונו, כדקא יאות לאוהבי שמו יתברך, וברכות ינוחו על ראשו.

על כן אמרתי לשלוח לכת"ר מאשר אצלי בכתובים, אשר יגעתי ועמלתי עליהם להעמיק חקור ולאספא המחנות [ובסופו תמצית המאמר], ואם כת"ר יאיר עייני בסוגיה לתקן הטעון תיקון או להיות שר המסכים, והיה זה שכרי.

עמדתי ואתבונן במצוי מאוד בכל יום ולענ"ד לא נידון כל הצורך בפוסקים, והוא בשעה שמונח לפניו מאפה חמשת מיני דגן ומשקה או מיני לפת, כפי שמצוי אצל רבים לשתות כוס שתיה חמה עם פת הבאה בכסנין, יש לברר מה יקדים בברכתו ומה הגדרת אכילה זו. ומאחר ויש בנידון זה כמה וכמה נפק"מ מצויות שלא הובררו כפי הצורך, על כן אמרתי אשנה פרק זה ואוהילה לאל שיוליכני בדרך אמת.

מהי פת הבאה בכסנין

א. יסוד ושורש כל סוגיה בהגדרות הבסיסיות השייכות בה, ובעניין שלפנינו יש לחקור

באכילת מאפה עם משקה האם נידון כסעודה או כאכילת עראי בעלמא, שכמוכן הנפק"מ הברורה דיני הברכות וסדר קדימותם.

וזאת אודיע נאמנה שלא באתי להאריך בדברים הידועים, שאין דרכי בכך והרוצה להרחיב ישוטט בספרי הפוסקים. ועל כן בהגדרה אמתי מאפה נקרא פת או פהב"כ שכבר דשו בה רבים קמאי ובתראי, נסכם הדין בקיצור אמרים. פסק השלחן ערוך והמפה הפרוסה עליו (או"ח סי' קסה ס"ז) שעליהם כל בית ישראל נסמך ועל פיהם יישק דבר וז"ל, פת הבאה בכסנין, יש מפרשים: פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין, והם הנקראים רישקולא"ש ריאלחש"ו. וי"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה, (וי"א שזה נקרא פת גמור, אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעק"ך שבמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וכן נהגים). וי"מ שהוא פת, בין מתובלת בין שאינה מתובלת, שעושים אותם כעבים יבשים וכוססין אותם, והם הנקראים בישקוני"ש, והלכה בדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכסנין. ע"כ.

והמבואר בדברי השלחן ערוך וכן הוא באריכות בבית יוסף, שנחלקו הראשונים מהי הגדרת פת הבאה בכסנין, והעלה הבית יוסף להלכה ולמעשה שמאחר והיא מחלוקת ואין בידיו להכריע על כן נדון מצד הספק, שכל שיש בו אחד מהפרמטרים הנ"ל נחשב לפת הבאה בכסנין, וכלשונו בבית יוסף 'ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן בדברי כולם להקל, ובין כיסים שממלאים אותם בדבש ושקדים כגון הנקראים רישקיליא"ש דיאלחש"ו, ובין עיסה שעירבו בה מי פירות או מיני תבלין בין הנקראים בישקוני"ש, כולם דין פת הבאה בכסנין יש

אינו פת. והנה מדברי הב"י שהעמיד הדין בספק מוכח שאינו כן, וכך הבנת רוב הפוסקים כמו שהאריכו בזה בספריהם. ואכמ"ל.]

ומעתה דעת לנכון נקל, שרוב ככל המאפים הנמצאים על שולחנו דינם 'ספק פת', שהרי אין מתקיימים בהם שלושת התנאים שיהיה נכסס ונילוש וממולא במיני מתיקה [מלבד בקלאוה], ועל אחת כמה וכמה למור"ם ז"ל שאין הנבלל עם מיני מתיקה יוצא מגדר פת בטעם הנרגש אלא דווקא בריבוי המתיקות, הרי לשיטתו הוי לחם גמור. ולכל הפחות הוי 'ספק' פת, שנברך בתחילה מזונות ולבסוף מעין שלוש שמועיל כדיעבד גם לפת.

משקין הבאים בתוך הסעודה

ב. וכעת המקום להתבונן, שמאחר וקימ"ל שסתם מאפים דינם 'ספק פת' יש לדון בנפק"מ העולות מזה. כידוע, הקובע סעודה על פת פוטר בברכת המוציא וברחמ"ז את שאר המאכלים ותבשילים הבאים מחמת סעודה [ברכות מב ע"א ושו"ע סי' קעז], ובכלל זה קימ"ל שגם אין מברכים על משקה בשעת סעודה [עי' שו"ע סי' קעד ס"ז]. ואלו הדינים ופרטיהם ידועים ומפורסמים בספרי הפוסקים, ועל כן אחסוך את אריכות הדברים. ואזכיר בראשי פרקים הנוגע לעניין שלפנינו.

בטעם הדין שפת פוטרת גם את המשקין, מבואר באר היטיב בבית יוסף שגם משקה מקרי מחמת הסעודה מאחר והמשקה בא לשרות המאכל, וכבר העידו התוס' (ברכות מא סו"ע"א) שכך היה נוהג רבן של ישראל רבנו שלמה יצחקי [רש"י] ורבנו תם וגדולי הצרפתים ז"ל. וגם רבנו יונה (בט: ד"ה יין) והמרדכי (ס' קלו) דעתם מסכמת לדעת רש"י ורבינו תם, שכיון שהמים בסיבת הפת צריך לשתות מעין המזון הוי והפת פוטרת אותם. וכן דעת הסמ"ג (עשין כו קיא ע"ד) והסמ"ק (ריש סי' קנא), וכן דעת עוד רבים מרביתנו הראשונים

להם, ואינו מברך עליהם המוציא ושלש ברכות אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. ורוצנו לומר, שבכדי שלא יכנס בספק ויברך המוציא וברכת המזון שלא לצורך, נדון את המאפים הנכנסים בספק פת כפהב"כ שברכתם מזונות ומעין שלוש. והרווחנו שבוה ליכא ברכה לבטלה, שברכת מזונות פוטרת המוציא, וברכת מעין שלוש פוטרת 'מדאורייתא' את ברכת המזון, ואעפ"י שמדרבנן בעינן ד' ברכות בדווקא הוי ספק דרבנן להקל, ועדיף לילך בדרך זו מאשר לברך ברכת המזון שיש בה כמה ברכות והוי ספק ברכות לבטלה.

ועי' בב"ח שתמה על הב"י בזה, מאי האי דקאמר 'דנקטינן לקולא' שמאחר ואפשר שברכת מעין שלוש לבטלה וגם לצאת ידי חובת ברהמ"ז לא יצא, לא הוי קולא אלא איסורא. ע"ש. ומ"מ בתוך דברי הנ"ל הובהר התירוץ לזה, שבברכת מעין שלוש ליכא סב"ל למ"ד שפוטר ברמה"ז מה"ת, ואם כן נותר רק מצוה מדרבנן להזכיר כל אחת בברכה בפני עצמה, ובה אמרינן ספק דרבנן לקולא. וכך תירצו דברי הב"י הדרישה (שם), הט"ז (סק"י), האליה רבא (ס"ק טז) ועי' בברכי יוסף (סק"י) שפתח בזה ובהגהת המו"ל שציין לספר שיורי ברכה (אות ה' ובסי' ר"ז) שהאריך במקור הדין בראשונים ואחרונים, ובספרו הנוסף טוב עין (סי' ח"י אות ג"א) רמז שמחר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (סי' י"ב ובסי' מ"ז) לאחר שראה מ"ש בשו"ב העלה דיצא. וראה עוד בברכת יוסף לגר"י ידיד (ח"א אות ה' סי' ג"ה מעמוד קס"ד ואילך). ובחזו"ע (ברכות עמ' נז ועמ' רמב והלאה), שכ"כ גם בשו"ת גינת ורדים (כלל א סי' כד) ובשו"ת ימי יוסף (בתרא או"ח סי' ה). ואכמ"ל בזה שלא נצא מהעניין.

[וידועה ומפורסמת סברתו של המאמר מרדכי (על השו"ע הנ"ל) שאפשר והראשונים לא חולקים בהגדרת פהב"כ, ומסכימים שבכל תנאי מה-ג'

שב"כ גם האגודה, הריטב"א, ר"י שירליאון, ההשלמה, המאורות, רבנו פרץ, הנמוק"י, הרשב"ץ האור זרוע, ועוד. [עי' בהלכה ברורה לגר"ד יוסף (סי' קעד אות טז) שסידר בזה השיטות בהרחבה].

ואפילו היה צמא מתחלה, אין אומרים שכיון שמתחלה היה צמא לא בא המשקה בסיבת הפת ויברך, אלא אמרינן שכיון שלא רצה לשתות מתחלה כדי שלא יזיקו לו המים, נמצא כי שתיית המים בסיבת הפת היא ואין צריך לברך עליהם דפת פוטרן, וכמ"ש ה"ר יונה (שם ד"ה ומכאן) ע"ש והביאו לדין בשו"ע.

ועי' ובאור זרוע (ח"א סו"ס קנה) שהעולם נהגו לברך, והנהוג בדברי ר"י ורבינו תם ואינו מברך על שום משקה בתוך הסעודה כי אם על היין לבדו, לא הפסיד ונהג בטוב ע"ש. [הרי שאפילו שהיה מנהג לברך, לא ראו להצדיקו והעדיפו הפרישה והעדר שלא יכנס בחשש ברכה לבטלה].

ואעפ"י דאיכא חולקים בזה, כמבואר בבה"ג (ברכות פ"ז א) ובשבלי הלקט (סי' קמג), וכן פסק ה"ר ישעיה ז"ל (פסקי הרי"ד מא ע"ב ד"ה שאלו) ועוד. הרי קימ"ל בכל מקום שנחלקו הפוסקים בברכה, ספק ברכות להקל. וכ"פ בשו"ע ובאמור.

ועי' ברא"ש (ברכות שם סי' כט) שביאר הסברא של הפוסקים מברכה, שמשקים הבאים בתוך הסעודה חשיבי באים מחמת הסעודה, לפי שאין בני אדם רגילים לאכול בלא שתיה, וחשיבי כעיקר סעודה. ולמסקנה הציע שכדי להסתלק מן הספק, קודם נטילת ידיים יברך על המים על דעת לשתות בתוך סעודתו ובהכי מסתלק מן הספק שיוצא לדברי הכל. והצעת פשרה זו הובאה בשו"ע ובאחרונים הלכה למעשה.

ונהדר אנפין ונחזי אנן, שמאחר ופהב"כ לדידן הוא ספק פת שעפ"י רוב מתקיים תנאי אחד מתוך ג', הרי שהוא מוציא מחמת הספק את הבאים מחמתו לרבות המשקה הבא עמו. וראה בעיניך, שאם בתר טעמא ניזיל הרי שלסברא קמייטא שהמשקה בא לשרות האכילה, הבא נמי נימא בפהב"כ שהרי מרקם הלחם והעונה זהה, ואם הוסיפו בו עוד סוכר ומיני מתיקה אדרבה צריך לישרותו יותר מפת טפלה, שמה הבדל יש בעיכול בין לחמניה מתוקה לשאינה מתוקה או בין מצה בפסח לקרקרים במשך השנה. זאת ועוד, שהמוחש לא יוכחש שבהרבה מהעונות והעוגיות אין דרך לאוכלם בלא שתיה מחמת יובש המאכל, או מתיקות הגדולה, ובפרט במיני מאפה היבשים והמלוחים שגוררים השתיה אחריהם, והמנגד לזה מתעלם מהמציאות.

ואם חפץ במשקה גם מחמת המשקה וגם מחמת האכילה, גם זה בכלל בא מחמת הסעודה. והוא כ"ש מהיה צמא קודם האכילה, שאינו מברך על המשקה.

וגם אם נחדש הגדרה מסברא, שאין אכילה בלא שתיה המובא ברא"ש היינו שגדר 'אכילה' גורם, הרי גם בעונות ועוגיות מקרי אכילה דהוי ספק פת, והמחלוקת לעניין הברכה אינה משנה את המציאות שהעולם רגיל לאכול מאפה עם משקה. ובאמת שבתוך עמי אנכי יושבת, וכמעט שאינו נמצא שיגישו את המאפים בלא שתיה, וכבר שגור בפי העולם 'קפה ומאפה' מאחר ובאמת כך היא הרגילות.

וכבר האריך בטענה זו בשו"ת שואל ונשאל (ח"א או"ח סי' מה) ודעתו כן אפילו על מעשה קדירה וז"ל, וב' טעמים הללו שייכי ג"כ באכילת הפת הבאה בכסנין או שאר מעשה קדרה, כמו הכוסכוס שנשאל עליו הישיב משה. ולכן כעת נלע"ד דאין לברך לא

עליהם. והבי קימ"ל גם בשותה כוס תה וכיו"ב ממשקין החמים בתוך סעודה, ואפילו היה צמא קודם הסעודה אינו מברך על המשקה בתוך הסעודה וכנ"ל בשו"ע. וא"כ הוא הדין במיני מאפה המצויים אצלנו, שמחמת היותם ספק פת יפטרו המשקה הבא עמהם.

וגם אם נבוא לבאר בדברי הרא"ש שגדר 'הקביעות בסעודה' היא הקובעת ולא דווקא רגילות, הרי העוגה והעוגיות הם ספק פת וספק קביעות, ובכל ספק ברכה אמרינן סב"ל. ובפרט שאין להתעלם מהמציאות שהיום רגילים הרבה מהעולם להחשיב אכילה זו של עוגה ועוגיות כעיקר סעודתם לפת שחרית, וא"צ לומר בלחמניות מתוקות שבאו כתחליף ממש ללחם כדי להימנע מגט"י וברהמ"ז, ואוכלים אותם כלחם לשובעה וללפת בהם שאר מאכלים, שבהם נראה כמילתא דפשיטא שדינם כפת לפטור המאכלים ומשקין הבאים עמהם.

גדר קביעות סעודה באכילה מועטת

ג. ואין אמת בטענה, שמאחר ואין רגילים לאכול הרבה מהעוגה לא מקרי קביעות סעודה, משא"כ פת שאוכלים ממנה כדי שבעה. זה אינו, שהרי גם באוכל לחם ממש אינו מברך על המשקה הבא עמו, אפילו אכל רק כזית פת ולא דווקא בממלא כרסו. ומדלא חזינו שחילקו בין אכל פת בשיעור כזית או ד' ביצים, מוכח שאין השיעור גורם. ואם כן הוא הדין באוכל עוגה ועוגיות ביותר מכזית דמקרי סעודה מחמת הספק לפטור הבא מחמת הסעודה. [נראה בזה עוד לקמן]

וראיה מהימנא לדברי חזיתי בדברי הרא"ש הג"ל, שתוך דבריו כתב וז"ל, כיון דפת הוא עיקר הסעודה והמשקים אינם באים אלא בשבילו, הפת פוטרן אף על גב דלא זייני, דמים נמי מיקרו באים מחמת הסעודה כדאמרינן (ב"ק צב:) פת שחרית וקיתון של מים

בתחילה ולא בסוף כל עוד שלא נמצא מפורש בפוסקים. דלא נאמר הא דאין דרך לאכול בלא שתיה רק כפת שחייבים לברך ברהמ"ז, דאז יש לבטל דעתנו מפני דעתם, אבל בל"ז מסתברא דלא שנא. ע"כ. ומש"כ 'שלא נמצא מפורש בפוסקים' ברור שכוונתו בדברי הראשונים שדבריהם מכריעים, מה ייתן ומה יוסיף לך סברת אחרון שאינה מכרעת בספק ברכות. וזה פשוט ולא כמי שטעה בזה לדחות דבריו מפני בתראי דבתראי.

ובחתימה הוסיף וז"ל, אה"כ. ראיתי בכתיבה"ק (נדפס בעת בספר ממלכת הכהנים עמוד כ"א. נאמ"ן). למז"ק הרה"ג מהרש"ך זצ"ל אביו של אמו"ר הרה"ג המחבר זצ"ל שפעם אחת נודמן מז"ק הרה"ג הראב"ד מקודש מוהר"ר יוסף הכהן זצ"ל בסעודת ס"ת והיתה הסעודה של כסכסו ולא רצה הרב ז"ל לברך על המים, ואביו הרה"ג מוהר"ר נסים הכהן זצ"ל אמר לו שצריך לברך, והביאו ספרי הפוסקים וסו"ס הסכימו שלא לברך. ע"כ. הרי לפניך דברי אמת הניכרים, שאם בתר טעמא ניזיל אין לחלק בין פהב"כ לפת שבשניהם צריך שריה. [ולענין מעשה קדירה, אין ברצוני להרחיב שהוא תוספת מרובה, אך המשכיל יבין ראשית דיבור מאחריתו שאינה סברא רחוקה. ועי' שו"ת עמק יהושע (ח"ב סי' יא) ושו"ת שמש ומגן (ח"א סי' כז), מש"כ בזה.]

ותן דעתך, שמסקנת הרב שואל ונשאל באה ללא שנגע בטענת 'ספק פת', ולדידן ששו"ע הגדיר פהב"כ כספק פת הוא מרווח ביותר, שמלבד הביאור במציאות שמשקה בא להשרות, עוד הוא ספק פת בהגדרה ההלכתית.

וגם אם חפץ בשתיה מצד עצמה, הרי קימ"ל שבאוכל לחם גם בהכי אינו מברך על המשקה, גם בהגישו משקים מתוקים ומוגזים שאין השתיה רק מחמת הלחם אלא שחפץ ונהנה בעצם שתייתם, ואעפ"כ אינו מברך

נפק"מ לפטור משקין. ועוד אפשר ללמוד בדבריהם, ששיעור כביצה האמור הוא 'דווקא בפת דפירי לאו בעו סוכה', ומשמע מדבריהם שפת כוללת כל מאפה העשוי מחמשת מיני דגן שלא באו לאפוקי אלא פירות שאין מציאות ודרך לקבוע עליהם סעודה, משא"כ הבא מחמשת מיני דגן. ונמצא, שכל חמשת מיני דגן עד כביצה מקרי אכילת עראי לענין סוכה ומיניה נילף לסעודה בעלמא לפטור הבא מחמתה. [ונבאר זה עוד לקמן]

ובאמת שכן מפורש ברא"ש (סוכה פ"ב סי' יג) שפת לאו דווקא, שהביא תחילה דברי רבנו פרץ שכתב וז"ל, דוקא פירי לא בעי סוכה אבל בשר וגבינה ושאר דברים חוץ מפירי בעי סוכה, כדאמר' בשמעתין אם השלים במיני תרגימא יצא. ומיני תרגימא היינו בשר וכיוצא בו, ומדמהניא בהו השלמה ש"מ בעי סוכה ודלא כרש"י שפי' דמיני תרגימא היינו פירי דפירי לא בעי סוכה ולא מהניא בהו השלמה ע"כ.

והעיר עליו הרא"ש וז"ל, ובתוספתא פ' כיצד מברכין תניא, הביאו לפני מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני מזונות. ומשמע דמיני תרגימא היינו מאכל שעשוי מחמשת המינים. ואפשר שהוא חשוב יותר מבשר וגבינה, ואין ראיה ממיני תרגימא להצריך סוכה לבשר ולגבינה וגם אין דרך לקבוע סעודה עליהן ולא חשיב מאכילת עראי דפת. ע"כ. ודקדק היטיב בדבריו, שמיני תרגימא כפירוש התוספתא דהיינו 'מאכל שעשוי מחמשת מיני דגן', עליו יש דרך לקבוע סעודה לא כבשר וגבינה, ולכן ביותר מכביצה מקרי אכילת קבע לחייב סוכה, ועד כביצה מקרי עראי לפטור מסוכה. [ועי' בטור (או"ח סי' תרל"ט ס"ב)].

ומעתה לדעת הרא"ש הנ"ל [שכדבריו פסק בשו"ע] שלמד לפטור את המשקין בפת שחרית, ופת שחרית לדידיה גם ככביצה

מבטלן. ע"כ. ומבואר בדבריו בהדיא שגם פת שחרית שהיא בשיעור מועט מקרי סעודה ופוטרת המשקין שעמה, ואפילו מים שאינם מזינים.

ותן דעתך, שחז"ל (סוכה כו ע"א) קוראים לשיעור אכילת פת שחרית 'אכילת עראי' ו'טעימה' וז"ל, אוכלים אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה אכילת עראי? אמר רב יוסף, תרתי או תלת ביעי. אמר ליה אביי, והא זימנין סגינין סגי ליה לאיניש בהכי, והוה ליה סעודת קבע! אלא אמר אביי, כדטעים בר בי רב ועייל לכלה. ע"כ.

ונמצא למדקדק בלשון חכמים מרפא, כי 'טעימת' התלמיד מקרי 'אכילת עראי', ואכילה זו של אותו תלמיד היא גופא פת שחרית כמבואר בטור (או"ח סי' קנה) שלמד מגמרא זו, שיש לאכול פת שחרית קודם שילך לבית המדרש. ועי' בב"י שכתב, קודם שילך לבית המדרש יכול לאכול פת שחרית וכו' כדאמרינן בעלמא כדטעים בר בי רב ועייל לכלה. בפרק הישן (סוכה כו ע"א) ופירש רש"י בבוקר כשהולכים לבית המדרש ודואג שמא ימשכו השמועות וטועם מלא פיו ושותה. ע"כ. הרי שעל טעימה ואכילת עראי זו קאמר הרא"ש וכדבריו פסק השו"ע, שאין לברך על משקין הבאים עם הפת. ומוכח שאין השיעור והכמות גורם, אלא שם 'סעודה' ותו לא.

קביעות סעודה במיני תרגימא

ד. ועי' בתוס' (סוכה שם ד"ה תרתי) שכתבו, כדטעים צורבא מדרבנן ואזיל לכלה שזה מלא פיו דהיינו כביצה, ושיעור זה דוקא בפת דפירי לאו בעו סוכה כדמסיק פרק בתרא דיומא (דף ע"ט ושם) דקבע דידהו כאכילת עראי דפת. עכ"ל.

וילפינן מינייהו תרתי, חדא, ששיעור פת שחרית כביצה, ושיעור זה מקרי סעודת עראי

מברכה כשאוכל כביצה שהיא אכילת קבע, ודווקא באכילת עראי פחות מכביצה ס"ל שיברך. ודו"ק שאינו מחלק בין איזו ברכה בריך תחילה אלא בגדר הקביעות, ובכביצה חיי סעודת קבע שצריך לשרות האכילה, ובנ"ל.

שיעור אכילה המינימלי הפוטר משקה

ה. ואנא דאמרי, שגם האוכל פחות מכביצה פהב"כ אין לו לברך על המשקה, מאחר וגדר סעודה הוא כבר בשיעור כזית ככל אכילה של מצוה דמקרי אכילה כבר בכזית כמצוה בפסח ופת בסוכה, וכ"ה ברוב איסורי אכילה דמקרי שיעור בכזית. וכן יש לדקדק בלשון הגמ' בסוכה הנ"ל, שהגדירה את כמות האכילה של פת שחרית 'כדטעים בר בי רב', שמשמע שאין צריך סעודת קבע שנימא ביה דווקא ביותר מכביצה, אלא מילתא דפשיטא היא שגם בכזית מקרי לכל הפחות 'טעימה' ו' סעודת עראי'.

ובכלל, המורגל על לשוננו שמשמעות 'טעימה' היא בכמות הפחותה 'מאכילה', ובאמת כן הוא גם בלשון חז"ל דגרסינן בברכות (יד ע"א), בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי: השרוי בתענית מהו שיטעום? אכילה ושתיה קביל עליה - והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה. ע"כ.

וכיו"ב חזינן לבתראי על המשך הגמרא ברכות (שס) תניא נמי הכי: מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה? רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעית. ע"כ. ונפסק בשו"ע (סי' רי ס"ב). וביארו האחרונים ששיעור רביעית היינו במשקה, אך במאכל שיעורו בכזית. כמ"ש העולת תמיד (ס"ו) הביאו הא"ר (ס"א) והפמ"ג (א"א ס"ג), משנ"ב (ס"ק יד), כה"ח (ס"ק כו) הלכה ברורה (אות יז). ע"ש. ואם כן הכא נמי כבר בי רב, שטעימה כזית כבר מקרי אכילה הנקראת סעודת עראי, ומעתה לגד"ד,

פהב"כ מהני, נמצא שברכת מזונות על פהב"כ פוטרת משקין הבאים מחמת סעודת עראי. ואם לדידן, תוסיף שאותו פהב"כ הוא ספק פת ולא רק פהב"כ, והוא משנה תוקף שפוטר המשקין שעמו. ודו"ק.

ועי' בפמ"ג (משב"ז סי' קנח סק"א) שכתב, ודע דשיעור פת שחרית כביצה ושותה אח"כ משקה אם יש לו, ואם לאו מים וכו' והנה פת בעינן מחמשת מיני דגן, ובירך את לחמך, וסתם לחם הכי הוה ככל לחם בתורה, לאפוקי תבשיל מחמשת מיני דגן אין זה בכלל פת שחרית. ועיין תוספות ברכות ל"ז ב' ד"ה אמר רבא שרבינו דוד ממי"ץ היה שורה פתיתים במים שלא לברך המוציא, משמע דהוה נמי פת שחרית. עכ"ל.

וילפינן מיניה, שמלבד שיש לחבר הסוגיות וללמוד שבכביצה מקרי סעודה וכדברינו הנ"ל, עוד מוסיף הוא לסייע לדברינו שפת שחרית אינה בהכרח לחם אך מ"מ צריך שיהיה מאפה ולא תבשיל, שכתב 'לאפוקי תבשיל מחמשת מיני דגן'. וברור שכוונתו לאפוקי דוקא תבשיל ולא גם פהב"כ, שאם פהב"כ אינה בכלל פת לענין זה היה מוכרח לציין, שהרי מלבד פת ותבשיל לא נותר עוד מחמשת מיני דגן אלא פהב"כ. [וע"ש עוד מש"כ להוכיח מר"א ממי"ץ שאין ברהמ"ז תנאי לפת שחרית, ואפילו במבושל מהני, ובלבד שהוא מחמשת מיני דגן שסועדים. ע"ש.]

ומכאן תשובה מוצאת ללומדים בדברי הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' פו) שיש לברך על המשקה הבא עם פהב"כ ממש"כ וז"ל, נראה דודאי צריך לברך דמה שמבואר בש"ע (או"ח סי' קע"ד) דא"צ לברך היינו באכילת קבע אז אין אכילה בלי שתיה, אבל באכילת עראי יש אכילה בלי שתיה, וכמ"ש רומ"מ שכן משמע מדברי המג"א סי' קס"ח ס"ק כ"ט עיין שם. עכ"ל. שמדברינו אדרבה יש להוכיח שדעת הגאון לפטור

ולא זו אף זו, שאפילו באכל פחות מכזית יש מקום להסתפק אם יברך על שאר המשקין, כדחזינן למסקנת המגן אברהם (סי' קעז סק"א) שדן בברכת שאר המאכלים כשאוכל מעט פת וז"ל, נ"ל דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו המוציא, אין פוטר המאכלים דהא לא קי"ל בר' חייא דאמר פת פוטר כל מיני מאכל, אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת הפת הן באים. אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר, וכ"ש אם אוכל פחות מכזית כנ"ל. ואפשר לומר, כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרן וצ"ע, לכן לא יברך עליהם ולא על הפת אם לא בשבת וי"ט. ע"כ.

הרי שאעפ"י שמסברא כך היה נראה, שצריכה להיות הפת עיקר בכמות ובמהות הסעודה, הרי שמסיק מחמת הספק שלא לברך עליהם כבהאי גוונא ואפילו אוכל פחות מכזית פת, שעדיין הסברא שהם באים מחמת הפת קיימת. והכא נמי בנדר דהוי ספק פת, הסברא במקומה עומדת לפטור, ואין תלוי בשיעור האכילה אלא במהות, והכא במהות הוא ספק פת, וכ"ש שרבים אוכלים מאותם מיני מאפה כעיקר האכילה. ועכ"פ בשיעור כזית שמקרי סעודה, בזה מיהת לא יברך עליהם.

פהב"כ פוטרת הבא מחמת סעודה

ו. הנה עד עתה דנו בגדר סעודה ולדון פהב"כ כספק פת לפטור המשקין. איברא, שיש כמה מגדולי הראשונים שסוברים שגם פהב"כ [אפילו ביש לה ג' תנאים], פוטרת כל המאכלים הנאכלים עמה כסעודת פת ממש. ומאחר ובאחרונים שיטות אלו אינן נזכרות בהרחבה בהקשר הנידון כאן, ולענ"ד גם לא קיבלו את ההתייחסות הראויה לכובד משקלם, אביא דבריהם והנפק"מ היוצאת מדבריהם.

שהאוכל כזית חמשת מיני דגן חשיב סעודת עראי כסעודת פת שחרית, הרי לרא"ש פוטרת משקין הבאים עמה דמקרי מחמת סעודה וצורך הפת.

ומש"כ התוס' בדווקא שיעור כביצה שהוא שיעור מילוי פיו, פשוט שהוא הגבול העליון של סעודת עראי שמעליו מקרי 'קבע' לכל מילי, אך בודאי יסכימו שהשיעור המינימלי לסעודת עראי הוי בכזית, שכך הוא השיעור בכל מקום שבכזית חל עליו שם אכילה. ומאחר וגם סעודת עראי פוטרת המשקין כנ"ל ברא"ש, הרי שכבר משיעור כזית אינו מברך על המשקין.

[ואגב אורחא אעיר, ששיעור מילוי פיו הנ"ל שהוא בכביצה אינו מילתא דפשיטא, ואעפ"י שכדברי התוס' כתבו באוצר הגאונים (שם) וכ"ה ברא"ש (שם) ובריטב"א (שם ד"ה אוכלין), ורבנו אברהם מן ההר (שם), המאירי (שם) והרא"ה (שם). מ"מ חזינן חולקים על שיעור זה, עי' ברבנו יהונתן (על הרי"ף יב ע"א) שכתב, כדטעים בר כי רב וכו' טועם מלא פיו ושותה והוא פחות מכביצה. ע"כ. וכיו"ב בפסקי רי"ד (פסקים שם), פי' שהוא קרוב לביצה אחת. ע"כ. ומסייע להם רבנו הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ו), ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אלא אם כן אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יותר מעט. ע"כ. ונמצא ששיעור כביצה אינו מוחלט אלא כפי העניין, ומעתה גם באכילת פהב"כ דדמי להא, אין הכרח לדייק על כביצה דווקא אלא גם קרוב לכביצה סגי.]

וקודם שיתקומם המקשן אומר, שגם אי נימא דקמאי הנ"ל דיברו דווקא בפת גמור ולא כדברינו שכל מאפה חמשת מיני דגן בכלל, לדידן שאין לנו הכרעה מהי פת אמרינן סב"ל כמולחו כל שאכל כזית מהם, דהוי כאכל כזית פת שפוטר משקין שא"צ בדוקא אכילה בשיעור כביצה, וכנ"ל.

על]. ובשלושת פירושים אלו אין כ"כ נפק"מ לנידון דידן.

ברם, יש לא מעט מהראשונים שביארו שפרפרת היינו פת הבאה בכסנין, ולדעתם כשם שפת בסעודה פוטר כל הבא מחמת סעודה, ה"ה גם לפהב"כ שדינה כפת לשאר תבשילים ומאכלים. ולפי"ז תתבאר הסוגיה, שאם בירך על פהב"כ פוטר מעשה קדרה ושאר מאכלים, דהוי כבירך על הפת שפוטר כל הבאים מחמת סעודה. ואעפ"י שבית שמאי ללישנא בתרא פליגי, אין הלכה בדבריהם אלא כבית הלל.

וזה יצא ראשונה עי' לרא"ה (ברכות שם) שכתב וז"ל, ברך על הפת פטר הפרפרת. פי' פת הבאה בכסנין וכיוצא בו וכו' ברך על הפרפרת לא פטר את הפת. אבל מעשה קדרה פטר. פי' בכאים בתוך סעודתו של פרפרת ואפי' שלא מחמת סעודה, דמעשה קדרה לגבי פרפרת כפרפרת לגבי פת, ומעשה קדרה הינו אורז ודיסא. עכ"ל. ומוכח מיניה שבאוכל פהב"כ עם שאר דברים כמעשה קדרה בשר דגים וגבינות, נפטרים הם בברכת בורא מיני מזונות, שפהב"כ לשאר דברים הבאים לסעוד כדן המברך על הפת שפוטר שאר מאכלים. ומדגיש ואומר 'דכלהו פטר פרפרת ואפילו שלא מחמת סעודה', ורוצה לומר שאפילו אינו מלפת אותם בעוגה, אלא נאכלים בפ"ע להשביע מקרי חלק מסעודה ואינו מברך עליהם.

וכדבריו תמצא לנכון גם בדברי המאירי (שם) ד"ה ברך על הפרפרת) בביאור הסוגיה וז"ל, ברך על הפרפרת ר"ל פת הבאה בכסנין והדומה לו כמו שפרשנו, וכן פרשוה בתלמוד המערב וכו' במברך על הפרפרת ואין דעתו על מעשה קדרה ובא לו מעשה קדרה, שלב"ש דברכת פרפרת חשיבא הואיל ופרפרת פת ומעשה קדרה אינו פת לא מיפטרא, ולת"ק דומיא

בית אב לסוגיה זו דברי הגמרא ברכות (מב ע"א והלאה) ברך על הפת - פטר את הפרפרת, על הפרפרת - לא פטר את הפת. בית שמאי אומרים: אף לא מעשה קדרה. איבעיא להו: בית שמאי ארישא פליגי, או דילמא אסיפא פליגי? דקאמר תנא קמא: ברך על הפת פטר את הפרפרת וכל שכן מעשה קדרה, ואתי בית שמאי למימר: לא מייבעיא פרפרת - דלא פטרה להו פת, אלא אפילו מעשה קדרה - גמי לא פטרה; או דילמא אסיפא פליגי, דקתני: ברך על הפרפרת לא פטר את הפת, פת הוא דלא פטר, אבל מעשה קדרה - פטר. ואתו בית שמאי למימר: ואפילו מעשה קדרה גמי לא פטר - תיקון. ע"כ. והנפק"מ ברורה שלפי פירוש בתרא הרי שתנא קמא סובר שפרפרת פוטר מעשה קדירה.

וכבר האריכו הרבה המפרשים בביאור הסוגיה, ולא באתי לבארה על כל צדדיה שזו דורשת אריכות לעצמה, רק אציין לשיטות שבדבריהם נפק"מ לנידון דידן. ותחילה המבואר כמושב ראשון, שנחלקו בית הלל ובית שמאי במשנה, וקימ"ל בכל מקום שהלכה כבית הלל וכן הוא בסוגיה זו. [ואעפ"י שיש אריכות בדעת הרמב"ם יעוין בבס"מ ובראשון לציון, רובא דרבוותא הכי ס"ל שהלכתא כת"ק והיא שיטת בית הלל. ולדוגמא עי' ברשב"א (שם) שכתב, ולענין פסק הלכה מספקא לן אי ב"ש ארישא פליגי או אסיפא וכו' ובית הלל סברי דפרפרת פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר. ע"כ. וכ"ה ברוב ככל הראשונים דהלכתא כת"ק. ואכמ"ל.]

והנה נקודת המפתח בהבנת הסוגיה והיא גם נקודת המחלוקת, נעוץ בפירוש המושג 'פרפרת'. יש מהראשונים שביארו שפרפרת היינו מיני לפתן פרגיות ודגים [רש"י] וי"מ שהיא פת צנומה דהיינו שאיבדה צורת פת [ר"ח] וי"מ מעשה קדרה [עי' תוס' ד"ה ברך

דפת שפוטער את הפרפרת אף בשאינו עמו בשעת הברכה, והלכה כת"ק. וכן פוטר בשר ודגים וכל מיני מזון אף על פי שאין ברכותיהן שוות. ע"כ. ומבואר, שביאר כנ"ל שמאחר ופהב"כ נחשבת כלחם לעומת התבשיל ושאר המאכלים, הרי שבאכילת הפרפרת הוי כקובע סעודה שמוציא כל הבא בסעודה אפילו לא היה מונח לפניו בשעת הברכה. ובלשונו, 'דומיא דפת שפוטער את הפרפרת אף בשאינו עמו בשעת ברכה'.

וב"ד הריטב"א (ברכות שם) וב"כ גם בשטמ"ק (שם) בשם הרי"ף וז"ל, בירך על הפרפרת לא פטר את הפת. אבל מעשה קדרה פטר בבאין בתוך סעודתו של פרפרת ואפילו שלא מחמתו דמעשה קדרה לגבי פרפרת כפרפרת לגבי פת. ומעשה קדרה היינו אורז ודייסא וכו' כראיתא לעיל. והוא הדין לפת דוחן ובשר וגבינה וביצים ודגים ותבשיל. וכל דברים המיוחדין למזון אף על פי שאין מברכין עליהן בורא מיני מזונות לפי שאין אדם קובע סעודתו עליהן, מכל מקום לדין זה כל דברים המיוחדים למזון שוין הם. ע"כ. הרי בהדיא שגם לפת הבאה בכסנין יש גדר קביעות סעודה לפטור מאכלים 'בבאים בתוך סעודתו של פרפרת'.

וכן הוא בכתוב שם לראב"ד (על הרי"ף שם) שכתב, בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, אבל מעשה קדירה פטר. ומעשה קדירה כבר הם ידועים, כגון דייסא חילקא טרגיס זריד וערסן, וכיון שהם נפטרים ע"י פרפרת נראה שהפרפרת הזו מין פת הוא, כגון מצה מתובלת וכיוצא בה, 'והיא נחשבת כפת לגבי מעשה קדירה'. שאם הפרפרת הוא לפתן כמו שפירשו מקצת המפרשים, אין טעם למה יפטור ברכת בשר ודגים למעשה קדירה בשום פנים. עכ"ל.

וכן מדויק בדברי הרשב"א (מב ע"ב או דלמא), בריך על הפרפרת לא פטר את הפת, פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר. ואתו ב"ש למימר, דאפי' מעשה קדרה נמי לא פטר. ואף על גב דפרפרת ומעשה קדרה תרויהו ברכותיהן שוות דכלהו מיני מזונות מברכין עליהו, איכא למימר דהבא בשבירך על הפרפרת סתם ולא היה מתכוין לפטור בברכה זו את מעשה קדרה, ומשום הכי ס"ל לב"ש דלא פטר אפילו מעשה קדרה, ואף על גב דפרפרת חשיבא טפי ממעשה קדרה. וב"ה סברי, דכיון דהפרפרת חשיבא טפי טובא משום דאיהו פת ומעשה קדרה לאו פת, בדין הוא דפטרי ליה בסתם, כפת שפוטרת את הפרפרת ומעשה קדרה אפילו במברך סתם וכו' ומ"מ לענין פסק הלכה מספקא לן אי ב"ש ארישא פליגי או אסיפא פליגי והוה ליה ספק בדרבנן, ואמרינן דבסופא פליגי ובית הלל סברי דפרפרת פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר, ואפילו בסתם ושלא במתכוין לפטור. ע"כ. הרי לפנינו אמבואה דרבנן דסבירא להו שיש קביעות לפהב"כ לפטר כל הבא בצידה לסעוד, כפת הפוטרת כל הבא מחמת סעודה.

ומעתה לדין שהכריע שו"ע שמשקה מקרי בא מחמת סעודה, ה"ה שאפי' היה צמא שלא מחמת העונה נפטר המשקה בברכת העונה, וכדין אוכל פת לכל מילי. וכדברים אלו כתב בספר קודש הילולים (עמ' שעא והלאה). והוסיף, ואף שהריטב"א עצמו ס"ל שיש לברך על המשקין הבאים בסעודה, מ"מ לדין דקיי"ל שאין צריך לברך על משקין הבאים בסעודה ה"ה הכא. ודפח"ח. ורוצה לומר שאעפ"י שלריטב"א מברך על משקין בסעודה, לדין שאין מברכין יש להתחשב בדעתו שלא לברך גם באוכל פהב"כ, שסוף סוף הוי סב"ל.

ובאמת שגם בדעת שאר הראשונים שלא פירשו שפרפרת היא פהב"כ, אינו מוכרח

לנדר"ד שממה נפשך, אם המאפים המצויים אצלנו דינם כפת הרי שפת פוטרת הבאים עמה לרבות משקים, ואם אין דינה כפהב"כ איך לא נחוש בספק ברכות להני קמאי דסברי שיש קביעות לפהב"כ לפטור. ואיך שלא יהיה הוי סב"ל.

ולא אכחד, שבדעת מרן יש לפלפל ולומר שלא חשש כלל להני קמאי שהרי פסק (ס"ח רח סעי' יג) וז"ל, אם אכל תפוחים ושתה יין, צריך לברך בורא נפשות על התפוחים וכו' וה"ה אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים, אין ברכת על המחיה פוטרת את הבשר ואת הדגים. עכ"ל. ומשמע, שאין דין קביעות לחמשת מיני דגן לפטור כל הכא בסעודתה, שאם קובעת, תפטור בברכה אחרונה כמו שפוטרת בברכה ראשונה.

איברא כד נעיינ בה נחזי דליכא הכא ראיא, שחמשת מיני דגן כוללת בתוכה גם תבשיל ומטוגן שבהם ליכא תוריתא דנהמא לקראו פהב"כ, וממילא גם אינם בכלל שם פרפרת להני קמאי אלא בשם מעשה קדרה ולפתן ייקראו, וכמ"ש הראשונים הנ"ל 'מעשה קדירה כבר הם ידועים, כגון דייסא חילקא טרגיס זריר וערסן'. [יודועים דקאמר כוונתו לגמ' בברכות לז ע"א והתניא אלו הן מעשה קדירה וכו'], ואין ברכת לפתן אחד פוטרת לפתן אחר כשברכותיהם שונות. וכנ"ל.

ובלאו הכי יש לומר דקאי באכל כל אחד בנפרד לא בדרך סעודה, או שמשך ידו מפהב"כ או שהקדים המאכלים תחילה. ובאמת שכתירין שני הוא מדוקדק בדברי השו"ע שנוהר בזה וכתב, וה"ה אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים. ע"כ. הרי בהדיא שהקדים אכילת הלפתן לחמשת מיני דגן, וכידוע בדר"כ אין הסדר כן שהרי מקדים המזונות לברכת שהכול. ברם, אינו מוכרח

שחולקים על הדין. לדוגמא עי' ברבנו יונה (שם) שביאר פרפרת רקיקין דקין דהו כפירות שאינם מזינים, ולכן הסביר שמעשה קדירה עדיף שהם מזינים. הרי שהולך בתר חשיבות, ופשוט שאם היה מפרש פהב"כ היה פוטר שאר מילי. וכיו"ב עי' בשאר שיטות הראשונים. ועי' בשו"ת הרדב"ז (ח"ח סי' ל) ודו"ק.

ולכל הפחות, אין בדברי שאר הראשונים והבית יוסף הכרח לסתור פירוש הראב"ד הרא"ה הריטב"א הרשב"א המאירי והשטמ"ק, שפרפרת האמור הינו פהב"כ וממילא פוטרת מעשה קדירה ושאר מאכלים ומשקה הבאים מחמת הסעודה. ואפילו נימא שבפירושם לפרפרת דלא כהנ"ל הוי כמחלוקת, לא יצאנו מידי ספק ואמרינן בכל כהאי גוונא ספק ברכות להקל.

ועי' למרן הבית יוסף (או"ח סי' קעו), שהביא דברי התוס' ורבנו יונה שדחו פי' ר"ח שפרפרת היינו פת צנומה, וכתב וז"ל, ולי נראה דמטעם אחר אנו צריכים לומר כן, שהרי דעת הפוסקים כפת הצנומה דהיינו מפורר דק דק אף על פי שאין בו כזית ולא תואר לחם מברך עליו המוציא ושלא כדעת רבינו חננאל, וכמו שנתבאר בסימן קס"ח (קמת. ד"ה אמר). ואם כן היכי קתני בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, אלא על כרחך בשדיבק אותם פירורים עם מרק או דבש עסקינן דהיינו חביצא דאינו מברך עליו אלא בורא מיני מזונות. ע"כ.

וכאן הבן שואל, וכי כוונת הרב לדחות פי' ר"ח מפני הפוסקים המוכחים בב"י (סי' קסח), שאם כן הוא תמוה דגברא אנברא קא רמית ומאי חזית לדחות דבריו מפניהם ולא להיפך שדבריו דברי קבלה. אלא ברור שכוונתו לומר, שלהלכה למעשה לדידן דקימ"ל כהנך פוסקים שפת צנומה הוי לחם גמור, פירוש ר"ח אינו אליבא דהלכתא, ועל כן יש לבאר פרפרת כשאר פירושם. ומינה תידוק גם

על פהב"כ ולזה הסכים גם הרא"ש בריש דבריו, מהיכי תמצוי לדחות דבריהם המפורשים מסברא בעלמא.

ואם נכנס הספק בליבנו מה נקרא בא מחמת סעודה, הרי שיש לנו לחזור לדיני קביעות סעודה בפת וללמוד משם את הגדרת 'בא מחמת סעודה' וממנו ללמוד לנדר.

ורדן זה מבואר בשו"ע (סי' קעז ס"א) וז"ל, דברים הבאים בתוך הסעודה, אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון: בשר, ודגים, וביצים, וירקות, וגבינה, ודייסא ומיני מלוחים, אפי' אוכלם בלא פת אין טעונין ברכה לפניהם, דברכת המוציא פוטרם. ולא לאחריהם, דברכת המזון פוטרם. ואם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון: תאנים וענבים וכל מיני פירות, אם אוכל אותם בלא פת, טעונין ברכה לפניהם דברכת המוציא אינה פוטרם, דלאו מעיקר סעודה הם. ואינם טעונים ברכה לאחריהם, דכיון שבאו בתוך הסעודה בהמ"ז פוטרם. ע"כ.

ושיטות הראשונים בסוגיה זו רבו כמו רבו, ואין זה המקום להאריך, ומ"מ ההכרעה בין השיטות וכדעת השו"ע בדרך סלולה, שכל שבא להשביע ולהזין בין נאכל עם הפת או בלעדיו נקרא מחמת סעודה, למעט פירות וקינוחים שאינם להשביע אלא לתענוג, שבזה מקרי שלא מחמת סעודה.

ונמצא לדברי הני קמאי שפהב"כ קובעת כפת, שהסועד ליבו בפהב"כ כלחמניות מתוקות עם דגים וסלטים כמצוי בכמה סעודות, אין לו לברך על מיני הלפתן אחר שבייך בורא מיני מזונות, מאחר ובאו להשביע ודינם כבאים מחמת סעודת פהב"כ, וה"ה לברכה אחרונה שנפטרים במעין שלוש. [ואפילו אם נדון בדברי

כ"כ, שאגב רישא דנקט בשר ודגים ושתה יין נקט באותו סדר גם בסיפא.

ואיך שלא יהיה, מאחר ואינו מוכרח בשו"ע שה' מיני דגן דקאמר קאי גם על פהב"כ, אין ללמוד מיניה ראייה שלא לחוש לדברי קמאי הנ"ל. ובלאו הכי אמרין סב"ל גם נגד השו"ע [וכפרט כשלא הזכיר מהני קמאי על אתר]. ובכלל תן דעתך, שמרן השו"ע דיבר באכל חמשת מיני דגן ולא פת, ובנדר"ד מאחר ופסק שפהב"כ ספק פת ומועילה ברכת מעין שלוש לפטור הספק פת, הוא מודה שאותה ברכה תפטור גם שאר הבאים מחמתה, וזה פשוט בעיני.

הבא מחמת סעודה בפהב"כ

ז. אלא שיש לעצור קמעה להתבונן מה נקרא גדר הסעודה לענין זה, עי' בקודש הילולים הנ"ל שכתב, יש לעיין עד מתי חשיב שהוא בסעודת פהב"כ, דאפשר שלא יהא באותם גדרים כמו בסעודת פת, וצד הספק הוא משום שאפשר שדוקא בסעודת פת הואיל ודרך לקבוע סעודתו על הפת, לכן כל שלא משך ידיו או כל שלא סילק השולחן הרי ממילא הוא עדיין בתוך סעודתו, משא"כ בפהב"כ הואיל ואין קובעים על פהב"כ כל שהפסיק עתה לאכול פהב"כ כבר אין הוא בסעודת פהב"כ. וכן נראה. ע"כ. ובהמשך דבריו כתב, בסעודת פהב"כ אם היתה דעתו מתחלה לשתות קפה וישב כאן גם אדעת כן, הרי שאין הקפה טפל לפהב"כ ויש לו לברך גם עליו. ודוקא אם ישב לסעודת פהב"כ ואגב כך הביאו לו קפה וכדו' או שהיה צמא מחמת האכילה ובא לשתות כדרך ששותים בתוך הסעודה, בזה יש לפטור המשקין בברכת פהב"כ. ע"כ.

ולענ"ד יש לפקפק בדבריו, שמאחר ומפורש בלשונות הראשונים הנ"ל שפרפרת פוטרת לשאר מילי, כברכת הפת הפוטרת פרפרת. ומפורש בדבריהם שיש דרך קביעות סעודת

ובלאו הכי כבר ידוע ומפורסם, שסתימת הראשונים עדיפה מפירושן של אחרונים. [ותכף לסיום דיבור זה, תן דעתך שגם הרב קודש הילולים שחקר הסוגיה שכמעט אין לו חברים בה, לא הזכיר דבר וחצי דבר שפהב"כ שלנו הוי ספק פת, שבזה עדיפא טפי לתפוס דברי הראשונים הנ"ל דהוי ס"ס לפטור שאר המאכלים והמשקין. ודו"ק.]

ואחר כל זאת, ראיתי שכדברים אלו העלה הלכה למעשה גם בספר אור ההלכה (ח"ה עמ' קמה) לגרב"צ אבא שאול זצ"ל, אחר שהזכיר משיטות הראשונים הנ"ל צרפס הלכה למעשה. ומה שסיים, שהמברך גם על שאר מאכלים יש לו עמ"ל בצירוף סברת הפמ"ג והרב פעלים שאין דעתו של אדם לפטור את הספקות. אחר המחילה אינו מובן כלל, שהרי קימ"ל שלא אומרים ס"ס בברכות לעשות מעשה לברך. וזה מלבד מה שכבר האריך לדחות סברתם בחזו"ע ברכות (עמ' רעה) מפי ספרים וסופרים. ע"ש. ובנידון דירך בכלל לא ברור שגם לשיטתם מהני, שהרי גם אם יברך על פת ויגלה דעתו שלא מתכוון לפטור שאר מאכלים הבאים מחמת סעודה, תלוי ועומד במחלוקת הפוסקים שי"א שנפטרו מחמת סעודה שהם טפלים ולא מחמת כוונתו. והרי לדבריו היה ראוי להציע, שבמקום לשתות מעט מים קודם הסעודה לפטור המשקין שתוך הסעודה, היה מספיק לכון בברכת המוציא שלא לפטור את המשקין, וכי בחינם הטריחו הרא"ש ושו"ע להקדים שתיה להמוציא. [ויש בזה אריכות עי' מראה מקומות בחזו"ע (ברכות עמ' רחצ).]

שיטות באחרונים

ח. ובעת דינא יתיב וספרין פתיחו חזינן שכבר נפתחה סוגיה זו בגדולים ומהם תצא תורה, והנה מלבד שו"ת שואל ונשאל (ח"א או"ח סי' מח) הנ"ל, דבריא ליה מילתא שאין לברך על המשקה אפילו באוכל מעשה קדירה, מאחר

קדש הילולים הנ"ל, שהתנאי להיקרא מחמת סעודת הפרפרת כל שלא סילק ידו מהמאפה, הרי שכל המאכלים הבאים עמו כסלטים ודגים וכו' נפטרים דהוו מחמת סעודה.]

ולדידן דאזלינן בתר השו"ע הרי שגם המשקין נפטרים מברכה, שהרי כל טעמם של הראשונים והשו"ע שפטרו מלברך על המשקה בסעודה, מחמת שבא להשרות האכילה, אי נמי שכך היא דרך הסעודה שא"א לפת בלא שתיה. וא"כ מאחר ופהב"כ נכנסת תחת הפת הרי שפוטרת המשקה מ-ב' הטעמים גם יחד. שחשיבות הפרפרת כחשיבות הפת לפטור כל הבא עמה. וכ"ה במציאות.

ועל החילוק שעשה בקודש הילולים הנ"ל מדעתו, דוקא דברים הבאים מחמת סעודת פהב"כ נפטרים בברכתה' ורוצה לומר שלא די שבאים מחמת סעודה אלא דוקא מחמת פהב"כ. הנה גם אם נדחוק את לשונות הראשונים הנ"ל שסיכמו לדבריו, הרי אכתי המשקה בא מחמת פהב"כ, שאפי' אם היה צמא קודם לכן ואפילו חפץ בתה בפני עצמו הרי אמרינן בפת שא"א לה בלא שתיה ושריה, וזה שייך גם בפהב"כ דמאי שנא זה מזה שעשויים מאותם חומרים ומרקם רק שזה נכלל או ממולא במתוק. וא"צ לומר בנכסס שחייב לשתיה כמצה בפסח וצנימים שפוטרים המשקה מאחר וצריכים לו. ודו"ק.

ועל אחת כו"כ שלשונות הראשונים דלעיל מנגדות לדבריו בהדיא, ואדרבה כתבו בפשוט שהפרפרת נכנסת תחת הפת. והוסיפו ביאור על ביאורם, כמ"ש הרא"ה ובשטמ"ק, פי' כבאים בתוך סעודתו של פרפרת ואפי' שלא מחמת סעודה, דמעשה קדרה לגבי פרפרת כפרפרת לגבי פת. עכ"ל. שמפורש שאפילו לא באו מחמת הסעודה [דהיינו פהב"כ] נפטרים בברכת הפרפרת.

ובא להשרות האכילה, ושכ"פ שני גאוני טונים. עי' גם למחר"ח פלאגי בכף החיים (סי' כב אות כב) בשם הרב פרי האדמה, שמסכים לאמור והעלה שהאוכל פת הבאה בכסנין, צריך שיברך מקודם שהכל על המים ולא רק קודם הסעודה. ע"ש.

וראיתי שצינו לעוד כמה מן הפוסקים שדנו בכיו"ב, עיין להר" קול אליהו (ח"ב סי' ח"ן ובס' כס"א סי' ר"ח סק"ג) שאחר שהאריך בצדדי הדין, העיד על עצמו שלצאת מידי כל ספק הוא נוהג לשתות מעט מים קודם אכילת כסנין ולברך עליהם, וכמ"ש השו"ע במים שבסעודה, ומכיוון בברכת שהכל לפטור המים שישתה באכילת כסנין, וגם המים שישתה אחר ברכת מעין ג', ושותה מעט מים קודם ברכת מעין ג' כדי שיישאר צמא למים שישתה רביעית אחר ברכת מעין ג' ומברך בורא נפשות רבות, שאם לא ייש צימאון למים פטור אפילו מברכה ראשונה וכ"ש מברכה אחרונה. ע"ש.

וכיו"ב תראה לגר"א הכהן מסלוניקי בשו"ת מעט מים (סי' מה) שנשאל מחכמים על משקה הבא עם פהב"כ אם נפטור המשקה בברכת כמ"מ, ופתח בדברי הרב מזבח אדמה הנ"ל, ופלפל לדחות דברי המ"א (סי' קסח סק"ל) עפ"י דברי הקול אליהו (ח"ב סי' חן) והבסא אליהו (סי' רח סק"ג), והעלה שאין לברך על המים אחר שאכל פהב"כ, ולצאת מידי ספק גם הוא נוהג לברך על המים קודם שיברך כמ"מ על פהב"כ, כדי שיפטור המים שבתוך אכילת פהב"כ, וגם לפטור המים שישתה לאחר ברכת מעין שלש, כדי שיוכל לברך אח"כ בורא נפשות. ע"ש.

וכיו"ב בס' מאורי אור (חלק באר שבע דל"ט ע"א) שכתב, ומסתברא שהאוכל כסנין וגם שותה לא יגמור שתייתו, רק ישייר לשתות אחר ברכת על המחיה, שכיון שי"א שברכת מעין

שלש דאורייתא דהויא בכלל ואכלת ושבעת, הוי גמי בכלל מ"ש ושבעת זו שתייה, וא"כ הוי ספק שברכת על המחיה פוטרת גם השתייה לאחריו כאכילת פת. ע"כ. ופשוט בדבריו שגם על ברכה ראשונה קאמר שלא יברך שהכול וכדין אוכל פת.

והנה המעיין בתוך דברי האחרונים הנ"ל יראה נכוחה, שלא נגעו כלל בכל טענותינו האמורות, אלא באו מדין עיקר וטפל, או ברכת מעין שלוש דאורייתא ותפטור גם משקין כברהמ"ז, והנה טענות אלו יש להאריך לפלפל בהם שאינו מוכרח כ"כ שיהיה משקה 'טפל' אם חפץ במשקה עצמו. ברם, דינן דין אמת שיש לחוש כאן לספק ברכות ואעפ"י שלענ"ד היה להם לזעוק סב"ל מחמת דהוי ספק פת או לחוש לראשונים שיש קביעות סעודה בפהב"כ. וכנ"ל. מ"מ יש לקבוע הלכה כמותם אעפ"י שלא בהכרח מטעמים.

ואחר כתבי כל זאת ראיתי בירחון אור תורה (תשעה עמ' תשרי והלאה) תשובתו של הרה"ג אלקנה ישראל שליט"א וכיוונו לחלק מטענותיו ומוסיפים עליו מן החדש, ודבריו מאירים ונהירים שאין לברך על משקין הבאים עם פהב"כ באכל כביצה. ודפח"ח ע"ש. [והחכם שהשיג על דבריו שם, משכן עצמו בדברים שאינם מוכיחים לקיים המנהג.]

בדברי מרן החזו"ע והצי"א זצוק"ל
ט. ובאור פני מלך חיים דחזיתי למרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ה אור"ח סי' יז) וחזר על דבריו בחזו"ע (ברכות עמ' רצב), שעמד על שאלה זו וציין לאחרונים הנ"ל שחששו לסב"ל. איברא, שדעת הרב זיע"א שם לחלוק והעלה שיכול וצריך לברך על המשקה. ומאחר ודבריו חביבים אצלנו והוא עטרה לראשנו, ובדרכים שסלל לפנינו אנו צועדים, נבוא לעסוק בתורתו של צדיק כדרכו שהיה שגור על לשונו 'לא תגורו מפני איש'.

ומש"כ להעמיד בדעת התוס' (ברכות מב ע"א) שבבבאי גזנא בפת הבאה בכסנין, גם הם יודו שיברך על המשקין. סברא זו צריכה ראיה, שמלבד שיש אומרים שפרפרת קובעת סעודה בפת וחזינן שאפשר לדייק כן מדבריהם בפת שחרית, עוד י"ל שאותה הסברא שפוטרת את ברכת המשקה באכילת פת תפסור גם באכילת פת"כ, דבתרווייהו המשקה מועיל להשרות האכילה, שפהב"כ ופת דמו להדרי. וכנ"ל.

ואפילו נסכים לרב בסברא בדעת התוס', הרי שהוא דווקא במה שאכן יהיה דינו 'פת הבאה בכסנין', אך ברור שאם המדובר הוא במאפה שלדעת התוס' הוא פת ולאחרים הוא פת"כ, הרי יעמדו על משמרתם שאין לברך על משקין הבאים עמו. וא"כ לדין שרוב ככל המאפים המצויים בנינו דינם ספק פת, הוי ספק ברכות להקל שמא קבע סעודתו, מאחר ואותו מאפה הוי כפת שצריך משקה להשרות וש"א לאכילתו בלא משקה. דקימ"ל שסתם פת הבאה בכסנין שתהיה מוסכמת לכו"ע הוא דווקא באיכא ביה ג' תנאים הנ"ל, ובזה גופא נחלקו קמאי מה נקרא כסנין ולא לחם. ודו"ק.

ומש"כ מרן זצ"ל להסתמך על דברי המ"א (קעד ס"ק יב) שגם בפת הוא דווקא כשאוכל סעודת קבע ולא פת מעט. ע"ש. ומיניה לעוגה שאינה קביעות. כל מעיין יודה שהוא לצירוף בעלמא ולא על סברא זו הכריע הדין, שהרי לא נעלם מיניה מסקנת דברי המ"א (ס"י קעז סק"א) שגם באכל פחות מכזית וקבע עצמו על מאכלים אחרים אינו ברור דלא הוי קביעות שכתב, ואפשר לומר כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם הפת פוטרתן, וצ"ע. לכן לא יברך עליהם ולא על הפת אם לא בשבת וי"ט. ע"כ. ומעתה גם לדברי המ"א המסקנה סב"ל, ואדרבה נלמד ממנו להכריע למסקנה שסב"ל. [ויש בזה אריכות עי' ברכת ה' (ח"ג עמ' שלט), חזו"ע (עמ' פא). ואכמ"ל.]

והנה המעיין יראה שעיקר טענת הרב זיע"א שפת הבאה בכסנין היא אכילת עראי ולכן לא פוטר משקה, ושבבב"ג לכו"ע משקה עומד לעצמו ואינו מחמת האכילה וקובע ברכה לעצמו. ע"ש. ובהבנה ראשונה יש לומר דקאי דווקא באוכל שיעור עראי פחות מכביצה, אך באוכל יותר מכביצה פהב"כ דהוי סעודת קבע [כמ"ש בחזו"ע סוכות (עמ' קלד) דהוי ככה"ג סעודת קבע]. יודה שמשקין נפטרים שבאו להשרות דמאי שנא מפת.

והנה אף אם נומר שכוונתו ז"ל הייתה גם באוכל כביצה כל שלא אבל ד' ביצים אינו פוטר המשקה, שכן מורה פשוט לשונו. יש להסתפק טובא אם נבוא לעשות מעשה לברך, שהרי לא זכר שר לרגע כמימריה מדברי הראב"ד, הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, המאירי והשטמ"ק בשם הרי"ף, שלדעתם גם לפהב"כ יש גדר קביעות סעודה בפת לפטור כל הבא מחמתם, ולפסק השו"ע שמשקה הוי בכלל הבא מחמת סעודה. וממילא אין נפק"מ בכמות אכילת פהב"כ ששם סעודה עליהם לפטור בכזית בפת.

וגם אם נתפוס דלא כוותיהו ואפי' מספק לא נחוש להם מה שאינו מסתבר כלל, אעפ"כ לענ"ד אין בטענת הרב זיע"א 'שהיא אכילת עראי' כדי הצורך לדחות טענותינו דלעיל.

ואבאר דברי, שהרי אם נטעון כפשט השו"ע שהוא ספק לחם, הרי שיש כאן קביעות כבר באכילת כזית בלא קשר לכוונת האוכל. לו יציור, שאוכל כזית פת וכוונתו לאכילת עראי או שמשביע עצמו משאר מאכלים, הרי בודאי שאין בכוונתו כלום שגדר הקבע בא יחד עם הכזית פת, והכא נמי דהוי ספק פת הוי ספק קביעות סעודה. ואכילת עראי שנאמרה בפהב"כ, היינו בדבר המוסכם שהוא פהב"כ ולא בספק פת.

ובלאו הכי דברי המ"א לא נאמרו על גידון דידן, שאצלנו הרי אוכל את העוגה לשם אכילה והיא עיקר מזונו ומצרף עמו משקה, שבוה ברור שאם דינו כפת שפוטר את המשקין. [ועי' כיו"ב במאמר מרדכי (תרלט סק"ג) שהעלה שקביעות בתבשיל אינה תלויה ב'שיעור כמות' האכילה אלא תלי ב'דעת' האוכל ודייק לה מהמ"א, ולדידיה אם רגיל באכילת עוגה דהוי כסעודת קבע לחייב בסוכה כבר בכביצה, וכ"ש בלחמניות מתוקות. ע"ש.]

ומש"כ עוד מרן זיע"א (שם אות ב) להביא ראיה מכרעת לדעתו מהש"ע (סי' רח ס"ג) שפסק, שאם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת המינים, אין ברכת על המחיה פוטרת הבשר והדגים מברכת בג"ר. ע"כ [לשון שו"ע]. וכתב היביע אומר, הא קמן שפהב"כ אינו נחשב לפת גמור לפטור את הבשר והדגים מברכה אחרונה שלהם. עכ"ל היבי"א.

לענ"ד אין בזה ראיה כלל וכבר זכרנו מדברי השו"ע לעיל, שבכלל חמשת מיני דגן יש בהם הרבה שאינם נכנסים בספק פת, וכגון כל מעשה קדירה והמטוגנים, וגם במיני המאפה הקרואים פהב"כ לכו"ע כשמתקיימים כל הג' תנאים, עליהם קאמר השו"ע שאין מעין שלוש שלהם פוטרת הבשר ודגים. שמאחר ואינם פת או ספק פת אלא מעשה קדירה ולפתן פשיטא שאין פוטרם שאר המאכלים והמשקים.

ותן דעתך, שכל עיסוקו של השו"ע שם שבא ללמד שאין ברכת מעין שלוש פוטרת בורא נפשות, שזה מזין וסועד וזה רק מזין, ולא נחית כלל לחלק בסוגי המאכלים מה בכלל ספק סעודה, ולכן גם נקט לשון כוללת 'חמשת מיני דגן' שבכל אופניה סעודת וברכתם מעין שלוש. ולא קאי כלל בסוגי פהב"כ שיש בהם ספק פת שעל משקה ששתה עמהם לא יברך שנפטרו במעין שלוש שבירך על הספק פת.

ובפרט יש לעורר, שאחר שראינו דברי הראב"ד המאירי הריטב"א הרשב"א הרא"ה והשטמ"ק בשם הרי"ל, המתנבאים בסגנון אחד שפרפרת היא פהב"כ ופוטרת מעשה קדירה ושאר מאכלים מחמת סעודה, הן מברכה ראשונה והן מברכה אחרונה. הרי שיש להעמיד את דברי השו"ע שמעין שלוש אינה פוטרת בורא נפשות של שאר המאכלים, דווקא 'בתבשיל' של חמשת מיני דגן שנקרא 'מעשה קדירה' ולא 'פרפרת', שמעשה קדירה ולפתן שווים לשאר המאכלים, ומאחר וברכותיהן שונות לא יפטרו זא"ז. אך במיני מאפה בלאו הכי יש לטעון סב"ל ויברך רק ברכת מעין שלוש. [ואעפ"י שאינו בפשט דברי השו"ע שהרי לא זכר משיטת הראשונים הנ"ל בדבריו, שנבוא לחלק. מ"מ קימ"ל שטענים סב"ל גם נגד מרן השו"ע. כמפורסם.]

והגם דחזיתי לשו"ת עמק יהושע (ח"ב סי' יא) שסמך עצמו על דברי היביע אומר הנ"ל וחזיק הסברות, וכ"ה בשו"ת שמש ומגן (ח"א סי' כז), ע"ש. מאחר ורוב הטענות שהבאנו לא באו בדבריהם אפילו ברמז, ובפרט שיטות הראשונים שיש קביעות לפהב"כ, אחהמ"ר יש לטעון ספק ברכות להקל גם על דבריהם.

י. ואשר על לבבי אומר, שהרי מי לנו כמרן היבי"א שהיה זועק שאין להיכנס בספק ברכה לבטלה מחמת דקדוק וסברא, אלא שהרב זצ"ל ראה בדעתו שדקדוק זה הוא מוכרח שייקרא ראיה מכרעת. וכן היא דרכם של פוסקים, שבסוגיה שנחירה להם הכרעת הדין אינם מייחסים ספק ברכות.

אך אחר בקשת אלף המחילות ונישוק כפות רגלי הצדיק, אנן חזינן שאינו מוכרח עד שייקרא ראיה. ואפשר שהוא גופיה היה חוזר בו או לכל הפחות להיכנס לספק, בפרט בהצטרף שיטת הראשונים הנ"ל שלא זכר תוך דבריו. ולחזק דברי שלא אהיה כמתנבא ותולה בגדולים מחשבות סרק, ראה בדבריו

ולהמחיש הדין, לו יצייר שאכל פת כדי שביעה וטעה ויברך מעין שלוש, דאמרינן בזה שיצא בדיעבד ואין חוזר ומברך ברהמ"ז, וכמ"ש בחזון עובדיה (עמ' רמ) גופיה. האם נאמר לו שיברך בורא נפשות על שאר מאכלים מאחר ואין ברכת מעין שלוש פוטרתו, זה בודאי אינו, שהרי קבע סעודה והם נטפלים לפת ואם הועילה ברכת מעין שלוש לפת אותה ברכה תועיל גם להם. וא"כ נימא הכא נמי בנד"ד שמה שהועיל לספק פת יועיל גם לשאר מאכלים מחמת סב"ל.

ברכת בורא מיני מזונות אינה ראייה

יב. ולענ"ד פשוט וברור, שמה שמברכים על העונה מזונות אין בזה ראייה שאין כאן פת, שהרי ברוכי מברכין בורא מיני מזונות מחמת הספק וכפשט דברי השו"ע הנ"ל, וכמפורש בבית יוסף (שם) וז"ל, ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי בולס להקל וכו' בולס דין פת הבאה בכיסנין יש להם, ואינו מברך עליהם המוציא ושלש ברכות אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. ע"כ. וביארו האחרונים דבריו שספק דרבנן הוא מאחר וברכת מזונות פוטרת גם פת בדיעבד, וברכת מעין שלוש סבירא ליה כמ"ד שפוטרת מדאורייתא ברכת המזון [ועי' בחזון עובדיה (ברכות עמ' נז, רמב והלאה)] ומאחר ומוכח שברכת מזונות מועילה גם לפת, אין נוסח הברכה מגדיר מהי פת, ובלאו"ה הוא תמוה שהנוסח יגדיר מציאות.

ומה שטען בצ"ץ אליעזר (ח"ה סי' ה) וז"ל, כו"ע יודו דאין מקום לצדד לומר שהפת הבאה בכיסנין יפטור הקפה, והיינו מכיון שבאכילה זו עצמה עשינו מעשה בפועל לא לחשבם ללחם בזה שברכנו על הכיסנין כמ"מ. ע"כ. אחר אלף המחילות הוא דחוק מאוד שנוסח הברכה ייקבע דעתו של אדם, והמציאות מוכיחה שאינו כן שהולכים וקובעים עצמם על מאפים

בחזון עובדיה (עמ' רעה) שהראה בעין סתירה בדברי השו"ע (סי' קסח סעי' ז-ה) שבתחילה כתב השו"ע שיש לנו ספק מהו פהב"כ ועל כן בכל אחד מ-ג' השיטות הוי ספק פת ויברך כמ"מ ועל המחיה, ותוך כדי דיבור קאמר השו"ע בדין לחמניות שבלילתן רכה ודקים מאוד שקורין גיבלא"ש, אי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם. ע"ש. והקושיה זועקת שאם אינן בודאי פהב"כ איך יברך עליהם תחילה בתוך הסעודה, שהרי למ"ד דהוי פת כבר נפטרו בברכת המוציא והמברך הוי ברכתו לבטלה. והביא הרב אמבואה דרבנן שתירצו, שלדידן שיש ספק מאי פהב"כ צריך לאוקמי דברי השו"ע דווקא בנמצא במאפה זה ג' התנאים. ע"ש שדברי באו בתימצות.

ומעתה הכא נמי יתפרשו דברי השו"ע שרצה היכיב"א להוכיח דבריו, שמיני דגן דקאמר השו"ע לדידן דהוי ספק פת יש הכרח לפרש דבריו שדווקא במתקיים בו הג' תנאים שאינו בכלל פת לכו"ע. ולענ"ד דברים מוכרחים הם בדעת הרב, ואם היו באים הדברים לפני נראה שהיה אוהז דרכו בקודש להודות על האמת גם בפני יתוש נתוש שכמוני. ועכ"פ למיחש לספק ברכה לבטלה מיהא בעינן.

יא. ובלאו הכי כבר באו נו"כ של השו"ע לדקדק בכיו"ב, על מאי דאמר בשו"ע (סעי' יז) ברכת ג' אינה פוטרת מעין ג', שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו. ע"כ. כתב הט"ז (ס"ק יח), פי' לא תוך הסעודה דאלו תוך הסעודה אפי' קודם ברכת המזון ודאי ג' ברכות פוטרן. ע"כ. וכ"ה במ"ב (סקע"ד). ור"ל שאינו מוחלט, שיש בהחלט לחלק אם נאכל בסעודה.

ומעתה הרי בפהב"כ דידן שהיא ספק פת והוי ספק סעודה. וברכת מעין שלוש שמועילה בברכת המזון מספק, תועיל גם לפטור שאר מאכלים ומשקין הבאים בתוך הסעודה.

ללכת בתר דברי רע"א (ס"ו) והדגול מרבבה (שם) ועוד אחרונים שבפח"ב שלדידן היו ספק פת מאחר ואין בה ג' תנאים אין לברך בתוך הסעודה, וש"ע הנ"ל קאי דווקא במאפה שלכו"ע היו פה"ב.

וכמבואר בלשון של זהב בביאור הלכה (שם ד"ה טעונים ברכה לפנייהם) וז"ל, לדידן שמספקין בפת הבאה בכיסנין מאי היא, אף דהמחבר פסק להקל בכולם, היינו משום דספק דרבנן לקולא, ואין מצריכים לו לברך המוציא וברכת המזון כשאר פת, מה שאין כן בענינו להצריכו ברכה תוך הסעודה משום דנחזיקו לפת כיסנין אין סברא, דאדרבה ספק דרבנן להקל, ושמא מין זה הוא פת גמור, ואם כן נפטר בברכת המוציא, על כן אין לברך על פת כיסנין בתוך הסעודה. וכן כתבו הדגול מרבבה והגאון רבי זלמן, ובעין זה כתבו גם כן בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר, ובחיי אדם. ע"כ.

והשאלה נשאלת, שאם כאן שבודאי אינם לקביעות סעודה אלא לקינוח ולתענוג, קאמר סב"ל מחמת 'ספק פת'. מדוע לא יחשוש לאותו 'ספק פת' במשולש פיצה מתוקה או מיני מאפים הבאים לפת שחרית שיפטרו הבאים עמם, כשכבר חזינן שטענת 'קביעות סעודה' אינה מעלה או מורידה, וכל שכן שכאן כוונת אכילתו בודאי גם לשובע נפשו.

וביו"ב יש להקשות עוד מדבריו בדין לחמניות מתוקות, שהאריך בחזון עובדיה (עמ' נה) לדחות האחרונים שפסקו לברך המוציא וברכהמ"ז על לחמניות מתוקות כשכוונתם לקבוע סעודה, ועיקר טענתו שמאחר והוכא בשו"ע לברך מזונות מחמת הספק, ומאחר ולא תלה הדין בכוונתו לאכילת עראי או קבע יש לומר סב"ל, ויברך מזונות ועל המחיה. ע"ש. ומוכח מדבריו שאין הדין תלוי בדרך האכילה קבע או עראי, אלא בהגדרת פת.

ומחפשים שייקראו מזונות רק להיפטר מהברכות. והאוכל פיצה מזונות או המוציא כוונתו אחת היא, וכן בלחמניות מתוקות, וכל שכן בורקסים גדולים ממולאים כל טוב הארץ שאין ספק שדעתו לסעודה.

ובכלל שהשו"ע הכריח לברך מזונות מחמת הספק, ואין כאן שום הכרעה בקביעות או בהגדרת המאפה.

ולו יצויר שתופס 'לחם' בידו ומברך ברכת מזונות ובדעתו שתהיה אכילת עראי ולא קבע. וכי יעלה על הדעת שאינה סעודת פת מחמת נוסח הברכה וכוונתו, זה ודאי אינו, והרי כאן שמברך מזונות הוא מחמת הספק כמפורש בשו"ע. ומאוד התפלאתי בעוברי בין בתריו שהרי ציין שם לפוסקים שהצריכו שיקדים המשקה מחמת הספק, והכריע נגדם מסברא שכזו בלא ראייה, והוא קשה להבין מדוע זנחו הכלל המפורסם סב"ל רק מחמת סברא או מחמת שנשמע דין מחדש. [ומה שטען עוד הגאון הנ"ל, שאין אומרים סב"ל במקום מנהג, עי' לקמן שייחדנו הדיבור בזה שאין לטעון כאן שמנהג יכריע. עי' לקמן.]

דבריו עשירים במקום אחר

יג. ואני תלמיד המתאבק בעפר רגליי רבו הציקוני בליותיי, שלכאורה מרן היביע אומר זיע"א נראה כסותר דברי עצמו במקומות אחרים. האחד, דעתו מפורסמת (חזו"ע עמ' רעה) שאין לברך על עוגות הבאות בקינוח לסעודה, ומידת חסידות להניחם לאחר ברהמ"ז. [וכ"ה משמיה בילק"י סי' קעז ס"ג]

ואע"פ שבאו לקינוח בכמות ובמהות, שלדעת השו"ע (סי' קסח ס"ח) צריך ברכה ראשונה בלחמניות בבליילה רכה. ולמדו העו"ת (סק"ח), הט"ז (סק"י), והמ"א (ס"ק כב) שה"ה לשאר פה"ב וכ"ה פשט הדברים. הכריע הרב שלא יברך עליהם מאחר וי"ל שנפטרו בברכת המוציא. וטעמו ונימוקו עמו, שיש

שכתב הטעם לשיטתו שלא תיקנו חכמים בגילוש ברכת המזון. אך פשוט וברור שלסוברים שפהב"ב היא בנכססת או כיס ממולא במיני מתיקה, לדידהו יהיה נמי הטעם שלא תיקנו המוציא ככה"ג ולדעתם ההיפך יהיה הגילוש במתוק דמקרי פת גמור, ולדבריהם תיקנו בו חכמים המוציא וברהמ"ז. ומאחר ומסקנת הב"י לחוש לכולם מחמת הספק שכל אחד מהם ספק פהב"ב או ספק פת, אין לתפוס דבריו בדעת הרמב"ם כהכרעה בכל מילי אלא כביאור טעם הספק, ותו לא. ולו יהי אלא ספק הוי סב"ל, ומהיות טוב ויציא עצמו מהספק בדרך קלה כדלקמן.

וכיו"ב יש לשאול, שהרי פסק בחזון עובדיה (סוכות עמ' קלד) שהאוכל יותר מכביצה של חמשת מיני דגן חייב לאכול בסוכה, בלא לברך ברכת ליישב בסוכה. וטעמו שבזה שיש לחוש לפוסקים שבשיעור כביצה מקרי 'אכילת קבע' גם בפהב"ב וחייב בסוכה. והוא נראה כסותר לדבריו כאן שהכריח, שאין נקראת 'קביעות' באכילת מיני מאפה לפטור המשקין אלא באוכל שיעור ד' ביצים, ומדוע לא חשש הכא לאותם פוסקים גופא שאפשר ויש שם 'קביעות' כבר בכביצה, שלא יברך על המשקין שמכנים עצמו בספק ברכה לבטלה דאורייתא. ותגדל השאלה, שהרי שם קאי על פהב"ב לכל הדעות ואפ"ה הכריע לחייב בסוכה, וכאן שלרוב הראשונים מקרי פת ועכ"פ ספק, למה לא יחשוש לברכה לבטלה.

ומה מאוד יש להוסיף ולהתפלא, ששם חשש לסב"ל שלא יברך לישב בסוכה אעפ"י שלעיקר הדין קימ"ל שמדינא דגמרא חייב לברך על כל כניסה לסוכה, אלא שהמנהג הוא לברך רק באכילת קבע, והוי ס"ס במצוה מה"ת שבכה"ג מברכים. [עי' שו"ע תפס ס"ח] והכא דאיכא ס"ס לא לברך על המשקין, דהוי ספק פת שפוטרי המשקה ושמא עכ"פ בשיעור כביצה או כשמונתו לקבוע עליו כסעודה להוי

וא"כ מדוע כתב בנד"ד לברך על משקין הבאים עם אותה פהב"ב נימק טעמו וז"ל, פהב"ב שאין אכילתו אלא דרך עראי, אף ר"ת ור"י יודו להמחזור ויטרי שצריך לברך על המשקה אשר ישתה באמצע פהב"ב. ע"כ. משמע שעיקר הסברא היא שיש לחלק בין אכילה דרך קבע או עראי, וא"כ הרי שבלחמניות מתוקות שפשוט וברור שאוכלם כלחם גמור שמלפת בהם הלפתן וסומך להם הכשר והדגים ככל סעודת קבע, אמאי מסיק לברך עליהם מזונות ולא המוציא, ואם מחמת דברי השו"ע שהכניס הכול 'בספק פת', א"כ היה לו לחשוש גם לברכת המשקין מחמת אותו ספק.

שאם לא תאמר כן נמצאת אוחד החבל בב' ראשיו, שאינו מברך המוציא אלא מזונות ולא מקרי 'קובע עצמו עליו' מחמת 'הספק פת', ומאידך לא יחוש ויברך על המשקין בטענה 'שאין קובע עצמו עליו' על אף שגם הכא לשו"ע הוי אותו 'ספק פת'.

ואל תשיבני שעיקר טעמו של החזון עובדיה ממש"כ ללמוד כן בדברי מרן הכסף משנה (ברכות פ"ג ה"ט) ושניות מדרבנן בבית יוסף (סי' קסה) שכתב וז"ל, דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא כלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו עיסה שגילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתו עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות, אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. ע"כ. שמכאן משמע שעיקר טעמו שלא תיקנו המוציא וברכת המזון בגילוש, ולא שייך כלל לאכילת קבע או עראי.

כל לומד יראה שזה נאמר רק בשיטת הרמב"ם שביאר פהב"ב שגילוש במתוק,

קביעות גם בלא שיעור ד' ביצים. והרב לא חש להא והורה לברך על אף הס"ס ברכות הנהנין שחיובן מדרבנן כשכנגדן ברכה לבטלה דאורייתא.

ונוסף על כל זה, דהכא הרי השו"ע הוא שהכריע דהוי ספק פת וגם שלא מבכרים על משקה בסעודה. והתם בהל' סוכה, הפשט בדעת מרן שאין כלל קביעות לחייב בסוכה בתבשיל דגן אלא בשיעור קביעות ולא בכביצה כפת [כפשטות לשונו שיש הבדל בין פת לתבשיל]. ובעוונות לא זכיתי להבין דעתו של מרן היב"א כלל, ואין לנו אלא לדון כספק ברכות להקל.

והגם שאפשר לדחוק שיש צירופים נוספים כאן שאין שם, סוף סוף מאחר וזו היא עיקר סברתו 'שאכילת עראי' אינה פוטרת משקין ועל סברא זו העמיד את דינו, הדרין לכלל לא גבירתה ספק ברכות להקל. ובפרט שגם הכא איכא הרבה צירופים כנ"ל לדון פהב"ב כסעודת קבע מלבד הכרעת השו"ע בספק פת.

ראשית מן החדש, כשדרבו לקבוע סעודה בשיעור שאינו ד' ביצים, אפשר ככה"ג לצרף האומרים שדינו לברך המוציא וברהמ"ז גם כפהב"ב, עי' בב"י ושו"ע (קסח ס"ו) שהביא מחלוקת ראשונים בזה, ואעפ"י שהכריע שבטלה דעתו כשקבע בשיעור קטן, אכתי איכא לצרופי דעת החולקים.

והמעין בלשון מרן בבית יוסף יראה נכוחה שבנידון דידן דהוי ספק פת, יש לצרף דברי הפוסקים שמונת קביעות מחייבת המוציא וברהמ"ז. שהרי אחרי שהאריך בב"י (קסח ס"ו) להכריע כהרמב"ם והרא"ש שאין לברך ברכת המזון על פהב"ב, אלא באוכל 'שיעור' גדול ולא בתר 'כוונת' סעודה דבטלה דעתו. פתח מרן בבירור גדרי פהב"ב וסיים בזה הלשון, ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל וכו'.

כולם דין פת הבאה בכיסנין יש להם ואינו מברך עליהם המוציא ושלש ברכות, אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו. ע"כ. ומוכח מיניה ששני השיעורים הנ"ל בספק פת הוי סעודה לברת המזון, וזה כתב בסמוך ונראה לנוכח לעיל שפהב"ב המוסכמת לכו"ע חייב שיעור שדרך העולם לקבוע עליו. ודו"ק. ולע"ע לא מצאתי באחרונים הערה זו.

עוד יש לצרף שבמאפה שדרך העולם לקבוע עליו בלחמניות מתוקות, אין צריך שיעור ד' ביצים. [תפלה למשה]

וב"ש באוכל שיעור ג' ביצים, שלדעת השו"ע הוי קביעות סעודה שפותר כל הבא עמו כסעודת פת. [עי' שו"ע שסח ס"ג, תריב ס"ד]

וזה מלבד מה שהארכנו בדברי הראשונים שפהב"ב גם פוטרת הבא מחמת סעודה. [רא"ה מאירי רשב"א ראב"ד ריטב"א והשטמ"ק בשם ברי"ף.]

והדקדוק בכמה ראשונים שבשיעור כביצה דחשיב סעודת עראי, פוטרת משקין כסעודת פת שחרית. [רא"ש תוס']

ונמצאת למד, שאם נביא בחשבון כל הצירופים הוא מספיק והותר להכריע הסוגיה וב"ש להיכנס רק בספק ברכות להקל, וד"ב.

לא תגורו ולא תאגרו

יד. וכמה יש להצטער על טענת שווא, שמאחר ובכל דרכנו ונתיבותינו אחזנו דרכו של מרן היביע אומר, אין לנו לחוש לחולקים שכבר אמרו חז"ל עשה לך רב והסתלק מהספק. שטענה זו בלא יישוב הדעת נאמרה, שכל מבקש אמת ימצא שטענה זו אינה טענה כלל. ואעפ"י שאנחנו אוהזים בגאון בשיפולי גלימתא דמרן, אין בזה לבטל ולמחוק חז"י שאר דברי הפוסקים מנוחתם עדן, ועל כל פנים למיחש

שמחפשים קרוב לרווח רחוק מהפסד, ובעבודת בוראנו נכנס בפינות וספקות כשאפשר למעבד אליבא דכולי עלמא.

וכבר עורר על כך אחד מגדולי הראשונים מר ניהו רבנו הר"ן (שו"ת סי' עט) וז"ל, עניך הלא לאמונה תחזינה מישרים, לעשות משמרת למשמרתה של תורה ולישר הדורים וכו' וראשונה הודעתני כי במקום הנכבד ההוא אשר שלחך השם להחיות עם רב נהגו מזה כמו שלשים שנה לקרא לנשים המגילה בלעז במגלה הכתובה בלעז, ורוח מבינתך ענתה בם כי לא נכון לעשות כן וכו' ואפילו לדברי המתירין הנה על כל פנים המנהג שנהגו שם צריך תקון וכו' שאפי' בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול ואפילו באפשר רחוק, ועל אחת כמה וכמה ישיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצוות שהן כבשוננו של עולם, ואיך נניח הדרך אשר דרכו בה רבותינו הקדושים ז"ל ונכניס עצמנו במקום צר ובמשעול הכרמים שלא מדוחק כלל, אלו היה דבר שתהא השעה צריכה לו על כל פנים החרשתי, אבל להניח את הוודאי ולתפוס את הספק בענייני המצוות איננו ראוי בשום פנים לקהל קדוש מכובד כמוהו. ע"כ.

עשה לך רב והסתלק מן הספק

טו. ועל עצם הטענה 'עשה לך רב והסתלק מן הספק', הנה כל הבא בספרי הפוסקים יראה שאמירה זו אינה ברורה כלל מה גדריה להלכה, וכדי שלא אצא מן העניין לגמרי אביא קיצור נמרץ מדברי פוסקי הדור האחרון. [הרועה להרחיב היריעה יראה מראה מקומות בס' פסקא טבא פ"ג ורוב הדברים מאיש לוקחו ועליו תבוא ברכת טוב.] שהן אמת כי בחזון איש (יו"ד סי' קג אות א) ובחוט השני קרליץ (יו"ד ע"ב ע"ב) שפא) מבואר שרשאי אדם לקבוע לו חכם לילך עפ"י

מיהא בעינן, וכל שכן וקל וחומר בספק ברכה לבטלה, שאפילו נגד קבלת הוראות הבית יוסף אמרינן סב"ל.

והרי כך הייתה דרכו, וכך היה מורה ומי כמוהו נאה דורש ונאה מקיים, שיש ללמוד הסוגיה ולחפש האמת, ולא להסתפק במראה מקומות שב"כ חכם פלוני ואלמוני. ודו"ק.

ועל אחת כמה וכמה שהראנו צדדים נכונים, וכידוע הייתה דרכו זצ"ל להיות מודה על האמת גם בפני הקטנים ממנו, כדרכו של הירא את ה'. ואדרבה יחזיק טיבותא למי שיסלק מכשול בחשש ברכה לבטלה. ומרן גופיה (הקדמה יב"א ח"א אות יב) זעק על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים, ובראותם ספר חדש שבא להכריע נגד איזה אחרון צווחי ככרוכיא בדברים הדברים. וכל היודע ספר ענינו רואות נכוחה שזוהו דרך כל רבותינו למימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים, וכמ"ש בקידושין (ל"ע"ב) שאפילו הרב ותלמידו נעשים כאויבים זה לזה, ואת והב בסופה. וכן מבואר בפסקי מהרא"י (סימן רל"ח), שאם ההוראות ברורות קצת כדברי התלמיד, והכי אזלא צורתא דשמעתתא, למה לא יחלוק על רבו, והלא כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, ורבינו הקדוש חלק על אביו ורבו רשב"ג, ורבא חולק על רבה רבו, והרא"ש חולק על מהר"ם שהיה רבו מובהק. ע"כ. והאריך שם הרבה שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, ואינו רשאי לטעון שבעל השמועה גדול ורב שאין לחלוק עליו שנכנס בכלל יכרת ה' כל שפתי חלקות, שבחלקלקות לשונם ירחיבו פיהם בשבח הרב כנ"ל, וכל כוונתם בכדי שאחר כך יוכלו לדבר גדולות על המחבר החדש שהשיג על הרב שקדמהו. ע"ש.

וכדרך כלל בהשקפה הנכונה דרכנו לנקוט זו בדינו, שלמה נהיה פחותים מאנשי העסקים

עי' בפרי מגדים בפתיחה להלכות ברכות (אות ד), בדין ספק ספיקא בברכות, הדבר תלוי במחלוקת הראשונים, שלפי דעת הרמב"ם (בסוף פרק ט' מהלכות טומאת מת), דהא דספיקא דאורייתא לחומרא הוי רק מדרבנן, זה שמתירים איסור תורה כשיש ספק ספיקא, משום שבספק אחד נעשה כאיסור דרבנן, כיון שהספקות אינם אלא מדבריהם, וכשיש ספק נוסף הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. ולפי זה גם כשיש ספק ספיקא להחמיר בברכות, כיון שהברכות מדרבנן, לא מהני ספק ספיקא, ואפילו אם יהיו אלף ספיקות, סוף סוף הוי רק מדרבנן, וממילא יש כאן ספק איסור לא תשא דהוי מדאורייתא. וכבר האריך בזה מרן מלכא בשו"ת יחזה דעת (ח"ה סי' כא בהערה) שכ"פ גם בשו"ת מכתם לדוד (חלק אורח חיים סימן ג', דף ז' ע"ג וע"ד) שהוכיח מדברי התרומת הדשן דלא מהני ספק ספיקא בברכות, ושכ"פ בשו"ת ישיב משה חלק ב' (סימן לא) בשו"ת תורת חסד (חלק אורח חיים סימן ז' אות ד'), והבית השואבה (בדניס הפוסלים באתרוג אות יב ואות טו, דף קיא ע"ב), שכבר הסכימו האחרונים שאין לברך משום ספק ספיקא. וכ"ה בברכי יוסף (סימן ז' סק"ג) ועוד אחרונים רבים כאשר ציין להם, ע"ש דהבי נקטינן.

וא"כ הכא נמי אין לומר ספק ספקא לברך מאחר ואין כאן מצוה דאורייתא, שהרי ברכות הנהנין מדרבנן ואדרבה איכא חששא דאורייתא לברכה לבטלה. ולרוב ראשונים הרי מאפה זה מקרי פת שהרי כל אחד סובר תנאי אחר.

ועוד שהוא ס"ס להחמיר בדרבנן, שהרי החיוב לברך מדרבנן הוא, ואין מחמירין בדרבנן לעשות ס"ס לחומרא. [עי' שו"ע או"ח סי' רמח ס"ב] וכל שכן, שכנגד איכא לכל הפחות ס"ס להחמיר בברכה לבטלה וכנ"ל. וגם אם נתפוס כמ"ד שאומרים ס"ס בברכות, מה ראית לחוש

דבריו לחומרא וקולא ושוב א"צ לחוש לכל ספק דאורייתא, ושכן מבואר ברשב"א (ח"א סי' רג) ובאבקת ריכל (סי' לב).

מאידך עיין לראשל"צ בילקוט יוסף (שבת א-ג עמ' תכט) שפתח הדיבור בזה והביא גם משמיה דאביר הרועים מרן היביע אומר וז"ל, שאין לכל אחד לבחור לו פוסק לעשות בכל דבריו אלא יש לילך אחר כללי הפסיקה וכו' ושראיתי מי שדייק מדברי החזון איש דיכול אדם לברור לו פוסק שינהג כמדתו אפילו להקל בדאורייתא. ואמנם הרי הראשונים (בחולין מג ע"ב) נתקשו בקושיית החזון איש ומתוך דבריהם נראה שלא הסכימו לתירוץ זה למעשה. ומצאתי בכתב יד למרן אאמור"ר (שליט"א) [צוק"ל] שכתב מיום כ"א חשון תשע"ב דלמעשה אין לזוז מדברי מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו ואם אין הדבר מפורש בש"ע יש לפסוק בדעת רוב האחרונים כי אחרי רבים להטות, ואין רשאים שכל אחד יעשה כלבבו ודברי החזון איש הנ"ל אינם להלכה רק לפלפולא בעלמא. עכ"ל.

ומעתה גם אי נימא שאין מפורש הדין בשו"ע על אף שהכריע בפהב"כ שהוי ספק פת ואין מברכי על משקה בסעודה, עכ"פ נזיל בתר רוב אחרונים שסברו לומר סב"ל כבר במקום שנמצאו שני פוסקים חולקים, ועל אחת כו"ב באמבואה דרבנן כהכא, וכל שכן כשטענות המברכים אינן מוכרחות. ודי בזה.

ספק ספקא לברך על משקה

טז. ואל תשיבני דאיכא הכא ספק ספיקא לברך על המשקה, שמא לא הוי פת ואת"ל פת שמא הלכה כהפוסקים המחייבים לברך על מים גם בתוך הסעודה. שכבר ידעת וכלל זה כבר הוכרע ברבותינו האחרונים, שאין לברך גם במקום ספק ספיקא דחמיר ברכה לבטלה.

[וראה בעיניך, שהגאון המחבר לא נחית כלל לסברת ספק פת אלא מדין עיקר וטפל. אולם, אפשר שלא נכנס בזה שהוא הולך לשיטתו דס"ל שהראשונים מסכימים שכל תנאי צ-ג' תנאים מהני להחשיב המאפה פהב"ב. ולדידן אינו כן, וכנ"ל.]

ומשם נלמד גם לנידון שלפנינו, שאעפ"י שאין מטבל המאפה במשקה סו"ס הרי חוי ספק פת, ועל כן הנכון לעשות כהצעתו. וכך גם מסיק בצי"ן אליעזר הנ"ל בנידון שלנו, שהרועה להחמיר יש לפניו שתי עצות לכך, או שיברך לפני אכילת הפהב"ב על השתיה וישתה קצת כמפורט לעיל, או שיברך על חתיכת סוכר לפני שתיית הקפה ואחרי במ"מ על הפהב"ב, וזאת העצה האחרונה עדיפא יותר וכנ"ל. ע"ש. וכ"כ בהלכה ברורה (סי' ריב ס"ה).

וראה גם לגרב"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ב ה"א) שפסק וז"ל, מזונות שאין בהם את שלשת התנאים יחד, הם ספק פת, ולכן אין לברך על שאר הדברים שאוכל עמהם. וכדי לצאת מן הספק יברך קודם על שאר הדברים, ואחר כך יברך על מיני המזונות, או שיאכל את שאר הדברים לאחר שיברך ברכה אחרונה על מיני המזונות. ע"כ. ולדעתו פשוט וברור שפתרון זה אינו המלצה וחסידות אלא דין גמור, והוא גם לעיכובא שאם לא הקדים לא יברך על המשקה. ע"ש. [איברא, שבס' אור ההלכה הנ"ל משמע שעכ"פ הבחר לברך ישלמ"ל, ועי' במקומו מש"כ להעיר על דבריו.]

ותדע עוד והוא פשוט וברור, שכל הפוסקים שסוברים בלחמניות מתוקות לברך המוציא וברהמ"ז כשאוכל שיעור כביצה, וכן לסוברים שמצה בשאר ימות השנה דינה כפת, לדידהו אין ספק שפוטר שאר משקין ומאכלים הבאים מחמת סעודה, ואפילו אם בירך מזונות ועל המחיה שלא כדעתם עכ"פ מקרי סעודה

למצוה דרבנן [ברכות הנהנין] ולא לחוש לאיסור דאורייתא [ברכה לבטלה].

ולענ"ד הוא גם 'קצת' ס"ס נגד מרן השו"ע, שהרי מרן העמיד פהב"ב בספק פת, והכריח לברך מעין שלוש כדי לחשוש בה לברכות לבטלה אעפ"י שברהמ"ז מה"ת. ואיך נבוא אנחנו ונאמר ס"ס לעשות את העונה כלא פת ולהיכנס בספק ברכה לבטלה.

העצה היעוצה

זו. ועל כן מהיות טוב שלא להיכנס בספק ברכה לבטלה או מאידך ספק נהנה בלא ברכה, העצה היעוצה היא כמובא לעיל, שיברך תחילה על המשקה או שיקדים המזונות אך קודם שישתה המשקה יברך על סוקאר וכיו"ב ויכוון לפטור המשקה. וכמ"ש הרא"ש והביאו השו"ע וכנ"ל מספרי האחרונים.

[ואם בשעה שמברך מזונות יכוון שלא לפטור שאר המאכלים והמשקה, יש בזה מחלוקת באחרונים אם יועיל בכיו"ב בברכת המוציא. והראוי לבחור פתרון שמוסכם לבו"ע, כאחד מהשניים דלעיל.]

וכבר חזינן שכיו"ב יש לנהוג גם בשאר ספקות כמ"ש במאמר מרדכי (כרמי, סי' קס"ח אות כד) שכתב וז"ל, ונלפק"ד בענין שתיית הקאו"י הנהוג בינינו בבקר ואנו נוהגין לשרות בו פת הבאה בכיסנין, דצריך לברך גם על הקאו"י דהא גם הוא עיקר. ונהגתי בעצמי לשתות תחלה מעט קאו"י לברך עליו שהכל ואח"כ לברך על הפת הבאה בכיסנין או אני אוכל מעט סוקר"י אחר בורא מיני מזונות וטעימ' פת הבאה בכיסנין כדי לפטור הקאו"י, ודלא כאותם שנהגו שלא לברך שהכל מטעם ספק ברכות להקל ולא נכונו דבריהם בעיני דנראה דצריך לברך מדינא. ומ"מ טוב ונכון לעשות בדרך שכתבתי וכ"כ האחרונים ז"ל בדין פת השרוי ביין ע"ש שכתבו בדרך הראשון. ע"כ.

ונפטרו שאר המאכלים שעמהם. כנלע"ד פשוט בדעתם.

וכן יש להעיר לכל אותם הפוסקים החוששים לאכול הלחמניות והמצות הנ"ל שלא בתוך סעודה מחמת הספק שמא הם פת, שבעיני מסתבר שיותר יש לחוש מחמת כל הברכות שמברך על שאר מאכלים והמשקה שהם בחשש ברכה לבטלה יותר גדול, שהרי בהם לא תציל הסברא שמעין שלוש פוטרת ברהמ"ז מה"ת, שסו"ס בירך במקום הספק. ודו"ק.

אין סב"ל במקום מנהג

יח. ותדע עוד, דלא שייך לומר זיל בתר המנהג ככל כהאי גוונא, שהרי יש לפנינו תקנה שלא להיכנס לספק בזה שיקדים המשקה למאכל, ואפה מצאנו שיש חיוב לקיים מנהג גם כשמכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, כשאפשר לצאת אליבא דכו"ע. אתמהה. וכבר ראינו בסוגיות לרוב ששינו מסדר הברכות כדי לצאת מהספק, ולדוגמא בעלמא ממרן החזו"ע גופיה (עמ' רעז) שפסק להקדים ברכת הבננה לברכת התפוח שלא ייכנס בסב"ל, ולא סמך על המנהג שמברכים על הבננה כפה"א.

ובכלל דקא חזינן שרובא דאינשי לא הרגישו כלל מהספק שמא הוי סעודה, ואיך נטעון מנהג העולם יכריע כשהעולם בכלל לא בסוגיה.

ובכלל כבר כתב היביע אומר (ח"ט או"ח סי' כג) וז"ל, דוקא כשידוע שהוא מנהג ותיקין על פי רבני וגדולי הדור, הלא"ה אין על זה תורת מנהג להקל ולסמוך עליו ולברך בברכות במקום מחלוקת הפוסקים. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת הרא"ם (סי' טז), ואין להסתפק ולומר שמא מנהג זה הוקבע ע"פ חכמים שתיקנו כך, שהדברים מוכיחים שלא הוקבע זה ע"פ תקנת חכמים מעולם, שא"כ היינו שומעים כן מפי

השמועה, ואנחנו לא שמענו ולא קבלנו כן מאבותינו מעולם שהיה המנהג הזה קיים אלא ע"פ דיינים וכו'. והביאו הגאון מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' ודף חע"ב). וע"ע בשו"ת שער אשר (חיו"ד סי' יא, דכ"א ע"א) שמנהג שנהגו בו העם מאליהם בלי הסכמת החכם המנהיג של העיר אינו כלום, דאנן בעינן שיהיה מנהג ותיקין. ע"ש. שהאריך בזה

ובנד"ד מאחר ועין רואה שרוב ככל החכמים שדנו בסוגיה וחייבו לברך על כל מאכל ברכתו, לא הזכירו מאומה משיטות הראשונים שיש קביעות סעודה בפה"ב, ורובם לא דנו ב- 'ספק פת' אלא דחו טענת עיקר וטפל וכדו', וגם אותם מיעוט פוסקים שדנו בטענת 'ספק פת', חזינן שאין דבריהם מוכרחים ובאו כמתרצים למנהג. ומעתה מי יימר לן שמנהג זה התפשט על פי הגדולים, ומי יימר לן שעדיין יסכימו להעמיד המנהג גם בספקות הנוספים.

ודמי טפי למש"כ ביביע אומר (שם), הא ודאי דבפלוגתא דרבוותא נקטינן מדינא דספק ברכות להקל. ואם לא ידע האיש שיש מחלוקת בדבר, ונהג לברך, הרי מצוה להודיעו ולבטל מנהגו אשר לא כדת, שאין במנהגו תורת מנהג כלל, וביודעו מיד שיש מחלוקת בדבר חייב לבטל מנהגו. וכל מ"ש התרומות הדרן והאחרונים דספק ברכות להקל במקום מנהג לא אמרינן, אין זה אלא במנהג המיוסד ע"פ הוראות חכמים מדורות הראשונים שהכריעו הדין לברך. ע"כ.

ומפורסם לכל בר כי רב, שכל ספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים מלאים בחידושי דינים לומר סב"ל כשכך נראה להם אמת בסוגיה, ולא חשו לומר שהוא 'נגד מנהג מקומם' אם בברכה על תפילין של ר"ת במקום שנהגו כמותו, או לנשים בברכות על מצוות שהזמן גרמא שמקומות רבים התפשט המנהג שמברכות, ומלמדן להן שספק ברכות הוא

והביא ראייה מהחכם צבי הנ"ל, שהיה מוחה בנשים לכל יברכו על מ"ע שהז"ג. והביאו ביביע אומר הנ"ל וסייעו שכ"כ בשו"ת נחלת יוסף (סי' יח). ע"ש. ובנידון דידן כבר חזינו מגדולי האחרונים בדורות הקודמים עד דורנו שחשו לסב"ל בזה, וציוו להקדים ברכת שאר המאכלים.

ואיך שלא יהיה, מוכח מהנ"ל שעיקר טענת מנהג יבריע במקום שהייתה הסוגיה פרושה כשמלה לעיני החכמים, והורו לברך כגון דא אם התפשט המנהג הרי דמוכח שעל דעתם נתקן כן, וישראל אם לא נביאים בני נביאים הם וכברכת שעשה לי כל צרכי וכדו'. אך לא כן נידון דידן כאשר ישפוט המעיין בצדק.

ועוד יש לומר, שהמנהג הברור המיוסד עפ"י גדולי הראשונים הוא שלא לברך בסעודה, והוא מנהג קדמון המוזכר בבעלי השו"ע. ואיך יבוא מנהג חדש 'שלא מדעת' לעקור המנהג הקודם שהוקבע ע"י גדולי הפוסקים בדורות הראשונים. ותן דעתך, שהראשונים הם אלו שהנהיגו באוכל עוגות ועוגיות כשלנו שלא לברך על משקה, שהרי נחלקו בגדר פהב"כ וכל שיטה אחזה בתנאי מסוים, ונמצא שעל כל תנאי יש מבעלי הראשונים שהכריחו והנהיגו שלא לברך על משקה הבא עמהם. ודו"ק.

ולכל הפחות בודאי לא מקרי מנהג זה לברך בסעודת 'ספק פת' מנהג שהונהג ע"י הקדמונים, וכבר האריך ביביע אומר הנ"ל וז"ל, וכל מ"ש התרומת הדשן והאחרונים דספק ברכות להקל במקום מנהג לא אמרינן, אין זה אלא במנהג המיוסד ע"פ הוראות חכמים מדורות הראשונים שהכריעו הדין לברך. וכ"כ הגאון מהרש"א אלפנדארי בשולי הסכמתו לספר קומי רוני, דמה שסמך הרב חוקי חיים על מנהג רבני בית אל בדורו שנהג לברך, אין לסמוך על זה, כיון שאינו מנהג שנתקן מזמן הפוסקים הראשונים. וכמ"ש

ויקבלו שכר על הפרישה, ועוד סוגיות לרוב ביו"ב.

ומש"כ ללמוד מתרומת הדשן (סי' לד) ושאר פוסקים שא"א סב"ל במקום מנהג, כבר ידוע בשער בת רבים שאין כלל זה מוסכם וחתום, ומי לנו גדול מהרמב"ם ושו"ע דלא ס"ל כלל זה. וראיה מהימנא לזה עי' לרמב"ם (תפילה פ"ז הל' ז-ט) שפסק בדיני ברכות השחר וז"ל, שמנה עשר ברכות אלו אין להם סדר אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהכרכה בשבילו בשעתו, כיצד הרי שחגר חגורו והוא על מטתו מברך אוזר ישראל בגבורה וכו' נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו כהן בין לא נתחייבו כהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה. ע"כ.

ומנהג זה הוא מנהג מיוסד עפ"י דברי הגאונים וראשונים רבים, כמבואר בבית יוסף (או"ח סי' מו ס"ח) באריכות. ואעפ"כ, לא חסד הרמב"ם שבט לשוננו לקרא תגר על המנהג ולכנותו 'טעות' ופסק לשנות המנהג כשפיו מעיד עליו שכן נהגו במקומו. וגם הבא אחריו מרן בשו"ע (שם) הכריע כדבריו, אעפ"י שגם הוא ידע נאמנה שכך נתפשט המנהג בארצות ספרד ואשכנז כאשר ביאר בבית יוסף. ואעפ"י שרגיל על לשוננו שאין אומרים סב"ל במקום מנהג, כל הבא בשערי הפוסקים ידוע שאינו כן בכל מקום, ונטיית הלב ובהירות הסוגיה גורמת הרבה בזה שבמקום שלעיני הדיין אין ספק פעמים יבריע לברך או להימנע גם נגד המנהג.

ועוד מוסיף על כתובתה, שכל שאינו מנהג פשוט וברור לכל אינו מנהג לסמוך עליו, וכמ"ש בשו"ת משנה הלכות (ה"י סי' ד) שדוקא כשכל העולם נהגו כהאומרים לברך, ונתפשט המנהג, ללא עוררים, אבל כשעדיין יש חולקים בדבר, אפילו אם אין בידנו למחות, מ"מ גם הנוהגים לברך ראוי שלא יברכו.

האחרונים הנ"ל. נמצא שיש הכרח לברוח מספק ברכה לבטלה גם אם רגיל לפסוק כהרבה הנ"ל, שספק ברכות חמיר טפי מקבלת הוראת רבו, וקבלת הוראות מרן השו"ע יוכיחו. ועל אחת כמה וכמה שאינו עושה היפך דבריהם אלא מחמיר עליהם, וגם לדידהו עדיף טפי.

ונמצאו הדינים הלכה למעשה, היושב לסעוד ליבו בפהב"כ וברצונו לשתות עמו או לאכול גם שאר מאכלים. לכתחילה יקדים ברכת שאר המאכלים והמשקה קודם שיברך על פהב"כ, שמא הוא קביעות סעודה כפת לפטור כל הבא מוחמת סעודה. ואם לא עשה כן והקדים ברכת מזונות, יש להורות ספק ברכות להקל ולא יברך עליהם אחר שברך בורא מיני מזונות. וכן הדין גם בברכה אחרונה, שנפטרים שאר המאכלים והמשקה בברכת על המחיה, כברהמ"ז בסעודת פת.

והמברך על המאכלים או השתיה ורוצה לסמוך וליתלות על האילנות הגדולים אין למחות בידו שיש לו על מי לסמוך, ובודאי שלא לעשות מחלוקת בזה. ואם יוכל להסבירו בנועם שהנכון למעשה לצאת מהספק שמהיות טוב אל תקרי רע, תבוא על שניהם ברכת טוב ומה' ישאו ברכה.

עד כאן מאשר עלתה בידי בסוגיה זו, ואודה לכת"ר אם יעיין ויביע דעתו בדרכה של תורה, או שמא יחפון בפב"פ וספירין פתיחו.

ואחתום כעין הפתיחה, ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום. עמיחי יעקב פרץ.

פירות הנושרים ותמצית המאמר:

נחלקו הראשונים מהי פת הבאה בכסנין, והשיטות העיקריות: י"א מאפה שנכסס, י"א שנכללה עיסתו עם מיני מתיקה וי"א שהוא מאפה ממולא מיני מתיקה. [או' א']

הגאון חקרי לב בשו"ת סמיכה לחיים (חיו"ד סי' ד), שאין מנהג מועיל במחלוקת פוסקים, אלא במנהג שנתפשט מזמן הרבנים הקדמונים שהיה בידם להכריע במחלוקת הפוסקים הראשונים, משא"כ בדורות אלו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע וכו'. ע"ש. ונמצא, שמאחר ואיכא לכל הפחות ספק אם סומכים על מנהג בכה"ג, הוא סב"ל.

ואפילו נסכים ונאמר שהוא מנהג יציב ונכון וקיים וישר וכו' אפילו הכי הנמנע מלברך שרוצה לחשוש לפוסקים החולקים, מקרי ירא ה' ותבוא עליו ברכה. כמ"ש היביע אומר הנ"ל משו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חאו"ח סי' יח ד"ה תו) וז"ל, שאפילו במקום מנהג שנהגו לברך, אם ירצו לחוש למי שסובר שאין לברך, ולהימנע מלברך, תבא עליהם ברכה, ורק אין לערער על הנהוגים לברך במקום שיש מנהג לברך. ע"ש. ושכן מתבאר ממ"ש מרן החיד"א במורה באצבע (אות צו), ואין לברך ברכה אחרונה על הקפה, כי רבו גדולי האחרונים דס"ל שלא לברך, וכן פשט המנהג בא"י ובארץ מצרים וכו' אף על פי שהרב גנת ורדים מרא דאתרא ס"ל לברך, ואף אם בעירו פשט המנהג לברך, האיש הירא את ה' לא יברך, אך יהיה צנוע שלא לבא למחלוקת. וכ"כ הרב טהרת המים בשו"ת טהרה (מע' ס אות מא). ואוקי באתרין שהמברך מכניס עצמו בספק ברכה לבטלה החמורה שלא לצורך, והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה.

המורס מן האמור

יט. ותצא דינא, שאעפ"י שהרבנים מצוקי ארץ היביע אומר והציץ אליעזר וצוק"ל סבירא להו שהיא חומרא בעלמא וכעין חסידות להקדים שאר המאכלים קודם פהב"כ, לענ"ד למעשה מאחר שהראנו שיש לפקפק בעיקרי הטענות, ומאידך חיוקנו ידי האחרונים החוששים לסב"ל, ומעל הכול שיטות הראשונים שיש קביעות לפהב"כ שלא עלתה על שפתי

ועוד עיקר גדול בסוגיה זו שלא קיבל מקום של כבוד הראוי לו, נחלקן רבותינו הראשונים בביאור המושג 'פרפרת' הפטרת מעשה קדירה ולא פת [ברכות מא ע"ב]. וכמה מגדולי הראשונים ביארו שפרפרת היא פהב"ב, וביארו בדינא דגמרא שגם לכזית פת הבאה בכסנין יש 'קביעות סעודה' כפת לפטור כל הבא 'בסעודת הפרפרת', כחשיבות הפת לפטור הפרפרת כן חשיבות הפרפרת ללפתן. ומהם הרשב"א, הריטב"א, המאירי, הראב"ד, הרא"ה ושטמ"ק בשם הרי"ף. ואפילו אם נאמר שאין דעת השו"ע (סי' רח"ט) מסכמת עמהם, הרי קימ"ל שאומרים ספק ברכות להקל גם נגד פסק השו"ע, וכל שכן כשאין הכרח ששו"ע חולק להלכה ומה גם שלא דיבר בספק פת, עי' בפנים. [או' 1]

לדעת הראשונים הנ"ל שיש דין קביעות לפהב"ב לפטור כל הבא 'בסעודת הפרפרת' בין בברכה ראשונה ובין ברכה אחרונה, הרי שבכלל זה כל המאכלים הבאים לסעוד ולא לקינוח, ואפי' שאין מלפת בהם הפרפרת. ולדעת השו"ע יש לכלול בזה גם המשקים שכאמור נחשבים כבאים מחמת סעודה, וכנ"ל. אך אם סילק ידו מלאכול הפרפרת, כל הבא לאחר מכן קובע ברכה לעצמו. [אות ז]

בדברי האחרונים ראינו מלאכי אלוקים עולים ויורדים בסברות וראיות וכדרכה של תורה, ועיקר טענת המחייבים ברכה לכל מאכל לעצמו, שאכילת פהב"ב מקרי עראי ולא קבע לפטור הבאים עמה. והנה מלבד שלא זכרו לשעה מדברי הראשונים הנ"ל שיש קביעות גם לפהב"ב לפטור, וסב"ל.

זאת ועוד, שמאחר ופהב"ב האידנא ספק פת, הרי שיש כאן גם ספק קביעות. ואין לתלות הקביעות בכמות האכילה שהרי גם כזית פת פוטר כל הבא עמו, ועוד ראייה לזה מפת שחרית ששיעורה כביצה ואפילו פהב"ב,

הכרעת השו"ע מחמת הספק, כל מאפה שקיים בו אחד מהתנאים הנ"ל כפהב"ב, לצאת מחשש ברכה לבטלה. [שם]

רוב ככל המאפים המצויים בזמננו נכנסים בספק האמור אם דינם כפת או פהב"ב, ועל כן יברך בתחילה מזונות ולבסוף מעין שלוש. [שם]

הלכה פסוקה היא שברכת הפת פוטרת כל המאכלים הבאים מחמת סעודה, ולדעת השו"ע אין לברך גם על משקים הבאים בסעודה מאחר ובאו לשרות האכילה. ואפילו היה צמא קודם שהתחיל לאכול, אינו מברך על המשקה אעפ"י שכוונתו לתענוג ולא לשרית המאכל. [אות ב]

אין לברך על מאכלים ומשקים הבאים בסעודה יחד עם פהב"ב, מאחר ונפטרים בברכת בורא מיני מזונות. וכמה טעמים בדברי ראשית, מאחר ופהב"ב המצויה היום הינה 'ספק פת' כהוראת הבית יוסף, הרי שדין המאכלים והמשקים הבאים עמה כספק באים מחמת סעודה, ואין לברך עליהם. [אות ב]

זאת ועוד, מאחר ונימוקם של הראשונים והשו"ע שאין לברך על משקים בסעודה, מחמת שבאו להשרות האכילה ולא תלו טעמם מחמת שבירכו תחילה המוציא, מעתה כל שהמשקה בא להשרות האכילה דינו כסעודת פת. ועיינו הרואות שאין כמעט הברל במציאות בין לחם ללחמניות מתוקות או בין פיצה שברכתה מזונות להמוציא או בין מצה בפסח לקרקרים בשאר השנה, שכל הנ"ל עשויים מאותם חומרים ובאותו מרקם. ואדרבה, תוספת מיני מתיקה דורשת עיכול מאומין יותר. ומאחר וכן המציאות, גם משקה הבא עמו נכנס בהגדרת 'להשרות האכילה' ונפטר בברכת המזונות, לא שנא מה כוונתו או רמת צימאונו ובסעודת פת ממש. [אות ב]

המתרעמים ונוזפים בכל דבר שחדש בעיניהם או שאינו כדברי רבותיהם. [אות יד, ובאריכות בהקדמה לשו"ת יביע אומר אות יב]

אין די בטענת, עשה לך רב והסתלק מן הספק, שכל המחזיק ספר ורואה מחלוקת הפוסקים יש לו לילך בתר כללי הפסיקה. ובגד"ד הוא כל שכן שהרי ברכה לבטלה לחומרא, וכלל גדול הוא ספק ברכות להקל אפילו כנגד קבלת הוראות השו"ע, וק"ו בקבלת הוראות חכם שבחר שקיבל על עצמו. [אות טו]

אין לטעון ס"ס, שמא אין בפהב"כ קביעות לפטור הבא מחמתה, ושמא גם בסעודת פת הלכה כהאומרים שיש לברך על המשקה. שאיסור ברכה לבטלה הוא מהחמורים שבאיסורים, ואין אומרים בו ס"ס לעשות מעשה לברך אלא כשיש דעת מרן השו"ע ורוב ראשונים מסייעת או במצוה מה"ת וכיו"ב. והכא כל בתר איפכא, שלדעת רוב השיטות בראשונים פהב"כ שלנו היא פת, וכ"ש בהצטרף שיטות הסוברות שיש קביעות לפהב"כ. וגם דעת מרן מסייעת דהוי 'ספק פת' ולא גילה דעתו לחלק במשקה הבא עמה מסעודת פת, וזיל בתר טעמא שבא להשרות. וכידוע חיוב ברכות הנהנין מדרבנן, ומאידך ברכה לבטלה ספק דאורייתא. [אות טז]

אין לטעון 'אין אומרים סב"ל במקום מנהג' מכמה סיבות. חדא, שמאחר ויש תקנה איך לא להיכנס בספק שיקדים ברכת המאכלים והמשקה לפהב"כ, אין צורך להסתמך על מנהג במקום הספק.

זאת ועוד, מאחר ורוב ככל החכמים שפסקו לברך, לא הזכירו מאומה משיטות הראשונים שיש קביעות סעודה בפהב"כ, ורובם לא דנו ב-'ספק פת' אלא מדיון עיקר וטפל וכדו', וגם אותם שדנו בטענת 'ספק פת' חויגן שאין דבריהם מוכרחים ובאו כמתרצים למנהג. מי

ומבואר ברא"ש שפוטרת המשקים שעמה. ואין לטעון שכונת האוכל גורמת, שהרי גם לדעתם באוכל לחמניות מתקנות שדרך העולם לאוכלם כסעודה, לא הסכימו לדון דין קביעות לפטור שאר מאכלים. ומעתה שגדר קביעות תלויה בהגדרת 'סעודת פת' הרי כאן הוי ספק 'סעודה' וסב"ל. ובמשקה בלאו הכי לא ברורה טענתם, שאם הטעם לפטור את המשקה מברכה מחמת שבא להשרות אכילה ולא משנה מה כונת השותה, מה לי בסעודה או שלא בסעודה סו"ס מאפה מדגן בעי שריה. [אותיות: ג, ד, ה, ט.]

עוד טענה נשמעת שברכת 'בורא מיני מזונות' שבירך תחילה תוכיח שאין כאן סעודה. ובאמת שקשה לשמוע טענה זו, שהרי בבית יוסף בהדיא ביאר שהברכה באה מחמת הספק ולא בהגדרה למאכל. ועוד, לו יצויר שבירך בטעות מזונות על לחם בסעודה, וכי יעלה על הדעת שלא נפטרו הבאים מחמת הסעודה. הרי לפניך שאין הנוסח גורם אלא הקביעות סעודה, וא"כ מה לי אם בירך מזונות כשיש כאן ספק קביעות. ואיך שלא יהיה בהצטרף הראשונים דלעיל הוי סב"ל. [או' יב]

וזאת העצה היעוצה מפי גדולי האחרונים בסוגיה זו ובכל כיוצא בה, שלכתחילה יקדים ברכת שאר המאכלים והמשקה קודם שיברך מזונות על פהב"כ, ויטעם מהם פחות מהשיעור לברכה אחרונה. שמוסכם ועומד שקודם תחילת הסעודה צריך לברך עליהם ברכה ראשונה, לית מאן דפליג. וגם לא מקרי בזה גורם ברכה שאינה צריכה, מאחר שרוצה להוציא עצמו מהספק וצורך הוא. [אות יז]

הורו רבותינו שאין לחכם להעלים על האמת ובפרט כשיש בה לאפרושי מאיסורא, ואעפ"י שגדולי הדור ורבותינו שמימיהם אנו שותים סוכרים לברך, אין בזה סרך חיסרון לפסוק אחרת כדרכה של תורה, ואדרבה המכסה דבריו נתפס ונענש. ומאוד הרחיקו מדרך

התפשט המנהג, ואעפ"כ מלמדין להן שספק ברכות הוא, ועוד סוגיות לרוב כיו"ב.]

שעיקר טענת מנהג יבריע במקום שהייתה כל הסוגיה פרושה כשמלה לעיניי החכמים, ואין הכרעה בסוגיה עצמה ועכ"ז התפשט המנהג כמנהג פשוט, הרי שמוכח שעל דעתם נתקן כן וישראל אם לא נביאים בני נביאים הם כברכת שעשה לי כל צרכי וכדו'. אך לא כן נידון דידן כאשר ישפוט

המעין בצדק. ועוד טעמים לזה עי' בפנים. [אות יח]

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

יימר לן שמנהג זה התפשט על פי הגדולים, ומי יימר לן שעדיין יסכימו להעמיד המנהג גם בספקות הנוספים.

ובכלל י"א שכל מנהג שלא הונהג ע"י הקדמונים אינו מנהג, ובדין אדרבה הראשונים הנהיגו שלא לברך בכה"ג. וגם במנהג מבורר הנמנע מחשש ברכה לבטלה תבוא עליו ברכה ומקרי ירא ה'.

וספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים מלאים בחדוני סב"ל גם נגד מנהג מקומם [לדוג' בעלמא תפילין של ר"ת לנהגו כמותו, או לנשים המברכות במצוות שהזמן גרמא מקומות שכך



ברכה לבטלה בשומע כעונה

בדין שומע כעונה ורוצה להמליך או לברך בעצמו, מה הדין.

בדברי מרן הגרע"י

א. בספרו האדיר יביע אומר (ח"ח סי' כד) העלה מרן מלכא למסקנה, באם כיון לצאת יד"ח ע"י חברו ונמליך ולא רצה לשתות, אם ענה אמן אחר ברכת חברו ונמליך הוי ברכה לבטלה. אך באם לא ענה אמן, מותר לחזור בו מלשתות, ואם ירצה אף לחזור ולברך שנית. הרב כתב ללמוד דבריו מדברי האוהל מועד והרמב"ם, שאם ענה אמן הוי כמוציא הברכה בפיו ובנמליך הוי לבטלה, ובלא ענה אין איסור אפי' לחזור ולברך שנית.

ואני הקטן נתקשתי מאוד בדברי מרן מלכא ואמרתי אשיחה וירווח לי.

להיכנס בתוך אוהל מועד

ב. בתחילה הריני מעתיק לפניך לשון האוהל מועד (ברכות דרך א נתיב י) שנוכל לעמוד על דבריו וז"ל, והשומע ברכה חייב לענות אמן אחר המברך, ואם ענה הרי הוא כמברך. היה מברך חייב מד"ס כמי שאכל כזית פת והעונה חייב מן התורה שאכל די שובעו, לא יצא. וכבר ביארתי זה בנתיב ו' של דרך אחרון משער התפילה. ולמדנו עתה שאם מברך אדם ברכה לעצמו ברכה הצריכה לו ושומע חבירו כל הברכה מתחילה וע"ס וענה אמן, שאינו רשאי לחזור ולברך כיון שיצא כשענה אמן. ואם בירך, הרי זו ברכה לבטלה. לא ענה אמן אחר המברך, כל שנתכוון בה יצא. בפרק לולב הגזול שמע ולא ענה יצא, למדנו שהשומע

ברכה אף על פי שלא ענה יצא. ורבי' ז"ל מפרש לה נמי במי שהתפלל ששומע קדיש או קדושה מש"ץ יצא, הואיל והאזין לש"ץ בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לענות וכ"נ דעת ר"מ. והשומע ברכ' וענה אמן ואין רצונו לאכול ונמליך אח"כ, צריך לברך. עכ"ל.

וכעת נבאר דבריו עפ"י הבנתי הקלושה, מש"כ "וענה אמן שאינו רשאי לחזור ולברך". כונתו לומר, שכיון שיצא ידי חובה אינו רשאי לחזור ולברך, וכלל לא התכוון לתלות הדבר בפעולה 'אם ענה אמן' אלא באם יצא ידי חובה. והכי דייק לישניה 'כיון שיצא כשענה אמן'.

ובזה יתבאר המשך דבריו שכתב, שאפי' בלא ענה אמן יצא, ור"ל שגם בלא ענה אמן אינו רשאי לחזור לברך כיון שיצא יד"ח. ואם תאמר שיש לדייק מדבריו שכתב "כשענה אמן" שהוא בדוקא. אין דיוק זה נכון לענ"ד, שכן סמך דבריו על מש"כ בראשית דבריו שחייב לענות אמן על כל ברכה ששומע ואם כן ודאי שענה אמן. וכדי שלא נטעה שרק בעניית אמן יוצא יד"ח, הוסיף לבאר שאפי' בלא ענה אמן יצא. ואין בדבריו שום רמז שעניית אמן עדיפה על שומע בלא לענות אמן לעניין דהוי כמוציא בשפתיו וזה לכאורה דלא בדברי מרן זיע"א.

ועוד יש לדקדק על מש"כ מרן ללמוד בנמליך, שהוא כבירך ברכה לבטלה גם בלא שמוציא מפיו שום את נוסח הברכה. ולענ"ד לא דיבר בזה כלל האוהל מועד, שהוא קאי 'בלחזור ולברך שנית' שבזה שייך לומר לבטלה, מה שאין כן בנמליך שהוא בשב ואל תעשה ואיך תהיה ברכה לבטלה כשאינו עושה מעשה לברך. ועוד שבשעת הברכה לא הוי לבטלה שרצונו היה לצאת, ורק נמליך אח"כ.

וכל דבריו רק על חזר ומברך בפיו, שבזה עושה מעשה לברך, והיא לבטלה כי כבר יצא

המתיישבים בדברי הרמב"ם. וכ"ש בנידון דידן שבחזור ומברך הוי חשש ברכה לבטלה.

ולא אכחד שאפשר לדייק ברמב"ם כהיב"א, ממש"כ בסוף ההלכה "לא יצא יד"ח עד שיענה". ומאי מהני אמן כשאין המברך חייב בברכה כהשומע, אלא ודאי שהעונה הוי כמוציא בשפתיו ומהני ולא אכפת לן חיוב המברך. וכ"כ בספר השולחן (לתלמיד הרשב"א הלכות סעודה פ"ג ד"ה כל הברכות) שעניית אמן מהני אף בכה"ג שאין חיובם שווה. (והוא מהרמב"ם כמ"ש בהערת המו"ל שם). אלא שגם בזה יש לדחות כמ"ש הכ"מ (פ"א ה"א) דקשה סיפא ארישא וצ"ל דעד הסיפא גריר ע"ש. שלביאורו צריך חיוב שווה אצל המברך והשומע, ואזלא לה דיוקא דלישנא האמור.

והגם שאינו מוכרח בכ"מ (כפ"ה ה"טז) שהרי חזר לדון, ושם כתב לצדד ולהראות פנים לדיוק ברמב"ם האמור. וכ"כ בבית ישחק (פ"ה ה"טז ד"ה ומרן בכ"מ), וכ"ה הסכמת הרב יצחק ירגן (פ"א ה"א). איברא, שבביאור חדש מספיק (פ"א ה"א) כתב על ביאור הכ"מ (שבפ"א ה"א) שזה דבר פשוט ומבואר בדברי רבנו. והעולה מהאמור שביאור זה ברמב"ם עדיין במחלוקת נמצא, וא"כ מה לנו למשכן עצמנו להסביר ברמב"ם שהעונה כמוציא בשפתיו כפשוטו, ובוזה להכנס לספק ברכה לבטלה.

ולפי דברינו שאין ללמוד מהרמב"ם והאוהל מועד שהעונה אמן הוי כאומר שם ה' בפיו ממש, אם כן אין לחלק בין ענה אמן ללא ענה והדרין לשיטת השו"ע שאין השומע כעונה כמוציא בפיו ממש, וכמו שהאריך מרן באות ב'. עיי"ש. ונמצא שאף ענה אמן שרי להימלך בדעתו, שאין כאן מזכיר שם ה' בפיו ולא לבטלה אלא כהרהור ובוזה ליכא חשש כמ"ש מרן באות א'. ומאידך, גם להחמיר שכיון שיצא יד"ח אסור לו לחזור ולברך בפיו, דהוי לבטלה כיון שכבר יצא יד"ח ואפילו לא ענה

יד"ח בשומע כעונה. [ומרן גופיה כתב כן בהערה בסוף התשובה הנ"ל, שאסור לדבר בין תפילין של יד לשל ראש כשיצא יד"ח הברכה בשומע כעונה, ואפי' לא ענה אמן. שס"ס יצא ידי חובה ומניח על סמך אותה ברכה. והכא נמי בלא ענה אמן ס"ס יצא ידי חובה בברכה, ואיך חזר ומברך.]

מדברי הרמב"ם

ג. עוד כתב מרן ללמוד חילוק בין ענה אמן ללא ענה מדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה' י"א) שכתב וז"ל, כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה ידי חובתו – יצא ואף על פי שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. היה המברך חייב מדברי סופרים, והעונה חייב מן התורה, לא יצא ידי חובתו עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמוהו. ע"כ.

ודייק מרן זיע"א מדברי הרמב"ם, "הרי זה כמברך" היינו לגמרי דהוי כמוציא בפיו שם ה' ועל כן בנמלך הוי לבטלה.

וגלע"ד שאין שום הכרח ללמוד כן ברמב"ם, שהרי בכסף משנה כתב להסביר בתירוצו קמא שהוא רק לעניין 'מעלת' העונה כמברך, וזה עפ"י הגמ' בברכות (נג ע"ב). ובתירוצו זה כתבו גם ביצחק ירגן ומעשה רקח [ומש"כ שם ללמוד מזה לעניית ב"ה וב"ש יש לדחות וכמו שהאריך בזה מרן במ"א]. ועיין במשנה הלכות (ה"י סי' מ,מד).

ובתירוצו בתרא כתב הכס"מ דקמ"ל, שגם כענה אמן לא מועיל אם המברך לא חייב כהעונה. ובתירוצו זה כתבו גם האור שמח ובאר יהודה. ואם כן למה לן לדחוק בדברי הרמב"ם לעניין ברכה לבטלה, בשיש פירושים פשוטים

אמן. וכך עולה מדברי האבני נזר (או"ח תמט) והצל"ח (ברכות כא), הובאו ביבי"א. וגם בהר צבי (יו"ד כא) מסתפק ואם כן לימא עכ"פ דהוי ספק וסב"ל שלא יחזור ויוציאו בפה.

ברכת ה'

ד. אחריי כותבי ראיתי בברכת ה' (ה"א פ"ד הערה 29) שלמד באוהל מועד כדברינו שאין לחלק בין ענה אמן ללא ענה אלא החילוק הוא בין יצא ללא יצא ושמתתי כמוצא שלל רב. אלא שמש"כ באות ט' (ובהערה 39,30) שבענה אמן אינו יכול להימלך. ולמד כדברי היבי"א. איני רואה דבריו וכל המקורות שכתב ללמוד דבריו, פשט דבריהם דקאי על מעלת העונה דהוי כמברך ונפק"מ למעלתו וחשיבותו ולא לדין ברכה לבטלה. וכנ"ל. ומקומם מוכיח עליהם שנאמרו על הגמ' ברכות הנ"ל. והוא עצמו הביא דבריהם ללמוד לעניין מעלה וחשיבות (הל' ו' ובהערה). והוי כמזכה שטרא לבי תרי. ולוישב דבריהם הקדושים נראה שלמדו תרתי כפי' הרי הוא כמברך. לחשיבות ולמוציא בשפתיו. אך לענ"ד קשה להעמיס פי' נוסף שאינו מוכרח בפשט הרמב"ם וממנו ללמוד הלכה למעשה אע"פ שיש לחוש לברכה לבטלה החמורה.

שומע כעונה שהפסיק קודם טעימה

ה. עוד יש לי לעיין לדעת קודשם, מה הדין בשומע כעונה שענה אמן, וסח לאחר שטעם המברך אך קודם שטעם השומע. שכן בב"י (סי' קסז) מבואר דהוי הפסק וחלק על דברי הרקח ואילו הרמ"א פסק דלא הוי הפסק. שסו"ס הברכה חלה על אכילת המברך ושפיר יצאו יד"ח. והרבה אחרונים פסקו סב"ל.

ואילו לפי דברי היבי"א וברכ"ה יש להכריח שלא יצאו ידי חובה, כיון שהוא ענה אמן והוי כמוציא בשפתיו ממש מאי מהני שהמברך טעם שסו"ס גם השומע "כמוציא בשפתיו" והוא סח קודם שטעם בברכת "עצמו", והוי הפסק וצריך לחזור ולברך, וברכתו הראשונה הוי לבטלה.

ואם כנים הדברים, יש לשאול איך פסק מרן בהליכות עולם (ה"א עמ' שמ"ז) שסב"ל ולא יחזור לברך כהרמ"א. [וציין שם לאשר כתב ביבי"א ושם חזר על דבריו שבהלי"ע. ומה ששלח לעיין בס' תקפ"ה לא זכיתי להבין מדוע שלח אותנו לעיין שם שאין הנידון דמי לסוגיין]. ואיני מבין כיצד מתיישבים שני הפסקים כאחד, וכזאת נתקשתי בברכ"ה (ה"א פ"ד ה"ג) שפסק גם הוא סב"ל. והגדיל לומר שכ"ש בענה אמן שלא יחזור לברך. ואיני מצליח לרדת לסוף דעתם הקדושה. ואם ריק הוא מכם.

ותצא דינא

השומע ברכה מחברו ויצא יד"ח הברכה, אינו רשאי לחזור ולברך בעצמו בין ענה אמן ובין לא ענה.

ובאם מותר להימלך בו, אם ענה אמן הנלע"ד דשרי, מ"מ יש להחמיר לכתחילה כדברי מרן שאסר, ובלא ענה אמן שפיר דמי גם להימלך בדעתו.

הצב"י עמיחי יעקב פרץ ס"ט



זה והבן אחר האב ואין מניחין לעשות כן
בשביל עין הרע. ע"כ.

והנה לאומרים שטעם המנהג משום עדות, הרי
שחידוש שכזה שלא נאמר בתלמוד לא מחייב
כלל, ולכל היותר יש בו דין ספק דרבנן להקל.
ובאמת שזה דבר דחוי מדברי רבותינו כאשר
העיר בבאור הגר"א, שהרי נשים וקטנים
פסולים לעדות ועולין כמ"ש בפ"ג דמגילה, וכן
עבד כמ"ש בירושלמי ספ"ב דכתובות. ע"ש.

אלא שלצד עין הרע לכאורה לא נימא ביה
ספק דרבנן להקל, שיש כאן קצת חשש סכנה.
ואם כן, מאחר ומרן השו"ע הכריע בטעם
המנהג משום עין הרע הרי שלכאורה יש גם
איסור מחשש סכנה. ונברר באיזה אופנים
חששו לעין הרע, ומשם נבוא בארה לשאוב
הדין העולה.

בלא קוראים בשם

לכאורה הנראה שכל החשש דווקא בקוראים
בשם שיש בזה היכר וחשש לעין הרע, וא"כ
למנהג הספרדים שלא קוראים בשם, אפשר
שאין חשש כלל בכל כיו"ב. ויועיל גם למנהג
אשכנז אם ימנעו בזה מלהזכיר שמות העולים.

וכבר דיבר בזה הגאון מחבר שו"ת אמונת
שמואל (סימן מז) והביאו בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ג
סי' ג) שאין לחוש לעין הרע בזה, אלא
כשקוראים את העולים לספר תורה בשמותם,
אבל במקום שנהגו שלא לקרות לספר תורה,
בשם יכולים לעלות אב ובנו או שני אחים זה
אחר זה, ואין לחוש בזה לעין הרע ע"כ. ושכן
פסק בשו"ת נשאל דוד (חלק אורח חיים סימן ה'),
ודייק כן מלשון הרמ"א הנ"ל. וכ"ה במשנ"ב
(ס"ק כא) ומגן גיבורים (אל"ה ס"ק יד) וסיים מו"ר
'וכן הסכימו כל האחרונים', ע"ש. ואעפ"י
שחזינו גם פוסקים החולקים בזה כדלקמן,
כוונת רבנו שלהלכה יש להתיר ככה"ג.

עין הרע בעליה לס"ת

נשאלתי ממשפחה שמתארגנת לשבת
משפחתית רחבה, ורוצים לקיים גם את סדרי
התפילות במעגל המשפחתי. ושאלתם לגבי
קריאת התורה מאחר ואין אורחים מבחוץ,
הרי שבחכרה השבעה עולים יהיו האחים
והאבא ויהיו גם ברצף זה אחר זה, האם מותר
יהיה לקיים את הקריאה בתורה במסגרת
משפחתית או לחייבם ללכת לבית כנסת
שביישוב. ובירור הדין יועיל גם לתאומים
שבשבת בר המצוה שלהם וכדומה.

טעם המנהג

המנהג המפורסם הוא, שאין להעלות לתורה
שני אחים בזה אחר זה וכן אב ובנו, אלא אם
יעשו הפסק בניהם שיעלה אחר. ובאתי לברר
הדין ביש צדדים נוספים וכן במניין משפחתי,
ונבוא בקצירת האומר להעמיד שורשי המנהג
ותוקפו המחייב. ובמושכל ראשון זאת תדע,
שאין מנהג זה מוזכר בדברי התלמודים או
במקור כל שהוא מחז"ל, וגם הרמב"ם
השמיטו לגמרי. מרן השלחן ערוך (סי' קמא ס"ו)
הביאו בזה הלשון, יכולים לקרות ב' אחים זה
אחר זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא
בשביל עין הרע. ע"כ.

בנותן טעם למנהג נחלקו קמאי, כאשר העמיד
דבריהם מרן הבית יוסף (או"ח סי' קמא סעי' ו)
וז"ל, כתוב בארחות חיים (הל' שני וחמישי אות
כו) שאין לקרות בתורה שני אחים או אב וכן זה
אחר זה מפני שהם פסולים לעדות זה לזה,
וכתיב (תהלים יט ח) עדות ה' נאמנה. עכ"ל.
והכל בו בסימן כ' (י) והמרדכי בהלכות
קטנות (סי' תקסח) כתבו בשם הר"מ (תשב"ץ
קטן סי' קצ) שיכולים לקרות שני אחים זה אחר

היתר וז"ל, בגוף הדבר אין בו שום איסור, רק משום עין הרע, וכיון שיש הפסק וכו' אין לחוש. ויעשה כמנהג שכאשר קורין אותו לתורה ילך הוא תחילה מהבימה על מקומו. ע"כ. וחידוש בדבר שבאמת גם כך הוא המנהג במקומן שיורד הראשון קודם שיעלה השני, הא לן מנהג מסייג למנהג והבו דלא להוסיף.

להעלות קטן בניהם

ונראה לייעץ עוד עצה להועיל, שיכול בין האחים להעלות אח קטן שבו אין חשש זה ונחשב מפסיק, ראה בעולת תמיד (ס"ק יג) בשם הכנסת הגדולה (מה"ב הגהות ב"י אות ח) שאין קפידא אלא בהגיע לגיל בר מצוה. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק כ), אם המפטיר אינו בר מצוה עדיין מותר. וכ"ה בבכ"ח (ס"ק לה) וצ"ח שם לעוד שיטות המתירים בלהעלות קטן. וכתבו באחרונים להקל גם בחמיו או סבא במקום הצורך כמבואר בפתה"ד (ס"ק יז) ובכ"ח (ס"ק כז).

ואם כן נראה שיתאמצו במקום האפשר לעשות הפסקה בין האחים, שיעלה הסבא בניהם או חמו של אחד הנוכחים או קטן אפי' הוא אחד מהאחים. ומאחר ואין חשש עין הרע באח קטן, הוא גם יועיל להיות כהפסק בין אחים גדולים.

בקוראים לאחר בינתיים ואינו נמצא

ומהאמור יש לצדד עוד, שאין צריך מפסיק בפועל אלא רק לעשות היכר והבדלה בין רצף האחים, ואם כן די בזה שעושים 'הכרזה' על עליית איש אחר, ותו ליכא למיחש לעין הרע שנעשה כאן הפסק. וראה בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' י) שכתב להקל בזה רק שלא יעשה כן בלכתחילה כשיודע שאינו בנמצא, וכצלמו ודמותו חזיתי בספר שערי אפרים (שער א סי' ל) שכתב להתיר בדיעבד, אך אסר לעשות כן כמתכוון לקרוא לאחד שידוע בו שאינו בבית הכנסת כדי לגרום להפסק וטעמו, שיש בזה ביזוי לתורה וטורח ציבור. ע"ש.

ואעפ"י שלמסקנה שם כתב מו"ר לחוש לדברי הכסא אליהו (סימן קמ"א סק"ב), שאף על פי שבמקומות אלו אין קוראים בשם לעלות לתורה. מכל מקום כיון שאחר קריאת התורה אומר השליח צבור מי שבירך לעולים ומזכיר את שמותיהם, הרי זה כקורא בשמו, כי מה לי בתחילה ומה לי לבסוף ע"כ. ושכן המנהג לחוש בזה לדברי הכסא אליהו, כמ"ש בספר נהר מצרים (הלכות קריאת ספר תורה אות ה'). אך גם הוא מסכים ובא שאם ימנעו לעשות מי שכרך בקול גדול, אלא בקול ענות חלושה בלא הכרזת השם בקול גדול, ורק בסוף יגביה המברך קולו 'וכן יהי רצון ואמרו אמן' אין חשש כלל גם למנהג.

ולא אכחד שמצאנו רבים מהאחרונים שאוסרים גם בזה, ראה בחוות יאיר במקור חיים (ס"ק י) שכן מוכח במהרי"ל. וכ"ה בבכ"ח (ס"ק לב) ושכן המנהג כמבואר בהלכה ברורה (שם ס"ק ג). מאחר וחזו"ן מתירים בזה, ולא ברור כלל אם מדובר באיסור ולא רק בהמלצה טובה, יש בהצעה זו צד גדול לצרף להיתר.

ביורד קודם שעולה אחיו

בהבנת הסיבה לחוש לעין הרע המסתבר הוא שעומדים בצוותא שני אחים אחד ליד השני, ועל כן בהפסק של אחד בניהם לא חששו. ועי' תורת חיים סופר (סק"ד) שנגע בקודה זו וכתב וז"ל, ונוהגים באם קראוהו אחיו או בנו זה אח"ז שיורד הראשון ואין ממתין שם עד שמתחיל הב' הברכה וכו' וראיתי בביהמ"ד של אאמ"ו ז"ל בג' אחים לויים שהיה חיוביה בש"ק וכו' והתירו לג' אפי' לכתחילה להיות מפטיר באופן הנ"ל שירד טרם שעלה אחיו. ע"כ. ומוכח שסמכו על זה בלכתחילה, שכל החשש הוא דווקא בעומדים יחד זה ליד זה.

ואנכי הרואה שכ"ה בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' סז אות ב) שכתב בתוקף המנהג וצד

למפטיר. ונראה שעל זה סמכו גם כן לעשות חתנים שני אחים או אב ובנו, ולא חששו כלל לעין הרע, אף על פי שהם קוראים זה אחר זה, ע"ש. והביאו ביחוד דעת הנ"ל וציין לחכמים המסכימים, וסמך על דבריו הלכה למעשה.

הרי לפנינו שאין המנהג חלוט בלא פתח וחרטה, ואם עושים הפסק הרי שאין לחוש בזה לעין הרע. וסמכו על זה גדולים רבים ע"ש שציין להם. וא"כ גם בדומה לקדיש אם עושים פיוט ושיר בינתיים ואין קוראים בשמם ולא נמצאים על התיבה כאחד, ההפסק בשיר ופיוט יועיל כקדיש דמאי שנא.

וראיתי בספר חדר הורתי (סי' ב) שציין לספר אורח נאמן להג"ר מנחם אויערבאך נכד האמרי בינה שכתב וז"ל, אוושי מילתא דהאב ובנו עומדים על הבימה כדין העולה ראשון שלא ירד עד שעלה השני, וכ"ש למנהגנו להמתין עד שהשני מסיים והוי זמן טובא לחשש עין הרע שהצבור יביטו בכבוד האב ובנו. עכ"ד. ע"ש מה שחידש עוד בזה, ולדידן מספיק שמה שאמר 'הוי זמן טובא לחשש עין הרע', ומבואר שכל שיש שהות זמן מספיק בזה וכל שכן בהפסק שיר ושבת.

ולענ"ד לחזק דברי בראיה מהימנא, יעויין פת"ש (יו"ד סי' רסה ס"ק י) בדין ברית מילה לשני תינוקות יחד וז"ל, עיין בתשובת דרכי נועם (חי"ד סימן כ"ז) שכתב דבמצרים נהגו לברך על כל אחד בפני עצמו, ואחר מילת האחד אומרים פסוקים המלאך הגואל וכיוצא כדי להסיח דעת, והוא מנהג ותיקין. ואם הם של אדם אחד מברך האב להכניסו ג"כ על א' בפ"ע. ע"ש. ומבואר שבאמירת כמה פסוקי ברכה נחשב הפסק ולא צריך יותר מזה, ואם כן הוא הדין באמירת שיר ופיוט. ודו"ק.

ואילולי שהורה זקן היה לדון בזה, שטורה ציבור גם אם לא רשאים למחול על טורחם כבר הסכימו ונהגו להטריחם הרבה בברכות והשכבות, ועל קריאת שם קלה בשביל להסיר עין הרע לא מסתבר כלל שנחה הקפידא. וכן מטעם ביזוי לתורה מאחר ויש בזה טעם וצורך להסיר עין הרע, ועושים כן בשביל שיעלו לתורה כי חפצים בכך לעלות ולקרוא ולברך עליה ורק עושים קריאת השם בשביל להציל מעין הרע איני מבין איה מקומו של ביזוי, שבדעתי הדלה יש כאן חביבות המצוה לטרוח ולעשות כל טדצקי שיוכל לעלות ולברך בתורה, ואפשר בקל להחשיב זה כצורך המצוה.

ואיך שלא יהיה מלבד שהחכמים הנזכרים לא רצו להתיר בלכתחילה קריאת שווא, בשו"ת יוסף אומין (סי' טז אות ד) כתב להחמיר גם בקרא לאחר ולא היה בנמצא. וא"כ נראה שאין לעשות מעשה לקרוא קריאת שווא מסרך איסור וגם חוסר תועלת. אך בקראו לאחר בתום לב ואכן לא היה בנמצא מועיל בהפסק כדברי החכמים הנזכרים מעלה.

בעושים הפסק שיר ופיוט בין העולים

והמעין עוד בדברי האחרונים בתועלת שבהפסק קל, יש ללמוד להקל גם בהפסיקו באיזה שיר ומזמור בין העולים, ובכיו"ב עי' ביד אהרן שכתב בשם מהריק"ש, דאין קפידא לעלות לב' אחין בזה אחר זה זה לשביעי וזה למפטיר כיון שמפסיק בקדיש בינתיים, ולכן יש לומר שלכן לא כתבו הפוסקים. אולם ע"ש שפקפק בזה מדברי האוסרים. ברם, ראה בשו"ר נסת הגדולה (הגב"י אות ה), שהעלה בתשובה (או"ח סימן רסא) להוכיח מדברי מהרי"ל, שממנו מקור דברי הרמ"א להחמיר באחד שביעי והשני מפטיר, שכשמוציאים בו שני ספרים, אין להקפיד כלל. והוסיף ויעל זה סמכתי להלכה ולמעשה כמה פעמים, שעליתי לקרות שביעי, ואחרי עלה בני הי"ו

ולנד"ד א"צ כל האריכות שגם דבריו אינם מוחלטים.

ובכלל לשון איסור בכל התלמוד יש ללמוד כל מקרה לגופו אם הוא איסור ממש או חסידות, ראה בריטב"א (מגילה כח ע"א ד"ה תית) וז"ל, תיתי לי דלא עבדי שותפותא בהדיה גוי. וכי תימא מאי רבותיה דהא איסורא דאורייתא הוא ובכלל לא ישמע על פך כדאיאת במסכת סנהדרין (ס"ג ב'), אסור לאדם לעשות שותפות עם הגוי שמא יתחייב לו שבועה והתורה אמרה לא ישמע על פך. והנכון דההיא לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא, וכענין שאמרו (ב"מ ע"ה ב') אסור לאדם שילוח מעותיו בלא עדים ואסור להלוות את הגוי ברבית (ע"י ב"מ ע' ב') וכענין שאמרו (גיטין ל"ח ב') אסור לשחרר עבדו דמשחרר עבדו עובר בעשה וכדפרשי בסדר נזיקין, מורי נר"ו. ע"ב. ודו"ק בקל וחומר לנד"ד שגם לספר חסידים ובלשון האחרונים אינו איסור ממש, אלא בדומה לנזיקין ועל דרך חסידות.

ולא באתי להקל בעונש המטיל עין הרע בחברו, שהרי כבר מפורסם גודל חומרתו עד שכתב עליו החיד"א (כיצר לאדן דרך ארץ זוטא פ"ו מה"ת) בלשון חריפה ביותר וז"ל, הברייטא דידן הוא היה מונה עין הרע באחרונה, וזו היא שקשה (כלומר והאיש וההמון אינם נותנים לב הקשה מכל אותם שהזכירה הברייטא), המספר בעושר חברו או בבריותיו והצלחתו לא יחשוב לו עון להניח עין תלמידו של בלעם הרע על חברו, והיא עבירה חמורה ונעשית בשאט בנפש, והוא חלק מהסטרא אחרא והוא מזיק מועד, ועתיד ליתן את הדין הרשע וענש יענש בסטרא אחרא, וכן ינתן בו והקדן קיימת ויורש גיהנם, כי לא יעלה על דעתו שזה חטא ואינו עושה תשובה. ע"ש. וכבר אמרו רבותינו (אבות פ"ב מ"א), רבי יהושע אומר עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם.

האם חובה לחשוש לעין הרע

יש להתבונן בעצם המנהג ולהבין בדעת רבותינו מהו המשקל הנכון ביחס לחששות מעין הרע, שאעפ"י שהזהירו רבותינו רבות מעין הרע אך לעומת זאת לא מצאנו שיש 'חובת' זהירות מעין הרע, ומסתימת דבריהם שלא נקטו שום איסור מוכח שאינה אלא עצה טובה קמ"ל ולא חיוב ואיסור. ונפק"מ שעל עצה טובה יכול אדם להתעלם, ולא מקרי עברין כאחד שעובר על דברי חכמים.

וכבר חזינו שאפילו בניסוח 'פסק דין גמור' המובא בתלמוד בדיני נזיקין בהיזק ראייה שנאמר בלשון איסור בהדיא, אין ללמוד בהם איסור גמור אלא עצה והנהגה או מדת חסידות. והוא מאמר רבותינו (ב"ב בע"ב) וז"ל, דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב, אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה. ע"כ. ופי' רש"י, שלא יזיקנו בעין רעה. ע"כ. וכתב הרמב"ם בתשובה (ס' שצה) הא דאמרינן שלא יראה אדם בקמת חברו משום עינא בישא, אלו דברי מידת חסידות הם בלבד שלא יעיין בו בעין הרע. ע"כ. הא קמן שאפי' אמרו לשון איסור משום עין הרע, אינו איסור אלא חסידות, ומינה תלמד קל וחומר לנד"ד, שאינו אלא מנהג ללא מקור בתלמוד שאין בו אלא חסידות בעלמא, וגם האחרונים שדיברו בזה אין מונתם איסור אלא המלצה, וכך המשמעות הפשוטה בשלחן ערוך ובאמור.

ואע"ג דחזינו לכאורה איסור גמור ולא רק חסידות וזאת במש"כ ר' יהודה החסיד בספרן של חסידים (ס' קיט), יש גזול ואינו נראה, זה הדר עם בני אדם ועינו רעה בשלהם. ע"כ. ומשמע שזו גזלה ממש, אפשר בקל לומר שלא בדווקא קאמר אלא כגזול וגרמא בעלמא, ובכל אופן קימ"ל שקבלנו הוראות הרמב"ם, וכבר יש אריכות גדולה בנידונים שבספר חסידים אם דינים מחייבים הם,

שלא לעשות שתי חופות כאחת וכו' וכתב בשם ספר חסידים שאין לעשות חופות שתי אחיות בשבוע אחד. ע"ש שהביא את המתירים ואז את האוסרים.

ובשו"ע העתיק רק דברי המתירים בלא סייג כלל, וברור דס"ל שזו הלכה היא שמותר, והמחמיר יחמיר לעצמו אם ירצה בכך אך לא ראה אפי' צורך להזכיר מזה. אלא שמור"ם (ס"א) העתיק דברי ספר חסידים להימנע מחופות שתי אחיות כחופה אחת, ומבואר בלבוש (ס' סא ס"ג), אין לברך לשני חתנים ביחד ג"כ משום עין הרע. וכן נוהגין. ע"ש. הרי שיש במנהג חכמי אשכנז לחוש למנהג בזה. אך כאמור יש לומר שמור"ם מעתיק ומציין את הנידון בו נהגו אך לא לומד ממקום למקום, ומשמע שאינו בגדר איסור אלא המלצה טובה.

ועי' מש"כ בט"ז (יוד רסא ס"ק יא) לחלק בין ברית מילה שאין צריך התינוק השני להיות שם בשעת הברכה, משא"כ חתנים שהברכה היא להוציא אותם יד"ח וצריכים להיות נוכחים שניהם, אך עכ"פ גם הוא מודה שיכולים שני התינוקות להיות שם מזה שלא הורו לחוש לעין הרע.

אינם חוששים לזה

והנה בלשון מרן השו"ע (ס' קמא ס"ו) בנידון שלנו יש לחקור כוונתו במה שכתב וז"ל, יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע. ע"כ. והנה מלבד המבואר שמהדין מותר ורק 'אין מניחין', לשון זו אומרת דרשני, האם כוונתו לחומרא שהציבור והגבאים לא רק שאין קוראים להם לעשות כן משום עין הרע, אלא גם מונעים את זה משום עין הרע או אין מניחין הכוונה כהנהגה והמלצה הגונה, וכוונתו על העולה עצמו שנהגו שלא עולים כן אעפ"י שמותר.

ע"כ. אלא כל דברנו באו על צד הניזוק האם יש בו צד איסור שאינו נמלט מפני הרעה או עצה טובה קמ"ל, ונפק"מ טובא בצירוף צדדי היתר.

חופת חתנים וברית מילה

ולדידי חזי לי שכן דעת מרן השלחן ערוך על הסדר, שאין דין לחוש משום עין הרע מעיקר הדין אלא ברצון האנשים. ראשית ראה בשו"ע (יוד"ס' רסא ס"ה) שכתב וז"ל, מי שיש לו שני תינוקות למול, יברך ברכה אחת לשניהם. ע"כ. ולא חשש כלל לעין הרע, ונראה שמור"ם ז"ל שר המסכים לזה שכתב שם וז"ל, ואם שני הילדים של אדם אחד, האב אומר: להכניסם בבריתו של אברהם אבינו (ב"י בשם מרדכי ואבודרהם), וכן אומר: קיים את הילדים, וכו', ויתקן כל צרכי המילה לכל אחד בפני עצמו, כגון הנר שמדליקין, יעשה לכל אחד נר בפני עצמו (מהרי"ל). ע"כ. הרי ברור מדבריהם שמכרך ברכה אחת אפי' בשני אחים תאומים שיש בזה מיוחד יותר, ועושים ברכה משותפת וגם מזכיר את שמות הילדים כאחד בנוסח קיים את 'הילדים', הרי שלא חששו לא במעשה המצוה ולא בהכרזת שמות ואעפ"י שברור שמעמד ברית מילה מיוחד בהרבה מעליה לס"ת שגרתית, ולא חששו בכל עסק הברית ושמחת האירוע אעפ"י שלכאורה היה לחשוש יותר ובודאי בזמן הברכה וקריאת השמות. אם כן משמע, שלא חששו כלל להזכיר חששות כאלה בדין ואיסור, ורק במקום שיש מנהג הזכירו ממנו ותו לא מידי שאין ללמוד לאסור איסור על האנשים, שאם היה חיוב היה ללמוד מהכא להתם.

וכיו"ב ראה עוד בבית יוסף (אבה"ע ס' סב) גם לעניין חתונה וז"ל, ואם יש שני חתנים מתברכין כאחד וכו' וכ"כ הרשב"א בתשובה וכו' וכן כתב הרמב"ם וכו' והמרדכי כתב בפרק קמא דמועד קטן (ס' תתמו) שיש נוהגים

ועי' למו"ר ביביע אומר (ח"ב אבה"ע סי' ז אות יד) שהביא דברי האומרים למחות ביד הרוצים להקל וסייג ואמר וז"ל, אפשר להפסיק ביניהם, באיש אחר שיעלה לס"ת בין זה לזה, שבזה פשט המנהג בא"י ומצרים וגלילותיהן להקל. ובמ"ש בס' מטה יהודה. ובמחבר"ר (סי' קמא סק"ד). ע"ש. והואיל ואפשר לקיים שניהם, יש למחות במי שירצה להקל, כי מהיות טוב אל תקרא רע. עכ"ל. ומוכח מיניה שבמקום שאין להם אחרים מזומנים שיפסיקו בין העולים אין למחות בהם בלא קפדי, שכל האמור אינו אלא מדן 'מהיות טוב'.

וסיוע לזה בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' לט) שכתב וז"ל, שלא ליתן לב' אחין בזאח"ז הוי רק חומרא, כמבואר להדיא מלשון השו"ע שכ' יכולין לקרות ב' אחין בזאח"ז וכו' ואין מניחין אלא בשביל עה"ר. ואם היה בזה חשש סכנה איך יכולין והרי סכנתא חמירא מאיסורא. ועי' באה"ט דאם כבר קראוהו ועלה לא ירד משמע ג"כ דאינה סכנה גמורה רק חומרא בעלמא, ואין זה כדאי להפקיע זכות קנינו של זה. ע"ש.

ומהאמור בין תבין, שאם עשו מאמץ לצרף צדדי היתר כאמור שלא לקרוא בשמם ושירד קודם שיעלה אחיו, די בזה ויכולים לסמוך על זה אם רוצים ואין צריך להרעיש עולמות בכל כגון דא.

לא ניהא בתקנתא

ולסייע דברי ערוה"ש ומרן היחזק דעת יש להעיר עוד, שבכלל מצאנו שגם בתקנת חכמים שנקבעה לתועלת האדם, יכול לומר 'כלום עשו אלא להנאתי, אני אי אפשר בהנאה זו'. כדאמר רבא (כתובות פג ע"א), האומר אי אפשר בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו. ובכגון זו דהיינו כמ"ש רש"י שם 'בתקנה זו שתיקנו חכמים לטובתי', והכא לא גרע מינה שכן החשש משום עין הרע הוא לטובת הניזוק והוא

וכפירוש האחרון כן הוא במאמר מרדכי (סק"ז) שכתב וז"ל, לשון השו"ע צריך לפרשו כך 'ואין מניחין' וכו' כלומר דיש היתר מן הדין ואין מניחין זה ההיתר אלא מפני עין הרע. ע"כ. וכ"ה פשוט במשנ"ב (ס"ק יח) 'מן הדין אין שום חשש איסור'. וע"כ בפתח הדביר (ס"ק י) שכתב בהדיא שאין הכרח למנוע מן הרוצה לעלות, אלא שהעולה יש לו לחוש לעין הרע אך אין למנוע ממנו. ולומד כן בלשון השו"ע וכמאמר מרדכי, דלא כהרב חיד"א שהחמיר בזה.

והנה רבים מהאחרונים כתבו 'שאינ מניחין' הכוונה גם במקום שהאחים לא קפדי, אין להעלותם וכמבואר ביד אהרון הביאו בברכי יוסף (ס"ק י), מגן גיבורים (אל"ה ס"ק יב), משנ"ב (ס"ק יט), וראה בהלכה ברורה (שעה"צ ס"ק לט) שציון להרבה פוסקים המסכימים לאסור גם באינם מקפידים.

אך במחזיק ברכה (אות ה) על עליית סבא ונכד שכתב, ואני ראיתי באיזה מקום שנהגו לעלות בזה אחר זה אב וכן בנו כדברי הפר"ח, ובכיוצא בזה אמרו אם מקפיד עליו חושש. ע"כ. ומשמע שיש בעניין זה לצדד לפי העניין, שהרי בסבא יש מתירים כהפר"ח ולכן בלא קפדי יש להקל, מה שאין כן באחים. ואם כן, במקום שיש צדדים נוספים להקל אם לא קפדי יש להקל להם ומניחין אותם לעלות כרצונם. וכ"ה בשו"ת יחזה דעת (ח"ג סי' ג) שאעפ"י שחשש ככלל לזה, אך בשני ספרים סיים, ודלא קפיד בהכי לא קפדי בהדיא.

ועי' לבעל ערוך השלחן (ס"ק ח) שסיים, ומאן דלא קפיד יכול לעשות כמו שירצה. ע"כ. ומשמע מיניה שבכל גווני אמרינן כן וכל שכן במקום שיש צדדים נוספים. וראה בכף החיים (ס"ק בט) שהביא מדברי נוהג כצאן יוסף שלא מיחה בארבעה אחים שלא חששו לזה, והעירו עליו שהוא יחיד כנגד כל הפוסקים

לא חושש לזה. ואדרבה הוא חפץ לקיים המצוה ולא חושש, ועל מה נמנע אנחנו ממנו לקיים המצוה.

ואם אמרו כן על תקנת התנאים והאמוראים, שדבריהם מחייבים בתקנות שהעובר על דבריהם שרי למקרי ליה עבריינא, כל שכן וקל וחומר על דברי האחרונים בנד"ד שאין כח לדורות אחרונים לתקן ולגזור, שהרי אפי' גאונים קדמונים אין בכוחם לתקן ולגזור מדעתם כמפורסם מדברי הרא"ש (שבת פ"ב סי' טו) וז"ל, תמיחני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס. ע"כ. ועי' למרן מלכא בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' כח) שהאר"י בזה מדברי הקדמונים וז"ל, רב שר שלום גאון בשו"ת חמדה גנוזה (סימן עז), שהשיב, שאין לחוש לכך לפי שכל דבר שלא גזרו בו רבותינו הראשונים אין אנו גוזרים, שאפילו בדבר שיש לחוש בו יותר להחמיר אין אנו חוששים ולא גוזרים אלא מה שגזרו אנשי כנסת הגדולה ובתי דינים גדולים, וכמו שאמרו חז"ל גזירה לגזירה לא גזרינן, שאם כן נתמלא גזירות. ויש ללמוד מדבריו שהוספת גזירות על מה שגזרו חז"ל, נחשב כעין גזירה לגזירה, דלא גזרינן. וגם תוספת גזירות על מה שגזרו חז"ל נחשב כמשמרת למשמרת. ע"ש.

ואם כן לגד"ד, מאחר ולא ברור כלל צד האיסור, בודאי לא מוכרח שיש חיוב מן הדין למנוע ממנו, שכל שרוצה לעלות ולא חושש בתקנתו אין לנו להחמיר עליו יותר מתקנות חכמים הראשונים, שגם על דבריהם יכול לומר לא ניחא לי בתקנתא שנעשתה בעבורי.

תורה ומצוה מגנא בעידנא דעסיק

ועל כל האמור נראה ללמוד שאי אפשר לאסור איסור גמור, אלא בגדר עצה טובה קמ"ל, ואומר שלמה המלך (קהלת פ"ח פ"ה) שומר מצוה לא ידע דבר רע. ואמרו רבותינו (סוטה כא ע"א) מצוה בעידנא דעסיק בה מגנא

ומצללא. ואע"ג דחזינן בגמ' יומא (כב ע"ב) דאמר רבי יצחק אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, דכתיב ויפקדם בבזק, שמה הרי אינו מקיים מצוה בעצם המניין, וכמו שהעיר בתוס' ר"י הלבן שם, אלא כהכנה למצות מלחמה ולא הכשר למלחמה עצמה. וזה גרע 'משלוחי מצוה' שאינם ניוזקין, שהם עוסקים במצוה ממש שבלא השליח מצוה ליכא, ויש מצוה להתעסק במצוות, מה שאין מניין שהוא כהכנה קודם מענין לענין שלא באותו ענין. ודו"ק. וא"כ העוסק במצוה אין לו לחוש מהדין לעין הרע שהעוסק במצוה שמור ומוגן. ואין כאן אלא המלצה טובה. ועי' בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סי' קב אות ב-ג) שצירף להקל צדדים ואחד מהם היסוד של שומר מצוה לא ירא. ע"ש.

וראיה לזה מדין ס"ת שאין עושין אלא אורכו כהיקפו, וחייב להתאמץ ולהשתדל כדי שיהיה נוי המצוה. ואעפ"י שיש חשש מיתה בעין הרע כמבואר בגמ' (ב"ב יד ע"א) רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא ולא איתרמי ליה אלא חד רב אחא בר יעקב כתב חד אמשכיה דעיגלי ואיתרמי ליה יהבו ביה רבנן עינייהו ונח נפשיה. ע"כ. הרי שיש צד סכנה אך לא אמרו על זה שיימנע מלנסות לכתוב ס"ת כדינו שמא תפגע בו עין הרע, אלא ודאי עושים המצוות ורק כהמלצה טובה שימנע במה שאפשר מעין הרע, אך אין בזה סיבה וגדר מחייב בעיקרי הדינים.

וכן יש לשאול על רבנו הרשב"א שכתב בתשובה (ח"א סי' תקפא) באריכות ובריבוי מקורות שמפרסמים עושי מצוה צדקה וחסד, ולכאורה היא גרמא בנזיקין ואסור. ומקורות רבים הביא לדבריו הנעימים ואיך יתיישבו הדיבורים זה עם זה. ודבריו נפסקו להלכה בשו"ע (יו"ד רמט סעיף ג). אלא ודאי אין בזה איסור גמור והגדרת סכנה של נשמרתם, אלא

היזקא של עין הרע אין סומכין על גס ולא על עוסק במצוה ובתורה, בודאי שבכגון זה אמרה תורה לא תשים דמים ונשמרתם מאוד, ולא מצאנו ברבותינו שעשו איסור כזה להישמר מעין הרע כאיסור תורה. ואפי' במזיק לחברו כבר חזינן שאינו איסור גמור אלא מידת חסידות כמבואר ברמב"ם הנ"ל.

עין הרע כפי הזמן והמקום

ובכלל יש לדון, שמאחר ובזמן הזה לא ראינו או שמענו שמתפעלים מזה שעולים כזה אחר זה, שמא אין כלל צד חשש בזה. שבזמנם אפשר והיו עושים מזה עסק וחששו לעין הרע, אך האידנא לא שמענו מעולם שהייתה התפעלות, ואדרבה ההתפעלות היום ביושבים בניו כשתילי זיתים סביבו בבית הכנסת, או במהלכם ברחוב או בתמונות משפחתיות מורחבות וכנ"ל, ואין אוסרים בכך אעפ"י שבודאי מתפעלים מזה יותר מעליה לתורה. ואדרבה, מאחר ואין העולם עושה עסק מעליית ב' אחים, אם יעשו מזה רעש ועניין זה עצמו יגרום לחשש עין הרע ואולי אפי' יש הפסק בניהם, שמה מועיל ההפסק אם מפרסמים לכל שהם אחים וטורחים עבורם.

וראיתי שכבר העירו בזה הפוסקים, עי' בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' סז אות ב) וז"ל, בגוף הדבר אין בו שום איסור, רק משום עין הרע, וכיון שיש הפסק וכו' אין לחוש. ויעשה במנהג שכאשר קורין אותו לתורה ילך הוא תחילה מהבימה על מקומו. ובפרט בימה"ז אין הדבר כ"כ בעיני העולם שיתנו משום עין הרע. עכ"ל.

וכ"כ בשבות יעקב (ח"ג או"ח סי' ז) וז"ל, הוריתי שמותר לחזור ולקרוא אחיו של הראשון כיון דמקור הדין מצד המנהג ע"פ מהרי"ל משום עין הרע, 'והוא חששא רחוקה ובהרבה דברים מקילין האחרונים בזה' כי הבו דלא לוסף עלה בזה. ע"כ.

עצה טובה קמ"ל שראוי לאיש לחוש לתקנתו אך לא גדר חוב עליו.

ועוד אמרו רבותינו 'שלוחי מצוה אינן ניזוקין' (קידושין שם), והרי דרכים בחזקת סכנה וכל שכן בצריך ללכת במקום מדבריות וליסטים ממש, שהיא סכנה גמורה. וכאן בקורא בתורה היא מצוה דאורייתא השקולה כנגד כל המצוות, ובהתייחד עליה הדיבור (סוטה כא ע"א), תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא. ע"כ. והרי אפי' המחכים בתורה נכנס בחשש עין הרע כמבואר ברבותינו בגמרא ברכות (נח ע"ב) רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא, אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינך עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו, אמר להו אנא גמי כיון דחזיתנכו חשבתנכו עלואי כשיתין רבון בית ישראל וברכינא עליכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים, אמרו ליה חכימת כולי האי יהי ביה עינייהו ושכיב. ע"כ. וא"כ מה נאמר וכי יש איסור להחכים בתורה שמא ייתנו בו עיניהם, ומה יעשה ימנע עצמו מלימוד או שילמד טעות שלא ישתבחו בו, זה בודאי הס מלהזכיר שזה היפך רצון התורה ונותנה. אלא בהכרח שאמרו לעשות זהירות כעצה טובה.

ואין לתרץ, שמאחר ועין הרע יש בה חשש גדול הוי כמקום סכנה, וכל היכא שקביע היזיקא לא סמכין אניסא (קידושין לט ע"ב). שאם כן הדרא קושיא לדוכא, מדוע לא ביטלו דין אורכו כהיקפו בס"ת שלא יבואו לסכנה, ומדוע לא אסרו איסור לשבח חבירו ברבים, או לדרוש התורה ברבים בבקיות גדולה, ושאר מקרים המביאים לעין הרע. ואם סכנה היא, הרי התייחדו דינים רבים להציל מסכנה וכבר אמרה תורה ונשמרתם ולא תשים דמים בביתך. ואם כן הוא שעין הרע מסוכן יותר מדרכים ומדבריות עד שאומרים בשכיח

רחב מה מחייב או מה כהמלצה, וכאן שברוב ראשונים לא הוזכר, ובאלה שהוזכר יש מהם שסברו מדיני עדות, נמצא מנהג זה אינו מוכרח. ומה שחוששים לו בתורת מנהג זה במקום שנהגו.

וחזינו שלא חששו לב' אחים בהיקבצם יחד לא בברכת כהנים ולא בשאר מצוות, ואפי' לעלות לברך בחופה שהוא דרך כבוד ומפורסם ובקריאת השם כתב בחשוקי חמד (גיטין לו ע"א) שלא ראינו מקפידים בזה. ואם כן שלא הולכים בתר טעמא אלא במה שנהגו נהגו, הרי לא נהגו כן אלא בבית כנסת של ציבור. ואם כן, במתפללים במקום שאינו בית כנסת של קהל שיש בו מנהג קבוע, אלא מתפללים בנפרד במקום שאין בו מנהג. הרי שיש צד נוסף להקל בכל זה בכל שינוי והיכר. שמאחר והאיסור אינו אלא מכח מנהג מכבואר בלשון מרן השו"ע, במקום שאין מנהג ולא רוצים לחוש אין להכריחם על זה בהצטרף הצדדים לעיל.

בבני משפחה אחת

והנה בנד"ד שהוא מניין בני משפחה הוא מסתבר מאוד שלא דיברו בכה"ג כלל, שהרי כל הטעם בעין הרע כלפי חוץ שייתנו אחרים עיניהם בשבח המשפחה. אך בבני המשפחה עצמם שנחוש גם לעין הרע שיעשו על עצמם, אין לדבר סוף.

ויש לדמות שמחה משפחתית קצת לשמחת תורה, שמאחר ועולים כולם לא צריך להקפיד בזה, ובעין המנהג בשמחת תורה שמאחר ומעלים את רובם ככולם לעלויות ולכבוד השמחה, אין להקפיד בזה שאין עושה רושם בזה. והמנהג בשמחת תורה להקל כאשר כתב בשערי אפרים (שער א סי' לב) שמקילים בזה, וראה בכה"ח (ס"ק לב) דכיון שכולם עולים לא שייך עין הרע.

וראה בשו"ת בדי משה (ח"א או"ח סי' קנג, עמ' רצ) שהקשה ותיירץ וז"ל, והרי בלא"ה יודעין כל האנשים שהם אחים זה לזה ומהו החסרון שהם עולים לתורה, ואמאי חוששין בזה יותר מכל דבר. ואולי לקבל עליה היה דבר חשוב וכדאיתא בגמרא גיטין הסדר למי נותנין עליה לתורה, וכן נפסק בש"ע. ולכן כשיש ב' אחים שהם חשובים יש בו חשש של עין הרע, אבל במקום שהכל יודעים שהסיבה שמקבלים עליות משום שאין אחרים יכולים לקבל יש לדון שאין בו חשש של עין הרע. וצ"ב. ע"ש. וסברת דבריו כדכתבין שבזמנא"ז שלא עושים מזה עסק לא שייך עיין הרע. וראיתי שכתב להעיר בזה הגר"א בר שלום במאמר בקובץ תורת יוסף (ח"ז עמ' צו) וז"ל, ואנא דאמרי כי בזמננו בכלל אין מובן איזה עין הרע מתעוררת כשרואים שני אחים העולים לתורה ומה יש בכך, וערכתי מבחן וניסתי לדובב כמה אנשים בזה והיו כולם אדישים לגמרי אם יעלו שני אחים זא"ז. ע"ש.

ולענ"ד שאם מוכרים את העלויות, וקנו שני אחים אין כלל לחוש בכהאי גוונא, שהרי הציבור יודע שלא ניתן לאחים מחמת הכבוד אלא מחמת שקנו העליה, ולא שייך בזה התפעלות וקנאה אלא אם כן קנו בסכומים מופרזים להראות עושרם, שבזה בהחלט יש לחוש לעין ואפי' אין אחיו עולה אחריו. וראיתי בשו"ת משיב משפט (ח"ב סי' א) שמצא כן בשו"ת דברי חכמים (או"ח סי' לד) שהדמים מוכיחים.

ובפרט שאפשר שגם עין הרע בזמן הזה נחלשה ממה שהייתה בזמן רבותינו, וכמו שכתב כן מו"ר ביביע אומר (ח"ב אבה"ע סי' ז אות יא) שמסתברא דעיה"ר נתמעט בזה"ז. ע"ש.

במקום שאין מנהג

עד כאן ראינו ברור, שאין כאן דין ואיסור כגזירת חז"ל אלא מנהג, ומנהגים יש בהם דיון

שבת אחים גם יחד, שבזה החשש לעין הרע גדול יותר שרואים את כולם יחד בריבויים וטובתם, בבחי' מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל, שלאמור היה להזהיר אותם שיחששו שמא יזדמן איזה בלעם וירא את ישראל דבעא לאסתכלא בהו בעינא בישא. וכי נאמר לכל המשפחות בישראל כעצת יחושע (סוטה לו ע"ב), אם עם רב אתה עלה לך היערה, אמר להן לכו והחבאו עצמכם ביערים שלא תשלוט בכם עין הרע. ע"ש. אלה דברים שאין להם סוף והתורה ניתנה לבני אדם, ודרכיה דרכי נועם.

ולחוששים בזה, הרי שגם אסור להם להצטלם תמונה משפחתית, שכל הרואה אותם באגודה אחת וכולם מלובשים יפה ומחייכים, סכנה היא משום עין הרע, וזה לא שמענו מי שיאסור בזה. וביותר מזה יש לחוש בשיבה בבית כנסת שיושב האב עם בניו בבית כנסת, וכולם זרע קודש ברך ה' וכי נאמר שחייב לחשוש מעין הרע ויפרידם ויפורס בפניות בית הכנסת. וא"כ גם לברכם ברכת כהנים בפריסת טלית נימא סכנה, והתורה אומרת ושמו את שמי ואני אברכם. וגם לא ילכו יחד ברחובה של עיר, ובפרט בשבת שכולם בבגדי שבת אגודה אחת, אין לדבר סוף. ובודאי לא היתה כוונתם בזה להיות כמבוהל מכל צל של עצמו שמא יעשו בו עין, ואין כאן איסור או חיוב אלא עצה טובה קמ"ל. והבו דלא להוסיף והחושש יחשוש לעצמו, אך לכל ישראל רווח והצלה ששומר פתאים ה'.

מים שאין להם סוף

ולענ"ד זהו עיקר גדול בכל הנידון, שאם ואכן יש לחוש מהדין לנזקי עין הרע, הרי שאלו הם מים שאין להם סוף, שמצאנו נזקי עין הרע ע"י חוריו ואוהביו, ואפי' על בניו ובנותיו למרות אהבתו הגדולה להם.

וראיתי שדיבר בהדיא על קריאת ס"ת משפחתית בשו"ת שובה ישראל (ח"ב סו"ס יד) וז"ל, ואשר שאלת האם אין חשש עין הרע בעולים אחים זה אחר זה וכו' נ"ל דעין הרע שייך רק ביש גם זרים בביהכנ"ס, אך כאחים ובבני משפחה גרידא לא שייך כלל עין הרע. כנלע"ד. עכ"ל. ואעפ"י שאין לו מקור לדבריו, אך דברי טעם הם.

וראיתי כיו"ב בשו"ת נשאל דוד (אופנהיים או"ח סי' ה) שכתב, דהא עיקר עינא בישא הוא שאומרים שכל חלוקת כבוד בתורה הוא באב ובנו וקרוביהם, וכיון שאין כאן לקרות אלא אלו, ליבא למיחש לעינא בישא. ע"כ. ומבואר שכל הקפידא דווקא במחזיקים להם כבוד ולא בשיש צורך לעלייתם ברצף.

וראיתי בספר חדר הורתי (סי' ב) שציין לספר אורח נאמן להג"ר מנחם אויערבאך נכד האמרי בינה שכתב וז"ל, ונראה דחשש עין הרע הוא משום שהציבור מתקנא כמה שרואים שהגבאי מכבד ומחשיב האב ובן יותר מכל הצבור שקוראם לעלות בזא"ז וכדאיתא בפסחים הנותן עינו בחלק יפה תהי ביה אינשי ואינו רואה בו סימן ברכה וכו' ה"נ אוושי מילתא דהאב ובנו עומדים על הבימה כדין העולה ראשון שלא ירד עד שעלה השני וכ"ש למנהגנו להמתין עד שהשני מסיים והוי זמן טובא לחשש עין הרע שהצבור יביטו בכבוד האב ובנו, וניחא בזה מה שלא מצינו לחשש עיה"ר בברכת כהנים והאב ובניו עולים לדוכן יחד, דשאני ברכת כהנים דהצבור אינם מתקנאים בזה דהכהנים בשלהם קיזו ועושים מצותם החיובית שאין מקפחים לישראלים חלקם במצוה זו, אבל בקריאת התורה דביד הגבאי לכבד את מי שירצה רק אז יש חשש עין הרע. עכ"ד. וע"ש מה שחידש עוד בזה.

ואם גם בזה נכריח לחוש, הרי שאם כן יש לחוש גם שלא לשבת בסעודה גדולה כולם

לברך אין מורידים אותו, כמבואר באורך
בהלכה ברורה (שעה"צ סק"מ).

וא"כ הגענו לכלל המובא בכמה וכמה
מהפוסקים, שכל שבדיעבד יצא ידי חובה,
בספקו מותר לכתחילה. וכמ"ש בביו"ב בבית
יוסף (אבה"ע ס' קנט), פרי תואר (יו"ד ס' ח
סק"א), דעת תורה (פתיחה אות לו), הליכות עולם
(ח"ח עמ' רנג) וביביע אומר (ח"ז יו"ד ס' כו אות ו).
ואם כן הכא בגד"ד, שמאחר ויש מחלוקת
האחרונים אם מותר לכתחילה, בהצטרף
צדדי היתר האמורים כגון שלא מזכירים
בשמותם או ביורד קודם שיעלה זה שאחריו,
וכן במסגרת משפחתית, או בלא קפדי אמהגא
שבכלל ויש מתירים כי אין כאן אלא מנהג
בעלמא. והרי כבר הוכרע שאם עלה לא
מורידים אותו, וא"כ הוי מותר בדיעבד שיש
להתיר בספקו בלכתחילה.

ספק ספקא בסכנה סגולית

והכלל האמור בכל מקום חמירא סכנתא
מאיסורא, הרי זה לא נאמר בהכרח גם בסכנה
סגולית אלא בסכנה טבעית, ועי' למו"ר ביביע
אומר (ח"ח יו"ד ס' ב סוף אות ד) שכתב, שדוקא
בסכנה טבעית אמרו חמירא סכנתא מאיסורא
וכגון סכנת גילוי מחשש ארס נחש וכיו"ב, מה
שאינן כן בסכנה סגולית. ע"ש.

וע"ע ביביע אומר (ח"א יו"ד ס' ב אות ז) וז"ל,
ראיתי להגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד
חאה"ע (ס' ה אות ה), דאע"ג דלא אזלינן בתר
רובא וס"ס בסכנתא דגילוי וכה"ג, מ"מ אין
ללמוד מזה לענין קטלנית, דשאני התם
דסכנת גילוי הויא סכנה ברורה ע"פ חוש
הטבע, דחזינן שמתים משתיית הארס,
משא"כ סכנת קטלנית שהיא רק בתורת חשש,
וגם אין הסכנה ע"פ הטבע. ומה"ט י"ל נמי
דמש"ה מקילים בסכנת דגים ובשר ע"י ביטול
בס', משא"כ בארס נחש. ע"ש. ובדבריו י"ל
מ"ש בפסחים (ק): גבי סכנת זוגות, דאיכא

ואפילו עין הרע שאדם עושה לעצמו כמ"ש
בתוס' רי"ד (ב"ק פג ע"א) וז"ל, מה דכתיב עיני
עוללה לנפשי מכל בנות עירי פי' האי עוללה
מלשון עלילות דברים וה"ק עיני העוללה
לעצמו בעין רעה יותר מכל בנות עירי, שאני
בעצמי שמתי בי עין רעה מרוב טובה שהייתי
רואה לעצמי, יותר ממה שהכניסו בי עין רעה
כל בנות עירי, ועין רע שבי שלטה בי ולקיתי
וחסרתי כל אותה הטובה. שהרי מאלף ילדים
שהיינו לומדי תורה וחכמת, לא נשארנו כי אם
שנים. ע"ש. וכיו"ב מצאנו לרש"י בפ"י דברי
רבתינו בגמרא ברכות (נה ע"ב), ואי דחיל
מעניא בישא דיליה לחזי אטרפא דנחיריה
דשמאליה. ופי' רש"י, כלומר אם חושש מעין
הרע שלו עצמו שתזיק לו, יביט בדופן
השמאלי של חוטמו. ע"כ.

ומאחר ואין לדבר סוף, לא שייך לאסור
בדברים כאלה ובודאי שלא לקבוע בזה
איסורים, אלא הנהגת זהירות ומידת חסידות
וכל אחד יעשה כדעתו על טובתו שביד כל
אדם להעמיד לעצמו עד כמה רוצה להיזהר
בזה, ותו לא.

ובגד"ד הוא דבר שלא הוזכר בתלמוד כלל,
וגם בראשונים נחלקו בטעם הדבר, וגם אינו
דין אלא מנהג בעלמא והתרבו בו הספקות,
כיון שהחכמים בדורות האחרונים החמירו
בזה, דיינו להחמיר במאי דאמרו בהדיא ולא
להוסיף עוד חומרות וחששות אין קץ, והבו
דלא להוסיף.

ספקו מותר לכתחילה

והנה בדיעבד הסכמת רוב ככל האחרונים
שאינן לחוש לזה אם כבר עלה לס"ת, ולא
אמרינן שירד. ראה בשירי נה"ג (הגב"י סק"ד)
ובפרי חדש (אות ו) וכ"כ במשנ"ב (ס"ק יח) וז"ל,
מן הדין אין שום חשש איסור וע"כ אם קראוהו
וכבר עלה לא ירד. ע"כ. ואפי' אם לא התחיל

בניהם בשיר ושבחה אין חשש. ואת"ל שגם בזה יש להחמיר שמא במסגרת משפחתית ולא בציבור הרחב כלל אין חשש. ואת"ל גם בזה שמא במתפללים שלא בבית כנסת והוא מקום שאין בו מנהג ברור יכולים להקל, ואת"ל שגם בזה יש להחמיר שמא די במה שעושה סגולה להינצל מעין הרע ותו לא מידי, כדלקמן.

ולענ"ד יש להזהיר ולהיזהר, שלא יהיה איש יהודי כמשוגע מפחד וחששות אין קץ, שזה מעקם האמונה ומרדד חובת הבחירה והאחריות על מעשיו, שכל דבר תולה בעין הרע ודמיונות ולא מפשפש או ממשמש במעשיו. ועינינו הרואות כמה קלי דעת שואלים בשמות ובדמיונות עין הרע ושמא קללה היא עליהם מאיזה איש או אישה, והם מחללי שבת ובעלי גידות, ונהייתה התורה כסגולה להציל מעין הרע, ועל זה ידוע כל לב ותורה חוגרת שק. ומאחר ולא מצאנו איסורים כאלה בדברי רבותינו בודאי החכמים הבאים אחריהם לא חידשו תקנה ואיסור מדעת עצמם, אלא אמרו להמליץ על הזהירות כעצה טובה, ותו לא מידי.

ובפרט בעליה לספר תורה, שס"ת עומד להם לישראל להגדיל טובתם של ישראל, וכל שקוראים לו לס"ת ואינו עולה, בו נאמר מקצרין לו ימיו ושנותיו (ברכות נה ע"א) ומרובה מידה טובה שהעולה לברך ה' הנכבד מאריכים לו ימיו וברכה באה לעולם, כי הוא חייך וארך ימיו, אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד. וכל שכן בשבת שתיקן להם משה רבנו המצוה שמצוה ודבר תורה מתחברים יחד במקום אחד, זו סיבה לשמירה והצלה, ושפע טובה וברכה ולא ח"ו היפך.

האם להורות להחמיר בכל גיוני

ודע שאין מן השכל וההיגיון להחמיר על האנשים בדברים אלה יותר משורת הדין,

דאמרי זוגי לחומרא, ואיכא דאמרי זוגי לקולא. וק' דהרי חמירא סכנתא מאיסורא. ע"ש שהאריך בזה.

ובפרט במש"כ בתשובה ביביע אומר (ח"ה או"ח סי' לח אות ו') וז"ל, כיו"ב הרמב"ם בתשו' הובאה בכסף משנה (פכ"א מה' איסורי ביאה הלכה לא) בדין קטלנית, שאין בזה איסור, אלא הוא מרוחק על צד הניחוש הפחד והתימהון שברוב השעות שינזקו בהן הגופות החלשים, ואין חילוק בין זה לאוכל מבישא גנא (חולין קה:). ע"ש. ואם לגבי סכנת קטלנית שנאמרה בגמ' (יבמות סד: ובכ"ד) כתב כן, כ"ש לקפידת אחרונים שהדמיון פועל בהם, שאין לזה שום שייכות לדין חמירא סכנתא מאיסורא. וכ"כ הגאון מהרש"ז מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאה"ע סי' ה אות ה) לחלק בין סכנה טבעית, כסכנת גילוי, שאז שייך לומר חמירא סכנתא מאיסורא, לסכנה סגולית כגון קטלנית. ע"ש. וכ"כ הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' קצח). ועוד אחרונים. עכ"ל. וע"ע כמה שהאריך בזה (ח"ג אבה"ע סי' ה) שבסכנה סגולית אמרינן ספק ספיקא להקל ובכל כהאי גוונא לא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא. ואוקי באתרין.

מקבץ צדדי ההיתר

ספק שמא כלל אין לחוש במה שלא הוזכר בתלמוד ואדרבה סתימתו להקל, ואת"ל שיש לחוש שמא הסיבה משום פסולי עדות ודחוייה היא, ואת"ל משום עין הרע שמא אינו מחייב אלא המלצה בעלמא, ואת"ל אינו רק המלצה שמא בזמן הזה דלא קפדי בעליה לתורה לעסוק ממנה עסק אין העין שולטת, ואת"ל גם בזמנא"ז בתוקפה שמא באינם קוראים בשמו מותר, ואת"ל שגם בזה איכא עין הרע שמא ביורד הראשון קודם שעולה אחיו מותר, ואת"ל שגם בזה חשש שמא כמאן דלא קפיד לא קפדין בהדיא ושומר מצוה לא ידע דבר רע ומותר הוא, ואת"ל שביחזיקא בעושים הפסק

ושלטה בה עין הרע, עמד המלך להשיא בתו מה עשה נתן לה קמיע ואמר לה הקמיע זה יהא עליך שלא תשלוט בכך עין הרע, כך בשנתן הקדוש ברוך הוא התורה לישראל עשה להם פומבי וכו' ושלטה בהם עין הרע ונשתברו הלוחות וכו' כיון שבאו ועשו להם משכן נתן להם הקדוש ברוך הוא הברכות תחלה שלא תשלוט בהם עין רעה. לכך כתיב, 'יברכך ה' וישמרך תחלה ואחר ברכת כהנים ויהי ביום כלות משה. ע"כ. הרי שברכת כהנים מבטלת עין הרע.

ודבר גדול איכא הכא, לעשות מצוה רבה ויקירא שהיא גם שמירה מעין הרע, שכתב בזה"ק (ח"ב קסג ע"ב) וז"ל, כגונא דא הוה משכנא דכוליה בשפירו מרקמא לגו ולבתר ופרשו בגד כליל תכלת, מ"ט בגין דתחות ים דא אית מצולות י"ם כלל דבר ונוקבא, ואית לון עינא בישא לאסתכלא, וכד מסתכלין זמין לעיניהו גוון תכלא ולא יכלא עיניהו לשלטה, ואיהי אתתקנת לגו בכל גוונין מרקמן בדקא יאות מתתחמן לד' סטרין דעלמא, כגונא דא ב"ג דלביש ציצית אתעביד בכל יומא תמים, ת"ם בד' כנפים מתקנן בדקא יאות י"ם בההוא תכלת דגונא דשבעין דרגין דימא סטרא בישא כד אסתכל בהאי בר נש לא יכיל לאבאשא ליה בעינא בישא. עכ"ל.

ותכלת שבציצית שומרת את האדם גם אחר מותר כשאין הציצית על גופו, וכמו"ש בספ"ה ק תולעת יעקב (בסוף מאמר סוד הציצית) וז"ל, ואמרו חכמי האמת (ספר הזוהר ח"ג קעד ע"ב) כי מי שאינו זהיר במצות ציצית, כשנפטר מן העולם מלבישים אותו בלבוש אחד שיוודע בו אצל בעלי דינים, ועל ידו אווזים בו כמה מלאכי חבלה ומכניסים אותו בגהנום וכו' ויש להם עין הרע וכשבאין להסתכל באדם מזדמן גוון התכלת של הציצית לעיניהם ואינן יכולים להרע לו. עכ"ל. הרי לפניך שהלבוש ציצית עם תכלת מצייל עצמו מעין הרע, של אנשים

שדברים שבאלה אין להם סוף, ואם יכניס להם פחדים ודמיונות אחריתה מי ישורנו. ומספיק להיות מהמהירים ולא יפחיד ולא יכניס מורא בשואלים.

וגם המורה בעצמו יזהר שלא יכניס פחדיו בהוראותיו, שלא אחת נשמע, שהחכם כבר קובע מה רמת הצורך של השואל ומחמיר עליו שלא מהדין, ותדע שגם בנד"ד אין לדחותם בקש ולומר להם שילכו להתפלל במקום אחר, שאם יש להם צורך ורצון בכך לא מן הדין להחמיר עליהם בחינם.

וכבר ראית נאמנה אחרונים רבים דנים ומכריזים בדינים אלה, ואעפ"י שאין בהם צורך גדול, שאם לא יעלו האח השני מה בכך שלא יעלה ודי בזה גם בלי לסמוך על הפסק. וגם על חתן תורה ובראשית לא דחו אותם בקל לומר להם אין בזה הכרח ולא יהיה חתן בראשית כלל. שכל החלטות שבאלה הם ביד השואל ולא הנשאל, והוראת ההלכה היא כפי שורת הדין ואם יש צד להחמיר ישאיר הבחירה וברירה ביד השואל. ועל זאת האריכו בפוסקים ובראשם מרן היחווה דעת לברר הדין להורות כפי עיקר הדינים ולא סייגים והרחקות אין קץ.

יעשו סגולה שלא תשלוט עין הרע

והנה בכל כהאי גוונא נימא להו, שאם מעיקר הדין מותר אין לחשוש ושומר מצוה לא ירא ולא יפחד. ולרווחא דמילתא יעשו סגולה להינצל מעין הרע וכדוגמאות שנתנו חז"ל כצדקה ועסק התורה.

ויהדרו אחר ברכת כהנים להיות מתברכים מהמורא בכל יום, ויש בזה שמירה מעין הרע כמבואר במדרש תנחומא (פר' נשא סי' יז), ויהי ביום כלות משה מה כתיב למעלה מן הענין יברכך ה' וישמרך אמר רבי יהושע דסכנין משל למלך שקידש ועשה לבתו קדושין

ושל נשים, של מלאכי מרום ושל מלאכי חבלה. והוא תמים ושמור כאוהל מועד הנעשה בידיו משה רבנו ע"ה. וזוהי מהסגולות האמיתיות, שמצות ה' סגולה לשמירה וחסד.

מצוות עדיפות מלחשים וסגולות

ואם רוצים יאמרו גם הלחש המובא ברבותינו (ברכות נה ע"ב), האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר בן פרת יוסף בן פרת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. עכ"ל.

ובעיני עדיף טפי שכל הנותנים עצות לעין הרע, יאחזו את הסגולות שיש בהם מצוות ממש, שמייעצים לו את הטוב עבורו לעולם הזה ולעולם הבא, וכל הלחשים וייציקת עופר וכדומה גם אם יועיל אינו אלא לעולם הזה ואין בהם מצוה, מה שאין כן במצוות התורה שסגולתם אדירה אך מעלתן מצד הציווי והמצווה עולה על כל סגולה. ואוכל מפירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ועוד רווח גדול הוא שלא יתרגלו העם מסגולות ועניינים והמצוות מושלכות בקרן זוית. והנה לפניך תכלת שבציצית שבלאו הכי יש בה ספק דאורייתא גם אם לא חושש יניח משום תועלת שמירה מעין הרע. וכל שכן עסק התורה ומצות הצדקה שהם יסודות עבודת ה'.

ובפרט שבלחשים וכדומה, שאעפ"י שמסתבר שאין בהם סכנה כקבלה מעשית, וכמ"ש בשדי חמד (כללים מע' ל' כלל קיז) משמיה דפתח הדביר להתיר בדווקא בלחש עין הרע שאינו משביע מלאכים, ואעפ"י שיש שפקפקו גם בזה סיים, וכבר נתפשט ללחוש עין הרע וכיוצא ואין מי שחושש בזה. ע"ש.

יש לעיין אם כלל מותר להשתמש בזמן הזה, עי' במהרי"ל (ליקוטים אות מג) שכתב וז"ל,

אמר לנו מהר"י סג"ל כל הרפואות והלחשים שבכל התלמוד אסור לנסות אותם משום דאין אדם יכול לעמוד על עיקרם, וכי לא יעלו בידם ילעגו וילגלו על דברי חכמים. מלבד הא דאיתא במס' שבת ס"פ במה אשה מי שנתחב לו עצם בגרונה מביא מאותו המין, ר"ל מאותו מין עצם ויניח לו על קרקדו ויאמר הכי: חד חד נחית בלע בלע נחית חד חד, והלחש הזה בדוק ומנוסה הוא, לכן אותו לבד התירו ולא שום א' יותר. ע"כ.

ובדומה לזה ראה בים של שלמה (חולין פ"ח סי' יב) וז"ל, אף על פי שיש חרם הקדמונים שאין לסמוך על רפואות התלמוד, כדי שלא להוציא לעז על חכמים הקדמונים, ולא ידעו שיש שינוי במקומות, וכ"ש בזמנים, שהדורות פוחתים והולכים, ואם הראשונים כענקים, אנו כיתושין, גם מה שהזהירו משום רוחות, כולן לא שכיחי האידנא, כמו זוגות ודומיהן, מ"מ מה שיש לחוש מעניין כשפים, והזיקות שבגופו, למיחש מיבעי. ע"ש.

ונמצא שהלחשים גם אם לא נחוש לאיסור, לא ברורה תועלתן בזמננו, ומי יכול לתת ביטוח וערבות על תועלתן. ואם כן טוב לנו לתפוס המצוות שניתנו בהר סיני שאין להם שינוי ופג תוקף, אלא אורם רם ונישא לעד לעולם. ונתפוס את המועיל והם מצוה גמורה בודאי, ולא נגבב ספק סגולות.

ותצא דינא

המנהג שאין לאחים לעלות בזה אחר זה, אינו איסור וגזירת חז"ל גמורה, אלא עצה טובה ובמקום צורך, אם ירצו בכך האחים יש לסמוך להקל אם לא יזמינו את העולה בשמו אלא רק יסמנו לו לעלות וכן באחיו הבא אחריו, וגם בכרכה שאחר העליה יברכו אותם בלי 'הכרות שמו' של העולה בקול גדול. ועוד יעשו הידור, שהא' ירד מהתיבה קודם שיעלה הב'.

בעיקר הנידון לחשוש מעין הרע, מצאנו שהזהירו חכמים אך בשום מקום לא אסרו בה מדין וחיוב, אלא עצה טובה בלבד. ואפי' בדין היוק ראייה בעומד על קמתו של חברו אינו איסור מוחלט אלא מידת חסידות.

עונש המטיל עין רעה בחברו קשה מאוד, שהוא נותן אחיזה לסט"א ולא ינצל בעצמו מהיוק כיו"ב, והוא עוון פלילי ועונש ייענש.

מאחר ואין איסור ברור גם לא חששו לאסור בכרית שני תאומים, ולדעת שו"ע גם בחופה משותפת אין כלל איסור. ואם במעמד הכרית וכל שכן חופה שהחשש גדולה בהרבה מעליה לסט"א והתירו בהם, זה מוכיח שאין בדברים אלה אלא מנהג שאינו מחייב.

בלשון מרן השו"ע 'אין מניחין' יש מהאחרונים שלמדו שגם מונעים מהם, ויש אומרים שאין לכוף. ומאחר ועיקר העניין לחוש לעין הרע אינו איסור ואינו מוכרח שומעים למקילים.

מוסיף ואומר, מאחר ומדובר על תקנה לאדם הפרטי, יש בכוחו לומר 'כלום עשו אלא להנאתי, אני אי אפשי בהנאה זו'. וזה נאמר אפי' בתקנות חז"ל המחייבות, וכל שכן במנהגים שאין להם תוקף של חז"ל אלא בעצה טובה וחומרה.

עוד צד הבנה שאין תוקף מחייב במנהג, שתורה סגולתה שמירה בין בשעה שעוסק בה ובין בשעה שאינו עוסק בה, וכ"ה בעוסק במצוה שיש בה שמירה בשעה שעוסק בה. וכן מצוה ולימוד תורה באים כאחד ובודאי שאי"צ לחשוש מהדין אלא כזהירות יתירה. ומצאנו מקומות רבים שהיה מן הצורך לחוש בהם יותר מעליה לסט"א כדוגמת המשבח בפני רבים, וכן הכותב ס"ת בצורה מיוחדת של אורכו כהיקפו, והדורש בצורה מופלאה ומרתקת, ושאר צדדים כגון אלו שלא אמרו יתבטל מחשש עין הרע, וה"ה הכא שאין

ובאירוע משפחתי שנוכחים בו בני המשפחה, הוא צד נוסף להקל בכל זה, ואם יפסיקו בשיר בין העולים הוא עוד צד להקל בכל זה.

פירות הנושרים

מעיקר הדין מותר לעלות לסט"א שני אחים בזא"ז, וכן אב ובנו. ולא נזכר דין נגד זה בתלמודים ובדברי חז"ל.

נהגו להימנע מלעלות ב' אחים, בטעם המנהג י"א משום צד של פסולי עדות וגדלו דבריהם, וי"א מפני עין הרע וחוששים לדבריהם.

מעיקר הדין החשש הוא רק אם קוראים בשמותם של העולים בקול גדול או בשעה שמברכים אותם בשם, שבזה ניכר סמיכותם זה לזה, ומינה תשמע שאם נמנעים מלהכריז שמותם או שמברכים בלחשיה אין חשש. ועצה זו מועילה גם לחוד וטוב לצרף עצות כדלקמן.

עוד מצאנו מייעצים בזה, שירד העולה הראשון מהתיבה קודם שיעלה אחיו, שבזה אין חשש האמור שאינם נראים בסמיכותם.

חשש עין הרע נאמר דווקא באח גדול שהגיע למצוות, ולכן אם מעלים אח קטן בינתיים לא רק שאין חשש אלא גם נחשב הפסק בין אחים גדולים. וכידוע, קטן עולה למניין שבעה. וה"ה בסבא או חמיו שלא צריך למיחש בהו ומועילים כהפסק.

אם הפסיקו בניהם בעולה זר בודאי שאין צריך עוד לחוש, ויש מקילים בזה אפי' לא עלה איש זר בניהם אלא רק קראו בשמו והתברר שאינו נוכח, מועיל הקריאה להיות הפסק ומותר לעלות אח אחרי אחיו. אך אין לעשות קריאת שווא ביודע שאינו בנמצא מפני כבוד התורה.

מסתבר שמועיל לעשות הפסק ע"י שיר ומזמור לכבוד התורה, שיש בזה הפסק וכמו שמצינו מייעצים בפוסקים בכרית תאומים.

מבואר עוד מדברי רבותינו, שיש עין הרע גם באוהבים וגם בהסתכלות והתפעלות של צדיקים, ואפי' אב ואם על ילדיהם, ואפילו אדם על עצמו יש בו לעשות עין הרע. ועל כן לא שייך לגזור ולאסור את כל התנהלות החיים מחששות ודמיונות שמא תבוא עליו עין, ובינתיים קלקל את חייו במו ידיו ורעיוניו.

יש להעדיף סגולות נגד עין הרע שהם מצוה בעצמן, וכגון צדקה ולימוד תורה שהם מגן צינה לכל נזק וסכנה ובפרט לעין הרע. ובדוגמתו המבואר בזוהר הקדוש שתכלת בציצית שמירה מעולה מעין הרע בעולם הזה ובבא. ומלבד שבלחשים יש נידון בפוסקים אם בזמנא מותר ומועיל לעשותן הגם שמסתבר להלכה שאין איסור, אך בודאי מצוות ה' עדיפות מכל לחש שהוא.

ובכללי הפסיקה למדנו, שכל שבדיעבד יוצא יד"ח מותר להקל בספקו לכתחילה, ובגד"ד אם כבר קראו לו לעלות לא מורידים אותו וא"כ גם בספקו יש להקל להעלותו.

עוד נתבאר שבסכנה סגולית ולא טבעית מקילים בספק ובספק ספקא וכ"ש בגד"ד שיש ספקות רבים, ונפרטם בקיצור בראשי פרקים. שמא אין לחוש במה שלא הוזכר בתלמוד, שמא הסיבה משום פסולי עדות ודחוייה היא, שמא אינו מחייב אלא המלצה בעלמא, שמא בזמן הזה דלא קפדי בעליה לתורה לעסוק ממנה עסק אין העין שולטת, שמא באינם קוראים בשמו מותר, שמא ביורד הראשון קודם שעולה אחיו מותר, שמא במאן דלא קפיד לא קפדין בהדיא ושומר מצוה לא ידע דבר רע, שמא בעושים הפסק בניהם בשיר ושבחה אין חשש. שמא במסגרת משפחתית אין חשש. שמא במתפללים שלא בבית כנסת והוא מקום שאין בו מנהג ברור יכולים להקל, שמא די במה שעושה סגולה להניצל מעין הרע ותו לא. כן נלע"ד. ובכרך הנותן ליע"ף כח.

בטענת עין הרע למנוע המצוה. ובודאי שאין לקרוא לזה מקום סכנה גמור לסמוך על הנס, שא"כ גם בשאר דוגמאות היה להחמיר.

המסתבר בדרך ישרה שאין לדון חשש עין הרע אלא כפי המצוי והרגילות באותו מקום ובאותה שעה, שבעבר אפשר והיה עסק גדול מעליה לתורה שהוא דרך כבוד ביותר וכיו"ב, משא"כ היום שאין מצוי בזה חשש כ"כ כי אין שמים על לב. והיה להחמיר בנתינת כבוד בברכות חופה או במעמד כבוד וכדומה שבהם אולי יעורר עניין והתפעלות העלולה לעין הרע. וכל שכן במוכרים את העליות לתורה שאין כלל סיבה לחוש בזה.

עוד זאת מבואר, שהמנהג דווקא במקומות של הציבור שחל עליהם מנהגי הציבור כגון בית כנסת של קהל, אך משפחה שמתפללת באתרא דילהון רשאים לקבוע לעצמם התנהלות שלהם בעניינים שכאלה, שאין למנהג אלא המפורש בו וכל ספק בו להקל בעיקר הדין.

בבני משפחה אחת אין סברא לאסור משום עין הרע, ולא גרע מלשבת בסעודה משפחתית המשחה המורחבת שלא חוששים בזה, וכן בתמונה משפחתית וכדומה שאין לדבר סוף. ויש לתלות ולומר, שכל החשש המנהג הוא מצד הציבור ולא מצד המשפחה עצמן.

מצאנו מקרים רבים שלא חששו לעין הרע של הציבור אעפ"י שהוא זמן מועד לפורענות יותר, כגון אירועים משפחתיים ברוב עם, ועמידה תחת החופה, והליכה ברחובה של עיר באגודה אחת, וכן בשיבת אב ובניו כשתילי זיתים במקומם בבית הכנסת, וכן בברכת כהנים שמתקבצים תחת כנף טליתו שיש בזה נראות גדולה מאוד. ועל כן גם בגד"ד אין לעשות עסק גדול, ומספיק כמה צירוף שהוזכרו להקל.



קב"ש בברכו של עלינו לשבח

נשאלתי הלכה למעשה, באחד שהגיע בשערי בית הכנסת להתפלל מנחה של ערב שבת קודש, ושמע את סיום תפלת ערבית של שבת של מקבלי שבת כפלג המנחה וענה עמהם 'ברכו את ה' המבורך' שקודם עלינו לשבח. והחל דיון בין הבאים אם רשאי להתפלל מנחה של יום חול או שדינו במקבלי השבת, ובאו לשאול ההלכה למעשה. והשבתי בס"ד שרשאי להתפלל מנחה של חול בלא חשש כלל. ואמרתי אפשר הדין כפי הנלע"ד.

ציבור שקבלו שבת

א. הנה ידועים דברי מרן בשלחן ערוך (סי' רסג ס"ט), מי ששהה להתפלל מנחה בע"ש עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותה בהב"נ אלא ילך חוץ לאותו בהב"נ ויתפלל תפלה של חול, והוא שלא קבל שבת עמהם, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול, אלא יתפלל ערבית שתים. ע"כ.

ומבואר בבית יוסף שורשי הדין בקמאי במרדכי סוף פרק במה מדליקין (סי' רצו) ובהגהות מיימון (פ"ה סוף אות ר) ובתרומת הדשן (סימן ד' ובכתביו סימן קנ"ג).

וכבר מוכח בקמאי שהנכון הוא שלא יענה עמהם ברכו כלל, שכן כמבואר באגודה (במה מדליקין ס"ג) ובשו"ת מהרי"ל (סי' יח אות ד) עי' באריכות בשו"ת יחזה דעת (ח"ו סי' יח).

באיזה ברכו מדובר

ב. והנה הפשוט בעיני שלא דיברו הפוסקים אלא בברכו שקודם ערבית ולא של סוף

התפילה, וטעם פשוט יש בדבר שמאחר וכל הסבא שמקבל שבת בעונה עמהם גם בלא כוונה לקבל שבת, טעמא הוא משום שיש כאן קבלת שבת בציבור שגדול כוחה להחיל עליו קדושת שבת. וגדלה מעלת הציבור כ"כ שאפי' יכוון בהדיא שלא לקבל שבת בעת שיענה ברכו חלה עליו קדושת שבת בעל כרחו. וכאשר האריך להוכיח כן מרן מלבא בהליכות עולם (ח"ג וירא אות ג) שו"ת יחזה דעת (ח"ו סי' יח) ושוב בחזון עובדיה (שבת א עמ' רצו) ודחה דברי השמש ומגן (ח"ד סי' מד) מדברי כמה ראשונים כמלאכים עיין שם.

והנה כל זה נכון דווקא לעניית ברכו קמא שקודם ערבית שדרך הציבור לקבל שם שבת, כמבואר בשו"ע (סי' רסא ס"ד) וז"ל, אחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבלה לשבת עליה. ולדין הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו. ע"כ. ואם כן מאחר שדרכם היה לקבל שבת באמירת ברכו נכלל גם הוא עמהם, אך כל זה לא שייך כלל על אמירת ברכו של סוף התפילה שמאחר ולא שייך שם דין קבלת שבת, שכבר קיבלוה גם המאחרים לכל המאוחר בתפילה העמידה. העונה עמהם אינו בכלל מקבלי שבת.

ונלע"ד שמדוקדק כן היטיב בדברי השו"ע (סי' רסג הנ"ל) שכתב, אבל אם ענה וקבל שבת עמהם אינו יכול להתפלל תפלת חול. ע"כ. ודקדק בלשונו שדוקא 'ענה וקיבל שבת עמהם' אך בעונה ברכו שלא שייך בו קבלת שבת דהיינו ברכו שקודם עלנו לשבח, רשאי להתפלל מנחה.

בדברי המנוחת אהבה

ג. ואע"ג שבעיני היא מילתא דפשיטא לא אכחד שחזיתי לגברא רבא דפליג בהא, מר ניהו בעל המנוחת אהבה שנשאל בכיו"ב (ויען שמואל ח"ה תורת משה סי' יב) והשיב, אסור לענות

גם ברכו האחרון ושסוף סוף הוא שייך לתפלת ערבית שבמנחה אין ברכו ונחשב כהתחיל להתפלל ערבית של שבת, ומכ"ש לפי המקובלים שגם בברכו האחרק של שבת אפשר לקבל תוספת רוח וגשמה. ע"כ.

ולענ"ד דבריו בזה אינם מדויקים, שאין הטעם בזה שהוא ערבית אלא בעצם קבלת השבת באמירת ברכו, וזה כאמור שייך דווקא באמירת ברכו הראשון, וכנ"ל. וראיתי שכבר תפס עליו בזה בספר ישמח משה (ח"א עמ' שיב).

ומלבד כל האמור יש להוסיף בזה גם דברי קצות השלחן (סי' עז"ז) שדן שם בציבור שבאו לכותל המערבי להתפלל מנחה וענו ברכו של מניין שבסמוך, והעלה שלא חל עליהם קבלת שבת שאין ציבור נגרר אחר ציבור אחר. וראיתי שהביאו בפסקי תשובות (סי' רסג אות מב) ולמד ממנו לכל יחיד שלא בא להצטרף לציבור זה שרשאי להתפלל מנחה. ואעפ"י שאינו מוכרח הכי מסתבר שאם באים לשם למנין שני חשיבי ציבור אחר כל שמתאספים לאותו מנין.

התרת נדר

ד. והנה באותו מעשה, בא עוד אחד ושאלנו בפיו מה יעשה מאחר והוא כן ענה עמהם ברכו הראשון. ועניתי לו שיתפלל שתיים וראיתי פניו מהססים בזה ועל כן יעצתי לו להתיר נדרו שקיבל שבת ויחזור דינו כיום חול ויתפלל מנחה, ונחה דעתו בזה. והנה אחר הנ"ל אעפ"י שלכאורה הדין פשוט שמאחר וענה עמהם קיבל שבת בעל כורחו ויתפלל ערבית שתיים.

איברא שאחר שבאנו לדברי קצות השלחן יש להסתפק בדבר, שאם אין ציבור נגרר אחר ציבור אחר גם הוא בכלל זה ואינו מקבל שבת בעל כרחו. ואם תאמר ספק הרי שאסור לו להתפלל מנחה של חול שמא כבר חלה עליו קדושת שבת וכל שלא הזכיר שבת בברכותיו לבטלה. והנה להתפלל שתיים ערבית בתנאי נדבה אינו מועיל שהרי אין תפלת נדבה בשבת כמבואר בשו"ע (סי' קז ס"א).

ואע"ג שדין תשלומים לכאורה יש כאן, שאין לומר בכחאי גוונא שנקרא פושע, שהרי לא התפלל מנחה מחמת דברי חכמים. לענ"ד נראה עדיף שיעשה התרת נדרים על קבלת שבת קודם שהתפלל, דבהכי עדיף טפי שמתפלל מנחה כדבעי בלא חשש ודיחו כלל.

התרה ע"י מי שקיבל שבת

ה. והנה זה המבקש התרה ואחד מהמתירים לכאורה כבר בתוך קדושת שבת, ואיך יתירו הנדר. ועניתי ואמרתי דהוי קצת צורך שבת שמתירים נדר בזה כמבואר במסכת שבת (קנז) ובשו"ע (סי' שמא ס"א) שלא ייכנס בספקות בתפלת ערבית, וגם אם אין הדבר בכלל צורך שבת לא גרע מצורך מצוה שגם בעבור מתירים כמ"ש במשנה ברורה (סק"א).

המורס מהאמור

הנראה להלכה שאין היחיד מקבל שבת בענה ברכו שבסוף התפילה, ובכל אופן הנכון שלא לענות עמהם גם בזה. ולצאת מספק יכול להתיר נדרו שקיבל שבת, ויתפלל מנחה של חול. כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.



שניים מקרא במנחה של שבת

לכבוד ידידי חביבי ירא שמים מרבים בענות
חן ה"ה שמאי חיים הי"ו

בדבר שאלתו שזוכר שהיו נוהגים בביתם תכף
אחר סעודת שחרית של שבת, לקרא שניים
מקרא ואחד תרגום בפרשה של שבת הבאה,
ושואל אם יכול לצאת בזה יד"ח מצות שמו"ת.
ואגב זה נדון אם יוצא יד"ח בקורא השמו"ת
של שבת הבאה משהגיע זמן מנחה גדולה.

מנחה של שבת

א. לפוסקים הפשטנים נראה דשרי
בלכתחילה לקרא השמו"ת של שבת הבאה
תכף בזמן מנחה של שבת וכמ"ש התוס'
(ברכות ח' ע"ב ד"ה ישרים) וז"ל, ישרים פרשיותיו
עם הצבור - נראה דכל השבוע מכיון
דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת
שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור
ואף על גב דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת
אלא מרביעי ואילך (בפסחים ד' קו.) וזמן
השלמה יש במדרש ג' דברים צוה רבינו
הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם
בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע דקודם
אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה
לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן
המובחר קודם אכילה. ע"כ.

וכ"ה ברא"ש (שם) ובמרדכי (הל' קטנות מנחות
תקסח) בשם רבינו יהודה שפירש וז"ל,
דלאחר השבת לא יצא כיון שהתחילו במנחה
פרשה אחרת לא מיקרי עם הצבור, ומהאי
טעמא אם חזר הפרשה מיום הראשון יצא כיון
שכבר התחילה הפרשה במנחה מקרי שפיר
עם הצבור. ע"כ. ומוכח שממנחה שפיר דמי.
וכ"כ בריקאנטי (סי' לד), וזמן עם הצבור נקרא

משבת במנחה עד שבת הבאה קודם סעודה
לכתחילה. ע"כ. וביותר מזה ראיתי לגליוני
הש"ס ענגיל (ברכות שם על תוס' הנ"ל) בשם
הרדב"ז (ח"א סי' רפח) שאדרבה עדיף טפי
לקרא תכף אחר מנחה של שבת שלא לתת
פתח למקטרג. ע"ש.

ומאידך בכל בו (סי' לו) כתב, ודוקא מיום אחד
ואילך אבל בשבת במנחה אפילו אחרי שקראו
הפרשה בצבור לא יצא כיון שבאותו היום
קראו הפרשה שעברה כך נראה לר"ף ז"ל.
ע"כ.

שלחן ערוך

ב. ובשלחן ערוך (סי' רפה ס"ג) אחר שפסק
שחייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו
השבוע שנים מקרא ואחד תרגום כתב וז"ל,
מיום ראשון ואילך חשוב עם הצבור. ע"כ.
ולכאורה משמע שהוא בדוקא שנקט יום
ראשון ומשמע לאפוקי קודם לכן. אולם, כד
דייק שפיר תראה שהעתיק בזה לשון הטור ותו
לא. ובבעל הטורים גופיה, פשיטא שלא בא
לאפוקי מנחה של שבת שאך יקום בן כאביו
שכתב בהדיא שממנחה של שבת מקרי זמנה
וכנ"ל, וא"כ ברור שהוא לאו דווקא שלא
מצאנו מי שכתב בהדיא למנוע זאת.

ועי' במשנה ברורה (סי' רפה סק"ז) בהדיא
שביאר לשון שו"ע שמיום ראשון לאו דוקא
דזיל בתר טעמא שמאחר וכבר התחילו
הציבור לקרא ממנחה של שבת כבר הוי זמנה
א"כ ה"ה בשבת גופא מוזמן מנחה. ע"ש.
ובשער הציון (אות יב) ציין שכ"כ התוספות
והרא"ש ומרדכי והגהת מימוני והאור זרוע,
ובודאי לדעתם יוצא מן המנחה ולמעלה, וכן
הוא בהדיא בתוספות, וכן כתב בדרכי משה,
ודעת כל בו שהובא בדרכי משה יחידאה הוא.
עכת"ד.

לה, שאפילו מיום שלישי לא הועיל לדבריו אלא דווקא ביום שישי.

ומ"מ כידוע דברי האר"י ז"ל בזה כמשנת חסידים, והרוצה לקרוא שניים מקרא כעיקר הדין הרשות בידו.

קודם מנחה של שבת

ד. ומ"מ קודם זמן מנחה של שבת אין בו מצות קריאת שמו"ת, ונראה שגם בדיעבד שקרא צריך לחזור ולקרא בזמנה. חדא שכן משמעות כל הראשונים דלעיל שישלים עם הציבור דווקא, ועוד שאם לא קרא בשבת ישלים אחריה היינו מדיני תשלומין ולא מצאנו תשלומין קודם הזמן, וכ"כ בנשמת שבת (ח"ב סי' שמו). ע"ש. וכיו"ב חזינן בשו"ת קנה בושם (ח"א סי' טו) שאם קרא בטעות הפרשה הבאה אין יוצא יד"ח, שלא נחלקו אלא מזמן מנחה ולא קודם לכן.

בדיעבד

ה. ומ"מ בדיעבד שלא קרא שנית קודם שבת, ועברה השבת צ"ע אם יש לחייבו לקרא כמשלים. שעל אף דברי הנשמת שבת והקנה בושם, אין הכרח וראיה ברורה מהז"ל לדבריהם, ואפשר לומר שכל דברי רבותינו נאמרו בלכתחילה ולא בדיעבד שכן מורה לשון 'לעולם ישלים' בלכתחילה, ובדיעבד יש להקל שסו"ס קרא באותה השנה הפרשה. והוי לכל היותר ספק דרבנן להקל על דיעבד.

צדדים המצטרפים להקל

ו. ויש לצרף לזה עוד כמה צדדים, חדא שלראב"ן (סי' פח) כל דין שמו"ת הוא דווקא בכרך שאין בו י' להוציא ס"ת, והנמצא במקום שיש ס"ת כלל אינו צריך לקרוא, ועכ"פ בדיעבד.

וראה להגהות מימוניות (תפלה פ"ג הל' כה אות ש), שמשמע קצת שזמן שנים מקרא אינו לפי

וב"פ הפר"ח (בליקוטים סק"ג) הביאו להלכה בשתילי זיתים (סק"ה), ועי' בשו"ת יצחק ירגן (ח"א-ב סי' בט) שלמד בדעת הרמב"ם ושו"ע דלא פליגי על דברי התוס' ובג"ל. וכן העלה בשו"ת עשה לך רב (ח"ז סי' טז), נחלת לוי (ח"ב סימן ז), ודלא כמ"ש במגן דוד (ח"א סי' ז) שיש להשיב על דבריו.

וחזה הוית בילקוט יוסף (סי' רפה אות ה) שכתב, יש נוהגים לקרוא בכל יום אחר התפלה מקצת מהפרשה, שנים מקרא ואחד תרגום, ומסיימים בערב - שבת. ואפשר להתחיל בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום ממנחה של שבת [אחר התפלה]. ע"כ. ולא ציין מקור לדבריו ונראה שבנה על הג"ל.

ומעתה מה שהוסיף בסוגריים 'אחר התפלה', לכאורה אינו מוכרח שכבר יש שהתפללו מנחה גדולה וקראו מהפרשה הבאה ואין קפידא אם קרא הוא או הציבור, והכי דייק לישנא דהתוס' שדייקו 'מתחילין לקרות' היינו העולם ולא הוא בדווקא, וא"כ כבר מזמן מנחה גדולה התחילו. וכן משמע ממה שהקפידו לקרא קודם סעודה בשחרית שאחר זה כבר נקרא אחר מנחה ומסתמא אכלו עד חצות או קרוב לזה ולא ממנחה קטנה, וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פ"מח הע' ריח). וראיתי לו בנד"מ (חלק א-ד עמ' תנט) שהשמיט הסוגריים וכתב 'זמן מנחה', ונמצא שהרגיש בזה והדר הוא לכל חסידיו.

חכמי הסוד

ג. ולדעת המקובלים, ראה לרבנו האר"י ז"ל (שעה"כ סב ע"א) שמעיקרא שניים מקרא ואחד תרגום הוא רק ביום שישי, לקיים והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו. ומבואר שלא בא מדין 'להשלים פרשיות עם הציבור' אלא מדין 'הכנה לשבת', וברור אם כן שלא שייך להכין את שבת הבאה בתוך השבת שקודם

המורס מן האמור

ז. מותר בלכתחילה לקרא שמו"ת של שבת
הבאה כבר מזמן מנחה גדולה של שבת,
ולדעת המקובלים יש לקרוא ביום שישי דוקא.

אולם, בקורא קודם זמן מנחה אעפ"י שגדולה
מעלתו שעוסק בתורה, אינו יוצא בזה יד"ח
משלים פרשיותיו עם הציבור ועל כן יחזור
ויקרא הפרשה.

ובדיעבד שקרא קודם הזמן, וכבר עברה
השבת אין לחייב לעשות תשלומין לקריאה
מוקדמת. כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

שבוע אלא על כל השנה מעיקר הדין, ורוצה
לומר שכל השנה נקרא 'עם הציבור' ולא
תשלומין בעלמא, שכתב בשם רבנו שמחה
וז"ל, וכתב רבינו שמחה אף על פי שעיקר
מצוה כל פרשה בכל שבת עם הציבור, אם לא
עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו
גומרים הציבור, ובלבד שלא יאחר ולא יקדים
מן הציבור יום א'. וראייתו מרב ביבי בר אבבי
דסבר לאשלומינהו לכולהו פרשתא דכולא
שתא במעלי יומא דכפורי, אלא שמיחה בו
חייא בר רב מדיפתי כדי שלא יבטל מסעודת
ערב יום הכפורים כדאיתא התם. ע"כ. ומשמע
שאם מסיים עם הציבור את השנה שפיר דמי.
ולדידן להוי עב"פ כספק לעניין דיעבד
במילתא דרבנן.



המסלולות בשערן בשבת

אמרתי לייחד הדיבור בדבר הנצרך מאוד לרבים מישראל ביום השבת, ובפרט לבני הנעורים בנים ובנות, שהחמירו בהם מאוד שלא לסרוק כלל שערותיהם בשבת, והוא כדבר שאין הם יכולים לעמוד בו. ורבות הן הנערות שמסדרות שערן בסתר ובהיחבא, ומצפונן מייסר אותן על חילול שבת, ובאמת יש בו צדדי היתר ברורים בלכתחילה. ומאחר והתברר לי שלא באו החכמים בחקירת המציאות שהשתנתה מאוד מזמן התלמוד, ועפ"י רוב גם סתמו החכמים לאסור בלא ברור האופנים המותרים מצד ההלכה, ועל כן גם הנערות הדחוקות לכך עוברות על דבריהם ולא הולכות בדרך המותר מחוסר ידיעה.

היה כן לעולמים

א. ובאמת כבר היה כן לעולמים שרגילות הנערות לסרוק שערן בשבת גם בדורות קודמים, ולא יכלו להימנע מחמת הכושה אעפ"י שמיחו בהן חכמים. ע"י בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קכה) וז"ל, בנות ישראל הסורקות שערותיהן בשבת, 'והדבר מפורסם' לכל מי שרואה ראשן מתוקן יודע ומבין שעשו ותיקנו על ידי סריקה ראשיהן בשבת, והוי 'מחללי שבת בפרהסיא'. ע"כ. והשומע יחרד וייסוג אחור לקול המוכיח בנחרצות, עד שקרא להן מחללות שבת בפרהסיא לעשותן כמומרות לכל התורה כולה. והוא דיבור קשה שלא לצורך ולא בצדק, כאשר נוכיח בדברים ברורים. והוא לפלא שלא חיפשו ללמד זכות בדברים הנצרכים כל כך לנערות, ובמקום זה נקטו יד קשה באיסור שיד הדוחה ברורה.

ובכיו"ב ראה בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ג סי' יב) שהביא מדברי החלקת יואב שהעיר וז"ל,

אנו רואים שהעולם נפרץ בזה הרבה, ואפילו 'בנות החסידים' סורקין שערותיהם בשבת בפרהסיא. ע"ש. וגם הוא בלשון שצף קצף, ומאחר ובידי גם מן הישן שלא ראו מדברי ראשונים מפורשים, וגם מן החדש צדדים רבים להקל גם בזמנם ובעיקר בזמנינו, שיש להבין שבימינו הוא נראה כהיתר גמור בלכתחילה כל שסורקת בנחת, לא אמנע מלכתוב הדברים יחד עם ההדרכה הנכונה במה ניתן להדר בקלות.

אין לאסור את המותר

ב. ואחזתי דברי אדוננו רבנו הרמב"ם (כתשובה סי' שי) שכתב וז"ל, 'שאין ראוי להניח' בני אדם על אסור 'שחשבו בו' האסור וכו' לפי מה שזכר הירושלמי הוא התרת מה שחשבו בו אסור, לא חיוב סתירת המנהג שיש בו טעות, לפי 'שאין הפרש בין התרת האסור ובין אסור המותר', הלא תראה כי זקן שמרה אין הפרש בין התירו האסור ובין אסרו המותר וכו' וכבר בארנו 'שהראוי להתיר' לכל בני אדם 'כל מה שאפשר להתיר' ולא נטריח עליהם. ויש לאדם האחר בינו לבין עצמו שיחמיר על עצמו כל מה שירצה, כמו שבארנו. עכ"ל הזהב. ולגד"ד הוא קל וחומר, שמתוך שלא התירו את המותר, באו לאיסור הגמור שלא לצורך ותועלת, ולא שביק היתרא ואכיל איסורא, ויש בדברינו להציל מאיסור ולהועיל בדרך המותר, ועל כן לא אחשה.

ובזה נבוא אל החצר הפנימית לבאר המותר והאסור, ומאחר ועיקר יסוד הדינים נלמד בדיני הנזירות שהייתי עסוק בהם, וחזיתי שינוי מהותי ומשמעותי מאוד במציאות ימינו, ולא מצאתי מי שמעורר בזה כדי הצורך והשביעה גם בדיני שבת, אפתח הנידון ופעמים שיקפוץ הדין בין דיני נזיר המגדל שערו לבין בתולה המסרקת בשבת, ובוזה הם כאחד.

'במתכוון'. וכך היא לשון חז"ל (מב ע"א) מתני' נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. גמ', חופף ומפספס מני? ר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר, אבל לא סורק אתאן לרבנן. רישא ר"ש וסיפא רבנן? אמר רבה כולה ר"ש היא, 'כל הסורק להסיר נימין מדולדלות מתכוין'. ע"כ.

ומבואר הוא מכאן שטעם האיסור להסתרק משום 'שמתכוון הוא להשיר הנימין המדולדלים', ורוצה לומר שיש לו כוונה גמורה בשעת מעשה הסירוק לתלוש שיער במסרק. שאל"כ היה הדבר מותר כי אין ודאות שיתלוש שיער בסירוק, ועל כן בהכרח לומר שהוא מתכוון לתלוש בשיער ולכן אסור הוא.

ועל בסיס גמרא זו בנזיר, כתבו כמה מקמאי שזו 'כל' סיבת איסור הסירוק במסרק, כ"כ התוס' (ד"ה אבל) והמפרש (ד"ה להשיר) חי' רבנו פרץ ושיטת חכמי איזורא (שם), וכ"ה ברשב"א (שבת נע"ב ד"ה והא). ואם אכן טעם זה עיקר, נראה לקמן שאין זה במציאות כלל בימינו.

אלא שמאידך הרבה מקמאי ביארו שעיקר איסור הסירוק במסרק הוא מדין 'פסיק רישא', ורצונם לומר, שגם אם אינו מתכוון כפשוטו לתלוש שיער אך מאחר וכך היא המציאות, שיש 'ודאות' שיתלוש שיער ע"י הסירוק הרי שזה 'פסיק רישא' ואסור, כעושה בכוונה גמורה לתלוש. ועל כן אסור בין לנזיר ככל תלישת שיער שהוא בביטול עשה 'גדל פרע', ובין בשבת לכל אדם.

וכן מבואר היטיב ברמב"ם (נזירות פ"ה הי"ד) שכתב וז"ל, נזיר חופף על שיערו בידו וחוכך בצפרניו ואם נפל שער אינו חושש, שהרי אין כוונתו להשיר 'ואפשר' שלא ישיר, אבל לא יסרוק במסרק ולא יחוף באדמה מפני שמשרת את השער 'ודאי', ואם עשה כן אינו לוקה. ע"כ.

חופף אבל לא סורק

ג. תנינן (נזיר מב ע"א) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. ובגמרא, חופף ומפספס מני ר"ש היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר, אבל לא סורק, אתאן לרבנן. רישא ר"ש וסיפא רבנן, אמר רבה כולה ר"ש היא, כל הסורק להסיר נימין מדולדלות מתכוין. ע"כ.

לפספס בידיו

ד. במוסכם להיתר הוא שיכול הנזיר ליישר שערותיו בידיו, וכן להפרידם זו מזו בעדינות, וגם למשוך שערותיו ולהטותם לצד זה או אחר ואין בו איסור כלל. והוא האמור במשנה הנ"ל 'נזיר חופף ומפספס'. ופ' רש"י מפספס, שמפריד שערותיו זו מזו אבל לא במסרק. ע"ש.

ובכלל ההיתר גם החפיפה בשעה שרוחץ, שיכול לחפוף בעדינות בין שערותיו הארוכות בלא חשש, וכמובן לגרד בצורה עדינה בקרקפתו אם צריך לכך, והוא כפשט לשון חז"ל חופף ומפספס וכפ' רש"י שחופף כמו חופף עליו כל היום, לשון מגרד ובלעז פרי"ר. ע"ש. ובכל האמור מותר הוא גם בשבת, כמבואר בשו"ע (סי' שג סעי' כו).

סירוק במסרק

ה. המצוי והקל בסידור השיער הוא שימוש במסרק, שבמקום שיטרח בידיו זמן זמנים להעביר השיער בין אצבעותיו להעמידם כסדר, בהעברת מסרק נעשה באחת. אלא שכאמור לשון חז"ל מזהירה בזה שלא יעבור באיסור. וכאיסור האמור לנזיר, הקישו חז"ל (שבת פא ע"ב) דין זה גם להשרת נימין בשבת, שמאחר והוא 'פסיק רישא' דנו בו איסור גזוז. ע"ש.

אלא שבהתבוננות קלה בדברי חז"ל נראה כי האיסור בסירוק אינו מגזירת הכתוב, אלא טעמא אית ביה, שלא יהיה תולש שיער

ומבורר הוא שכל האמור הוא בתנאי שיהיה 'בודאי' תולש שיער. וכ"ה ברא"ש בפי' (בפי' לגמ' נזיר) ובפסקיו (ביצה פ"ב ס' כד) שהוא משום פ"ר, וכ"כ רש"י (שבת נ"ע"ב) פסקי ריא"ז (שבת שם) נמוק"י (שם). וראה בסמ"ק (מצוה צא) שהביא את שתי הדעות.

אלא שכבר האריכו ראשונים ואחרונים להתקשות בשיטה זו, שהרי הגמ' לעיל חתמה דבריה כשיטת רבה [י"ג רבא] שהאיסור משום 'שמתכוין' להסיר נימין מדולדלים, ולא משום פסיק רישא. ואדרבה מדברי רבה מבואר 'שאין פסיק רישא' בסירוק. וראה בריטב"א (שבת נ"ע"ב) וריב"ש (ס' שצד ד"ה אבל) ונאמרו בזה כמה תירוצים. [ולקמן נדבר בזה מעט בלא להאריך, שמאחר והמציאות השתנתה האריכות מיותרת].

להלכה ולמעשה נפסקה ההלכה בשלחן ערוך (או"ח ס' שג"ס"ק כז) שאיסור הסירוק משום פסיק רישא וז"ל, אסור לסרוק במסרק בשבת, ואפילו אותו שעושים משער חזיר, שא"א שלא יעקרו שערות. אבל מותר לחוף ולפספס ביד (ב"י). ע"כ. הרי שדייק שהכול תלוי אם הוא בפסיק רישא לתלישת שיער. והגך רואה שהגמ' והראשונים ומרן השו"ע, פסקו לאסור, ודין זה פשוט הוא בכל אתר גם בספרי אחרוני האחרונים.

שינוי המכריע בזמן הזה

ו. אלא שעתה באתי העירה, שמאחר וחל שינוי גדול ומשמעותי ביותר בדרכי העולם ובכוונת הסירוק ושימוש בתכשירי השיער שבזמן הזה, שהוא 'שינוי מהותי ביותר' מזמן חז"ל והראשונים עד דור שלפנינו, ולא ראיתי שנתנו על זה הדיבור ולא בא בחשבון, על כן אפתח מעט הדיבור בזה.

ידוע לכל והוא מנהג פשוט ורגיל אצל כל בני העולם, שכל איש ואישה חופפים ראשם בשמפו, וכל הנשים המגדלות שיער גם חופפות

שערותיהן 'במרבך שיער' שהוא תכשיר מיוחד שמטרתו להחליק השיער ולתת לו רכות וגמישות, ותועלתו המרכזית שניתן יהיה לסרקו בקלות בלא סיבוך שיער, שיהיה המסרק כמחליק בין השערות. 'ומצוי הוא מאוד' שהנערים ששערם קצר לא יתלשו כלום משערותיהם ובטח שלא פסיק רישא, וגם בנערות ששערן ארוך 'וחלק' אפשר בהחלט שאחר חפיפת שיער יעבירו המסרק בשיער 'בלא התנגדות כלל', שהמסרק כמחליק בין שערותיהן. וגם לאלה ששערן מתולתל ומקורזל אם יסרקו אותו 'בנחת' בלא למשוך בכוח אלא בעדינות אין ודאות לתלישת שיער. והגם ויש שערות 'הנתפסות' במסרק אין אלה בהכרח שערות 'הנתלשות', אלא שערות שהיו מנותקות ועומדות במקומן ורק נמשכו החוצה במסרק, ותדע שכן הוא שהרי גם אם יעבירו אצבעות ידיהן בין השיער, יצאו שערות אלה בידיהן וכמו שכן הוא בחפיפת הראש. ולקמן נסביר המציאות הבדוקה בזה.

ותדע, שמלבד שימוש במרבך בחפיפה, גם שלא בסמוך לחפיפת הראש, מצוי שמורחות באופן תדיר 'קרם לחות שיער' שגם הוא תפקידו לתת רכות וגמישות רבה לשיער, שכאמור ניתן יהיה לסרקו בקלות, והמציאות מוכיחה שבשימוש בתכשירי שיער אלה אין כלל 'ודאות' שיתלשו שערות 'בפסיק רישא' ע"י הסירוק, אלא אדרבה סיכוי לא מבוטל שבמשיכת מסרק 'בנחת' לא תיתלש אף שיערה.

נתר חול ובורית

ז. ואציין דבר הפשוט, שלא היה כל זה במצוי דורות שעברו שישתמשו בחומרים שכאלה, שלא היה מצוי להם כלל. ואם עיני השכל לך תראה שסירוק של היום בשיער 'מטופל' משיר פחות שיער ממה שהתירו חכמים לנזיר 'לחפוף ולפספס' בידיו את השיער. שכידוע הם היו חופפים 'בנתר וחול' (שבת נ"ע"ב וברש"י ד"ה

עבורם, כי חומרים כאלה חזקים מדי לשימוש
[יום יומי].

והבן, שאעפ"י שלפי המציאות בזמנם היה
'סביר ביותר' להניח כי חפיפה ופספוס
בחומרים היו משירים שיער, ואפילו בלא
סירוק אלא חפיפה אכתי אין בזה איסור,
שמאחר ואינו פסיק רישא מותר. וכ"כ התוס'
(נזיר מב ע"א ד"ה מתני') בלשון ברורה וז"ל, נזיר
חופף ומפספס פרי"ר בלע"ז שיחוף ראשו בנתר
ובאדמה, אף כי פעמים שמשיר שיער דבר
שאין מתכוין הוא ומותר לר' שמעון, ומפספס
שמבדיל שערות זו מזו אף כי פעמים שמשיר.
ע"כ.

ודרך חפיפה זו בחומרים אלה נמשכה מזמן
חז"ל בלא שינוי מהותי עד בלפני מאה שנה,
שכן הסבון בצורתו הידועה לנו הומצא
לראשונה סביב סוף המאה ה-19, ומזה כמאה
שנים שמתפתח התחום למרככי שיער ושאר
תכשירים שהם פיתוח ושרדוג הסבון.

ומאחר ועין רואה שתכשירי שיער המצויים
היום, שומרים על רכות ועדינות השיער, ובקל
נפרדות השערות זו מזו ונקיים הם מכל טיגוף.
ועל כן גם מובן הוא מדוע 'לא' נתלשות שערות
בסירוק פשוט, מה שלא היה כן בדורות
הקודמים.

וראה והבן שההסתברות בימינו לתלישת
שיער בסירוק מסרק אחר חפיפה המצויה
היום, הוא לכל היותר כהסתברות החשש
לתלישת שיער 'שבהעברת האצבעות' בזמנם,
ומאחר ועל חפיפה שלהם אמרו שאינו פסיק
רישא ומותר, הכא נמי הוא הסירוק בימינו.
ובאמת שגם בלא ההקבלה לחפיפה בזמנם
המציאות ברורה ומוכיחה, ואין לדיין אלא מה
שעניו ראות, שאין כאן 'גזרת הכתוב' אלא
הכרת המציאות היא הקובעת.

חופף) שהם חומרים גסים וקשים לשיער,
שהשיער מתייבש ומתקשה מה שמכונה
'שיער קש' ואעפ"כ חז"ל כתבו בהדיא
שמוותר לנזיר לחפוף ולפספס בידיו, מאחר
והוא רק 'ספק' אם יתלשו שערות שאינו פס"ר,
ומציאות שלנו הרי שבסירוק יש פחות תלישה
מחפיפה שלהם ופשיטא שאינו פסיק רישא.

וכדי לסבר אוזן בזה תאר לעצמך, איך היה
מצבו של שיער הנזיר ושיער אישה אחרי
'חפיפת חול', שאין צריך להיות מהגדס
תכשירי קוסמטיקה להבין שזה היה מייבש
ומקשיח את השיער. ועל אחת כמה וכמה
'נתר' בשמו היום 'נתרן', שהוא סוג מלח עם
תערובת אבן גיר, שזה בהכרח מייבש את
השיער ומקשיחו בצורה קשה. [ובהסבר
המציאות, הנתר חומר בסיסי מאוד דהיינו ph
גבוה, וכשבא על השיער שהוא סביב 5 ph, גורם
לשיער להתקשות להתייבש ולהסתבך בתוך
עצמו מאוד.]

וכל זה בנתר וחול, ועל אחת כמה וכמה
בחפיפת 'בורית' שהגמ' בשבת (צ ע"א) מזהה
אותו עם 'גופרית' או סוג של 'אהל' שהוא
'שורש עשב' חריף או אפר של צמח. ולא
אכפת לן ממה היה עשוי כי סוף סוף הגמרא
אומרת במפורש שחומר זה היה ידוע ומיועד
'להסרת שיער' בצורה חזקה. ראה באורך
בגמ' שבת (ג ע"ב) שאם היו מערבבים ממנו
'רוב בתערובת' הוא פסיק רישא שמשיר שיער
ואסור לרחוץ בו בשבת. וכן שאר מיני 'שמפו'
של ימיהם כשחיקת לבנה או פסולת שומשום
ופלפל שחוק. ע"ש. הרי ברור הוא שחפיפה
בחומרים אלה וכדוגמתם, השיער מתייבש
ומתקשה ומסתבך בתוך עצמו.

בנוסף לזה, הרי ידוע שלא היו רוחצים וחופפים
תדיר, אלא על בסיס פעם בשבוע ובודאי שלא
בתדירות כהאידנא. [ובאמת שהוא היה נכון

מותר באינו 'ודאי'

ח. וגם אם תאמר 'בשיער ארוך' שאינו כ"כ רחוק שיתלשו שערות אלא 'קרוב' הדבר שכך יקרה, אעפ"כ מותר גמור הוא שכך היא לשון המאירי (שבת פא ע"ב), ואף על פי שהוא 'קרוב להשיר' שיער דבר שאין מתכוין מותר, שהרי אף בנזיר אמרו שהוא חופף ומפספס ביד. ע"כ. וגם לשון הריטב"א (כתובות ה ע"ב) מסייעתו, דכל שאפשר שלא יעשה איסור אפי' 'בצד רחוק' לא חשיב פסיק רישיה ולא ימות, ולשון פסיק רישיה ולא ימות מוכיח כן. ע"כ. ואוקי באתרין.

ומאחר ורואים במוחש שלא יוכחש, שגם אצל הנשים המגדלות שיער ארוך, אחר שחופפות בתכשירים הנוזלים, אם מסרקות ראשן 'בנחת' במסרק 'רגיל' שהוא צפוף, אין בכל משיכת מסרק 'פסיק רישא' שתיתלש שיערה שהרי לא מרגישות 'התנגדות' בסירוק, ואפילו בכמה משיכות מסרק, שעפ"י רוב המסרק יסדר השיער ולא יתלוש אלא אם כן ימשכו בכח לתלוש קשרים, אך בסירוק בנחת לא תהיה התנגדות כלל.

גם בשיער חלש מותר

ט. ובאמת שגם באלה ששערם חלש ועדין אין לאסור, שכבר חזינו שנחלקו בזה חז"ל, ראה בירושלמי (נזיר פ"ו סוף ה"ג) דאמר רב חסדא, מאן דאמר מפספסין, בבריא. מאן דאמר אין מפספסין, בתש. ע"כ. ומבואר שנוזיר חולה ששערו חלש אסור אפי' לפספס.

ומאידך בתלמוד בבלי וקמאי, לא פסקו בירושלמי זה אלא כסתימת הבבלי שתפס סתימת המשנה מלמדת שבכל נזיר בריא וגם חולה מפספס מותר, כי אין זה 'פסיק רישא' ולא 'כוונת תלישה' ומותר, וא"כ הכא נמי בשיער חלש, דהלכתא כהבבלי. [וכ"כ במראה פנים ובשיירי הקורבן, על הירושלמי הנזכר. ע"ש.]

ופשוט שגם החופף בזמן ששערו חלש, אינו בסיכוי לתלוש יותר מנוזיר חולה שחופף בנזיר ובזריה, שסבירות התלישה בו גבוהה בהרבה ואעפ"כ מותר. וכל שכן, שאם יסרקו במסרק 'בנחת' שאפשר בהחלט שגם במצבן לא ייתלש שיער, ובשיער בריא הוא קרוב לוודאי שלא ייתלש. [ולקמן נדבר בכמה סוגי מסרק, שאין בהם שום חשש כלל.]

ואין לטעון דחזינו 'פסיק רישא' בסירוק שהרי רואים שיער הנתפס במסרק. כי באמת אין הכרח כלל 'שנתלש' בסירוק, כי גם בהעברת יד בשיער מצוי שיישארו שערות ביד, וגם בחפיפת שיער בשמפו שבודאי מותרת בנזיר ובשבת גם בזה כל מודה על אמת יאמר שהרבה שערות נשטפות ונושרות גם בלי סירוק כלל, אלא בחפיפה בעלמא. ולקמן נחזה צדדים מבוררים שאין כאן חשש דאורייתא כלל.

מחזוריות גדילת שיער

י. וכדאי לדבר בזה מעט להכיר המציאות לאמיתה, כי זהו יסוד הפסיקה להיכנס בדיעות המציאות להבנת ההלכה. ובחוכמת הטבע ידוע כי ישנם כמה שלבים בצמיחת והתחדשות השיער.

השלב הראשון [אנאגן] שלב צמיחת השיער, נמשך כשנתיים עד 8 שנים כאשר מדובר בשערות הראש. במהלך שלב האנאגן, זיקי השיער דוחפים החוצה שערות שימשיכו לצמוח עד שייחתכו או עד שיגיעו לסוף תוחלת חייהם ואז ינשרו. בכל עת, כ-85% עד 90% מהשערות בראש נמצאות בשלב האנאגן.

השלב השני [קטגן] שלב המעבר, נוטה להימשך כשבועיים. זיקי השיער מתכווצים וצמיחת השיער מואטת, השיער גם נפרד מהחלק התחתון של זיקה השערה, אך נשאר במקומו במהלך ימי הצמיחה האחרונים שלו.

ועל אחת כמה וכמה בשיער קצר של הנערים, אין לא 'ודאי' ולא 'קרוב לודאי' והוא מותר.

והיפשתי בספרי האחרונים המפורסמים בדורנו ודור שלפניו, אם הרגישו ודיברו בשינוי המהותי 'במציאות' שהשתנו דרכי הרחיצה ותכשירי החפיפה, ושבעקבותיהם אין פסיק רישא בסירוק ואפי' לא קרוב לפסיק רישא. ולא ראיתי מי מהאחרונים שדיבר ואפילו יזכיר מזה, ועכ"פ ברור שאין בשתיקתם לדחות ראיית העין שהמוחש לא יוכחש, והוא כלל פשוט בכל אתר, שיש לדון כל מקרה לפי המציאות המקום והשעה. ומאחר והשתנה הדבר רק בעשרות שנים האחרונות אפשר שלא נחתו לזה ולא הרגישו בשינוי.

ואין להזדעק על טענה זו כלל, כי באמת כה עשו חכמינו בנידון סירוק השיער בעצמו, ראה בגמרא שבת (נ"ג ב) הנזכרת שדנו בכל חומר אם הוא פסיק רישא אם לאו, לפי בדיקת המציאות.

וראה בדברי הרא"ש (ביצה פ"ב סי' כד) שכתב וז"ל, אין מקרדין את הבהמה ביום טוב מפני שהוא עושה חבורה וכו' ותימה דלא מידבר הכא אלא איסור חבורה ואנו רואים כשמגררין הסוסים במגררת של ברזל 'שתולשין מן השער' והוי פסיק רישיה, כההיא דתנן (נזיר מב א) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. וצריך לומר 'שלא היה עשוי כעין שלנו ולא היה תולש' את השער אבל שלנו ודאי אסור. ע"כ.

הרי לפניך שרא"ש נחית בהא לחלק בכל זמן ועניין לפי המציאות הנראית לעין, שאין כאן גזירת הכתוב על סירוק או קירוד אלא בחינת המציאות כמות שהיא. וזה דבר ברור שמי שיסרוק שיער בנחת אחר שהשתמש במרכז שיער או קרם שיער, רוב הסיכויים שלא יתולש כלום ובדאי שאינו פסיק רישא.

רק כ- 1% עד 3% מהשערות בראש נמצאות בשלב הקטגן בכל זמן נתון.

שלב השלישי [טלוגן] שלב המנוחה, נמשך בדרך כלל בין חודשיים לשלושה חודשים. כ- 9% משערות הקרקפת נמצאות בשלב זה. השערות אינן צומחות אך הן גם אינן נושרות בדרך כלל. שלב הטלוגן מתרחש גם כאשר שערות חדשות מתחילות להיווצר, בזקיקים שזה עתה שחררו שערות במהלך שלב הקטגן.

השלב הרביעי [אקסוגן] שלב הנשירה, השיער נושר מהראש. **בראש האדם יש כמאה אלף שערות, ומדי יום נושרות בין חמישים למאה שערות** במהלך השלב האקסוגני, כשמספר זה הוא נורמלי וסביר. במהלך השלב האקסוגני, שיכול להימשך מספר חודשים, שערות חדשות צומחות בזקיקים ושערות ישנות נושרות.

אלו הן ארבעת שלבי צמיחת השיער והתחדשותו, ומלבד שברור ששערות שיתנתקו מאליהם בתקופת נשירה טבעית, גם אם יהיו על המסרק אין בזה תולש. אלא גם מה שעלול ומתנתק בקלות רבה בסירוק עדין כמו בחפיפה אין בזה איסור לדברי רבותינו, כי אין כאן כוונה ולא פסיק רישא. [והתחדשה כאן הבנה נוספת, שישנו זמן בו השיער נעוץ בקרקפת אך כבר אינו יונק וניזון מזקיקי השיער, ויש לדון על אלה מה הדין בתלישתו. ואכמ"ל.]

הכרת המציאות

יא. והארכתי בזה כי כאמור ידיעת המציאות היא יסוד ההלכה, ועל כן ברור הוא שיש לדון 'תלישה' בחפיפה וסירוק רק במקום שמורגשת 'התנגדות' בסירוק השיער, שזה הוא המדרד אם יש תלישת שער המחובר או לא. וכאמור גם בהתנגדות קלה בדוגמת חפיפה ופספוס כל שאינו 'פסיק רישא' שיהיה 'תולש' אין בו איסור כלל. וכל שכן בשיער שעבר החלקה,

הרמתה ואם לדעתו האידנא המציאות אחרת, שלא אהיה נדחה כאותו חכם.

הריב"ש בריש דבריו ביאר טעם האיסור לסרוק משום 'שמתכוון להשיר נימין' וז"ל, מפשט סוגיא זו 'שאין הסריקה פסיק רישיה' אבל אסור מטעם 'שהוא מתכוין להשיר נימין המדולדלין'. ואם כן הדבר ברור שאסור לסרוק בשבת אם הוא מתכוין להשיר, שהאיסור הוא משום שכך כוונתו היא ואסור. ע"ש.

ועל מה שמבאר ברש"י שהוא משום 'פסיק רישא' ואינו מכוון לתלוש כתב וז"ל, אבל רש"י ז"ל כתב בפרק במה טומנין טעם אסור הסריקה בגזיר משום דהוה פסיק רישיה. 'והוא מן התמה', איך נעלמה הלכה מפורשת במקומה מעיני מאור הגולה, דבגזיר משמע טעמא משום דהוי מתכוין כמ"ש למעלה וכו' יש לישבו לדבריו לפי שהמקשה היה סבור 'שיש סריקה דלא הוי פסיק רישיה אם יסרוק אדם ראשו וקווצותיו סדורות לו תלתלים, ואין בראשו נימין מדולדלין, אז אפשר שלא ישיר שער כלל'. ולזה השיב רבא דפסיק רישיה הוא 'שאין אדם סורק אלא כשיש נימין מדולדלין בראשו כדי להשיר' שאין הסריקה דבר אחר רק להפסיק הנימין המדולדלין והנקשרין זו בזו. ולא בשופטני, עסקינן שיסרוקו לבטלה ואין נימין מדולדלין ונקשרים בראשם וכו' שהרי אין אדם סורק לבטלה אלא כשקצת שערותיו מדולדלין קשורין זה בזה. וכשהותרו הנקשרים על ידי השרה נחו שקטו האחרים וכו' שאין אדם סורק אא"כ יש נימין מדולדלין ואי אפשר להפרידן מפני קשורן רק בהשרה. א"כ על כרחך מכין הוא להשיר. ע"כ.

ובמציאות דידן הוא ברור, שאין כוונת המסתרק לתלוש נימין אלא לסדר צורת השיער בלבד, והוא גם יכול לסרוק בלי לתלוש שיער, מכוח תכשירי השיער המצויים אצלנו.

ובאמת שהוא כבר מוכרח מכל דברי קמאי, שהגדירו איסור משום פסיק רישא, שעין רואה שהמציאות השתנתה ויש סיבה גדולה לזה בשימוש בחומרים ייעודיים, ולדידן אינו פסיק רישא כלל.

ותעלזנה כילוייתי שראיתי בשו"ת כתונת יוסף (מונטיקיו סימן א, דף כז ע"ב) שכתב וז"ל, זה המסרק דמיירי רבנו משה ז"ל אינו כמסרק שלנו כלל, דמסרק דמיירי ביה הרמב"ם הוי בשום אופן דודאי לעולם משיר את השיער, אבל מסרקות שלנו שהשיניים שלו הם נפרדים ורחוקים זה מזה, הוי ספק אם משיר את השיער והוי דבר שאינו מתכוון ודאי ומותר. ודייקא מלשונו מודקנתי מסרק לגבי חפיפה באדמה שמשיר את השיער ודאי, א"כ לא קאמר לכתחילה אלא במסרק שהוא דומיא דחפיפה באדמה דודאי קא משיר מסרק בזה יש צד איסור לכתחילה, אבל מסרקות שלנו שאינן ודאי ממש גם לכתחילה פטורין ומותרין. ע"כ.

והבן שהגדיר שינוי המציאות שאין ודאי תולש אפי' רק בשינוי המסרק, שבימינו אין בודאי תולש, מה שלא היה כן בזמן הראשונים. והבן שבצירוף דברינו הוא מוכרע ומוחלט.

ואין צורך להיכנס בחקירה אם בוחנים הפסיק רישא לפי כל שיערה או אחר כל משיכת מסרק (עי' כתובות ע"ב) או על כלל הסירוק, כי באמת גם בסירוק שלם אם יהיה בנחת ואחר תכשירים הנוכחים, אין בו פסיק רישא.

תשובת הריב"ש

יב. וידעתי שתכף יקשו עליי מדברי רבנו הריב"ש (סי' שצד) שהאריך בתשובה בלשון חדה וחרפה מאוד, נגד חכם שרצה להתיר סירוק בשבת. ועל תשובה זו נסמך מרן השו"ע לאסור איסור, ועל כן יש לתת הדעת מה דעתו

ולכאורה משמע מדבריו, 'שגם' אם תשתנה המציאות, ויהיה מצוי מאוד שלא יהיה לא פ"ר ולא כוונת השרת שיער, 'ראוי לאסור הסריקה' אפי' בנחת אטו סריקה שתהיה בה פסיק רישא.

על כן הוי גזירה חדשה וכידוע אין כוח לגזור אחר חתימת התלמוד. אך כשתדקדק בדבריו תבין נכוחה, שלא דיבר הריב"ש אלא על צד 'הראוי' ולא קאמר איסור, ודבריו באו כנגד המתיר בדוחק, שמא לא יהיה פסיק רישא אחת לאלף פעם, ובלשונו אמר 'פעם אחת ביוכל' שאדם בקי לסרוק בנחת ולא ישיר שער, שבכגון זה נקרא פסיק רישא. אך על מציאות שלנו שהוא המצוי והרגיל, ואפשר לכל איש בכל זמן להשתמש בתכשירי שיער ולא יהיה כלל בפסיק רישא, בודאי לא דיבר.

וגם אם נאמר שחידש 'כעין גזירה אטו תולש', קימ"ל שאין כח אחרי חתימת התלמוד לחדש גזירה ואפילו הוא גאון סורא ופומפדיתא.

ומכל מקום להלכה ולמעשה, קימ"ל מדברי חז"ל ובפוסקים במפורשות בהלכות שבת, שגם במקום שיהיה איסור 'ודאי', אם עושה 'בנחת' מותר, שכבר אינו פסיק רישא ולא גוזרים בנחת אטו שלא בנחת. וכן הוא בדינים שההיתר תלוי ועומד על בנחת שהוא 'כשינוי', לא גזרו אטו יעשה שלא בנחת ויעבור איסור. ואציין כמה דוגמאות בזה.

תחילה בדעת מרן המכריע בשו"ע (שיט סי"ד) שהתיר לערות 'בנחת' מכלי לחברו, ולא חש אטו שלא בנחת. וכ"ה בפתיחת דלת שמאחוריה נר דולק (סי' שעז ס"א ובנו"כ שם) ולא גזר אטו שלא בנחת. וא"כ יש לנו להיצמד לדרכי פסיקת השו"ע בזה, שכידוע אחז בדברי הראשונים האומרים שאין בכוחנו לגזור אחרי התלמוד, ובתלמוד לא גזרו בזה אטו שלא בנחת.

ואם כן ברור שבכגון זה לא קאמר הריב"ש לאסור, ודבריו באו בחריפות על חכם בדורו שהמציאות מורה שהוא פ"ר ורצה להתיר בטענות דחוקות, כאשר תראה שם דחיותיהם.

אך על מציאות דידן, שעין רואה שאינו פ"ר הרי שגם לדעתו ז"ל שנהפך הדבר להיות המצוי 'ולא על צד רחוק' גם הוא מתיר הדבר. ובימינו הוא ברור שאפשר לסרוק בלי להשיר נימין, וכך כוונת המסתרק שאין לו שום כוונה לתלוש, אלא להפריד בין השערות ולהטותן לכיוון מסוים. ואדרבה, רגילות העולם שאם מרגישים כי המסרק 'נתקע בקשרים', לא מושכים בכוח לתלוש ולקלקל השיער, אלא מרפים ובאים בנחת בצידוד מעט כדי לפתוח הקשרים בלי לתלוש, וזה מוכיח שהוא עסוק בלהציל מתלישה, ובטח שלא מתכוון לתלישה.

ופשוט שלא שייך כאן לטעון לא בטלה תקנה או לא פלוג גם לריב"ש, שאין כאן גזרת חכמים אלא תיאור מלאכה, ובהסתלק המלאכה מותר הוא. ודומה לנידון שהאריך הריב"ש שם באיסור 'לכבד' רצפת הבית מפני השוואת גומות, שבמקום שרוב בתים מרוצפין אין לגזור כלל. וכ"ה בסירוק שחז"ל לא 'גזרו' אלא תיארו מציאות של מעשה האסור, שמתכוון להשיר נימין.

לגזור אטו שלא בנחת

יג. אלא שבוז יש להתעכב מעט, שכתב הריב"ש שם וז"ל, וכל שכן בענין הסריקה, שאף אם יקרה 'פעם אחת ביוכל' שאדם בקי לסרוק בנחת לא ישיר שער, או שיהיה ראשו סרוק כבר ואין בראשו נימין מדולדלין וקשורין 'שראוי לאסור' זה מפני זה וכו' כ"ש 'שראוי לאסור הסריקה' שאפשר בהשרה אף על גב דלא הוי פסיק רישא, אטו הסריקה דהוי פסיק רישא. וכ"ש דהיה לא הויא אלא מעוטא דמעוטא. ע"כ.

אלא שראיתי לריב"ש בתשובה הנזכרת (שצד ד"ה עוד אמרת), שדחה טענת החכם המתיר באומרו שתלישה השיער פ"ר דלנח"ל שאין בה איסור תורה, והשיב עליו הריב"ש וז"ל, בכאן אסור דנהנה בהשרת השער, כיון שהוא רוצה בהפרדת השערות המדולדלים והנקשרים שהם 'נמנעי' ההפרדה בזולת השרה', א"כ נהנה הוא בהשרה. ע"כ.

והחילוק בסברא הוא דק מן הדק, כי סו"ס לא ניחא ליה ומה אכפת שאי אפשר בלא זה. והנראה בדעתו ז"ל שעיקר הסברא תלויה ועומדת על תיאור מעשה הסירוק, 'שהם נמנעי' ההפרדה בזולת השרה אם כן נהנה הוא בהשרה'. ורוצה לומר, שכל שאי אפשר להגיע לתכלית הרצויה בלא לעבור על האיסור וגם 'נהנה מעצם האיסור' בזה מקרי ניחא ליה.

ואחר שכבר מובן שבמציאות דידן בשימוש בתכשירי שיער וסירוק בנחת, הרי שיכול בקל להגיע לתכלית גם בלא השרה, ובעיקר הוא שגם לא נהנה 'מעצם השרת השיער' שאין כאן הנאה מהתלישה עצמה, וא"כ לדידן גם הריב"ש יסכים שהוא בכלל לא ניחא ליה.

וכדברינו לעיל בדברי הריב"ש, כן נאמר גם בהסבר דברי מרן הבית יוסף (סי' שג) שדן ג"כ בסברא זו וז"ל, ושמעתי שיש מהנדזין בדבר לומר וכו' מותר לסרוק דהא לא ניחא ליה בתלישת שערות. ויש לדחות דבריהם דכיון שהוא רוצה להשוות שיערו שיהא חלק ויפה 'ואי אפשר להשוותו אלא אם כן ישיר קצת שערות' הוי פסיק רישיה דניחא ליה. וכן נראה מדברי רבינו ירוחם שכתב בנתיב ד' (חלק א', כט ע"ג) וכו' ולא דמי לסרוק שיערו 'שהוא נהנה' ע"כ.

והביא הב"י ג"כ הראיה מדין אישה חופפת בערב שבת וטובלת במוצאי שבת ומסיק וז"ל, הרי בהדיא 'דאסור' לסרוק הראש בשבת או ביום טוב וזו היא ראייה שאין עליה תשובה.

ואציין לדינים נוספים בדברי מו"ר הגר"ע יוסף זצ"ל, וראה שם מקורותיו כדרכו בקודש בבקיות מדהימה, שהוא המאסף לכל המחנות, ובציון לדבריו הוא בציון לפוסקים רבים ונושאים שונים. מותר להוציא קוץ ע"י מחט בשבת 'בנחת' שלא יהיה פ"ר, ולא גזרו אטו שלא בנחת (חזו"ע שבת ח"ג עמ' ע"ה), וכ"ה במחט הפרדה בברית מילה שהתירו בנחת (שם עמ' שנג), וטלטול אגרטל בנחת שלא יפתחו פרחים (ח"ד עמ' כא), וגרירת משקה בנחת בלא לסחוט (שם עמ' קיז), ואריכות גדולה בשימוש בשבת 'במנובונים' בנחת דווקא (שם עמ' קמח), ועשיית מיונו בנחת דהוי בשינוי (שם עמ' רעג), וכיו"ב בלש חומר הדבקה (שם עמ' רפז), וניעור בנחת בגד שחור משל (חזו"ע ח"ו עמ' צד) וטלטול נר לחולה בנחת (שם עמ' קלז) וניעור נרות משלחן (שם עמ' קמח) וניגוב השיער במגבת בנחת שלא יסחט (שם עמ' צ). ויש בזה עוד דוגמאות רבות והמבנה המשותף לכולם, שבמקום שיש היתר 'בנחת' מורים כן להקל, ולא גוזרים אטו יעשה שלא בנחת.

ואוקי באתרין שגם אם נתכחש לפשט דברי הריב"ש שלא דיבר אלא על מציאות שלהם, סוף סוף אין כח לגזור מודעתנו גזירה חדשה, וקימ"ל שלא גוזרים על בנחת אטו שלא בנחת. ודי בזה.

פסיק רישא דלא ניחא ליה

יד. ואמת אומר, שגם אם נחזיק בסירוק הוא 'פסיק רישא', הוא לכל היותר פ"ר דלא ניחא ליה, שהרי המצוי והרגיל בנינו הוא, שהוא מצטער בנשירת השיער שנעשה דליל ובטח שלא שמח בזה, וא"כ גם בפ"ר ממש לא הוי דאורייתא כדקימ"ל בכל מקום פ"ר דלנח"ל הוי לכל היותר מדרבנן שספקו להקל, ובפרט לדעת הערוך ודעימיה שמותר הוא בלכתחילה. וכל ספק הכי קל אם הוא פסיק רישא ספקו להקל, שהוא ספק בדרבנן.

אחר כך ראיתי בתשובות הריב"ש (סימן שצ"ד) שכתב והאריך להוכיח דאסור לסרוק מהרה"ה שהבאתי ומראיות אחרות. עכ"ל מרן הבית יוסף.

ומהאמור בהסבר השינוי הגדול בין ימינו לזמנם, שבימינו אפשר ליישר השיער 'בלי הכרח כלל' להשיר נימין, ופעמים רבות אחרי חפיפה במרכז שיער וכיו"ב תעביר האשה המסרק בשערה ולא יתקל או ייעצר בקשרים כלל, ובטח שלא הוי פ"ר לתלוש שערה. גם אם נאמר שהוא פ"ר, מאחר 'אפשר' להשיג התועלת 'בלי לתלוש' הרי שגם למרן הבית יוסף הוא פ"ר 'דלא ניחא ליה בהשרת נימין', שהרי אפשר להגיע לתכלית בלעדי התלישה.

[ובעצם הביאור וההסבר של הריב"ש והב"י להגדיר החוסר ברירה 'כניחא ליה', לא ברירא לי. שהגם ובזמנם א"א היה בלי להשיר שיער, לכאורה אין זה מגדיר את התלישה 'כניחא ליה', שהרי ברור הוא שאם היה אפשר בלי להשיר השיער בודאי לא היה חפץ בכך אלא להיפך, וזו היא עצם הגדרת פסיק רישא 'דלא ניחא ליה' כי אינו חפץ בתלישה לשם תלישה. שניחא ליה הוא בהגדרת התועלת מהמעשה ולא בהגדרת המעשה, ולגד"ד א"צ לפלפל בכל זה, מאחר ולדין גם פ"ר ליתא, וגם אם היה פ"ר, האידנא אינו ניחא ליה כשאפשר בלא לתלוש, אם יחפוף במרכז ובקדם שיער ויסרוק תכף בנחת.]

גם בזמן הראשונים אינו פ"ר

טו. והנה אני לעצמי מהרהר בדבר, שמא אין כאן כלל פסיק רישא ולא שום איסור דאורייתא, אלא הרחקה מדרבנן בעלמא ולא איסור. ולשון חז"ל מלמדת כן, שהרי לא אמרו לשון 'חייב' ואפי' לשון 'איסור' גמור ליתא, שהרי לשונם מדוקדקת (נזיר מב ע"א) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. ע"כ.

אלא שהיה הדבר תמוה בעיני לטעון כן, שלכאורה הוא דלא כמרן השו"ע והוא כממציא דבר חדש שעליו זעק הריב"ש קשות, ועל כן מילאתי פי מים. אך כל זה עד אשר ראיתי לקמאי האומרים כן בהדיא, תחילה ראה לשון המאירי (נזיר לט ע"א) שכתב וז"ל, מותר 'לכתחילה' להזיזו חופף ומפספס ר"ל חופף בידיו על שער. ומפספס ר"ל, חוכך בצפרניו ואם נישר שער בחפיפתו או בפספוס אינו חושש ואינו מכין לכך 'שכל שאין מתכוון ושאפשר שלא יארע כן מותר', וכן הלכה. אבל לא יסרוק במסרק ר"ל 'לכתחילה' מפני שהמסרק 'כעין ודאי' הוא להשיר את השער 'שאף הוא כוונתו להשיר' את השער המדולדל והקרוב ליגשר וכן הלכה וכו' אלא שבסריקה וחפיפה בדיעבד אינו לוקה. ע"כ.

ומוכח מדבריו שגם במסרק יש לנקוט לשון 'לכתחילה' לעומת 'בדיעבד', ולא מדבר על איסור מוחלט אלא כאינו ראוי. ואם תשאל מדוע אינו איסור מוחלט, ענה המאירי שאין 'בודאי' תלישת שיער בסירוק, אלא 'כעין ודאי'. ורוצה לומר שכלל אינו מוכרח שייתלש, אלא שדנים את זה ככעין ודאי כי 'כוונתו' להשיר שיער'. ועל כן אומר שבדיעבד אינו לוקה, כי אין כאן איסור גמור.

ובדבר זה איכא תירוץ לשאלה הנשאלת על הרמב"ם בהל' נזירות (פ"ה הי"ד) שכתב וז"ל, לא יסרוק במסרק ולא יחוף באדמה מפני שמשרת את השער ודאי, ואם עשה כן אינו לוקה. ע"כ. ולא ביאר מדוע 'אינו לוקה' שאם הוא פסיק רישא ואסור מהתורה, היה לו ללקות. וראה במנחת חינוך (מצוה שגג) שנשאר בזה בצ"ע, ותמה מדוע לא עמדו בכל זה בנו"כ. ע"ש. ולדברי המאירי הנזכר אפשר לתרץ בקל, שבאמת אין כאן פ"ר ולא איסור דאורייתא, אלא הרחקה בעלמא, ומאחר ואינו אלא גדר וסייג אין מלקות על זה.

ולא בתלישתו, והגם שהוא מועיל לו לקשריו אך לא שמח בתלישה עצמה, ואם היה אפשר בלעדיה היה חפץ בכך. א"כ הוי פ"ר דלא ניחא ליה והוא אסור רק מדרבנן ועל כן אינו לוקה. אך כאמור, הריב"ש ומרן הב"י מיאנו לקבל טענה זו.

מתעסק בעלמא

טז. ואילולי דמסתפינא אמינא בדרך נוספת, שאפשר ואין כאן כלל גדר של 'מעשה' איסור, שהמסרק שערו הוא עסוק וטורח ביופי ונוי ולא בתלישה, ועל כן המסרק ואין מונתו על לתלוש השיער הוי 'מתעסק' בעלמא בתלישת השיער, ופשיטא א"כ שאינו לוקה כי לא עשה 'מעשה' איסור. אלא שמאחר וסו"ס התוצאה היא השרת שיער בפ"ר, היה לו לפרוש מעיקרא גם על דרך מתעסק כי סו"ס יתבטל ממצות 'גדל פרע', אך ללקות לא לקי על מתעסק. אלא שלפי"ז גם לא ברור כלל למה אסרו בשבת שהוא מתעסק, ולכל הפחות דל מהכא איסור תורה.

ומצאתי לי סייעתא בהא, ראה בקרן אורה (נזיר מב ע"א ד"ה ומדברי הרמב"ם) בביאור דברי הרמב"ם מדוע אינו לוקה גם בפסיק רישא שכתב וז"ל, והיה נראה לומר דע"כ לא מיחייב בפסיק רישא אלא כגוונא שכתב הרמב"ם ז"ל, דצריך לו ראש של עוף לשחוק התינוק וכו' קעביד מלאכה זו לבדה בידים וחייב עליו אף בלא כוונה. אבל בכגון זו דמתניתין דאין עושה השרת השער לבד, אלא 'עיקר המלאכה הוא הסריקה' וממילא בא גם לידי השרת שער, בזה 'אין כאן איסור דאורייתא' דלא קעביד מלאכת איסור לבד והדברים ארוכים בזה וכו' ועיין בזה במנחות גבי פלוגתא דרבא ורבא גבי נתכוין להעלות תינוק והעלה תינוק ודגים, ובדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהלכות שבת. ע"כ.

ואם לא השתכנענו מדברי המאירי, כן מוכח הוא בדברי רבנו אברהם בן הרמב"ם בתשובה בחיבורו בשו"ת ברכת אברהם (סי' יט) שכתב וז"ל, וזה שהקשית מנזיר לא ידעתי מאי קושיא, דהא כמה בני אדם חופפין ומפספסין ואין השער נושר ואינו דומה לדבר שיעשה בו האיסור בודאי, וסורק דאוקימנן במתכוין להשיר הנימין כי היכי דתיתסר הסריקה, מפני שגם הסריקה ספק היא ואינה משרת השער בודאי' ולפיכך אצטריכנו לאוקמה במתכוין להשיר הנימין שגם הספק אם יתכוין אדם בו לאסור אסור. ע"כ.

הרי לפניך שהוא כדברי המאירי ממש, שאין כלל ודאות ופסיק רישא גם בסירוק מסרק, שאינו ודאי תולש אלא קרוב לתולש, ולכן גם אינו איסור אם לא שתהיה כוונה להשיר נימין. ולא אכחד שאין זה פשט דברי הרמב"ם שאסר משום פ"ר, אך שפיר זה מסביר את דבריו מדוע אין הנזיר לוקה.

ואיך שלא יהיה, שים ליבך לזאת שגם המאירי וגם רבנו אברהם, שניהם הגדירו 'במציאות' שאין פסיק רישא גם בסירוק מסרק, וא"כ ממה נפשך מותר הוא או שאינו פסיק רישא או שאין לאסור אלא במתכוון להשיר נימין ממש.

והגם שראיתי לרדב"ז (פ"ה הי"ד), שכתב לתרץ ולחלק שמדובר בשערות 'מדולדלות' שאין בהם דין 'השחתה' ולכן אין לוקה על המסרק בהשיר נימין. ע"ש. ועי' ביו"ב שהאריך בשו"ת חלקת יואב (קמא א"ח סי' ו) שנימין המדולדלין אינם מחוברים והם כתלושים, ועל כן אין בהם חיוב על מעשה הגילוח שהם חשיבי תלוש. ע"ש. אלא שלפי"ז גם בשבת אין איסור להסתרק שהרי הם כתלושים ואין כאן גזוז מהתורה. וכ"כ במפורש החת"ס (יו"ד סי' קמ) בביאור הרמב"ם.

ועל דרך אחרת יש לתרץ, שגם בפסיק רישא סוף סוף 'לא ניחא ליה' בזה שהרי חפץ בשער

וכבר הורנו דרך ישרה רבנו הרמב"ם (בתשובה סי' שי) בגנות המחמיר לאחרים במילתא כי האי זו"ל, אבל שנמנע בני אדם מדבר תכלית החשש בו אסורא דרבנן, והוא דבר שאינו מצוי על הרוכ וכו' מן ההקש יוצא מאד מאד, ורחוק ממעשה החכמים הגדולים העושים סייג כדי שלא לעשות אסורים, ויש לנו סמך גדול על גדולי ישראל שמצאנו אותם זו"ל מתירים לבני אדם דברים שיאסרו אותם על עצמותם על דרך הותיקות, כדי להקל עליהם באמרם מה נעשה לבית אביך שהם מחמירים על עצמם ומקילים על כל ישראל. ע"ש.

ומאחר וראינו כל כך צדדים וספקות ושינוי המציאות, שכבר גרוע הוא מספקא ספקא בדרבנן, אין לנו להחמיר למי שצריך או רוצה בכך, שלא לנו להחליט למאן דהו שיחמיר שלא מדעתו, אלא נאמר הדין והבוחר יבחר. וכאן עוד עיקר גדול שיהיה עושה בדרך היתר, ולא יהיה במחשבתו פורק עול, שמשם קל בעיניו לעבור גם בשאר מילי.

להסרת נימין מתכוון

יז. והנה כל דברינו למעלה באו על טענת איסור משום 'פסיק רישא', שמכוחה הכריעו הרמב"ם והשו"ע לאסור בזמנם, ועל זה באנו להראות שינוי הדין לדין בתכשירי שיער ובסירוק בנחת שאין כאן פסיק רישא כלל. כעת נבוא לדון שגם מצד טענת 'להשיר נימין כמתכוון', ליתא כלל האידנא.

כאמור לעיל הריב"ש אחז עיקר טעם איסור הסירוק שהוא 'מתכוון להשיר נימין' והוא באמת הפשוט בגמרא, והראנו למעלה שכך סברו עוד כמה ראשונים למסקנת הדין. וכך גם כתב בטעם האיסור לניזיר בקרית ספר (פ"ה אזהרה קנו) זו"ל, ניזיר חופף ומפספס ואינו חושש אם נפל שער דדבר שאין מתכוין מותר, אבל במסרק ובאדמה שמשרת השער אסור 'דסתם מסרק מתכוין להסיר שער הוא' ואדמה

הרי לפניך שמחבר המסרק שערו עם גדר 'מתעסק' ולכן אינו לוקה. ומה שאסור לסרוק הוא משום ביטול העשה שלא מגדל פרע, אך אין בזה גדר מלאכה. ומה תבין שגם בשבת אינו דאורייתא כלל, וספקו להקל.

[וראה בכיו"ב על פאות הראש בשו"ע המקוצר (ח"ד סי' קמט הל' ד) תשובות והנהגות (ח"א סי' תס) ספר מעשה איש (ח"ה דף לא) משנה הלכות (ס"ק רנא ד"ה שאר הפרטים). אלא שברור שיש שם צדדים נוספים להקל.]

ומכל צדדים אלה בין תבין, שגם המסרק בפסיק רישא לא ברור כלל שהוא דאורייתא, ובכל הצטרפות ספק מהנזכרים לעיל הוא כבר בספק ספקא בדאורייתא וספק אחד בדרבנן, להקל.

ולכל זה יש עוד להוסיף, מחלוקת קמאי המבוארת בביאור הלכה (סי' שמ ד"ה וחיוב) שי"א גם בזה מלאכה שאין צריך לגופא פטור, שפטור בתולש שיער כשאין משתמש בשיער עצמו. וכמ"ש התוס'. וראה באורך בדעת תורה (סי' שג סכ"ז) שאוחז ברוב הראשונים שהמסרק הוא מדרבנן בלבד. ע"ש. ולנד"ד פשיטא דאיכא לצרופי.

ועל כן לא תעזוב נפשי לשאול, איך לא התעוררו בתראי לכל זה, בשינוי המציאות שאינו לא פ"ר ולא מתכוון לתלוש, ועל חכמים שקדמו לנו בכמאה שנה ויותר, אין כ"כ מה להתפלא כי מציאות דידהו כבזמן חז"ל. אך באחרוני האחרונים כבדורנו ובדור שלפנינו, שכבר הורגלו כל הציבור בתכשירי השיער, ונראה לעין בבירור שלא שייך לומר פסיק רישא בסורק וכל שכן במסרק 'בנחת', והוא ברור ומצוי ובמורגש. [ולכל היותר אחרי שירטיבו השיער או כדלקמן בקרם שיער וכדומה.]

המשרת נמי מתכוין להשיר הוא ואסיר מדאורייתא. ע"כ. ומבואר שאסור במסרק כי יש בו כוונת השרת שיער.

וכדבריהם פשט הגמרא בגזיר, כמסקנת רבה. וכבר התקשו בזה אחרונים רבים, לדוגמא ראה לחת"ס (יו"ד סי' קמ) שכתב להעיר כן על דברי רש"י ושטמ"ק, וכ"ה במנחת חינוך (מצוה שעג) והעיר שם גם על מש"כ המג"א לתריך דמייירי במסרק 'רך', שחילוק בזה היה צריך להיות מובא בראשונים ולפחות ברמב"ם. ע"ש. וכ"כ בקרן אורה (גזיר מב ע"א) שעיקר האיסור משום כוונתו לתלוש את הנימין המדולדלין.

ועל כן, מאחר שהוא הפשט בגמרא ובכמה מרבתינו הראשונים, נבוא לדון גם בטענה זו. וקודם כל, בהגדרת 'נימין המדולדלים' ראה לשון התוס' (גזיר שם ד"ה להסיר) שכתבו זו"ל, להסיר נימין המדולדלות - שאינן מחוברות יפה ונוחין להינתק. ע"כ. שמשמע שכוונת השרת נימין היא בדיוקא במתכוון לנתק שערות חלושות. וכ"ה בעוד קמאי, ולא מדובר על שערות התלושות כבר כי זה בודאי לא נקרא תולש, אלא על המחברות עדיין.

ואם טעם זה אכן עיקר, שהאיסור הוא מחמת שמתכוון לתלוש המדולדלין, האידנא זה ברור שכוונת האנשים המסתרקים 'אינה כן כלל', שהמסרק שערו האידנא כל כוונתו רק ליישרם לנוי וכל כוונתו על הטיית השיער לצורתו או להפרידם זו מזו שלא ידבקו, וכלל אין דעתם על להשיר נימין.

ואדרבה כל אדם שנשאל אותו לכוונת הסירוק, יאמר בפה מלא ובלא ספק, שאין רוצה לתלוש השיער, להיפך לא ניחא ליה שנעשה קרחות או שיער דליל. והרבה טורחים אנשים ובפרט הנשים להשתמש בתכשירים למנוע נשירת השיער, ובטח בשיער חלש שמצטטרים בשערות הנתלשות.

וגם אם תאמר, שבשביל ליישר השערות היה בהכרח צורך לתלוש 'נימין מדולדלות' ונפרש שאין הכוונה כתוס' שרפויות הן, וגדחוק שצריך לומר שהן שערות 'סוררות' שלא מתיישרות. הרי שהאידנא בתכשירי השיער שניתן לסדר צורתו בלא לתלוש שערות, הרי פשוט שכוונת המסרק היא רק ליישר השיער 'ולא לתלוש'.

ובאמור זה בשינוי מוחלט למה שהיה קיים בזמן זו"ל, שהם קבעו ואמרו בדבר ברור (גזיר מב ע"א) 'כל הסורק להסיר נימין מדולדלות מתכוין'. ומה שהיה נכון בזמנם שכך הייתה כוונתם, זה בודאי אינו מתאים כלל לימינו. ומאחר וכל דין זה תלוי בכוונת המסרק ולא גזירת הכתוב, הרי שאם כוונתו אך ורק לצורת השיער ועיצובו, לא שייך כלל לומר מתכוון להשיר נימין.

ובאמת דבר זה פשוט היום ביותר, שאין מי שיאמר שהוא מתכוון לתלוש שערות חלושות, והוא פלא שגם אחר חיפוש גדול מאוד, לא מצאתי שהעירו כן בספרי האחרונים. מלבד חכם יחידי שמצאתי אור לעיני, שנגע בכירור המציאות וכוונת האנשים האידנא. ראה בשו"ת אור יצחק (ח"א א"ח סי' קלז) שהורה להקל לסרק בשבת בזמן הזה ובטעמו ביאר, שמאחר ולא ברירא לן אם בגוז שערות ראשו הוי דאורייתא מדין גוזז אעפ"י שאינו צריך להם, כמ"ש בכיאר הלכה (סי' שמ ד"ה וחי"ב), עוד זאת כתב שהריב"ש בנה יסודו על כוונת המסתרק 'להשיר נימין המדולדלין'. אך מעיר ואומר זו"ל, לדין היום כל הכוונה של סרוק השיער אינו כדי להשיר הנימין, ואדרבה לא ניחא ליה בהכי, ואיך שיהיה בודאי שאינם מתכוונים לזה. ופסיק רישא בודאי לא הוי, דרבים הם המסתרקים כדי ליישב שערותיהם בטוב ואינם תולשים שערות. ע"כ.

מסרק בשיניים מרווחות

יט. ולענ"ד, שלכתחילה מותר להסתרק במסרק ששיניו 'מרוחקות קצת זו מזו' ולא צפופות, שבוה נעשה המסרק 'בחופף ומפספס' בשערו 'כבאצבעות ידיו' שאין בו לא פסיק רישא ולא כוונת השרת שיער, שבוה חז"ל התירו במפורש לחפוף ולפספס. ואם כן מה לי אצבעות או דבר אחר, כל עוד שאינם צפופים שיתפסו השערות לתלוש מותר הוא. וכעין זה חזיתי שכבר קדמני בשמירת שבת כהלכתה (פ"ד ה"ג) שמתיר ג"כ במסרק שיש בין שיניו רווח גדול. וכ"ש בימינו בהתחדש מסרק 'שאינו תולש' במיוחד לצורך זה.

שימוש בסיכות וגומיות שיער

כ. מכל הנ"ל מבואר, שנוזיר הרוצה לתפוס סיכות שיער בראשו [כגון במסתיר נזירותו], לאחוז השיער בצורה כזו או אחרת. אין בדבר איסור, שמלבד שאינו בו שום פסיק רישא שיתלוש שיער בהוצאתו, והוא פשוט שבכגון זה לא מתכוון להשיר נימין, גם לא גרע מחופף ומפספס, שעלול לתלוש אך אינו פ"ר ומותר.

לסוך השיער בשבת

כא. לסוך שיער הנזיר בשמן או תכשירי שיער למיניהם 'בנחת', הוא היתר גמור והוא המבואר במשנה (נזיר מב ע"א) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. ולית מאן דפליג בהא ובלבד שלא יהיה חומר שגורם להשרת שיער, ותכשירים האידנא לא משירים אלא מחזקים ומותר.

ולענין שבת, עי' בגמרא שבת (קכח ע"ב) בדין יולדת בשבת וז"ל, הייתה צריכה לשמן חברתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד מביאה בשערה, ואם אינו ספק בשערה מביאה לה בכלי וכו' אם היתה צריכה לשמן וכו' תיפוק ליה משום סחיטה, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו אין סחיטה בשיער, רב אשי

וזכינו לכון לדבריו בכמה פרטים, והם אמיתיים ומוכרחים, ובדברינו התבאר גם הבנת השינוי במציאות ובהרגלי האנשים וכונתם.

מסרק רך

יח. ולרווח ההיתר בשופי, אם סורק במסרק ששערותיו 'קצת' רכות ליכא איסורא כלל, שאין כאן לא פסיק רישא ולא כוונת השרת נימין כי אינו משיר כלום. וזה יוכיח כפי הפשוט לכל שהאידנא לא מכוונים כלל להשיר המדולדלן.

וגם הריב"ש (סי' שצד ד"ה ואחר שנתבאר) שהיה הלוחם הגדול בסירוק כתב וז"ל, ועירי היתה עיר גדולה לחכמים וגדולים יותר מעירך. ומעולם לא ראיתי ולא שמעתי מי שיהיה חוכך להתיר הסריקה ולא מי שיפרוץ בה במעשה גם בחור גם בתולה יונק עם איש שיבה, ואף טלטול המסרק היה להם בטלטול כלי שמלאכתו לאסור, רק שהבחורות מתקנות מעט שער ראשן בכלי העשוי משערות החזיר. והדבר ידוע שאין בו משום השרת שער או דלא הוי פסיק רישא. ע"כ.

והביא תשובה זו להלכה בבית יוסף (שם) ובמ"א (ס"ק כב - כג), ובמשנ"ב (שם ס"ק פז). ומה שהחמיר בשו"ע (סי' שגס כ"ז) גם במסרק משיער חזיר הרי ביאר טעמו 'שאי אפשר שלא יעקרו שערות'. והוא פלא כי בריב"ש מבואר 'דלא הוי ביה פסיק רישא', ואיך שלא יהיה מאחר והאידנא הוא ברור במציאות שאין במסרק כזה פסיק רישא כלל, די בזה להתיר. ותדע שגם אין צריך שיהיה מסרק 'רך ביותר', שהרי די שלא יהיה פסיק רישא, וזה בודאי מתקיים האידנא כבר במסרק שקצת רך. [ואם באיזה איש שערו יכש ומקורזל 'שבדאי' תולש גם בנחת ייקח מסרק רך ביותר, וכל זה יכול לבדוק ביום חול ואין לגזור על כל העולם אטו איזה שיער משונה.]

ובענין שימוש בקרם 'מעצב שיער' שמקשיח השיער לצורה, יש 'כמעט' מחלוקת בדבר בין ראשונים כמלאכים האם הוא בכלל איסור 'גודלת' הנזכר לאיסור בתלמוד (שבת צד ע"ב) שחכמים אוסרין משום שבות.

ביאור 'גודלת' אפשר ודעת הריב"ש להחמיר גם 'בהשכבת' השערות וכעין הדבוקן ז"ל¹ אסור. שכתב הריב"ש (סי' שצד) הנזכר בגדר 'גודלת' ז"ל, ואפשר שהוא התיקון שעושים הנערות וכו' רוחצין המסרק בשמן טרופ במים ומעבירין המסרק על ראשן להדביק השערות זו בזו ולהשכיבן על הראש, וזה דומה לבנין. ע"ש. ולמד מיניה לאיסור גם המ"א (סי' שג סקב"ג) ומשם נפוצה שמועת איסור זו בדברי האחרונים, שגם להשכיב השערות ולעשותן כמקשה אחת יש בו איסור גודלת.

איברא, שברוב המכריע של הראשונים מפורש בהדיא לא כן, ראה בתוס' (נז ע"א ד"ה במה) ז"ל, דאיכא לכל הפחות איסור שבות בגודלת, וסברא הוא דכי היכי דיש איסור 'בעשיית קליעה' ה"נ יש איסור בסתירת קליעה. ע"כ. וכ"ה ברא"ש שגודלת הוא קליעת שיער, והביאם מרן בבית יוסף. ושים ליבך שקליעה וסתירה קאמרי, והוא דלא בדברי הריב"ש בפי' 'גודלת' הנזכר, אלא כפשוטי שגודלת דווקא בעשיית צמה שדומה קצת לאיסור 'בונה'.

וכ"ה ברוב ככל הראשונים, ראה לשון הר"ן בשם הרא"ה (שם) ז"ל, פי' הרא"ה ז"ל דפוקסת היא שלוקחת חלק משערה ושזורת אותו וכן עד ג' פעמים, ואח"כ עושה משלשון כמין חבל וזו היא הגודלת. ע"כ. וכ"ה על הגמ' שם במאירי, ריטב"א, רבנו פרחיה, ריבב"ן, רבנו יהונתן מלוניל, פסקי הר"ד ועוד.

וראש לכולם רבנו הרמב"ם (פי' המשנה שבת פ"י אות ז) שכתב ז"ל, וגודלת, הקולעת אשר קולעת שער הראש. ופוקסת, המקיפה שער

אמר וכו' בכלי דרך שיערה דבמה דאפשר לשנויי משנינן. ע"ב.

והמובן מדב"ק, שסיכת שמן בשיער היתר גמור הוא, שדרך היתר נקט ברישא כדי להימנע 'מהוצאה' וגם הפלוגתא שבגמ' על הסחיטה, ולא על הסיכה עצמה. ופי' רש"י, סכה שיערה שמן, וכשבאה אצלה מקנחתו, ואין כאן חילול שבת, כיון שאין דרך הוצאה בכך. ע"כ. הרי פשוט לפניך שגם על הסיכה קאמר שאין כאן חילול שבת.

ובאמת הוא פשוט שהרי התירו לסוך כל הגוף כדגרסינן (שבת קיא ע"א) סך הוא את השמן ולא שמן ורד, בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן שכן דרכן לסוך בחול, רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם. ע"כ. וכ"פ בשו"ע (סי' שכו) ע"ש. ובהכרח שבכלל היתר סיכת הגוף גם סיכת השיער, שהרבה מקומות שיער בגוף ולא הזכירו מניעה מלסוך בהם. וראיתי שבכ"ב בהדיא להתיר לסוך את השערות בשמן לתענוג, בשש"כ (פי"ד הנ"ד).

אלא שיש לחלק בין שמן נוזלי לשמן עב, שהרי מלבד דחוינן לבמה מהאחרונים שדנו מריחת 'חלב מהותך' [בצירה] בשיער באיסור ממרח מהתורה, ע"י מאמר מרדכי (שגס ק"י) משנ"ב (סי' שג ס"ק פא) וזרע אמת (ח"ב יו"ד ס"ספט) הביאם מו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ד סו"ס כח). ואע"ג שפליג עליהו שאין כאן איסור תורה, מכיון שדעתו שיהיה נימוח על השערות ולא שיישאר כגוש עב, אך סיים איסורא מדרבנן מיהא איכא. ע"ש.

ועל כן המבואר הוא שצריך שיהיה נוזלי או כנוזלי והוא כתכשיר 'קרם' שאינו כמשחה המתמרחת אלא כשמן הנימוח ביד, ומעתה תאמר שמשחות וג'ל למיניהם אסורים מדרבנן בשבת אם הם עבים וסמיכים כמשחה, וקרם הנימוח מותר.

ומהאמור יש ללמוד גם למסלולים פאות ראשם, שהגם וצורה זו מתקיימת ונראית כצורה ממש, אך כאמור לפירוש רוב קמאי אין בזה כלל איסור 'בונה' שאינו בדרך של קליעה, אלא סלסול בעלמא ולא 'מעשה עבות'. ולו יהי אלא ספק אם גם בזה דיברו, הוי ספק דרבנן להקל, ועל אחת כמה וכמה שכן פשט רוב קמאי ומרן השו"ע.

ואילולי דמסתפינא אמינא, שהמונעים מבחורים ובתולות לסדר שערם בטענת איסור, מצערים אותם לחינם, שמתביישים הם לצאת ושערם פרוע. ולענ"ד בזמן הזה, הוא בכלל כבוד הבריות בפשוט. ועין רואה שרובם גם בשבת מסלסלים פאותיהם ורוב בתולות מסרקות שערותיהן בהיחבא, ואעפ"י שמדמים זה לאיסור כי כך טענו להם אין הם יכולים לעמוד בזה ולא יכולים לסבול בדעתם לצאת כך לחוץ, ובפרט הצעירים והצעירות שמראם החיצוני ציפור נפשם בגיל זה.

וכבר דנו הפוסקים על דוגמאות קלות מזה שיש בו היתר 'כבוד הבריות' ביושב בבית כנסת 'בלי טלית' (מור"ם ז"ל סי' יג ס"ג) או לצאת ברחוב ללא בגד עליון אעפ"י שלבוש בשאר בגדים (ברכות יט ע"ב) ודוגמאות כאלה לרוב. ולמה לא נחוש לכבודם של הצעירים או מי שמפריע לו הדבר לצאת ושערו כמחושמל, כי באמת הרגילות היום שמקפידים בזה הרבה, ויש לדון כבוד הבריות כל מקום וזמן כפי עניינו. וכ"כ בשבט מיהודה (ח"ב סי' סג) שדין כבוד הבריות תלוי במושגי הזמן והמקום. והוא אמת. ועל כן דיינו שלא להחמיר עליהם, כי באמת מהדין הוא מותר וכנ"ל.

וחזיתי לרב קצות השלחן (סי' קמו בבדה"ש סוס"ק כא) שכתב על סלסול הפאות 'שאין בזה כבוד הבריות'. ע"ש. לדידי לא כן הוא, ואולי כך היה בשעתו ומקומו שלא היו מוקפדים בנראות חיצונית, וכנראה דיבר בזקנים או בחכמים

הראש על המצח והוא ממיני קליעת השער. ע"כ. הרי שאין לפרש 'גודלת' אלא בקולעת שערה דדמי לבונה, ולקרוא להחלקת השיער והשכבתן בצורה מסויימת שייקרא 'בונה' זה אינו במשמע.

וכן היא דעת השו"ע (סי' שג סעי' כו) בלא ספק שפסק וז"ל, אסור 'לקלוע' האשה שערה בשבת, ולא להתיר קליעתה, אבל יכולה לחלוק שערה. ע"כ. הרי שהביא כלשון רוב ככל הראשונים שרק מעשה 'קליעה' הוא האסור, והשמיט האיסור בהחלקת שיער וכיו"ב, ואעפ"י שבודאי ראה דברי הריב"ש שהרי הביאו בבית יוסף, ומינה תידוק דלא סבירא ליה לחוש בזה. [ועי' תהלה לדוד שם].

ואדרבה, מרן כתב בהדיא שמותר 'להחליק' השיער, ופשט לשונו 'להחלק' השיער לשתי פאות בעזרת מחט (עי' ב"י), אך בקל אפשר שבכלל זה היא גם 'החלקה' בשמן וכיו"ב, שמה תועלת לנערות לחלק השיער לשני צדדים אם אי אפשר להחליקן ולאגדן ויישארו פרועות ראש.

ואנא דאמרי, שגם הריב"ש לא ברירא ליה לאיסור שהרי לא נקט כלל כלשון איסור, אלא כלשון 'אפשר שהוא'. ולא נכון לטעון בזה שיוציא ספקו של הריב"ש מדבריהם הברורים של שאר קמאי, שגודלת האמור קאי על 'קליעת צמה' שהיא ממש מעשה קליעה, ולא החלקה בעלמא בדבר שאינו מתקיים מעצמו אפי' עד סוף השבת, ומה שייך לגזור בו מדין 'בונה' כשאינו מתקיים ואינו אלא כמרטיב השיער בעלמא. [ועי' תהלה"ד שם].

ובפרט דחזינו שהתירו חכמים לסוך שמן בשיער, וזה לעצמו כבר מראה שלא גזרו בהדבקות שערות והשכבתן, גם אם יישארו בצורה זו לכמה שעות, שזה מה שנעשה במריחת השמן ולא גזרו בו ולא חילקו בסוגי השמנים. ודו"ק.

שהוא פסיק רישא שיעברו על דברי המחמיר לשווא, ועדיף שיעשו כעיקר הדין בהיתר.

וזאת העולה, שמן הראוי להדר ולהימנע מלהקשיח שערו בצורה מסוימת, בדברי רבים מהאחרונים, אך מעיקר הדין מותר הדבר כל שאינו בכלל קליעת שיער [צמח] אלא כהחלקתו המותרת. ולא יעשה כן במשחה אלא בקרם וכדומה שאין בו ממרח.

ומדין מוליד ריח בשיער בנתינת הקרם שיער, כבר הכריעו באחרונים שאין לחוש בשבת למוליד ריחא בשיער כמו בגוף האדם, עי' למו"ר בחזו"ע (ח"ו עמ' צג) שכן ברור מהגמרא שבת (ג ע"ב) 'ברדא שרי' שמוליד ריח בשיער, והאריך בעוד אחרונים רבים הזהו וע"ע באורך בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' לו). ודי בזה.

העולה להלכה

כב. מן הראוי להדר ולהימנע מלסרק השיער במסרק אפי' בנחת אם אין צורך, וגם לא יקשיח שערו בצורה מסוימת בקרם שיער וכדומה, לקיים דברי רבים מהאחרונים.

מעיקר הדין בכל מקום צורך, ובפרט בנערים ונערות המצטערים לצאת לחוץ בלא לסדר

שערם, אם שערם 'קצר' או 'חלק' מותר לסרוק השיער במסרק רגיל וטוב שיסרקו 'בנחת' שבוה רחוק הדבר שייתלשו שערות, וכן בשיער ארוך ומתולתל מותר הוא לסרוק ובלבד שיסרקו 'בנחת', ואם מרגישה התנגדות בסירוק תעזוב ותסרוק בנחת בסמוך.

בשיער שמצוי בו קשרים ויבש שעלול יותר לתלוש שיער בסירוק, מותרים לחפוף 'בעדינות' את השיער 'בקרם שיער', ודווקא 'בקרם' או 'שמן' שהוא קרוב להיות נוזלי ולא סמיך כמשחה, ויוכלו לאחר מכן לסרוק במסרק 'בנחת'.

שלא עניין הוא עבורם, כי הנערים והנערות מעולם היו מסלסלים בשערותיהם, וגם נערים ובחורים כיוסף הצדיק והנזיר הטוב רואי שבא מהדרום, והדברים פשוטים בעיני מאוד. וכל שכן היום במקומותינו וזמנינו, שהוא פשוט שרוב הציבור בין איש או אישה רגילים לצאת מסודרים לרחובה של עיר, ויתביישו לצאת בשבת וראשם פרוע. [שאלות בשגרה לעוסק עם ציבור, אישה שטבילתה ליל שבת מצטערת על היעדר האיפור שנאסר עליה, עד שמבקשת לדחות טבילתה מחמת הבושה, והדברים ידועים לכל מי שחי בתוך עמו].

ובכל אופן, גם הבדי השלחן שם לימד זכות עליהם, שהרי שערם מסולסל מטבעו ורק מוסיף על סלסולו ואין בזה איסור. וגם למד שיש בזה התנאה לפניו במצוות. ע"ש. ולדידי א"צ לכל זה, אך מ"מ אחוז שגם התנאה לפניו במצוות איכא.

ואחר חיפוש מצאתי כמה חכמים המקלים בזה בהדיא בסלסול השיער, ראה בספר דרכי עונג (ח"ב עמ' שכד) שכ"ד המהרש"ם (ח"ח סי' נד), וכ"ה בתולדות שמואל (ח"ג השמטות מצו' לב) וששמע כן מבעל התשורת שי להתיר. וכ"ד הבאר משה (ח"א סי' יט ח"ה סי' עד) והמשנה הלכות (ח"ו סי' סח). וראיתי שכ"כ בשו"ת שמחת אליהו (ח"א סי' כח) ומייתי שמועה להקל גם מהגר"א בוטבול שליט"א. וראיתי שכן מסיק גם בשו"ת ובא משה (סי' טו, בס' טובים השנים ח"א) ע"ש. וכאמור לדברינו הוא פשוט, שהרי לא אמרו 'גודלת' אלא על קליעת צמח, ואין לאסור בזה גם לנערות.

ולא אכחד שיש חולקים רבים באחרונים, אך מאחר והיא מילתא דרבנן, וכאמור רוב ככל הראשונים לא דיברו בזה כלל אלא במעשה קליעה גמורה, וכן מוכח בשו"ע. והאידינא הוא ברור שהוא כבוד הבריות, ואין להחמיר ולצער את ישראל חינו, ובפרט בצעירים

השיער אלא רק לסדרו, ראוי ונכון להימנע.

כמו כן, מותר בשבת להשתמש בגומיות שיער וסיכות שיער למיניהם, ותעשה כן בנחת ועדינות בצורה שלא 'בודאי' יתלשו שערות.

אם וקרה שנתלשו שערות בחפיפה או בסירוק או בגומיית הראש, מאחר והיה בנחת 'שאפשר' שלא ייתלשו ואין כוונה לתלוש, אין כאן איסור גם אם נתלש.

עדיף לסרוק במסרק ששיניו 'קצת' רכות או במסרק ששיניו מרוחקות ולא צפופות, שבזה הוא רחוק מלתלוש שיער, ומותר בלכתחילה.

מעיקר הדין, אחר הסירוק מותר גם לרסס על השיער חומר המקשה את צורתו, שכל שאינו קליעת שיער ['צמה'] לא אסרו רבותינו, אך לא יעשו כן במשחה עבה ['סמיכה' כמו ג'ל שיער] אלא בקרם לחות או תרסיס וכדומה שאין בו ממרח. ואם בקל להימנע מלהקשות



ולפי"ז נפק"מ, שמותר לטלטלו לצורך גופו
דהיינו לצורך שימוש המותר בו בשבת.

נשיאת נשק בשבת

הנה מעת לעת מתעוררת שוב ושוב המתיחות הביטחונית והתרעות מפני פיגוע חבלני, רבים קמו והוציאו רישיון וקנו כלי נשק בבחינת חגור חרבך על ירך גיבור, כהשתדלות להצלה בכל עת צרה שלא תבוא. ויש לדון כיצד ינהג בזה ביום השבת, והנה כבר נפתחה הסוגיה בפוסקים אם שייך דין מוקצה בכלי נשק אישי ואעפ"י שאין דרכי לעסוק במפורסמות, אך מאחר ולענ"ד יש פרטים והנחיות הנהגות היום שיש בהם לשנות הרבה בסברת הדין הכתוב בהם, וגם מן החדש יש באמתחתי ע"כ ראיתי להביא הדברים בדיון נוסף.

כלי שמלאכתו לאיסור

א. והנה בהשקפה ראשונה המסתבר שדין נשק כדיון כלי שמלאכתו לאיסור, שעיקר שימוש וייעודו למלאכת הבערה שע"י לחיצת הדק מופעל קפיץ 'נוקר' על אחורי תרמיל הכדור שגורם להבערת אבקת שריפה שבתוכו, ומכח רתע גז הירייה דוחק וגורם לפליטת ה- 'תרמיל' [ראש הכדור], ונמצא מלאכת הבערה היא בסיס הפעלתו. ועוד שעיקר ייעודו שיחבול ויפצע במפגע העומד מולו, ויש בזה חובל ונטילת נשמה.

ושתי מלאכות אלו איסורי דאורייתא הם בשבת, ונמצא הגדרת הכלי מלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. וראה בספר שלמי יהודה (פ"ד ס"טו) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שכך מסיק בהגדרת הכלי נשק. ע"ש. וכ"ה בשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' עב) בסופו, שהעלה שאקדח ככל כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו, וכן העלו הרבה מהפוסקים ולא אחיה כרוכלא בזה.

לטלטל כל היום שמא יצטרך לגופו
ויש לחקור, אם מותר לטלטל נשקו כל היום 'שמא' יזדקק לו באותו היום לשימוש המותר בו כהצלת חייו, שזה הוא 'צורך גופו' שמותר לטלטל עבורו כלי שמלאכתו לאיסור.

ואנא זעירא אמינא, שיש ללמוד להיתר מדברי הרמב"ן המובא בבית יוסף (או"ח סי' תקכו אות ו ד"ה כתב בה"ג) בדיון קברנים היוצאים עם כלי הקבורה לקבור המת חוץ לתחום ביו"ט שני. וז"ל, ועוד כתב בתשובה שכלי הקבורה שהוליכו עמהם חוץ לתחום שמותרים כמו כן להחזיר אותן למקומן, מאחר שמלאכתן להיתר ושמא יצטרך להם למת אחר בו ביום, וכן גמי שמא יגנבו ואפילו היה בית סמוך לחומה המשתמר להם מותר להחזירם בבית שירצו דגבי דבר שמלאכתו להיתר כל מחמה לצל שרי. ע"כ. ואותם כלי קבורה שקראם 'מלאכתן להיתר' בידוע שבעלמא הם כלים שמלאכתן לאיסור אלא שהתירו אותם בשימוש לצורך המת, שכן כלים אלו משמשים 'לחתוך לו הדס מהמחובר ולעשות לו תכריכין וארון ולחצוב לו קבר ולחמם לו מים לטהרו ולגזוז לו שער' [שו"ע תקכו ס"ד] וכל אלו מלאכות האסורות מהתורה וכלים המשמשים לזה בודאי כלים שמלאכתן לאיסור הם. אלא, שמתוך שהותרו המלאכות לצורך המת הותרו גם הכלים.

וכן מבואר במאירי (ביצה ו ע"א ד"ה וכן כלי הקבורה) וז"ל, וכן כלי הקבורה ביום טוב שני מותר להחזירם לעיר אחר הקבורה אף על פי שמלאכתם לאיסור, שהרי נעשו היום מלאכתם להיתר, וכן שעומדים עדין לכך אם יזדמן להם מת אחר. וכל שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אף מחמה לצל וכל שכן כדי שלא יגנב. ע"כ. ופסק בשו"ע (שם ס"ו)

כדבריהם וז"ל, וכן מותר להחזיר כלי הקבורה שהוליכו עמהם חוץ לתחום. ע"כ.

ומדקאמרו 'שמא יצטרך להם' אם יודמן להם, נלמד להיתר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור כנשק אישי שמותר לטלטלו כשמטרתו שמא יצטרך לו בו ביום לשימוש המותר בצורך גופו.

ואין לומר שדווקא ביו"ש שני קאמר שמנהג הוא, ואין דומה כלל לכללי מוקצה שבת ויו"ט, זה אינו שהרי לכל מילי דינו כיו"ט מלבד מה שהתירו, וכלליהם שווים ויש ללמוד מזה על זה שהוא בכללים. וכן מבואר במגן אברהם (תקכ"ט ק"ד) וז"ל, כלי הקבורה - דמלאכתו להיתר הוא דשמא יצטרך להם למת אחר בו ביום וא"כ מותר לטלטלן שלא יגנובו (רמב"ן ב"י) משמע דבסכין של מילה אסור לטלטלה אחר המילה שיודע שלא יצטרך לו יותר. ע"כ. והביאו להלכה במשנ"ב (פ"ק לו). הא קמן שלומדים מיו"ט שני לכללי המוקצה וגם למדת בדבריהן שמחלקים בין אפשר שיצטרך דמקרי 'היתר' לבין יודע שלא יצטרך שאסור לטלטלו מחמת שהוא מוקצה מדעתו. ומבואר דעתו שאפי' בסכין של מילה היה מותר אם היה ספק שמא יצטרך לו שוב. [ועיי' מחצה"ש עליו בסופו. ודו"ק.]

ומינה תלמוד לכל מילי דמוקצה שכלל יש בזה והבא נמי כנשק אישי שכל 'שמא' יצטרך מותר אפי' שהוא מלאכתו לאיסור, ובלבד שהוא לצורך גופו. [וגם אם נדחוק, שלא התירו אלא בכלי קבורה שיש להם שימוש ייעודי למצוה המותרת ביו"ט שני, גם בזה יש להתיר נשק שלא עומד אלא לפקוד"ה והצלה. וע"ע בזה לקמן.]

וכן מבואר בט"ז (סי' שח סק"ב) וז"ל, צ"ע לפ"ז היאך נושאים סכינים בנדון שלהם תלויים בחגורה בשבת והולכין עמהם לבה"ב שאין שם צורך בהם, וא"ל דהוה שלא כדרך הוצאה

דהא בסעיף א' אוסר בסכין של סופרים אפילו תחובים בנדון עם שאר סכינים והכי נמי כאן שלא לצורך. ונראה לי דלא אסרו בזה אלא שלא לצורך כל היום, אבל אם ישתמש בו היום והוא נושא אצלו כדי שיהא מוכן לו בשעתו שרי. ע"כ. ואעפ"י שאפשר להבין דקאי על כלי שמלאכתו להיתר שמתרין מדוע לא נקרא שלא לצורך 'כלל', לענ"ד מלבד שאין הכרח ואפשר דקאי במלאכתו לאיסור [כסתם סכין שאינו מיועד לסעודה] גם נילף מיניה שגם לצורך גופו מותר על צד שמא יצטרך לו, שלהגדרת 'צורך' המותר מהני 'שמא' יצטרך לו [ועיי' מחצה"ש]. ועיי' תהלה לדוד (סי' שח ס"ק ה). ע"ש.

וכעת ראיתי שעשירים דברי הרמב"ן במקום אחר (שבת קכ"ד ע"ב) שכתב, שמשלחין תפלין ביו"ט מפני שאפשר שיהיו צריכין היום לאותו שגשגתו לו להתלמד בהלכות עשייתן והו"ל כס"ת, וכל המשתלחין ביו"ט כלים תפורין ושאין תפורין משום דחזו לכו ביום ושמא יצטרך להם הוא. ע"כ. הא קמן שיש היתר טלטול על צד 'שמא יודמן לו' אפי' שאין עליהם שם כלי שמלאכתו להיתר וגם לא דווקא ביו"ט שני, ואוקי באתרין.

לטלטל עבור צד רחוק 'שמא' יצטרך לו
ותן דעתך מדקאמר 'שמא יצטרך למת אחר' שנחשב צורך גופו אעפ"י שהוא חשש רחוק ביישוב קטן למיחש למיתה באותו יום, שהרי לכו"ע לא חיישנן למיתה לזמן קצר בזה של יום אחד. [וכיו"ב במשנה ריש יומא רבי יהודה אומר, אף אישה אחרת מתקנין לו, שמא תמות אשתו וכו'] אמרו לו אם כן אין לדבר סוף. שמייתה באותו יום לא שכיחא (יג ע"א), גם לר' יהודה משום מעלה עשו כן.]

וגם כשאר דוגמאות שהביא הרמב"ן כתפילין להתלמד בהם וכלים שאין תפורים וכדו' שהם דברים רחוקים שיבוא להשתמש בהם

ייפגם בזה הוי מוקצה שמקצה ממנו דעתו לכל שימוש אחר.

ומינה לנשק אישי, שאינו מיוחד לו מקום או נמנע מלהשתמש בו מחמת שיינוק הכלי, שזה דבר רחוק מאוד שהרי כלי זה נעשה מעיקרו לעמוד בתנאי מלחמה, ועיקרו מברזל יצוק ושאר חלקיו מחומרים חזקים ביותר שנועדו לעמוד בחום וכוח גדול שכל השימוש בו בכוח ואש ותימרות עשן. ומה שנוהרים ביותר אינו על הכלי, אלא שלא יזיק הכלי לסובבים אותו שיש בו מכת מוות ב"מ. ומניעת השימוש לדברים אחרים באו עפ"י הנחיות בטיחות, שלעולם יהיה בעיניו 'כנשק טעון' שלא יכוון על איש גם בהסיר המחסנית ממנו, ולא יניחו במקום שאינו שמור שמא יגיע ליד קטן או גנב וכדומה שהם סיבות חיצוניות מערך החפץ. וכך הם ההוראות אותם מקבל על עצמו בקבלת הרישיון לשאת נשק.

ובמוסיף על כתובה דא, שמועה מהגריש"א זצ"ל (מוכא בס' שבת ומועד בצה"ל עמ' קלא) כשנשאו אינו מקפיד עליו וז"ל, ויותר מכך שגם נשק המאוחסן בימ"ח איננו בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס, מכיון שככל שהדבר נוגע לנשיאת הנשק אין אדם חס עליו משום שכך הוא דרך השימוש בו, וא"כ שוב אינו בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס. משא"כ סכין של מילה שהשימוש בו הוא פעולת המילה ולא נשיאתו, הרי שביחס לטלטולו הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ע"ש.

מלאכתו להיתר

ג. ואנא דאמרי עוד, שיש סברא וסייעתא גדולה להחשיב האקדח ככלי שמלאכתו להיתר, וכבר נפתחה סוגיה בגדולי הפוסקים עי' בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קמ"ח) שכתב נשק המשמש להטיל מורא ופחד זהו עיקר שימוש וממילא הוי כלי היתר. וכ"כ הגרשז"א זצ"ל (שש"כ פ"ב הערה כ"ט) מסתבר שלא

שימוש שכזה. הכא נמי, בנושא נשק לצורך גופו אעפ"י שהוא סיכוי קטן שיבוא להשתמש בו, מותר.

חסרון כיס

ב. איברא, שאפשר וכלי נשק כזה מקרי חסרון כיס שהרי נזהר בו מאוד ומיוחד לו מקום. וחזיתי שכ"כ בהדיא הרב יעקב עמדין (משנה לחם שבת פ"ו מ"ד ד"ה ר"א אומר) במחלוקת ר"א ורבנן בכלי מלחמה אי הוי תכשיט. וז"ל, פשיטא לא פליג ר"א דמוקצין הן, שמלאכתן לאיסור. וגם יש בהם משום מוקצה דחסרון כיס דומיא דאזמל ודכוותיה. ע"כ. והלכו בדרך זו כמה מהפוסקים בסיפורתם ולא עת האסף.

כרם, לענ"ד יש כאן חילוק ניכר, שמה שמקפיד על שימוש אחר באקדח אינו מחמת קלקולו אלא שלא יקלקל באנשים החיים, ויותר דומה על המקפיד לשים סכין חדה ביותר בנדון ונרתיק שלא יינזק מהסכין בהיסח דעת, שמקפיד שלא יתקלקל האדם ואין בכלל זה שמקפיד עליו שלא יתקלקל החפץ. וזה חילוק גדול ומסתבר מאוד.

ומה שמביאים בשמועה מגדולים שמאחר ומקפיד שלא ייתן ביד קטן הוי חסרון כיס. אנא זעירא לא מבין הדבר כלל, שחילוק גדול יש בין מקצה אותו מחמת 'חסרון כיס' לבין 'אבדה מדעת' שהרי כל הניתן ביד קטן הוא כאבדה מדעת ואינו אומדן כלל שמקפיד עליו, ואפי' במקפיד שלא יתקלקל בשימוש שאינו ראוי לכלי אינו בכלל מקפיד לעשותו חסרון כיס, שכך היא דרך הצדיקים שממונן חביב עליהם ולא יבואו לעשות בו צד קלקול. והברור לענ"ד שלא דיברו חכמים אלא במקפיד גם על שימוש הראוי לכלי, אלא שאינו עומד לכך. כגון, סכין שחיטה שמקפיד לא לחתוך בו גם לחם ופירות אעפ"י שהוא שימוש הראוי לו, מאחר ומקפיד עליו שלא

הרתעה בנשק מוסלק

ד. והנה בדרך הנז' הלכו הרבה מהפוסקים לדבר ביכולת ההרתעה בנשק שיהיה זה עיקר שימוש, ומה נפק"מ גדולה להגדרת המוקצה בכלי נשק כמלאכתו להיות.

אך לדעתי הדלה והענייה יש לדון הרבה בסברא זו, שהגם והיא טעם לשבח בנשק ארוך הנראה לעין או בבעלי תפקיד בטחוני כשוטר וכדומה שכלי זיינו עליו לאות ולמורא. כל זה כמעט ולא שייך בנושא נשק אישי אזרחי, שחלק מהדרכה הניתנת למוציא רישיון נשק היא להעדיף 'להסליק' הנשק על גופו, שיהיה תחוב במכנס תחת חולצה וכדומה שלא יהיה ניכר לחוץ.

וכמה סיבות בדבר והעיקרי שבהם שמאחר ועבריינים ושאר אינשי דלא מעלי חפצים מאוד בגניבת הנשק שהוא יקר ערך בשוק השחור, ויקר בהרבה מתכשיטים. אם יהיה ניכר עליו שנושא נשק מסכן עצמו בגניבה שהוא בבחינת פרצה קוראת לגנב וחורא גנב. ובמקום שישמור הנשק עליו נעשה הנשק כמביא עליו הצרות והסכנה, ועל כן ממליצים מאוד שיהיה מוחבא בכגדיו.

ועוד שיש בזה תועלת כגורם הפתעה מול מפגע בזה או אחר, שאינו יודע שנשקו עליו ויהיה ניתן לסכלו בלא שימציא תחבולה עליו. ונמצאת למד, שכלל אין הרתעה בנשק אישי שהרי אינו נראה לעין, ואין בזה הרתעה או הפחדה שאין למחבל אלא מה שעניו רואות.

ומה שכתבו כמה מהאחרונים שמשפיק להראות הנשק וההרתעה מסלקת המזיק, הנה גם אם נכון הדבר לגנבים הבאים בבית, אין הדבר מועיל מול מחבלים נתעבים שבאים לאבד עצמם מדעת וכלכד שישפכו דם נקי, והרבה פעמים עושים פיגועים גם במקומות שידוע בודאי שנושאים נשק בחיילים ושוטרים או במקום בו יש הרבה אזרחים נושאי נשק,

בשעת מלחמה רוב תשמישם רק להרתיע. עב"ל. וע"ע שולחן שלמה (סי' ש"ח ס"ק ט"ז ד"ה ומ"מ, ושם ס"ק כ"ז) וכוונתו דהוי כלי היתר וממילא לא הוי חסרון כיס.

ועי' בשו"ת וישמע משה (ח"ו סי' מ) לגר"מ פריד שליט"א שהביא דברי הגדולים שלנו לעיניים וז"ל, רבי נסים קרליין, והגאונים רבי יעקב מאיר שטרן, רבי נפתלי נוסבוים, רבי שמואל אליעזר שטרן, רבי מרדכי גרוס, רבי מגדל שפרן, רבי שמאי גרוס שליט"א, שמותר לטלטל אמצעים אלו בשבת בלא בית מיוחד ואין עליהם שם מוקצה כלל. ולא מיבעיא בגו שאין בשימוש בו כל איסור, אלא אף שוקר חשמלי שהשימוש בו כרוך בהוצאת ניצוץ חשמלי וכן אקדח או רובה שהשימוש בו כרוך בשריפת אבק השריפה, מכל מקום אינם נחשבים כלי שמלאכתו לאיסור מכיון שעיקר השימוש בהם הוא לאיים על התוקף ובדרך כלל די בזה שהתוקף יראה שזה שמולו חמוש כדי שיחזור בו מכוונתו ויימנע מלפגוע בו, וכ"כ בשולחן שלמה (ח"ב עמוד כד). ע"ש.

[ועי' בשו"ת אהלה של תורה (ח"ב סי' לב) שכתב תוך דבריו להחמיר במחסנית וכדורים יותר מנשק, שבכדורים לא שייך צורך הרתעה. ובאמת שלענ"ד לא ברורים דבריו, שאם אין כדורים איזו הרתעה יש באקדח שאינו אלא כאבן בידו, ומקום הכנסת המחסנית ניכר לעין ובזה כל המסתכל על שנשק יודע אם יש בנשק זה איום שיש בו ממש או שאין בו ממש.]

ואעפ"י שיש בנשק גם שימוש לאיסור מלבד ההרתעה, כללא גבירתא חזינן בביאור הלכה (סי' ש"ח ס"ג סוד"ה קורדום) דאפילו אם רוב תשמישו לאיסור אם עומד גם לתשמיש היתר הו"ל כלי שמלאכתו להיתר וה"נ גם כאן. ואף הכדורים שבתוכו כיון שההפחדה היא גם על ידם הו"ל כחלק מאקדח.

בש"ת אור לציון (ח"ב פכ"ו סע' יא) שכתב, שמד חום שמותר להשתמש בו למדידת חום חשיב כלי שמלאכתו להיתר, ולא דמי לסכין של מילה דהוי מוקצה כיון שלא הותר אלא למילה בזמנה ולא למילה שאינה בזמנה. ע"ש.

וכיו"ב ראיתי בש"ת וישמע משה (ח"ו סי' מ) הביא דברי הגר"ש גרוס בשם הגרש"ז אויערבך זצוק"ל שאפילו כשמשתמש בו לפגוע באויבו חשיב תשמיש היתר, שהרי הבא להורגך השכם להורגו וא"כ אין כאן מלאכתו לאיסור כלל. ועי' עוד שם שהביא דברי הגר"מ שעוי שליט"א (מחב"ס שו"ת מחקרי ארץ) שכתב, ואם יש עירוב באותו מקום יש להתיר גם במקום שלא שכיח מחבלים דכיון שיש עירוב אין איסור טלטול, ואיסור מוקצה גם אין כי הגז פלפל וסכין יפני בזמן שיש חשש של תקיפת מחבלים אין זה מוקצה אפילו בחשש רחוק כיון דמיועדים הם לכך והוי לצורך השבת ואינם כלי שמלאכתן לאיסור דאינם מיועדים לעשות בהם מלאכת איסור ולא הוקצו מחמת איזה דבר ואין בזה משום עובדין דחול משום שלוקח אותם בשבת להגנה עצמית ומותר. עכ"ל. והגם שיש לפלפל בזה הרבה, אין העת לזה ולו יהי אלא כצירוף וסייעתא להבא בסמוך דיינו.

מלאכתו להיתר בטחון אישי

ו. והנה לענ"ד סברא גדולה העדיפה בהרבה מסברת הרתעה, שיש לדון נשק ככלי שמלאכתו לשימוש היתר מובהק והוא שמירה אישית ותחושת הביטחון האישי. וראיה מהימנא לזה תלמוד מדין תפילין בשבת, שבידוע פסק מרן השו"ע (סי' לא) לאסור הנחתן בשבת כדעת הזוהר הקדוש, וכתב הרמ"א (סי' שח ס"ד), ותפילין אין לטלטלם כי אם לצורך. ע"כ. ומשמעות הדברים שלכאורה הטילו עליהם שם מוקצה ככלי שמלאכתו לאיסור.

ולא נרתעו מהדבר שכבר חייהם נחשבים בעיניהם כקליפת השום, ובאים עם סכין קטנה על לוחם חמוש על צד הספק אולי יצליחו לפצוע קודם שייהרגו. ואם כן, נמצא שהרתעה בכאלה היא כלום ושום דבר.

ועוד יש לדון בטעם ההיתר משום הרתעה, שמאחר ואין הרתעה בלא שידוע שיירה בו, נמצא ההרתעה אינה עומדת לעצמה אלא בהצטרף מעשה ההבערה, ונמצא שגם ההרתעה אינה מעשה המותר מעצמו אלא בכוח האיסור שבו. ויש לדחות. אך מאחר ובנשק אישי חזינן שאינו להרתעה, משמע שדינו עדיין כלי שמלאכתו לאיסור.

כלי המיועד רק לפקו"נ

ה. צד נוסף לדונו כמלאכתו להיתר חזיתי לגברא רבא בשו"ת ברית אברהם (ח"ג סי' יב) שכתב וז"ל, כל תכליתם הוא שאם ח"י יקלעו למצב סכנה מפני אויבים ואינשי המסכנים את הבריות ורק אז ישתמשו בכלי נשק להסרת הסכנה נמצא שכל יעוד הכלי נשק הוא רק לצורך פיקו"נ בלבד וממילא כל יעודם הוא רק להיתר לצורך מצוה להציל וכו' ואף שגם רגילים להתאמן בכלי הנשק מידי פעם כדי לתרגל שימוש בהם וכו' נראה פשוט שכיון שכל תכלית האימון בהם הוא כדי שידע להשתמש בהם בשעת הסכנה שזה כל עיקר יעודם לכך חשיב כלי שמלאכתו להיתר ולא לאיסור. [ונשאלתי בשיעור דמאי שנא מסכין של מילה דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שמלאכתו לאיסור והרי כשיש מילה בשבת מותר ומצוה למול וא"כ נחשיבנו לכלי שמלאכתו להיתר אך נראה דלק"מ דסכין של מילה שיעודו למילה שהיא פעולת איסור לכשעצמה ורוב המילות חלין בימות החול ולכך נמצא שביחס לשבת חשיב כלי שמלאכתו לאיסור שהרי אסור למול מילה שאינה בזמנה ושאר בריות שאסור למול בשבת]. ע"ש. וכתב להסתייע מדברי הגר"צ אבא שאול זצ"ל

מצויה אא"כ מכוון לשם זה. משא"כ בנשק שעיקרו לשימוש וגם לתחושת מוגנות. ונמצא שימושו להיתר ולאיסור והוא צד להחשיבו כלי שמלאכתו להיתר.

וראיתי שכבר נגע בזה בדבריו בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סי' פח) וז"ל, אולם אפשר שמלאכת הכלי זין המצויה היא הרגשת הבטחון לנושא להפחדת התוקפים, וזה ההשתמשות המצוי ולא עצם היריה שאינו מצוי כלל. וא"כ אין מלאכתו לאיסור וכדמות ראייה מהא דתנן בשבת אי כלי זין הוי תכשיט לענין הוצאה ברה"ר ולא דנו כלל לענין מוקצה. ע"ש.

הא קמן, שיש בנשק שימוש היתר מובהק שעומד לתחושת בטחון אישי ודינו ככלי שמלאכתו להיתר, ולכל הפחות 'צורך גופו' ככלי שמלאכתו לאיסור.

במלאכתו להיתר לא שייך חסרון כיס
ז. מאחר והגענו עד הלום שיש צד חזק לדון בנשק דין כלי שמלאכתו להיתר, יש בו נפקותא גדולה אם שייך חסרון כיס בנשק. וכבר ידעת שהאריכו הפוסקים הרבה בהגדרת חסרון כיס אם שייך ככלי שמלאכתו להיתר, ולכן אציין מלמעלה דברי המצדדים בזה. עי' קנה בושם (או"ח סי' יח אות ב) שהאריך וכתב להוכיח לקולא מדברי הרא"ש הרמב"ם ושו"ע. ע"ש. וכ"כ בתהלה לדוד (שח"ק ג), ושו"ת דברי יואל (או"ח סי' יט אות ב). ועי' למו"ר בחזון עובדיה (ח"ג עמ' צא) שהאריך בכל זה והביא דבריו המפורשים של הרא"ה בחי' (ביצה יא ע"א) שכתב, דעיקר מוקצה מחמת חסרון כיס לא מיתסר כלל בכלים שמלאכתם להיתר בשבת ויו"ט. ע"ש. והאריך שם בעוד עשרות ספרים וסופרים להקל בזה. ולא באתי להאריך במפורסמות עיין להם בספריהם הקדושים.

ובמ"ש כן המגן אברהם (ס"ק יא) והט"ז (סק"ג) להקשות אמאי אין דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, שהרי אסור להניחם בשבת. וכתב בזה המשנה ברורה (ס"ק כד) וז"ל, והט"ז ומ"א מחמירין וסוברין דתפלין מקרי כלי שמלאכתו לאיסור דהרי אסור להניחן בשבת ובג"ל בסימן ל"א, וע"כ אין לטלטלן כ"א בצריך לגופן [היינו כדי שישמרוהו מהמזיקין] או למקומן. ע"כ. הרי למדת שגם למ"ד שיש בהם דין כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלם לצורך שישמרוהו מן המזיקין, דחשיב צורך גופם.

וכיו"כ כבר מצאנו בהדיא אחד מקמאי בעל ההשלמה (ביצה עמ' מג - ה) והובא בבית יוסף (או"ח סי' תקטז) וז"ל, הא דאמרינן משלחין תפילין ביום טוב והרי אינם צורך כלל לא צורך אכילה ולא צורך היום וכו' יש לומר כיון ששמה עכשיו בהן צורך הוא אי נמי שרוצה ללמוד בהם תורה אי נמי שרוצה להניחם לנטורי נפשיה ולא בתורת חיובא. עכ"ל. [ובמ"א הארכתי שמהדין אין כלל שם מוקצה על תפילין. ואכמ"ל.]

והעולה מדבריהם שאם מכוון לצורך גופן שישמרוהו מותר, והכא נמי בנידון נשק שאם נושא אותו לצורך שמירה מותר, ויש ללמוד מדבריהם שגם על צורך רחוק מותר, שהרי כבר בזמן הראשונים לא היו מצויין מזיקין כ"כ, וזאת גרמא למה שהתירו בכמה דינים מטעם שאין מזיקין מצויין [שו"ע יו"ד סי' קטז].

וכיו"כ ראיתי שהביא במנחת איש (שבת ח"ב עמ' נז) וז"ל, מותר לאדם הנמצא באזורי סכנה לטלטל אקדח בשבת מפני שתחושת הבטחון שיש לו הרי היא צורך גופו. ע"כ.

ועוד אני אומר, שנשק קיל טפי בזה שהרי עיקרו עומד לצורך השמירה ותחושת מוגנות, ולא הוי כתפילין לגמרי ששם בודאי עיקרן להנחה לשם מצוה ושמירה תועלת צדדית ולא

וגם על צד שדינו ככלי שמלאכתו לאיסור כבר דיברנו למעלה כמה צדדים לומר שאינו חסרון כים, ונמצא מזה ומזה שאין לאסור כלל טלטול הנשק לשם שמירה והגנה גם על צד רחוק.

ספק נפשות רחוק דוחה מוקצה

ח. ולמה נדונים בכל זה אני מוסיף, שיש לדקדק עוד מדין קוץ וגחלת ברה"ר (שבת מב ע"א) שמותר לטלטל ברה"ר להצלת רבים מצער, ושם קאי בטלטול מדיני הוצאה שהתירו וכלל לא דנו באיסור מוקצה מחמת גופו שבו, שאין מוקצה עומד במקום צער וכל שכן סכנה.

ועי' בשו"ת וישמע משה הנ"ל במכתבים שבסופו (עמ' תרג) מהגר"א פרינץ שסייעו ממש"כ המהר"ח אור זרוע (הלכות שבת ד יג) שכתב כי לא מדקדקים בפיקוח נפש. נראה להביא ראיה מהלכות חולה דהתירו בספק סכנה, והוא שרגילין בו גם ביום חול. [עיין משנה ברורה שכתב סק"ד] ובמציאות של ימינו גם בימות החול רבים מסתובבים עם אמצעי הגנה. וציין לדברי הרבבות אפרים (ח"ד סי' פח) שהוכיח מהגמ' שבת (סג ע"א) שכל דברי הגמרא על הוצאה ולא מדין מוקצה, ומשמע שלא ראו בכלי נשק דין מוקצה.

מוקצה שבות קל

ט. ובכלל איסור מוקצה קל הוא משאר איסורי דרבנן, דכל איסורי דרבנן הם גדר וסייג לאיסור עצמו שהוא מדאורייתא, כסחיטת פירות אטו זיתים וענבים וכ"ה ברוב גזרות חז"ל. מזה שאין כן גזירת מוקצה אמנם היא אטו טלטול או שיראה אצלו חול ויבוא לעשות מלאכות, מ"מ אין זה דומה למלאכה שעלול לעשות וזאת נקראת גזירה חדשה שאין לה יסוד. וכמבואר בפני יהושע (ביצה ג ע"ב ד"ה בשלמא) דאיסור מוקצה קיל טפי משאר שבות דרבנן, כיון שמוקצה אין לו עיקר כלל בדאורייתא כמ"ש התוס' (ביצה ד ע"ב). וכן

המשמעות בדברי מור"ם (סי' רעו ס"ג), ומותר לומר לא"י לילך עמו ליטול נר דלוק כבר, הואיל ואינו עושה רק טלטול הנר בעלמא. ע"כ. וכ"ה בתשובה מאהבה (ח"ב ד' כ"ג) בשם הגר"י אייבשיץ, אין באיסור מוקצה אלא חומרא בעלמא מדרבנן. ועי' למרן מלכא בספרו חזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' קעב-קעג) שציין בזה עוד אחרונים רבים. [אך עי' בחזו"ע שבת ח"א עמ' רנז, ומשאר דברינו יש להתיר, כדלקמן].

ועוד מצאנו היתרים נרחבים במוקצה בדברי חז"ל שמעידים כמאה עדים שיש לחפש צדדי היתר מאחר והוא איסור קל, ועל כן התירו במקום הפסד וכלאחר יד ובגופו ובכוכר ותינוק, ולבטל כלי מהיכנו לצורך בהמה שנפלה בבור וכו' צדדי היתר רבים. וכן מתבאר במור וקציעה (סי' רעו) וז"ל, דמדמי מילי דלא דמיין לגמרי, הנך עובדי דפוסקים לא עשה הגוי מלאכה, אלא טלטול גרידא וכו' זה פשוט מאד לא הותר אלא ליהנות מטלטול וכו' ע"ש. שהטלטול מוקצה קל הוא משאר שבות ולכן אין ללמוד משם לשאר מילי. וכיו"ב תראה בשולחן שלמה (שבת ח"ב עמ' תמב) שכתב וז"ל, איסור מוקצה קל יותר מאיסור דרבנן, אחר כי מותר לטלטלו בלאחר יד. ע"כ. ונמצאת למד, שמאחר וכל האיסור המדובר הוא במוקצה, וגם בו יש צדדים אמיתיים להתיר, בכל ספק יש להקל שהוא איסור קל.

נשיאת אקדח בגרתיקו – טלטול בגופו

י. עי' בשו"ע האדמו"ר הזקן (סי' רסו סעי' יט, שא סעי' לט, קר"א שם סק"י) וז"ל, ומי ששכח כיסו עליו ונזכר בשבת כשהוא בתוך הבית או בתוך החצר או אפילו בתוך עיר המעורבת יכול לילך עמו עד לתוך חדר מוצנע ושם יתיר חגורו והכים נופל ואין בזה איסור טלטול מוקצה דכיון שהמוקצה ישנו עליו כבר הרי הוא יכול לנושאו עליו לכל מקום שירצה כמו שיתבאר

ועי' בדברי מו"ר בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' קכה והלאה) שהאריך הרבה מדברי האחרונים להתיר מוקצה במקום מצוה ואוקי באתרין. ולו יהי אלא סייעתא פורתא והיה זה שכרנו.

תבנא לדינא

יב. מותר לשאת נשק אישי בשבת ויו"ט, כל שדעתו לשמירה ותחושת בטחון. ומותר לצאת בו במקום שיש עירוב, וגם המחמירים שלא לסמוך על העירוב רשאים להקל במקום צורך או כשהנשק בתוך נרתיקו דהוי כטלטול בגופו. ולעצם הגדרתו יש להקל לדון בו ככלי שמלאכתו להיות, שמותר לטלטלו גם לצורך שמירתו כמו מחמה לצל וכל שכן שלא יגיע לידים שיביאו מהם לסכנה. וכל האמור גם במקום שאין סכנה או מתיחות ביטחונית. [במקום שיש מתיחות ביטחונית או חשש סכנה נעסוק בזה בתשובה בפני עצמה.]

ולי-ה עיינינו הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל שאם ה' לא ישמור עיר שווא שקד שומר. כנלע"ד הצב"י עמיחי יעקב פריץ, וברוך הנותן ליע"ף כח.

פירות הנושרים:

א. יש שדנו נשק ככלי שמלאכתו לאיסור שעיקרו עומד למלאכת הבערה חבלה ונטילת נשמה. וממילא אין להתיר טלטולו אלא

לצורך גופו ומקומו.

ב. בזמן ובמקום שיש בו אפי' ספק סכנה רחוק, פשוט וברור שנוטל הנשק בידו להשתמש בו להציל מסכנה.

ג. מותר מהדין לטלטל כשמל"א גם על צד 'שמא' יצטרך לו בו ביום, ונמצאת אומר שמותר לטלטל הנשק בשבת על צד 'שמא' יצטרך לו בשבת.

בסי' ש"ח ועוד שזהו טלטול ע"י גופו ולא בידיו ואין בו איסור כלל כמו שיתבאר בסי' ש"א. ע"ב. וב"ד תוה"ש (שח ס"ק יח), ואע"ג שרבו החולקים ואחזו במבואר במג"א (ס"ר רסו"ס ק"ט) שכל שדרכו בכך לא בכלל היתר טלטול בגופו, יש להקל בכה"ג שהוא לצירוף בעלמא אחרי שבאו בארוכה צדדים חזקים להוציאו מדין מוקצה.

וראיתי שכ"כ בשו"ת וישמע משה (ח"ו סי' מ) שהביא דברי הגר"ש גרוס שאמר שלמעשה ראוי ליתן הדבר בכיס בגדו באופן שיהיה טלטול בגופו ולא בידים וגם לא יקחו כל אחד מבני המשפחה אלא יקח אחד עבור כולם, ומכל מקום אם שכחו ליתן מערב שבת בכיס יכול ליתן בידים ולסמוך על כל הפוסקים הג"ל דלא הוי מוקצה. ע"ש.

מוקצה במקום מצוה

יא. עוד יש לחזק ההיתר, שהנושא נשק יש בו מצוה ממש ועוד הכשר מצוה במצוות רבות, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, וחי אחיך עמך, לא תעמוד על דם רעך, וחי בהם, יישוב ארץ ישראל, ונכלל בזה גם שמירת הארץ שלא יכבשוהו כמבואר ברש"י (עירובין מה ע"ב) שמא ילכדוהו ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם. וראה בזה גם מדברי הרמב"ן בשו"ת בני בנים (ח"א סי' סו"ס מג), והיא מילתא דמסתברא.

ומאחר ויש בזה כמה מצוות יש להתיר איסור מוקצה, כמבואר במור"ם (או"ח תקט ס"ז) וז"ל, ומותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש ושמחת יום טוב. ע"ב. ומבואר במקורותיו שמשום שמחת יו"ט התירו המוקצה. ואם שמחת יו"ט שיש בה דין ודברים בזמה"ז, הרי שמצוות הנזכרות שהן מעיקרי הדת שפיקוח נפש וקדושת החיים בדגש גדול שדוחה איסורים חמורים, כ"ש שידחה מוקצה בעלמא.

בסכין וכדומה על נושאי מדים ואזרחים במקומות שמצוי שנושאים נשק, ונמצא שאינם מורתעים כלל מהנשק.

יא. יש שדנו נשק ככלי שמלאכתו להיתר מאחר שכל תכליתם לשעת פיקוח נפש, וחשיבי ככלי שמלאכתו להיתר בלבד. ויש לדון בדבריהם.

יב. סברא גדולה ומכריעה לדון נשק ככלי שמלאכתו להיתר, שכל שנושאו עליו הוא גם בעבור הרגשת בטחון אישי שיהיה לו מענה בשעת הצורך, ומאחר וזה שימושו המרכזי הוא ככלי שמלאכתו להיתר. [גם אם נאמר שדינו כמל"א, חשיב כצורך גופו עבור תחושת בטחון].

יג. על צד שדינו ככלי שמלאכתו להיתר, לא שייך חשש 'חסרון כיס', שאינו אלא על כלי שמלאכתו לאיסור.

יד. ספק נפשות אפי' רחוק דוחה איסור מוקצה.

טו. מוקצה הינו איסור קל משאר שבותים, וכל צד ספק שבו דינו להקל.

טז. יש לצרף, בנשק הנישא על גופו בגרתיק שדינו כטלטול בגופו שמוותר לכמה פוסקים גם בדרכו בכך.

יז. יש לצרף, שמאחר ויש צדדי 'מצוה' ו'הכשר מצוה' רבים בנשיאת נשק אישי, אין להתחשב באיסור מוקצה במקום מצוה.

יח. בכל הנ"ל עולה שמוותר בשופי לטלטל 'נשק אישי' בשבת גם שלא בזמן מתיחות ביטחונית או מקום סכנה, ובלבד שיש תחושת ביטחון לנושאו בשבת.

ד. בהנ"ל, מוכח מהרמב"ן ועוד שמוותר לטלטל גם אם הוא על צד 'רחוק' שמא יצטרך לו בשבת. ונמצאת למד, שמטלטל נשקו גם בצד רחוק שיצטרך לו בשבת.

ה. יש שצידדו בנשק שהוא מוקצה 'מחמת חסרון כיס', אך להלכה יש לדחות שאין כאן הקפדה על שימוש הכלי שהרי יוצר באופן כזה שחזקו ועמידותו לא ייפגעו גם בתנאים קשים, אלא שנמנעים מלהשתמש בו שלא לצורך שלא ייזקו אחרים ממנו בהיסח דעת.

ו. הגדרת חסרון כיס אינו לפי מה ניתן ביד ילדים או שעושים בו שימושים שאינם ראויים לו, אלא הגדרתו במה שמקפידים שלא להשתמש בו גם למה שהוא 'ראוי' אך חוששים לקלוקלו.

ז. נשק שנישא עליו אינו בגדר חס עליו ומייחד לו מקום, ואין לדונו כלל כחסרון כיס.

ח. יש שדנו נשק ככלי שמלאכתו להיתר מאחר ועומד בעיקר 'להרתעה', ואין לחלק בין הנשק לתחמושת ששניהם יחד משמשים להרתעה וא"א לזה בלי זה.

ט. גדר שימוש היתר משום 'הרתעה' מתאים לנשק בשימוש החיילים ואנשי ביטחון, אך בנשק 'אישי' אצל אזרחים, יש לפקפק הרבה אם יש בו הרתעה. שכן בדר"כ הנושאו 'מסליקו' תחת בגדיו אם מפני הגנבים ואם לצורך גורם הפתעה מול מפגע.

י. בהתמודדות המצויה מול גורמי טרור, יש לפקפק אם יש בנשק דין הרתעה, שהרי באים על דעת התאבדות, ובהרבה מקרים באים



שבבע"ח לא מהני 'פוטנציאל' מאחר ועומד לשימוש אחר חשוב, וממילא דין בעלי חיים כגורגרות וצימוקים שאדם מקצה אותם מדעתו.

ובמחלוקת הנ"ל תמצא גם במרדכי (שבת פ"ג רמז שטו) וז"ל, כופין הסל לפני אפרוחין, פירוש לצורך מקומו משמע דאפרוחין מוקצין הן, וטעמא משום דבעלי חיים מוקצין הן כגורגרות וצימוקים. ורבינו שמשון פי' דוקא בגולדו בו ביום דאל"כ הוה חזי לשתק בהן את התינוק, ודבריו אינם עיקר ובתוס' הארכתו. ע"כ. הרי שהמרדכי כהתוס' בשבת, ור"ש כר"י.

וראה בשו"ע שהכריע דעתו דעת עליון (סי' שח סעי' לט-מ) כהתוס' ומרדכי, וע"ש בנו"כ בטעם הדין דדמי לעצים ואבנים דלא חזו. ע"ש.

מוקצה בחיות מחמד

ב. איברא, כל זה עומד מוכרח 'בסתם' בע"ח השייך למשק החקלאי וכדו' שיש לו שימוש עיקרי שאינו שעשוע בעלמא, וזה אינו מחייב כלל לנידון בחיות מחמד שמויחדות למשחק שזה כל מטרותו בגידולם והזקתם, שבוה מסתברא טפי שגם התוס' והמרדכי יודו דלא הוה מוקצה, מאחר והם 'מיוחדים' לשימוש ולא רק 'חזי', ועצים ואבנים יוכיחו שיש להם תקנה כגורגרות וצימוקים שיכול להוציאם מדין מוקצה ע"י יחוד לשימוש או אכילה קודם השבת. וכמבואר בש"ס ופוסקים.

וחזה הוית שכבר קדמני בהדיא בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' מה) שלומד כן בדעת התוס' וז"ל, שאלה אם מותר לטלטל בהמה חיה ועוף לתינוק לשחק בו בשבת. תשובה, מדברי התוס' במציעא (מ"ו ע"ב ד"ה פירי) נראה דקרי ליה לשור כלל, דכל שעושין בו איזה דבר ומיוחד לכך בלי מיקרי. והא דמדדין עגלים וסייחין מדידין אין מגביהין, לא משום דלאו לצורך גופו ומקומו הוא אלא לצורך עצמו של

מוקצה בחיות מחמד

נשאלתי ממשפחה שמגדלת תוכי 'האכלת יד', דהיינו תוכי מאולף העולה ויורד מעצמו על יד בעליו ועוד שאר שעשועים עמו. ומאחר ובדר"כ אין מגדלים ציפור נוספת שתארח לו חברה, זקוק הוא לשעשוע וליחס של המגדל, והתועלת מלבד הפגת השעמום גם לשמור על קשר מגע עם בני אדם.

וכעת שואל האם יהיה מותר לשחק עם התוכי גם בשבת קודש, שמלבד שחפץ בכך לשעשוע יש גם צורך בדבר.

מוקצה בבעלי חיים

א. ראשית מאמר יש להגדיר בדני מוקצה מה מעמדם של בע"ח, ומתוך כך נבוא לנידון שלנו. והנה כבר ידוע לכל אוחז ספר שהאריכו הפוסקים לדון בסוגיה זו, ומאחר ואין דרכי לכפול לחינם אתמצת דבריהם ואביא מן החדש אשר עמי, שיש בו תוספת מרובה שלענ"ד לא הוכררה כל הצורך.

מחד נודעת שיטת התוס' (שבת מה ע"ב ד"ה הכא) שסתם בע"ח דין מוקצה עליהם וז"ל, פירש הר"ר יוסף דלא נקט אפרוח חי משום דחי חזי לשתק בו תינוק כשבוכה, ואין נראה דהא בההיא דכופין את הסל לפני האפרוחין (לעיל דף מג.) משמע דאסור לטלטל וכו' אלא ודאי בעלי חיים מוקצין הם כגורגרות וצימוקין, ומוקצה אותם גם מכלבים. ע"כ.

וסברת רבנו יוסף מבוארת, שאפרוח חי אינו בכלל מוקצה 'משום דחי חזי לשתק בו תינוק כשבוכה', ור"ל שאעפ"י שאין זה השימוש הרגיל, מאחר ויש אפשרות 'בפוטנציאל' אינו מקצה אותו מדעתו. ואילו התוס' שראים דברי חז"ל 'כופין הסל לפני האפרוחים', מכריחים

איסור. ע"כ. ומבואר בדבריו שאם מייחד הבע"ח גם לצורך המותר, שם כלי רובץ עליו להתיר טלטולו.

ואעפ"י שבהגהת רע"א (על שו"ע סי' שח ס"מ) כתב לדחותו ברמיוזה שכתב וז"ל, ואסור לטלטל לשחק בו תנוק כשבוכה. תוס' שבת דמ"ה. ולהלק"ט נראה דאשתמיט ליה. ע"כ. לענ"ד אינו מוכרח כלל לדחות הבנת הלק"ט, שהרי גם מדברי התוס' בשבת דלעיל אינו מוכרח שיאסרו אם מייחדו מע"ש בהדיא לצורך משחק ושעשוע, שלא דיברו אלא בסתם אפרוחים שאפשר ויצטרך להשתיק התינוק, אך אם מייחדו לכך משמע גם בתוס' דמהני, דמאי שנא מאבן שיכול לייחדו לתפוס הדלת. וכן יש לפרש דברי השו"ע שנמשך אחריהם. ודו"ק.

וסברא זו האמורה בדעת התוס', כבר מבוארת באר היטיב בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' פא) וז"ל, ועוד הודיעוני כי נ"ל אעפ"י שבעלי חיים מוקצים ניגהו, מ"מ נ"ל להתיר לטלטל עופות המצפצפים בקול נאה בכלובו, דליכא למיחש דילמא שמיט גדפייהו כיון שבני אדם נהנים בקולם לאו מוקצים ניגהו. מידי דהוי אסליקוסתא שהיא למראה. וקול ומראה כי הדדי ניגהו לענין מעילה. וצא ולמד מכל כלי שיר דאי לאו גזירה שמא תפסק נימא היה מותר לטלטלן ולשורר בהן. ע"כ. ורוצה לומר, מאחר ומיוחדים לשמיעת קול שיר, אין בהם שם מוקצה שהרי עומדים הם לכך.

אלא שהביא (סו"ס פב) בסמוך ונראה לדברי הרא"ש שאסור וז"ל, ועל העופות לא מלאני לבי להתיר דאין ללמוד היתר שמוש בעלי חיים מהיתר כלים. דאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו מותר. אבל צורות שבחצר אפילו צריך מהם צורך גדול אסור לטלטל משום דאין תורת כלי עליהם, הכי נמי בבעלי חיים. ויש לאסור יותר בבעלי

חיים דאין משתמשין בבעלי חיים, ולא פלוג רבנן בבעלי חיים. אשר בן ה"ר יחיאל זצ"ל. ע"כ. ומבואר בדבריו שאעפ"י שדן בציפורים המיוחדים לשיר, החיל עליהם שם מוקצה מאחר ואין צורת כלי עליהם דמו לעצים ואבנים.

ויש לענ"ד מקום לכאר בסברת הרא"ש, דקאי דווקא כאותם ציפורים שאין רגילים אלא לשמוע קולם וסוגרים הם בכלובם, שבזה 'אין תורת כלי עליהם' ודמו לעצים ואבנים שלא משתמש בגופם ואינם מיוחדים לשימוש מסוים אלא לקול בעלמא. מה שאין כן, אם מייחד אותם הציפורים כנידון שלנו בציפורי 'האכלת יד' ושאר חיות מחמד שמיוחדים למשחק הילדים, ומשתמשים בהם בגופם לשעשוע ולשאר צורך דבר המותר. שבזה לא פליג שמאחר ומייחדם לכך בהדיא לא יהיה שם מוקצה עליהם אלא ככלי שמלאכתו להתיר, שהרי אפילו צורות ואבנים מהני להו במעשה חשוב להחיל עליהם שם כלי. [ולקמן יובאו סימוכין דקשט לזה].

ולעת עתה אם נבוא לקבץ המחנות נמצאו דברי הראשונים מתחלקים כדלקמן, הר"ש ורבנו יוסף סוברים, שכל בע"ח 'הראוי' להשתיק התינוק אינו בכלל מוקצה ואעפ"י שאינו מיוחד למשחק, והתוס' והמרדכי פליגי עליהו.

ובא האור זרוע ומחדש שאעפ"י שכדברי התוס' ומרדכי עיקר ובע"ח הינם מוקצה, יש לחלק ולומר שבע"ח המיוחד להשמעת קול גם לדעת התוס' אינו בכלל מוקצה מאחר ומיוחד לשיר.

ועל כל קמאי הנ"ל, בא הרא"ש ומחמיר לדון גם על הבע"ח המיוחדים לשיר דין מוקצה מאחר ואין עליהם שם 'כלי'. אולם גם לשיטתו אפשר, שבע"ח המיוחד למשחק ממש שהוא בשימוש כלי בגופו אינו מוקצה.

יהודה בסיפא דמתניתין. מת - הרי הוא כשאר אוכלין, וחייב בכרונגרת. ע"כ.

ומוכח שלת"ק שהלכה כמותו [רמב"ם שבת פ"ח ה"ח] ההבדל בשיעור להתחייב עליו בחוצאה נעוץ מהגדרת השימוש, ובע"ח שיש רגילות לתת אותו שעשוע ומשחק לקטן הרי שאינו בהגדרת אוכלים אלא משחק. ומעתה, אם כן הוא באיסורי תורה שמחשבת 'משחק לקטן' קובע הגדרתו לשיעור הוצאה, על אחת כמה וכמה במוקצה דרבנן שדי במחשבה ורגילות להוציא מדין מוקצה. ובפרט, שכל מהות 'מוקצה' שמקצה דעתו וזה בודאי לא שייך הכא, וכל זה אפילו ברכ 'רגילות' לתת לקטן ואם מייחדו על אחת כמה וכמה.

ובתלמוד מוסיף ומבאר, שאין כלל שם אוכל לאותו חגב, ואפילו על צד שימות שמא יאכלו אין לחוש וכאומרם ז"ל, אי מיית - קטן מיספד ספיד ליה. ע"ש. שנעשה החגב אצלו לחבר ושעשוע ולא שם אוכל עליו כלל.

ובין השיטין מבואר שדווקא להוציא את החגב אסור לכל מר בשיעור אחר, אך לטלטלו אין מניעה ונותן אותו לקטן בשבת. והרי לשו"ע דגרירנ בתריה הרי פסק (ס"י שגב) וז"ל, קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (מאיסור דאורייתא). ולהאכילו בידיים, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפי' בדברים שהם משום שבות. ע"ש. ומבואר בשו"ע שאפילו במוקצה דרבנן מצווה לחנכו וכ"ש שאסור להכשיל את הקטן, ואם חגב מוקצה הוא אעפ"י שדרך הקטן לשחק בו, היאך נותן לו המוקצה להכשילו, ומי התיר לאב גופיה לטלטלו בכדי לתת לקטן.

ולעת עתה לא ראיתי מי שדיבר מזה מהמקרא ומהמשנה הנ"ל ואפשר שמקום הניחו לי, ואודה את ה' שהעיר עיני שפל השפלים.

ודעת לנכון נקל, שגם אם נחזיק בעז בסברת הרא"ש נגד כל קמאי הנ"ל, אכתי איכא הכא לכל הפחות ספק ספיקא להקל במוקצה דרבנן. ועל אחת כמה וכמה שאין לאל ידינו להכניס ראשנו להכריע מסברא בין קמאי, שלא נותר לנו אלא להיאחז בכללי הפסיקה.

התשחק בו כציפור

ג. ולענ"ד יש להוכיח שבמקום שייחד בע"ח למשחק ושעשוע, חל שינוי בהגדרה ההלכתית של אותו בע"ח, ולא מקרי מוקצה כלל וכל דיניו ככלי לצורך דבר המותר. אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא, והוא במקרא במשנה ובתלמוד. בסברא, כבר כל הנ"ל מבאר היטיב שאם ייחדו למשחק לא גרע מעצים ואבנים, שמועיל ייחוד.

אי בעית אימא קרא, זאת תדע שכך היא הדרך לתת לקטן לשחק בו והוא מקרא מפורש [איוב פ"מ פ"ט] התשחק בו כציפור ותקשרנו לנערותיך. ע"כ. ופי' רש"י, התשחק - אם תשחק ותטייל בו כאילו הוא צפור קטן. ואם תקשרנו - לצוארי נעריך הקטנים שיטיילו בו כצפרים קטנים שנותנין לתינוקות לטייל ולפייסו. ע"כ. ונמצא המקרא מכריח ומביא את הציפור לדוגמא לכלי שרת ביד התינוק, שכך הדרך והרגילות. וכל שכן שלא נקראהו מוקצה, שהקצה דעתו ממנו.

ומן המשנה ראי' מהימנא לזה, עיין במשנה בשבת (ז ע"ב) המבארת מהו שיעור הוצאה להתחייב עליו בגופים שונים וז"ל, חגב חי טהור - כל שהוא. מת - כרונגרת. צפורת כרמים, בין חיה בין מתה - כל שהוא, שמצניעין אותה לרפואה. רבי יהודה אומר: אף המוציא חגב חי טמא - כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחק בו. ע"כ.

ופי' רש"י, המוציא חגב חי כל שהוא - שמצניעין אותו לקטן לשחק בו, כדמפרש רבי

מיוחדים לשעשועים (פעטס). עכ"ל. הא קמן שבמיוחדים לשעשוע שרי לטלטלם. ואעפ"י שבמקום אחר (או"ח ח"ד סוף סי' טז) כתב, ולטלטל בשבת ויו"ט הכלי עם דגים קטנים שנעשו לנוי ולקשט הבית נראה שאסור דבע"ח מוקצין הם אף בכה"ג, דהם כגורגורות וצימוקין כמפורש בתוס' שבת דף מ"ה ד"ה הב"ע שמסקי דלא כהר"ר יוסף, והכא גם הכלי אסור דלא שייך להפריח. והנני ידידו וכו' ע"ש. הרי החילוק מבורר, שבדגים שאין משתמש בגופם הוי כתשובת הרא"ש בציפורי שיר שלא חל עליהם שם כלי. ואילו בתוכים שקטנים משחקים בהם ומיוחדים לכך, אינם מוקצה. ודו"ק. [וגם אם יתעקש לומר שהוא ותר דברי עצמו, הרי משנה אחרונה עיקר ועוד שהיא סוגיה בדוכתא.]

ולא אבחד שבדפוס מופיעה הסיומת 'אא"כ' הם מיוחדים בשעשועים' בשינוי גופן, שלכאורה משמע שאין זה מדברי הרב. ראיתי שכבר עמד על כך איש מהיר במלאכתו 'הרין כצבי' בקובץ מוריה (תכד-תכו עמ' שנח) במאמרו של הגר"צ רייזמן שליט"א ששאל על כך לעורכי השו"ת אג"מ וביקש לדעת מה הייתה דעת הרב ומה הוא הסדר בכתבים. והשיבו לו בזה הלשון, שיטתו של הגר"מ זצ"ל בכירור מוחלט הייתה שחיות מחמד [פעטס] אינן מוקצה, כך אמר לי כמה וכמה פעמים. בעיניי היה הדבר מוזר ואני טענתי שאדם אינו יכול להגדיר בעל חיים כחפץ משום שעצם רוח החיים בבעל החיים עושה אותו אוטונומי, ורק כאשר בעל החיים נשחט או מת הוא נעשה חפץ הנתון להגדרתו של בעליו, טענתי זו לא התקבלה על דעתו של הגר"מ, והוא טען שהבעלות על בעל החיים שוללת את האוטונומיה ההגדרתית שלו והוא מוגדר כבעל חיים על פי השימוש שבעליו מיעד אותו אליו, לכן בעל חיים עשוי להיפך לצעצוע אם זהו השימוש הרגיל שלו וכו' לכן הדברים שהוספתי היו דעתו של הגר"מ ופסק ההלכה

ומעתה, הדרך סלולה לבאר בדעת ראשונים כמלאכים התוס' המרדכי והרא"ש שאעפ"י שאסרו טלטול אפרוח, התם קאי דווקא באין מיוחד הבע"ח לשעשוע, אך אם יחדו שוב לית דין צריך בשש. ובאפרוח ס"ל לתוס' שאינו 'רגילות' כ"כ אלא רק 'ראוי', ועל כן ס"ל דהוי מוקצה משא"כ בחגב שכן היא הרגילות ולא הוי מוקצה.

שיטות באחרונים

ד. ובצאתי לשוטט ולתור האר"ן, ראיתי שכ"ד הגאון המפורסם הגרש"ז אוירבך זצ"ל הביאו דבריו בשש"כ (פ"חי הע' סב) והליכות שלמה (שח ס"ק עד אות ב) וז"ל, העיר לי הגרש"ז אוירבך זצ"ל, דאף דאפרוח חי חשיב מוקצה אע"ג דחזי לשתק בו תינוק כמ"ש התוס' שבת (מה בד"ה הכא) מ"מ בכה"ג שהוא עומד ומיוחד לשימוש כזה שצריכים לטלטלו, מסתבר דלא חשיב מוקצה. ע"כ. והמדקדק בלשונו יראה כדברי לעיל, שנוהר משיטת הרא"ש ולכן דקדק 'שצריכים לטלטלו'. ורוצה לומר, דלא כציפור הסגורה בכלוב שאין בזה שם כלי.

וזה מבואר בדבריו יותר בהערה שבספר שש"כ שם, ושמעתי מהגרש"ז זצ"ל דדגי נוי הואיל ומצויים מאד ורגילים להעבירם ממקום למקום, דבכזה גם הרא"ש מודה דשרי לטלטלם בתוך הזכוכית. ע"כ. ורוצה לומר שהרגילות לטלטל גורמת ההיתר דלא הוי כציפור בכלוב.

וכן דעת הגאון המופלא בשו"ת אגרות משה (ח"ה סי' כב אות כא) דקאי בכל הסימן בדיני מוקצה וייחד אות לדין שלנו וז"ל, שאלה, צפורים קטנים שמצפצפין וקטנים משחקין עמהם, האם דינו כמוקצה, דבתוס' שבת דף מ"ה ע"ב ד"ה הכא התיר הר"ר יוסף לטלטל אפרוח חי, דחזי לשחק בו תינוק. תשובה, כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפי' באותן שהתינוקות משחקין בהן - אלא א"כ הם

שלו והוא ידע שנוסיף את הדברים בשולי הדברים מכתי"ק והסכים לכך. עכ"ל.

והנה דבריו כפתור ופרח בדברי קמאי הנ"ל וכמו שכתבנו להעמיד בדברי התוס' והרא"ש שכל דבריהם דוקא בסתם ציפור 'הראוי' לשחוק בו או מיוחד לשיר, מה שאין כן באפרוח 'המיוחד' לשחוק בו, שבוה יסכימו שאינו בכלל מוקצה.

ובספר קצות השלחן (בבדח"ש סי' קכא אות ד) היקל ביותר מזה שכתב וז"ל, והמגדלים דגים קטנים בתוך כלי זכוכית עם מים לנוי ולתכשיט, מסתברא שמותר לטלטל הכלי זכוכית עם הדגים שבתוכו, שכיון שעשויים לנוי ולקישוט הבית הוה ליה דבר שמלאכתו להיתר. ע"כ. ונראה שלא חשש לדברי הרא"ש כאן בהסתמך על שאר ראשונים, ומ"מ לדידן בבכ"ח שמשעתשע בגופם חזינן שהוא מרווח טפי.

ותעלוזנה כיליותיי בראותי לדברי חכם חן בספר בהלכות שבת בשבת (קארפ ח"ב עמ' קצב) שכתב וז"ל, והנה הנידון בראשונים הנ"ל הוא בכל אפרוח אם מותר לטלטלו משום דחוי לשחק לתינוק, אבל אם יחדו למשחק לתינוק ע"ז לא שייך כלל מש"כ הראשונים לדנו משום גרוגרות וצימוקים. דאדרבה הרי יחדו לכך ולטעמייהו משמע באמת, ורק למש"כ הרא"ש יש לדון בזה כיון דאיסורו משום דאין לו תורת כלי אך גם בזה יש לדון דכיון דהשוהו הרא"ש לאבן הרי גם לאבן מועיל יחוד, וכשם שפשוט שהמיוחד אבן למשחק תינוק הוי כלי, ה"נ אפרוח שיחדו למשחק לתינוק או תוכי למשחק משמע דלכו"ע הוי כלי כיון דדימוהו לגו"צ ובג"ל. ע"כ. וכעת ראיתי שכ"כ בשו"ת אהלה של תורה (ח"ה סי' כה),

ועי' עוד כיו"ב בשו"ת אז נדברו (ח"ט סי' כז) שדן בטלטול אקווריום והעלה להיתר, מאחר והדגים נעשו מתחילתם לשם נוי לא חל

עליהם שם מוקצה. אך סיים, שמאחר וחזינן לשלושה גדולים שאסרו יש להחמיר שלא במקום צורך גדול. ושלושת הגדולים האמורים כוונתו על ההר צבי הבאר משה והיביע אומר. ברם, יש להעיר על דבריו שמש"כ ללמוד מדברי ההר צבי (או"ח ח"א סי' קצד) המעיין שם יראה שלא נכנס כלל בדיון מוקצה אלא כהערה בעלמא, ועיקר דבריו באו על איסור צידה באקווריום. ומדברי שו"ת באר משה (ח"ה סי' סט) היה לו להסתייע שמסיק וז"ל, דעתי נוטה יותר להחמיר ועל המחמיר תע"כ. ע"כ. ומוכח מיניה שמעיקר הדיון שרי.

ועי' בשו"ת אבני דרך (ח"יב סי' עח) שציין לדברי שו"ת מראש צורים (סי' לה) והטל ברכה (סי' קלו בהערה) שהקלו בה, אך מסקנתו לחוש למחמירים. ומדברינו לעיל נראה להקל. ועל אחרון חביב מאור עיינו בשו"ת יביע אומר נבוא בהרחבה.

בירור בדעת מרן היביע אומר

ה. ומאחר ואנן בתר שיפולי גלימי נקטינן, ודבריו חביבין בכל מקום ובכל זמן, אבוא העיר'ה לדון בדברי מרן אביר הרועים בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סי' כו) ושניות מדברי סופרים בחזו"ע (ח"ה עמ' קח ד"ה ולענין).

שפתח ואמר ככל הנ"ל במחלוקת הראשונים ואף כתב לסייע דברי האו"ז בדברי המאירי (סוכה לז ע"ב) שכל שמויחד ועומד לריח וכדו' אינו מוקצה, וכגון הדס המחובר לקרקע. ע"ש. אלא שבסמוך ונראה אחז צדיק דרכו בשיטת הרא"ש הלכה למעשה, ולא חילק בין בע"ח שיש מהם הנאה בשמיעה או בשעשוע ומיוחדים לכך. ומשקל הכרעתו באה בזה הלשון, הואיל והרא"ש פוסק מפורסם אחד המיוחד מעמודי ההוראה, והוא רב מובהק בהוראה וכו' וגם מסתבר טעמיה דהרא"ש בג"ד שיש להחמיר במוקצה של בעלי חיים דחמיר משאר מוקצה. עכ"ל.

ללמד משם יש ללמוד. וזו לשון הבית יוסף (אבה"ע סי' סב), וזה שכתב הרא"ש לפעמים שהולכים החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך ברכת חתנים, אינו סותר מה שכתוב בפסקי התוספות פ"ק דכתובות (אות לא) כשהחתן הולך עם כלתו לעיר אחרת אין לברך אלא בבית חתנים. ע"כ [לשון פסקי תוס']. דאפשר דהתם מייירי כשהולכין לעיר אחרת לטייל ודעתם לחזור לביתם תוך ז', ודהרא"ש כהולכין להתיישב ולדור באותה עיר אחרת. ואפילו את"ל דפליגי אנן אהרא"ש סמכינן דפוסק מובהק הוא, וכל שכן שאותו פסק לא נמצא בתוספות. עכ"ל.

והמתבונן על דברי הבית יוסף, יראה תכף ומיד שההכרעה כהרא"ש באה כטפל לעיקר שניכר מהסוגיה עצמה כהרא"ש ושאנים פליגי. וגם אם תתפוס הכלל האמור בבית יוסף כקובע ברכה לעצמו שיש להכריע כהרא"ש, אם נעמוד רגע קט על דברי מרן הבית יוסף נחזה שאין הכרח לבארם כדברי מרן היב"א זצ"ל. ולמען יובנו הדברים ננתח דברי מרן הב"י שהביא כמה טעמים הן בגוף הסוגיה והן בכללי הפסיקה שיש לפסוק כדעת הרא"ש. ראשית, אפשר דלא פליגי התוס' והרא"ש מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ומוסיף, שבלאו הכי פסקי התוספות אינם ברורים להכרעה, שאין להם בית אב בתוך דברי התוס'. [ובשאלת מי מחברם י"א שהוא הרא"ש גופיה או התוס' שאנן, עי' אריכות ביב"א (ח"ב יו"ד סי' בא אות ד) ובעין יצחק (ח"א עמ' שצ)].

וסיים ואמר, ואפי' את"ל דפליגי אנן אהרא"ש סמכינן דפוסק מובהק הוא. ע"כ. ולענ"ד אין מונתו לומר שהוא אחד מעמודי הוראה הלכתא כוותיה, שהרי זה יכול לומר בנקל כמטבע הלשון שקבע בעצמו בהקדמת הב"י, ועוד שגם בכלליו שם לא באה הכרעה בכיו"ב. ולענ"ד יש להסביר את דבריו בדרך פשוטה יותר, שמאחר ויש לומר באופן 'כללי'

ואנא יתוש נתוש העומד לפני הארי מאוד נתקשיתי בדברי קודשו, שמה ראה על כך לאחוז דברי הרא"ש נגד רוב ראשונים שזכר בעצמו, והוא היפך עוד כמה כללים שקבע לנו בכל מקום, וכמו שאפרט.

ולא אבחד שביאר דבריו, שיש ללכת אחר פסקי הרא"ש וכשיטת הבית יוסף (או"ח סי' סו, אבה"ע סי' סב) שהעדיף דברי הרא"ש להלכה מאשר פסקי התוס' או דברי הרשב"א מדברי האגודה. ע"ש. ברם, כד נעיין בהא נחזי שאין מוכרח מכמה טעמים. חדא, שבסוגיה דידן אין המחלוקת רק בין הרא"ש והאור זרוע שנאמר דאזלינן בתר הגבוה שבארזים, שהרי דעת ר' יוסף המכוא בתוס' בודאי מסייעת לאור זרוע שמקל יותר ממנו אפילו באינו 'מיוחד' אלא 'ראוי', וכבר חזינו שגם הר"ש המובא במרדכי מסייעו. ונמצאו לכל הפחות ג' ראשונים המקילים בזה בבע"ח 'מיוחדים' למשחק. וחזינו שגם בדברי המרדכי והתוס' יש משמעות שבמיוחד ואפילו רק ברגילות אינו מוקצה, ולא דיברו אלא בסתם אפרוח שאינו יותר מראוי בעלמא וכנ"ל.

וגם אם לא נתחשב באוקימתא בתוס' ומרדכי, סוף סוף מלבד הספק בדרבנן לקולא איכא הכא ספק ספיקא להקל במוקצה דרבנן, שמה הלכה כר"י ור"ש שכל 'שראוי' אינו מוקצה, ואת"ל כהתוס' לאסור שמה הלכה כאו"ז 'שבמיוחד' לכו"ע שרי שהרי אוחז בסתם בע"ח דין מוקצה כשיטת תוס'. ועל אחת כו"כ לאוקימתא בתוס' שגם הם יודו במיוחד, שנמצא הרא"ש יחידאה.

ואחר ההשתחויה והקידה עוד יש לשאול, שהרי גם אם נתפוס הסוגיה שהיא רק מחלוקת הרא"ש והאור זרוע, והרא"ש פוסק מובהק טפי וכמ"ש משמיה דהבית יוסף.

אין מי שיחלוק שאין זה כלל מוחלט שברור לכל שהסוגיה גם היא גורמת, וממקום שבא

נאמרו בספר שו"ת להורות הלכה למעשה, והדרינו למחלוקת במילתא דרבנן. ואם תצטרף דברי המרדכי והר"ש [ודברי התוס' ור"י], הרי שיש להקל בשופי. ובפרט אחר שראינו, שאפשר לבאר ברא"ש שיסכים באם ייחדו אותם למשחק ממש, וכדברי האחרונים הנ"ל. ולו יהי אלא ספק, דינו להקל.

ומוסיף על כתוב'ה דא, שבכלל קשה בעיני לבוא ולדייק מסוגיה אחת כללים בפסיקה, כשזה עומד בסתירה לכלל שקבעה הגמ'. ואסביר דברי, זה לשון הגמרא מסכת ע"ז (ו) ע"א, "ת"ר הנשאל לחכם וטימא, לא ישאל לחכם ויטהר. לחכם ואסר, לא ישאל לחכם ויתיר. היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה. ע"כ.

וכידוע נחלקו הפוסקים הלכה למעשה מה הכלל היוצא מהגמרא הנ"ל, שהרי הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ה) פסק וז"ל, שני חכמים או שני בתי דינים שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל. ע"כ. הרי שהכרעת הספק אינה מכוח הגדול בחכמה או מניין, אלא חומרת האיסור. וביאר הכסף משנה שם, ומדת"ק מפליג בין גדול בחכמה ובמנין לאינו גדול משמע דריב"ק אפילו אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין בשל תורה הלך אחר המחמיר וכו' ולכך סתם רבינו ולא חילק. עכ"ל.

שהתוספות הינם פרשנים ולא באים בהכרח לפסוק דין, אלא ליישב הסוגיה בשו"ט דרך לימוד. יש לנו לנקוט כדברי הרא"ש שהוא 'פוסק מובהק', שאינו בא 'ללימוד' אלא 'להוראה'.

וכאשר האריך בזה מרן היחווה דעת גופיה (ח"ה בכללים שבסוף הספר) ובהליכו"ע (ריש ח"א) שדברי התוס' לא בהכרח הלכה למעשה וביאר שכ"ד הבית יוסף וז"ל, דברי רבותינו בעלי התוספות יש לומר שלא נתכוונו לפסק הלכה אלא לענין פירוש הסוגיא, וכמו שכתב רבינו בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת (פרק קמא דכתובות דף יג ע"ד), וזו לשונו: "דע שאין דרך התוספות שלנו לפסוק הלכה כי אם לפרש שמעתתא דרך שקלא וטריא, וכך קבלנו מרבותינו, וגם במקום שכותבים בלשון 'פסק הר"ח', וכיוצא בזה, כוונתם שבאותו פסק יצא לנו תירוץ וישוב בסוגיית הש"ס. ע"כ. וכן כתב מרן הבית יוסף ביורה דעה (סימן קטו): "ואף על פי שהתוספות כתבו להתיר, אפשר שלא כתבו כן למעשה, אלא רק דרך הוראה". ע"ש. ולכן במקום שהתוספות והרמב"ם חולקים, לדעת מרן יש להעדיף פסקי הרמב"ם, שכוונתו להורות הלכה למעשה, מה שאין כן התוספות שלא נתכוונו אלא לשקלא וטריא, ולא למעשה. ע"כ. הרי בהדיא שלשון הב"י 'פוסק מובהק' באה לאפוקי 'דרך לימוד' ולא שהרא"ש גדול מבעלי התוס' שזה לבשעצמו תימה לומר להגדיל מעלת הרא"ש על בעלי התוס', שמלבד שהרבה מדבריו נסמכים עליהם, זאת ועוד שאין מחבר יחיד לדברי התוס' אלא נאמרו בחבורה של עשרות או מאות [עיי' שם הגדולים לחיד"א] ובחידוד תלמידים. וע"כ הנכון בעיני, שכוונת הב"י באה להחזיק ידי הפוסק ולא הפרשן ולא להגדיל האחד על משנהו.

ומכל זה בין תבין שאין להחיל על סוגיה שלנו הכלל הנ"ל, שהרי דברי מהר"ח אור זרוע

ונאמר שמכריע בהרשב"א שלא הזכיר מדבריו. והדעת נותנת שלא אמר הב"י במקומות הנ"ל שזה גדול מזה, אלא לסייע על הבנת הסוגיה ולא להכריע רק על פי גובה ההר, וכבר דקדקנו כן בדבריו. וממילא במקום שאין הסוגיה מסייעת אין הכרח להכריע עפ"י הגדול דווקא, אלא בחומרת האיסור מדאורייתא או מדבריהם.

ולא אכחד שיד הדוחה נטויה, שהרי הבית יוסף בהקדמתו כתב להעדיף אחד מעמודי הוראה על שאר פוסקים, ויותר מזה שאפילו במקום שאין גילוי דעת מג' עמודי הוראה נלך 'בהחכמים המפורסמים', ולא חילק אם הוא בדאורייתא או בדרבנן. אך גם זה אינו מוכרח דחזינן במקומות טובא שמכריע בספקות להחמיר או להקל בחומרת הדין, ולא חילק במי גדול ממי. והנ"ל שאי אפשר לברוח מלומר שהכול לפי ראות עיני הדיין, שאין כאן כלל מכריע לכל מקום, ודוגמא מאין כמוה ראה לכנה"ג (יו"ד סי' מ"ד הגב"י או' ח) שכתב, והנה אמת שרבינו המחבר הוא מיראי הוראה, וכל מקום שיש מחלוקת באיסורא דאורייתא פוסק להחמיר, ובמקום הזה מה ראה לפסוק לקולא שלא כדעת הרשב"א גדול המורים וכו' ועוד מטוניה מיפריך, שהוא כתב למטה דכיון שאין דברי הרמב"ם ז"ל מבוארים בהדיא נקטינן כדברי הרשב"א, ואם לגבי הרמב"ם שהוא הפוסק יותר מפורסם כתב כן, כל שכן שהיה ראוי גם כן לפסוק, דכיון דאין דברי הג"א מבוארים בהדיא דנקטינן כדברי הרשב"א. ע"ש. לדין מיהא נקוט, שדרכו של מרן בפסיקה הייתה גם לחוש בחומרת הדין וגם לחשבן הדין כפי הפוסקים מפורסמים, ושאיין הכרח שבכל סוגיה יכריע בכלל אחד ברור.

ומאחר ואין ברצוני למשכן עצמי על כלל שאינו ברור לי כל הצורך, זאת מיהא נקוט בנידון דידן שמאחר וגם הרשב"א מודה שאין

ומאידך, בשו"ת הרשב"א (סי' רנ"ג) נשאל מה הכלל פסיקה במחלוקת בין חכמי הפוסקים שזה אוסר וזה מתיר, האם נאמר כדאי הוא פלוני המיקל לסמוך עליו ומאחר ויש בדבריו יסודות הדין אעתיקם בקיצור שהשיב וז"ל, תחלת כל דבר אומר שאין אומרים כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בזמן שיש גדול ממנו בחכמה ובמניין. דהלכה פסוקה היא דהולכין אחר הגדול בחכמה ובמניין. ואפילו בשעת הדחק אין סומכין על הקטן בחכמה ובמניין. וכן במקום מחלוקת יחיד ורבים אלא אם כן שעת הדחק שיש בו הפסד מרובה או כיוצא בזה וכו' כיצד שורת הדין אם שנים הפוסקים באחד זה אוסר וזה מתיר. אם נודע האחד גדול בחכמה ובמניין ויצא שמו כן הולכין אחריו בין להחמיר בין להקל. היו שניהם שוין ולא נודע מי גדול משניהם. בשל תורה הולכין אחר המחמיר דהוה ליה כספיקא דאורייתא ובשל סופרים הולכין אחר המקל וכדאיתא בריש פרק קמא דעבודה זרה (דף ז'). ומי שסומך על המקל בשל תורה עובר. וזה מאותן שנאמר עליהן (הושע ד) ומקלו יגיד לו וכו' אבל אם היה רב אחד במקומם ולמדום הן הולכים אחר דבריו. זהו חלוקת ארץ ישראל ובבל בתרבא דאיתרא דאלו אוסרין ואלו מתירין ואוכלין וכו' ובמקום שיש שנים שוים שהולכין אחר המחמיר בשל תורה דוקא בשהם אחד כנגד אחד. אבל אם שנים הם כנגד האחד הולכין אחר הרוב. ואם יש תלמיד חכם ראוי להוראה ורואה דברי המקל בזה אפשר שיעשה בקולו מפני שהוא מסכים כהוראתו עם המקל והם רבים כנגד היחיד. זה שנראה לי בענינים אלו. עכ"ל. ונמצא, שגדול בחכמה ומנין קודם לספק דאורייתא או דרבנן.

ומעתה נהדר אנפין לגנ"ד, שמאחר ואנן באתריה דהרמב"ם ורוב פסקי השו"ע כותיה, ובכסף משנה ביארו ולא ראינו שסותר לאמור. אין לנו לעשות את הבית יוסף חולק על הרמב"ם לגמרי אחר שהביאו וביאר טעמו,

כאן, שלא גזרו בבהאי גוונא וכן מוכיחה סתימת הראשונים המקילים.

ואפשר גם דעתו מסכמת כדברינו דלעיל, שיש לחלק גם בדעת הרא"ש בין ציפור שיר שאין עליה 'שם כל' שאין משתמשים בגופה והוי כעין ואבן נאים למראה, מה שא"כ שאר חיות מחמד שמשתעשע בגופם ומיוחדים לכך שאינם מוקצה. ומכל מקום, גם אם אין הדברים על דעתו הרמחה, מכל הנ"ל מבואר שכן נראה היותר נכון להלכה, ושכן מסכמת דעת כמה מגדולי אחרוני האחרונים.

לחת לקטן להשתעשע

ו. והנה מאחר וחזינו בתראי נחלקים בדיון, אעפ"י שלי העני בדעת נראה עיקר בהמתירים שהרי תמכנו יתדותם ברוב ראשונים, ומצאנו שורש להם בדברי חז"ל בדיון הוצאת חגב הנ"ל, והיא מילתא דרבנן ואפשר שגם המחמירים לא דיברו בחיית מחמד שמשתעשע בה בידים ממש, וככל הנ"ל. לא נאמר על המחמיר שוטה אלא אדרבה המחמיר תבוא עליו ברכה, ככל המתנהג בחסידות לחוש גם בספק דרבנן כשנחלקו הפוסקים.

אך זאת אומר, שעכ"פ יש להתיר בשופי לקטן לשחק בבע"ח המיוחד לשעשוע, שכבר ביאר לנו הבית יוסף (סי' רסט) שבמקום שחלקו הפוסקים אם מותר לגדול, יש להקל עכ"פ לקטן. ודוגמא לזה בשתיית כוס של קידוש בבית הכנסת וז"ל, וכתבו הגהות (מיימוניות) בפרק כ"ט (אות כז) שיכולין להשקותו לקטנים דהא דאמרינן בפרק חרש (יבמות קיד.) דבידים לא ספינן להו איסורא היינו נבלות וטרפות ובהאי גוונא דנפקא לן מלא תאכלום, אבל קידוש היום מצות עשה הוא ולא נפקא לן מהתם. עכ"ל. ולדברי האומרים דאפילו איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים כמו שאכתוב בסוף סימן שמ"ג, אפשר דכיון

הגדול דוחה רוב, וחזינו שר' יוסף ור"ש והא"ז מסכמת דעתם במותב תלתא דלא כהרא"ש, וגם דברי התוס' והמרדכי אפשר מסייעים להם, הווי רוב ואין לדון דין גדול של הרא"ש נגד האור זרוע. [ועי' כיו"ב בב"י (או"ח סו"ס תקכח) וז"ל, כתוב בכתבי מה"ר ישראל (תרומת הדשן ח"ב סימן קצ"ה) שיש לעשות כדברי האשיר"י דבשל סופרים הלך אחר המיקל. ולפי מה שכתבתי דכמה רבנותא פליגי עליה דהרמב"ם ז"ל בלאו האי טעמא נמי שפיר דמי למיעבד כוותיה. ע"כ.]

ולולי דמסתפינא הייתי אומר, שבנד"ד אפשר וגם לדעתו הרמה של היביע אומר יש לצדד להקל, שדבריו לא באו אלא על דגים באקווריום שאין להשתמש בהם אלא לראותם בלבד, אך בבע"ח שמתחילת גידולם הוא לכך כמגע ומשא מאכל ומשקה משחק ושעשוע, בזה מסכים להקל שאין עליהם תורת מוקצה, וכאשר ביארנו לחלק בדברי הרא"ש ושכ"ד כמה אחרונים, ואפשי פלוגתא לא מפשינן.

ויש לזה יסוד בדברי היביע אומר שהביא דברי הפחד יצחק (ערך בהמה) שכתב, כלבים קטנים שהנשים משתעשעות בהן אסור לטלטלן בשבת, אם לא שנאמר שכיון שהם מיוחדים להשתעשע בהם ולהתחמם בהם בימות החורף דלא הווי מוקצה. וכן נראה מוד' הר"ש שהובא במרדכי ס"פ בירה, ומ"מ המרדכי שם דחה דבריו, והכי מסתברא, דלא יהא אלא כמשתמש בבע"ח שאסור. עכ"ד הפחד יצחק.

והעיר עליו לנכון היביע אומר וז"ל, ולפי האמור יש לדחות ראית הפחד יצחק מהמרדכי, דשאני הני דקיימי להכי כמ"ש בכתובות (סא:) דמיטללא בגורייתא קטנייתא. ע"כ. ורוצה לומר, שמאחר ומגדלים את אותם גורי כלבים לשם כך מתחילתם למשחק ושעשוע, אין עליהם שם מוקצה כלל. ומינה ילפינן שגם איסור להשתמש בעלי חיים אין

וההיא דהב"י קאי דס"ל לדינא שאין קידוש בבית הכנסת מעיקר הדין. ודמי טפי לנותן ביד הקטן לטלטל מרה"י לרה"ר במקום שיש עירוב, שהתיר בזה בלוית חן (ס' קכח) בלכתחילה. ואוקי באתרין.

טלטול בגופו

ז. עוד יש לצרף בנד"ד להתיר גם לגדול, אם מחזיק את הציפור על גב ידו או על זרועו, שאינו אוזחו בכף ידו ממש, הרי שבכגון זה מקרי טלטול מוקצה בגופו ודינו להקל גם לצורך דבר האסור.

וטלטול בגופו הוא מוסכם לרוב הפוסקים וכמבואר בשו"ע (ס' שיא ס"ח) וז"ל, וטלטול בגופו אפי' לצורך דבר האסור, מותר. הילכך קש שעל המטה, דסתמו מוקצה להסקה, מנענעו בגופו. ע"כ. ועי' במשנ"ב (ס' שח סק"ג, וביה"ל ס"ס רסה) שלמד משם לטלטול ארנק ברגליו והילוך ע"ג עשבים.

ותדע שטלטול בגב ידו או בזרועו מקרי שפיר טלטול בגופו שמותר גם לצורך המוקצה, שכן מוכח מלשון הרא"ש (פ"ג ס' יט) שהוא הבסיס לדברי השו"ע הנ"ל וז"ל, בקש אינו מטלטל אלא בגופו בלאחר יד, הלכך אף על גב דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ליה לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר. ע"כ. ומבואר מיניה דאדרבה טלטול בגופו שרי מאחר ונקרא 'כלאחר יד' שאינו נקרא כלל טלטול, וכלאחר יד פשוטו כמשמעו גב ידו או זרועו.

ואל תשיבני לכוועט ברגלו בכדור שי"א דהוי טלטול מוקצה שאסור, ואע"ג שרגלו מקרי טלטול בגופו מאחר ודרכו בכך אסור. שיש לחלק בין הדינים, ששם הרי לכך עומד ומיועד לכוועט בכדור ברגלו ולא נקרא טלטול בגופו שאין כאן שינוי אלא דרכו בכך, מה שאין כן בתוכי שאין לו שימוש מיוחד רק לזרועו,

שיש מתירין לשתות בבית הכנסת אפילו לגדולים אף על פי שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מכל מקום לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים. אי נמי, דכיון דאי לא הוה שתו קטנים הוויא ברכה לבטלה שרינן איסור שתיה לקטנים שלא במקום סעודה כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה. עכ"ל. והנה לתירוצן קמא נילף להקל גם בנד"ד, עי' למגן אברהם שם שכל האמור הוא שהדבר היתר בעצם ורק הזמן גורם, וכמאכיל לתינוק קודם תפילה. וע"ע במ"א (ס' קו סק"ג). ואוקי באתרין.

וכבר חזינו לפוסקים שלמדו מדברי הבית יוסף לשאר מקומות, כמ"ש המ"א הנ"ל במאכיל קטן קודם התפילה. וכ"פ אחרונים רבים עי' לשו"ע הגר"ו והמשנ"ב שם. ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח ס' יב אות טו) מה שהאריך בזה. וכן דעת הרב גם בנידון דידן הלכה למעשה שפסק את הכלל האמור גם בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד ס' ד) בדיון המתנה שבין אכילת בשר לחלב שאפשר להקל לקטנים בשעה אחת, וכ"ה בחזו"ע (פורים עמ' קצט) בתחפושת אישה לקטנים שין בזה איסור מוחלט, ועי' בילקוט"י (פורים עמ' תרצא בהערה) שטעמו ונימוקו מדברי הב"י הנ"ל. ויש לזה עוד ראיות רבות כאשר ימצא הממשמש בכלי רבותינו האחרונים, ודי בזה.

ומעתה, כן הוא בנד"ד שרוב הראשונים מתירים, ובאחרונים מצאנו נחלקים והיא מילתא דרבנן, יש להקל לקטן בלכתחילה, והמחמיר ומצער בזה את הקטן או את הבע"ח לאו שפיר עבד. ואם העונג של הקטן לשחק בצעצוע שלו, מה ראית להחמיר במקום שאינו לצורך ולבטלו גם מעונג שבת.

ולענ"ד נידון דידן קיל טפי, שלהלכה נראה עיקר להקל והמחמיר הוא בחסידות בעלמא, ובכגון זה אין צריך כלל לחנך הקטן לחסידות.

ולהחזירו לאחר המילה, דמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאי זה מקום שירצה, אף על פי שאין לו תינוק אחר למול. ע"כ. ואיזמל של מילה מוקצה מחמת חסרון כיס הוא וחמור כמוקצה מחמת גופו. והגם שמור"ם ז"ל אחז כאידך פירושא ז"ל, ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורב, אף על גב דאינו צריך לו עוד באותו שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת, כן נראה לי. עכ"ל. ומדבריו אין ראיה להתיר בנד"ד ומ"מ אין בדבריו גם כדי לדחות דברי רבנו ירוחם, שמלבד שהוא חד מקמאי הרי כבר העתיק הלכה למעשה מרן הבית יוסף בדברי רבנו ירוחם. וכיו"ב כתב הבית יוסף (או"ח ס"ו טנז) גם על מוקצה מחמת גופו ז"ל, זר מותר לטלטל תרומה משום דחזיא לכהן (שם קכז): אפילו במקום שאין כהן, ועוד כיון דמותר לטלטלה בשעת קריאת שם מותר לטלטלה אחר כך קודם שיניחה לארץ עד מקום שירצה, כמו בדבר שצריך למקומו. ע"כ.

ואם כן, הכא נמי בתוכי שעלה על זרועו שלא ע"י מעשה אלא מעצמו, אין חייב להשליכו מיד אלא רשאי להשתהות ולהוליכו למקום שחפץ, מאחר ועלה עליו בהיתר.

טלטול ברמז

ט. ואין לדחות ולומר שמאחר ומקרב ידו הוי מעשה טלטול גמור, שהרי אין כאן מעשה לקיחה אלא רמיזה בעלמא, ודמי לרמיזה לקוף שלהרבה פוסקים אינו אסור אפילו בעושה מלאכה דאורייתא, שאין דין 'שליחות' או 'מסייע' כבע"ח.

וגם החולקים באו מדין מחמר או שביתת בהמתו, שזה לא שייך כלל בנד"ד שאינו עושה אפילו סרך מלאכה שרק עולה על ידו ברמיזה, ותו לא. וכל מודה על אמת יאמר נאמנה שאין לחדש במוקצה דרבנן איסור

אלא לכל שעשועים ופעמים יעמוד על כלובו ופעמים על הרצפה, ופעמים על אצבעו או כתפו וכו', שאין כאן הגדרת 'לכך עומד' כבכדור-רגל שכל תכליתו לזה. ובפרט, שטלטול ברגלו יש המחמירים בו כמ"ש בחזו"א (סי' מז אות יג) ואילו בגב היד הוא מדויק בלשון הרא"ש ובנ"ל.

ובכלל בטלטול בגופו כשדרכו בכך, יש באחרונים שמקילים בכל גווני וכמבואר בנר"ז (סי' רסו אות יט, סי' שא ס"לט), ובא"א בוטשאטש (סי' שט ס"ד), ובתהל"ד (סי' שא אות כו) וכאשר ציין למדברים בזה בילקוט יוסף (עמ' שיד, ונשאר בהערה כצ"ע) ובהלכות שבת בשבת (אוחיון עמ' קצו). ואע"ג שמסתבר כהחולקים, יש לסמוך על המקילים בנד"ד שכבר רבו כמו רבו צדדי ההיתר. ודי בזה.

בא לידו בהיתר

ח. והנה יש לתת את הדעת עוד, שגם לחוששים לדין מוקצה בחיות מחמד יש לצדד להיתר בתוכי ודומיו, שמאחר ואינו מטלטל את התוכי להגביהו והתוכי עולה מעצמו על יד בעליו בשעה שמקרב ידו, ממילא דינו כהגביה מוקצה 'בהיתר' שיכול לטלטלו עוד גם אחר שסיים להשתמש בו, שאין האיסור על שמשהו בידו אלא על שהגביהו וכל שהגביהו בהיתר רשאי להמשיך לטלטלו. וזה מבואר בשו"ע (סי' שח ס"ג) וז"ל, כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו בין לצורך גופו וכו' בין לצורך מקומו וכו' ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה. ע"כ. ורוצה לומר לאיזה מקום שירצה ואין צריך לשומטו מידו.

והנה לא אכחד שיש לחלק שאינו דומה דין כלי שמלאכתו לאיסור למוקצה מחמת גופו [לאוסרים], ברם להלכה ולמעשה קימ"ל להקל גם במוקצה החמור וכמ"ש הבית יוסף (יו"ד סי' רסו ס"ב) וז"ל, כתב רבינו ירוחם (ג"א ח"ב יד ע"א) בשם הרמב"ן מותר לטלטל הכלי

שנפלה לבור (שו"ע סי' שה ס"ט), הוצאת דגים מתים מאקווריום [עי' שבט הלוי (ח"א סי' סב), נצח יוסף (סי' כז)] ועוד דוגמאות לרוב. והבא ידוע שבע"ח כתובי שאין יד בעליו ממשמשת בו הוי צער עבדו שאין לו הפגת הבדידות והשעמום. [ושח לי מטפל מוסמך, שמצוי דיכאון וחולי נפש גם אצל תוכים לא פחות מאצל בני אדם, ומגע ושיחה של בעליו הכרחית.]

ואעפ"י שאליבא דהלכתא לא נראה שיש לקרא לכנון זה 'צער' גמור, אך מאחר וחזינו כמה צדדים מרווחים להתיר, לאצטרופי מיהא מהני.

לסגור את הכלוב

יא. ולהוציא הדין שלם נסדר פסקי הדינים בהכנסת החיות מחמד לכלוב או לבית. והנה ידוע שדיני צידה בבע"ח יש אריכות בש"ס ופוסקים כידוע לכל באי בית המדרש, לדין דקימ"ל בכל מקום כמין השלחן ערוך הרי כבר הכריע (סעיף יב) וז"ל, חיה ועוף שברשותו מותר לצודו, והוא שלא ימרו. אבל אם הם מורדים, אסור לתפסם אפילו בחצר, אם החצר גדול שאם לא גדלו בין בני אדם היו צריכים מצודה. ע"כ. לפי האמור ידון כל מקרה לגופו אם הוא בכלל הניצוד ועומד או מורד, שכל בע"ח נידון לגופו למקומו ושעתו.

ואם הוא בכלל הניצוד ועומד, הרי שלדעת השו"ע רשאי לפתוח ולסגור הכלוב כרצונו. ולרמ"א שמחמיר יש להקל עכ"פ במקום הפסד או צורך גדול כמ"ש החזו"א (סי' נב אות טז). וכן אם מתכוון להציל עצמו מהיזק הבע"ח, עי' ביאור הלכה (ד"ה לצוד).

ואם משתמטים מתחת ידו אך בערב חוזרים מעצמם לכלובם, יש שמסבירים בשו"ע דשרי לכתחילה ויש מחמירים, ועל כן ע"י גוי וקטן יש להקל בשופי בכל זה מאחר ויש מתירים גם לגדול, וה"ה בשניים שעשוהו מאחר ואינו

טלטול ברמיזה ללא מעשה לקיחה. [ועי' בכל זה בשו"ת הר צבי (סי' קעד), אור לציון (ח"א סי' כג), ילקוט יוסף (ח"ב עמ' רמה) ושכן הסכים מרן היב"א, עטרת שבת (עמ' מג והלאה), ועוד].

ובכלל כבר התירו רבותינו (שבת קכח ע"ב) ביותר מזה ונפסק להלכה בשו"ע (סי' שח ס"מ) וז"ל, כל בהמה חיה ועוף מדדים אותם בחצר, דהיינו שאוחז בצוארן ובצדדים ומוליכן, אם צריכין הבע"ח לכך, ובלבד שלא יגביהם בענין שיעקרו רגליהם מן הארץ, דמוקצין הם ואסור לטלטלו. חוץ מתרגולת שאין מדדין אותה, מפני שמגבחת עצמה מן הארץ ונמצא זה מטלטל, אבל דוחים אותה מאחוריה בידים כדי שתכנס. ע"כ. ואם זה בתופס ודוחף מעט מותר לצרכו כל שכן וקל וחומר לקרב ידו בעלמא. והוא פשוט.

ונידון דידן במקרב ידו לתוכי דמי טפי לעומד בדרכה של הבע"ח, שגורם לו ללכת לצד האחר, ואפילו כשכוונתו שתאכל מעשבים הנמצאים שם מותר, ואין מי שיטען דמקרי בכה"ג טלטול בע"ח מוקצה. [ראה שו"ע סי' שכד ס"ג] ומעתה דעת לנכון נקל, שמה שעולה התוכי על ידו נקרא 'עולה מאליו', ואינו חייב לסלקו מיד ומלטלו בהיתר עד למקום שיחפץ.

[ואעפ"י שיש עוד להאריך בדין זה ובסוגיית טלטול מוקצה כשבא לידיו בהיתר, שיש בזה אריכות בדברי ראשונים ואחרונים, אך מאחר ונד"ר אין צריך לכל האריכות שבלאו הכי הנראה לדינא שאין כאן מוקצה כלל, די בזה כדי לצרף עוד צדדים לרווח ההיתר גם לחוששים לדין מוקצה].

צער בע"ח

י. ועל כל האמור יש להסתפק עוד אם יש לצרף הכא צער בע"ח, שהרי מצאנו בכמה מקומות שצער בע"ח דוחה איסור מוקצה, כגון ביטול כלי מהיבנו בכריות שתחת בהמה

ומותר לקרב את ידו לתוכי שיעלה מעצמו שאין בזה דין 'מסייע' או פעולת 'לקיחה'.

כמו כן, אין צריך להזדרז לשומטו מעליו, שכל שעלה מעצמו מקרי טלטול בהיתר, והולך עמו לאן שחפץ ומשתעשע עמו עד שירצה להחזירו למקומו.

ובדיני מלאכת צידה בשבת, חיית מחמד 'ממושמעת' שאינה 'מורדת' דהיינו שאינה בורחת מיד בעליה, מותר להכניסה לבית או לכלוב ולסגור בעדה. וליוצאים ביד רמ"א יש להקל רק במקום הפסד או צורך גדול, וכן ברוצה להציל עצמו מהזיק הבע"ח.

בחיית מחמד שאינה מורדת אך גם לא הורגלה לגמרי לבעליה [וכגון בחדשים], רשאי לסמוך על המקילים במקום צורך גדול. וכל שכן, אם לא מכניסה לכלוב הקטן אלא לחדר רחב ידיים שאינה ניצודת שם מהתורה, יש להקל בצורך גדול.

ואם החיית מחמד בורחת מתחת ידו אך בערב חוזרת מעצמה לבית, נחלקו הפוסקים בזה ועל כן יש להקל ע"י גוי או קטן מאחר ויש מתירים גם לישראל גדול, וה"ה שמותר 'בשניים' שעשעוה' מאחר ואינה באיסור צידה מהתורה.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

באיסור צידה מהתורה. [עי' שו"ע (שטז סעיף ה וסי' שז ס"ה)].

וכיו"ב בלא מרדו אך גם לא הורגלו לגמרי לבעליהם וכגון בחדשים, עי' בחזו"ע (שבת ח"ה עמ' קג והלאה) שיש בזה שיטות וביאורים בדעת השו"ע, ומאחר ואינו איסור דאורייתא במקום צורך גדול או הפסד רשאי לסמוך על המקילים. וכל שכן אם לא מכניסים לכלוב הקטן אלא לטרקלין הבית או חדר רחב ידיים שאינם ניצודים שם מהתורה, יש להקל בצורך גדול. ע"ש. [ובמקום שאינו ניצוד המשמעות במ"א ומשנ"ב שאפילו שלא במקום הפסד וכ"ה בהדיא בגר"ז, ודלא כמ"ש בבא"ח שאינו אלא במקום הפסד. ועי' בפס"ת אות ב.].

המורס מן האמור

יב. ובקיצור אמרים העולה לדינא בדיני מוקצה בשבת, מעיקר הדין חיות מחמד המיוחדות לשעשוע אינן בכלל מוקצה, והמחמיר שלא לטלטלן לחוש לאוסרים תבוא עליו ברכה.

גם המחמירים לעצמם אין צריכים להחמיר בזה על ילדיהם הקטנים, שכל שיש מחלוקת אם מותר לגדול יש להקל לקטן, וכ"ש במקום חומרה וחסידות שאין צריך לחנך הקטן לזה.

גם למחמירים יש לצדד להקל בתוכי 'האכלת יד' שעולה מעצמו על יד בעליו, וכל שכן אם עולה על גב ידו או זרועו שבוה נקרא טלטול בגופו ומותר.



מסאג' בשבת

שמועה שמעתי מכמה חכמים שנשאלו בעשיית מסאג' בשבת, והשיבו לאסור, ולענ"ד שגיאה היא והחמירו שלא לצורך, וגם מנעו מ ישראל מצות עונג שבת. ואמרתי לבוא בדרך קצרה מהלך כמה מילין לבאר הדיון, ולברר אם מותר גם בשמן המיוחד לזה.

ממשמשין אבל לא מתעמלין

א. גרסינן בשבת (קמז ע"א) סכין וממשמשין, אבל לא מתעמלין ולא מתגררין. ע"כ. ובהמשך הגמרא (שם ע"ב), סכין וממשמשין. תנו רבנן: סכין וממשמשין בבני מעיים בשבת, ובלבד שלא יעשה בדרך שהוא עושה בחול. היכי עביד? - רבי חמא בר חנינא אמר: סך ואחר כך ממשמש, רבי יוחנן אמר: סך וממשמש בבת אחת. ע"כ.

שיטת רש"י ודעימיה

ב. ופי' רש"י סכין - שמן בשבת. וממשמשין - ביד על כל הגוף להנאה. אבל לא מתעמלין - לשפשף בכח. ולא מתגררין - גרסינן, במגררת שקורין אשטרייל"א [מגרדת, מסרק], דהוי עובדא דחול. ע"כ. והמבואר בפירוש רש"י שמשמוש והתעמלות חד הם ושניהם באים עם שמן, אלא שזה ברפוי לתענוג וזה בכוח שאינו לתענוג אלא לרפואה. ובנוסף יש חשש עובדין דחול במתגררין, ומהמשך הגמ' משמע שאם יסוך בשינוי כר' יוחנן שרי.

וראה במאירי (שם) שהביא דברי הר"ם וז"ל, אמר הר"ם פי' סכין כלומר נמשחין בשמן וממשמשין הוא מגזרת משה משיתיהו, וענין משיכה וגרירה כלומר כשמושכין וגוררין הידים על בשר האדם בחזק מתעמלין מתניעין מגזרת עמל שיעמול האדם עמלו בוניו

בו והוא העמל והיגיעה. ע"כ. ומבואר שדעתו בזה כרש"י שמתעמלין היינו הלחיצות שבכוח, והאיסור הוא משום עמל ויגיעה בדרכי הרפואה. וכדברים אלה דעת רבינו ירוחם (ני"ב ח"ט) וז"ל, בשבת סכין וממשמשין אבל לא מתעמלין, כלומר לשפשף בכח עד שיתעמל. ע"כ. ור"ל שעיקר האיסור העמל והיגיעה.

ואם נדקדק לשון פסקי הרי"ד (שם) שכתב וז"ל, פי' סכין שמן בשבת ומשתמשין בכף היד על כל הגוף להנאה, אבל לא מתעמלין לשפשף בשרו בכח, שהן עובדין דחול. ואין מתגרדין במגרדת, שדרך בני אדם להתגרד במרחץ, ואם רחץ בחמי טבריה אל יתגרד בשבת שלא יעשה בדרך שהוא עושה בחול. ע"כ. ומשמע שרוצה לומר, שאיסור התעמלות משום עובדים דחול אסור. ולענ"ד להסביר בדבריו ההבדל בין משתמשין לעונג שמותר, אעפ"י שגם בחול דרכו כך ולא אמרינן עובדין דחול, שמאחר ונעשה לעונג לא שייך בו עובדין דחול מה שאין כן 'מתעמלין' שאיסורו מיגיעה ורפואה שבוה שייך לאסור עובדי דחול, שאל"כ מאי שנא הא מהא. ולפי"ז נמצא לדעתו וז"ל דאיכא הכא שני עניינים, צד רפואה שממנו יצא גם עובדין דחול. ואיך שלא יהיה למדנו לאסור לחיצות בכוח, בעובדין דחול.

שיטת הרמב"ם ודעימיה

ג. ובדרך אחרת ראה לרמב"ם (שבת פ"בא ה"כח), סכין וממשמשין בבני מעים בשבת והוא שיוסף וממשמש בבת אחת כדי שלא יעשה בדרך שהוא עושה בחול, ואין מתעמלין בשבת, אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע וזויע או שיהלך עד שייגע וזויע, שאסור ליגע את עצמו כדי שזויע בשבת מפני שהיא רפואה. ע"כ. ומבואר בדבריו שאין האיסור משום התעמלות הגוף אלא מפני

ובהשקפה ראשונה נראה, שבראשונה הביא שיטת רש"י ובאחרונה נקט בהרמב"ם, ונעשה כסותר דבריו בין זה לזה. וכך כתב לרמז הגר"א וכ"כ בהדיא במשנה ברורה (שכז ס"ק ז) וז"ל, ועיין לקמן בסימן שכ"ח סמ"ב במש"כ שם בביאור הלכה דלהרמב"ם מותר כל שאינו מכין להביא עצמו עי"ז לידי זיעה. ע"ב. ומצוה לקיים דברי הרב במש"כ לעיין בביאור הלכה, ושם ביאר לשון מרן במה שמדוקדק האיסור דווקא בעושה 'כדי שיזיע' שהוא מלשון הרמב"ם בביאורו על אין מתעמלין, דלא כרש"י שפירש דהיינו שמשפסף בכח ומשמע אפילו אם אינו מזיע שהעתיקו השו"ע לעיל בשכ"ז ס"ב. ומסיק 'ודברי השו"ע קשה לפי זה'. ולדינא העלה כמ"ש הא"ר, לפסוק בהרמב"ם שכ"פ הרה"מ ושכ"ה ברכנו חננאל שלפנינו בהרמב"ם. עכת"ד.

ונמצאת למד לדעתו זיע"א שיש סתירה בין פסקי השו"ע, והעיקר בהרמב"ם שכל שלא מתכוון להזיע מותר עם שמן או בלעדיו בנחת וכוח, ובלבד שלא יתכוון לבוא לזיעה.

יישוב הסתירה - צבי דיני

ה. ולענ"ד, להסביר דברי השו"ע בדרך פשוטה ואין בהם סתירה, מרן השו"ע סבירא ליה שיש כאן שני דינים. האחד עובדין דחול 'בעסק הסיכה', ועל זה כתב בס' שכז שבשינוי מותר וכו' יוחנן. ועל עניין גזירת שחיקת סממנים ששייכת 'בזיעה' כתב לאסור, אלא אם כן אין מגיע להזיע שבזה ליכא גזירה.

וזה מבואר מסדר הדברים בבית יוסף, שלא יעשה בכח משום שאין מתעמלין. ולגבי סיכה ומשמוש הביא דברי הגמ' תנו רבנן סכין וממשמשין בבני מעיים בשבת ובלבד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, היכי עביד רבי חמא בר חנינא אמר סך ואחר כך ממשמש רבי יוחנן אמר סך וממשמש בבת אחת ופסקו הפוסקים כרבי יוחנן. ולכן פסק בשו"ע סכין

שמביא הזיעה שהיא הרפואה ורק בבהאי גוונא גזרו.

וב"ה בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער עשירי) וז"ל, סכין וממשמשין בבני מעין בשבת, והוא שיסוך וימשמש בבת אחת, כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ואין מתעמלין בשבת. ואיזהו מתעמל זהו שדורסין על גופו בכח עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו עד שייגע בשבת, מפני שהיא רפואה. וכן אסור לעמוד בקרקע דימוסית שבארץ ישראל, מפני שמעמלת ומרפאה, לר"ם. עכ"ל.

וכבר העמיד במגיד משנה (שם) המחלוקת בניהם וז"ל, ופי' רבינו אי זהו מתעמל כו' אבל רש"י ז"ל פירש סכין שמן בשבת וממשמשין ביד כל הגוף להנאה אבל לא מתעמלין לשפסף בכח עכ"ל. ופירושו רבינו עיקר. ע"ב.

ואם נסכם הדברים הרי שלרש"י האיסור בלוחץ בכח וסך בשמן, ולרמב"ם ליכא נפק"מ בשמן או לאו אלא שלא יעשה 'כדי שיזיע' משום רפואה, ומינה שאם לא מגיע לזיעה ליכא איסור כלל גם בשמן וגם בכוח גדול. ועי' בישועות מלכו על הרמב"ם (שם) שמדקדק הדין וז"ל, דזיעה אסורה משום רפואה על כרחך כמתכוין לכך, דאל"כ הרי זיעה כמרחץ לא נאסרה רק משום גזרת בלנין. ע"ב. ונמצא שעיסוי שנעשה להרפיית שרירים ותענוג ואין בה כלל כוונת זיעה ליכא איסורא.

לכאורה סתירה בשלחן ערוך

ד. והנה מרן הזכיר דינים אלו בשני פרקים, וזה יצא ראשונה (סי' שכז ס"ב) שפסק בלשון קודשו, סכין וממשמשין להנאתו ע"י שינוי, דהיינו שסך וממשמש ביחד, ולא ימשמש בכח אלא ברפיון ידים. ע"ב. ועל משנהו (סי' שכח סעיף מב), אין מתעמלין היינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע. ע"ב.

וממשמשין להנאתו ע"י שינוי, דהיינו שסך וממשמש ביחד, ולא ימשמש בכח אלא ברפיון ידים. ורוצה לומר, כדי להימנע מעובדין דחול סך וממשמש ביחד, ולעניין אין מתעמלין יעשה בריפיון. ועל הסיפא באו האחרונים שריפיון לאו דווקא אלא העיקר שלא יעשה כדי להזיע.

ונמצא לדעתו הרמתה, שאם סך וממשמש כאחד דהוי שינוי, ואין כוונתו לזיעה מותר גם בכוח גדול. ואיך שלא יהיה, גם אם נעמיד שדבריו בסתירה בדברי המשנה ברורה, סוף סוף עיקר כהרמב"ם שכל שלא מתכוון להזיע אין איסור רפואה, ואם סך וממשמש ביחד ליכא גם עובדין דחול.

איסור קל

ו. ולא שייך להחמיר כשני הצדדים, מאחר ומילתא דרבנן היא שספקה להקל. ואדרכה סברות לקולא איכא הכא טובא, שאם מדין שחיקת סממנים כבר ידועים דברי התוס' שאין גזירה זו במלוא עוזה בזמח"ז שלא יודעים העולם לשחוק סממנים שנגזר אטו, וגם עובדין דחול קל משאר מילי דרבנן כמובא בשיטת להר"ן (קל"ז ע"ב) דכל היכא שהזכר האיסור בשם עובדין דחול קיל טפי משבות. וכדכתב הפמ"ג (סי' ש"ו א"א ס"ק ט"ז) דעובדין דחול שאין בו סרך מלאכה הותר במקום מצוה ואין לוקין עליו מכת מרדות.

עובדין דחול

ז. עוד יש לדעת, כי נחלקו קמאי בגזירת עובדין דחול אמתי שייך לגזור בה, ורבנו הרמב"ם באגרות ושו"ת לרמב"ם (דף מב ע"ב, בתשובה לשאלה בד"ן תלה כוזא בסיכתא) דיבר בזה וז"ל, והנה למדת שהאיסור מדרבנן הוא תליית המשמרת, לפי שהמשמרת עושה מלאכה וחייב סקילה, לפיכך אסרו תליית ודכותה אמרינן 'שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול'. אבל תליית הכוזא והמצנפת

וכיוצא בהן מותר לפי שאין עושין בהן מלאכה שחייבים עליה סקילה. 'ולא אמרינן' בבי הני שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, א"כ לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול, ולא יסב כדרך שמסב בחול, וזה דבר ברור הוא למבין שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול 'אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה', כגון מי שנשברה לו חבית של יין לא יספיג ביין ולא יטפיה בשמן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יבוא לידי סחיטה וכו' אבל תליית הכוזא והמצנפת וכיוצא בהן מותר, ולא אסרוהו חכמים שאין שם דבר לחוש שמא יעשה. עכ"ל. והוא מבואר באר היטיב שדוקא אטו מלאכה דאורייתא גזרו, ובדבר המצוי להיכשל בו מיד ולא על צד רחוק.

ועיין לרב כלכלת שבת (כבלי ל"ט מלאכות אות א) שעשה בזה כללים וז"ל, אמנם עובדין דחול יש בו ג' אופנים. דהיינו, אם שאסרו חכמים הדבר משום דדומה לא' מהל"ט מלאכות, או משום שמא ע"י כך יבא לעשות מלאכה, או משום טרחא יתירתא וכו' עיי"ש. והבן שבנד"ד לרמב"ם פשיטא שאין איסור, וגם לרב כלכלת שבת לא מקרי טרחא יתירתא בלוחץ לתענוג.

בדברי האחרונים

ח. והנה כאמור בדברי האליה רבא והמשנה ברור שאחזו להלכה כשיטת הרמב"ם, וכ"ה בפר"ח כמובא ביצועות מלכו הג"ל. וכן נראה פשוט להקל מדברי מור"ר בחזו"ע (שבת ח"ג עמ' שפ) שהרי אין במטרת המסאג' לעורר זיעה אלא תענוג ושחרור אברים, בפרט בעושה בכיתו שילדיו לוחצים לו שאין בהם כח ולא אומנות. [שעל זה השיבו בתשובת אותו חכם לאסור].

ובידוע שגם בעושה אצל מומחה אין עושה בשביל להזיע אלא להרפות השרירים, ועפ"י

ובמציאות היום ברור שרוב העושים מסאג' הם בריאים שעושים לתענוג והרפיה, ולא לחולים ממש שהם חולכים לפיזיותרפיה. וגם באחד שנתפסו לו שריריו וכואב לו כנתפס לו שריר בגב וכדומה, מקרי בריא והוא כלתענוג. ואם נתפסו לו השרירים ביותר שלא מתפקד ושוכב במיטתו בכאב, הרי שכבר מקרי חולה שאין בו סכנה, ומותר גם כמה שגזרו משום שחיקת סממנים (סי' שכ"ח). ונמצאת אומר, שאיך שלא יהיה ברור שעיקר מטרת המסאג' היום לבריאים ולתענוגים.

ותצא דינא

ט. מותר בשבת למרוח שמן וקרם ולעסות השריר לתענוג, וגם כנתפסו לו השירים ומעסה להפיג כאבו מותר הוא, וכל שכן במצטער כל גופו שדינו כחולה שאין בו סכנה ומותר הוא.

ויש להסביר באיסור האמור בחז"ל, שאינו אלא במעסה לצורך 'הזעה', ורק בזה גזרו שלא לעסות.

רוב גם אינו מזיע כלל. וכל ביאור דברי הרב עפ"י הרמב"ם ושו"ע שהדגישו שהתעמלות האסורה היא רק במתעמל בכדי להזיע.

גם מריחת השמן מותרת כמבואר בהערת מרן שם. וזה דרך הבריאים והמתענגים ולא שייך כלל לרפואה אילולי הזעה, ובהיעדר הזיעה אין צד לאסור.

ומה שיש טוענים 'זיעה לאו דווקא', לזה צריך ראייה, ואדרכה בדברי הפוסקים מבואר בהדיא שזיעה דווקא שאחרת לא היה סיבה לגזור שחיקת סממנים בלחיצות, אם לא מטעם שיש סממנים שמטרתם להביא זיעה ולכן גזרו בלוחץ ומביא זיעה שמא ישחוק סממנים. והזיעה סימן לרפואה הוא כמבואר בברכות (נז ע"ב) ששה דברים סימן יפה לחולה, אלו הן: עטוש, זיעה, שלשול, קרי ושינה, וחלום. ומכאן יצאו דברי הטור.

ובדברי מרן החזו"ע והציץ אליעזר והאור לציון שהביא בהערה מוכח שכל שעושה לשם תענוג והנאה כדוגמת התעמלות בוקר, לא שייך כלל לאסור גם אם מתייגע ומזיע, כל שאין כוונתו בשביל להזיע לא גזרו לא רפואה ולא עובדין דחול.



קיפולי נייר בשבת

נשאלתי אם מותר בקיפולי נייר בצורות מיוחדות ככרבור ופרח לעשותם ביום השבת, ומה הדין בלהשתמש במוכנים מבעוד יום.

מקפלים כלים

א. תנינן במסכת שבת (ק"ג ע"א), מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים. ובגמרא, אמרי דבי רבי ינאי לא שנו אלא באדם אחד אבל בשני בני אדם לא. ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים אבל בישנים לא. וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים אבל בצבועים לא. ולא אמרן אלא שאין לו להחליף אבל יש לו להחליף לא. ע"כ. ופי' רש"י (ד"ה צבועין) שהטעם לאסור הוא משום תיקון הבגד או מחזי כתיקון, ועיקר התיקון הוא ליישר הבגד ולפשט הקמטים.

ולכאורה יש לומר לאסור איסור בקיפולי נייר לעשותם בצורה מיוחדת באומנות שלכאורה יש בזה תיקון גמור, שקודם היה נייר בעלמא ועתה צורה נאה. אולם, בחידושי הר"ן (המיוחסים שם) כתב בפשיטות שהקיפול האמור הוא, שנותנין בגדים בין שני לוחות עץ ובהם נקבים ובהם עצים שבהן כמין חריץ, וכשהבגדים בתוך הלוחות מהדק אותן ע"י אותן עצים והם מתייפין, וקמ"ל דליכא טירחא יתירא. עכ"ת. ולדבריו במקפל בידיו לא מקרי קיפול שיש בו תיקון.

ועי' בפ"י מבית מדרשו של ר' פרחיה (שם) וז"ל, ומי שאין לו וצריך לקפל, אינו רשאי לקפל אלא בשלשה דברים אלו. הראשון והוא שיקפלו לבדו ולא יהיה אחר מסייעו בקיפול, שאם קפלו שנים היו עושים כדרך שעושין בחול ואסור. והשני והוא שיהיה הבגד חדש.

פירוש שהבגד החדש הקיפול מועיל בו ומיפה אותו, אבל הישן אין הקיפול בלבד, מיפהו, וחיישנן שמא יגחץ אותו, שהגחיצין אסור משום מכה בפטיש. והשלישי והוא שיהיה הבגד לבן ולא יהיה ממין צבועין, גזירה [שמא] ימצא עליזה בקיפול משום שנחוש בו [ויצבע] בשבת ויתחייב [משום צובע]. ע"כ. ומשמע מיניה שכל התנאים אינם האיסור בעצם אלא עובדין דחול או גזירה אטו איסור. דלא כמ"ש רש"י ושאר קמאי שהביאו כדבריו. [עי' במאירי, ר' יונתן מלניל, חידושי הר"ן ועוד.] ולדבריו בקיפול נייר בצורה כזו ליכא אחד מכל הני שאין חשש גחיצין וצביעה במפיות נייר, וגם עובדין דחול ליכא הכא שאין כאן אטו דאורייתא דניחוש להא וכמ"ש הרמב"ם באגרות ושו"ת לרמב"ם (דף מב ע"ב, בתשובה לשאלה בד"ן תלה כוזא בסיכתא) והארכתי בזה במקום אחר, בפרט שלא אמרין מודעתנו לאסור עובדי דחול במקום שלא הורו לנו לאסור בתלמוד, וכמ"ש בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' יג בסופו), שבט הלוי (ח"ה סי' מה), אור לציון (ח"ב עמ' רנב אות ו בהערה), מרן מלכא ביביע אומר (ח"ד סי' ל אות ח) ובחזון עובדיה (ח"ג עמ' מה, וח"ד עמ' מט).

איברא, שמפשטות דברי רוב הראשונים ושו"ע יש לאסור קיפול שיש בו תיקון גם במקפל בידיו וקיפול בגדיו וטליתו יוכיחו כמ"ש בשו"ע (סי' שב ס"ג). ולפי"ז יש לאסור בנידון דידן כפשט הפוסקים.

תיקון מנא

ב. אולם איכא למשדי ביה נרגא, שאפילו אי נימא שקיפול הוי מתקן, יש לומר דהכא שרי שאיסור מתקן מנא היינו ביש שם כלי עליו וכאן צריך עיון להכניסו בגדר כלי. חדא, שאין כאן שימוש מיוחד הנעשה בו שלא נעשה אלא לנוי כעורך השולחן בכלים נאים ומציע המיטה במצעים הפרוסים בנוי ה"ה למקפל המפית בנוי שהוא ייפוי ולא הכשרה לשימוש.

ועל פי ה' יסעו, כמאן דקביע להו דמי. דאזיל כר' יוסי בירוש' הנ"ל, דבנין לשעה לא הוי בנין. וכ"כ הפתח הדביר (סי' שטו דף ר"י ע"ג) שהבבלי חולק על הירושלמי.

ועי' למרן ביביע אומר (ח"ז או"ח סי' נה אות ב) שדן במנהג שפורסים הטלית על ראשי הילדים בשמחת תורה ופתח סוגיית בנין לשעה בשיטות האחרונים, וציין גם לשו"ת חזון נחום (סי' לד אות ד) שהביא מ"ש הפני יהושע ביצה (יב ע"א) דהא דקי"ל המגבן חייב משום בונה היינו דוקא במגבן לאוצר למען יעמוד ימים רבים, אבל המגבן לאכול לאלתר הו"ל בנין לשעה דלא הוי בנין. ושכ"כ התפארת ישראל בכלכלת שבת (מלאכת הבונה אות ב, בד"ה ואהל קבוע) ועוד כתב שם, שאף להירושלמי יש לומר שבפחות משמנה או תשעה ימים אפילו בנין לשעה לא הוי. ע"ש. ומסיק היב"א שם, ומעתה לא מבעיא לרוב האחרונים דס"ל שהעיקר כהש"ס דידן דבנין לשעה לא הוי בנין, אלא אף להסוכרים שגם לדעת הש"ס דידן בנין לשעה הוי בנין, מ"מ פריסת הטלית דנ"ד שדעתם להסירו מיד אחר הקריאה, לכ"ע לא חשיב אפי' בנין לשעה, ובפרט לפי מ"ש התפארת ישראל הנ"ל. עכ"ל. ואוקי באתרין שגם בדידן יש לומר דליכא בנין אף למ"ד בנין לשעה הוי בנין מאחר ותכף בסעודה מקלקלים המפית בקינוח הידיים, וכ"ש למ"ש בכלכלת שבת הנ"ל. [וע"ע בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' רצב) דבין בניין לשעה].

בדעת חכמי הדור

ג. ועי' לגאון המפורסם הגרש"ז אורבך בספר שלחן שלמה (סי' שג סעיף כו אות יח) שכתב וז"ל, אין לקפל מפיות נייר בצורות מיוחדות כדרך שרגילים לעשות לכבוד אורחים משום דדומה לבנין, ושאני מצעצועי ילדים דמותר להם לבנות באבני פלא וכדומה דשאני המפיות שאין הם בגדר צעצוע ומעשה ילדים אלא עושים כן לכתחילה בצורה יפה שמבוגרים

ועוד והוא עיקר, שקיפול זה אינו לקיום אלא לשעה ותכף סותרים קיפוליו לקנח ידיהם ונזרק לפח, ודמי למש"כ בשולחן ערוך (רנט ס"ז), תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסותמו. ע"כ. וביאורו בבית יוסף בשם תרומת הדשן (ח"א סי' סה) דתנורים שלנו שמתמינין בהם החמין לשבת וסותמין פיהם בדף ושורקין אותם בטיט דלסתור אותה סתימה בשבת כדי להוציא החמין יראה דיש להתיר וכו' ואפילו לגדול כי יסתור כי אורחיה נראה דאין כאן חשש איסור ואפילו בתנורין דידן שהן מחוברין לקרקע בבנין. וכן כתב המרדכי בפרק חבית (סי' תלה) דאע"ג דאמרינן (ביצה לא:) חותמות שבקרקע מתיר ומפקיע ולא חותך הני מילי בשעשוי לקיים על מנת שלא להסירן בשבת אבל דף אינו עשוי לקיום. ע"ש. וא"כ בדידן שאינו מחובר קרקע הוה לן למשרי בדקימ"ל אין בנין וסתירה בכלים [שו"ע שיד ס"א].

וכבר מפורסמים דברי הירושלמי (שבת פ"ז סוף הלכה ב) מה בנין היה במשכן, שהיו נותנים קרשים ע"ג אדנים, ולא לשעה היתה? א"ר יוסי מכיון שהיו חונים ונוסעים ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם. א"ר יוסי ב"ר בון מכיון שהבטיחן הקדוש ברוך הוא להכניסם לארץ כמי שהוא לשעה, הדא אמרה בנין לשעה הוי בנין. ע"כ. והעיר בחתם סופר (או"ח סי' עב) דאשכחן סתמא דתלמודא דידן (בשבת לא ע"ב) גבי סותר ע"מ לבנות במקומו, דכיון דכתיב על פי ה' יחנו כמקומו דמי, ולא דחי ליה הש"ס, ש"מ דקי"ל כר' יוסי שמכיון שהיו נוסעים וחונים על פי הדיבור כמי שהוא לעולם, ובנין לשעה לא הוי בנין. ע"ש. ואעפ"י שכבר העירו על ראייתו רבים שאינו מוכרח עי' באור שמח (בפרק י' מהל' שבת הי"ב). במגילת ספר על הסמ"ג (לאוין, דף יא ע"ב) כתב להוכיח מהבבלי במקום אחר בעירובין (נה ע"ב) דגרסינן, דגלי מדבר קאמרת, כיון שכתוב בהו על פי ה' יחנו

מפיות נייר בצורה מיוחדת בדרך שרגילים לעשות לכבוד אורחים משום בונה. והעיר עליו וז"ל, ואין לאיסור זה יסוד בהלכה וגם איך יעלה על הדעת שבנייר רך כרוק בעלמא יהי' שייך דין בונה, והוא רחוק מהשכל. וכבר כתבתי בספרי ב"מ שמנייר רך שרי לעשות כל צורה שהוא רק מנייר קשה אסור, וכנ"ל ברור להלכה ולמעשה. ועוד מה צורה להמפיות נייר בעלמא שיהי' אסור וברור שאין שום איסור כלל בדבר ופשוט שמותר בהיתר גמור. עכ"ל.

[ועי' ספר אדני שלמה (ח"ד סי' שיד סעי' א) שלמד מדברי האור לציון (ח"ב פ"מב תשובה ה בביאורים) שכתב על הרכבת משחקי ילדים וז"ל, ונראה שאף אם רוצים לקיים משחק זה לזמן מרובה גם כן מותר שכיון שאין הרכבתו אלא לשם משחק בעלמא אין עליו שם בנין ולא שם כלי ואין בו לא משום בונה ולא משום סותר. ע"כ. ולמד ממנו המחבר שעפ"י יש להחזיר בקיפולי נייר הנ"ל. אולם הגרשז"א התייחס לזה כנ"ל שכאן אינו דרך משחק הילדים. אכן מדברינו גם לזה יש תשובה כדי הצורך.]

וכבר הרגיש בזה בחוט שני (ח"ב עמ' ריג ד"ה מפיות) שדן בזה בתחילה לאיסור כקיפול בגדים אך סיים וז"ל, מ"מ אפשר כיוון שהוא דבר חד פעמי אינו בכלל שיהיה בו משום תיקון כלי ע"י קיפולו, וצ"ע. עכ"ל. ועי' ביתר שאת בספר וביום השבת עמ' (קסז הערה לד) שהביא משמיה דהגר"ח קנייבסקי שליט"א להתיר בקיפול מפיות נייר בכל מקרה, אך לא נייר ממש. וז"ל, שמעתי מהגר"ח קנייבסקי שליט"א וביאר משום שנייר מחזיק מעמד ויש חשיבות לקיפולו כמו שהזכרנו לעיל לגבי עלון תורני אבל מפיות נייר אינם נחשבים כלל ואין חשיבות תיקון מנא בקיפולם. ע"כ.

תבנא לדינא

ד. מותר בשבת לקפל נייר בצורות נאות מאחר ואינו עומד לקיום, ואין מתקן בכלי גרוע, אך בעושה לקיום אסור. והמחמיר בכל זה תע"ב, אך לא יעשה מחלוקת. וברוך הנותן ליע"ף כח.

רגילים לעשות, ולכן אף שעשויות המפיות שוב להתפרק בו ביום נכון להחמיר. וכן לא טוב לעשותן כעין כיסים כגון להכניס בהם מצות וכדו', אבל לקפלן קיפול רגיל מותר דבנייר לא שייך ביה משום תיקון מנא אך עדיין יש לעיין בקיפול הרגיל אשר מקפידים שכולם יהיו שווים מנין להקל ואפשר דזה רק סדר ולא שום תיקון. עכ"ל. שמבואר בדבריו שחש לבנין בקיפול המפיות ואעפ"י שאינם עומדים לקיום אולם גם מדבריו שהוא לחומרה שכתב בהדיא 'נכון להחמיר' ולא ברירא ליה לאיסורא. ודלא כמו שכתבו בשמו בארחות שבת (ח"א פ"ח אות לו) ועי' בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט סכ"א, פ"א ה"מא) שהביא דברי הגרשז"א וצ"ל וציון שהוא 'כעושה כלי'.

ואף למטוניה דמר שיש בזה צד אומנות מאחר ואינו לקיום אין בו בנין בכלים כנ"ל, ועי' באבני נזר (ריא אות יט) שכתב להביא ראיה שאפילו בדבר שצריך חיזוק ואומנות דחשיב כעושה כלי מחדש אף על פי כן אין בנין בכלים. דהנה בביצה (דף ל"ב ע"ב) בנין קבע אסרה התורה בנין עראי לא אסרה התורה. פרש"י שאינו להתקיים. היינו שאין דעתו וכוונתו שיתקיים ודעתו לסתרו. ובודאי שאין הפירוש שעומד לסתור מעצמו. דהא בגמרא קאמר זה על אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביד דמדאורייתא מותר משום שהוא בנין עראי. ובודאי אם יניחם במקומם לא יסתרו מאליהם. והכי דייק לישנא דרש"י שאינו להתקיים ולא קאמר שאינו מתקיים. ע"ש. והכא במקפל המפיות ודאי אין דעתו לקיום שהרי לשימוש עומדות ונזרקות לפח.

ועי' שו"ת באר משה (ח"ו סימן כה) שכתב וז"ל, שרי לקפל נייר ולעשות מהם אפי' כובע וכיו"ב כי כו"ע רואים שאין עליהם שם כלים ולא כלום רק שחוק בעלמא ואיננו דבר של קיימא. וחזר על דבריו (ח"ה סי' קלד) שראה בספר שמירת שבת כהלכתה (הג"ל) שאוסר לקפל



בשם הגריש"א זצ"ל (שבת ומועד בצה"ל עמ' קיט).

ומ"מ גם אם נאמר לחוש לביאור האחרון בגדר חמה, יש לצדד להקל שמאחר ואינו יוצר חום לצורך בישול או חימום אוכל, אפשר דלא גזרו כלל בתולדות חמה כזה. שלא מצאנו שאסרו תולדות חמה אלא בבישול ולא להתחמם בהם, בדרך משל אם ייקח סיר ריק ויניח בו חמה ואחר שהתחמם בחמה יניחו על גופו להתחמם בו וכי נאמר לאסור משום תולדות חמה.

ועוד יש לצדד בזה שמאחר וכל גזרת תולדות חמה אטו תולדות אור יש לומר שבדבר שלא שייך שיטעו בו לא גזרו חכמים, וכמ"ש כן רש"ל בתשובה הביאו המ"א (סי' שיח ס"ק י) ואע"ג דפליג עליה יש לומר משום שבג רותח עדיין יש לטעות לבישול, משא"כ בנידון שלנו שלא שייך כלל לבישול.

ובכלל שהמדובר הוא בחומר שכבר נתבשל פעם אחת כדי להכשירו לשימוש שמבלי להרתיח השקית הנ"ל בתוך סיר מים רותחים לא יעשה פעולתו לאחר מכן. ומעתה יש לומר שמאחר ולדעת הרמב"ם ודעימיה ליכא בישול אחר בישול גם בלח, יש להתיר בספק תולדות חמה וביותר שהוא ס"ס, ספק חמה וספק אין בישול אחר בישול בלח, והיא מילתא דרבנן שספקו להקל. [ולרמ"א שבא"ב אינו אלא מנהג שהחמירו בו, עי' חזו"א (סי' לו ס"ק טז) הכא קיל טפי שאפשר דלא אמרינן מנהג להחמיר בזה.]

ואין לומר שמאחר והחומר שתוכו נעשה גבישי דמי למבשל שמקשה את הרך, זה אינו דחזיתי בשו"ת מעשה חושב (ח"ג עמ' רכ) שהשינוי ממצב נוזל לגבישי לא נעשה מחמת החום אלא להיפך מחמת שהחום יוצא ממנו מתגבש והוא היפך מבישול.

כרית חימום כימית בשבת

נשאלתי בכרית חימום שע"י לחיצה על כפתור נהפך החומר שבה לגבישים הפולטים חום, ורוצה להשתמש בה בשבת בנתפס לו שריר.

תהליך הפעולה בכרית האמורה, הכרית מכילה תמיסה של סודיום אצטט כאשר לחיצה על הכפתור העשוי מנחושת, גורר התגבשות של מולקולה אחת שבעקבותיה מתחילה תגובת שרשרת להתגבשות כל התמיסה. השינוי במולקולות יוצר חום שיכול להגיע עד 55 מעלות לערך. כדי להכשיר את הכרית לשימוש נוסף יש להרתיחו.

חמה או תלדותיה

א. נראה ברור שאיסור מה"ת ליכא הכא בכל גווני, שאין כאן תולדות אור (שבת לט ע"א) ולכל היותר הוי כחמי טבריה שהמבשל בהם פטור (שם מ ע"ב). שגם אם נאמר שיש בישול בחומר שתוך אותו השקית, דהיינו שבעת שלוחץ ומשחרר את אותו החומר היוצר ראקציה כימית מגיע הנזול שבתוכו ליד סולדת והוי בישול, לכל היותר אינו אלא מדרבנן.

ובאמת שאפשר דהוי חמה עצמה ולא תולדות חמה שאין כאן דבר המתחמם בחמה אלא שילוב הכימי יוצר חום מעצמו, ר"ל שהחומר עצמו נעשה אנרגיה שיוצרת חום ולא מתחמם מדבר אחר ודמי טפי לחמה עצמה, ובחמה שרי אפילו לבשל.

אלא שיש מפקפקים ואומרים שהחילוק בין חמה לתולדותיה, שחמה היא ללא מעשה ידי אדם משא"כ תולדותיה. ולדבריהם יש לומר ששילוב החומר הכימי ע"י מעשה אדם מקרי תולדות חמה ולא חמה, וראיתי שכתבו כן

וגם אם נאמר שבמתקשה אסור גם בסילוק חום, מאחר ואין כוונתו שיתקשה אינו יותר מפסיק רישא דלא אכפת ליה בדרכנו. ומסתבר יותר דלא ניהא ליה שנעשה קשה שמעתה אינו נוח להישען עליו.

ובאותם שהחומר הנתון בשקית בעודו צונן אינו לח ממש אלא קרוש, בזה קיל טפי דקימ"ל דחשיב כיבש ואין בו בשול אחר בשול כמבואר בשו"ע (שיח ס"טז), וכבר האריכו בזה הפוסקים הרבה. ואין כאן מקומו.

אם דומה לסיד

ב. במאירי (שבת לט ע"א ד"ה הסיד) כתב, הסיד אף על פי שהוא דבר המוסיף הבל לא נאסר להטמין בו צונן כמו שביארנו, אבל אם הוא רותח הרי הוא תולדת האור ואסור לגלגל בו ביצה וכו' אבל אם נצטנן וחזר ונרתח במים שכבהו יש מקילין. ואינו כלום שהרי אף משנצטנן מרתח את מקומו ולא זוה ממנו רתיחה שמכח האור אלא שהיא מתוספת בשעת הכיבוי. ע"כ. ויש שלמדו ממנו גם לתרבות כימית שבנד"ד שמאחר וכדי להכשיר הכלי לשימוש יש להרתחו בתוך מים היו תולדות אור גם בשעה שנצטנן. אולם יש לדחות הרבה. חדא, שמלבד שיש חולקים בהא וכאשר הביאם המאירי גופיה, יש לומר דהכא גם המאירי יודה להקל מאחר והסיד שומר חומו ואינו מצטנן לגמרי אלא שנה מרתיחתו, מה שא"כ בנד"ד שנצטנן לגמרי והוא קר קודם שלוחץ עליו ומאין נאמר שתולדות האור הוא. ובלאו הכי דברי המאירי חידוש והבו דלא להוסיף. וכ"כ בשו"ת מעשה חושב (ח"ג סי' טו) והוסיף להוכיח מדברי התוס' (פסחים עב ע"א ד"ה נכוח) והרמב"ם (טומאת צרעת פ"ה ה"א) דלא כהמאירי.

וראיתי שכיו"כ כתב לדחות באצרות השבת (עמ' רלח) וז"ל, אומנם בפחיות שיש בהם חומרים כימים אחרים שאין צריך להרתחם

תחילה ע"י אש כלל אם כן בזה ודאי דלא תשיבי תולדות האור כשמתחממים ע"י המים שנשפכים עליהם בפתיחת הפחית ואולי אף באופן שהרתחם תחילה ע"י אש ונצטננו ואח"כ נרתחים שוב בשבת ע"י שפיכת המים לא שייך בהם סברת המאירי שלא זוה בהם רתיחה שמכח האור כמו לגבי הסיד וצ"ע. עכ"ל. והסכים לזה במנחת שמואל פנחסי (ח"ג סי' טו אות ב). ובאמת שלדידן אין צריך לכל זה שהרי החומרים מתערכים בצונן ולאחר מכן מתחממים ונמצא שפעולתו נעשתה בצונן גמור, ולא דמי לנידון שבדבריהם שמים מתערכים באותם רותחים. ועי' בהלכה ברורה (בישול עמ' קכב) שהסכים כן שבצונן לא שייך כלל לדמות לסיד הנ"ל, וציין לכיו"ב בספר נשמת אברהם (חלק א סימן שיח ס"ק ב) שהביא בשם הגרש"ז אויערבך לענין כדורים מיוחדים לבדיקת שתן לשם קביעת תכולת הסוכר, שברגע שמכניסים את הכדור למבחנה של שתן מתחילה פעולה כימית בין שני חומרים הנמצאים בכדור שבאים במנוע עם מים וגורמת לחימום השתן עד רתיחתו, ואחר כך בא שינוי צבע המתאים לריכוז הסוכר שבשתן. וכתב להוכיח מדברי המאירי הנ"ל דלא חשיב בישול בתולדת אש כיון שהחימום כאן הוא על ידי חומרים שלא ספגו חום מקודם כפי שקיים אצל הסיד. ע"ש.

ועי' בילקוט יוסף (סי' שיח, עמ' קנח) שדן בבישול במיקרו גל והעלה שאין איסורו אלא מדרבנן אלא שעכ"פ להלכה למעשה סיים, ולענין הלכה שאלתי למרן אאמו"ר (שליט"א) [זצ"ל] והשיב לי שאין להורות קולא בזה אף לחולה שאין בו סכנה שבעניינים אלה יש להורות לחומרא מטעמים מובנים. עכ"ל. ובין תבין שהוא גדר וסייג שנראה לרבים כבישול ממש ויבואו לטעות בהם להתיר אסורים. ושם (עמ' קנו) כתב לדון גם 'כפחית לוחטת' והעלה שאם אין כאן חשש בישול כגון שאינו יד סולדת או כיבש שנכתשל היה ראוי להקל אלא שלא

המחבר במסקנה לאסור מחשש בישול ונולד.
ע"ש.

ולענ"ד, בנידון שלנו לא שייך כלל מוליד שהרי בעת שלוחין על הכפתור האמור ומשתחרר אותו חומר הגורם ראקציה כימית, אין זה נקרא מעשה בידים כמרסק השלג ומוליד המים אלא דמי טפי לנותן שלג וברד בכוס ונימוח מאליו, שכן בעת שלוחין על הכפתור משחרר חומר כימי ונעשה תהליך יצירת החום מעצמו בעת שמצא את החומר האחר, ולא הוי כמרסק הברד בידים. ואחר כתבי ראיתי שכן הסכימו מרגן ורבנן הרב פעלים (ח"א סי' ח) והיביע אומר (ח"ג או"ח סי' כא אות ג) בדין עשיית מי סודה בשבת, שאין לאסור משום מוליד דבר חדש בעשיית הפעפוע, שלא אסרו בריסוק השלג והברד אלא בשעושה בידים, אבל אם מניחין במים והן נימוחים מאליהן מותר לכ"ע. וה"ה בזה שהפעפוע נעשה מאיליו ע"י תערובת הסודה עם המים שיש בהם חומצה. ע"ש. וכן הוא ממש בדין. [ובאותם שהכפתור נחושתי וגורם להגביש מולקולה אחת והשאר נעשים מכוחה מסתבר שגם גרמא יש כאן, שאין בפעולה שלו די כדי לחמם אילולי היו המולקולות גוררות אחת את השניה. וצ"ע].

ועיין בשו"ת מעשה חושב (שם) שגם כן העלה וז"ל, מדין נולד לכאורה אינו, שלא מצאנו כיו"ב לאסור, ומניין לנו לחדש וכבר דחו האחרונים דין נולד שבחשמל ככיו"ב ואוקי באתרין. עכ"ל.

עוד זאת אומר, שמאחר וידוע שאין כרית חימום זו נשאת בחומה אלא ליזמן קצר אפשר דמקרי בכך מלאכה שאינה מתקיימת שאין לאסור בה, כדחוינן במלאכת כותב וכדו'. וראיתי בכיו"ב למרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' כא אות ב) וז"ל, באיסור נולד דהוי מדרבנן אין להחמיר אלא במתקיים, שהרי בכמה מלאכות פטרינן כשאנו מתקיים, כגון

סתם להלכה. ובגד"ד מסתבר שיקל הלכה למעשה מכל הנ"ל.

איסור מוליד

ג. מריש הוה אמינא שהמשמעות באיסור נולד שהוא דבר הנראה במוחש בדוקא שכן שנינו (ביצה לג) אין מוציאין את האור לא מן העצים וכו' משום דקא מוליד ביו"ט. והכא בחום ללא אש לא מקרי מוליד מאחר ואין בו ממש. אולם כבר חזינן דאסרו רבותינו להוליד ריח בכלים וגם אינו דבר הנראה לעין ומעתה יש לדמותם לאסור.

וכיו"ב ראיתי לגר"י אריאל בשו"ת באהלה של תורה (ח"ה סי' כו) בנידון שלנו ממש שכתב שהולדת חום הינה בכלל איסור מוליד והיא מהחמורה שבהם שהרי מוליד יש מאין. ובנה עצמו על דברי רש"י המפורסמים (שבת נא ע"ב ד"ה כדי) דדמי למלאכה. מאידך כתב להעמיד על זה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (הל' יו"ט פ"ד ה"ד) אם הבערת אש ביו"ט אסורה משום מוליד [ראב"ד] או מחמת שהיה אפשר להבעירה מערב יו"ט [רמב"ם], שמעתה לרמב"ם יש לומר שהוא כ"ש ליוצר חום ולא אש ועיקר טעם הרמב"ם שאין בזה ממש לקראו מוליד. [ושכן ביארו בשו"ת הר צבי (או"ח א סי' קפט הערה 3)] אלא שהאריך לפקפק בביאור שיטת הרמב"ם, והעלה שאף אם נסכים שאין מוליד יש לאסור להעמיד חומת הדת מפרצות. ולמסקנה העלה, שבמקום חולי יש להקל שאין כאן לכל היותר אלא איסור דרבנן. [ועי' בס' בחצוצרות בית ה' (עמ' 82)].

וכ"ב בס' השבת ומועד בצה"ל (עמ' קטז) לפלפל באותה תרבות כימית המחממת אוכל אם יש לחוש לאיסור מוליד ביצירת מקור חום ושם (עמ' קיז) כתב, ושמעתי מהגר"ש של"ט דלענין שבת הדבר פשוט שאסור להשתמש בחימום כימי משום מוליד ולענין יו"ט הדבר צ"ע. וכן העלה

במבעיר אש לא מצאנו איסור מתקן אלא מבעיר, וא"כ בהיעדר איסור מבעיר אין לחוש למתקן, בפרט שהחום אינו מוגדר ככלי שנחייב עליו בתיקונו. ע"ש ואוקי באתרין.]

ד. ומעתה במסקנת הדברים, מאחר דחזינו שהפעלת כרית זו אינה בהכרח אפילו איסור מדרבנן שאפשר ודינה כחמה עצמה, וגם אם נדון כתולדות חמה כבר צידדנו הרבה שאין בו איסור וגם מוליד אין בה. יש להקל מיהא לחולה שאין בו סכנה להשתמש בכרית זו בשבת, וה"ה לנפל למשכב מחמת שנתפסו לו שרירים בחזקה. שגם לחולקים אין כאן לכל היותר אלא איסור דרבנן.

ונראה שאם ילחץ עליו להפעילו בשינוי במרפק או גב היד יש להקל גם באינו נופל למשכב דהוי שבות דשבות במקום חולי קצת וצורך.

אולם, להכניסו למים רותחים להכשירו לשימוש נוסף יש לאסור בשבת.

כן גלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

בכותב במשקין ובמי פירות ובכל דבר שאינו מתקיים שפטור. (שבת קד:) וע' במנחת חינוך (סי' לא) במלאכת הצובע. וכן ראיתי לירידי המנוח הרה"ג רא"ח נאה ז"ל בס' קצות השלחן ח"ו (דמ"ט רע"ב), שכ' סברא דחמאה שנימוחה לא הוי נולד לפי שחזור ונקפה. וכיו"ב בשבת (עד:): האי מאן דארתח כופרא חייב משום מבשל. סד"א כיון דהדר ואקושי אימא לא. קמ"ל. והיינו לענין חיוב משום מבשל, אבל לענין נולד שפיר מסתבר דלא מיחשב נולד מה שנימוח לפי שעה. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין.

[ושם (אות ד-ה) תמצא מספיק לדחות גם טענת עובדין דחול, והארכת במקום אחר בגדר עובדין דחול ואכמ"ל. ולענין מתקן מנא אם יש כאן, עיין בשו"ת מעשה חושב הנ"ל שהוסיף שגם תיקון מנא אין כאן מאחר והפעלת החימום הוא שימוש חוזר ע"י שמתקנו בבישול אחר כל שימוש, ואין שייך מתקן מנא בדרך של שימוש חוזר. וע"ע בספר שבת ומועד בצה"ל הנ"ל (עמ' קיג) שאין לקרא לזה מתקן מנא מאחר והאוכל מוכן ואינו עושה בו אלא חימום ממילא אין לדון במתקן מנא גם ביצירת החימום עצמו שהרי



משחק מגנו – פד בשבת

בדבר שאלתו על משחק הנקרא מגנו-פד, שהוא לוח מחורר שתחתיו מפורות כדוריות ברזל, וכשמעביר מגנט מעליהם נמשכות ונכנסות בתוך הנקבים ונוצר כעין ציור או כתב, אם מותר לתת לקטן לשחק בזה או למנעו בשבת. השתדלתי לעיין בשאלתו וראיתי בזה כמה צדדים לדון וזה החלי.

קירוב כדורים אינו נקרא מעשה כתיבה א. אחר העיון לעניות דעתי כל שאלה זו דומה ממש לסוגיה המפורסמת באחרונים, בפתח וסוגר ספר שעל חודי דפיו כתובות אותיות שבסגירת הספר מצטרפות לכתב. שבלבוש (סי' שם ס"ד) כתב, קרוב אני לומר שהעושה כן חייב חטאת. ע"ש. ומאידך רבו כמו רבו המתירים בזה כמ"ש הט"ז (שם סק"ב) שיצא להעיר עליו 'וכמה וכמה הפריז הרב על מידותיו לענוש בזה חטאת'. שאין כאן לא מוחק ולא כותב וראי' ממ"ש פ' הבונה (קד ע"ב) א"ר אמי ב' אות א' בטבריא ואות א' בצפרי כתובה היא אלא שמחוסר קריבה. והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל ב' דפי הפנקס ואין נהגין זה עם זה פטור. התם מחוסר מעשה דקריבה. פי' אינו מקרבן אלא ע"י קציצה המפסיק ביניהם וכי קאמר כגון כתב א' על שפת לוח זו בטבריא ואתה יכול לקרב שלא במעשה אלא קריבה בעלמא. והנה מחיוב דהתם נלמד פטור לנדון דידן דכי היכי דהתם חייב משום כתיבה אף על פי שאין סמוכים אלא חויין כאלו הם זה אצל זה וחייב חטאת ממילא כאן דנדרחקה הכתיבה חשבי' לה כאלו עדיין סמוכים ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק הן כשחוזר וסוגרם דלא עביד מעשה חדש כי הכתיבה כבר היא

קיימת. והסיף שם וז"ל, ואין לחלק דדוקא בין אות שלם לאות שלם לא מהני הקירוב אבל באות א' שנתפרק מחמת פתיחת הספר מהני מה שנתרחק ונתקרב זה אינו דכך לי' אות א' שאין בו חיוב שבת כמו חצי אות והקירוב הצריך לענין חיוב שבת בב' אותיות הוה כמו חצי אות דאין בו חיוב כנלע"ד. והוא כקילורין לעין גם בנד"ד.

וציין ששמע שהרמ"א בתשובה מתיר, ולפנינו הוא (סי' קיט) וז"ל, הואיל ועומד לפתוח ולנעול אין דרך מחיקה בכך. ותדע דגרסינן פרק הבונה, הכותב על ב' לוחי פנקס ונהגין זה עם זה חייב, על ב' דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור. ופירש"י על לוחי פנקס וכו' אם נהגין ונקרין זה עם זה שכתובין על ב' שפתי הלוחין סמוכין זה לזה חייב עכ"ל [רש"י]. ומעתה יש לדקדק אמאי תנא הכותב על לוחי פנקס לתני רבותא טפי, דאפילו היו כתובים כבר אם פותח ונועל הפנקס דהוי כתיבה ומחיקה, דידוע דאלו פנקסים העשויים מלוחים עשויים לפתוח ולנעול אלא ודאי דאין זה מקרי כתיבה ומחיקה. ע"כ. והוסיף עוד לדקדק כן מדאמר ר' אבהו כתב אות אחת בטבריה ואות אחת בצפרי וכו' וכדברי הט"ז הנ"ל ממש. וחילק דלא דמי לעונה שכתובים עליה אותיות דאסור לשוברן דהואיל ואכלן קא עביד מעשה דאי אפשר לחזור לקרבן אח"כ, אבל אם היה מפרידן זה מזה וחזר וקרבן אפשר דשרי דקריבה לאו מעשה הוא. וכ"ש בספר דעומד לנעול ולפתוח, דקריבתו והרחקתו לאו כלום הוא. ע"כ. ואוקי באתרין שמקרב אינו מעשה כלל גם בחלקי אותיות.

וחידר זאת בשו"ת חוות יאיר (סימן ט"ז) ש לפי שאינו דומה למלאכת הכתיבה והמחיקה שבמשכן. ולכן הדבר ברור שלא רק שאין בזה חיוב מן התורה, אלא גם איסור מדרבנן אין בזה, ותמה על מה שכתב הלבוש שהעושה כן קרוב הוא לחיוב חטאת, שזה אינו. וע"ש שמוזה

הכריע גם במה שנשאל בשם ה' חקוק על טבעת של פרקים והם חיבורי עיגולים קטנים אם מותר לפרקו, והשיב להתיר שאין חיבור שכזה מקרי כתיבה.

וכן כתב הגאון מהרש"ם בדעת תורה (סימן ש"מ סוף סק"ג) וז"ל, דאין דרך כתיבה בכך על דפי ניירות המונחים זא"ז ולא הוי דומיא דמשכן כיון שכל דף הוא בפ"ע ומעולם לא נתחברו הדפים גם בצדיהם וכו' ואפילו בתפירה ודבק יש דעות אי הוי חיבור [ע"י שו"ע הל' תפילין סי' לב סל"ח, ובדע"ת שם], מכ"ש בהנחה לבד זא"ז אפילו דחוקים בדוחק. עכ"ל. וכבר נתפשט המנהג וההוראה בזה להקל מעיקר הדין. [וכמו שהאריך בזה מו"ר הרבה לקבין המתירים כי רבים הם, ע"י במש"כ בחזון עובדיה (שבת ח"ה עמ' קנט) ובספר לוי' חן (אות קב)].

כדורי ברזל אינם כדיו

ב. ויש להעיר ביותר מזה שכאן במקרב כדורי הברזל לא שייך כלל מלאכת כותב שאין זה חומר הראוי לכתיבה כדיו ושאר מיני צבעים, ומה שגזרו רבותינו באינו מתקיים כטל ומשקין היא גופא הוכחה דהכא לא שייך לגזור ששם דומה לדיו שנמשך ונספג כדיו אלא שאינו מתקיים, והכא אינו נמשך ונתפס בנייר כלל שנבוא לדמותו לדיו ומשקין. ולענ"ד זה ברור ופשוט בלשון המשנה (שבת קד ע"ב), כתב כדיו כסם בסיקרא בקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא רושם וכו' חייב. כתב במשקין במי פירות באבק דרכים באבק הסופרים ובכל דבר שאינו מתקיים פטור. ע"כ. ומוכח שמשקין אין דינם כדיו מאחר ואינם מתקיימים, אולם בוודאי בעינן 'דבר שהוא רושם' מה שאין לומר בכדורי הברזל. ולו יצויר שייקח נעליים הרבה ויניחם בצורת אות וכי בזה ייקרא כותב, ומה שונה זה מהכא להניח כסאות בצורה נאה מסביב לשולחן וכי ייקרא צר צורה, ומאי שנא הכא.

וכיו"ב חזינן לגרש"ז אוירבעך (נשמת אברהם מ"ת עמ' תקעד) שבכתיבה במחשב לא מקרי כתב מה"ת מאחר שאין דרך כתיבה ע"י ירי של אלקטרונים. ע"ש. וכדבריו כתבו רבים מהאחרונים ע"י למו"ר בשו"ת יביא אומר (ח"ח סי' מוח) ובחזון עובדיה (יו"ט עמ' רה בהערה) שאין במחשב שם כותב, וכ"כ גם מחקרי ארץ שעזי (ח"א סי' עד) ועטרת פז זביחי (חלק א' כרך ב' יו"ד סימן י"ג, דף שפ"ג). ועיי' בס' חול המועד כהלכתו יקותיאל (פ"ו אות צח) שמאחר ואין בכתב זה ממשות ואינו אלא הכהוב אור הדומה לשרשרת נורות שאין מי שיעלה על הדעת לאסרו אם יהיו בצורת אותיות. ע"ש. הרי שלגד"ד עכ"פ מיהא למדת שבדבר שאינו בדרך כתיבה בדבר הרושם לא מקרי כתיבה.

ואפילו לדברי שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' לז) יש לצדד להקל בגד"ד שמחלק בכתיבת עראי בין קרוב אותיות לבין יצירת החומר הכותב ככתיבה במחשב וז"ל, ומה שכ"ת מדמה זה למש"כ החיי אדם ומ"כ סי' ש"מ דחיבור אותיות שהיו אותיות כבר מה שאסור מדרבנן גם זה דרך קבע ולא ארעי וכו' ביסודו אין זה דמיון דהתם האותיות כבר עשויות רק מחברן משא"כ הכא דגורם לאותו סוג כתיבה בתחלה. ע"כ. ורוצה לומר שיוצר יש מאין אור מחושך על פני המסך ועל כן יש לאסור, אולם בגד"ד שהכדורים נמצא והוא רק מקרבן שפיר דמי לנידון המשנה ברורה הנ"ל.

ציור שמעיקרא אינו לקיום כלל

ג. ובכלל, יש לעיין שבמשחק זה הרי אינו נעשה לקיום שתכף אחר המשחק מנענע הלוח ונופלות כל הכדוריות למקומן למשחק הבא, וכן הוא דרך המשחק שאינו נעשה לקיום כלל. אולם, ע"י בשבט הלוי (ח"ו סי' לז) שדן בכתיבה במחשב בשבת ודעתו שכתיבה המתקיימת לשעתה מקרי מתקיים וז"ל, כיון דמתקיים בשעתו ועושה פעולה הנצרכת בשלמותה דהיינו כתיבה המבוקשת זה כבר בגדר

כתיבה לשעה. וז"ל שם, ועוד נראה לי להביא ראיה להיתר מהא דמדמי התם בשמעתין ענין כתיבה לענין בנין, ואמר' סוף כירה לענין מטה של טרסיים וכו' דאם היתה רפויה שרי. ואפילו מאן דאסר מכל מקום אם היו החוליות מחוברים יחד ואינן מפורקים ופעמים מטים אותם ופעמים זוקפים אותם שרי, וא"כ ה"ה בגדון זה. עכ"ל. וכיו"ב בשו"ת חות יאיר (סי' טז) וז"ל, פשיטא דאין חשש חטאת אלא אפילו איסורא נמי ליכא לע"ד וגילוי' מבנין וסתירה דק"ל דאין בנין וסתירה בכלים ואפילו הדק היטב בפרקים וחולי', ונלמד סברא משם אם לא מקרי חיבור בכה"ג כ"ש בכתוב על ראשי דפין דבפתחת מסגרי הלוחות יתפרדו האותיות ממילא כיוו אאופתא ובכל עת ורגע לפירוד קיימא. עכ"ל.

ואם כן שגם בכתיבה אמרינן באינו לקיום שרי כל שנעשה מעיקרא על דעת לפרק קיל טפי ושרי בלכתחילה וכמ"ש בשלחן ערוך (בס"י רנט ס"ו), תנור שמניחים בו החמץ וסותמין פיו בדף ושורקין (פי' מחליקין) אותו בטיט, מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמץ ולחזור ולסותמו. ע"כ. וכיו"ב כתב עוד (סי' שיד ס"ו), חותמות שבקרקע וכו' לא מפקיע וחותר, משום סתירה. ודוקא כשעשו לקיים על מנת שלא להסירו בשבת, אבל אם אינו עשוי לקיים כלל, מותר. ומטעם זה מותר להתיר דף שמשמין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט, שאינו עשוי לקיום. ע"כ. הרי שכל שדעתו לסתור באותו היום ודאי מקרי אינו לקיום כלל ושרי וה"ה הכא.

כתיבת אותיות שבורות

ד. ובתחילה היה נראה להכריח שגדרי מלאכת כותב בשבת זהים לגדרי כתיבה בסת"ם. דחזינן בגמרא (שבת קד ע"ב הנ"ל), כתב על גבי כתב מאן תנא, אמר רב חסדא דלא כרבי יהודה דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה

המתקיים, וכמו הכותב על בשרו בשבת ק"ד ע"ב דחייב וכלשון הרמב"ם דאע"פ שעובר לאחר זמן ה"ז ככתב שנמחק וה"ג נעשה פעולה חדשה למחקו מיד, אבל מעצם הכתיבה ה"ז מתקיים נקרא, ומה שצריך לו נעשה בשלמות. ולפי"ז נימא הכי גם לנידון דידן שאעפ"י שדרכו למחקו סו"ס עמד לשימושו לכמה רגעים. אולם כבר באו רעו וחקרו מו"ר בחזון עובדיה (שבת ח"ה עמ' קמא) שאין זה נקרא מתקיים כל שאין כוונתו לקיימו. ועל עצם טענתו עי' במנחת שלמה (ח"א סי' צא אות יא) שהעיר בזה וז"ל, מהרשב"א בשבת קט"ו המובא בביאה"ל סי' ש"מ סעיף ד' ד"ה במשקין נראה שסובר דאף שאין צריכים שיתקיים לעולם אבל צריכים עכ"פ שיתקיים זמן חשוב כיון דקרי ליה ספר זכרונות ואין רגילין כלל לכתוב לזכרון בדיו או על דבר שמתקיים רק יום אחד ולא יותר, ומסגנון הדברים משמע שגם המשנ"ב הבין כן, ועיין גם בנשמת אדם כלל כ"ד ד"ה אבל שכתב "דהא אין דרך לכתוב אלא כדי שיעמוד לזמן מרובה". גם הכותב בדיו על עלה של בצל וחזרין דתניא דפטור מפני שאינו מתקיים חושבני דיכול שפיר להתקיים יום אחד ואולי גם ג' או ד' ימים ואפי"ה פטור. גם פסק השו"ע שם סעי' ה' שמותר לרשום בצפורן על קלף מפני שאינו מתקיים אף שענינו רואות רביום אחד ודאי יכול להתקיים. וכן נראה גם ממ"ש הרמב"ם בהט"ז הכותב על בשרו חייב אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק, וחושבני דכוונתו היא כיון שהיה מת היה מתקיים ורק מפני שהוא חי וחם לכך החמימות מעברת. ע"כ. [ולענ"ד על עיקר סברת השבט הלוי יש להעיר מדברי השו"ע (סי' רנט ס"ז, וסי' שיד ס"י) וכדלקמן].

וסייעתא גדולה לזה לפי מה שדימה הרמ"א (בסוף תשובתו הנ"ל) דין כתיבה לדין בנין בשבת, יש לומר שכשם שאין בנין לשעה כך אין

ולא הטיל בו דל"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. ע"כ.

וכיו"ב עוד שם תנא נתבין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים חייב והתנן פטור לא קשיא הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני. ע"כ. ופי' רש"י (ד"ה דבעי), שעדיין צריכות ראשי הזינין לזיין בתנין שלהן שהזינין צריכות שלשה זיונין ימין ושמאל ולמעלה כדאמרינן במנחות. ע"כ. ושם קאי על כותב בסת"ם. ועוד גרסינן (שם) הגיה אות אחת חייב אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגנו של חי"ת ועשאו שני זינין. ע"כ. וכתב הרשב"א (ד"ה מהא), מהא דאמרינן הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגנו של חי"ת ועשאו שני זינין, שמעינן דכהאי גוונא לא מיקרי חק תוכות שאינו אלא כמפריד בין שני אותיות דבוקות, וכן שנטלו לגנו של דל"ת ועשאו רי"ש ואינו אלא בדיו שנפל על גבי האות ומעבירו. ע"כ. ודחקו לזה שאם תאמר שחק תוכות הוא איך יתחייב משום כותב. ושמע מינה שפשיטא ליה שכותב דשבת שווה לכותב בתפילין. ולעיל מיניה כתב הרשב"א ז"ל, ומהכא משמע דהלכות שבת כהלכות גיטין. ע"כ. וכידוע אוסרים חק תוכות בגט כמו בסת"ם. [אא"כ הוא בטופס ולא בעיקר הגט, יבי"א (ח"ב אבה"ע סי' יד אות ה)]

איברא, דחזיתי לרב אבן ישראל על הרמב"ם (פ"א ה"א) שחקר בזה וכתב שבעיקר מלאכת כתיבה בשבת י"ל כתרי גווי (א) דמלאכת כותב היינו עצם גוף כתיבת האותיות (ב) י"ל דהמלאכה הוא התהוות האות ע"י מעשה אבל עצם כתיבת גוף האות לא נכלל במלאכת כתיבה, ועפ"י העמיד דברי הרשב"א. ושהר"ן בחדושו על הרי"ף דחה דבריו וס"ל דבוראי מקרי חק תוכות ככה"ג אלא שאני הכא דחייב משום דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה ע"ש. והוסיף, שדברי הר"ן מתבארין

במש"כ הסמ"ג (ה' גירושין דף קכ"ט ע"ב) וז"ל, חקק תוך האותיות וחוצה לו ונשארה האות בולטת מאילי' פסול דהא לא עשה מעשה בגוף האות אף על פי שלענין שבת נקראת כתיבה כמו שהזכרנו למעלה בנטלה לגי' דחית ועשאו ב' זינין חייב, גבי שבת דוקא הוא דבר זה מפני שעל קרשי המשכן שהיו כותבין לסימן לא היו חוששים באיזה ענין האותיות עשויות אבל במקום שנאמר וכתב צריך שיכתוב וריכות האותיות עכ"ל. והיינו דבשבת נתחדש מלאכת כתיבה אף דאין המלאכה עצם כתיבת גוף האות אלא התהוות האותיות ע"י מעשיו זוהי מלאכת כתיבה בשבת. ונראה דזוהי נמי כוונת הר"ן דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה היינו דילפי' לה ממלאכת מחשבת דמשכן ולכן התהוות אותיות ע"י מעשיו זוהי מלאכת כתיבה בשבת, משא"כ דעת הרשב"א דגם במלאכת שבת מלאכת כותב הוא עצם גוף כתיבת האותיות ולכן אי ככה"ג הוה חק תוכות לא הי' מתחייב גם משום שבת. ע"כ.

ואיך שלא יהיה נמצאת אומר שמחלוקת ראשונים היא ואם כן לסוברים דבעינן כותב ככתיבה בס"ת אם כן בכותב אותיות שבורות שהפסק בהם ניכר להדיא אין על זה שם כתיבה. כמ"ש בשלחן ערוך (או"ח סי' לב ס"כה) ולפי"ז במשחק האמור שכדורי הברזל אינם סמוכים כ"כ לא מקרי צורת אות. אלא שיש לומר שהוא דוקא בהפסק הניכר שיוצר צורת אות אחרת כגון הפסק באות צדי"ק בין היו"ד שבה לגו"ן וכן בחטוטרת החי"ת שיוצרת ב' זינין, וכמבואר שם בשו"ע ונו"כ.

ואולי יש לומר שמאחר ובכל האותיות הפסק הניכר להדיא פוסל האות כמות שהוא בלא תיקון, אלא שבשאר אותיות ניתן לתקן ולא מקרי שלא כסדרן מלבד בדוגמאות כהנ"ל שיוצר צורת אות אחרת. וא"כ גם לענין שבת כל אות שבורה לא מקרי כתיבה, ובפרט

בגד"ד שבין כדור למשנהו מפסיק הלוח
פלסטיק עצמו בניהם. וצ"ע.

ומ"מ כל פלפול זה לא יהגה מזור לבא לצייר
צורה במגנטים הנ"ל שהרי הרושם צורה חייב
בה כבמותב מה"ת כמבואר בירושלמי (פ' כלל
גדול) וברמב"ם (פ"א ה"ז). ולזה הדרינן
לטעמים הנ"ל שאינו בדבר הרושם והוא
מקרב בעלמא ואינו לקיום כלל. [וראיתי
לכתוב הדברים מאחר ולא ראיתי מי שהעיר
בזה ובוודאי יש בזה נפק"מ למקום אחר.]

רשמים שאינם צורה

ה. עוד יש להאיר שהמצוי בילדים הקטנים
שמשחקים בזה שאין מוציאים צורות שלמות
אלא קשקוש בעלמא, ודמי בזה לשורט
שריטות בנסר שאין בזה חיוב חטאת כלל,
דננינן (שבת קג ע"ב) אינו חייב עד שיכתוב שם
קטן משם גדול וכו' אמר רבי יוסי וכי משום
כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום
רושם שכן רושמינן על קרשי המשכן לידע איזו
היא בן זוגו לפיכך שרט שריטה אחת על שני
נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב. ע"כ.
וקימ"ל בהא כחכמים ונמצאת אומר שברושם
רשמים שאין בהם צורה ליכא משום כותב.
וכ"מ בשולחן ערוך (שם ס"ה) שהתיר לרשום
בציפורן. ופה הבן שואל, ומדוע לא אסר עכ"פ
מדרבנן. אלא תריין למימר שמאחר ואין
ברשימה בעלמא דררא דאורייתא לא גזרו
כלל באינו מתקיים, וכמ"ש בן בנו"כ שם
באליה רבא, בגר"ז וביאור הלכה (ד"ה מותר)
וכמו שהאריך בזה הגאון מנוחת אהבה (ח"ג עמ'
קמח) ע"ש. ואם בן בקטן שרשימותיו אינן
לצורה שרי בלא פקפוק מאחר וגם הכא אינו
לקיום וכנ"ל.

מספרים וסופרים המדברים בזה

ו. ובעת דינא יתיב וספרין פתיחו, ראיתי גר"י
נויבירט בס' שמירת שבת כהלכתה (פ"טז אות
כד) שכתב, אין להצמיד אותיות וחלקי ציורים

מגנטיים ללוח המיוחד לכך (או על דלת
המקרר). ע"כ. וביאר טעמו מאחר שהם יכולים
להישאר לזמן ארוך בגלל המגנט שבהם אסור
בכל ענין אפי מתכוון להורידו לאחר זמן קצר.
ע"ש. ולכאורה טעם זה יש לדחותו שהרי אין
כאן חיבור אלא מניחו זה אצל זה ומה
שעומדים בן אינו חיבור ע"י דבר אחר כדבק
וכו' ומה גרע זה מאחד שמניח כסא על
הקרקע, שהרי לא יוזז מעצמו לעולם מכוח
הכבידה שבטבע שהוא בעצמו ע"י כח מגנטי
כידוע, וכי נאמר שהדביק בניהם. [ועכ"פ גם
הוא מסכים שאין למחות בקטנים, שם בהערה
(אות סו).] וראיתי שכ"כ בשו"ת ודרשת וחקרת
(ח"ה סי' סד אותג) שאין במגנט בנין ותפירה כלל
ונסתייע גם מדברי חוט הני (ח"א עמ' קלה) שאין
איסור בחיבור מגנט משום תופר מאחר ונמשך
ע"י כח המשיכה בלבד.

ועי' בספר שבות יצחק דרזי (ח"ג עמ' כג אות ה)
שכתב, מגנט על מקרר אם הוא צורת אותיות
הנחתו על המקרר היא כעין כתיבה בן שמעתי
מהגרי"ש אלישיב זצ"ל. ואם הוא כרטיס או
לוח שכתוב עליו כשמניחו על המקרר אין זה
כותב אבל זה דומה קצת לקיבוץ חלקים, וגם
כשאין צורה למגנט והוא עשוי להחזיק דפים
על המקרר באופן ארעי הורה הגרי"ש אלישיב
זצ"ל שלא להחזירו למקומו. ובהערה (לב)
ביאר טעמו וז"ל, כמש"ב המשנ"ב סי' ש"מ
ס"ק כ"ב ובשעה"צ ס"ק ג' דאותיות של כסף
לתחוב עם מחט לפרוכת הוי כעין כותב. ע"כ.
ומכל הנ"ל מבואר שיש לחלק הרבה בניהם.
ומ"מ סיים (בעמ' רצג) ואמר, שקטן שלא הגיע
לחינוך אסור לתת לו משחק אותיות או
מספרים שנאחזים ע"י מגנט או חיבור אחר,
ואם לוקח מעצמו אין צריך למונעו. בן שמעתי
מהגרי"ש אלישיב זצ"ל. עכ"ל. ונראה
שבצירוף כל הנ"ל גם להושיט לו אפשר להקל
בהצטרף כל הצדדים דלעיל.

במשחק האמור דרכו בכך לקרב ולהרחיק
בכוח מגנט.

והנה גם בארצות שבת (ח"א עמ' תלה אות כג)
כתב להחמיר ועיקר טעמו עפ"י דברי
הגרשז"א בשש"כ הנ"ל שכתב לאסור אם
החלקים נאחזים זה בזה. אך העיר על דבריו
שלכאורה לפי סברת הרמ"א שקירוב חלקים
אין בו שם כתיבה הרי זה נאמר גם כשיש
חיבור ע"י מסגרת או שהחלקים נאחזים זה
בזה, ורק לדעת הפוסקים שחלקו על הרמ"א
והט"ז ואסרו קירוב חלקי אות זה לזה יש מקום
לדון דכאשר אין החלקים מחוברים כלל אין
איסור וכנ"ל הערה י"ט וכאשר הם מחוברים
ה"ז אסור לשיטתם. עכ"ל. והוא תנא דמסיע
רק נראה שלא החליט כן להלכה.

ואנכי הרואה בספר מנחת איש (לגר"א שפירא
עמ' תצה) שכתב, מותר לשחק במשחקי
הרכבה אשר מקרבים בהם אותיות שלימות זו
לזו או ציורים שונים זה לזה וכדומה ואפילו אם
מניחים את כל האותיות במסגרת אחת
וכדומה. ע"כ. וטעמו כהנ"ל מהרמ"א והוסף
בהערה (הע' 45), וכן נראה שאין חשש איסור
במיני משחקים אשר ישנם נקבים שמכניסים
בהם את האותיות או הציורים או באותיות שיש
בצידם האחורי מגנט כי בכל אופנים אלו אין
נחשב קביעות וכמבואר בדברי הפוסקים שם
שדוקא בקביעות האותיות על הבגד יש
לאסור. ע"כ. שיש להסתייע גם ממנו דלא
מקרי חיבור, ועכ"פ שם חשש להחמיר
בלכתחילה כמ"ש המשנה ברורה אא"כ
בילדים שחפצים דווקא במשחק זה שדינו כאין
ספר אחר ע"ש.

איברא, שחזיתי בס' נשמות שבת (הארפנעס ח"ז
סי' קנא) שייצא לאסור איסור דדמי למש"כ
שו"ע (בסעיף ד) שאסור לכתוב באצבעו באפר
ובמשקין וה"ה בחול וז"ל, ופשטות משמעות
הדברים דהיינו אף באפר וחול תלוש ואף

ובמ"ש לעיל ראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח
ח"א סי' קלה) שכתב וז"ל, הנכון לע"ד דאם אינו
מחבר את האות אלא העמדה בעלמא אין בזה
שום חשש, דהא אף בחבור כה"ג באותיות של
כסף בפרוכת שמחדש המג"א בס"י ש"מ סק"ו
שאסור אינו דין ברור, עיין בנשמת אדם כלל
ל"ז אות ב' שלכל הפוסקים לא הוי כתב
ולרש"י נמי מסתפק אולי דוקא במעשה רוקם
סובר שהוא כותב ולא בתחיבת אותיות כסף.
עכ"פ בחבור אוסר המג"א ויש להחמיר
כדפסק גם הח"א וכן במ"ב ס"ק כ"ב. אבל
בלא חבור כלל משמע שאין מקום לאסור
דמסתבר שגורע מלכתוב במשקין שאין
מתקיימין שעכ"פ לרגע שהן מתקיימין הוא
בחבור אבל הכא שלא מחובר כלל אינו ענין
כתיבה כלל. ע"כ. ומדבריו תבין שגם בחיבור
קל מאוד שבהינף יד ייפול המגנט ממקומו, לא
חשיב חיבור שדיינו לחוש בחיבור שיש בו
ממש. וכן יש לפרש בדברי חוט השני (שבת פ"ב
עמ' קנז) שכתב, ויש לדון באותיות שמתחברות
ע"י מגנט אם יש בזה איסור, דאפשר דדבר זה
כבר נחשב לאיזה קביעות ואסור, וצ"ע. עכ"ל.
שיש לומר הצ"ע דווקא במגנט חזק אך בחלש
כ"כ שבתנועה ייפול ודאי לא חשיב חיבור.
וראיתי שב"כ בהדיא בשו"ת באר משה (ח"ו סי'
כו) וז"ל, והעיקר בזה שלסדר אותיות תמונות
וציורים זה אצל זה שבנקל להזיזם שרי, וגם
אם תוחכים זה בזה ברפיון ובנקל להפרידם
ג"כ שרי ובלא"ה יש למנעם. עכ"ל.

ואם נחבר דבריהם לטעם ההיתר המובא
בתשובת רמ"א הנ"ל שאין דרך כתיבה בכך
בקירוב בעלמא אין צורך עוד לחוש בזה, ולא
אכחד דחזיתי בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' יח)
שדעתו שכל דברי הרמ"א נאמרו דווקא
בהתקיים ב' התנאים שהוא בקירוב בעלמא
ודרכו בכך לפתוח ולסגור, שלא הכריע בין
הטעמים. עכ"ד. ובעניי יפלא הדבר שהרי
שניהם טובים יחד ולחוד שלא נקט בהם אלא
ועוד, ולא לשון צירוף. ועכ"פ גם לדבריו הרי

בפרט שדעת הר"ן בריש יומא (א. ד"ה יום חכפורים) שכל שהוא לצרכו של תינוק אף על פי שהגיע לחינוך מאכילין אותו איסור דרבנן אפילו בידיים וכן כתב הרשב"א בחי' (שם ושבת קכא. ד"ה שמעת), כאשר הביאם ביתה יוסף (סי' שמג) ואעפ"י שלא פסק בן חזי לאצטרופי בספק, כל שכן שבדרך כלל המשחקים בזה הינם קטנים שלא הגיעו לחינוך, ויש בזה אריכות ואין כאן מקומו.]

זאת תורת העולה

ח. זאת תורת העולה, רשאי האב לתת לילדיו הקטנים לשחק במגנו-פד מאחר שאין דרך כתיבה בכך ולא בחומר הכותב ובפרט שאינו אלא מקרב גופים בצורה נאה, וכל שנחלקו בו ויש המתירים גם לגדולים הבו דלא להוסיף לאסור בקטנים ואפילו בהגיעו לחינוך. ובילדים הקרובים למצוות ראוי להימנע ממשחק זה, ובלאו הכי ראוי לחנכם לנצל זמנם.

וברוך הנותן ליע"ף בח.

שברגע שיטלו בידו ויגביהו החתיכות מתפזרות והצורה בטילה מ"מ לא גרע משאר כל דבר שאינו מתקיים מ"מ לא גרע מכל כתיבה שאינה מתקיימת דאסור מדרבנן. עכ"ל. ולענ"ד לא דמי כלל ששם נעשה דרך כתיבה וכאן דרך קירוב חלקים, וזה עיקר סברת הרמ"א שאין בזה דרך כתיבה.

בקטנים

ז. ואחר הודיע אלקים אותנו כל זה, יש לדון גם למחמירים אם שייך לאסור הכא מדין ספי ליה לקטן איסור בידיים, שהרי לפניך מערכה מול מערכה וברור שכל החשש הוא במילתא דרבנן, ואם לגדול נחוש בספק דרבנן, עכ"פ לקטן מישרא שרי שאין כאן איסור מבורר דנימא ביה ספי ליה איסור. וחילי ממש"כ מרן הב"י (סי' רסט ד"ה וכתבו) בדין המקדש בבית הכנסת שאין לו לשתות מיין של קידוש ואפילו הכי מותר להשקותו לקטנים וביאר טעמו בתירוץ ראשון וז"ל, דכיון שיש מתירין לשתות בבית הכנסת אפילו לגדולים אף על פי שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים מכל מקום לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים. ע"כ. והכא נמי מאחר ויש מתירים גם לגדול הבו דלא להוסיף לאסור בקטן.



לתת ביד קטן איסור דרבנן

בס"ד, ט תמוז תשפ"ג

לידיד נפשי דיתיב בתבנא דליבאי צנוע ועניו ויראת ה' על פניו הרה"ג אסף אליעזר שליט"א הי"ו

במה שהתעורר בין החכמים בבית המדרש אם להקל באמירה לקטן להניח על פלטה דולקת תבשיל לח שהצטנן, שיש מהחכמים שלמדו להיתר מדברי מרן השו"ע (בס"י רסט), הגה באתי בכמה שורות לומר הנלע"ד.

הנה באמירה לקטן בדבר שיש בו מחלוקת אם אסור בשבת, יש לחלק טובא בין דין המובא בפוסקים לאסור מדאורייתא, שבוה הוי איסור ספי לקטן אפילו בהכריעו לחומרה מחמת הספק, וכגון ביסול אחר ביסול בלח שהכריע מרן (בס"י שיה ס"ד) לאסור, שיש לאסור בו גם אמירה לקטן. וכן מבואר (בס"י שמג) שאפי' שבות מדרבנן אסור לומר לקטן לעשות בשבת.

עוד אברר לפני חברים, שגם במילתא דרבנן שאין להקל לתת לקטן בידיים איסור שבות כנ", אסור בזה גם אם נחלקו הפוסקים ו'הוכרע' לאסור, בסוגיה בדוכתא היא מפסק השו"ע גופיה, שגם בדין זה אם יש איסור לתת בידיים לקטן איסור דרבנן איכא מחלוקת בקמאי שהרי הרשב"א והר"ן מהמתירים לצורך הקטן, ואעפ"כ הכריע השו"ע הדין לאסור גם בשבות, ולא אמרינן כל שיש מתירים שרי. הא קמן שמרן גופיה הכי סבירא ליה שגם במקום מחלוקת אם הוכרע לאסור אסור גם לקטן גם ביש מתירים ואפי' במילתא דרבנן.

ומה שהותר אינו אלא במילתא דרבנן שהנראה להתיר ולא נהגו בו איסור אלא בחומרה וכדו', וזה המבואר בס"י רסט למעיין שם שנתחברו כמה ספקות בדרבנן ופשט מנהג וגם בזה לא הכריע מרן בסכניא חריפתא כמו שנבאר לקמן.

וראה למרן מלכא בחזו"ע (שבת ח"ג עמ' קא) שכך מבואר שיש לאסור אפי' במילתא דרבנן אלא אם כן יש צד להתיר ורק מחמת חומרה בעלמא שבוה יש להתיר בקטן ע"ש.

ומה שיש ללמוד מדברי מרן השו"ע בס"י רסט שהתיר בקטן היינו באיסור דרבנן שיש מתירים גם לגדול וכמ"ש שאף לדברי האומרים דאפי' איסור דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים, אפשר שכיון שיש מתירין לשתות מכוס הקידוש בבהכ"נ אפי' לגדולים, אף על פי שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסור להשקותו לקטנים. ע"ש. וגם בזה כתב בלשון 'אפשר' שאינו מוכרח בכל מקום, אך בספק איסור דאורייתא שהספק להחמיר הוא חיוב גמור מדרבנן לכל הפחות [שי"א שספקו לחומרה מהתורה פשיטא שאסור] לא שייך להתיר לקטן דהוי בכלל ספי ליה איסור דרבנן בידיים לאסור. וכל שכן שיש מהמתירים לתת לקטן איסורא דרבנן שהתירו רק לצורך הקטן ולא לצורך הגדול, כמבואר ברשב"א.

ועי' בכיו"ב ביבי"א (ח"א יו"ד סי' ד אות ז), במילתא דרבנן שיש בה מחלוקת הפוסקים וגם בזה צירף עוד צדדים שזה צורך הקטן, וקטן כחולה שאב"ס, וס"ס שמא קינוח ושמא שעה וכו'.

בפרט שיש לחלק בין סוגיה שרוב הפוסקים אווזים לאסור כלח בתר לח שאין לסמוך על המיעוט בזה להתיר בשופי לקטן. לבין סוגיית קידוש שרוב קמאי לקולא שאין הגדולים אלא

להחמיר על אף שבסוגיה נוטה רוב בניין ומניין להתיר, שבוזה התיר בקטן בצורך גדול דווקא. אך בזה יש להעיר עליו ולסייג, שכל ההיתר הוא דווקא לצורך הקטן שהרי צדדי הס"ס לסמוך על הרשב"א המתיר לקטן לצורכו.

ועל מש"כ במנוחת אהבה (ח"א עמ' תקפב) לפתוח דלת מקרר ע"י קטן גם בנדלקת מנורה ובהערה נכנס גם במנורה שיש בה הבערה, כבר העיר עליו ביבי"א (ח"ט אות ס' קח אות קפו) וז"ל, בעמוד רסט אם שכחו לנתק את הנורה שבמקרר חשמלי לפני השבת, אסור לפתוח בשבת את הדלת של המקרר, אפילו ע"י קטן, שהרי שביתתו עלינו, ובאמירה לקטן, הו"ל כדן ספי ליה בידים, וכמ"ש הגר"ש קלוגר בשו"ת קנאת סופרים (בהשטות לשו"ת שנות חיים ס' קלד) במסקנתו. ע"ש. ובאן איסור פסיק רישיה של הדלקת הנורה, הוא מן התורה, דחשיב כפסיק רישיה דניחא ליה, ופסיק רישיה איסורו מן התורה, כמו שהוכחתי בשו"ת יביע אומר ח"ד (ר"ס לד). ע"ש. ושל א כמ"ש הרב משה הלוי בשם הרה"ג נאמן בספר מנוחת אהבה ח"א (עמוד תקפב). [נשו"ר בשולי הסכמת הרה"ג נאמן גר"ו שבראש הספר, שכתב, שאין להתיר אלא ע"י קטן שלא הגיע לחינוך]. ע"ש.

תבנא לדינא, שכל ההיתר האמור לתת בקטן קאי במחלוקת הפוסקים במילתא דרבנן, שאעפ"י שמסקינן לגדולים להחמיר יש צד להקל לקטן. וגם בזה י"א דווקא לצורך הקטן וי"א דווקא בחומרה בעלמא שהחמירו לגדול אך לא בנפסק בדין לאסור מדרבנן. אך במילתא דאורייתא שנחלקו הפוסקים אין צד היתר כלל לומר לקטן לעשות, וגם במצרף צדדים שלא העילו להתיר בגדול אין להתיר בקטן. והנלע"ד כתבתי. רוכב ערבות יהיה בעזרך להמשיך להגדיל תורה ולהאדיר. האוהבך בלב נפש עמיחי יעקב פריץ.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף בח.

כמחמירים כמבואר בלשון הב"י לעיל. וכן מבואר ביבי"א (ח"ג ס' ג אות ב-ג) שכתב, שאף מרן הב"י לא התיר אלא כשהמחלוקת שקולה זה לעומת זה בערך. אלא שנהגו בהאוסרים, וגם אין הדבר אסור מצד עצמו. מש"ה לגבי קטן אין להחמיר. משא"כ התם בגבינות עכו"ם דרוה"פ ב' להחמיר. וה"נ לגבי אכילת מאכלי חלב אחר בשר אינו אלא מנהג, שהרי רבו הפוסקים המתירים לאחר סילוק סעודה. וכמש"כ בעניינינו בס' יביע אומר ח"א (שם) מערכה לקראת מערכה. אלא שנהגנו כהרי"ף והרמב"ם וסיעתם. ואף על פי שכן תופסים להלכה תמיד כמותם נגד שאר פוסקים, עכ"פ לא יצא מידי מחלוקת. ומכ"ש שאין האיסור מצד עצמו, רק מצד אכילת בשר שקדם לזה. וכמש"כ בס' יביע אומר להביא סמוכין להקל מטע"ז וכו' ואיך שיהיה בצירוף כל הני טעמי שרינן למספי להו בידים חלב אחר בשר. ע"כ. וע"ע ביבי"א (ח"ד ס"ס מז), בדבר שוהא חומרה בעלמא דשרי למימור לקטן.

וראיתי בעת ספירין פתיחו שכ"כ בהדיא במנחת ראובן (ח"ז עמ' תרב) שלא דיברו אלא במילתא דרבנן שאיכא בה ספק היתר לגדולים, ודווקא לצורך הקטן. וכיו"ב הכריע הרה"ג שדבריו אוהבים אצלנו ביותר ששכלו זך וישר ובקיאותו כרוחב הים הגדול בספר מנחת יעקב (דהאן ח"ן עמ' שכה), והוכיח דבריו בין היתר ממש"כ מור"ם ז"ל (ס' רנגס"ה) שלא התיר אפי' ע"י גוי בלח שהצטנן ואעפ"י שיש בו מחלוקת הפוסקים, וכ"ש וק"ו לקטן. והרי מור"ם הוא המ"ד להתיר למעשה איסורא דרבנן לקטן לצורכו והכא אוסר בודאי גם בכה"ג מאחר ואיכא ספקא דאורייתא.

וראיתי גם לגר"מ לוי זצ"ל במנוחת אהבה (ח"א עמ' תיח) לחלק בין מילתא דאורייתא שאסור גם במחלוקת הפוסקים, לבין מילתא דרבנן שנחלקו בה שבוזה יש צד להקל. אלא שכתב שם להקל במילתא דאורייתא שנהגו



איש, וראה שם מה שהאריך הרבה בטוטו"ד בגדריה ויסודותיה.

הוי מחשב הפסד מצוה

ב. והוי יודע דעת חכמים, שיהיה אדם מחשב מעשיו ומתייעץ עם התורה הקדושה איזו דרך ישכון אור, שאין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד, ועל כן בוא נבוא לחפש דעת ויראה בדברי רבותינו כיצד הדרך ישכון אור האם רשאי להתחיל התענית במוצ"ש. וברור הוא שאם בנקל הוא לדחות ימי תעניתו לשאר ימות השבוע בודאי עדיף הוא שלא נכנס בשום שאלה, אך באי אפשר לו או יקשה עליו להתענות בשאר ימים, נבוא בחקר הדין ויסודותיו להבין העיקר והטפל והעצה היעוצה להיות מרוויח מכל צד.

הנה מחד חזינן חבל נביאים המתנבאים בסגנון אחד, חכמי בתראי המפורסמים בעוצם גדולתם בתורת הפשט והקבלה, ואומרים בסגנון אחד שיש להיזהר מלהתפתות אחר התענית על חשבון סעודה רביעית, כי אין הצר שווה בנזק המלך. והמתענה ולא סועד מפסיד יותר מאשר מרוויח.

ושמועה ראשונה בזה ומפורסמת היא, שכך לשון תוספת מעשה רב לגר"א (תוספת אות לט) וז"ל, אשתו קיבלה על עצמה להתענות הפסקה והפסיקה בסעודה שלישית ותיכף אחר ההבדלה שכבה לישון, ויוודע לו הדבר ושלה לה שבכל הפסקות עדיין לא יתקן הפסד מלווה מלכה אחת, אז תכף קמה ואכלה. ע"ש. והנה הגם וזו שמועה היא ולא כתבה הגר"א כדון, אך כן מסתבר הוא כי אכן כך היא דעתו ז"ל שסעודת מלווה מלכה חובה גמורה היא בפת כמ"ש בביאורו לשו"ע (סי' ש).

וחזיתי שכך גם דעת כמה מגדולי רבותינו חכמי ספרד גאונים כפשט ועצומים בתור הקבלה, שאין להתחיל תענית הפסקה

תענית הפסקה במוצ"ש

שאלה החוזרת ומתעוררת מדי שנה בשנה, ובפרט בתקופת השוכבי"ם, שכבר ידעת מעלת ימים אלה המיוחדים ומסוגלים מאוד בתיקון עוונות ובפרט בתיקון הברית. וכמפורסם יש אופנים שונים בעניין התענית, יש תעניות יום מעלות השחר עד צאה"כ, ויש תעניות מלילה ללילה כ"ד שעות, ויש מ"ח או ע"ב שעות, ויש העושים הפסקה ממוצ"ש עד קבלת שבת שאחריה. והשאלה הנשאלת היא אם ניתן להתחיל בתענית הפסקה במוצאי שבת קודש או שמא מחויבים בסעודת מלווה מלכה ותידחה התענית מפניה, והאם ההפסד שווה ברווח, ומהי העצה הטובה בכל זה.

ולא באתי להאריך בידוע בגדרי סעודת מלווה מלכה, שכבר האריכו בזה הפוסקים הרבה, ורק בקצירת אומר אציין מראי מקום לייסד הדין, ומשם נבוא לנלע"ד הנכון בעצה טובה ומעשית להיות מרוויח כל צדדי המצוות והתיקונים.

חובת סעודת מלווה מלכה

א. כידוע וכמפורסם בספרים האריכו בזה הרבה אם חיוב סעודה רביעית מעיקר הדין או חסידות, והראו בזה מחלוקת ענפה בקמאי ובתראי, ואיני בא על המפורסמות עי' למו"ר בספרו חזו"ע (שבת ח"ב עמ' תמא ותמוד) ובשו"ת יחיה דעת (ח"ד סו"ס כה) ובהלכה ברורה (סי' ש אות ב) כאורך. והיותר נראה בדעת מרן השו"ע שהיא מצוה שיש בה צד חיוב מדרבנן, אך לא בהכרח עם חובת אכילת פת. ולכל הדיברות מוסכם שמעלתה גבוהה ועצומה, וגם עפ"י הסוד יש בה הכרה. וכבר נכתב ספר שלם ומקיף בעניין סעודת מלווה מלכה ושמו מעדני

לא שייך מנהג וגם לא שייך לשתוק על שהביא עצמו לביטול סעודה באכילה יתרה, ובכלל יש זמן לסעודה זו לפחות ד' שעות בתוך הלילה ולא סביר שלא יהיה בסופם יכולת לאכול רק בזית של פהכ"ב, ולכה"פ עד חצות לילה וכל שכן לאומרים שכל הלילה זמנה. ותן דעתך שגם בהלכה שבה כתב לאסור התענית במוצ"ש, נקט בלשון מנהג שהוא נוהג לאכול מלווה מלכה. ועל כן נראה שבה כעזה והנהגה 'לא יבטלנה', ומוכן גם שיעץ עצה לדחות התענית לימים אחרים "ויכול לעשות הפסקה אחת מיום ב' וכו' או שיעשה יום ה", ומשמע שבלא יכול לעשות ההפסקה בימים אחרים מישראל שרי. ולא דיבר באיסור גמור אלא בהעדפה, ולכן ביכול לדחות התענית ליום אחר אין סיבה לבטל המלווה מלכה, מה שאין כן אם יש צורך בדווקא על ימים אלה.

ובאמת גם הרי"ח הטוב כתב כעין זה בהדיא שבמקום צורך לא נעל הדלת שכתב וז"ל, ומ"מ ג"ל דגם הפסקות של תיקוני עונות וכו' וכבר התחיל לעשות ההפסקות וקודם שעשה הפסקה האחרונה נזדמן לו עסק וצורך גדול וכו' ואם לא יעשה הפסקה זו האחרונה ביום א' וביום ב' א"א להתענות וכו' ויש לו הכרח רב דאפשר שיוכל לעשות ההפסקה ביום א' וביום ב', ועדיין צריך להתיישב בזה. עכ"ל. הרי שבשעת צורך שפיר דמי או לכל הפחות לא נעל הפתח.

וחזה הוית למחר"ח פלאג'י בספה"ק כף החיים (סי' לב אות סא) שדיבר בזה וז"ל, אפילו כשעושה שמונים וארבע תעניות או הפסקה גדולה 'יוהר' שלא יבטל סעודה רביעית וכמו שכתב בספר חמדת ימים פ"ב משובבי"ם אות ס"ט. ע"כ. ובס' צוואה מחיים (אות מ) למר בריה דרבינא. וראה עוד בספרו נפש חיים (מע' א אות סב) שמעלת ד' סעודות כאכילת קדשים וכתב וז"ל, ולכן אפי' שבא לקבל הפסקה גדולה מששת ימים לא יהיה נסוג אחר

במוצ"ש מאחר והיא באה על חשבון מלווה מלכה. ואביא מעט מדבריהם ואפלפל בהם כי חזיתי להו שלא כתבו דבריהם בנעילת דלת אחריהם, אלא נתנו קצת ברירה ביד האדם לפי הצורך והשעה. וזה יצא ראשונה, ראה למרן הרי"ח הטוב והוא בספה"ק בן איש חי (ש"ב פר' ויצא אות כז) שכתב בתחילה לשון מכריעה לאסור איסור וז"ל, אלו שמתענים הפסקות 'אסור' להם לעשות הפסקה במוצאי שבת, דאסור להתענות בליל מ"ש, ועיין כף החיים מ"ש בזה. ע"כ. וחזר על דעת קודשו ביתר אריכות בספרו רב פעלים (ה"ג או"ח סי' לה) שאחר שהביא שיטות הפוסקים שאין חובה גמורה בסעודה ד' כתב וז"ל, אך משמעות דברי הפוסקים אינו כן אלא ס"ל יש בה חיוב גמור כמ"ש חיי אדם, אך אינו שוה חיוב שלה כמו חיוב ג' סעודות בין למ"ד ג' סעודות המה מן התורה בין למ"ד דרבנן. על כן 'ודאי אסור לו' להתענות ליל מוצאי שבת והרי זה מזלזל בכבוד שבת, דאפילו אם הוא אנוס שאינו יכול לאכול כלל עב"ז להתענות בו בקבלת תענית ודאי הוי זלזול ואסור. ע"כ.

וב"כ ג"ע החיד"א בספרו ציפורן שמיר (סי' ו אות צג) וז"ל, ואם חלין בשבת 'הוא נוהג' בליל מוצאי ש"ק לעשות סעודה ד' כדת מה לעשות, לא יבטלנה ח"ו אפילו שאינו אוכל אלא פת הבאה בכסנין, כי היא מצוה רבה וחובה ויכול לעשות הפסקה אחת מיום ב' של פרשת שמות שיאכל יום א' ויפסיק בערב. ע"כ. ולכאורה משמע מדבריו שבדין וחייב קאמר ולא עצה טובה. אך הרואה רצף דברי קודשו יראה שאינו מוכרח לאסור לגמרי שהרי כתב בסמוך לפניו (אות צב) וז"ל, אם 'אינו נוהג' לאכול בליל מוש"ק איזה דבר לסעודה ד' ואפילו פת הבאה בכסנין, כי אינו סובל האכילה מכח סעודות שבת אז יכול לקבל ביום שבת קודש ולהפסיק סמוך לשקיעת החמה. ע"כ. ומבואר מדבריו שאינו מוחלט בחיוב גמור כפשוטו, שמזכיר לשון אם נוהג או לאו, ואם חובה היא

מלסעוד סעודה רביעית, ויעשהו תנאי בינו לבין עצמו מבערב מבעוד יום כי התענית מקבלו אחר סעודה ד', אך בזאת יזהר שיהיה תכף אחר ההבדלה מיד כדי שלא יאחר מלקבל עליו התענית. ע"כ.

הרי שלא אסר להתחיל התענית במוצ"ש ונקט לשון 'יזהר', וכעצה הגונה הציע שיתחיל התענית באיחור ויקבלה על תנאי זה שתתחיל 'אחר מלווה מלכה'. ברם, שים ליבך שלא הביא ראיה או הכרח שתועיל תענית שכזו, שאם אבל אחר צאת כוכבים מי יימר לן שתועיל שייחשב כמתענה מהלילה ותצטרף להפסקה, שלא הביא לזה ראיה וסמך והפשוט מוכן להיפך שלא באמת יועיל בזה במקום שקיבל נדר תענית הפסקה אלא רק בקיבל על עצמו בהדיא בצורה זו. ודו"ק. ועכ"פ מדברי החכמים למדת כמה חשובה היא סעודה זו, והמתענה ומפסידה לא רק שלא ירוויח התענית אלא יפסיד בהרבה מממנה בחסרון סעודה רביעית. והעדיפו להיכנס בדוחק להרוויח התענית על צד אולי מאשר להפסיד סעודת מלווה המלכה.

תענית הפסקה עדיפא

ג. והנה מלבד לכל שיטות קמאי שאין כלל חיוב בסעודה זו, חזינן שגם לחכמי המקובלים האוחזים שהיא חיוב גמור, עדיין תענית הפסקה עדיפא ממנה ויפסוק אכילתו מסעודה שלישית, וחזינן כן גם בפוסקים שידם רב להם גם בקבלה, שכך כתב השל"ה (מס' שבת נר מצוה אות נח) והביאו באל"ה רבה (סי' ש) וז"ל, כתב של"ה במי שמתענה במוצאי שבת כגון שמפסיק מבעוד יום, אזי יטריח להכין סעודה זו לאחרים וילמד המאמרים ודינים המוזכרים בסעודה. ע"כ. וא"כ בריא להו שתענית דוחה סעודה זו.

ובאמת שכדברי השל"ה כך נראה פשוט בדברי כמה מרבתינו הראשונים, הגם שנראה

שסברו שיש מצוה גמורה בסעודה זו, ראה בשו"ת תרומת הדשן (סי' קנד) שנשאל על המתענה ג' ימים לילה ויום רצופים, ומתחילים במוצאי שבת, היאך יעשו בהבדלה על הכוס, הואיל ואין יכולין לשנות בליל מוצ"ש. והאריך הדיבור בזה איזו דרך עדיפא מבין הג' אפשרויות, ולא הזכיר מאומה מביטול מלווה מלכה, ונשמע בפשוט שלא ס"ל שיש גרעיותא בזה. וכן יש ללמוד מדברי מהר"י מברונא (סי' צה), ומוכן שתענית הפסקה עדיפא ואין מלווה מלכה לעיכובא בזה. [ואם הבינו שאין חובה כלל בסעודה זו והבינו כן בדברי הגאונים שאין חובה אכילה ממש אלא 'אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל'. עי' סדר רב עמרם גאון (ח"ב עמ' ס) אוצר הגאונים (שבת סי' שכח) בשם רב צמח גאון ועוד עי' חזו"ע (עמ' תמב), הרי שדברי גאונים דברי קבלה הם.]

דעת רבנו האר"י ז"ל

ד. והנה המחליט והמכריע בכל עניינים אלה, הוא רבנו האר"י ז"ל ואין בלתו, ואעפ"י שרבתינו החיד"א והבא"ח וכף החיים קדושי עליון ובקאים טובא בתורת האר"י, אך לא חזינן שהוכיחו דעתם בראיה בדעת רבנו האר"י ז"ל כדי לחתוך הדין. ודעת רבנו האר"י לענ"ד פשוטה וברורה במקומה שתענית הפסקה דוחה סעודת מלווה מלכה, ולא רק זה אלא שגם לא דחק לדחות התענית ליום אחר, אלא כפי ההזדמן לאיש בתיקון עונו.

ואביא לפניך קורא נעים לשון הקודש ותבחן בעצמך משקלם בשקל הקודש והם בשער רוח הקודש (יט ע"א) בתיקון הבא על אשת איש שצריך להתענות שכ"ה ימים, שכתב רבנו האר"י הח"י ז"ל, וצריך שתכוין בשכ"ה תעניותיך בג' הכונות הנז' באופן זה וכו' ואם תעשה הפסקות ר"ל תעניות רצופים של שני ימים ולילותיהם אשר כבר ביארנו שהם חשובים כמו שבעה ועשרים תעניות בלתי רצופים הנה אז יכוין וכו' ובכל השכ"ה תעניות

לאכול המלוגמה האחרונה של סעודה המפסקת בערב תשעה באב באפר, זולתי אם הוא ביום שבת לא יטבלנה באפר. אבל סעודה המפסקת שהיא לצורך הפסקה של שני ימים א"א שתזדמן בשבת, דאין בזאת הכרח שיעשנה ביום א' ויום ב' כמו הך דתשעה באב. ע"ב.

והנה אעפ"י שרבנו יוסף חיים זיע"א ארי במסתרים, הנך רואה שדחק לשון רבנו האר"י, עד שאמר שלא דיבר בתענית הפסקה הכתובה באותו משפט אלא בת"ב שהביאה מרחוק וזו כלל לא ההבנה הפשוטה. וראה בשער רוח הקודש הנזכר (תיקון כא) שלא הזכיר כלל תשעה באב כלל עד שנבוא לדחוק בן.

וחזיתי לרב המגיה במרכבת יחזקאל (שם) על שער רוח הקודש, שציין לעיין בשער הגלגולים (הק' לח עמ' שסה) שפירט ימים האסורים בתענית גם לחייב מ' יום רצופים, והימים שאסור להתענות בהם לא שוברים את הרצף, ולא הזכיר כלל מוצאי שבת בכלל האיסור. ורצה לדייק מזה כפשט הלשון בשער רוחה"ק שאין כלל איסור להתחיל להתענות במוצ"ש. וחזי להצטרופי.

ומאחר וכן הוא, שהמתענים הפסקה בפשוט היו מתענים מיד במוצ"ש בלא לאכול מלווה מלכה, וכדחזינו בראשונים וגם סתימת שאר האחרונים מסייעת שכך היא סתמות תענית הפסקה משבת לשבת, וכן משמע בכמה מחכמי המקובלים האחרונים. ואעפ"י שיש החולקים בזה נראה שלשון רבנו האר"י ז"ל ברורה ומוכיחה. והמתענה אינו צריך לסעודה רביעית זו ומתחיל התענית מסוף סעודה שלישית.

תלבש שק גם תשים מעט אפר במצחך במקום הנחת תפילין של ראש וכאשר תאכל הסעודה המפסקת לצורך התענית של מחר או לצורך ההפסקה של שני ימים רצופים כנזכר תאכל המלוגמא האחרונה מטובלת באפר 'זולתי אם הוא יום שבת', וכן כשתאכל הסעודה במוצאי כל התענית תטבול הבציעה הא' באפר ותאכלנה 'זולתי אם הוא יום שבת'. ע"ש.

הרי שלך לפניך, שברור ומוכן שעל תענית הפסקה זו המתחלת במוצ"ש, קאמר שסעודה המפסקת שלה אם היא 'בתוך שבת', לא יטבול פתו באפר. שברור הוא שמתחיל ביד במוצ"ש התענית. ומינה תלמוד גם לתענית ביום שישי שאינה נגמרת סמוך לכניסת שבת, אלא בתוך שבת דווקא דהיינו שתשקע עליו החמה והוא בתעניתו, ולא חש להא שהוא נכנס לשבת מעונה. והוא כדעת השו"ע (סי' רמט ס"ד) שכך הוא בסתם למקבל תענית, ודלא כמור"ם ז"ל. ע"ש.

ותיתי לי שכך גם הבין והעיר הרה"ק רבי יהודה פתיה זיע"א בכת"י בשולי הגליון (אות קיט), שמכאן מוכח שיכול להתחיל הפסקה ממוצ"ש אעפ"י שיתבטל מסעודה רביעית, וביאר טעם הדבר, שמאחר וסיבת סעודה רביעית למשוך הארת שבת על האכילה לימות השבוע, מאחר והוא מתענה בהם אין צריך לזה. ע"ש.

והגם שבודאי לא נעלם לשון האר"י מרבנו הרי"ח הטוב, והביא בשו"ת רב פעלים מדברי שער רוח הקודש, אך פירשם בדרך לא פשוטה כלל שכתב וז"ל, אין ללמוד מדבריו אלו שכתב 'זולתי אם הוא יום שבת', דמתיר לעשות הפסקה של שני לילות ושני ימים במוצאי שבת, דזה אינו. כי הוא נקיט תרי מילי ביחד בסעודה המפסקת וכו' חלוקה ראשונה דנקיט רבינו ז"ל לא משכחת לה אלא בתענית של ט"ב דחל באחד בשבת דקאמר שצריך

רביעית. ע"כ. שמשמע כאמור שיותר פגם הוא ביטול הסעודה מתועלת התענית.

ואם כן בפתרון הנזכר שיעשה סעדת מלווה מלכה מבעוד יום, הוא טוב וישר לכולי עלמא, ואבוא העיר בהקדמת יסודות הדין ופרטי העצה היעוצה למעשה, החל מדברי מרן השו"ע.

הבדלה על הכוס קודם שקיעה

ו. הלכה פסוקה היא בדברי מרן השו"ע (סי' רצג ס"ג) וז"ל, מי שהוא אנוס, כגון שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה, יכול להתפלל של מו"ש מפלג המנחה ולמעלה ולהבדיל מיד אבל לא יברך על הנר, וכן אסור בעשיית מלאכה, עד צאת הכוכבים. ע"כ.

ואעפ"י שהעתיק לשון הטור שהזכיר לשון 'אונס' אינו בדיוקא שהרי המשיך ואמר דוגמא 'להחשיך לדבר מצוה' ואין כאן אונס, ואם צורך מצוה מועיל גם תענית כפרת עוונות דבר מצוה הוי. ובפרט שתנאי אונס זה לא נזכר כלל בגמרא ברכות (כז ע"ב) דהכי גרסינן התם, דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת, ואומר הבדלה על הכוס. ע"ש. וגם רבנו הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"א) לא הזכיר התנאי של 'אונס' שכתב וז"ל, 'יש לו לאדם' לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן 'מבדיל על הכוס מבעוד יום' אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויצאתו בין קודם לשעה זו כמעט. ע"כ. ומבורר שהוא בלכתחילה גם בלא הכרח ואונס, ולכל הפחות יש לפרש שלא דוקא אונס גמור אלא צורך גדול, והכא נמי הוא נד"ד.

והגם דחזיתי לכמה מהאחרונים שכתבו שאין להתפלל ערבית מבעוד יום היפך דברי חז"ל הנזכרים, עי' במשנה ברורה (שם סק"ט) שכתב

מלווה מלכה בפלג המנחה

ה. והנראה לענ"ד הטוב והמובחר למצוא פתרון המועיל לכולי עלמא, והוא בעצה פשוטה ונקיה שיקיים סעודת מלווה מלכה מבעוד יום, דהיינו שיבדיל קודם השקיעה בפלג המנחה וישב לאכול סעודה רביעית, וכדחזינן לה בגמרא בהדיא (שבת כז ע"ב) דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת, ואומר הבדלה על הכוס. ע"ש. ובשקיעה יפרוש מאכילה ויתפלל ערבית עם הציבור. שבזה הרוויח כל צדדי הענין, שקיים התפילות והסעודות כדבעי וגם התחיל התענית משקיעת החמה. ואחר כן במוצ"ש יברך מאורי האור ובשמים.

וראיתי שיסוד הצעה זו כבר הובא כבר כדרך אנב בדברי החמדת ימים (שובב"ם פ"ב אות סט) והיא לענ"ד עצה נפלאה ומועילה לכל הדיברות וז"ל, לענין הבדלה במוצאי שבת ישמע הבדלה מאחרים, ואם אין אחרים אצלו 'יכול להבדיל בצנעה בשבת מבעוד יום אחר תפלת ערבית' כמו שכתב בתרומות הרשן סימן קנ"ד, 'והוא הדין לענין כזית של סעודה רביעית'. וכן כתב הטור בהלכות שבת סי' רצ"ג לענין מי שהוא אנוס כגון שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה שיכול להתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה ולהבדיל מיד, אבל לא יברך על הנר עד צאת הכוכבים. עכ"ל.

ונמצא הזכיר גם ענין סעודה רביעית שיכול לעשותה בפלג, ובאמת נשמעים דבריו כדן ובהלכה, ובזה נמלט הוא מהמובא שם בהערה שהעיר כעין דברי האחרונים הנ"ל וז"ל א"ה, אני שמעתי שמהר"ר דוד יצחקי ז"ל היה מנהגו לעשות סעודה רביעית במוצאי שבת ואחר כך היה מקבל עליו התענית, וכן שמעתי בשם רב אחד ז"ל שפעם אחת אמר למפסיקים, היום יום שלישי בשבת נשלם תיקון הפגם אשר פגמתם שלא עשיתם סעודה

ואסור במלאכה מועילה הברדלה, הרי שאין חילוק בזה ומועיל, ואם כן הכא נמי הוא בסעודה שאין טעם לחלק בין ההברדלה על הכוס לסעודה.

אינו מקבל תענית בהברדלה

ז. ותדע זאת שאין לחוש ולומר, שאם הבדיל מבעוד יום הוי כלילה וא"כ חייב להתענות שכבר התחיל קבלת התענית שהוא כיום א'. זה אינו, שהגם ונחלקו בכיו"ב קמאי בהתפלל ערבית מבעוד יום אם הוא כלילה לכל מילי, וכמפורסם בכמה דינים. יש בנידון התענית חילוק ברור דשאני נדר שהוא בדעתו, דהכא במבדיל אינו במקדים הלילה לבוא כי קבלת התענית היא כנדר שהקובע הוא מה היה בדעתו בקבלת התענית, והוא לא כיוון כלל להקדים התענית אלא כל בתר איפכא, ובכלל קימ"ל שבגדרים הלך אחר לשון בני אדם, ואין קוראים למבדיל בפלג לילה אלא יום. וזה מלבד הסוברים, שבכל עניין אין בתפלת ערבית מוקדמת להחיל דין לילה.

וחילי וראיה מהימנא לי מדברי תרומת הדשן (ס' קנד) הנ"ל, שדן במתענה ג' ימים רצופים ומתחיל במוצ"ש אמתי יבדיל והביא דרך ראשונה וז"ל, האחד, בנ"ד יכול להבדיל מבעוד יום, וההיא טעמא דכתב הלכות גדולות בתשעה באב לאיסור לא שייך הכא. דליכא למימר כיון דמבדיל א"כ שוייה חול ואיתסר ליה למישתי, משום דכבר נכנסו לו ג' לילות וימים שקבל עליו לתענית. דשאני לגבי ט' באב שהיום קבוע הוא להתענות מגזירת חכמים וכו' אבל בנ"ד דמנפשיה קבל עליו לא שייך למימר, דע"כ חל עליו. ואי משום חובת הנדר הא קי"ל דבגדרים הולך אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם לאו לילה מיקרי ההברדלה וק"ל. ע"כ. הרי הדברים ברורים ומאירים.

וז"ל, ומ"מ כתבו האחרונים דאין לעשות כן דבר תמוה הוא לרבים, גם שמא יבואו להקל במלאכה. ע"כ. הנך רואה שדבריהם לא באיסור גמור כי כידוע לא שייך מילתא דתמיהה בהלכה הכתובה בספר ומראה להם, וגם אטו יעשו מלאכה גזירה חדשה היא, אלא כוונתם שאעפ"י שמותר לא נכון לעשות כן כי התקלה מצויה. אך ראה שהם לא דיברו במבדיל ביחידות לעצמו, אלא על תפלת ערבית שהיא בציבור, שבזה שייכים חששות הנזכרות אל לא במבדיל בצנעא לעצמו. ובכל אופן פשט דבריהם על מקום שאין צורך, כי לא באו לחלוק על דברי התלמוד והשו"ע, אלא לסייג במקום האפשר, אך באם יש צורך גמור גם על ערבית כמניין יודיעו בציבור ויימנעו החששות הנזכרים. ובכל אופן על הברדלה ליחיד בצנעא לא דיברו כלל.

ונמצא א"כ שהסדר הנכון הוא שיבדיל בצנעא על הכוס בפלג המנחה, וישב לאכול סעודת מלווה מלכה ויסיימה סמוך לשקיעה. ונמצא יוצא ידי חובת מלווה מלכה ולא הוי זלוול בשבת כלל, שהרי לא התענה בשבת ולא ביטל הסעודה.

ואם תשאל מי יימר שמועילה סעודת מלווה מלכה, אם אינו 'מלווה' אותה ביציאתה כי עדיין קדושת שבת בעולם, הרי שיש ללמוד היקש קל וישר מסעודה ראשונה, שכאמור גם בערב שבת רשאי הוא להיות מקדש וסועד סעודה ראשונה ביום שישי קודם השקיעה, ומהני בזה לכבד השבת בכניסתה אעפ"י שלא שקעה החמה. ואם כן באותו משקל ואופן יהיה ליווי השבת לכבדה בצאתה, שכל שיכול להתפלל ערבית ולהבדיל כך יהיה מועיל בלסעוד הסעודה ללוותה. ואם תקשה הרי בערב שבת קיבל עליו שבת והוא בקדושתה מה שאין כן במוצ"ש שעדיין לא יצאה, אף אתה ענה לו שחכמים הם שעשו היקש הברדלה לקידוש, ואעפ"י שידעו שעדיין לא יצא שבת

ושים ליבך לזאת, כי על דעתו של רבנו בעל תרומת הדשן מיוסדת היא ההלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' ל"ס"ה) וז"ל, ויש מי שאומר שאם התפלל תפלת ערבית מבע"י עד שלא הניח תפילין, אין לו להניחם אח"כ. ע"כ. ומקורו הערה בבית יוסף שם וז"ל, כתוב בכתבי מה"ר ישראל (תרומת הדשן ח"ב סימן קכ"א) שמי שלא הניח תפילין עד אחר תפלת ערבית שאסור לו להניחם אז הואיל ועשה אותו לילה בתפילתו דתרי קולי לא עבדינן. עכ"ל.

הרי לפניך דעת תרומת הדשן שיש חילוק גמור בין דינים השייכים בזמן ותקנה קבועה לבין נדר שקיבל על עצמו, שגזירת חכמים על הנחת תפילי בלילה קבועה היא, ועל כן בהתפלל ערבית מפלג המנחה הוי דינו כלילה ולא יניח תפילין ואפי' נגד מצוה דאורייתא של תפילין והגזירה אינה מוחלטת שי"א שרק הלכה ואין מורין כן [והארכתני בכל זה בס' פארך חבוש ע"ש]. ואילו במבדיל על הכוס אין בו לעשותו דין לילה כלל לעניין הנדר של תענית כדי שנחוש לחומרה שמתחילים ימי התענית כבר משעה שהבדיל. ומעתה שפיר יש לומר, שלכל הדעות עצה טובה היא, שיבדיל מבעוד יום כמבואר בהדיא בתלמוד, ואין בזה סרך תחילת תענית.

להבדיל באמצע סעודה ג' שתעלה כד'

ח. והנה לענ"ד, שאם תוך סעודה שלישית פוסק ומבדיל וממשיך אכילתו בעוד כזית פת, יכול לכוון שאכילתו האחרונה תעלה למלוה מלכה, ואין לטעון לעיכובא שמאחר ולא ברך ברכהמ"ז הכול אכילה אחת, כי באמת אחרי הבדלה גם אם אכילה אחת היא, סוף סוף מלוה הוא את המלכה באכילה זו וכך היא מצוותה.

ובאמת כבר חזינו ביותר מזה בדברי כמה מהאחרונים, וראש להם ראה בחזון עובדיה (ח"ב מלוה מלכה) שכזית פת שאכל בסעודה

שלישית 'אחר חשיכה' יועיל לו לצאת ידי חובת מלוה מלכה. אעפ"י שלא הפסיק אכילתו ולא ברך ברכת המזון, וטעמו כי בלאו הכי יסוד חובת מלוה מלכה במחלוקת שנויה, וחזינו לכמה אחרונים המקילים בהכי להחשיב האכילה אחר חשכה למלוה מלכה, ואם כן לעיקר הדין די בזה. וראה שם שכתב מו"ר לחלק בין הרוצה להפסיק בסעודה שניה שצריך להפסיק בה בברהמ"ז ממש (שו"ע רצא ס"ג) כדי שתחשב לסעודה שלישית, כי סעודה שלישית יסוד ברור לה ואסמכוה בכתוב (שבת קיז ע"ב). מה שאין כן במלוה מלכה. ע"ש.

ובאמת שלדידן במבדיל הוא קיל טפי, וגם מי שסובר שמלוה מלכה חיוב גמור כמו סעודה שלישית יסכים בדין שהבדיל, כי בדין חל שינוי מהותי 'שהבדיל' בינתיים והוציא השבת וניכר בה סעודה מלוה המלכה, מה שאין כן בלא הבדיל ורק ממשיך סעודתו אחר שחשכה, וא"כ יש בדין להקל לכולי עלמא.

ולענ"ד להביא כמה מסייעים לדברי, ראה בספר המנורה הטהורה (מיוזר ס"ו ש) שהקשה על האליה רבה המקל באכילה כזית משחשכה, שלדעתו אין מועיל וצריך 'הבדלה דווקא' כדי שיהיה מלוה אותה ביציאתה, ולמד דבריו מכמה מחכמי האחרונים שדייקו לומר שעיקר הליווי הוא דווקא אחרי הבדלה ע"ש. וכ"כ בתהילה לדוד (ס"ו ש). ועי' בספר מעדני איש (ס"ג, עמ' שיח) שהאריך בדבריהם, והעלה כדברינו שאם מבדיל באמצע סעודה שלישית, מהני בזה גם לשיטות החולקים הנ"ל. והביא כן גם מספר דברי יעקב עדס (מועד ח"א שבת קיט ע"ב, עמ' תלו) ושכ"ב בספר נשמת שבת (הארפנעס ח"ב ס"ו תרמח) ובפסקי תשובות (ח"א ס"ו ש' הע' מח). וציין גם לספר משנה הלכה (ס"ו ש' עמ' קעו) שחילק כדברינו לעיל שלא דומה נידון דידן בעושה הבדלה שהוא זמן אחר ועניין אחר, לנזכר לעיל בסעודה שניה לפצלה שהוא עניין אחד וזמן אחד. ע"ש.

ואם בכל זאת רוצה שלא להבדיל על הכוס כי נמצא הוא בין אנשים או שאר סיבות, ורוצה להסתפק באמירת 'ברוך המבדיל' כדי שייחשב לו למלווה מלכה, איני רואה מניעה בכך כי שפיר יש לצרף שאר צדדי הסוגיה בזה, שמה כאומרים שאין כלל חובת סעודה ד', וכל שכן לאומרים שגם באיכא חובה הרי מעלת תענית דוחה חובת הסעודה, ובחצטרף שהבדיל בפיו שפיר תעלה לו.

רצה והחליצנו בהבדיל בתוך הסעודה

י. ולענין אמירת רצה והחליצנו במבדיל באמצע סעודה ג', ראיתי בפסקי תשובות (רצט אות ד) שהביא לדברי החתם סופר (בהנהגותיו לשו"ע סוף סימן רס"ג) שכתב וז"ל, במוצאי שבת קודם שבירך ברכת המזון לא יכול לומר המבדיל, דמפסיד רצה שבברכת המזון. ע"כ.

ורוצה לומר, שיש להימנע מלומר ברוך המבדיל או להתפלל ערבית או להבדיל על הכוס או לשמוע ולצאת י"ח בהבדלה, כשעדיין לא בירך ברכת המזון בסעודה שלישית, כיון ששוב לא יוכל לומר 'רצה' בברכת המזון, וכיון שנתחייב בכך שהרי התחיל סעודתו מבעוד יום, אין לו לעקור עצמו מהחובה לומר 'רצה'. ע"ש. וכבר העיר המחבר שאינו מוכרח, וחזינו מדברי שאר הפוסקים שלא חששו לכך, וגם מצינו פוסקים הסוברים שאומר 'רצה' בברכת המזון הגם שכבר אמר קודם לכן 'ברוך המבדיל'. ועל כן נראה שיאמר רצה והחליצנו בברכת המזון, שמאחר וכך נראה דעת הפוסקים עיקר, וגם בדיעבד אם הוסיף שלא מן הצורך, אינו הפסק לעיכובא. הרי שקרוב לרווח מלהפסד.

אם להתפלל ערבית קודם ההבדלה

יא. ובעיקר הדין אם נכון הוא להקדים הבדלה על הכוס לפני התפילה, ראה למשנה ברורה (רצד סק"א) שכתב וז"ל, ואפילו אם נודמן שהבדיל על הכוס מקודם, מ"מ צריך להבדיל

ונמצאת למד, שהמבדיל באמצע סעודה שלישית שפיר יכול להחשיב המושך סעודה זו כסעודה רביעית ויאכל בה כוית פת, ויסיים אכילתו בשקיעה.

ברוך המבדיל בסעודה שלישית

ט. ואם חייב להבדיל על הכוס כדי לסעוד מלווה מלכה או די באומר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', לכאורה נראה שא"צ דווקא על הכוס שהעיקר הוא שהבדיל ושמה די בזה שיאמר 'ברוך המבדיל' וישב לסעוד ליכו למלווה מלכה קודם השקיעה. ופשיטא שאין לאסור אכילה קודם הבדלה (כבסי' רצו ס"ג) שהרי עדיין לא הגיע זמן 'חיוב' הבדלה, ואעפ"י 'שרשאי' להבדיל בפלג המנחה אין זה זמן חיובה לגזור על אכילתו. וכ"ה במגן אברהם (רצט סק"ב) והוא פשוט. וכן מבואר הוא באליה רבה (רצט סק"ה) ומשנ"ב בשער הציון (סק"ה), ובהלכה ברורה (רצט ס"י). ע"ש.

איברא, שיש לדחות ולומר שכל מה שמועיל באמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' הוא דווקא בצאת כוכבים שמוספיק אמירה בעלמא רק לקיים ההבדלה, ואח"כ ישלים הנוסח בברכות כהוגן ועל הכוס, מה שאין כן בעוד היום גדול שאפשר שבכחאי גוונא לא מקיים כלל מצות חכמים בהבדלה שהם תיקנו בברכה ובכוס. והגם שאין חילוק זה מוכרח לא מצאתי לעת עתה ראיה להכריע כאיזה צד, ועל כן נראה שלא יסמוך על אמירת 'ברוך המבדיל' אלא יבדיל על הכוס בברכה כהוגן.

ובלאו הכי כך הוא הנכון לעשות שיבדיל בעצמו על הכוס ובברכה מבעוד יום, כי אחרי צאת כוכבים יצטרף לשמוע על ידי אחר ומצוה בו יותר מבשלוחו, ובפרט אם בבית תבדיל אשתו שיש בזה ספק אם חייבת כאיש להוציאו יד"ח (עי' שו"ע סי' רצו ס"ח), שמכל הלין מילין עדיף שיבדיל האיש בעצמו מבעוד יום בברכה על הכוס, ואחר צא"ש ישלים ברכת נר ובשמים.

רוצה לסמוך על הברלה באמצע סעודה שלישית שתעלה בסעודה רביעית, הנכון הוא שיתפלל מנחה גדולה, ויסעוד סעודה שלישית, ובפלג המנחה יבדיל על הכוס בלא נר ובשמים ויסעוד מלווה מלכה והיא סעודה המפסקת. ויפרוש מאכילה משקיעת החמה.

תבנא לדינא

יג. ונמצא שהרופה להתענות תענית הפסקה ממוצ"ש, מעיקר הדין רשאי להתענות גם אם יבטל סעודת מלווה מלכה, שמלבד שפליגי בה הפוסקים אם חובה היא, חזו"ן בקמאי ובאר"י ז"ל דשפיר נדחית היא מפני התענית.

אך בודאי הנכון והראוי הוא לחוש למחמירים בזה, ולא יתבטל מסעודת מלווה מלכה מחמת תענית, ונסכם בזה כמה אפשרויות ואסדרם כפי הנלע"ד, והמובחר קודם.

הראשונה, יתפלל מנחה גדולה ויאכל סעודה שלישית, ואחר פלג המנחה יבדיל על הכוס בהצנע ללא בשמים ונר, ויאכל סעודת מלווה מלכה סמוך לשקיעה והיא סעודה המפסקת, ויפרוש מאכילה ושתיה כמה דק' קודם שקיעה. יתפלל ערבית בזמנה, ובמוצ"ש ישלים נר ובשמים. [חיסרון, מנחה גדולה]

דרך שניה, יתפלל מנחה כהרגלו בכל שבת בפלג המנחה, ובאמצע סעודה שלישית יבדיל על הכוס בלא נר ובשמים, ויאכל לפחות כזית פת שתעלה לו כמלווה מלכה. יברך ברכת המזון עם אזכרת 'רצה' ויתפלל ערבית, ולאחר צאה"כ ישלים נר ובשמים. [חיסרון, תרתי דסתרי מנחה והבדלה, וספק רצה].

דרך שלישית, בדומה לשניה שיפסוק באמצע סעודה שלישית להבדלה אך לא יבדיל על הכוס, אלא רק יאמר בפיו 'ברוך המבדיל בין קודש לחול', ויאכל כזית למלווה מלכה ויזכיר רצה והליצנו בכרכת המזון, ואחר צאת השבת ישמע הבדלה מאיש אחר.

בתפלה ג"כ. ע"ש. שמבואר שבלכתחילה הוא. וכן הוא בשו"ע הגר"ז (רצנ ס"א), מיד שנראים ג' כוכבים רצופים מותר להבדיל וכו' אעפ"י שעדיין לא התפלל ערבית. ע"כ.

ונראה שלא רק שאין חייב להתפלל ערבית קודם, אלא אף כדאי שלא יתפלל ערבית מבעוד יום, שהמתפלל מכניס עצמו מכמה ספקות ומחלוקות פוסקים, ראשית נכנס בספק אם צריך לומר 'רצה והחלצנו' בסוף סעודתו, עי' הלכה ברורה בירו"ה (קפה ס"ק מא-ב).

ועוד ריעותא שאם יתפלל ערבית מבעוד יום, הרי לדעת המגן אברהם (רצט ס"א) יהיה חייב להבדיל על הכוס קודם שיוכל לשבת לסעוד. וכ"ה בבא"ח (ש"ב ויצא ס"ק יח) א"ר (ס"ה), שו"ע הרב (סעי' ה), תוס' שבת (ס"ב) ועוד. אע"ג שיש חולקים בזה עי' הלכה ברורה (רצ"ט ס"ט), עדיף להימנע מלהיכנס בעמק הספק ולא יתפלל ערבית עד שתחשך, ועדיף שיבדיל בפיו או בכוס מבעוד יום שבזה רשאי להמשיך לאכול עד שתחשך. ובלאו הכי לא הגיע זמן תפילת ערבית, ואיכא ק"ש בזמנה, ועדיף ליה להמתין מלהתפלל. ועל כן הנכון הוא, שלא יקדים להתפלל ערבית אלא רק יבדיל קודם השקיעה ויסעוד ליבו בסעודת דוד מלכא משיחא, ויתפלל ערבית בזמנה.

תפלת מנחה קודם סעודה שלישית

יב. ופשוט וברור שיכול לסעוד סעודה שלישית מקודמת ובפלג המנחה יבדיל על הכוס, ויסעד סעודה ד' עד סמוך לשקיעה. ויש בזה הידור נכון וראוי שתהיה כל סעודה מיוחדת לעצמה, ובכבוד הראוי. אך ישים ליבו שגם סעודה שלישית זו תהיה אחר שהתפלל מנחה, כי מאחר ותועלת התענית היא חסידות להרוויח הנקיות הטהרה והקדושה, יש לראות שמקיים התדיר והמקודש כהוגן. וכידוע לדעת רבנו האר"י ז"ל סעודה שלישית מצוותה רק לאחר שהתפלל מנחה של שבת, ועל כן אם אינו



קיפול תפילין קודם מוסף ר"ח

נשאלתי האם יש קפידא שלא לקפל התפילין תכף כשחולצם בר"ח קודם מוסף, ששמעו אחד החכמים שזעק על כך מרה איך לא חששו לנפשם לקפל שם התפילין. ואמרתי אשנה פרק זה, וזה החלי.

אמתי חולץ התפילין בר"ח

א. איתא בשו"ע (סי' כה סעיף יג) שהמנהג לחלוץ התפילין ביום ראש חודש קודם תפלת מוסף. ע"ש. ולא פירט דעתו הקדושה אם הוא קודם הקדיש או אחר הקדיש.

ובאחרונים יש בזה כמה שיטות אמתי הזמן הנכון לחלוץ ובהם נפק"מ לשאלתנו, עי' לרמ"ע מפאנו (סי' קח) שכתב, וזאת העצה הנכונה לשומר מצוה מן המוכרח, שבראש חודש יחלוץ תפלו שתייהן תכף אחר שגמר תפלת שחרית. ואל יטעה להמתין עד אחר קדושה דסדרא כמנהג שאר הימים, כי כאן אינה סוף שחרית שהרי חתמנו תתקבל צלותא קודם הוצאת ס"ת ואז ראוי לחלוץ טרם נקרא בתורת המוספין שהיא חשובה לנו, שלא בפני הבית כהקרבת המוספין. והמקדים לחלוץ קודם ההלל הרי זה משובח, חוץ מש"ץ שלא יחלוץ עד אחר קדיש גמור בשחרית שכבר נסתלק מלפני התיבה והיינו קודם קריאת התורה. ע"כ. וראה בעולת תמיד (ס"ק בד) שציין לתשובת הרמ"ע מפאנו הנ"ל והסכים לו אף על פי שבלחם חמודות [תפילין אות עד] חלק עליו עי"ש.

מאידך עי' באלוה רבא (ס"ק כה) מבואר שלא יחלוץ בין קדיש למוסף, אלא קודם הקדיש דוקא. והוא קאי על החצי קדיש שקודם מוסף ולא קדיש תתקבל שקודם הקריאה בס"ת. ויש

תועלת גדולה לדקדק בלשונו שכתב, ולענ"ד לנהוג בראש חודש אחר קדושת ובא לציון כמו בשאר הימים, אבל לא ימתין עד אחר קדיש דהוי יותר כחולץ לפני רבו כיון שעומד להתחלת התפלה. ומה טוב לעסוק בחליצה כשאומר יהי רצון שנשמור חקיך. עכ"ל. והובא בפמ"ג (א"א סק"ל) ודקדק בלשונו שביאר טעם דבריו שיקדים החליצה שלא יראה כחולץ לפני המלך.

ברם, במשנ"ב (ס"ק נט) כתב לבאר בטעמו אחרת ונביא את כל לשונו, קודם מוסף אחר שהחזירו הס"ת בהיכל ובמקומותינו שמכניסים תיכף אחר הקריאה יחלצם אחר הקדיש שקודם תפילת מוסף. ובאליהו רבא כתב דבר"ח יחלוץ אחר קדושת ובא לציון קודם שאומר יהי רצון מלפניך וכו' שנשמור חוקיך, ולא ימתין מלחלצם עד אחר קדיש כדי שלא להפסיק בין קדיש להתפלה. עכ"ל. והמעין בדברי האליה רבה הנ"ל יראה נכוחה שלא חשש כלל 'להפסק' אלא מחולץ בפני מלך שהוא בזיון, וכך הוא בפמ"ג בשמו. אלא שהמשנ"ב הוא זה שחידש או ביאר ביאור מחודש בא"ר שיש חשש הפסק, והוא צ"ע. ומ"מ אין בזה משמעות מיוחדת מאחר ולדינא גם המשנ"ב סובר לחלוץ אחר הקדיש, שכן הביא בסתם שהביא דברי המ"א ורק ציין ב"א לדברי הא"ר. ודו"ק.

ובשיטה אחרת והוא המכריע בדעת עליון עי' לרבנו האר"י ז"ל שדעתו מבוארת בכתביו (שעה"כ דרוש ר"ח, פ"ח ר"ח פ"ג) שיחלוץ אחר סוף הקדיש הסמוך לתפלת מוסף ורק אז יתפלל. והובא במ"א (ס"ק ל) אלא שלא דקדק שיהיה בסוף הקדיש רק אחר חזרת ס"ת, אך המובן שכך כוונתו שהרי נסמך על הכתבים ששם מבואר הדבר בהדיא. ומ"מ הוסיף המ"א שכן עיקר ודלא כהלבוש (תכנ"ס"ד) ע"ש. וכ"כ מסקנת ג"ע החיד"א במחזיק ברכה (ס"ק טו) להכריע כרבנו האר"י ז"ל, ואפשר שגם

הרמ"ע היה מבטל דעתו. וכן מסקנת פוסקי ספרד האחרונים שהסכימו להחזיק דעת האר"י החי להלכה ולמעשה, ולא האריך במראי מקומות עי' ציונים בהלכה ברורה (שעה"צ ס"ק קפו).

וכן המנהג פשוט אצלנו בדברי רבנו האר"י ז"ל, ומעתה יש לברר מקחו של צדיק אמאי לא חשש להפסק או לבזיון בעצם חליצת התפילין בין קדיש למוסף.

קדיש על לשעבר או להבא

ב. ולבאורה יש לבאר דעת קדשו בכמה אופנים, וזה יצא ראשונה שמה כלל אין איסור להפסיק בין קדיש למוסף, שאפשר והקדיש הולך כסיום לתפילה וקריאת התורה שקדמה, ותפלת מוסף בפני עצמה עומדת. וממילא ברור שאין כל מניעה לקפל התפילין בדבועי מאחר ואין חשש כלל של הפסק.

ולענ"ד הוא מדוקדק בלשון האר"י ז"ל (שה"ב ר"ח) שכתב, גם זהו ענין מה שנהגו להסיר התפילין קודם תפלת מוסף אחר קדיש שאומרים אחר חזרת ס"ת להיכל, והענין הוא כי אז הוא בחי' זמן מעלה היתירה שיש לה מן החול. כי עד שם עדיין לא עלתה בג"ר והוא ממש כימי החול ולכן אין להסיר התפילין, אבל עתה שעלתה בתפלת המוסף אל ג"ר דז"א משא"כ בתפלת החול לכן אנו חולצין התפילין. ע"כ. ומבואר שעד סוף הקדיש לא מקרי עדיין עליה בחב"ד שהקדיש הולך אחר התפלה שלפניה שהיא תפלה ומדרגת ימי החול, ורק אחר הקדיש שמתחיל את המוסף אז דוקא עולה בג"ר. ומוכח שקדיש על שלפניו קאי.

וכבר ראיתי מי שגדול שקדמני, עי' באור תורה (תשמט עמ' קצט) בדברי הנאמ"ן ז"ל, הרב משה בעדאני שליט"א העירני ממה שכתב המשנה ברורה (ס' ב"ה ס"ק נ"ט) בשם הרב אליה רבה שבראש חודש יחלוץ התפילין

אחר קדושת ובא לציון ולא ימתין מלחלצם עד אחרי קדיש, כדי שלא להפסיק בין קדיש לתפלה ע"ש. ונראה דהאר"י אב"ד בשיטת הרמב"ם שהקדיש הוא לצורך תפלת מוסף, ולכן אין להפסיק ביניהם. אבל לפמ"ש הכה"ח (שם אות צ"ד) בשם שער הכוונות והאחרונים שיש לחלוץ התפילין בין קדיש למוסף. ע"ש. על כרחך שהקדיש על העבר ולא על העתיד, וכן יש להוכיח ממה שאין אנו אומרים קדיש לפני תפלת מנחה וערבית עד שקוראים פסוקי אשרי או ה' צבאות עמנו, וא"כ מינה נמי שאין חשש להפסיק בדברי תורה בין קדיש למוסף וכמ"ש באור תורה שם וכו' וכן המנהג בחו"ל להכריז בר"ח בין קדיש למוסף שמי שלא אמר פרשיות תפילין קדש לי והיה כי יביאך יאמר עכשיו לפני שיחלוץ תפילין. ואני נוהג בל"ן גם לקפל התפילין לפני מוסף אם אין הקהל ממהרים כ"כ, שלא ישארו כך פזורים עד אחרי מוסף ועלולים ליפול ח"ו והכל עפ"י היסוד הנ"ל שהקדיש על העבר ולא על העתיד. ע"ש. וכך הכניסו העורכים בסידור איש מצליח עפ"י דברי הנאמ"ן. הרי שהעמיד בטענה זו דברי רבנו האר"י ז"ל ולענ"ד כן יש לדקדק בדברי האר"י ממש ולא מסבאר.

והנה חזיתי בקונטרס חודש שלם (עמ' נט) לגר"נ פרץ שליט"א שיצא להעיר על דברי הנאמ"ן, ופירסם דבריו בכמה וכמה מקומות, וכל טענתו שקדיש הולך על תפלת המוסף ולא על שלפניו, וכתב מקורות לדבריו מדברי המשנ"ב וכה"ח ומה יצא להמליץ על הנהגים שלא לקפלים. ובאמת שהמעין במקורות יראה שהמובן מדבריהם שהקדיש הולך גם על שלפניו וגם על לאחריו, ובכלל לא עשו מזה עסק אלא עדיפות בעלמא ובלשון המשנ"ב (רצב סק"ד) 'ראוי להסמיך הקדיש לתפלת שמו"ע'. וגם המחבר הנ"ל גופיה סיים, שאפשר שאפילו 'דיבור' ממש בין הקדיש למוסף אינו איסור ממש, אלא שאינו ראוי.

וא"כ מה החרדה על סיום קיפול התפילין כשהם כבר בידו, והוא מכבודם ושמירתם.

ובענין יש להתפלא איך לא הרגיש שמש"כ המשנ"ב (בסי' כה) משמיה דהאליה רבא בכלל לא בנמצא, והמשנ"ב גופיה לא הכריע כן לחוש להפסק אלא דעתו כהמנון אברהם עפ"י האר"י ז"ל וכנ"ל. וא"כ מה שייך להביא דברי המ"ב כראיה כשהוא גופיה לא ס"ל הכי למעשה. ומה גם שלא ענה כלל על עיקר טענת הנאמ"ן שליט"א שמאחר ואנן קימ"ל כהאר"י להפסיק שם בחליצה, היא הראיה שלא חוששים להפסק או שאינו בכלל הפסק. ונמצאו דברי הנאמ"ן נאמנים ודברי המסיג אחה"מ מיותרים.

חשש הפסק במעשה קל

ג. והנה גם אם נבוא ונכריח שהקדיש על להבא וגם נאמר שיש איסור [מחודש של המשנ"ב] להפסיק בין הקדיש למוסף, אכתי איכא למימר בדעת רבנו האר"י ז"ל דגררינן אבתריה שלדעתו זלה"ה אין חשש הפסק במעשה קל של חליצת התפילין, ומאחר וכך גם סוף הקיפול אין בו הפסק שהוא מעשה קל ללא היסח דעת דיבור או עסק של ממש כדוגמת החליצה והכיסוי גופא.

ולא אכחד שכבר פתח הסוגיה בכיו"ב מרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סי' ד), שאפשר והפסק במעשה חמיר טפי מהפסק של שהייה דקי"ל בזה כד' הרד"א שהובא בב"י (סי' קמ) דשתיקה לא הוי הפסקה לא שנה מרובה לא שנה מעטת. וכן הסכים המג"א (סי' רס"ד) והאחרונים שם דבדיעבד מיהא לא הוי הפסק.

שמעשה אפשר דהוי כדיבור והוי הפסק, וכתב ללמוד מרש"י על הא דתנן בעירובין גבי מעשר בהמה, קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין.

ופרש"י, וקי"ל דעשירי מעשר ואחד עשר קרב שלמים. ומה בין שלמים למעשר, שהשלמים טעונים סמיכה ותנופת חזה ושוק וכו' משא"כ במעשר. ואע"פ שמביא ב' הקרבנות בבת אחת, אינו מברך ממה נפשך, משום דחיישינן דילמא הך קמא דמעשר ואידך דשלמים, והו"ל הפסק בין ברכה למצוה במעשה שאינו צורך המצוה. אלמא דמעשה חשיב כדיבור לענין הפסק ולא הוי כשהייה גרידא. והוסיף מו"ר להוכיח כן מדברי האחרונים שאם מפסיק במעשה שאין בו מצוה יש לחוש להפסק בין הברכה למצוה כדוגמת מניח תפילין של יד על תחבושת אי הוי הפסק למ"ד שחוצין גמור הוא [רע"א או"ח סי' כזב מ"א סק"ח] או בהדליק נר השמש קודם נר החיוב [שדה הארץ ח"ג או"ח סי' לח]. איברא, שכתב לדחות שם הלימוד ברש"י מאחר וצריך גם לומר דברי שבת שהם הפסק דיבור.

ומ"מ כתב שיש לתלות דין זה במחלוקת הראשונים המובאת בב"י (סי' לה) שלדעת הסמ"ג והתרומה, אם אינו יודע לכונן המקום להניח ב' זוגות של תפילין דרש"י ודר"ת בבת אחת, יניח בדברי האחד של יד ושל ראש, ויסלקם מיד, ויניח האחרים על סמך ברכה ראשונה. ומשמע שאיזה שירצה (אפילו של ר"ת) יקדים, ואפ"ה ברוכי מברך, ואין מעשה ההנחה של האחד מפסיק בין ברכה למצוה. ואילו לתשובה אשכנזית (מהרי"ל סי' קלז) שכתב, וטוב להניח בבת אחת, ואם א"א להניחם בב"א יש לברך על של רש"י הואיל ונוהגים כמותו, ושל ר"ת אינו אלא כדי לצאת ידי כולם וכו'. ע"ש. שחולק על הסמ"ג וסו"ת משום דס"ל שמעשה הנחת התפילין הראשון הוי הפסק, ומה גם שמברך ג"כ על ש"ר למנהגם. וסיים, המורם מכל האמור שיש לנו עיקולי ופשוטי בדברי הפוסקים אם מעשה בין ברכה למצוה נחשב הפסק כדיבור. והדבר ברור שלכתחלה אסור להפסיק בין תפילין של

במנגב ידיו בשעת ברכה או מקפל טלית בשעת קדיש, שמכאן מוכח שמותר והמחמיר תע"ב. עי' יבי"א ח"ט סי' צה אות ה.

חליצת התפילין בצורך התפלה

ד. עוד אפשר בדעת רבנו האר"י ז"ל שלדעתו דעת עליון אכן הקדיש הולך על תפלת המוסף וגם יש איסור להפסיק אפילו במעשה, אך מאחר וחליצת התפילין הם צורך לתפלת מוסף לא מקרי הפסק. וכדוגמה דברי רבותינו 'טול ברוך' 'וגביל לתורי' וכיו"ב שכל שהוא צורך המצוה לא מקרי הפסק אפילו בין ברכה למצוה, וכל שכן בין קדיש לתפילה דקיל מיניה שלא מבורר האיסור להפסיק ביניהם. וגם לטעם זה אין לאסור קיפולם, שאם התרת חליצתם לצורך יעשה כדרכו בכל זמן לסיים קיפולם, וזכר לדבר העוסק בברית מילה בשבת שחזור על ציצין שאינם מעכבין כל שלא הסתלק מקיום המצוה, והכא נמי הכול נקרא מעשה אחד לצורך התפילה.

שיטות באחרונים על הקיפול

ה. ובעת דינא יתיב וספירין פתיחו חזיתיה למהר"ח פלאג'י בספרו כף החיים (סי' לד אות ז) וז"ל, לא יחלוץ התפילין עד אחד קדיש של חזרת הספר תורה להיכל [ספר הכוונות הביא דבריו במחזיק ברכה סימן כ"ה]. ונוהגין לנגן הקדיש עד שיסיר התפילין [ועיין זכור לאברהם ח"ג מערכה ת' ובכסא אליהו סימן כ"ה אות ד ועיקרי הד"ט סימן נד ז אות י"ח ודו"ק ובמה שכתב הרב פתח הדביר נר"ו ברף נד ח ע"ג]. ויש ממהרים לחולץ ולכורבן ולהניחן בכיס בעוד שמוסיימים הקדיש ואינן מתחילין עמידה של מוסף אפילו שגמרו הקדיש עד שיצניעום מטעם שמה יפלו ממקום שחלץ שם או אינן מונחים במקום הראוי והם מגולים, לכך עושים כן. ובעת לא מצאתי דבר סת"ר למחות ביד העושין כן. עכ"ל. הרי שלא רק שלא ברור לו שיש איסור אלא שחיפש ולא מצא שום חשש בזה.

יד לתפילין של ראש בשום מעשה, אפילו בלי דיבור, ואפילו בנתינת צדקה לעני. ע"ב.

אולם כל מעיין ישר בין יבין שזה נאמר כשיש חשש ברכה לבטלה, ולא קאי כלל בכגון גידון דידן דדמי טפי למפסיק בפרשיות ק"ש במעשה בעלמא דשרי וכל שכן מעשה מצוה [כמבואר בסי' סו על טלית ותפילין], ואעפ"י שאסור בהפסק דיבור שאינו בהיתר מפני הכבוד או היראה, אינו אסור במעשה בעלמא וזה דמי טפי לגד"ד. ותדע שכן הוא, שהשומע קדיש קדושה וברכו ושאר ברכות בין קדיש למוסף פשוט וברור שעונה, ולא דמי כלל למניח תפילין או מברך ברכה שאסור להפסיק גם לדברים שבקדושה, ואפילו לדמות לבין הפרקים בק"ש אין לדמותו ששם אסור לענות אמן של ברכות מה שחייב לענות בין הקדיש למוסף. ודו"ק. ועל כן אין לדמות כלל גידון דידן למובא ביבי"א הג"ל וגם הוא בגדון שלו לא החליט הדבר, ובגידון שלנו שאינו מוכרח כלל שיש איסור הפסק וגם אם ישנו הוא קל ביותר, במעשה בעלמא יש לסמוך על המקילים בשופי, ועל אחת כמה וכמה במעשה של מצוה שכבר עוסק בה שתפילין בידו מונחים.

וכל זה כבר מבואר בשו"ע (סי' סג ס"ז), היה עוסק במלאכה ורצה לקרות ק"ש, יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה, כדי שלא יהא כקורא עראי. ע"ב. ומוכח שדוקא בפרשה ראשונה פוסק ממלאכתו, אך בשאר הפרשות שרי לקרוא וידיו במלאכה. וכן הוא (שם ס"ו) שלא יקרין בשפתיו או ירמוז בעיניו ויראה באצבעותיו דווקא בפרשה ראשונה, ותו לא. ומעתה נדון בקל וחומר שאם מותר הדבר בפרשיות ק"ש שאסורות בענית אמן דברכות, בין קדיש למוסף שמותר בענית אמן דברכות על אחת כמה וכמה שמותר להתעסק בידיו בשאר עניינים, ולכל הפחות בקיפול התפילין שיש בו צד מצוה. [ומכאן יצאו האחרונים לדון

שהזכירה לא הכריע כן לדינא, עדיפא לן לחוש לכבוד התפילין אפילו במעט מלחוש לחששות מחודשות שאינן מחייבות.

וחזינן שכן דעת הנאמ"ן שליט"א באור תורה הנ"ל שכתב, ואני נוהג בל"ן גם לקפל התפילין לפני מוסף אם אין הקהל ממעירים כ"כ, שלא ישארו כך פזורים עד אחרי מוסף ועלולים ליפול ח"ו והכל עפ"י היסוד הנ"ל שהקדיש על העבר ולא על העתיד. ע"ש.

ועי' עוד בספר אהלי שם (ח"ה עמוד קצא) מאמר מהגר"ח נאה זצ"ל וז"ל, בר"ח שחולצין תפילין לפני מוסף בודאי צריך לקפל תש"ר תחלה ולהכניסו בכיס במקומו ואח"כ לחלוץ ש"י ולהכניסו לכיס ומאד קשה ליישב מנהג העולם שחולצין התפילין ומניחים אותם בלי קפול על השולחנות ובזמן חזרת הש"ץ מתעסקים בקפולם הש"צ בדידיה ואינהו בדידהו וזה נגד דברי מהר"ח הנ"ל וגם אינו כבוד להתפילין שמניחים אותם בערימות זו על גבי זו, וגם יקרה לפעמים שהשלחן קצר ויש שקצה הרצועות מסתבכין עם כנפות הטלית של מי שהוא מהקהל והתפילין נגררין עי"ז, ויש חשש שיפלו לארץ ח"ו בלי משים. וכל הענין של קפול התפילין בסדרן והנחתן בכיס הוא דקות מספר, ואין לחוש משום זה להפסק בין הקדיש לתפלת המוסף ואין כלום ע"י המהירות, וגם ראוי יותר לרובא דרובא דאינשי לחלוץ התפילין לפני הקדיש. ע"כ. הרי שגם הוא חשש לכבודם וח"ו לנפילתם והוא במצוי.

תבנא לדינא

ז. למנהגי שחולצים התפילין אחר הקדיש וקודם המוסף, אין שום סרך איסור לקפל התפילין ולהכניסם לכיס המיוחד להם. חדא, שלא מצאנו מקור מבורר לאיסור 'הפסק' בין הקדיש למוסף שייחסו הדבר למי שלא אמרו ולא עלתה על ליבו. ובכלל לא ברור שקדיש

וכן מוכח בבא"ח (ש"ר חיי שרה אות יט) שאין שום חשש ולא סרך איסור בזה שכתב, יזהר לקפלו ולהניחו בכיס תכף ומיד אחר שיחלוץ אותו, ולא כאותם שחולצים ומניחים אותו מצידם, ואחר איזה רגעים מקפלים אותו, כי אין זה כבוד לתפילין שיהא מונח כך. ובזמן שיש לו הכרח לכך, כגון שחולצין קודם תפלת מוסף בר"ח, דאינו יכול לקפלו תכף מפני שרוצה להתפלל מוסף עם הציבור, יזהר שלא יניח הקציצה בהיפוך, דהיינו צד המעברתא למעלה וגופו של בית למטה, אלא יניחנו ביושר, ותכף יקפלו אחר תפלת מוסף. ע"כ. ומוכח שרק מחמת קוצר הזמן אין מקפלים אך בלאו הכי וכגון שיש שעות לכך, לא מבעיא שאין חשש איסור אלא אדרבה עדיף טפי.

ומעתה בדבר השמועה בשם אחד החכמים שזעק מרה על קיפול התפילין ורק התיר לבסותם, לא הכנתי על מה צעקתו שמה יש בזה ועל מה הרגיו האר"ן, ובכלל שצריך ראיה מנין החילוק בין כיסוי לקיפול שאם הפסיק בזה יפסיק גם לזה שהוא זמן מועט ביותר. בפרט שזה לכבוד התפילין ורגע קט ובלאו הכי עומד בטל ומשתהה עד שיתחילו הציבור ושהיה גופא בחשש הפסק [עי' רמ"א סי' קסו]. ומכל הני מילי תריצי לענ"ד ברור, שמאחר ומנהגינו כהאר"י ז"ל אין לחוש לא להפסק ולא לחלוץ בפני מלך, ואדרבה יש להעדיף לקפלים בטוב.

שמירה וכבוד התפילין

ו. ואנא דאמרי לו יהי ספק, הרי אין כאן איסור מוחלט והוא בודאי לכל היותר מילתא דרבנן, ומאידך איכא כבוד התפילין שלא יהיו כמונחות ומעורבבות ברצועותיהן, וגם אם אינו איסור להשאירם כך הוא אינו מכבדם. ובהחלט במצוי שמניחים התפילין על המושב שליד וכבר ראינו שנפלו תפילין באופן כזה. וא"כ מאחר וחזינן שלחוש להפסק היא סברא מחודשת שאין לה זכר בקדמונים וגם המשנ"ב

הולך על להבא ולא על לשעבר, וגם אם ימצא מקור להחמיר סוף סוף להלכה לא הסכימו הפוסקים לחשש זה שהרי הכריעו לחלוין התפילין אחר הקדיש ולא לפני, וכן המנהג פשוט עפ"י דברי רבנו האר"י ז"ל ומוכח שאינו הפסק. ועוד שהוא במעשה בעלמא שאין בזה איסור אפילו במעשה מצוה או ברכה, וכל שכן בהמתנה קודם תפלת מוסף. ועוד שיש בו צד מצוה לכבוד ושימור התפילין, ועוד שבלאו

הכי כבר מפסיק לחליצת התפילין ויעסוק בהם כדבעי ולא יניחם כמות שהם שהעוסק במצוה פטור מאחרת והוי מעשה אחד חליצתן וקיפולם. והיה אפשר עוד להאריך ולצרף ולרווח, אך כבר בדברינו עד כה יש די והותר. כן גלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף בח.



סיפור יציאת מצרים בליל הסדר

אמרתי לעורר לאשר כוונתי, על מצוה יקרה שיש לחזור לקיימה בהידורה של תורה.

'כל הלילה'

א. איתא בתוספתא (פסחים פ"א ה"א-יב), אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון אגוזין תמרים וקליות. 'חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפלו בינו לבין בנו אפלו בינו לבין עצמו אפלו בינו לבין תלמידו'. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש. ע"כ. ומשמע מהכא בהדיא דאיכא חיוב לספר ביצ"מ כל הלילה.

וכתב הרא"ש (פסחים פ"א ס" לג) תוספתא זו להלכה ומסיק ממנה הלכתא גבירתא וז"ל, וכן כתב הר"ר יוסף טוב עלם ז"ל שאם הוא תאב לשתות יעשה כוס חמישי. משמע מתוך דבריו שאסור לשתות אחר ארבע כוסות. ותימה דמגלן הא דלקמן לא קאמר אלא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן היינו שלא לאכול אבל למשתי שרי. וכן נמי מדפריש בירושלמי דבין שלישי לרביעי לא ישתה משום דשמא ישתכר. מכלל דאי לאו חיישינן לשכרות היה מותר לשתות. ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקדוש ברוך הוא ולאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא (פ"י) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששנינו מעשה בר' אליעזר ור' יהושע שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים

כל הלילה וכו'. אבל בכוס רביעי התירו שיש לו סמך מן הפסוק כנגד ולקחתי אתכם. ע"כ. וכדבריו הוא בחי' מהר"ם חלאווה (פסחים קיה), ובצידה לדרך (מ"ד כ"ג פ"א), ספר הפרדס (שער תשיעי), בשמים ראש (ס' שמז) בשם ר' יונה, טור (ס' תפא) ועוד, הרי שכל כך ברור להם החיוב כל הלילה שכבר נעשה טעם בעיקר לא להרבות בכוסות שמא ישתכר ויביא עצמו לביטול עשה.

וביו"ב באורחות חיים (ח"א סדר ליל הפסח) וז"ל, ופי' תלמיד א' מהר"ם ז"ל כדי שיהא הטעם מצה בפיו שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה. ע"כ. והבאו דבריו גם בכלבו (סימן ג). ע"ש. וכ"כ בלקט יושר (ח"א עמוד צד ענין ג) וז"ל, ואחר [א.ה. כוס] ד' מצוה ג"כ לספר ביציאת מצרים כל הלילה. עכ"ל.

ולכאורה, ילפינן מנייהו שהיא חיוב מה"ת שאם לא כן אמאי גזרו על כוס חמישית שמא ישתכר דהוי גזירה לגזירה, אי נמי שלשון התוספתא 'חייב' בפשטותו קאי על חיוב סיפור יצ"מ ומה תחילתה מה"ת כן סופה כל הלילה מה"ת.

ליל שימורים

ב. וחזיתי לרב אבן עזרא (שמות פרק יב פסוק מב) שפי' כן לשון הכתוב ליל שימורים הוא לה' - יש מפרשים אותו כטעם שומרי החומות (שה"ש ה, ז), שלא ישנו רק יודו ויספרו גבורת השם בצאתם ממצרים. וככה רמזו חכמינו ז"ל: הגיע זמן קריאת שמע של שחרית (הגדה של פסח). ע"כ. וכיו"ב תראה בחזקוני שם.

ומשמע נמי שבפשט הפסוק ילפינן דחיובא איכא מדאורייתא לספר ביצ"מ כל הלילה.

ועי' בזבח פסח לר"י אברבנאל שכתב בזה, שיש לנו לנהוג כמו שנהגו אבותינו בצאתם ממצרים שישראל לא היו ישנים כלל באותו הלילה ואפשר שהוא ג"כ מטעם הנ"ל שיש

מוכח ברא"ש גופיה שנקט בב' לשונות אלו בחדא מחתא]. ומעתה יש לומר חדא דס"ל כהרא"ש והוא חייב ולא שבח בעלמא. ואידך, שכן היא שורת הדין שעד שתחטפנו שינה חייב ואפילו כל הלילה, אך אין חייב לדחוק עצמו לנדר שינה מעינו כל הלילה לספר, ולפי"ז צריך לומר שאותם חכמים לא חשו בעייפות בשעת לימודם עד הבוקר מגודל דבקותם באלקים חיים, אי גמי חשו בעייפות אך דחקו עצמם לעשות רצון בוראם. [ועי' בזה עוד לקמן].

דקדוקי חכמים

ד. וחזה הוית לרב חסדי דוד (על התוספתא הנ"ל) שהראה סתירה לכאורה בדברי התוספתא, שפתחה בלשון חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וכו', משמע שהוא חובת כל אדם. ומסיימת מעשה בר"ג והזקנים וכו' ומאי רבותא פשיטא כ"ע נמי הכי מחוייבים למיעבד הכי, והי מעשה לסתור. וצ"ן למחלוקת הרמב"ם והטור בזה, והעלה, שלשון השו"ע מתיישבת בטוב שאעפ"י שחייב כל הלילה כמה דברים אמורים עד שתחטפנו שינה, ומסתמא אחר אכילה ושתייה הוי פסיק רישא. אך לו יצויר שהשינה מהם והלאה בזה הביאה התוספתא מעשה ברבן גמליאל. ע"ש והוא כעין דברינו לעיל.

וראיתי גם למרן החיד"א בשו"ר ברכה (סי' תפא) שנגע בזה אך כתב בדרך אחרת וז"ל, דלא הוצרך הטור לפרש התוספתא דלאו דוקא, וגם הוא כתב בלשון כל הלילה, דבכל דוכתא קי"ל רובו ככלו וא"כ באמור כל הלילה שמעינן דרובה ככולה. ומאי דקאמר עד שתחטפנו שינה היינו דלא תימא הואיל ורובה ככולה וכבר עסק רוב הלילה סגי אף דאכתי לא נפלו לו חבלי שינה לז"א עד שתחטפנו שינה דבעינן תרתי רוב הלילה ותחטפנו שינה. ולפי"ז אם חטפתו שינה טרם שיעבור רוב הלילה צריך לאנוס עצמו

לכל אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים ויש לנו להתדמות לאבותנו אז כשיצאו ממצרים בכל ענייננו. ע"כ.

מורי ההוראה

ג. איברא, שהרמב"ם (חו"מ פ"ז ה"א) כתב, מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר וזכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר וזכור את יום השבת, ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. ע"כ. ופתח דבריו במצות עשה מה"ת לספר וסיים שהמאריך הרי זה משובח ומשמע משובח אך לא חייב.

ולכאורה הכי נמי דייק לישנא דמרן בשולחן ערוך (או"ח תפא ס"ב) חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. עכ"ל. ומשמע מדקאמר עד שתחטפנו שינה שאין צריך כל הלילה ממש. אלא שהמעין יראה שדבריו מאיש לוקחו בעל הטור (שם) שהעתיק לשון אביו וז"ל, ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין ופי' ה"ר יונה טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר. והכי איתא בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה, וזהו ששינו מעשה בר"א ורבי יהושע שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'. ע"כ.

אתה הראת לדעת בדעת מרן שאין סתירה בין החיוב כל הלילה לעד שתחטפנו שינה. [וכן

חכמים עשו הרחקה וא"כ גם סיפור יצ"מ כן הוא, עי' ריטב"א בפי' ההגדה ד"ה מעשה בר"א, מנחת חינוך מצוה כא, שירי ברכה סי' תפא, משכנות יעקב סי' קלט, שו"ת חוזה ח"א סי' כג, ועוד רבים. ואכמ"ל.]

וראיתי בקובץ מבקשי תורה (תשנ"ד, סי' צב) שהביא עובדא מר' ישראל מרגליות שכן היה דרכו עם בניו בפשוטו לעסוק בסיפור יצ"מ כל הלילה וכששאלו למעשיו ענה, זה הרי דין בשו"ע שחייב אדם. שבלייל שבועות ובליל הו"ר שאין זה כלל מעיקר הדין אלא "מנהג טוב" ויש בזה עניינים סגוליים מקיימים זאת כולם, וכאשר מדובר בחובה גמורה - היתכן?! והוסיף בקובץ, ובאמת יזכר לטובה הרה"ג ר' שריה דבלצקי שליט"א שכבר רבות בשנים מספר יציאת ממצרים כל הלילה מאחרי הסדר עד עלות השחר עם עוד כמה אנשים בביהמ"ד ירחי כלה שבבני ברק, וכמדומני שבשנים האחרונות יש התעוררות לזה. עכ"ל.

ובאמת שכבר קדמו בתמיהה זו מרן הגרי"ז מבריסק בפי' ההגדה 'מבית לוי' דאיתא התם, דהיה תמה על אותם שמקפידים להיות ערים כל הלילה בליל חג השבועות אף שאין חיוב בדבר ואינו אלא מנהג ואילו בליל פסח שחייבים מן הדין לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה אין הכל נזהרים בזה. עכ"ל.

ומעתה מוסיף עליו, שמדברי הרא"ש ושו"ע שאסרו לשתות כוס נוספת שמא ישתכר ולא יספר ביצ"מ, מוכח נמי שצריך להמנע מכל דבר העלול להביאו לביטול המצוה כל הלילה ואדרבה יש לו להכין עצמו לספר כמה שיותר ובגון שישן מעט קודם החג.

מרגלית על עלי התמר

ה. ודבר חדש ראיתי בעלי תמר הנ"ל וז"ל, ולפענ"ד שהם עסקו בהלכות פסח כל הלילה והמצה והמרור נשארו מונחים על השולחן, אף שהיה כבר לאחר הסעודה כדי לקיים מה

ולתעורר ער שתעבור רוב הלילה. עכ"ל. [ומש"כ שם עוד לפרש בדרך 'אפשר', המעין יראה שהוא קצת בדוחק ועל כן אמרו בלשון אפשר.] אולם אין דבריו שכאן מסכימים למש"כ בפי' ההגדה (ד"ה מעשה ברכן גמליאל) וז"ל שם, מדינא אין חיוב רק לספר ביציאת מצרים ואם סיפר מעט יצא ידי חובה ומייתי ראייה דראב"ע ור"ע וכו' היו מספרים וכו' ומסתמא לא הו' רגילי לעשות כן אפילו הם ומכ"ש שאר המון ישראל והרי ר"ע הוה בהדיהו ולילה אחת היתה ופרסמה ש"מ דגם ר"ע דסבר דאכילת פסח כל הלילה בספור י"מ מודה דאינו חיוב. ע"כ. והוא דלא כהנ"ל בשו"ב. וצ"ע.

ועי' בעלי תמר (פסחים פ"י ד"ה והנה לשון התוספתא) שכתב ליישב הלשון ואמר שבאמת המבואר במכילתא הוא רק מדת חכמים ותלמידיהם. והכי פירושא, חיוב כל אדם 'שסיפק בידו' לעסוק בהלכות פסח וכמו ר"ג והזקנים. ע"ש.

ונמצא עד כה, שאעפ"י שפשט לשון התוספתא והראשונים שחיוב יש כל הלילה, מיאנו האחרונים הנ"ל לקבלה כפשוטה והעלו דבריה דוקא בחכמים או באינו עיף.

ואנכי איש בער לא ידע, מה ראו על ככה לדחוק לשון התוספתא היפך הבנת קמאי ומרן בשלחן ערוך. וחפשתי שוב הכרח להבין כדבריהם ולא מצאתי, ואף קושיה שבעבורה נדחוק התוספתא לא חזיתי. ואם אמרו סתימת ראשונים עדיפא מה עננה אבתרייהו כשלשונם מפורשת ומבוארת. ולו יהי אלא ספק נראה דאזיל לחומרא שלכל הדיברות המספר כל הלילה מקיים מצוה מה"ת אלא דעסקינן בחיוב שבדבר, ופשט התוספתא ושו"ע דחיוב נמי איכא. [ולא אכחד שיש בראשונים ואחרונים שתלו חיוב סיפור יצ"מ אחר חצות לילה עד עלות השחר בפלוגתא דתנאי בזמן אכילת הפסח. אך מאחר וקימ"ל מצותן כל הלילה ורק

וכן ראיתי לומדים בדברי הבן איש חי (צו שנה אסעיף ל"ז) שכתב, חייב אדם לספר בניסים וכו' עד שתכריחנו השינה לישון. עכ"ל. והיינו שמאוד עייף שאז מוכרח לישון. ולאו דוקא שנרדם ממש. והוסיף בס' הנייעור כל הלילה (עמ' ג) שכן כתב לו הגר"ח קניבסקי שליט"א דחטפתו שינה שכתב השו"ע פירושו שעייף הרבה. ונתן טעם לדבר שמשום שבהעדר שינה מרגיש צער ואסור לצער את עצמו ביו"ט. וסיים, ונראה שלהרגיש צער מהעדר שינה אינו שייך אא"כ הוא מאוד עייף ולא כשעייף מעט בלבד. ולפי זה המתנמנם אם אינו עייף אלא מעט חייב להמשיך לעסוק בהלכות הפסח עד שיהיה מאוד עייף וירגיש צער מהעדר שינה. ואם הוא מאוד עייף ומרגיש צער מהעדר שינה ילך לישון. עכ"ל.

לשון חז"ל העשירה

ז. ואמר לי ליבי, שעד שנסבור סברות בפי' לשון חז"ל נחפש אחר דברי תורה העשירים במקום אחר והכי איתא באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק ג) מנין שעשו חכמים סייג לדבריהם שאמרו חכמים לקרות ק"ש עד חצות רבן גמליאל אומר עד קריאת הגבר. אלא שלא יאמר אדם הואיל ואני מותר לקרות ק"ש כל הלילה אלך ואישן לי אימתי שארצה אני קורא ק"ש 'חטפתו שינה' ולא קרא הרי זה מתחייב בנפשו. עכ"ל. ומבואר שחטפתו שינה היינו נרדם ולא עייף בעלמא. ואוקי באתרין. ובאמת שכן מתבאר בדברי הרא"ש (ברכות פ"א ס' ד) שהביא דברי אבות דר"ג הנ"ל ככתבם וכלשונם, והרא"ש הוא בעל השמועה שהביא שו"ע בהל' פסח. ואעפ"י שאין הכרח לפרש כהאור לציון שנכנס בשינה עמוקה, עכ"פ תפוס זאת בידך שצריך שירדם על מקומו.

אולם, ראיתי שהביאו מהעב"ץ בסידורו שכתב, עד שיחטפנו שינה או שצריך הרבה ללכת לישון על מטתו כדי שיתחזק כוחו

שנאמר, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ורק בקרות הגבר התעוררו לעמוד. ע"כ. נמצא מדבריו שיש להניח המצה והמרור על השלחן גם אחר הסעודה.

עד שתחטפנו שינה

ו. ומעתה עלינו לברר מהו גדר עד שתחטפנו שינה דקאמר בשו"ע שעד שם חובא רמיא עלי דאינש.

עי' באור לציון (ח"ג פ"ט אות י בהערה) שכתב, יש להזהר שלא ללכת לישן אלא אם כן חטפתו שינה, ואף שמוחמת כן יירדם עם בגדיו אין בכך כלום, וכל זמן שלא חטפתו שינה יעסוק במצות סיפור יציאת מצרים. ע"כ. ומשמע תחטפנו שינה היינו שינה גמורה ואינו כמתנמנם בעלמא וכל שכן דאחזתו עייפות אינו כלום ואכתי לא יצא ידי חובתו.

מאידך, ראיתי להגר"נ קרליץ בחוט שני (פסח עמ' ריג) שכתב, מסתברא דהכונה הוא שעד שיעור דתחטפנו שינה חייבים עדיין לעסוק בסיפור יציאת מצרים או בהלכות הפסח, ואין הכונה שהחויב עד שנרדם דאז פטור כדן אנוס דא"כ מאי עד שתחטפנו הרי צריך להתגבר שלא תחטפנו שינה ויהיה אנוס. אלא פירוש על שתחטפנו הוא דאם השינה טורדתו כגון שראשו כבד עליו אין צריך ללחום עימה ומותר לו לילך לישון. ע"כ. וראיתי ביתד המאיר (מס' קלד ס' תרי להגר"ש יונה) שהביא שב"כ בהגדה של פסח לרבנו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דאף דקי"ל דחייב לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה אין הכוונה בזה שירדם בפועל על השולחן שהרי קודם שישן צריך לומר עכ"פ פרשה ראשונה של קריאת שמע שעל המיטה וברכת המפיל ובדרך כלל רובא דעלמא הם בגדר של תחטפנו שינה אחר הסעודה ע"כ.

והגדת לבנך כשגת לבניך

ח. מ"מ המעיין ישר יחזו פנימו שאין בזה סתירה, חדא, שמצות והגדת לחוד ומצות זכירה לחוד. אי נמי והוא עיקר דדמי ממש למצות תלמוד תורה שכל שיכול חייב אך לצאת ידי חובה לכל הפחות יקרא ק"ש שחרית וערבית, וכן הוא כאן והגדת אפילו כל שהוא יצא אך כל שיכול חיובא רמיא עליה להוי קלא דלא פסיק. ולענ"ד יש ללמוד כן בגדר המצוה ממש שהרי ציוה רחמנא והגדת לבנך ויש כן שיכול לסבול על שכמו כהחכם כל הלכות הפסח ויש כתם שאינו אלא במשפט קצר, כל אחד כפי כוחו כן הוא החיוב. ואם כן גם אדם לעצמו אחר שסיים והגדת לבנך ממשיך בחיוב שאפי' ת"ח מספרים זה עם זה מה"ת ואפילו הוא לבדו כמפורסם. ובוה אמרו חז"ל חייב כל הלילה והיינו מה"ת דכיון שיכול חייב, וכ"ה פשט השו"ע שחייב עד שתחטפנו שינה שהוא אנוס בדבר וסר ממנו החיוב. [ומה דפשיטא ליה בשו"ת אך טוב לישראל הנ"ל שחייב כל הלילה מדרבנן והביא סיעתא מס' הניעור כל הלילה, אנא דאמרי ערבך ערבא בעי שלא הביא ראיה לדבריו וכנגדם חבל אחרונים דפשיטא להו איפכא וכנ"ל ולקמן. ובשו"ע הכריע לגזור שתיית כוס נוספת אטו ישתכר ואי הוה מדרבנן לא גזרינן גזירה לגזירה, וסתם חייב הוא מה"ת כל שכן שהולך על דרשת והגדת לבנך. ויש עוד להאריך לדחות פשיטותם ושאר דינים שבנה שם שרובם נסמכים על הנחה זו. וכעת עמד קנה.]

ובמש"כ עוד בס' הניעור כל הלילה הנ"ל שהמגיד שינה לספר ביצ"מ מבטל שמחת יו"ט, לא זכיתי להבין דבריו שאם היא מצות ה' ודאי לא אמרינן בזה ביטול שמחת יו"ט שהרי מי שמטעיר באכילת מצה לא נפטר מאכילתה, ופוק חזי שרבים הם המצטערים להשכים לתפילה ולא אמרינן פטורים מחמת שמחת יו"ט, וכן הוא בדוגמאות אין ספור. ומלבד זה יש לומר ששמחת יו"ט היא הולכת

שיכול להשכים בביהכנ"ס ולא יטרד בתפילתו. ע"כ. וכיו"ב הביא בס' ניעור כל הלילה בשם הגר"ח פלאגיי זצ"ל בהגדה של פסח (חיים לראש סדר נרצה אותה) וז"ל, אם יודע בעצמו שלא יוכל להתפלל כראוי בתפילת שחרית של פסח ויחלש כחו ויהיה נים ולא נים הרי יצא שכרו בהפסדו ויותר טוב ושכבת וערבה שנתך. עכ"ל. ושכ"כ המהר"ל בהגדה של פסח (עמוד ק"פ) שאם הוא אדם חלש שא"א לו שלא יהא מוטרד ומבולבל בתפילתו מוטב שישכב לישון. ע"ש

ואנא יתוש נטוש שואל, דמאחר ויש 'חיוב' לספר בלילה הזה מה לנו לעשות חשבונות למחר, התינוח בליל שבועות והושענא רבא שמנהג הוא, לא יבטל העיקר. אך כאן שהעיקר הוא מה"ת לספר כל הלילה וטרדת תפילה אינה אלא גריעותא ואין בה גדר איסור שידחה זה מפניו, כל שכן דמאי דבעינן השתא למיעבד לא ידחה מפני המחר שאין מעבירין על המצוות והעוסק במצוה פטור מחברתה וכ"ש מהכנה לחברתה. אם כן די לנו להקל במאי דקאמר בשלחן ערוך שלקח הדרך המקילה עד שתחטפנו שינה דהיינו 'נדרם ממש'. ואיך נבוא להקל יותר מזה בחיוב המובא בחז"ל שלפי פשוטו היא מצוה וחיוב מה"ת. ואולי שאותם החכמים לא סבירא להו שהוא חיוב גמור כל הלילה או שס"ל שהוא מדרבנן והם לא דיברו ביטרד בתפילה, אך למ"ד מה"ת אין עצה ואין תבונה, וחיביבה מצוה בשעתה.

ולא אכחד שיש כמה וכמה מקומות ללמוד שיוצא יד"ח מצות והגדת גם בזמן מועט וכגון 'כל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח' ומכלל לאו אתה שומע הן שאם אמר יצא. וכן בפר"ח (תעג סק"ו) שבהזכיר יצ"מ בקידוש יצא יד"ח מה"ת ושכ"ה באבודרהם וכמו שהביא בשו"ת אך טוב לישראל (ס"ה) והביא כן גם מהרשב"א ועוד.

שעושים המוני בית ישראל בחג השבועות על אף שהוא מנהג בעלמא. ואם תחטפנו שינה כבר יצא ידי חובתו וכעת שייך ביה וערכה שיתנד.

ואפי' בחטפתו שינה וחפץ לחזור ולספר שפיר דמי ואינו בכלל כל הפטור ועושהו נקרא הדיוט, שאעפ"י שחייב אין כאן מצוה יש כאן. ובכלל שכבר נפסק ביו"ט חציו לה' וחציו לכם ומי יימר לן דלילה אינו יכול להכנס בכלל חציו לה' והרשות נתונה לבחור באיזה חצי יעסוק לה' ומאחר ובתוספתא הלשון ברורה לחייב בלילה שפיר יעשה כן ותבוא עליו ברכת ה'. וראיתי ביתר המאיר (מס' קלד') שהביא כן בשם הגר"י טופיק אביעזרי שליט"א דאדרבא יש לטרוח ולספר כל הלילה ביצי"מ וזו מצוה גמורה ואין בזה משום ביטול עונג יו"ט משום דהעונג הוא במצוה גדולה זו ואם לא עכשיו אימתי וילך לישון ביום. ע"ש. ונראה כוונתו כדכתבין ושיש לחלק בין הסוגיות. ועי' לרב חיד"א שו"ר ברכה (ס' תפא) שבתוך פירושו לתוספתא יצא לחדש וז"ל, אם חטפתו שינה טרם שיעבור רוב הלילה צריך לאנוס עצמו ולהתעורר ער שתעבור רוב הלילה. ע"ב. ומדבריו מיהא נקוט שאם כן הוא החיוב לא שייך למימר מבטל שמחת החג. ודו"ק.

מסקנת הביניים

י. ותצא דינא, בלילה הקדוש מלבד סדר ההגדה חל חיוב לעסוק בסיפור יצי"מ והלכות הפסח כל הלילה. ברם, אם חטפתו שינה דהיינו שנדרם על מקומו [ולא מתנמנם בעלמא] יצא ידי חובתו ורשאי לעלות על יצועיו, והמחמיר לנדד שינה מעיניו להרבות בשבח הבורא קדוש יאמר לו.

מאחר וחיוב הוא ימנע עצמו מהעלול לבטל מהמצוה, ואדרבה מעלה גדולה שיכין עצמו מבעוד יום ויאגור כח שיוכל לנצל כל רגע בלילה זה.

בתר רצון האדם ולא אחר גופו דהיינו שאם חפץ בזה וזו היא שמחתו מקיים בזה המצוה שכל אחד משמחו בראוי לו זה בבשר וזה בלימוד התורה. ומה שייך על מנדד שינה במצוה להחשיכו מצטער ופוק חזי מנהג ישראל בליל שבועות והושענא רבה.

אולם הדרנא בי והגני מבטל דעתי מפני רבנו הגדול הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בספרו הבהיר חזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' ריו והלאה) שפסק להלכה בתלמיד חכם שחשקה נפשו בתורה ומנדד שינה מעיניו בליל שבת ומרגיש צער בנידוד השינה אל יעשה כן וכבר אמרו שינה בשבת תענוג ורק אם מחמת רב חשקו בתורה אינו מרגיש צער רשאי. ע"ש במקורות הרבים לדבריו. ומעתה יש לחלק בין מצות והגדת לאכילת מצה, שאם אכן יש חיוב שאין יוצא ידי חובתו בלא קיום המצוה כאכילת מצה חייב בהכי אפילו באינו חפץ ומצטער. אך ביוצא ידי חובה כנד"ד במספר אפילו מעט ביצי"מ אפילו שיש תוספת מצוה במרבה כיון שבא לביטול שמחת החג שב ואל תעשה עדיף שלא יבוא לבטל השמחה בקום ועשה. [ע"ע בשו"ת חזו"ע (ח"א ס' כג בהערה עמ' שמו).]

מצוה בנדוד שינה

ט. ברם, אכתי ליכי אינו שלם בזה דמאחר וחזין חיוב כל הלילה הוי ממש כאכילת מצה שחייב לאכול אפי' מצטער. ולא דמי למאי דאסר מרן זיע"א דהתם במצות ת"ת מה לי ילמד בלילה או ביום ועל כן יישן בלילה וילמד למחרת. אך הכא שאין למצות והגדת תשלומין שפיר ינדד שינה מעיניו וישלים השינה ביום.

ועל כן הנראה טפי לאמיתותה של תורה, שינדד שינה מעיניו בלילה הזה בצער מועט וילך לישון אחר שחרית, שהרי זו הלילה אשר ידובר בה ואם לא עכשיו אמתי, וכל רגע מקיים מצוה מה"ת. ולישון ילך ביום וכמו

הלכות פסח בכלל סיפור יציאת מצרים
 יא. ומדאיירינן בתוספתא הנ"ל און שומעת שלימוד הלכות הפסח מכלל סיפור יציאת מצרים הוא מדקאמר, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה. וכן, חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה. דמשמע שהלכות הפסח הוי חלק מסיפור וזכירת יציאת מצרים. וכבר ראית לרא"ש ודעימיה שהביאו תוספתא זו להלכה כלשונה.

אלא שהרמב"ם השמיט תוספתא זו ולא הזכיר אלא 'חייבים לספר ביצ"מ וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הר"ז משובח' ודייק שהיו ושארעו דהיינו סיפור המעשה היכי הוה ולא הלכותיו. וכן יש לדייק בסמ"ג (עשין מ"א) שכתב, מצות עשה מן התורה לספר ניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים כליל ט"ו בניסן. ע"כ. וכיו"ב בחינוך (מצוה כ"א). ע"ש.

איברא, שקשה לעשות דברי הרמב"ם ודעימיה חולקים על דברי חז"ל בתוספתא. ואין לומר דס"ל שאינה להלכה שאין מקומה בש"ס, שהרי מפורש כן גם בתלמוד (פסחים קט"ז א) דקתני בכרייתא, ואפי' שני תלמידי חכמים שיודעין "בהלכות הפסח" שואלין זל"ז ע"כ. וכן הוא לבעל ההגדה בכן החכם, ואף אתה אמור לו בהלכות הפסח. אלא נראה שיש לפרש דבריהם שאין חילוק בין סיפור יצ"מ להל' הפסח, ואעפ"י שהוא דוחק נראה עדיף להדחק בדבריהם מלפרש היפך חז"ל.

ועי' בעלי תמר הנ"ל שכתב לאפוקי הלכות פסח מסיפור יצ"מ ודייק כן בגמ' מדקאמר משה תקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג. משמע שאין כאן חיוב מיוחד לעסוק בהלכות פסח דוקא כליל פסח דומיא דעצרת וחג. וסיים, אכן אין אנו נוהגים לעסוק בהלכות פסח כליל פסח. ואף שכתשוכה לכן החכם נאמר, ואף אתה

אמור לו בהלכות הפסח וכו' היינו שיש ללמוד עד כמה שאפשר אם ישאל, אבל לא שתהיה חובה לאדם לעסוק כלילה בהל' פסח. עכ"ל.

ואחר המחילה מהדר גאון, לא רק שדיוק זה אינו מוכרח ששם דיבר בהכנה למועדים ולא נחית לפרש דיני ליל הסדר, גם מלשון השו"ע (סי' תפא סעיף ב) לא משמע כדבריו. שכתב, חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה. ע"כ. ולא קאמר אם שאל הבן אלא פשוטו כמשמעו דחייב לעסוק אפי' בינו לבין עצמו. ומה שחילק בין רובא דעלמא לבר הכי דהיינו חכמים ותלמידהון, וכאן הבן שואל וכי שאר העם אינם יודעים לומר פסקי הלכות השגורים בפי כול או לקראם בספר, אתמהא.

ואדרבה יש לומר שחכמים העוסקים בהלכות אלו כדרכם בפילפולא דאורייתא בונה וסותר מקשה ומתרץ לא יוצאים בזה יד"ח סיפור יצ"מ אלא דוקא בפסקי הלכות וכמ"ש כן בדרשות החת"ס (דף רס"ה ד"ה מצוה), כי ענין הסיפור ביציאת מצרים אינו לפלפל בהלכה. ע"ש. הביאו בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' מ"ז).

ועי' בחידושי הגרי"ז (סימן ריד) דפשיטא ליה שלימוד הל' פסח בכלל החיוב וביאר מילתא בטעמא וז"ל, בתוספתא דפסחים (פ"י ה"ח) איתא חייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה אפי' בינו לבין בנו וכו' מעשה ברבנן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס כן זוגין בלוד והיו עסוקין בהלכות פסח כל הלילה עד קרות הגבר. וצ"ע מה שייטיה דהלכות הפסח לסיפור יציאת מצרים, ומוכרח מדברי התוספתא דלא רק בסיפור הנס דיצ"מ מתקיים הסיפור דיצ"מ, אלא גם בלימוד ההלכות, וע"כ הוא חייב לעסוק בהל' הפסח כל הלילה, (ועי' ג"כ בטור סי' תפ"א שהביא כן בשם ר' יונה יע"ש). ובזה יש לבאר מה דאיתא

הלילה בלימוד הלכות הפסח, והוסיף לחקור אם צריך להוציא לימוד הל' פסח בפה דוקא כדררשינן והגדת בפ' דוקא. ומסיק כעין פשרה, שראוי לקיים שניהם והיינו מעט בדיבור והנשאר בהרהור, ונראה שגם בתלמוד תורה להגר"א כן הוא, והיינו שיש ללמוד מעט בפה לצאת עיקר המצוה אבל מוסיף אף בהרהור ומקיים גם בה המ"ע. ע"ש.

[ובדרך אגב ראיתי פנינה בס' ואין למו מכשול (עמ' יג) שכתב, בהגדה של פסח כתוב מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ור' טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית. והנה בתוספתא סוף פסחים כתוב מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להן לבית המדרש. והקשה בספר כרם יעקב (עמוד קעה) מדוע במעשה עם רבי אליעזר הוצרכו התלמידים לבוא ולומר להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע' ואילו במעשה עם רבן גמליאל לא הוצרכו התלמידים לבוא אלא הרגישו רבן גמליאל והזקנים שעלה השחר. והביא דברי האדר"ת שכתב לבאר דהא דהוצרכו התלמידים לבוא ולומר שהגיע זמן קריאת שמע היינו משום שרבי אליעזר היה נוכח באותו מקום ומספר עמם ביציאת מצרים והרי העידו על רבי אליעזר שבשעה שהיה דורש היו פניו מאירות כאור החמה ואין אדם יודע אם יום או לילה ולכן המסובין איתו לא היו יודעים אם עלה השחר או לא, מה שאין כן במעשה עם רבן גמליאל שרבי אליעזר לא היה מסב עימו לפיכך היו יודעים לבד מתי יום ומתי לילה. ע"כ.]

וזאת תורת העולה, לימוד הלכות הפסח הינו ממש כסיפור יצ"מ ויש שמשבחים אותו אף יותר, וע"כ שפיר יוצא יד"ח בהידור בעסק ההלכה. כנלע"ד וברוך הנותן ליע"ף כח.

בהגדש"פ חכם הוא הוא אומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אתכם, ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וצ"ע דהא איירי בסיפור יצ"מ ומה זה שאומר "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח" דמאי שייטיה דהל' פסח לסיפור יצ"מ, ולהנ"ל מבואר היטב דלא רק בסיפור הנס דצ"מ מתקיימת המצוה דסיפור יצ"מ, אלא גם בלימוד הלכות פסח מתקיים המצוה דסיפור יצ"מ, א"ש זה שמשיב לו כך. ויסוד לדברים אלו הוא ממה דאיתא בספרא בחוקותי (פרשתא א' ה"ג) וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפ'ך. וכתב הראב"ד בפירושו זכרון עמלק שתהא שונה בפ'ך הלכות מגילה עכת"ד, הרי מבואר דבלימוד ההל' מתקיימת מצות הזכירה. ע"כ

וכ"כ בהדיא בספר גבורות ה' למחר"ל (פרק ב) וז"ל, אף על גב דבמכילתא (בא פ"ח) לא אמרו רק שחייבים לעסוק בהלכות פסח, אין זה קשיא דגם הלכות הפסח הוא יציאת מצרים, שהרי מה שאמר פסח זה שאנו אוכלין, וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יציאת מצרים. ע"כ.

ודבר חידוש ראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"י סי' מז) שהביא לשון חי' תלמיד הרשב"א למס' פסחים, אהא דקתני מתני (פסחים שם) ולפי דעתו של הבן אביו מלמדו, מפרש וז"ל, שאם הוא פקח מלמדו הלכות הפסח ואם לאו מלמדו דברים הפשוטים עכ"ל. ומעתה אמור שלהרבות בלימוד הלכות הפסח חביב ומשובח יותר מלהרבות בסיפור עצמו.

ועיין בשו"ת עשה לך רב (ח"י סי' לג) שכתב לדייק שעיקר החידוש במצות ליל פסח היא בלימוד ההלכות משא"כ כל השנה שהיא זכירת יצ"מ בלבד. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן קמז) הסכים גם הוא שיש מצוה כל

יוסף זצוק"ל (יב"א ח"ה סי' ז אות ג, וח"ט סי' צז אות י, וב"ה בילקוט יוסף מועדים תפילות ר"ה עמ' בט).



י"ג מידות בפתיחת ההיכל

ביו"ט

ועמדתי ואתבונן איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם בשעת פתיחת ההיכל ביו"ט.

בדברי האר"י ז"ל

בשער הכוונות (דרוש א דיוה"ב דף ק ע"א) איתא וז"ל: מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים כתוב בחוץ קודם תפלת אלול ויוד ימי תשובה יום צום ישאל האדם חיים ובכפרה ויעמוד בשעת הוצאת ס"ת ויקרא ג"פ י"ג מידות ואח"כ רבש"ע מלא כל משאלותי לטובה וכו' ויזכור שאלתו ג' פעמים וכן במוסף ובמנחה כדי שישל"י שאלתו ג"פ ותינתן שאלתו ויקרא ג"פ ואני תפילתי. ע"כ. וכיו"ב כתב עוד בשע"כ (בדף פט ע"ב) לאומרו בחג שבועות, וכ"ה בפרי עץ חיים (דרוש א דר"ה) לאומרו בר"ה, ובעולת תמיד (דג"ד ע"ב) לחג סוכות, וכ"כ הרח"ו בבית מועד (דגנח, מכת"י) ליו"ט א' דפסח. ובסידור האר"י לרבנו אשר (ברזני עמ' 573). ובמחברת הקודש (דרוש שבועות ד' קיא ע"ב), ובמשנת חסידים (מסכת יו"ט א, ב), ובשרף פע"ח (דרוש שבועות). וכ"ה בכף החיים (סי' קלד אות יא) ושכן הוא מנהג ק"ק חסידי בית אל וכמ"ש בבכ"ח הנ"ל.

והכי איתא נמי בסידור המודפס (ח"ג ד' נז ע"ב), ובסידור היר"א (עמ' 449, הוצאת משכן בנימין), ובסידורי רחובות הנהר (של הרה"ג בניהו שמואלי וכתב שכן המנהג ונמצא שכן הוא דעת הרב מרדכי שרעבי זצ"ל שהוא הגבר הקים עול). וכ"כ בברכי יוסף (סי' תפח אות ה) בשם הרמ"ז שיש לאומרם בטעמיהם. וכך הוא מנהג ירושלים לאומרם וכמ"ש בשו"ת עשה לך רב (ח"ח סי' מז), וכן נתפשט המנהג בא"י כמ"ש מרן רבנו הגר"ע

דברי המתמיד

ב. אלא שראיתי בספר הק' שופר בציון של הרה"ג המקובל ר' בן ציון מוצפי שליט"א (פ"ד אות ל"ז), שקרא לתמוה על מנהג זה וחיליה ממש"כ בשעה"כ (דק"ע ע"ד) שבליל הו"ר אין לומר י"ג מידות. וא"כ ק"ו ליו"ט עצמו שאין לאומרו דהוי תחנונים שאסורים במועד. ושכן הורה ועשה אביו המקובל האלוקי חכם סלמאן זיע"א. ועוד שהרח"ו שדיה ביה נרגא שאפשר שזה בתחילת לימוד רבו ולא עמד על סודן כדבעי, וא"כ העדר אמירתם עדיף. וכך הם דברי הרה"ג המקובל ר' יעקב הלל (מקבציאל גליון כא ניסן תשנ"ו עמ' צה, ובשו"ת וישב ח"ים) שאין לומר י"ג מידות והוסיף שיש לחלק בין הכתובים בנאמנותם.

ועמדתי על עמדי משתהה והריני שואל כתלמיד בפני רבו, שהרי רבנו המהרח"ו כתב לומר י"ג מידות לא במקום אחד אלא מצוה בחזר"ת בארבעה מספריו [שעה"כ פע"ח עו"ת ובית מועד הנ"ל]. ורק במקום אחד בשעה"כ (ד' ק ע"א) כתב בלשון מסתפק אם כתב האר"י כן לאחר שהעמיק בסוד הדברים. ואם כן לא יוציא ספק מודאי שבשאר מקומות סתם לאומרם. ואם מסקנתו שיש להמנע למה לו לחזור ולשנותם בחינם. ודבר ידוע הוא שפע"ח ועולת תמיד ובית מועד, הם מהדורה בתרא ומשנה אחרונה עיקר וא"כ הדר הוא לו.

ואם תאמר נלמד סתום מהמפורש בשעה"כ שדעת הרח"ו להמנע מלאומרם. אין הדבר ברור כלל גם במקום הספק שזו דעת הרח"ו, לך נא ראה בספר הבהיר דברי שלום אפג'ין (ח"ז עמ' תכו) כמה נעמו דבריו שכתב שהמעין בדברי הרח"ו יראה נכוחה שאחר שהביא אמירת י"ג מידות עבר מענין לענין בבקשות ותפילות ובסוף דבריו אמר וז"ל ולא

שחזר בו כשהעמיק בקבלה, וכי יעלה על הדעת לומר על כל מימרא של חכם שיחזור בו כשיחכים בלא רגליים לדבר, זה ודאי קשה לשמוע.

ועוד הרח"ו לא פסק לה בסכינא חריפתא אלא נוטים קאמר. ועוד שראיתי בעינים לשלחן אריאל (או"ח סי' תרכ"ה אות ה') שפירש ספקו של הרח"ו דקאי אם לומר נסח התפילה או שאינה עפ"י האמת, אי נמי, לענין הפסק בקדושת התפילה (נראה כוונתו דהוי כעין אמירת דברים שאינם מסדר התפילה שיש בהם טעם לפגם). ולפי"ז אין ספקו של הרח"ו על י"ג מידות כלל, אלא על אמירת נסח התפילה. ואם כן שפיר דמי למימר י"ג מידות הרחמים.

לחלק בין הלילות

ד. ומה שהקשו משעה"כ שבלייל הושענא רבה כתב שאין לאומרו וא"כ כ"ש ביו"ט עצמו. יש מקום רב לחלק בניהם. חדא בלייל הו"ר אם היו אומרים י"ג מידות מקומם היה תוך כדי אמירת סליחות המתקנות ללילה זו. והוי ידים מוכיחות שהם לשם תחנונים. ועל כן, שפיר יש למנעם שסו"ס חול המועד הוא. משא"כ בפתיחת ההיכל שהוא דרך קריאה תפילה ובקשה לעורר השפעות טובות בלא אמירת סליחות. ועוד שע"י ניגון הטעמים הוו ידיים מוכיחות להתיר, ובכה"ג לא שייך איסור וכמ"ש לעיל בבנין ציון. וא"כ שפיר דמי לאומרם. [וכך עולה מהרמ"ז שהובא בברכ"י הנ"ל. וכ"מ ממהרש"ו למעיין בתוך דבריו שכל דבריו סובבים איך יאמר י"ג מידות ביחיד דהוו דברים שבקדושה דבעו י', ועל זה משיב שבניגון הטעמים יש לישב המנהג. ולא בא למנוע עיקר אמירתם. הובאה לשונו בכתבה בשו"ת וישב הי"ם הנ"ל. ע"ש. [וצ"ע בדברי הרב ניסים כדורי אם העתיק לשון מהרש"ו ככתבו וישנם שתי גרסאות, או שכתב הבנתו בדברי מהרש"ו וא"כ אפשר ללמדו גם אחרת ולא יסתור למנהג.]

ידעתי אם זה כתבו מורי ז"ל בתחילת ימיו אשר עדיין לא נכנס בפרדס החכמה אלא העתיק זה מספרים אחרים ולזה דעתי נוטה. עכ"ל. ונדייק בדברי הרב שכתב "אם זה" בלשון יחיד, היינו דקאי על האחרון שדיבר בו. דאי קאי על כל דבריו ובכללם אמירת י"ג מידות היה לו לומר "אם אלו". ונמצא שערער רק על בקשת "איה" דקאי בה לבסוף. ודפח"ה. ולפי זה, נמצא שדעת האר"י ז"ל ברורה לומר י"ג מידות וחזר ע"ז בכתביו בכמה אופנים ומקומות לכל הימים טובים. ואין שום ריעותא לפנינו שנבא לבטל המנהג.

אין לרח"ו התנגדות

ג. ולי הקטן נלע"ד יותר מזה שאף אם נדחוק שהסתייגות הרח"ו קאי על כל הנאמר לרבות י"ג מידות. המהרח"ו לא הכריע דאין לאומרו אלא דעתו נוטה שהוא מספרים אחרים, ומי אמר שאין נכון לנהוג בהם עפ"י הסוד. וכמה דברים אמרו הרמ"ק וקודמיו ודבריהם דברי אלקים חיים.

וא"ת שתפילה שאינה מהאר"י אין לאומרה, א"כ לא נאמר גם נסח רבנו של עולם המובא שם ששניהם בדיבור אחד נאמרו, ואיך נסכים לומר התפילה. והוא כתופס החבל בשני ראשיו, לא לסמוך בי"ג מידות וכן נסומך בנסח התפילה לאומרה. [ואל תאמר שבי"ג מידות איכא צד איסור ביו"ט מצד תחנונים לכן לא נסמוך עליו לאומרו. שזה אינו, כיון שהמנהג לאומרם בקורא בתורה ובטעמים ובזה אין לאסור כלל. וכמ"ש בשו"ת בנין ציון (סי' לו). והביאו להלכה מרן היב"א (ח"י סי' י"ב). ועיין באריכות בשו"ת יחזקיה דעת (ח"א סי' מז) ראשונים ואחרונים שמחלקים בין קורא בטעמים לדרך תחינה ואוקי באתרין.]

ואיך שיהיה סוף סוף האר"י כתב לאומרו במחזור התפילה שלו, ובשום מקום אחר בדברי הרב אין סתירה לזה בהדיא. ומניין לנו

בשעה"כ שבליל הושענא רבה אין לאומרו וא"כ כ"ש ביו"ט עצמו ועוד שדבר זה נאמר קודם שנכנס בפרדס החכמה. וסייע דבריו מפוסקים ומקובלים. עיי"ש.

וטענות אלו כבר התיישבו בס"ד לעיל, ולולא דמסתפינא הו"א שאין לבטל מנהג קדוש זה אפי' בשב ואל תעשה, אלא אדרבה לקיימו ולחזקו. אלא שכבר הורה זקן. וחששתי בעצמי שלא אדבר למעלה מכוחי ומקומי, וכ"ש במקום שבו פסק הענק שבענקים.

ומ"מ נראה שבמקום שנהגו אין לבטלם וכמ"ש בשו"ת יצחק ירנן (ח"ב סי' כ"ט, הובא בחזו"ע). ובאלו הנוהגים כל דבריהם עפ"י רבנו האר"י הח"י וירצו לנהוג גם בזה כמותו נראה שיש להם ע"מ לסמוך לנהוג כן בקום ועשה לקיים דברי הרב כפשוטם.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

ואף אם תאמר שאין לנו לחלק מדעתנו בין דרך תחנונים לדרך קריאה. מה נעשה לשאר המקומות שפירש דבריו לומר י"ג מידות וכי בעבור אחד על כל העדה תקצוף. ומנהג פשוט הוא בירושלים וא"י כולה לאומרם וכנ"ל. ואף שתחילתו באחינו האשכנזים, רבותינו המקובלים לקחו לקח טוב ודור אחר דור קיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים. ומקושיא אנן ניקום ונעביד עובדא לבטל מנהג קדוש שכזה למנוע טוב מבעליו. וכי כל רבותינו אלו לא ראו דברי רבנו האר"י על ליל הושענא רבה וחדשות אנו אומרים. אלא ודאי שלחלק יצאת ואין הכרח בדבריי הרח"ו וככל הנ"ל, ואחריי רבים להטות. וכ"ש ע"י ניגון בטעמים שאין בו סרך איסור. ובזה סרו גם טענות הגר"א מני [הובא בשופר בציון הנ"ל].

מרן הגרע"י

ה. אלא שראיתי לגאון עוזנו מופת הדור ביביע אומר (ח"י סי' קח אות סט בהגהה). וביותר אריכות בחזו"ע (פסח עמ' רמה), שפסק בשב ואל תעשה להימנע מלומר י"ג מידות וטעמיה שיו"ט הוא ולא שייך לאומרו גם על פי הקבלה וכמ"ש



של יו"ט נעשו ליהנות מה לי צורך להוסיף
ביו"ט. עיי"ש.

מאורי האש בסדר יקנה"ז

נשאלתי מיראי שמו כיצד יעשה ישראל בחג שבועות שחל השנה (תשע"ח) במוצאי שבת, שכידוע סדר קידוש והבדלה בסדר הארוך יקנה"ז, כיצד יברך על הנר. [וכיו"ב בר"ה שחל בשבת, שקידוש ליל ב' של ר"ה על סדר יקנה"ז].

לכתחילה באבוקה

א. וצדדי הספק הינם, מחד בעינן בברכת מאורי האש לכתחילה אבוקה (פסחים קג ע"ב, שו"ע סי' רחצ ס"ב). מאידך, יש איסור לכבות הנר ביו"ט, ועל כן להדליק נר הבדלה המצוי שכמה פתילות אית ביה דלהוי אבוקה אינו מסתבר שהרי אינו יכול לכבותו ויפסד כולו לאחר שידלוק כמה שעות וקצת חשש דליקה יש בו כנראה לעין.

ומזקנים אתבונן שמנהגם היה לברך על נר בודד שהודלק לכבוד יו"ט כמ"ש בשו"ת אור לציון (ח"ג עמוד ק"צ) ועי' בס' מצות אברך (סי' ב) שכתב, העיד הגרי"צ יוסף שליט"א ראש ישיבת חזון עובדיה בשיעור שמסר בבכ"נ יד הרמ"א ברמלה בחדש ניסן התשנ"ד שכך נוהג אביו מרן הראש"ל שליט"א לברך ברכת בורא מאורי האש על אותו נר שהודלק לכבוד יום טוב ובירכו על הדלקתו להדליק נר של יום טוב. עכת"ד הרב יצחק יוסף שליט"א. ושמעתי מידידי רבי יוסי קדוש שליט"א שכן הורה גם הרה"ג רבי סעדיה בן יוסף שליט"א ראש כולל אור תורת שלום בנס ציונה. ע"כ. וכיו"ב בנטעי גבריאל (יו"ט עמ' ריה) וז"ל, אף שמצוה מן המובחר לברך במוצאי שבת על אבוקה משום שאורה רב מ"מ במוצאי שבת כשחל בו יו"ט המנהג שלא להדליק אבוקה. ע"כ. ושם בהערה ציין שב"כ בשו"ת ריב"א (ח"ב ס ק"ז) וכיו"ב בשו"ת באר משה (ח"ז סי' רכ"ז) שכן המנהג, כי בלא"ה נרות

אין מחזרין אחר הנר וכ"ש אחר אבוקה ודעתם הייתה שאעפ"י שיש מצוה באבוקה מאחר ויש בזה חשש מברכין על נר בודד ותו לא, דבלאו הכי אין מחזרין אחר הנר [ברכות נג ע"ב] וכל שכן אחר האבוקה. וכיו"ב ראיתי שהביא במעדני אשר (שבת סי' קה) מדברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל (יום טוב שני כהלכתו מהדורת תשנ"ח פ"א הערה ס"ז) דכשחל יו"ט במוצ"ש ומברכים על נר ההבדלה יקנה"ז יקרב הנרות זה לזה במידת האפשר אבל לא יחברם כאחד כדי שלא יכשל באיסורי יו"ט כגון גרם כיבוי ע"י טפטוף השעוה. ואע"ג דבמוצ"ש בעלמא מהדרין לברך על אבוקה, מ"מ היכא דאתי לידי תקלה לא עבדינן הכי עכת"ד.

אין חשש נר לבטלה במהדר אחר אבוקה
ב. ואין לומר שאיסורא נמי איכא במדליק נר להבדלה דהוי כנר של בטלה, דהא אבוקה מצוה אית בה ודמי לנר של בית הכנסת דשרי [שו"ע סי' תקיד] וברמב"ם משמע דשרי גם נר בטלה והבו דלא להוסיף לאסור נר מצוה.

וב"ב בס' מחזק במשענותם (ח"ב סי' תצד) ודע דזה ברור דמותר לכתחילה להדליק נר הבדלה ביו"ט כיון שהוא מצוה ומברכין עליו ופשוט דאין זה חשיב נר לבטלה. והרי השו"ע לקמן סימן תקי"ד התיר להדליק נרות בביהכ"ס אף ביום משום דיש מצוה שיהיה נרות דלוקים שם שנאמר כבדו ה' באורים, כמ"ש המשנ"ב שם. ובשו"ת כתב סופר התיר אף להדליק נר נשמה ביו"ט, כמ"ש בביה"ל עי"ש וכ"ש נר הבדלה. וכ"ה משמעות השו"ע סי' תע"ג שכתב יקנה"ז וכן מסתימת הפוסקים מבואר כן ודלא כמי שפקק בזה.

ועי' בתיקונים ומילואים לשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פ"ס הערה ל"א) שדעת מרן הגרש"ז דמסתבר דגם לצורך הידור של אבוקה מותר להדליק נר נוסף דחשיב כצורך קצת אע"ג שזה

הבערת שני גפרורים הסמוכים זה לזה

ד. הנה להדליק ב' גפרורים מאש מצויה ולהצמידם זה לזה יועיל כאבוקה, אך לכאורה יש חשש איסור, שאחר הברכה יבוא להפרידם והיו כביביו כמבואר ביו"ב בשו"ע (סי' תקב ס"ב) אגודה של עצים שהודלקה במדורה, כל עץ שלא אחזה בו האש מותר לשמטו, ואינו דומה למסיר שמן מהנר. ע"כ. ומכלל הן אתה שומע לאו שעץ שאחזה בו האש אסור כמסתפק משמן שבנר. ומקורו טהור בגמ' ביצה (כב ע"א) אמר רב יהודה קינסא שרי. ופירשו בלא אחז בו האש. ועי' בב"י שדייק מהרמב"ם שכתב 'אגודה' ומשמע שבאחדים בידו שרי להפרידם שלא הוו כשמן שבנר מאחר ואינם אגודים, אלא שחזר בו בראותו דברי הרקח שלא חילק בכך ומשמע דעתו שגם ברמב"ם אפשר להעמיס כן. ואם כן גם בגפרורים שאין אגד בניהם אסור להפרידם משום כיבוי.

ברם, עיין בב"י שם בסמוך שהביא דברי המרדכי וז"ל, והמרדכי כתב על פירוש רבינו חננאל דקינסא שרי מיהו ליקח האור מצד זה להניחו בצד זה של מדורה מותר כיון שאין מתכוין כלל לכיבוי. ובפרק ב' (סי' תרפג) כתב אם לוקח אדם אור מן המדורה להאיר בלילה לא דמי למסתפק מן הנר מיהו העולם רגילין ליהזר ונכון. עכ"ל. ואפשר להסביר ב' הלשונות דלא פליגי שבלוקח בצד אחד לצד האחר לא מתכוון לכיבוי 'וגם לא נראה כמכבה' שהרי ימשיך לדלוק עם המדורה מצד שני משא"כ בלוקח להאיר במקום אחר שאעפ"י שאין מתכוין לכיבוי 'נראה כמכבה'. ואם נדון הגפרורים כמדורה הרי שלפי דברי המרדכי הראשונים מותר שאין כונתו לכיבוי, אך לדבריו שבאחרונה משמע שיש לחוש בזה אעפ"י שאינו מתכוין לכבות שמאחר ונפרדים 'נראה כמכבה'.

והנה בשו"ע השמיט כל דברי המרדכי ומשמע קצת דלא ס"ל כדבריו שסתימת דברי הרמב"ם ושו"פ לאסור. ואילו הרמ"א (שם) הביא דברי המרדכי הראשונים להלכה שכתב, ומותר ליקח

רק למצוה. ונראה להביא סייעתא לדבריו מדברי המשנ"ב (תק"ד סק"ל) שהתיר להדליק נר ביו"ט לכבוד מצות מילה שהוא כבוד וחיוב למצוה ועוד התיר שם (סקל"א) להדליק נר בביהכ"נ ביום שהוא כבוד המקום וכו'. ע"ש.

ועי' במאורות נתן (חשמל בשבת עמ' נב) שהביא משו"ת ריב"א שאין מדליקין נר אבוקה דהוי לבטלה. והעיר עליו שאפילו בזמנינו שיש אור חשמל ואין תוספת אורה באבוקה מותר דהוי צורך מצוה. וז"ל, בנר של הבדלה ג"כ מותר להדליק נר של אבוקה כדי לקיים מצוה מן המובחר דהא גדולה מזו כתב המשנה ברורה בסיומן תקי"ד (סק"ל) בשם ספר מור וקציעה להגאון יעב"ץ, אם יש ברית מילה ביו"ט שנוהגין להדליק נרות אפי' אם מלין בכית מסתברא דמותר דכל זה כבוד וחיוב מצוה הוא. עכ"ל. ובשער הציון (אות מ"א) כתב שכן מוכח משבלי הלקט בשם ר' ישעיה עיין בשבחה"ל (הל' יו"ט סימן רמ"ב) מש"כ בזה והביא בשם מאמר מרדכי שב' שכמדומה לו שנוהגין היתר להדליק נרות במקום שיש מילה אלא שב' הטעם דיש להם על מי לסמוך שהרי שיטת הרמב"ם דנר של בטלה מותר. וכתב בשעה"צ דבאמת זה אינו, דבודאי מותר בכגון זה שהוא מפני כבוד מצוה וכמו נרות של בית הכנסת. עכ"ל. ולב"כ כיון שלצורך ברית מילה שהוא רק מנהג לא חשיב נר של בטלה אף שמדליקין ביום ולא ניתוסף אורה כלל כ"ש נר אבוקה להבדלה שהוא מצוה מן המובחר כמבואר בגמ' וכן פסק בשו"ע בודאי דלא חשיב של בטלה. עכ"ל.

אופני היתר באבוקה

ג. ובזאת אבוא אל הקודש שאעפ"י שנתבאר לעיל שנהגו מכבר לברך על נר יו"ט בלא אבוקה, מאחר וישראל מחבבין המצוות אעפ"י שאין אבוקה מעכבת כלל נראה שיש לחפש אופן היתר לברך על אבוקה דוקא, אלא שיש למצוא אופן היתר לכו"ע.

עין הדלוק מצד זה של מדורה ולהניחו בצד אחר, הואיל ואינו מכוין לכבוי. ע"כ. ומעתה בהדליק ב' גפרורים והצמידם איכא איסור להפרידם זה מזה שאעפ"י שאין כוונתו לכבות אלא להניח שלא תיכווה ידו 'נראה כמכבה' לרמ"א וכל שכן לשו"ע שלכאורה לא היקל כלל.

וכן ראיתי בס' ויגד משה (מנהגי ליל פסח סימן ט"ו) שהביא בשם ספר שיח אבות במנהגים (אות ס"ז) לאסור. וכ"כ בס' מחוקק במשענותם (ח"ב סי' תצד) שאם מחבר ב' נרות שיהיה כאן נר אבוקה אסור אח"כ להפרידם, כי בזה הוא ממעט את שלהבת האש והר"ז מכבה, כמ"ש המשנ"ב (סי' תק"ב סקי"ט) דאסור להפריד קנים דלוקים זה מזה משום איסור מכבה וכן פסק שם בשו"ע הגר"ז משום דדמי למכבה עי"ש. משמע שהוא איסור דרבנן וכן שמעתי שכן פסק הגר"צ פלמן שליט"א. עכ"ל.

אולם יעויין במאורות נתן (השמל בשבת עמ' נב) שהביא דברי יסוד ושורש העבודה (שער תשיעי סוף פרק ה') שכתב וז"ל, וכשחל יו"ט במוצ"ש ראוי להתנהג שיאמר לאחר שיקרב שתי נרות ביחד כדי שיכרך ברכת מאורי האש על האבוקה כדינו. עכ"ל. ופלפל שם שאין לאסור קירוב להבות ב' הנרות דמחזי כמכבה כמ"ש בס' ויגד משה (מנהגי ליל פסח סימן ט"ו) שהביא בשם ספר שיח אבות במנהגים (אות ס"ז) לאסור הנ"ל. ועיקר טעמו, דאם באנו לחוש לטעם זה, איך מדליקין נר מנר שתכף אחר שהדליק מסלק הנר האחרון מהראשון וע"כ דמותר לקרב ב' נרות ולהפרידן אח"כ וכמ"ש ביסוד ושורש העבודה. עכ"ד. ולענ"ד הוכחתו מהדלקת נר מנר לא קשיא כמבואר בדברינו דלעיל שבמדליק נר מנר 'לא נראה' כמכבה השלהבת הגדולה אלא כמדליק נר אחר, משא"כ בהצמיד ב' הנרות לייצור להבה גדולה בהפרדה 'נראה כמכבה' וכמדוקדק במרדכי שדוקא ליקח מהמדורה להאיר במקום אחר אסור שבתחילה היה לאש גדולה ובמעשהו ממעט האש.

וכיו"ב יש להעיר במש"כ בנטעי גבריאל (יו"ט עמ' ריט) שלדעתו אין לאסור להפריד הנרות דלא דמי כלל למדורה, שדוקא בלוקח עין מהמדורה או נראה ככיוי מפני שבמדורה אחת הם מצורפין להיות כאחדים והשומטן נראה כמפריד מהמדורה, משא"כ כאן שנפגשו שני להבים זה עם זה שאין להם חיבור ושייכות כלל פשיטא דאינו דומה כלל לכיוי. ע"ש. ולדברינו שהקפידא אם תחילה היה להגדיל הלהבה ממילא במיעוט להבה הוי כיוי ולא שייך כלל לנגע עין בעין או לא.

והנה ראיתי בס' שערי הימים הנוראים שטנור (עמ' צה) אחר שהביא המנהג שמברכים על נר בודד. הוסיף בשם הגר"ש אלישיב שליט"א (הובא בהגדת מרן הגר"ש) שכשחל במוצאי שבת יש ליוזר בברכת מאורי האש שלא לקרב הנרות זה לזה באופן שיגע גוף הנר האחד בחבירו אלא השלהבת גרידא. והיא סייעתא לנטעי גבריאל הנ"ל. אמנם בספר ארחות רבינו (ח"ב עט' קי"א) הובא שמרן הסטייפלר זצ"ל היה מברך ביו"ט שחל במוצ"ש על שני נרות שמחברים יחד ואח"כ מפרידים אותם ולא הקפיד על הפרדתם ואף שהיתה להבה גדולה בשעת חיבורם. ע"ש. ומסתבר בדעתו שחילק בין נרות למדורה וכמ"ש בנטעי גבריאל הנ"ל.

לצאת מן הספקות

ה. ולצאת מן הספק הנראה לענ"ד, שאם יניח הגפרורים בנחת צמודים על מגש ברזל שייכבו מאליהם לית לן בה שהרי לא הפרידם, ואפילו אם יתפרדו זה מזה שרי שלא התכוון ואין כאן פ"ר.

והנה ראיתי לגר"פ שיינברג זצ"ל (מוריה קבר עמ' ע) שענה לשואלו, שאע"פ שאין מהדרין אחר נר וכ"ש אחרי אבוקה מ"מ מדאפשר בקלות והיא לצורך מצוה מן המוכרח, לכן ההבערה ע"י קירוב שתי נרות מותרת ושלא ליכשל בחשש איסור כיבוי שלא לצורך ע"י הפרדת הנרות מהדדי, לענ"ד אפשר להניח גפרור סמוך לאחד מן הנרות ולברוכי עלי'.

המורס מן האמור

ו. מעיקר הדין אפשר לברך מאורי האש על נר שהודלק לכבוד יו"ט, אעפ"י שאינו אבוקה. והמהדרין ידליקו אבוקה בלא לכבותה, ונמצאו לזה ב' אופני היתר. האחד, ידליק ב' גפרורים ולאחר הברכה יניחם כך צמודים על מגד עד שיכלו, ואם נפרדו מאליהם לית לן בה.

השני, יניח הגפרור על הנר וידלקו שניהם ויכלה במקומו, וכיו"ב בנועץ הגפרור בשעוה ויכלה במקומו, אלא שנעיצה זו צריכה להיעשות מערב שבת דוקא.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף בח.

ולהניחו ליכבות מעצמו. ע"כ. הרי דס"ל דהוי כיבוי במרחיק ועל כן יעץ ביניח הגפרור על הנר אלא שלא ברור כיצד יניח הגפרור בלא שיפרידנו מהנר עצמו. וקצת אפשר לומר שמאחר וסיבת הפרדת הגפרור מצד שאינו חפץ לטרוח בהחזקתו באויר עד שיכלה ולא מחמת כיבוי שרי וכמ"ש כיו"ב בנר ציון (יו"ט עמ' עב) לענ"ד הוא דוחק.

ויותר יש לומר שכוונתו להניח הגפרור על השעוה שיידלק ויכבה מאליו וביני וביני יברך.

ושמעתי משמיה דהגאון המפורסם ר' יעקב יוסף זצ"ל שהיה מייעץ לנעוץ מערב שבת גפרור בתוך נר שעוה וידלקו שניהם כאחד ויברך וישרף במקומו. ודפח"ח.



כתיבה במחשב בחול המועד

נשאלתי מסטודנטית בחינוך שצריכה להגיש עבודה חכפ' אחר המועד, ושואלת אם מותר בשעת הדחק שכזו להקליד במחשב ולסדרם להדפסה.

יסוד שמחת חג

א. חובה להקדים שמטרת ימי המועד אינם שעת רצון להעמיס עליהם כל אשר לא הספיק לעשות בימות החול, שכל מטרת איסור המלאכה לפנות הזמן מעסקי החול לתורה ומצוות. וכמאמר חז"ל (ירושלמי שבת פ' ט"ו הל' ג') לא נתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא ללמוד בהם תורה. איברא, דמוטל עלינו לברר המותר והאסור שלא נעמיס על ישראל איסורים שאינם, ונמצאנו מפסידים ישראל בחינם. ולא ראיתי להאריך במפורסמות בשיטות הפוסקים במלאכה במועד אי מודאורייתא או מדרבנן, שכבר האריכו בזה הרבה ואין לי להביא מן החדש לכן לא אכפול.

כתיבת מחשב

ב. על כן ראשית יש לדון בכתיבה במחשב מה דינה, ועי' יביא אומר (ח"ח סי' מח) שהאריך מפי סופרים וספרים בכתיבה ע"י מכונת כתיבה שהוא כעין סידור אותיות וצידד להקל שהוא מעשה הדיוט, וכתב לבסס ההיתר מאחר וקימ"ל בדעת מרן שלחון ערוך שמלאכה בחוה"מ דרבנן, והוכיח כן ממספר מקומות עיין שם. והאריך להביא שכך ביארו בדעתו האחרונים, וסיים שם ז"ל, 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. וכמו שהתרנו הדפסה במכונת כתיבה מטעם זה. וזה ברור. עכ"ל. וכדבריו להתיר

במכונת כתיבה תראה בהרבה מגדולי האחרונים ומהם, הגרי"ש אלישיב הובא בשו"ת ישיב משה טורצקי (הל' חוה"מ עמ' סג), שלא חשיבא מעשה אומן שכל ילד יוכל להתרגל ולכתוב במכונת כתיבה. והוסיף שם בהערה שכן פסק הגאון רבי משה פינשטיין והו"ד בס' הלכות חוה"מ זכרון שלמה. ועוד.

מוכח בדברי היביע אומר שמחלק הרבה בין הקלדה על המחשב שאין בה שום חשש איסור לבין הדפסה שיש בה מעשה הדיוט. ועיני רואה שביאר דבריו בשנית ביתר שאת בחזון עובדיה (יו"ט עמ' רה בהערה), דפשיטא ליה שאין על כתיבה כזו לא מלאכה ולא טורח, וביאר שבמכונת הכתיבה הדרך שמקשים על האותיות ומיד נכתבות על הנייר שבמכונה משא"כ במחשב כאשר מקשים על מקשי האותיות לא נרשמות האותיות אלא בזכרון המחשב שאין זה נחשב כתיבה כלל, ורק בסיום הכתיבה ההדפסה מתבצעת ע"י הקשת מקש אחד שזה בודאי מעשה הדיוט. עכ"ל.

ומעתה בנד"ד שרק מקלידה על המחשב בלא להדפיס שאינו דומה כלל לא למכונת כתיבה ולא להדפסה, מותר בשופי שאינו נקרא כתיבה כלל. ודו"ק. [ולענין מכונת כתיבה עיין לגר"י קמניצקי בספר חול המועד בהלכתו (סי' תקמה) שאסר דהוי מעשה אומן, ושכן הורו כמה מורי הוראה שבזמנינו. וכן פסקו בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סי' קיז), וכ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ב סל צו אות ב), אול"צ (ח"ג פכ"ד תשו' ז), באר משה (ח"ז סי' מא). עי' שהביא דבריהם בס' ידי כהן (קונ') מעשה חושב עמ' מב) ולמד מדבריהם לעניין מחשב והוא תימה שאין דמיון כלל בין מכונת כתיבה להקלדה במחשב, וצדק בזה הר' אברהם בטאט הי"ו שהעיר למחבר על דבריו אלו. וצ"ע עליו איך השאיר דבריו בהלכה הפסוקה לדמות בניהם.]

וכ"כ לצדד בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סל לז), ועי' בשלחן שלמה (חוה"מ עמ' קצ) שמסכים ובא שהקלדה בלבד אינה כתיבה כלל. ועי' מחקרי

אינו מתקיים

ד. ועוד יש להוסיף בזה שמאחר וכתב זה גם אינו מתקיים, יש כבר להתיר מטעם זה לחוד עפ"י דברי הרמ"א (סי' תקמה ס"ז) שכתב, ובלוחות של שעה מותר לכתוב, לפי שאינו כתב המתקיים (ב"י בשם א"ח). ע"כ. ומשמע שאפילו שלא לצורך המועד שרי בזה, וכן מבואר בשש"כ (פס"ו סעי' ג"ה) מלימוד בלשון מרן ורמ"א. וע"ש עוד בהערה (ריא) שבלבד שלא שומר על דיסקט שבוה עושהו כלי, והיום הדיסקטים כבר אינם בעולם.

ועי' בפסקי תשובות (סי' תקמה ס"ב) שכתב, ואם כי כתיבה במחשב ללא הדפסה הותרה, מ"מ אין זה אלא אם הוא לצורך המועד או צרכי רבים או צרכי מצוה אף שאינו לצורך המועד. ע"כ. ודבריו שלא בדרקוק שלדברי השמירת שבת כהלכתה שהביא שם למד להתיר בלשון מרן ורמ"א אפילו שלא לצורך המועד.

וקצת יש לדמות נידון דידן לדבר האבד שסו"ס יש לה זמן הגשת העבודה ואם לא תבין המאמרים במועד תפספס הגשתו וזה יכול להשפיע על לימודיה, ושעת הדחק הוי. ומ"מ א"צ לזה אלא בצירופא בעלמא שמאחר והוברר לדעת רוב ברור באחרונים שהקלדה בעלמא במחשב אינה בגדר כתיבה שוב אין מקום לאסור אפי' שלא לצורך המועד, אלא שאין לעשות המועד כהפקר ח"ו על כן יש לצדד שדווקא בשעת הדחק יש להתיר כהוראה ליחיד, ולשדל בדברים למעט ככל האפשר ולהרבות בשמחת החג.

ותצא דינא

ה. ותצא דינא, שלכתחילה יש להרחיק האדם מלעסוק בצרכי החול המועד אך בשעת הדחק אין איסור להקליד במחשב בלא הדפסה, שאין לקרא להקלדה שכזו שם כתיבה כלל.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

ארץ שעיו (ח"א סי' עד) שגם שיבר בעניין זה וציין לרה"ג רבי פינחס זביחי שליט"א בספרו עטרת פז (חלק א' כרך ב' יו"ד סימן י"ג, דף שפ"ג) דגם מייית דשרי הכתיבה במחשב, והוסיף שכן אמר לי הרב המחבר ספרי אבני ישפה יצ"ו שמנהגו לכתוב על גבי מחשב בחוה"מ משום דלא חשיב כתב. עכ"ל.

ועי' בס' חול המועד כהלכתו יקותיאל (פ"ו אות צח) שמסכים ובא שאין בזה כתיבה מאחר ואין בכתב זה ממשות ואינו אלא הבהוב אור הדומה לשרשרת נורות שאין מי שיעלה על הדעת לאסרו אם יהיו בצורת אותיות. ושכ"פ הג' מדברצין בפסקיו. ע"ש. והוסיף משמיה דהגרמ"ש קליין שיש לדמותו לכתב שאינו מתקיים. אך סיים שם שלענין עבודה גדולה יש לאסור שציין למש"כ בסמוך דהוי אוושא מילתא. ואחר המחילה היא גזירה חדשה בלא ראייה ומוזה לבוא לחשש שיפעילו מפעלים רב המרחק. ואולי שעבודות שדיבר בהם רוצה לומר הפעלת מערך עבודה ע"י מחשב, אך לא משמע כן בדבריו. [וע"ע אור תורה ניסן תשנ"ג עמ' תקב, שכתב הרה"ג להקל ושכן שמע מהגר"ש דבלצקי זצ"ל, אך מה שהביא בשם הנאמ"ן לאסור יש להשיב מכל האמור, ומ"מ גם הוא לא החליט לאסור. ע"ש.]

דבר האבד

ג. ובכלל שבטעם ההיתר לכתוב חשבונות ביאר הט"ז (סי' תקמה ס"ק ו) מדברי הב"י שביאר דשיטת הרשב"א (ח"ג סי' רעג) להתיר שהוא משום דבר האבד. ולעומתו הרמב"ם כתב (פ"ז מהלכות יום טוב הלכה יד) שמותר לכתוב אגרות של שאלת שלום במועד וכותב חשבונותיו ומחשב יציאותיו שכתובות אלו אין אדם נוהר בתקונן מאוד ונמצאו כמעשה הדיוט. ע"ש שלמסקנה יש לסמוך להקל על שני הטעמים. ומעתה הוא כ"ש לכתובה במחשב ודומיו שמסתבר שאינם נכנסים בגדר כתיבה כלל דלא גרע מכותב חשבונות.



תפעול משרד בחול המועד

כב אלול תשפ"ה. לידיו"ג ה"ה יהויריב שבתאי הי"ו. בדבר שאלתך על תפעול העסק שבבעלותך בימי חול המועד הבאים עלנו לטובה, שעיקר עיסוקן בנהלים ואישורים בטיחותיים בכלי תחבורה. וכפי התיאור שקיבלתי ממך דרוש ניהול משרד במענה ללקוחות והוצאת אישורים ושאר צרכים מנהלתיים, גם בימי חול המועד. ושאלת אם מותר במקרה כשלך להעסיק את העובדות גם בימי חול המועד.

והנה בדיון עבודה בחול המועד, הלכה פסוקה היא שדבר האבד מותר (שו"ע או"ח סי' תקלו) ולקוחות התלויים במשרד מהם אנשים המתפרנסים ממלאכתם בימי חול המועד בהיתר ואי אפשר לעכב עליהם מקבלת שירות שיגרום להם איבוד פרנסה. וגם בלא זה הרי מחויב להם בהסכם נתינת השירות. ובכלל חוסר נתינת שירות עלול 'להבריח' לקוחות או לפגוע בשמו הטוב ומקצועיותו של המשרד, וזה דבר האבד לכשעצמו (עי' חזו"ע יו"ט עמ' קפג אות יב).

ובמקרה כשלך להבנתי יש בו גם צורכי רבים (שו"ע או"ח סי' תקמ וחזו"ע יו"ט עמ' קעד). ובפרט שאין כאן 'מלאכה' ממש אלא יותר כדיני סחורה (שו"ע או"ח סי' תקלט) שלכל הדעות אין בו סרך דאורייתא. ולחלק לא מבוטל מהפונים לשירות בחול המועד הוא גם צורך המועד, שכזה יש כבר צד היתר לעצמו (שו"ע סי' תקלג).

על כן מאחר וקיים צורך אמיתי לתת מענה גם בימי חול המועד, הוא דבר ברור ופשוט שמותר להפעיל שירותי משרד גם בימי חול המועד, וכידוע אפילו בהפסד מועט יש להקל (שו"ע תקלו ס"ד) ואפילו 'בספק' דבר האבד הלכה היא להקל (עי' מו"ק יב ע"ב מפני ספק גנבים, ובביאור הלכה ר"ס תקלו). ואין להאריך שהוא פשוט.

ואם כבודו משלם לפועלים גם על ימי חול המועד כבשגרה, כבר בזה הוא דבר האבד להחזיר משהו מעלות ההוצאות השוטפות. כמבואר בדברי מרן מלאכא בחזו"ע (יו"ט עמ' קפב). ועל כן אין בעיני ספק בדבר ההיתר שבדבר. וכמובן מותר גם לפועלים לעשות מלאכתם בזה, כמבואר בחזו"ע (שם עמ' קפג).

ודבר ברור הוא שמותר לאדם לעשות מלאכה כדי להציל דבר האבד של אחר, וגם מותר להם לקבל משכורת על כך. עיין בדברי הרמ"א (תקמב ס"א) ומ"ב (שם סק"ד) וכן הוא בבח"ח (תקמב אות ה). והוא דבר ברור שפועלים המקבלים משכורתם כל השנה מהעסק, והוכשרו לכך ואין מצוי כעת פועלים אחרים שיעשו עבודתם להציל ההפסד לבעל הבית, הרי שמוטל עליהם להציל ההפסד כדין השבת אבדה שבידם הוא להציל ההפסד.

ועוד חייבים הם בהכרת הטוב, והכופר בטובת חברו סופו לכפור בטובת המקום, והדברים פשוטים שבמקום שהמלאכה מותרת מן הדיון, זו עזות פנים וכפיות טובה להתעלם מהפסד בעל הבית. ובעיני יש לדבר בזה קשות נגד המתחמקים בשעה שצריך להם, ויש לשקול עפ"י דיני פועלים באיזה דרכים לפעול להציל צעדיהם מלהזיק לעסק שניזונים ממנו. ומה טוב אם יאמרו העובדים בפה מלא שברצונם הוא לסייע להעמיד העסק בלא נזק, ותהיה עין טובה שלך בהם ושלחם בך, וטוב עין הוא יבורך.

יעשה בחכמה וביראת ה' כאשר הייתה כאמנה איתו, סבב בין העובדים שיתרום כל אחד יום עבודה ומה שאפשר לעשות כאחד לא יטריח על שניים, ומה שאפשר בחצי יום לא יאריך עליהם ביום שלם. ונמצא העסק פועל והפועל לא עוסק כבשגרה. ויש בזה גם מעלת עבודה בצנעא לקדושת הימים, ובזה יבוא על מקומו בשלום לנו ולכם ולכל ישראל. ע"ה בידדות רבה עמיחי יעקב פרץ



צריך למימר ליה וכו' ושכ"כ במחצית השקל בסי' זה דהוספה זו היא מדברי הב"ח ולא מהירושלמי עצמו. והנה המג"א הביא את דברי הב"ח והוסיף וג"ל דאם חבירו מתבייש בזה לא יפרוט אותו וכן הביאו המ"ב. ע"ש.

לצער כדי לפייס

ב. והנה חזינן בספר מועדים וזמנים (ח"א סי' נד) ששמע מהגר"א דסלר זצ"ל בשם רבי ישראל מסלנט זצ"ל שביאר שלפעמים במה שמבקש מחברו מחילה בזה גופא עובר עבירה שמצער בזה חבירו דכל זמן שאין הוא יודע שבזיו אותו ודיברו עליו לשון הרע וכו' אינו מצטער כלל, ועכשיו כשחברו מבקש ממנו מחילה ומפרט מה שעשה בזה גופא נודע לו ונגרם לו צער ועגמת נפש. וע"כ דעת ר' ישראל מסלנט שראוי לסתום כשמבקש מחילה שאם פגע בו מבקש סליחה על הכול בלא לפרט את העבירה שעשה כנגדו ודי בכך. ע"ש. והביאו דבריו להלכה בס' אהלי יעקב (ימים נוראים עמ' תיג), שלמי מועד (עמ' נו), אז נדברו (ח"ז סי' סו). והסכימו לזה שלשת עמודי ההוראה הגרש"ז איירבעך בשלמי מועד הנ"ל, ומרן בחזון עובדיה (עמ' רמוד בהערה). והגר"מ אליהו זצ"ל (כמובא משמו במקראי קודש הררי יו"כ עמ' לד).

ועי' בחוט שני (עניינים שונים עמ' שיג) שיש לחלק בין מקום שיתבייש שבוה יש להמנע כמבואר במ"א ומשנ"ב הנ"ל, אולם במקום שלא יבוא לו צער כגון בדבר מועט או שהיה לפניו זמן רב וכיו"ב בזה חייב לפרט החטא, והעלה שגם החפץ חיים מודה בזה ושכן מדויק בלשונו. ע"ש. וכיו"ב עי' בביאור הגר"י זילבר בס' אז נדברו הנ"ל.

אולם עי' בספר מכתבי החפץ חיים (עמ' קי"א) שכתב שכשהח"ח בא לרבי ישראל מסלנט והביא לפניו את ספרו הח"ח קיבל הרי"ס את הספר לעיין בו וכששב הח"ח לאחר מכן לרי"ס אמר לו הרי"ס שיש לו קושיה על הספר, שכתוב שם שאם חבירו אינו יודע עדין שפגע בו עדיך לגלות לו שדיברו עליו לה"ר ולבקש ממנו

חובת פיוס כשיעור ריב ומדון

ראובן דיבר על שמעון לשון הרע, וכעת רוצה לחזור בתשובה לבקש משמעון מחילה, אך חושש לבוא לספר לו שדיבר עליו ולכן רוצה לבקש מחילה כללית בלא לפרט. האם מועיל.

החפץ חיים

א. עי' בחפץ חיים (לשה"ר כלל ד אות יב) שאחר שביאר שאם לא האמינו לו השומעים אין בזה אלא איסור בין אדם למקום וצריך תשובה הוסיף, אבל אם חברו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים ונסבב לו עי"ז היות בגופו או בממונו או שהיצר לו עי"ז זה הרי הוא ככל עוונות שבין אדם לחבירו שאפי' יום הכיפורים ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו, ע"כ צריך לבקש מחילה מחבירו עי"ז זה, וכשיתפייס וימחול לו לא נשאר עליו כי אם העוון דבין אדם למקום, ויעשה כנ"ל. ואפילו אם חבירו אינו יודע עדיין כלל מזה צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו מחילה על זה, כיון שהוא יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה וכו' ע"ש.

ועי' ספר אדני פז (בלאו עמ' קב), שהביא מדברי הב"ח (או"ח סי' תרו) שכתב וז"ל, מצאתי המבקש מחילה שפשע כנגדו צריך לפרש בשעת המחילה אותה פשיעה [דרשות מהר"ש סי' של"ג] וכן עיקר דלמאי דכתבין לקמן [בסימן תרנ] דצריך לפרש החטא בוידויו לפני המקום הוא הדין נמי בוידויו לפני חבירו דבהא אין לחלק בין עבירות שבינו לבין המקום לבינו לבין חבירו. ובירושלמי דיומא דאמר הדין דחטא על חבירה צריך למימר ליה סרחית עלך ואין קבלה סבות ואין לא מיייתי בני נשא ומפייס ליה קדמיהון וכו' לאו דוקא דאמר בסתם סרחית עלך אלא דצריך לפרש אותה פשיעה כדפרישית וכו' עכ"ל הב"ח. והעיר עליו המחבר שאמנם באמת בירושלמי שלפנינו ליכא את ההוספה לאו דוקא דאמר בסתם וכו' אלא רק

מחילה. והקשה הרי"ס דהלא כשיספרו לו שפגעו בו יגרם לו צער ומה אשם חברו אם הוא רוצה לעשות תשובה. וענה לו הח"ח דין זה לקוח מספר שע"ת לרבינו יונה. ע"כ. ומשמע שהח"ח לא חזר בו מזה שתלה דבריו בשער"ת, וא"כ יש לו לילך ולגלות לו את אשר פגע בו גם אם הנעלב יצטער.

ומ"מ מאחר והאחרונים הסכימו לדברי הרי"ס, כן הלכה אא"כ לא יצטער שבזה יפרט חטאו.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.



האר"י ז"ל שיש בכח רחיצה זו להעביר העוונות
החוקקים במצח.

ועי' ראשית חכמה (שער היראה פ"ט) וז"ל, ראה
שאם חטא שיכבה ויעביר הדמעות על פניו עד
שיעבור הרושם, ואני שמעתי שטוב גם כן
להעביר הדמעות על מצחו כי במצח נכתבים
העונות כענין (יחזקאל ט, ד) והתיות תו על מצחות
האנשים וגוי ומסוג זה הם הנכתבים ביד כדכתיב
(איוב לו, ז) וביד כל אדם יחתום. וכן פירש
בתיקונים (תק"ז קמא, א) זה לשוני, ואית חובין
דאתמר בהון וביד כל אדם יחתום ומראין להם
חתימת ידהא. ע"כ. וכן הרמ"ע מפאנו (במאמר
תיקוני תשובה יד) וז"ל, יתמיד בודוי להתחזק
בתשובה ולקיים חטאתי נגדי תמיד ויכבה וירחץ
פניו בדמעותיו להעביר רושם העון מעל מצחו
ואז יתקיים בו גם ה' העביר חטאתך לא תמות
ודוד מלך ישראל חי וקיים. ע"כ.

רחיצה שאינה לעונג

ב. ולכאורה יש לדון להתיר רחיצה זו, שהרי
אינה לתענוג אלא להסיר הטינוף והצואה שגם
העוונות מקרי צואה כדכתיב (זכריה ג, ד), ויען
ויאמר אל העמדים לפניו לאמר הסירו הבגדים
הצואים מעליו, ויאמר אליו ראה העברתי
מעליך עוונך והלבש אתך מחלצות. [עי' מצודת
ציון ומלבי"ם]. ואמרו חז"ל (יומא עז ע"ב), תנו
רבנן אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו ואם היה
מלוכלך בטיט ובצואה רוחץ כדרכו ואינו חושש.
[נפסק בשו"ע (או"ח סי' תריג ס"א)].

אלא שיד הדוחה נטויה שאין לעררב סוד
בפשט, וכדמצינן שנחלקו בכיו"ב רבותינו בדור
שעבר עיין בכף החיים (סי' של"ו ס"ק סב) לענין
ברכת האילנות בשבת שכתב, ונראה שלפי
דברי המקובלים שעל ידי ברכת האילנות מברר
ניצוצי קדושה מן הצומח, יש איסור נוסף משום
בורר בשבת. ולכן אסור לברך ברכת האילנות
בשבת ויום טוב. ע"כ. וכיו"ב בספר וימהר
אברהם (מערכת ב' אות צ"ט) כתב בשם רבי
אברהם פונטרימולי בדרשתו, שחקר איך
מתפללים בשבת, והרי אסור לברר אוכל מתוך

רחיצת פנים בדמעות ביו"ב

נשאלתי מאישה יראת ה' אם מותר לרחוץ את
המצח בדמעות הזולגות מעיניה ביום הכיפורים.

תיקון נפלא

א. תיקון זה הוזכר כבר בזוהר הקדוש (פ' אחרי
דף ע"ה ע"ב) וז"ל רבי אבא הוה אזיל לקפוטקיא
והוה עמיה ר' יוסי עד דהוו אזלי חמו חד בר נש
דהוה אתי ורשימא חד באנפוי, אמר ר' אבא
נסטי מהאי אורחא דהא אנפוי דדין אסהידו
עליה דעבר בערייתא דאורייתא, בגיני כך
אתרשים באנפוי, א"ל ר' יוסי אי האי רשימא
הוה ליה כד הוה ינוקא מאי ערייתא אשתכח
ביה, א"ל אנא חמינא באנפוי דאסהידו בערייתא
דאורייתא, קרא ליה ר' אבא א"ל אימא מלה,
האי רשימא דאנפך מה הוא, אמר לון במטותא
מנייכו לא תענשו יתיר להווא בר נש דהא חובי
קא גרמו ליה, א"ר אבא מהו, א"ל יומא חד
הוינא אזיל בארחא אני ואחתי, שרינא בחד
אושפיזא ורוינא חמרא, וכל ההוא ליליא
אחידנא באחתי, בצפרא קמנא ואושפיזאי קטט
בחד גברא, עיילנא בינייהו וקטרו לי דא מהאי
גיסא ודא מהאי גיסא ורשימא דא הוה עייל לבי
מוחא ואשתזבנא ע"י דחד אסייא דאית בגוון,
אמר ליה מאן הוא אסייא, אמר ליה ר' שמלאי
הוא, א"ל מאי אסותא יחב לך, א"ל אסותא
דנפשא, ומהווא יומא אהדרנא בתשובה, ובכל
יומא חזינא אנפאי בחד חיזו ובכינא קמי קודשא
ברוך הוא דהוא רבון עלמין על ההוא חובה
ומאינון דמעין אסחינא אנפאי, אמר רבי אבא אי
לאו דאתמנע מנך תשובה אעברנא מאנפך ההוא
רשימא, אבל קרינא עליך (ישעיה ו) וסר עונך
וחטאתך תכופר, אמר ליה ג' זמנין אימא, א"ל ג'
זמנין ואתעבר רשימא, אמר ר' אבא ודאי מארך
הא בעא לאעברא מנך דודאי בתשובה
אשתכחת. ע"כ. וכן מובא גם משמיה דרבנו

מלכא בחזון עובדיה (ימים נוראים עמ' שמ) ושאר אחרונים שהביאם שם. ואם כן מאחר ואינו מתכוון לעונג אעפ"י שאין בו מצוה יש להקל.

רחיצה של סרך מצוה

ד. איברא, ששאלה זו דומה לאשר עסקו רבים מהפוסקים בראה קרי בליל כיפור [ב"מ] אם מותר לטבול לקריו שכבר האריכו בזה טובא ראשונים ואחרונים הללו אוסרים והללו מתירים, והיא מחלוקת נפתחת בקדמונים עי' ברמב"ם (פ"ג ה"ג) שיצא לאסור ואחר שאינו אלא מנהג ואינו דוחה הלכה. וכ"ד הגאונים (שע"ת סי' קעד). ומאידך דעת הרי"ף והרא"ש להקל שהעתיקו המשנה שטובלין בדרבם, וכידוע שאין דרכם בהלכות שאינם נוהגות גם עתה, ולשון היראים (סי' קיח, חובא בכ"י), כללו של דבר כל שאינו מכון כלל להנאת רחיצה כי אם לטהר שרי. ע"כ. וכבר האריך בכל זה בחזון עובדיה (עמ' שכח) ולא נכפול בחינם. ומסקנתו שם כמבואר בשו"ע (סי' תריג סעי' יא) לאסור הטבילה וכדברי הרמב"ם. ואעפ"י שהיא מילתא דרבנן ורבו המתירים ושכן עשו מעשה כמה גדולים, מי יקום לעשות מעשה אחר שמפורש בשלחן ערוך לאסור.

[ועי' פסקי תשובות (סי' תריג הערה 23) שהביא לאידך גיסא שהרבה חורו כן הלכה למעשה ושהמקל אין מזניחין אותו ומהם באור"ח (בסוה"י) בשם ס' אור עינים "אם אירע מקרה לילה ח"ו ביוה"כ לא יאמר שום דבר שבקדושה עד שיטבול וכו' ובאם לא יטבול הוא ובני ביתו עומדים בסכנה גדולה", (ועיין מש"כ עליו בשדי חמד מע' יוה"כ סי' ג' סוף אות כ"ט שריכים חורו כפי גדולי הפוסקים שלא לטבול ועלתה להם שנתם, כי כל הלבבות דורש ה'), זכר לאברהם ערך יוה"כ אות י', אורחות חיים סי' תרט"ו סק"ב בשם הה"ק מסטרעליסק זי"ע (ומחלק בין אם ראה דמות בחלום שאז יטבול ובאם לא ראה א"צ טבילה ויכוין בכל תפלות דיוה"כ כשמזכיר שם הוי' אותיות הוי' בחילוף אתב"ש שהוא מ"מ צד"י פ"א צד"י), מהרי"א מקומרנא זי"ע בהקדמה לזוהר חי, שו"ת עצי חיים ריש הל' מקוואות בשם אביו שצוה לטבול,

הפסולת. ותירין, שמכיון שיש בזה פיקוח נפש של הצדיקים מותר. ע"ש. ומרן מלכא בשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' ב) הביאם וכתב לדחותם וז"ל, ותמיהני שמנין לו שבענין רוחני בזה שייך דין בורר, וכל המלאכות האסורות בשבת למדנו ממלאכת המשכן, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ועל כגון זה י"ל אין משיבין על הדרש. עכ"ל.

גם בשו"ת בצל החכמה חלק ו' (סימן לו) כתב, קשה לי להבין איך יהי' בזה איסור בורר. שאם אמרו המוציא את החי פטור לפי של"ה הוצאה כזו במשכן, א"כ מכש"כ שלא היתה ברירה כזו במשכן. ע"כ. [ציין שם לעוד כמה חקירות הדומות לזה, בחת"ס (ח"ו סי' כ"ט ד"ה מ"ש) דמשה רבינו כ' ספרי תורה בשבת קודש ע"י השבעת קולמוס. ובס' דבש לפי להגאון חיד"א (מערכת מ' אות ה' ד"ה וכן) שכתב לחלק בין הורג אדם בשם או כישוף או בכגון שנתן עיניו בו ועשאו גל של עצמות. ע"ש.]. וכבר האריכו הפוסקים הרבה בכל זה. ודי בזה. ומעתה משמע שאין לעשות רחיצה זו בשבת מאחר ואינה מנקה טינוף ממש אלא דבר רוחני ונמצא שרחץ שלא לצורך ביום כיפור.

באינו מתכוון לרחיצה

ג. ומאידך יש לומר, שמאחר ואינו של תענוג אעפ"י שאינה של הסרת טינוף או מצוה ממש שרי, דחזינן כיו"ב ברחיצה של תינוק ביו"כ דשרי ואעפ"י שא"א שלא ירחץ הגדול גם ידו אנכ רחיצת הקטן. עי' מש"כ הב"ח (סי' תרטז אות א), והדבר ברור שאם אין שם גוי דאף הישראל עצמו מותר לרחוץ התינוק כדמוכח בגמרא כדפי' ולא גרע מההיא דתני דבי מנשיא דמדיחא אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק ואינה חוששת והיינו משום דכל רחיצה שאינה של תענוג שרי והוא הדין הכא. ע"כ. ואעפ"י שבב"י הסביר שיטת המצריכים גוי משום שבגדול נהנה מרחיצה [דלא כמ"ש לדחות זה בב"ח שם בסמוך] נראה דלהלכה לא סבירא ליה כן שהרי בשו"ע (סי' תריג) סתם להתיר בתינוק ולא הזכיר ע"י גוי, וכן למדו בדבריו מרן

מעט כמפורש בשו"ע שם, אך באינו מתכוון להנאה משמע שאין איסור כלל.

[וע"ד הדרש י"ל עוד, דלא גרע מכלה כל ל' שמונתר לשטוף פניה שלא תתגנה, אף השב בתשובה שרי להדיח מצחו בדמעותיו שלא יתגנה כלפי שמיא בקלון שעל מצחו].

מלאכה רוחנית לא נאסרה

ו. ברם, ראיתי מצטטים מספר בצלו חמדתי (עמ' מ"ד, אמ"א) שדיבר על כיו"ב וז"ל, רבנו [הרב מטשעבין] זצ"ל דיבר פעם מהאדמו"ר הצדיק רבי איציק"ל מפשעווארמק זצ"ל מאנמוורפן וסיפר שר' איציק"ל שאל אותו ע"פ המקובל מספרים הקדושים שכאשר האדם בוכה בשביל תשובה מעולה לרחוץ בדמעותיו על מצחו להעביר העוונות החקוקות עליהן, כמובא בכתבי האר"ז"ל. וע"כ הוא שואל אם מותר לרחוץ בדמעות בשבת אולי יש בו חשש של מחיקה. ובדרך כלל לא אהב רבינו שאלות של פרומקייט אבל כאן אדברא התפעל מכך. אמרתי אז לרבינו זצ"ל מה שאלה היא הלא ממה נפשך אם היא גופא עבירה היא כיצד תוכל למחוק עבירות אחרות ונהנה רבינו מההמצאה. עכ"ל. ולדבריו נימא הכא נמי שמאחר ויש כאן חשש עבירה כיצד תמחק את העבירות האחרות.

ברם, מחיקת העוונות שקרא לזה חשש מלאכת מוחק, תשובתו מהנ"ל בברכת האילנות בשבת. וגם לשיטתו היה לדחות דקימ"ל שלא אסרה תורה אלא במוחק ע"מ לכתוב, ובעושה תשובה ודאי אין כוונתו לכתוב לאחר מכן.

חמור מן האמור

ז. ולענ"ד למסקנה, יש להתיר להדיח מצחו בדמעות רותחות ביום הכיפורים, מאחר ויש מתירים ברחיצה שאינה של תענוג, ויש המתירים גם במנהג של מצוה [טבילת בעל קרי], וגם האוסרים לא דיברו בכזה שאינה כדרך רחיצה אלא להרטיב מצחו כמעט דמעות, וכבר מבואר ברמב"ם הנ"ל שאין בכיו"ב הנאה ולמדו הפוסקים מדבריו לרחיצה בכיפור, ועוד

דרכי חיים ושלום אות תשנ"ז שכן קיבל מאבותיו הק'. והסומך על המקילים אין מזניחים אותו - כה"ח סקנ"ז, אלא המגן סקכ"ב, שו"ת שבה"ל ח"א סי' קס"ה, מועדים וזמנים ח"ה בהוספות לח"ו סי' כ"ט, שו"ת באר משה ח"ה סי' קכ"ה. עכ"ל.] ומעתה שרחיצת המצח בדמעות פחותה בהרבה מסגולת וחויב הטבילה לקריו, נראה דפשיטא לאסור.

אין בו שיעור הנאה

ה. אלא שנלע"ד שיש לחלק הרבה בניהם שדווקא בטבילה שבמקוה שמכנים כל גופו במים דהוי עונג ירצה או לא ירצה, אעפ"י שיתכוון למצוה ולא לתענוג סוף דבר נהנה, ועל כן אם אין מצוה נמצא שנהנה לחוד ולכן אסרו הטבילה כשאין בה מצוה ברורה. אולם ברחיצת מצחו בדמעות שאינם אלא מעט רטיבות טופח ע"מ להטפוח לא מקרי רחיצה ממש לחוש לה כשכוונתו לטהרה ולא לעונג, ובזה מסתבר שגם האוסרים בטבילה יתירו.

ונלע"ד ראיה לזה, מדברי הרמב"ם בפי' המשנה (מעשר שני פ"ב מ"ב) שהעמיד מחלוקת רבי שמעון וחכמים בסיבה בשמן של מעשר שני דפליגי במבקש מאחר שיוסף אותו אם הנדבק מידיו הוי בתשלום ממעשר שני, ודעת חכמים והיא ההלכה שאין לאסור לישראל לסוך את הכהן בשמן תרומה, ואעפ"י שנהנה מהנדבק בידיו אין לחוש בזה, מאחר שאין להקפיד על סיבה שכזו. ע"ש. והביאה הרב מטה אהרן (קנה ע"ד) להוכיח ההיתר של הגדולים לרחוץ הקטנים אעפ"י שנהנה בידיו מחמים, והביאו כסיעתא מרן בחזו"ע (שם סוף עמ' שכו).

ומעתה הוא כ"ש וק"ו לשטוף המצח בדמעות, שאם בשמן הגם שהוא מעט יש בו הנאה משהו, בדמעותיו שלא רק שאינו מתכוון לעונג אלא לטהרה וניקוי רוחני, מה הנאה יש בו בדמעות מלוחות על מצחו. [אדרכה, יש בהם יותר מטרד מעונג שאין זה כמדוח פניו ופשוט]. וברור שרחיצה וסיבה כשכוונתו להנאה אסורה אפי'

שיש שינוי ניכר שרוחץ בדמעות ולא במילי
דמנקי. וכידוע לדידן שאר עיגויים מלבד אכילה
ושתיה מדברי סופרים שבספקן הלך אחר המקל
וכל שכן בהצטרף כל האמור.

ומאחר ועושה כן וכוונתו לשמים, ומצאנו שורש
לזה בזה"ק וספרי המקובלים, והוא מדרכי
התשובה שהיא תכלית היום הק', על כן נראה
שאינן לאסור בזה והרופה לחוש יחוש לעצמו.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.



סוכה שמעליה מותקנים 'סודגים'

נשאלתי ברגיל לבנות את סוכתו בצמוד לדופן הבניין מגורים, ובעת הדייר שחלונו פתוח באותו הצד מתקין סודגים לחלון, והסודגים מסוג הסורג המתעגל החוצה. ושואל אם יש בזה לפסול את הסוכה, ואם כן אם יכול למנוע ממנו להתקין סורג מסוג זה.

לבוד לחומרא

א. ובקיצור אמרים אמרתי להשיבו שיש לו לסמוך להקל בכהאי גוונא שאין בסורג כדי לפסול, וטעמי אמרתי שכידוע לא ברירא מילתא דאמרינן לבוד לחומרא ואדרבה יותר נוטה הדין להקל בזה כמ"ש בתוספות (סוכה יז ע"א ד"ה איכא) וז"ל, מיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר. ע"כ. וב"פ חט"ז (תרכו סק"ג).

ועי' ב"ח (סי' תרכו אות ה) שהעלה להחמיר דאמרינן לבוד לחומרה, ואעפ"י שבמגן אברהם (תרכו סק"ו) פליג היינו לעניין שסבך כשר מפסיק את הלבד, אך בעיקרא דמילתא כבר האריך המגן אברהם (תקב ס"ק ט) לפלפל בזה והעלה להחמיר דאמרינן לבוד גם לחומרה. וב"פ בעולת שבת (שם סק"ב). ועי' למשנה ברורה (תרכו ס"ק יז) דמסיק בלכתחילה לצאת ידי כל הספקות, ועל כן יראה שיהיה ריווח בין העצים הדקים בין אחד לחבירו כשיעור ג' טפחים, לצאת מחשש לבוד.

בנעשה לפתוח

ב. ולפי הנ"ל היה לכאורה לחוש בלכתחילה איברא שכבר האריכו האחרונים בכי"ב בחבלי כביסה הנמצאים ממעל לסוכה אם פוסלים, והביאו דברי הריטב"א (עירובין י ע"ב), שי"ל בדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך

אין אומרים בו לבד. עכ"ל. ולפי זה בחבלי כביסה שנעשו להיות פתוחים בניהם שרי, עי' שו"ת מנחת שלמה (סי' צא אות יט) שמאחר ובלאו הכי סוגיית סוכה תחת מקום הגג שהסירו הרעפים ונשארו העצים [הנקראים לאטיש] ואין ביניהם שלשה טפחים - הם רק חומרא, אין טעם להוסיף עוד חומרא. ע"ש. ועי' קנין תורה (ח"ג סי' צא אות ו) שהקל בזה אחר שאחז בדברי התוס' בלחוד, וכ"פ גם מרן מלכא בחזון עובדיה (עמ' סט).

בנעשה לסתום

ג. איברא שלנידון דידן, לכאורה יש לאסור שהרי הסורג לסתום נעשה ולא לפתוח ושפיר יש לומר בזה לבוד לחומרה לב"ח ולמ"א, ואזלה לה קולת הריטב"א בזה, וכמ"ש כן בהליכות שלמה (עמ' קמג הערה 74).

אולם לקושטא דמילתא חזיתי לגאון המפורסם הגרצ"פ זצ"ל במקראי קודש (הגד"מ סוכות ח"א סי' לט) שאחר שהביא כל לשון הביכורי יעקב שהובא במשנה ברורה הנ"ל שעפ"י דבריו לכאורה יש להחמיר גם בחבלי הכביסה סיים וז"ל, אולם באמת אין להחמיר בגד"ד שבפוסקים מבואר דאפילו אם נחשיב בעצים הדקים להחמיר, משם דאמרינן לבוד להחמיר. זה אינו, אלא שאם נצרף את רוחב כל העצים, יהיו ביחד ארבעה טפחים, אבל בחבלים אפילו כשנצרף את עובי כל החבלים לא יהא בהם רוחב ארבעה טפחים, לכן אין להחמיר. ע"כ. ובביאור דבריו שכל לבוד היינו להסמך ולצופף בין המרוחקים, אך לא ליצור מציאות חדשה לסתום יש מאין, ועל כן דווקא אם יש חומר כדי שיעור ד"ט אמרינן לבוד היינו לצמצם החללים שבניהם. וע"ש בהררי קודש שצ"ן מקור לזה בדברי המגן אברהם (סי' תרלב ס"ק ה) שכתב, מיהו אם אין בפסולים ד' לא אמרי' שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד, דלא אמרי' לבוד להחמיר [טור] פי' נהי דאמרי' דחשוב כאלו שניה' סמוכי' זה לזה מ"מ לא אמרי' שהוא כמפורד וסתום בסבך פסול. ע"כ. ודברי מגן אברהם יסודם בדברי התוס' (סוכה יז ע"א ד"ה אילו) הנ"ל

הפחות ספק ספיקא לקולא, ולפי האמת הוי לכתחילה גמור. וב"פ נמי בשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' יח).

אינו יכול למחות

ו. ומעתה המובן שאינו יכול גם למחות בחבירו על שעשה הסורגים שמאחר ואינו אלא חומרה ואינו מזיקן ממש, אינו יכול למחות בכגון זה. וראיתי שכ"ב בהדיא בחוט שני (סוכות עמ' קצד), אלא שמלשונו משמע שאם עדיין לא התקין יכול למנוע ממנו מלהתקין הסורג לבוא בגבולו. ובמקרה דידן נראה שבלאו הכי אינו יכול למחות שסו"ס השטח שבונה שם הסוכה הינו שטח משותף לכל דיירי הבניין ויכול כל הרוצה לבוא לבנות שם סוכתו וכל הקודם זוכה, ואפשר שמתקין הסורג יבנה שם סוכתו ומ"מ חשיב כאינו בא בגבולו.

עצה היעוצה

ז. ומ"מ העצה היעוצה לצאת מהספק, שיבקש מהשכן שייתן בימי החג סכך כשר בין הברזלים שבזה מבואר במגן אברהם (סי' תרכו"ג) דלא הוי לבוד אפי' למ"ד לחומרא. ודי בזה.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

דלא אמרינן לבוד להחמיר ור"ל לעשות את האוויר כסתום. [ע"ש שבזה יישב קושיית המצפה איתן מהגמ' בשבת קלח ע"א דחזוין לבוד לחומרה בכילת חתנים]. וע"ע במקראי קודש (שם סי' מ) לדין סוכה תחת שבכה של ברזל שהוא כנידון דידן והעלה גם שם להקל מהטעם הזה, ואפשר שגם הב"ח יודה בכה"ג. אולם הרב מנחת יצחק (ח"ח סי' נו) מסיק שדעת הב"ח גם בכה"ג להחמיר, ע"ש.

בד' טפחים בדווקא

ד. ובאמת שבנד"ד גם למחמירים לא יאסרו הסורגים מאומה, אלא אם כן יש מהקיר עד לקצה הסורגים המרוחק מהקיר יותר מד' טפחים. שבזה דווקא יש הוא אמינא לפסול מלשבת תחתיו או לאכול ולישון שם. שאם אין מסוף הסורגים עד לקיר ד' טפחים הרי מותר מעיקר הדין לאכול ולישון שם ואינה אלא חומרה להמנע בכך [עי' שו"ע תרלב ס"א, מ"ב סק"ג]. שו"ת להורות נתן (ח"ט סי' י"ח)

לעיקר הדין

ה. ועכ"פ נראה להלכה להקל בזה שמלבד שמסתבר טפי דליכא לבוד חומרא ואין זה אלא חשש, בהצטרף דברי המקראי קודש הוי לכל



לסוכה אבל קריאת שמע קורא בסוכה, ואם היה לו בית הכנסת בעירו מניח סוכתו והולך לו לבית הכנסת, שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו וקורא קריאת שמע בבית הכנסת. עכ"ל.

תפילה בסוכה או בבית הכנסת

בתוך ימי חג הסוכות, ששמחת וחדות המצוה בליבי, נתתי רעיוני לברר מהי דעת תורתנו הקדושה ומהו הישר והטוב לפניי אלוני ישראל, האם יביצא מסוכת שלום להתפלל בבית הכנסת מקודש כהרגלו בכל השנה או שמא חביבה מצוה בשעתה ועדיפה ישיבתה מיושבי בתי כנסיות. וכגון בחצר בית הכנסת להקים סוכה גדולה שיבואו שם המתפללים במניין וס"ת עמהם.

רצה מתפלל בסוכה

א. בדברי חז"ל, לא מצאנו התייחסות מפורשת לחיוב או לפטור ואילו לא לשון עדיפות להתפלל בסוכה או בבית הכנסת. אולם כתב הרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ט), כל שבעת הימים קורא בתוך הסוכה, וכשמבין ומדקדק במה שיקרא יבין חוץ לסוכה כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו, המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה. ע"כ. וכ"ה בשו"ע (תרלט ס"ד) מילה במילה.

ומבואר בביאור פשוט, שלימוד תורה במידה ואפשר חייב בסוכה, אך תפילה תלוי ועומד ברצונו. ובאופן הפשוט בלשוניותיהם מבואר עוד, שאם רוצה להתפלל בסוכה שהרשות בידו אפילו לא נמצא במניין. והגם שאינו מוכרח שאפשר לדחוק דקאי שבכל אופן אין לו מניין גם חוץ לסוכה, עכ"פ מבורר שבדאי אינו לעיכובא קדושת בית הכנסת שהרי הוא בסוכה. [וברור שלהעמיד דקאי על אחד שגם אין לו בית כנסת בעירו, הוא דוחק שאין צריך לו. ולקמן ייתן מענה גם לדוחק בזה.]

ועי' לב"ח (אות א) שכתב לבאר וז"ל, פירוש שאם יכול להתפלל בסוכה בכונה יתפלל ואם לאו יתפלל חוץ לסוכה. וזה לשון ר' ישעיה אחרון (שלטי הגבורים יג א אות ב) וכן נראה בעיני, שהתפלה צריכה כוונה ויכול להתפלל חוץ

והלומד דברי הב"ח ושלט"ג הנ"ל יראה נכוחה, שביסוד דבריהם באו לדון על 'חיוב' מצות סוכה, ולא באו כלל לבאר עדיפויות או למנוע תפילה בסוכה. שברישא למדו לחייב בסוכה כשיכול לכון, וכנגד זה הביא מהרי"א ז"ע שכ"פ פטור ביש לו בית כנסת, מדין תשבו כעין תדורו. אך לא הזכיר מאומה שחייב לילך לבית הכנסת. ודו"ק. והנה הרבה מרבותינו האחרונים נלאיתי מלציין לדבריהם הביאו את השלטי גיבורים כראיה והוכחה 'להעדיף' בית כנסת, ויגעתי להעמיד דבריהם בלשונו ללא הצלחה. ואדרכה מיניה יש ללמוד שכל הפטור מסוכה הוא תשבו כעין תדורו, ואילו לא זה היה חייב בסוכה מדאורייתא, אך לשמוע שיש חיוב להתפלל בבית כנסת ולא בסוכה זה לא שמענו בדבריו.

ובאמת שיש להאריך לדקדק בלשונות וכבר באו על זה האחרונים הן בנו"כ והן הבאים אחריהם, ועי' בספר סוכת אהרון (עמ' י) מה שהאריך בזה. אך מאחר והדברים נאמרים בעיקרון על סברא ודקדוק בלשון הרי"א ז"ל, לא ראיתי צורך לציין כל פוסק על דבריו, ולקמן נציע את הנלע"ד עם בסיס נרחב להעמידם.

וכמציין מן החרכים נביא מגדולי האחרונים, ואתה חזה בלשוניותיהם לאן נוטה הרוח. ראש וראשון עי' למשנ"ב ושער הציון שדקדק בלשונו שאין חיוב בית כנסת אלא 'כולין'. וכ"ה בערוה"ש (אות יט) וז"ל, ולענין תפלה אין חובה כלל להתפלל בסוכה שהרי בזה לא שייך כעין תדורו דגם בכיתו אינו מתפלל בקביעות אלא בכהכ"נ, ולכן אם רצה מתפלל בסוכה ואם רצה מתפלל בביתו, ומיהו נכון להתפלל בסוכה אם יש לו מקום מנוחה בסוכתו שיוכל להתפלל שם. ע"כ. ופשטות לשונו אפילו ביחיד. וכן משמעות שלחן ערוך האדמו"ר הזקן (סעי' ה), המתפלל אם יש לו מנוחה בסוכה שיוכל להתפלל שם

המקום גורם הכוונה

ג. וכעת לרגע קט נבוא לראות הטעם מדוע גדלה מעלת תפלה בבית הכנסת, ראשית עי' במאירי על הגמ' ברכות הנ"ל שכל מעלת ביהכנס' כיון ששם כוונת הלב מצויה, ור"ל שאינה מעלה 'סגולית' אלא שבמצוי שם מכוון בתפילה. וכיו"ב חזיתי להגהות מימוניות (תפלה פ"ח ה"א), ר"י נשאל על אחד שהדיר את חבירו מליכנס לביתו על דעת רבים ובית הכנסת בביתו אם יכול להתיר את נדרו לילך לבית הכנסת להתפלל אעפ"י שאין מניין בעיר אפילו עם המודר והשיב ג"ל כי דבר מצוה הוא ולא מיבעיא היכא דאיתא מניין לפרקים אלא אפילו לא היה מניין לפרקים מצוה הוא שישתפנו לתפלה ובית אלהים יהלכו ברגש כיון שכבר קבעו שם מקום לתפילתן ומתוך כך קובעים עצמן יותר לתפלה ומכוונים את לבן לאביהן שבשמים וקובעין יותר מקום לתפלתן מתוך שמתפללים במקום המיוחד להם להתפלל ויכול להתיר את נדרו כדי לילך לבית הכנסת להתפלל עם חבירו ותפלתו של אדם נשמעת בבית הכנסת יצחק ב"ר שמואל זלה"ה. ע"כ.

ומובן מדבריהם שמעלת בית הכנסת מצד תועלת הכוונה ואיכות התפילה, שקובעים עצמם לתפילה במקום קבוע. ומעתה בסוכה בחצר בית הכנסת לא רק שאין יורדת מעלתה מצד הטעם האמור, אדרבה תגדל מעלתה בקיום המצות עשה עם איכות התפילה.

פועלת יישוב הדעת ורצינות

ד. וראה בעיני יצחק בפירושו על עין יעקב (ברכות ו בד"ה תניא בעין יעקב דף י"ד) שהביא את פירוש רש"י אל הרנה ואל התפלה, ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב. והוסיף ע"ז וז"ל, פירוש לפירושו שבבית הכנסת הדרך להתפלל במתינות גם בפסוקי דזמרה ואינם ממהרים לחטוף, וזוהי יתפעלו בלבם באהבתו וביראתו יתב"ש, ונקל להם אח"כ לבוין בתפילתם. ולכך זוכים שתשמע ותתקבל תפילתם. אבל המתפללים בביתם באיזה מנין דרכם לזלזל ולמהר בפסוקי דזמרה

בכוונה צריך לכנוס לסוכה ולהתפלל, שהרי בשאר ימות השנה כשאנו מתפלל בבית הכנסת הוא נכנס לביתו ומתפלל. במה דברים אמורים במקום שאין שם בית הכנסת או שאי אפשר לו לילך לבית הכנסת, אבל אם אפשר לו לילך לבית הכנסת ילך ואינו צריך להתפלל בסוכה. ע"כ. ואינו צריך לשון רשות שאם ירצה להתפלל בסוכה רשאי, ואפילו ביחיד שלא חילק. ועכ"פ אין בית הכנסת מעכבו.

מעלת תפילה בביהכנס'ס

ב. והנה בכדי להבין מה גובר אם מעלת בית כנסת או סוכה, יש לעיין הגורם והסיבה למעלת בית כנסת. הנה מלשון הטור (סי' ז) משמע שאין המקום גורם ועיקר הקפידא על תפלה במניין, ובדר"ב המנין נמצא בבית הכנסת, וכמ"ש הבית יוסף (סי' ז) ללמוד בדבריו וז"ל, לא יתפלל אלא בבית הכנסת עם הציבור דאמר רבי יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת וכו'. בפרק קמא דברכות (ה.) ומפרש רבינו דבבית הכנסת דקאמר היינו עם הציבור, ומשמע מדבריו שאם אינו מתפלל עם הציבור לא שאני לן בין מתפלל בבית הכנסת למתפלל בבית אחר. אבל ה"ר יונה (ד. ד"ה אימתי) כתב בשם הגאונים, שאפילו כשאין הציבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבית הכנסת מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפילת ציבור. ע"ש. ושורש לדברי הטור עי' גמ' ע"ז (דף ד ע"ב) ובתוס' (ד"ה כיון דאיכא ציבורא) שכתבו בזה הלשון, אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללים כדאמרינן בפ"ק דברכות אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור. ע"כ. ומובח שהמעלה אך מצד המניין, וכבר האריך בזה הצ"ח (ברכות ו ע"א) יעו"ש.

ומ"מ במסקנת השו"ע משמע כרבנו יונה ששתי מעלות הם, להתפלל במניין ומעלת בית הכנסת שנאמרה גם בתפלת היחיד. ברם, אין בזה הכרעה לנדר"ד להעדיף בית הכנסת על סוכה, שהרי לא דיברו במקרה שכנגד מעלת בהכ"נ יכול לקיים מצוה מה"ת כגון ליישב בסוכה.

להתבודד ולכוין בתפלתו, כאן בצבור, בשעה שהן מתפללין יתפלל בבבכ"ג עמחם.

ר' פנחס בשם ר' הושעיא המתפלל בבבכ"ג כאילו מקריב מנחה טהורה מה טעם (ישעי' סו ב) כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה', [כלומר אימתי בזמן שהוא בבית ה'] רבי אבהו בשם רבי אבהו (שם נה ו) דרשו את ה' בהמצאו איכן הוא מצוי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (שם נה ו) קראוהו בהיותו קרוב איכן הוא קרוב [כלומר בהיותו, דריש בהיכן שהוא תמיד בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שם קרוב הוא לקוראיו].

מוסיפה הגמרא: אמר רבי יצחק בי רבי אלעזר ולא עוד אלא שאלהיהן עומד על גבן מאי טעמא (תהילים פב) אלוקים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט. [ולא עוד, ששם הוא כאלו אלהיהן עומד על גבן שנאמר אלהים נצב בעדת אל במקום שיש עדה המתאספין להתפלל]. ע"ש.

ואנא זעירא אמינא, שבמתפלל בסוכה יעשו רבותינו בירושלמי כולם אגודה אחת, דהא איתא בגמ' (סוכה ט ע"א) מר רב ששת משום ר"ע, מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה'. ובמדרש (ויקרא פב"ד פל"ד) תניא רבי יהודה בן בתירה אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה' והיא דרשה גמורה, ואסור לעשות בה דברים מבוזים.

ובתב בזה"ק (אמור ק"ג) רעיא מהימנא, תא חזי בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא צילא דמהימנותא שכינתא פרסא גרפאה עליה מלעילא. ואברהם וחמשה צדיקיא אחרנין שויין מדוריהון עמיה. אמר ר' אבא אברהם וחמשה צדיקיא ודוד מלכא שויין מדוריהון עמיה. וכיו"ב בתיקוני זוהר (תיקון ע' קל"ב), מאן דעביד ליה סוכה קודשא בריך הוא מסכך עליה בההיא

ורק בקריאת שמע ובתפילה הם מתונים מפני שזו היא עיקר החיוב, ועי"ז לא יתפעלו להכין לבבם לכוין בתפילתם ולכך לא יזכו להתקבל תפילתם. וביחוד לדעת המקובלים שאומרים דלכן נקראו פסוקי דזמרה בשם זמירות מפני שסגולתם לזמר ולהכרית המשחיתים והמקטרגים ועי"ז יזכו שתפילתם עולה למרום בלי מעכב וזהו רק אם נאמרו בבית הכנסת בנעימות ובמתינות וכמו שדרך להתפלל בבית הכנסת ולא סתם באיזה מנין שלא בבית הכנסת. ומוסיף שמכאן תוכחת מוסר לאותם שנוהגין גם בבית הכנסת לחטוף ולמהר בפסוקי דזמרה וה' הטוב יכפר. ע"ש. ומדבריו ג"כ מבואר שאין מעלה בבית הכנסת על סוכת בית הכנסת, וכל שאר מקום שרגילות התפילה להיות שם בנעימה ונחת.

על דרך אחרת ראה בספר דרך החיים (לונזאנו מו ע"א) שמעלת בית הכנסת נולדה מטבע האדם, שבשעה שרואה הרבה מתפללים בוער ליבו בעבודה, ולא מצויים שם מונעי הכוונה. ומעתה דעת לנכון נקל, שכל זה שייך גם בסוכה של בית הכנסת, ולא בבית הכנסת דווקא.

ומאידך במנורת המאור (נר ג' כלל ג' ח"ב פ"ג) ביאר הטעם משום השראת שכינה, ולכאורה זה אינו בבית הכנסת.

השראת שכינה בסוכה

ה. וראיתי בחשוקי חמד (זבחים פג ע"ב) שתלה החקירה במחלוקת בתלמוד ירושלמי ונראה דדבר זה תלוי במחלוקת בירושלמי, דהנה נאמר בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א): א"ר יוחנן המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל מחלפה שיטתיה דרבי יוחנן תמן (פ"ה ה"ד) א"ר אבא אמר רבי חייא בשם רבי יוחנן צריך לאדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, וכה אמר אכן [שהמתפלל בכיתו שבח הוא לו]. תירצה הגמרא: כאן ביחיד וכאן בציבור, ופירש הפני משה: כשמתפלל ביחיד שלא בשעת תפלת ציבור, טוב לו להתפלל בכיתו כדי

עלמא, ואגין עליה מכל מלאכי חבלה כד נפיק מהאי עלמא ואזיל לההיא עלמא.

ועוד כיו"ב בזה"ק (פרשת אמור ק"ג), כל מאן דיתב תחות צלא דמהימנותא אחסין חירו ליה ולבנו לעלמין, ואתברך ברכתא עילאה. ומאן דאפיק גרמיה מצלא דמהימנותא, אחסין גלות אליה ולבניו. ע"כ.

ומבואר מכל זה, שגם על הסוכה שורה השכינה ושם ה' חקוק בה, ונמצא מעלתה כמעלת בית הכנסת, שלא נחלקו אלא על ביתו הפרטי ולא על סוכת שלום.

וכמה גדלה מעלת הסוכה וחשיבותה, שכתב בספר שם משמאל (סוכות שנת תרע"ד עמ' קמ"ח בד"ה והנה סוכה) בשם אביו האבני נזר זצ"ל שאין לקרות ק"ש על המיטה בסוכה אלא פרשה ראשונה לבד כמו בליל שימורים, וכמו שהוא למטה בן הוא למעלה שאין להם למזיקין יכולת להכנס ולקטרג. וכיו"ב בספר שמירת הגוף והנפש (סי' קי"ד ס"ח) הביא מהגר"א בספר מעשה רב (אות רכ"א) ומעור פוסקים, שאין חשש לישון יחידי בלילה בסוכה שמצילה ומגינה ושכינה בה.

ומעתה דחזינו קמן מדברי תנאי ואמוראי ובתראי, שיש השראת שכינה בסוכה וגדלה מעלתה בליל שמורים, וקדושת ה' חלה עליה. מי יעלה לנו השמימה להעריך בית הכנסת מול סוכה, ועדיפא לן לנקוט במצות עשה מהתורה.

שכן רע

ו. והנה על טענה דמקרי 'שכן רע' כמאמר ריש לקיש (ברכות ח"א), כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע. ע"כ. שהרי דברו בו מחמת 'רשעות' שחסר ביראת שמים ולכן הוא מתפלל בביתו בלא קדושה ויראה, אך ח"ו מלהגיד בן על החפץ במצוה מה"ת, דמאי חזית מצוה זו סמיק טפי, ולקראו ח"ו רשע.

ובלא הכי עי' במשנה ברורה (שם סימן צ' ס"ק ל"ח) שהביא בשם המחזיק ברכה (סק"ד) משמיה דמלכי בקודש (ד"ה אך אם הוא) דאם התפלל בביתו בעשרה אינו נקרא שכן רע, דכל ביה עשרה שכינתא שריא. ומוסיף שם, דאעפ"כ ידי חובת בית הכנסת לא יצא אלא אם כן אותו המקום שמתפללים בו הוא קבוע לקדושה או הוא יוצא גם ידי חובת בית הכנסת. ע"ש. ובסוכת בית הכנסת הוא קבוע למצוה וקדושה ולא חיסר דבר.

וכל שיש צורך מצוה בדוקא שלא בבית הכנסת לית לן בה, וכמ"ש כיו"ב במשנ"ב (סי' צ אות לג), מפני שהוא מקום קבוע לקדושה ותפלתו מתקבלת שם יותר. ופשוט דאם הוא ת"ח ויש חשש חילול השם כשיבוא אחר התפלה בבהכ"נ דיתפלל בביתו. ע"כ. ואוקי באתרין שהוא צורך להרוויח מצות סוכה כל רגע.

רצה מתפלל בסוכה

ז. ועי' להגר"י גרינוולד בשו"ת משפטיך ליעקב (סימן גג) וז"ל, ע"ד השאלה במי שנפשו חשקה לקיים מצות סוכה בעין תדורו ממש ויושב בה יומם ולילה, ורוצה שלא לילך להתפלל לביהכנ"ס רק לאסוף מנין תוך סוכתו ולהתפלל אי שפיר דמי למיעבד הכי או דילמא עדיף לילך לביהכנ"ס או ביהמ"ד משום ברוב עם הדרת מלך. הנה בשו"ע (או"ח ס' צ ס"ח) קיימ"ל דביהמ"ד קבוע קדוש יותר מביהכנ"ס ומצוה להתפלל בו יותר מביהכנ"ס אף אם בביהכנ"ס איכא ברוב עם וכו' וי"א ראב"י חידות עדיף יותר להתפלל בביהמ"ד אם תורתו אומנותו כדי שלא יתבטל מלימודו, ולפי"ז י"ל דמצות סוכה ג"כ כשיב בבית מדרשו כיון דלומד שם בימי חג הסוכות. ואף דמלשון השו"ע משמע דדוקא ביהמ"ד קבוע עדיף מביהכנ"ס, ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלא"ה מ"מ י"ל דמצות סוכה משוי ליה כקבע כדמצינו בכמה מקומות וכו' וגם כדי שלא יתבטל ממצות סוכה י"ל שעדיף מברב עם הדרת מלך. ובהו נתיישב לי לשון הרמב"ם (הל' סוכה פ"ה ה"ט) ושו"ע (סי' תרטל) שכתב המתפלל רצה מתפלל בסוכה או

והביא שכבר נדרש לשאלה זו גם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן קבא) והעלה דמי שחשקה נפשו לקיים מצות סוכה כעין תדורו ממש ויושב בה יומם ולילה ורוצה לאסוף מנין תוך סוכתו ולהתפלל שפיר קעביד, אע"פ שבבית הכנסת יש מעלת ברוב עם הדרת מלך, כיון דאיכא גם בסוכה עכ"פ עשרה והוא ג"כ ברוב עם הדרת מלך. ואך שבבית הכנסת הם יותר רוב עם, עכ"פ בסוכה איכא רוב עם ומקיים גם מצות סוכה.

דעת רבנו האר"י ז"ל

ח. עי' בשער הכוונות (סוכות דרוש דף קג ע"ב סוד"ה גם היוהר) שכתב וז"ל, ומהטוב היה אם היית מתפלל בסוכה, כדי שתתפלל ותיטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו שהוא אחר תפלת שחרית קודם ההלל. עכ"ל. ומבואר שאפילו רק בעבור נטילת הלולב בלא איחור בסוכה טוב להתפלל שם מאשר בבית הכנסת. ותן דעתך שהוא דיבר לרח"ו שהוא תפילת יחיד על אחת כמה וכמה במניין דאיכא גם ברוב עם.

תפלה במניין מצוה מן המובחר

ט. ולחזק דבריהם החזקים נבאר, שהרי לדידן סוגיה נוטה שתפלה במניין אינה אלא מצוה מן המובחר, וא"כ לא מן הראוי להעמידה כנגד מצוה מה"ת. ולשון שו"ע (סי' צ"ט) מדוקדקת, ישתדל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הציבור וישתדל לישנא דמן המובחר היא. וכבר האריכו הרבה הפוסקים לדון אם יש חיוב בזה, עי' למרן מלכא ביביע אומר (ח"ו או"ח סי' יא אות ה) שציין לספר בית אלוקים (שער היסודות פרק לה) שמזמן משה רבינו עד אנשי כנסת הגדולה כל אחד היה מתפלל ביחידות בביתו, ולא היו ישראל נאספים להתפלל בציבור במקום אחד וכו'. ובמהרי"ל (עירובי חצרות אות ז) שכתב, שלא התירו חכמים לערב במקום תפלה בציבור שאינה מצוה כל כך שלא מצינו שהצריכו חכמים להתפלל בעשרה. [ואף על פי שיש מהאחרונים שמפקקים בדבריו, אולם יש לומר שלענין עצם הדבר שתפלה בציבור אינה אלא למצוה מן המובחר מודים למהרי"ל. ועי' בהלכה ברורה על שו"ע

חזין לסוכה. ולכאורה אינו מובן אטו ברצונו תליא, ואם הכונה אם יש לו מנוחה ודעתו מיושבת עליו אז יתפלל בסוכה כמש"כ המ"א הו"ל לפרש כן בהדיא ולא לתלות ברצונו. ולפי הנ"ל י"ל דכוונת הרמב"ם והשו"ע דלהתפלל בסוכה בעשרה כדי שלא יתבטל ממצות סוכה כלל ותפילה בביהכנ"ס משום ברוב עם הדרת מלך שקולים הם ואיזה שירצה יקדים. ואף דהמ"א כתב (שם בסק"ד) אם יש ביהכנ"ס בעירו הולך לביהכנ"ס. י"ל דמייירי כשאין לו מנין בתוך סוכתו או באיניש דעלמא שאינו יושב בסוכה כל היום מחמת טרדותין ועסקיו, אבל מי שיושב בסוכה כל היום ותורתו אומנותו י"ל דחשיב בביהמ"ד קבוע ומצורף לזה מצות וקדושת הסוכה עדיף מברוב עם הדרת מלך. עכ"ל. וציין שהיה בעצמו נוהג להתפלל בסוכה.

וראה בתשובות והנהגות (ח"א סי' שעח) מהגאון האדר"ת זצ"ל, מצאתי שלדעתו אם מתפלל בסוכה עדיף מתפלה בציבור, שהוא רק סניף למצוה ואינה מה"ת, ואם כי נאמר שאין מצות סוכה גדולה מתפלה מצוה של רבים, עכ"פ לא גרע מינה, ולכן כתב הרמב"ם רצה מתפלל בסוכה, ומוסיף ואני מצידי כל פעם דאבה לבי על הליכתי לבית המדרש להתפלל, ומצות סוכה חביבה לי טובא, אך כדי שלא יבואו העם לזלזל בתפלה בציבור אשר גם בלעדי זה הורגלו להקל הרבה בזה, מתפלל אני בציבור. ע"ש.

וכן בשו"ת גם אני אורך (ח"א עמ' קלג) כתב וז"ל, וה"ה א"כ דיכול להעדיף להתפלל במנין מצומצם בסוכה על פני מנין גדול בבית הכנסת וכדפסק בשו"ע (תרלט ס"ד) דהמתפלל רצה מתפלל בסוכה או חזין לסוכה. ומה שכתב במשנ"ב (תרלט סק"ל) בשם ב"ח ומג"א דאם היה לו ביהכ"נ בעירו מניח סוכתו והולך לו לבית הכנסת שכן בשאר ימות השנה ג"כ מניח דירתו והולך לו לבית הכנסת עכ"ד. אין מונתו דמוכרח לצאת מן הסוכה, אלא רצונו בזה דכיון שדרשו חז"ל תשבו כעין תדורו לכן רשאי לצאת מהסוכה לצורך תפלה בבהכ"נ.

דעת מרן החזון עובדיה

יב. עי' למרן בחזו"ע (סוכות עמ' קמז) וז"ל, ולא יתפלל לכתחילה בסוכה כשיש בית כנסת בעירו, ואפילו יש לו מנין, שאין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. ע"כ. וצריך לדקדק בדבריו זיע"א שהביא דברי הגמ' בכרכות ו"ע"א ומשם הסיק בפשטות שאין צד בסוכה לקבל מעלותיה של בית הכנסת. והנה כבר הארכנו לעיל שיש ביאורים שונים מהי מעלת בית הכנסת ושכסוכה בכלל ובפרט בסוכה שבחצר בית הכנסת להרבה מרבתינו מעלות בית כנסת בה נמצאות. ולו יהי אלא ספק במעלה לעומת מצוה מה"ת יש להתפלל בסוכה.

ועוד שהרי הביא בחזו"ע (אבלות ח"ב עמ' שי) המנהג הפשוט להתפלל בבית האבל, ומשמע שאפילו במצוה קלה כדי שלא ייצא האבל מביתו שבעת ימים אעפ"י שאין איסור לצאת לבית הכנסת. ואם בשביל נחת רוח לנפטר חייך קודמים לחיי חברך לעשות נחת רוח לנשמתו.

ומש"כ ללמוד מהרב כף החיים (סי' צ' או נא ונד) כל כיו"ב אמרו ערבך ערבא בעי. ובפרט שהרב ציין לכה"ח (אות נא) שם ציין שבשו"ע למד מהפסוק ואני תפילתי לך ה' עת רצון. שאפשר לפרשו כהטור שהתפילה כמניין היא הקפידא ולא הבית כנסת דלא כהלימוד מהפסוק לשמוע אל הרינה ואל התפילה. ואם כן מרן השו"ע גופיה השאיר הפתח ללמוד מהפסוק הזה כהטור, ואין לנעול עליו הפתח במקום מצוה דאורייתא. וכנ"ל בכה"ח (אות נד) שנתן הפתח מכמה צדדים להתפלל כמנין שלא בבית כנסת, למה לא תחשב מצוה מה"ת כעוד מעלה לכל הפחות. וכבר הקדמנו שיש להתפלא על כף החיים איך עזב דברי רבנו האר"י ז"ל כשנפשו נקשרה בנפשו בשאר מקומות.

ונראה שמרן שציין לזה דקדק בלשונו לומר לכתחילה ולא לשון חובה, מאחר ויש צד מצוה בדבר. ומאחר וחזו"ע צדדים הרבה שמלבד שמרוויח מעלת בית כנסת גם מרוויח מצוה מהתורה הוי לכתחילה ומהודר ביותר.

הנ"ל. ומאידך בשו"ת איש מצליח מאזוז (כרך ג ח"ב סי' א) ועוד אחרונים הכריחו שמצוה מדרבנן איכא, ומידי מחלוקת לא נפקת וספקא היא בדרבנן. ואם כן, מדוע תדחה מצוה מה"ת היקרה מפני ספק דרבנן או איזו מעלה יקרה.

ואיך שלא יהיה, לדידי ברור שאם אין מתפללים בסוכה, ורוצה להתחיל שם תפילתו עד תפלת שמונה עשרה בודאי שדעת נכון היא, שהרוויח בזה המעלות והמצוה מה"ת באריכות זמן חלקי התפלה. ועל דרך זה יעדיף לצאת תכף אחר חזרה או ובא לציון. שדיינו שאפשר ותדחה סוכה מפני התפילה ומניין, אולם כאן שכבר יצא ידי חובתו כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קלב ס"ב) שאסור לאדם לצאת מבכה"נ דווקא קודם קדושה דסידרא. על כן יש להעדיף שייצא תכף.

העוסק במצוה פטור מהמצוה

י. ובכלל יש לדון שגם למי שסובר לומר שיש 'חיוב' תפלה בבית הכנסת ולא רק 'שתדל' ו'מעלה', יש לומר שהוא בכלל העוסק במצוה פטור מהמצוה, שהרי ישן ועומד בסוכה ואעפ"י שאינה חיוב עליו מדין 'תשבו כעין תדורו' אעפ"כ מקיים מצוה שאינו בכלל כל הפטור ועושהו נקרא הדיוט שאין כאן דין מצטער שאינו בדיני הסוכה אלא עניין חיצוני לו בדיני תפילה. ודומה הדבר לעוסק במצות צדקה וגמ"ח שאינו צריך להפסיק לתפלה במניין או למעלת בית כנסת ובלבד שלא יעבור זמן תפלה.

מעלה מול מצוה מה"ת

יא. ובכלל נגד עינינו שאין ללמוד חיוב גמור לבית כנסת כהמחמירים בתפלה במניין, שלא ראינו שהטריחו אותו חז"ל טרחת דרך. ומאחר וסוכה מצוה מה"ת אפילו שאינה חובה עליו מ"מ עדיין מקיים מצוה, ומדוע נאמר שיתבטל ממנה בחינם. ואפילו נימא שהוא ספק פטור, הרי ספק דאורייתא קודם לודאי דרבנן כמבואר בגמ' (ר"ה לד ע"ב) בצריך לבחור בין עיר שבודאי יודעים נוסח תפלת מוסף לעומת ספק תקיעות שופר בעיירה אחרת. והכא הוא ק"ו שתפלת בהכנ"ס ספק דרבנן ואינה מצוה מוחלטת וכנ"ל.

בכובע וחליפה עדיף על תפלה בציבור, שסגנון הלבוש בודאי אינו עדיף על מצוה מה"ת. ויש להעיר על דבריו אך מ"מ גילף בקל וחומר לאותם פוסקים. ודו"ק.]

ותן דעתך עוד, שמצות ישיבה בסוכה מצוה מתמשכת היא, ולדברי הרמ"ע מפאנו (סי' לט) כל כדי הילוך ד"א מצוה באפי נפשא היא. ואם כן לדקה אחת של ישיבה בסוכה מקיים כ-20 מצוות עשה. ותפלה במניין בבית הכנסת אינה לכל היותר מצוה אחת מדרבנן. ואם תחשב אריכות זמן התפילה בשחרית הלל הקפות ומוסף יעלה לכשעה ומחצה שבזמן זה אם היה מתפלל בסוכה היה זוכה לעוד אלף ושמונה מאות מצוות עשה. ותן לחכם.

חשקה נפשו ליישב בסוכה

יד. עוד ראיתי לנכון לציין שבנמצא אנשים שחשקה נפשם ליישב בסוכה כל שבעה כמה שאפשר, ומרגיש אילוץ שיוצא מסוכתו. שבכגון זה יש לו להעדיף התפלה בסוכה שייתפלל במקום שליבו חפץ. עיין בשו"ת הדרב"ז (ח"ג סי' תעב) אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך מריבה ולא מתוך כעס, ותו גרסינן ר' חנינא ביומא דריתחא לא הוה מצלי פ' ביום שהיה כועס. תו גרסינן, כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל. תו גרסינן, שמואל לא הוה מתפלל בביתא דאית ביה שכרא, מפני הריח שהיה טורדו ומונעו מלהתכוין. למדת מכל הני שלא יתפלל אדם לא במקום שטורד מחשבתו ולא בזמן שמבטל את כוונתו וכו' ואי לאו דמיסתינא הוה אמינא, דטב ליה להתפלל ביחיד מלהתפלל בחברת בני אדם שאין דעתו נוחה מהם. עוד יש טעם אחר דאין ראוי לאדם שיתפלל אלא במקום שלבו חפץ, כי היכי דאמרינן אין אדם לומד תורה אלא במקום שלבו חפץ, וטעמו של דבר כי בהביט האדם אל מי שדעתו נוחה בו נפשו מתעוררת אל הכוונה השלימה ודעתו מתרחבת ולבו שמח ונוחה עליו אז רוח ה', כענין שאמרו בנבואה. ע"כ. הא למדת שבשני אופנים עדיף לו שיתפלל יחיד

הוי מחשב הפסד מצוה

יג. וכבר התיירו הפוסקים בכמה מקרים ואופנים להתבטל מתפילה בציבור ובית הכנסת וכגון לתשוש כח [מ"א (צ"ס קטז)], ואפילו במקום של הפסד ממון שרי להתפלל ביחיד, עי' אלף המגן (שם) וז"ל, אם הוא אונס ממון שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבא לידי הפסד, יכול להתפלל בכיתו ביחיד או בכחכ"ג בלא ציבור. אבל משום מניעת ריווח מחויב להתפלל בציבור. ע"ש. ומייתי לה כן מהגאון יד אליהו (סי' י), וכ"ה במשנ"ב (ס"ק יב) וכה"ח (ס"ק סא). עוד הוסיף באלף המגן (שם) שכן מוכח במ"א (סי' תרע"א ס"ק י"ב). ופתחתי לראות כמה דברים אמורים וחזיתי שהתיר אף בקל יותר ממקום הפסד שכתב, פעמים שהוא טרוד בעסקיו א"צ לילך לבה"כ. ע"כ. ומשמע אפי' שלא מחמת הפסד, אלא טרוד בעלמא. ולא תהיה מצות סוכה פחותה מעסקיו.

וכן תלמד להועיל בתשובת בית יהודה (סי' מח) שה"ה לכל מצוה המוטלת עליו, שקודמת לתפלה בציבור. ועי' לאשל אברהם (אופנהיים על שו"ע סי' צ ס"ט) שהכריע שאפי' במצוה מה"ת שאינה מוטלת עליו, נדחית תפלה בציבור. והוא ממש נד"ד שמצות סוכה גם אם נדון אותה כפטור מדין תשבו כעין תדורו וכנ"ל, סו"ס לכו"ע מקיים מצוה מה"ת.

ואם נחזיק להלכה כאשר ראיתי בספר המלא כל טוב פסקי תשובות (סי' פח אות ג) שכתב וז"ל, יש להורות למעשה במקרה שנאנס ונתאחר, שעדיף שיטבול ויתפלל בטהרה ביחידות מלהתפלל בציבור בלא טבילה זו. ע"כ. וציין שב"פ המשמרת שלום (סי' ב' סק"א שמביא המשנ"ב וחולק עליו), וספר הלכה למשה- דיני טבילת עזרא (אות לו), מעורר ישנים (סקט"ז), שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' ס"א), שו"ת קנין תורה (ח"ז סי' ד), תשובות והנהגות (ח"א סי' ק"ט). גילף לדין שלא תהיה מצות סוכה, לכל הפחות כאותה תקנת עזרא שבטלה ועדיפה על תפילה בציבור. [וכל שכן וקל וחומר למש"כ בפסקי תשובות (סי' צא הערה 27) שהרגיל להתפלל

נוהגים להתפלל בסוכה רחבת ידיים, ובעת קריאת התורה כל הצבור שבסוכה יוצאים ונוטלים ספר התורה מן הבית והולכים אחריו עד התיבה שבסוכה. ע"ש.

מקום לקנטר

טז. והנה שמעתי צועקים כאילו ח"ו עשינו איסור והחטאנו הרבים, ואין זה אלא קנטור בעלמא שדברי חכמים בנחת נשמעים. וכל מתבונן יראה שבבית האבל הולכים רבים להתפלל אעפ"י שאין שם לא קדושה ולא טהרה אדרבה מידת הדין מקטרגת באותו המקום, אך עושים כן לתועלת 'משוה' לנפטר אעפ"י שהם לעצמם מפסידים תפלה בבית הכנסת. ואם חיוב הוא בבית הכנסת מדוע מתפללים שם, ואם אינו חיוב מדוע יתבטלו מסוכה בחינם.

ובאמת שבמצוי שמתפללים במקומות כפריצות כבאולמות חתונה וברמצוה, ורעש והמולה ואיה לבושה ואיה מכוסה מכוסה. ואין פוצה פה ומצפצף אך כנגד מצות סוכה נחרדו חרדת קודש. ועל אחת כמה וכמה דחזינן בימים נוראים שהולכים ושוכרים אולם לתפילות ואין בו קדושה ולא חששו, ובהגיע תור מצות סוכה פתאום נהיו צדיקים הרבה לבטל המצוה. וראיתי שכבר הקדימינו בטענה זו בשו"ת מחקרי אר"ץ שעיו (ח"ז עמ' רלא) אחר שפתח טענות הגר"ש ויטורא מחב"ס נהר שלום על שו"ע הביאו במכתם לדוד (או"ח סי' יד) עם המחבר (שם סי' טז) אם מותר להתפלל בבית האבל אם נחשב זילותא לבית הכנסת.

ותצא דינא

יז. שעל אף שפשוט שאין חיוב תפלה בסוכה כשיש מנין בבית הכנסת, שתשבו כעין תדורו. אך גם אין חשש כלל במתפלל תפילתו במניין בסוכה. שרוב ככל מעלות בית הכנסת נמצאות בסוכה ומוסיפה היא משלה מצות ישיבה בסוכה דאורייתא. הדבק במצות סוכה וחפץ להתפלל בסוכה ביחיד כשאין לו מניין, רשאי אך אינה הנהגה לרבים. נלע"ד. וברוך הנותן ליע"ף כח.

בביתו ובחבורה בבהכ"נ אם בחבורת אנשים שאין דעתו נוחה מהם, או בליבו חפץ להתפלל בביתו. הכא נמי בליבו חפץ להישאר בצל סוכתו אין לקרר רגשיו קודש ויתפלל בסוכה.

מנהג חכמים

טו. הנה מלבד הנזכר במנהג החכמים לעיל עוד עי' בשו"ת גם אני אודך (שם) שמוכא כן על מרן החתם סופר (מנהגי החת"ס פ"ח אות יב) וז"ל, דכל ימי החג היה ישן ולומד ומתפלל מנחה ומעריב בסוכתו, ולא היה נראה כמעט חוצה לו, ולא טעם מאומה חוץ לסוכה. ע"כ.

ובאמת שנפלאתי מאוד מדברי כף החיים (על שו"ע הנ"ל) שכתב שיילך לבית הכנסת דווקא. ולא הבנתי למה העלים עיניו מדברי רבנו האר"י ז"ל שנמשך תמיד אחריו, ובאמת שהוא מנהג מפורסם בחכמי בית אל כמבואר בספר דברי שלום (סי' פח) וז"ל, ומתפללים כל שבעת ימי חג הסוכות בסוכה ושם קובעים את לימודם לילה ויומם. עכ"ל. ותן דעתך שזה אפילו על חשבון בית הכנסת שנמצא עומד בטל. וכן הוא בסקנת שו"ת מחקרי ארץ (ח"ז או"ח סי' קמא)

ולשון ספר כתר שם טוב (ח"ז דף כ"ט) דעד היום המנהג בק"ק בית אל בירושלים בעיר העתיקה שעושים סוכה גדולה בחצר בית הכנסת ובערב החג מעתיקים את הספסלים ואת הכסאות ואת התיבה שבאמצע בית הכנסת לסוכה ומוציאים ג' ס"ת להובילם להיכל הסוכה ומתפללים כל ימי החג שחרית מנחה וערבית... ע"ש.

וכתב ביתר המאיר (ירחון תורני עמ' ס"ה) מספר ברית מנוחה למהרמ"ך (מערכת ס' אות י"ז) שכתוב שם וז"ל, המנהג פה אי ג"ר בא לעשות סוכה בבית הכנסת, ומתפללים שם ועושים החושענות והנענועים. ע"כ. ועי' בסכת אהרון (עמ' 73) שהבבא סאלי צוק"ל נהג להתפלל את כל תפילותיו בסוכה.

וכיו"ב כתב בשו"ת אשדות הפסגה (חאו"ח סי' ז) והובא בעקרי הד"ט (סי' לד אות ג) שהגבירים שבעיר שיש להם ס"ת בביתם ובימי חג הסוכות



גד חנוכה בבחור בעל תשובה

נשאלתי מבחור בוגר בישיבה של חוזרים בתשובה, אם יוצא ידי חובה בהדלקת נרות חנוכה שבבית הוריו מאחר ואינם משלמים על לימודיו ושאר צרכיו שאין להם יכולת כלכלית.

בחור ישיבה בעל תשובה

א. פתח דבר, כבר מפורסמים דברי האחרונים בדין בחור ישיבה שאין צריך להדליק בחדרו מאחר ויוצאים יד"ח בהדלקה שבבית הוריהם אין לברך על הדלקה בחדרי הפנימיה בישיבה. וכמבאר במחזור ויטרי (סי' רלח) ובספר הפרנס (סי' קנב). וכל שכן לבני ספרד שאין נוהגים כהמהדרין שכל אחד מדליק לעצמו, שאחר שיצא יד"ח בהדלקת הוריו לא רשאי לברך.

אי נמי, מאחר והוא סמוך על שלחן הישיבה אפשר שיוצא יד"ח בהדלקה בישיבה ואפילו בלא להשתתף בפרוטת וכמ"ש ביו"ב בגן המלך (סי' מא, בתוך ספר גינת ורדים) והעתיקוהו להלכה אחרונים רבים. ועי' מה שהאריך בזה מו"ר בחזון עובדיה (חנוכה עמ' קמה) וכן משמע דמסיק למסקנה (עמ' קמו) וז"ל, ולפי"ז נראה שה"ה לבחורי ישיבה שבזמנינו שאוכלים ושותים בישיבה וכו' יוצאים ידי חובתם בהדלקת נרות חנוכה שמדליקים באולם הגדול של הישיבה, ואינם צריכים להשתתף בפרוטות וכו' ואפילו בסמוכים לשלחן הישיבה ללא כל תשלום מ"מ הנהלת הישיבה מזכה במתנה גמורה לכל בחורי הישיבה ללא יוצא מן הכלל. ע"ש. וכ"פ הגרש"ז אורבך בשלמי מועד (עמ' רג) וכן הסכים לדינא הגר"ע עטייה זצ"ל (חזו"ע שם עמ' קג).

אולם, שאני נידון דידן שבחור זה מלבד שאינו סמוך כלל על שלחן הוריו שכבר גדול בשנים מלבד זה לרש אין כל ואין ביד הוריו לשלם על שהותו בישיבה, וכל מחסורו על הישיבה ומעתה אי נימא דמקרי סמוך היינו סמוך על

שלחן הישיבה, אך דא עקא שבישיבה אינם מדליקים אלא בבית המדרש קודם ערבית כמנהג, וכידוע שאין יוצא יד"ח בהדלקה זו כמ"ש מור"ם ז"ל בשלחן ערוך (סי' תרעא ס"ז) והוא מדברי הריב"ש שהביאם בבית יוסף והוא שר המסכים לזה. ונמצא מעתה שהבחור הנ"ל חייב מעיקר הדין להדליק בברכה. [וכ"כ בילקוט"י (חנוכה עמ' תצו) שהדלקת חנוכה בבחור"ד מכת המנהג שאין יוצאים בו יד"ח].

בחוריו מחללי שבת

ב. עוד נתתי אל ליבי שגם בסמוך על שלחן הוריו, בבחור זה הנכון שידליק בעצמו מאחר והוריו מחללי שבתות מסתבר שאין בהם דין ערבות. עיין בביאור הלכה (סי' תרח ד"ה אבל) שכתב, אלו הפורקי עול לגמרי כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבילות להכעיס כבר יצא מכלל עמיתך ואינו מחויב להוכיחו וכן איתא בתנא דא"ר (פי"ה) הוכח תוכיח את עמיתך ועמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות אתה חייב להוכיח אותו אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו והעתיק זה הגר"א בקיצור באדרת אליהו ע"ש. הרי שאינו בכלל עמיתך שאינו בכלל שאתך כמצוות ואם כן אין בו משום ערבות. וכ"כ באבני נזר (יו"ד סי' קכו אות ד) וז"ל עפ"י דברי מהר"ל מפראג זצ"ל [בנתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו] וכו' והנה מומר אף דאפי' חטא ישראל הוא, מ"מ גוי הוא ג"כ ועושה יי"ג. וקנאים פוגעים במומרת כמו בגוי' כמבאר בפוסקים באהע"ז בענין מומר זוקק ליבום יע"ש [עי' תרוה"ד רי"ט רכ"ג]. ובדרישה [סי' קל"ט] דע"ז של מומר נאסר מיד כמו ע"ז של נכרי. וכיון שדינו כנכרי ג"כ. פשוט שיש בו לאו דלא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לי. וכיון שאסור לדור בארץ ישראל אין א"י מקומו כלל ופקע הערבות בעד המומר. עכ"ל. הרי שהעלה להלכה ולמעשה שאינו בכלל ערבות וכ"כ בפשיטות כמשנה הלכות (ח"י סי' רצה ד"ה ומ"ש דמומרי). וכן מוכח ברדב"ז (ח"א סי' קפז) שאין אנו ערבים במומרים. וכ"כ הרב לחמי תורה (דף כד ע"ד) שאינם בכלל ערבות

ואעפ"י שבחלקת יעקב (ח"א אבה"ע סי' עד אות ג), מכריע שישנם בערבות שאעפ"י שיצא מוציא, והוסיף שלא ראינו מי שכתב עליהם שאינם בכלל ערבות בברכות. על זה אמרו לא ראינו אינה ראייה.

במכוון שלא לצאת על ידם

ג. ואחר כל זה מבואר שלצאת ידי חובה ע"י הדלקת הוריו שאינם בכלל ערבות להנ"ל אינו לכתחילה כלל ויש עוד לדון לעניין דיעבד. ובכנון זה נראה דלכתחילה מורינו ליה שיכוון שלא לצאת יד"ח ע"י הדלקת הוריו וידליק בעצמו בברכה, ואין שייך בזה גורם ברכה שאינה צריכה שהרי צריכה היא מאוד לצאת מהספק בהדלקת הוריו כנ"ל. וכיו"ב חזינו למרן השו"ע (או"ח סי' קעד ס"ד) המבדיל על השלחן, פוטר היין שבתוך המזון. וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר, אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הילכך המבדיל קודם נטילה יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה. ובדיעבד שלא כוון כך, פוטר יין שבתוך הסעודה, דספק ברכות דרבנן להקל. ע"כ. הא קמן שבכדי לצאת מהספק לא אמרנו גורם ברכה שאינה צריכה ככוונתו. ובנר חנוכה קיל טפי שכיו"ב חזינו למהר"ל (סי' קמה) שמשום ברכה לבטלה אין כאן כיון דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה. ע"כ. וכיו"ב בשו"ת מהר"י מברונא (סי' ג), ושכ"כ הט"ז (סי' תרעז) שהרשות בידו להחליט אם לצאת בהדלקת אשתו או שידליק בעצמו, וכמו שהאריך בזה מרן בחזו"ע (חנוכה עמ' קנא) וצירף זה לס"ס באינו יודע שאשתו מדלקת עליו שרשאי להדליק בברכה. ובאמת שכן הוא גם בנד"ד שספק אם ידליקו הוריו כדון ואם בכלל.

אולם, אם הנהלת הישיבה מדליקה בכניסה לחדרי המגורים וכדו' ולא הדלקה של 'מנהג' בבית הכנסת שפיר יוצא יד"ח בהדלקה זו כדון אכסנאי שכל צרכיו על מארחו שמסתמא הקנה לו מהשמן לצאת יד"ח.

דהו"ל כמו מומר לע"ז. הובא בגנזי חיים (מערכת כ אות מה). וגם בבני יונה על דעת קדושים (יו"ד רפא ס"ד) פסק דאינו בכלל ערבות ותוכחה וא"צ מומר גמור אלא די בשלא ישוב מעונו לצאת מגדר ערבות. ובפשטות יש לומר שגם שאר הסוברים שדינם כגויים מסכימים דלא שייך בהם ערבות, והדברים נלמדים מזה על זה.

והגם שמצינו למזכים ומכניסים אותם בדין ערבות וכמ"ש במשמרות כהונה יבמות (דע"ע ע"ב) שמומר בכלל ערבות. וכ"פ בעין יצחק ספקטור (אבה"ע סי' א ענף ג). ובמנחת יצחק (ח"ד סי' עט אות יד, ושם ציין לדבריו במ"א). שמסיק שהם בכלל ערבות וה"ה לתוכחה ותלה דבריו במהר"ם שיק (אוח סי' שג) [ובאמת שהמעין שם יראה שהרב מחלק במצות תוכחה לשני סוגי חיוב, ומה שחייב למומרים היינו מצות תוכחה של עונש וכדו' אך לא שהכניסם לגדר ערבות במצוות שבזה כתב בהדיא שאינו בכלל עמיתך שאיתך במצוות. ונראה שזו גם כוונת המנח"י בתשובה. וכ"כ בדברי יציב (יו"ד סי' קפט) בביאור ערבות שרק למנע החוטא מהחטא חשיב ערבות ומשמע שבמצוות אינו בכלל ערבות]. ועי' בשו"ת הרי בשמים (סימן קט) אך נראה שסמך להוציאם מערבות רק בצירופים נוספים. ובתעוררות תשובה (סי' לו) הסכים שאינם בכלל ערבות, אך אין להכשילם לא בגוף ולא בגפש. וכ"פ בשו"ת זכור לאברהם (ברקוביץ סי' ט). ועכ"פ נמצא שיש המחלקים בין דין לדין ובין נגע לנגע שאף שדינם מומרים לא הוציאו אותם מדין ערבות. [ותליא במחלוקת אשלי רברבי עיין בקובץ שיעורים ביצה (א' 10-15)].

וכעת ראיתי לגר"מ שטרן בשו"ת באר משה (ח"ה סי' קנט אות ב) שהדברים פשוטים לו והנפק"מ המתבקשת מדין אין מומר בערבות, שמימלא אין לברך עבורו על קביעת מזוזה ושופר וכו' שאר ברכות המצוות. וא"כ ה"ה בקידוש. וכבר קדמו בקובץ שיעורים ביצה (שם), וכיו"ב בתשובות דברי סופר (ח"א סי' ח), שמכריע שטוב יותר שיקדש על פת מאשר לצאת ע"י מומר שאינו בערבות ואוקי באתרין.

תבנא לדינא

ד. נמצאת אומר, שמאחר ואינו סמוך על שלחן הוריו והישיבה אינה מדלקת להוציא יד"ח, יש להדליק בפתח חדרו בברכה. ואפילו היה סמוך על שלחן הוריו לכתחילה מורין ליה לכוון שלא

לצאת יד"ח בהדלקת הוריו וידליק בעצמו שיש לפניו כ"כ ספקות שספק אם הוריו ידליקו וגם ידליקו ספק אם ידליקו כדון, וספק יש בהם ערבות להוציא יד"ח, וגם אם יוציאו יד"ח.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליעף בח.



כלי שיר משתה פורים לאבל

נשאלתי מאבל בתוך שנה לפטירת אביו, בהגיע ימי פורים וסעודת המשתה דרכם בכלי שיר, ומרגיש חסרון גדול בשמחת החג בלא מוזיקה. ושואל הדין בזה.

סעודה של מצוה

א. בגמ' מועד קטן (כב ע"ב) איתא, על כל המתים כולן נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום על אביו ועל אמו לאחר שנים עשר חדש. אמר רבה בר בר חנה ולשמחת מריעות. מיתיבי ולשמחה ולמריעות שלשים יום קשיא. אממר מתני הכי אמר רבה בר בר חנה ולשמחת מריעות מותר ליכנס לאלתר, והא תניא לשמחה שלשים ולמריעות שלשים, לא קשיא הא באריסותא הא כפורענותא. ע"כ. ופי' רש"י (ד"ה ולשמחת) סעודה שעושין ריעים ואהובים זה עם זה, ולא הוי שמחה כל כך, אבל סעודה דשמחה, כגון דנישואין – לא. עכ"ל.

מאידך גריסין במסכת שמחות (פ"ט ה"ט), על כל המתים כולן, אסור לילך לבית המשתה עד שישלימו לו שלשים יום, על אביו ועל אמו כל שנים עשר חודש, אלא אם כן היתה משתה של מצוה. ע"כ.

כתבו התוס' (ד"ה ולשמחת), הא דאמרינן בירושלמי ובמסכת שמחות (פ"ט), אם היה סעודה של מצוה מותר. לא ידענא מהו קורא סעודת מצוה להתיר באבל, אם דוקא סעודת קידוש ר"ח. פירש הר"א בשם רבינו שמשון דלסעודת ברית מילה מותר ליכנס דלא חשיבא שמחה, כדאמרינן בפ"ק דכתובות (דף ח.) דלא מברכינן בה שהשמחה במעונו משום דטרידי וליכא שמחה, ולהר"א לא היה פשוט דגרע משמחת מריעות. ע"כ. ומשמע מדברי תוס' שמסכימים לפי' רש"י שסעודת נישואין אינה

בכלל ההיתר דסעודת מצוה אלא נקראת סעודת שמחה האסורה כל י"ב חודש.

ברם המעיין בתוס' יבמות (מד ע"א) יראה שאינו כן וז"ל, והר"ר יוסף אומר דהא דאסרינן בית השמחה היינו דוקא שמחה של רשות, דאמרינן במסכת שמחות (פ"ט) על כל המתים אסור לילך לבית השמחה עד שלשים יום ועל אביו ועל אמו שנים עשר חדש אא"כ היתה סעודה של מצוה. דאפשר דלא שרי בסעודה של מצוה אלא אחר שלשים וקאי אאביו ואמו אך קצת משמע דשרי אפילו תוך שלשים. עכ"ל. ומקומו מוכיח עליו דקאי גם על סעודת אירוסין ונישואין, וקאמר דהו סעודת מצוה דשרי תוך י"ב חודש ונטה להקל אפי' תוך ל'. ועכ"פ לא מיעט ההיתר דוקא לסעודת ר"ח אלא לכל מצוה כמשמע. [והובאו דבריו גם בתוס' כתובות (ד ע"א ד"ה אבל איפכא).]

ומלבד הראיה מדברי רבותינו במסכת שמחות (פ"ט ה"ט) כנ"ל, הכי נמי יש לסייעו מהירושלמי מועד קטן (פ"ג ה"ח) דאיתא התם, על כל המתים הוא אסור לילך בסעודה עד שלשים יום, על אביו ועל אמו עד שנים עשר חדש. אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר. ע"כ. ואם כן לכאורה יש לנו לבאר דברי הבבלי הסתומים כמפורש בירושלמי ובמסכת שמחות והלכתא כדברי ר' יוסף. ותדע שרבנו יוסף לא היחיד מבעלי התוס' שמתיר, ראה בסמ"ג (עשין דרבנן סי' ב) דהכי מיייתי משמיה דר' יהודה, רבנו יעקב ורבנו יצחק שהיו מתירין לבוא לסעודת חתן, עפ"י דברי מסכת שמחות הנ"ל.

סעודת חתן וכלה שמחה גדולה היא

ב. אולם הריטב"א (מו"ק כב ע"ב) כתב, שסעודת מצוה דשרי בירושלמי היינו דוקא סעודת עיבור החודש או סעודת ברית מילה שבלאו הכי לא מקרי שמחה כ"כ, אך בסעודת חתן וכלה אין צד היתר אעפ"י שמקרי מצוה. וגדולה מזו כתב ברבנו יהונתן על הר"ף (מו"ק יד ע"א ברי"ף ד"ה ולשמחת), וקמ"ל אממר שאין שמחה בסעודת

הרשות כמו שיש בסעודה של מצוה. עב"ל. הרי שאסר כל סעודה של מצוה בכלל בית השמחה.

גם בנמוקי יוסף (על הרי"ף שם) אסר סעודת חתן וכלה אעפ"י שהיא מצוה וז"ל, לבית השמחה-סעודת חתן. לאלתר- אינו צריך להמתין שלשים לפי שאין שמחה בסעודת הרשות אלא בסעודת מצוה של נישואין. ע"ב.

גם הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' מב) נזקק לבירור דין סעודת מצוה והביא דברי הראב"ד וז"ל, על כל המתים נכנס לבית השמחה לאחר ל' יום ועל אביו ועל אמו אחר י"ב חדש אמר רבה בר רב הונא ולשמחת מריעות מותר ליכנס לאלתר וכו' והקשה הראב"ד וז"ל דהכא משמע דבסעודת מצוה איכא איסורא טפי מבסעודת הרשות, ובאבל רבתי (פ"ט) תניא על כל המתים אסור לילך לבית המשתה עד ל' יום לאביו ולאמו עד שיגערו בו חבריו אא"כ היתה לשם שמים. אלמא דסעודת מצוה יש בה היתר יותר מבסעודת הרשות, ותיירץ האי לשם שמים דשרי היינו שהוא משיא יתום ויתומה או עני ועניה לשם שמים ואם לא יכנס שם יתבטל המעשה, אבל בנישואי עשיר שהזמינו לסעודה כדי להתכבד בו אסור ליכנס שם. ע"ב. והעתיקו בטור (יו"ד שצא).

וכדברי הראב"ד איתא במכתם (מו"ק שם) ובמאירי (מו"ק שם), ושם ביאר שאפי' בחשש שמא יתבטלו הנישואין יש להתיר, דלא כדמשמע לכאורה ברא"ש שהוא בדוקא אם יתבטלו. ובמרדכי (תתצא) אחר שהביא דברי הראב"ד כתב, רבינו טוביה היה מוחמיר על האבל שלא לאכול בחופה תוך ל' כי אם עם המשמשים. עכ"ל. [וזה דלא כמ"ש בתוס' (מו"ק שם ד"ה ולשמחת) וברמב"ן (שם) שאין לחלק, ולחומרא בכל גווני.]

סעודת חובה או מצוה מהתורה

ג. ועל דברי הירושלמי עיין ברא"ש (שם) שכתב וז"ל, ירושלמי (הלכה ח) אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר. חבורת מצוה כגון

חבורת פסח, חבורת אכילת קדשים ומעשר שני, וכן כל דבר 'שצריך בעצמו' אף על גב שאוכל בחבורה ויש שם משתה ושמחה, ובכל זה לא התירו אלא משלשים ואילך באביו ובאמו אבל תוך שלשים לכל סעודה שבעולם אסור. כך נ"ל הראב"ד וז"ל. עכ"ל. וכו"ב במאירי אלא שמשמע שלא דוקא שמוטלת עליו אלא כל 'שיש בו מצוה מן התורה'. ע"ש. ובביאור הראב"ד בירושלמי הסכים לדינא במכתם (מו"ק שם), ובהל' שמחות למהר"ם (סי' מט), ובמאורות (מובא בשיטות קמאי מו"ק שם). ובמש"כ שחבורת מצוה היינו מצוה שאין בה שמחה, הכי נמי איתא בארחות חיים (סי' יז) וכתב שכן דעת רבנו פרץ. ע"ש.

אולם הראב"ה למד את הירושלמי לקולא כפשוטו כמ"ש באגודה (מו"ק פ"ג אות לט) וז"ל, ובירושלמי [פ"ג ה"ח] יש דסעודת מצוה מותר, ומשם התיר רבינו אבי"ה לאכול בסיום מסכתא. עכ"ל. הרי שסעודת מצוה מישרא שריא אפי' שאינו מקיים מצוה מה"ת באותה שעה ואפי' אינה מוטלת עליו. וכ"ה בהדיא בהגהות אשרי (כתובות פ"א סי' ו) בשם מהרי"ח עפ"י מסכת שמחות דשרי בכל משתה של מצוה. וכ"פ הסמ"ג (עשין דרבנן סי' ב), וכ"פ בספר הנייר (מובא בשיטות קמאי מו"ק שם), והכי משמע בתניא רבתי (סי' ע) שכתב, ואם היתה סעודת מצוה או קדוש החדש מותר אפילו בתוך שנים עשר חדש, הכי איתא בירושלמי מו"ק (פ"ג ה"ח) ובמסכת שמחות וכו' מכאן יש להוכיח שאם עשו התלמידים סעודה כשגמרו ללמוד מסכתא כמו שרגילין לעשות שיכול ליכנס שם מי שמת אביו או אמו אפילו בתוך שנים עשר חדש, וכמו כן מותר ליכנס לסעודה של ברית מילה ולכל סעודת מצוה. ע"ב. וכל סעודת מצוה משמע אף נישואין. וכן מפורש בשיטה על מו"ק לתלמיד ר"י מפריש (כב ע"ב) וז"ל, אבל כל סעודת מצוה כגון סעודת חתן וכלה וסעודת שבוע הבן וישוע הבן משתריא אחר ז' אפילו תוך ל', ואפי' על אביו ועל אמו, דכל מקום שנתנו תורת ל' לידחות אין לחלק בין אביו ואמו לשאר מתים. ע"ב. והכי נמי משמע בשבלי הלקט (שמחות סי'

מו) שמחפש סימוכין לסעודה לכבוד גומרה של תורה, ברית מילה, שבוע הבן, שיקראו סעודת מצוה להתירה לאבל, ומשמע שכל כיו"ב שרי. עיי"ש.

[ומכאן יש לתמוה על תמיהתו של המעדיני דניאל פלבני (אבלות ח"ב יו"ד שצא הערה ב) שכתב על דברי הסמ"ג "דבר תמוה" להתיר סעודות מצוה, ומה תמיהה איכא הכא שהם פשט דברי רבותינו ורבים ראשונים עימו. ודי בזה.]

ר"א אב"ד גרבונא או בעל ההשגות

ד. ומדברי הראב"ד שהביא הרא"ש מבואר שעל אביו ואמו אסור להיכנס למשתה חתן וכלה אפי' אחר ל' יום אעפ"י שהיא סעודת מצוה וכ"ה במאירי ובמכתם הנ"ל. ולכאורה זה סותר לדבריו בהשגות, דעל מש"כ הרמב"ם (הל' אבל פ"ו הל' ו-ז) שמחת מרעות שהיה חייב לפרוע אותה מיד, מותר לעשותה מיד לאחר שבועה, אבל אם אינו חייב לפרעה אסור להכנס לה עד שלשים יום. במה דברים אמורים בשאר כל מתים, אבל על אביו ועל אמו בין כך ובין כך לא יכנס לשמחת מרעות עד שנים עשר חדש. עכ"ל הרמב"ם. וכתב עליו הראב"ד בהשגותיו וז"ל, א"א ולשמחת מצוה עד שלשים יום כשאר מתים. ע"כ. ומדלא חילק בין המצוות משמע מהראב"ד שאפי' סעודת חתן וכלה וכפשטות דברי מס' שמחות והירושלמי, אי נמי שאין היתר בכל סעודת מצוה וכגון נישואין. היינו דוקא תוך ל' יום, אך אחר ל' מותר בכל סעודת מצוה אפי' שהוא תוך י"ב חודש לאב ואם. וזה דלא כמ"ש הרא"ש בשמו. וצ"ל בדוחק שסעודת נישואין אינה בכלל סעודת מצוה דקאמר ואע"ג שלא חילק הכא, גילה דעתו במקום אחר, אי נמי והוא הנכון בעיני שאין אלו דברי הראב"ד בעל ההשגות אלא דברי הר"א ב"ד וראיה לזה דהכי איתא בספר האשכול (הל' מו"ק עמ' 187) והכי מייית משמיה גם בתשב"ץ קטן (ס' תכג).

ממסכת שמחות, ותירוצו דקאי בכגון משיא יתום ויתומה לשם שמים. כתב הרמב"ן וז"ל, ולי נראה דחבורת מצוה כגון קידוש ראש חדש וכן אכילת קדשים וחבורת הפסח, אף על פי שאוכל בחבורה ויש שם משתה ושמחה מותר לאחר שבועה, וברייא דקתני ואם היתה חבורת מצוה ארישא נמי תניא. ומשיא יתום ויתומה אינו מחזור להתיר לזה סעודה שלהם. עכ"ל. הא קמן דפליג בתרתי, חדא שחבורת מצוה אינה משתה חתן וכלה, אלא דוקא סעודות שאינן כ"כ שמחה כקידוש החדש וכדו' ואילו במשתה חתן וכלה אין שום היתר, ועוד שחבורת מצוה שרי אף תוך ל' יום ובלבד שעברו ימי השבעה ולא כהראב"ד שדוקא בתר ל' יום שרי. והכי איתא בשיטה על מו"ק לתלמיד ר"י מפריש (כב ע"ב).

ובתשב"ץ קטן (ס' תכג) איתא חידוש גדול מכל הנאמר לעיל וז"ל, ויש שם אבל נכנס הוא לסעודת מצוה. ופירש הרבי אברהם אב בית דין כגון שהשמחה תלויה בו או מותר כגון מי שמשא יתום או יתומה שהשמחה אינה יכולה להיות בלעדי, וכן לברית מילה כשהוא אבי הבן או מוהל או בעל ברית או כשהחתן עצמו אבל אז מותר. [ויש מפרש שאין זה קרוי סעודת מצוה כ"א בעבור החדש או בעבור השנה שאין בה שמחה כלל. אבל בחופה ובברית מילה ששם שמחה עליהם אסור לאכול. ומיהו נהגו העולם לאכול עם המשמשין.] עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין צריך שתתבטל המצוה, אלא כל שתיפגם השמחה שרי, וזה קיל טפי מדברי הרא"ש ודעימיה. ועוד שאינו דוקא כמצות נישואין אלא גם בברית מילה ושאר מצוות. ותן דעתך דמיייתי ביאור זה משם הר"א אב"ד וכידוע הוא מחבר ספר האשכול והוא חמיו של הראב"ד בעל ההשגות, והביאור המובא בסוגריים בשם יש מפרש הוא מתאים לנאמר בשם בעל ההשגות, וזה כפתור ופרח לאשר כתבתי לעיל.

דעת מרן ומור"ם

ה. ובעת כוונתו לברר דעת מרן ומור"ם ז"ל, חזינו לב"י (יו"ד ס' שצא) שהביא לדברי הרא"ש בשם

ואנכי הרואה לרמב"ן (תו"ה ענין האבלות אות עג ד"ה באבל תניא) שאחר שהביא קושית הראב"ד

בסעודת חתן וכלה אפשר שיתירו הכא שאינה שמחת חתן וכלה ממש. ואם כן גם השו"ע והרמ"א יסכימו להקל הכא.

עוד יש לצרף, שמאחר ורגילות סעודה זו עם בני המשפחה המורחבת, היעדרות האב או האם תהיה מורגשת בודאי לכל יוצאי ירכיהם ויעיב על שמחת החג. ובזה הגענו לדברי התשב"ץ שאפי' בשמחת חתן וכלה של היתומים מותר אם תיפגע השמחה, ותלמד למשתה פורים שכל הנוכחים מבני המשפחה כחתן וכלה שמצוה בשמחה על כל אחד כחתן וכלה.

ואפשר שמסכימים לזה גם הראב"ד והרא"ש, ונבאר לשונם "תתבטל המצוה" היינו שמחת המצוה ולא דוקא המצוה עצמה, שהרי גם בהיעדר קרובי חתן וכלה לא מבטלים את החתונה שיכולים להשיאם גם בלעדיו, אלא ברור שביטול 'השמחה' הוא 'תתבטל המצוה'. וכ"כ בהדיא בחדרי דעה (שצא ס"ב), זרע אמת (ח"ג סי' קסט), שבט שמעון (שצא ס"ב), וראיתי בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' שמ) שכ"כ גם בשו"ת משנת ר' אליעזר, ושו"ת ר' ידידיה טיאה ווייל. ואיך שלא יהיה די בדברי התשב"ץ המפורשים להקל גם בכגון זה.

ולדין הנוהגים כמנהג בני ספרד נראה להתיר אף תוך ל' יום, דהרי פליגי בהא הרמב"ן והראב"ד וכו' להלכה בדברי המיקל באבל. וכ"כ בשלחן גבוה (שצא ס"ב), וראיתי למרן בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' שמ) שהכריע כן מדנפשיה. וכ"ש בהצטרף כסיוע אותם הפוסקים דשרו בכל סעודת מצוה, שיש מהם שסתמו ולא חילקו ומשמע אפי' תוך ל'. ואעפ"י שר' יוסף (בתוס' מו"ק) כתב בלשון אפשר, תלמיד ר' יחיאל כתב לה בהדיא שמיד אחר ז' שרי, וברי ושמה ברי עדיף. אך לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א יש להתיר רק אחר ל', שהרי הכריע דוקא אחר ל' כהראב"ד, ולמנהגם הוא דוקא בביתו.

הראב"ד בביאור מסכת שמחות והירושלמי, דהיינו להתיר דוקא בכגון סעודת יתום ויתומה שתבטל בלעדיו, או בסעודה של מצוה שצריך לעשות בעצמו אעפ"י שיש בה שמחה, ותכף הביא דברי הרמב"ן שאוסר בסעודת נישואין אפי' של יתומים אך בשאר סעודות מצוה מותר מיד אחר שבעה, ומהמתירים בכל סעודת מצוה הביא רק דברי הסמ"ג בשם בעלי תוס'. ובדין הנכנס למשתה בלא לאכול הביא המחלוקת בקצרה וסיים, ולענין הלכה כיון שהרמב"ן והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן, וכל שכן שהרב ר' יוסף מצא כדבריהם. עכ"ל. [ועיין בדר"מ שיצא לתמוה על מש"כ הב"י בשם רבנו יוסף, שהרי זה היפך מהמבואר בתוס' בשמו דשרי בנכנס בלא לאכול]. ובשלחן ערוך (יו"ד סי' שצא) לא הזכיר דין סעודת מצוה אי שרי, ומסתמת הדברים נראה דעתו כהראב"ד ורמב"ן. ובדין כניסה בלא אכילה פסק (ס"ג) לאסור להיכנס למשתה שמחה אעפ"י שאינו אוכל, אך יכול לשמוע הברכות מחוץ לבית. וברמ"א (ס"ב) פסק בהדיא כהראב"ד דשרי ביתום ויתומה אך רק אחר ל' יום, ומאידך התיר בכל סעודת מצוה שאין בה שמחה אפי' תוך ז' [וכברית מילה מחלוקת]. וסיים כמנהג להחמיר בסעודות שחזין לבית. וא"כ למסקנת הדין יש לאסור לאבל על אב ואם ב"ב חודש להיכנס לסעודת נישואין, אפי' בלא לאכול שם ואעפ"י שהיא סעודת מצוה. אולם אינו מבואר בדבריהם אם אוסרים גם בקרובים ומה דעת מרן בשאר סעודות מצוה שאינן בנישואין.

צדדי היתר במשתה פורים

והנראה לעניות דעתי שבסעודת ומשתה פורים יש להקל בשופי, דפשיטא לדעת ר' יוסף, ר"י, ר"ת, ר' יהודה, סמ"ג, האגודה, ראב"ה, או"ז והביאו להלכה בהגה"א, ספר הנייר, תניא רבתי, שבלי הלקט ותלמיד ר' יחיאל, דלכל הני שרי בכל סעודת מצוה והוא הדין הכא שחובת היום במשתה ושמחה.

אפשר שגם לראב"ד, רא"ש, רמב"ן, המאירי, המכתם, מהר"ם וספר המאורות, שאוסרים

משתה עם 'כלי שיר'

ז. אולם אכתי איכא לברורי מה הדין בסעודה ומשתה שיש שם כלי שיר, שמא בכה"ג לא אמרינן היתר ומשום דהוי שמחה גדולה. וראיתי בכיו"ב סוגיה נפתחת באחרונים בבית לחם יהודה (ס"ק ו) כתב לאסור בדאיכא כלי שיר, וכ"ב בדברי סופרים (ס"ק ז).

אולם לענ"ד נראה שאין זה מוכרח, ראה בשו"ר ברכה (שם) שהביא מהמר"ק ש"ש שנהגו הקרובים תוך יב' חודש לשבת בסעודת נישואי קרובים ואעפ"י שאין נישואין בלא כלי שיר, והביאו גם בהגהות מוהר"א אוזלאי (לבוש סי' שצא), ובמנהגי מצרים (יו"ד אות לב), ובנהג שלום חזן (עמ' מח). ועיין בבנה"ג (אה"ע סי' סה) שיש הכרח לכלי שיר בחתונה אפי' שיש שם אבלים תוך י"ב חודש, והביאו להלכה היקחיל שלמה קמחי (יו"ד שצא ס"ב). ועיין גם בלחם הפנים (אבל קונ"א שצא ס"ג) שמותר לברך ברכת חתנים לביתו תחת החופה אעפ"י שיש שם כלי שיר דלא כמי שאסור בזה, וכיו"ב בהמשך דבריו שמקל גם בסעודה ולשאר קרובים ואעפ"י שיש כלי שיר. עי"ש. הרי שיש סברא ומנהג להקל. ועל אף שיש לחלק בין נישואין שיש קפידא בכלי שיר, מ"מ לכל הני קמאי שלמדו להקל מחתן וכלה לכל סעודת מצוה מוכח שגם בכלי שיר מותר.

ולא אעלים עיני מדבריו הנחרצים של הבית מאיר (שצא ס"ג), שהאריך לסייג דדוקא שלא בשעת כלי זמר מותר, ופליג על מנהג מצרים הנ"ל וכתב שלא עליו מוטל ליישב מנהגם. ע"ש. מ"מ לדידן שפיר יש ליישב מנהגם שלמדו כן מגוף האיסור במשתה שמחה, שבמקום שמותר בסעודת מצוה הוא באותו אופן של סעודה משתה האסורה, מה זו בכלי שיר אף זו בכלי שיר, אי נמי שמחה האסורה היינו שמחה של רשות אך של מצוה שרי מה לי בלי כלי שיר או עם כלי שיר, סוף סוף שמחה של מצוה היא ומותרת. ואדרבה מסתימת דבריהם נלמד להקל גם בדברי שיר, שאם לא כן היה להם להני רבוותא קמאי לחלק בדבריהם ולומר שסעודת מצוה עם כלי שיר אסורה, ומסתימתם

תשמע דשרי גם בכלי שיר. ועל זה אמר הבית מאיר גופיה שעדיף לאחוז סתימת הראשונים מביאור האחרונים, וכאן לכאורה נטה מהכלל של עצמו.

ויש לי לחזק דברי בזה, שהדברים באו כמפורש בראב"ד שביאר סעודת מצוה 'בנישואי יתום ויתומה' והרי בודאי יש שם כלי שיר שאין חתונה בלא כלי שיר, ואעפ"כ מותר. ומינה נילף גם לשאר סעודות מצוה המותרות בנישואי יתום ויתומה, שכל שיש רגילות לכלי שיר באותה סעודה אם ימנע הוי קלקול השמחה.

וכן משמע מלשון הרמב"ן (תורת האדם אות עג) שהמתירים קאי גם בכלי שיר שכתב, ונהגו מקצת החכמים להקל בכניסת בית המשתה ולהסב שם בשעת שמחה ובשעת סעודה, והם אומרים שלא אסרו אלא לאכול עמהם במשתה אבל כניסה בלבד מותרת. עכ"ל. הרי שהתירו גם "בשעת שמחה" ולא רק "בשעת סעודה".

וראיתי לרב אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעא) שמתיר בהדיא כלי שיר כשנמצא בנישואי ביתו, וכ"פ בשבט הלוי (ח"ב יו"ד סי' ריג הערות על סי' שצב) וז"ל, במקום שכן התרגו לאבלי ליבנס לחתונה או כשהוא נושא אשה לאחר ל' עפ"י המבואר סי' שצ"ב גם כלי זמר הנהוג מותר ואין חופה אלא בכלי זמר כמש"כ מג"א סי' של"ח בשם מהרי"ל ועיין בשד"ח מערכת חתן סי' י"ב שכ"ב. עכ"ל. וכ"פ מרן מלכא בחזו"ע (שם עמ' שדמ).

כלי שיר בפורים

ח. ומצאנו באחרונים שדנו בהדיא להתיר בפורים, ראש וראשון להם עי' בשו"ת זקן אהרן לרבי אליהו הלוי (סי' ריג) שהיה בן דורו של מהר"י בירב והזכרנו דבריו בקיצור לעיל, שנשאל אם מותר לאבלי ב"ב חודש לגנן כשהוא אומנותו והשיב וז"ל, אע"פ שהחכמים נחלקו בענין אבלות אם נוהג בפורים, מ"מ כבר נהגו כדעת האומרים שנוהג אבלותו וכו' מ"מ דוקא אבלות שבעה אבל אבלות שלושים וי"ב חדשים

ובטור ושו"ע (יו"ד שצא ס"ב) דאינו נכנס לבית המשתה וכו' והיינו משום שיש שם כלי זמר ומכאן סמכו העולם לאיסור לשמוע כלי זמר כל י"ב חודש, וכיון שפורים הם ימי משתה ושמחה ומחוייב לכולי עלמא בשמחה אז מי שהוא רק תוך י"ב חודש ולמה נאסר אז אלו המנגנים בכלי זמר וכו' וגם זהו ספק אולי לא גרע פורים במצות שמחתו ממי שמיא בנו או ביתו או אחיו שלא קיימו פו"ר וכו' ועל ימי פורים לא נאמר כלל איסור. ע"ש.

חכמי הדור

ט. וחזה הוית שיש מגדולי דורנו שהקלו בהדיא בכלי שיר בסעודת פורים, עי' תורת המועדים (קולדצקי סי' תרצו אות ה) וז"ל, ולכן מותר לאבל להדליק כלי זמר בפורים משום שמחת פורים שכל שהוא ממצות היום אין אבילות מפקיע, לפיכך מותר לו ליהנות מהכלי זמר. כן מתבאר עפ"י שו"ת זקן אהרן סי' רי"ג וכן אמר לי הגרב"צ קוק בשם מרן הגריש"א שבסעודת פורים שעושה עם בני משפחתו מותר לו לשמוע כלי זמר אמנם בכלי זמר י"א שאין להתיר רק לאחר שלושים אבל בתוך שלושים אין להתיר כיון שאינו מחובת היום ואינו אלא תוספת שמחה לכן בשלושים שאסור כל שמחה שאינה של חובה אסור לו לשמוע כלי זמר ודווקא סעודת פורים בחבורה שהוא מחובת היום כמ"ש משפחה ומשפחה מותר לו לאכול בחבורה אפי' בתוך שבעה. ע"ש. [ובחילוק של תוך ל' לאחר ל' כבר דיברנו לעיל].

וכן הוא בפסקי הגר"ע אויערבאך שליט"א (רשימות הגר"י שוב שליט"א, הובא במשנ"ב דרשו מילואים עמ' 139 הערה 29), שמותר לאבל תוך י"ב חודש על אביו ואמו לאכול סעודת פורים עם כל המשפחה המורחבת כאולם עם כלי זמר ובדחן. ע"ש. ושכיו"ב בספר הליכות אבן ישראל (סעיף י) כתב שנשאל הגרי"י פישר זצ"ל בזה והשיב שאם אחרים מפעילים לעצמם אין לאדם כח לאסור על חבירו ויכול להיות שם. ע"ש.

לאביו ולאמו נראה שלגבי פורים הוי בטל, שהרי אבל חייב בכל מצוות האמורות בתורה, וכן נראה מדרתניא במסכת שמחות על כל המתים אסור לילך לבית השמחה עד שלושים יום ועל אביו ועל אמו כל י"ב חדש אלא אם כן היתה לשם מצוה. ע"ש ומוכח מיניה שאבלות ל' וי"ב חודש בטלה לגמרי במקום מצוה. ואעפ"י שהוסיף עוד היתר משום שמלאכתו בכך והוי הפסד. בודאי פשוט ומוכח מדבריו שהם שני היתרים שונים, שכל לשם מצוה שרי והוא חייב במצות שמחה שדוחה אבילות י"ב חודש. ושכן פסק הראב"ד ז"ל גבי אביו ואמו ולשמחת מצוה. ע"ש.

והביאוג"ע בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כא) הלבנה למעשה וז"ל, וגדולה מזו ראיתי בשו"ת זקן אהרן סי' רי"ג שהתיר לאבל תוך י"ב חדש לנגן בכלי זמר בפורים לאחר' שהוא מלאכתו והוא יום שמחה שלו, ע"ש באורך. ורואה אני שהדברים ק"ו בנ"ד ליולדת שהיא שמחתה להקריב אשה פרי בטנה למוולות דודאי שרי. ותו דהכא אבי הבן אינו חייב בזה והוא שליט להביא כלי זמר כמנהג ביום שמחתו והרי התור' פטרה לאשה מכבוד אב ואם הן בעודנו חי משום דרשות בעלה עליה ואף כי אחרי מותו מחויבת לעשות רצון בעלה. והגם שכתב הרא"ש בתשובה כלל ז"ך סי' ט' דהבעל לכבוד אשתו נכון שילבש שחורים כל י"ב חדש לכבוד חמיו ושפיר קעביד. הכא בנ"ד שאני שהוא עושה לכבוד המצוה כמנהג העיר ואליה כבוד המצוה לאפקועי כבוד אשתו. ותו דאעיקרא כבר נתבאר דהיולדת עצמה שריות' היא גבה דיום טוב שלה הוא ויום שמחתה לכבוד ה' שזכתה לקיים מצותו יתברך הוד ברית בולדה ונרא' להתיר בפשיטות ויגל האיש ותשמח האשה והכל לשם שמים והנלע"ד כתבתי. ע"כ. וגיכר שתירוצן שני שבעלה בעל השמחה בא כתוספת ולא לעיכובא.

וכיו"ב בנימוקי אורח חיים מונקאש (תרצו אות ג) כתב להתיר מעיקר הדין וז"ל, האיסור לשמוע כלי זמר הוא מה דנראה מהך דמו"ק כב ע"ב

מתיקה, אם האבל ישנה מאחרים לכאורה הוי אבלות בפרהסיא, שתכף יאמרו שמפני אבלות עשה כן לא לשלוח כדרך כל הארץ. ויש לדחות, שמאחר ויש במצוי כאלו השולחים מאכלים, אפשר שאינו ניכר ממש. ולפשרה בדבר, נראה שיישלח עוגיות וכיו"ב ולא שוקולדים וסוכריות ממש. שבוז יש בהחלט רגילות לשלוח ואינו מתיקה ממש שיש רגילות לאנשים לאכול בכיו"ב כפת שחרית].

ונהדר לאנפין, שבהצטרף לכל הצירופים הנ"ל דעת הפוסקים שאין נוהגת אבלות כלל, מסתבר להקל גם לדעת מרן החזון עובדיה מעיקר הדין, שכבר הצטרפו הרבה ספקות שמרן זיע"א סמך עליהם.

וראה בשו"ת דברי דוד (ח"ה יו"ד סי' צו) שעלה להקל ותוך דבריו כתב בדעת מרן החזון ע"ז, ומ"ש בחזו"ע (עמ' קפ) שהאבל על אב ואם בתוך י"ב חודש יכול להשתתף במסיבת סעודת פורים אשר נערכת מחוץ לביתו, ואם יש שם כלי נגינה ימנע האבל מלהיות שם. הנה טעמו משום כניסה לבית המשתה שיש שם מאכל ומשתה דחמירא טפי וכמ"ש בשו"ת זר"א (ח"ב יו"ד סי' קנז), אבל לנגן בביתו או לשמוע מוזיקה בביתו קיל טפי וימי משתה ושמחה כתיב ולא אתי אבילות דיחיד ודחי שמחה דרבים, וכמ"ש בחזו"ע פורים (עמ' קפט) והדברים ברורים למעיין. והעד כי הביא שם (עמ' קצד) את דברי הזקן אהרן למעשה. ע"ש ודפח"ח שדייק מלשון מרן זיע"א שגם החומרא אינה אלא בבית המשתה ולא בביתו שלו. וצרף לזה כל דברנו הנ"ל ודיו.

וזאת תורת העולה

יא. אבל בתוך י"ב חודש לאב ואם וכן בשאר קרובים תוך ל' יום, אסורים להיכנס למשתה נישואין, אלא אם הם מקרובי החתן וכלה שבהיעדרם תיפגם באופן ניכר שמחת החתן והכלה, שמותרים הקרובים לביא לבית השמחה ואינם צריכים לשנות דבר מהנהוג בשמחות אלו, ובלבד שנשתיימו ז' ימי האבל הראשונים. ואף

דעת מרן החזון עובדיה

י. ואעפ"י שלכאורה לשון מרן מאור עיניים החזו"ע זיע"א (עמ' קפ) אינה כן שכתב שבכלי שיר ימנע מלהשתתף, הנה גלע"ד שלשון ימנע שכאן חומרה ולא דין, שהרי מרן גופיה בסמוך ונראה (עמ' קצד) בנה יתדותיו להתיר באומן המנגן על דברי שו"ת זקן אהרן הלוי (סי' ריג) שבדברי תשובתו מבואר שאחרי שבעה מותר שאין בו אבלות בכל שמחה של מצוה והיא חובת היום עליו ולא רק מדין הפסד ממון.

ובפרט שבחייב בעצמו בשמחה וסעודה ולא רק לשמח אחרים, יש צד יותר להקל בכלי שיר וכמ"ש הרא"ש (הנ"ל) על דברי הירושלמי וז"ל, ירושלמי (הלכה ח) אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר. חבורת מצוה כגון חבורת פסח, חבורת אכילת קדשים ומעשר שני, וכן כל דבר שצריך בעצמו אף על גב שאוכל בחבורה ויש שם משתה ושמחה. ע"ש. ואם כן בהתיר לנגן לאחרים כ"ש שיהיה מותר גם לעצמו.

ולענ"ד ניכר שהרב זיע"א כתב כאן לחומרה בעלמא, שדרכו בכל מקום להביא דברי סופרים וספרים ליסוד ובסיס לכל הלכה, וכאן לא זכר לרגע שיש מתירים בהדיא בכלי שיר גם בשמיעה ולא רק באומן לנגן, והעד בזה שהרי לא הביא לזה בעל שמועה כלל לאסור או להתיר, ואנן הרי חזינן שיש מתירים. וגם אם אינו מוכרח כל כך יש לסמוך על זה להקל שהרי בלאו הכי שומעים לדברי המקל באבל.

מלבד זה הרי בסעודה כזו הנמנע מלבוא אצל בני משפחתו וקרוביו הוא אבלות בפרהסיא שלא נוהגת בפורים. וכבר מבואר במרן בחזו"ע להתיר בכיו"ב כרב בקהילתו.

[וכמהרהר בדבר, יש לעיין באבל השולח מנות לחברו שכתבו האחרונים להקפיד שלא ישלח מיני מתיקה אלא מנות ממש, שמאחר וכך הורה מהרי"ל [כמבואר בשו"ת מטה משה סי' תתרין] יש לחוש לדבריו. עי' להם בסיפורתם. אלא שצ"ע, שאם רגילים כולם באותו מקום במיני

יש להקל באינו יושב לסעוד. [דודאי השדה (סי'
 ב) הביאו בחזו"ע (שם).] ושרי אף בשעת ניגון כלי
 שיר.

אחר ז' ימי אבלות וחייב בעצמו במצות שמחה,
 כסעודת פורים או ברית מילה של בנו וכיו"ב
 שהוא כמו יו"ט שלו, מותר ומצוה לשתף
 בשמחתו כלי שיר.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליעף כח.

שיהיו שם כלי זמר מותר, ואין למעט בשמחת
 החתונה כלל.

בשאר סעודות מצוה שיש בהם שמחה וכגון
 סעודת ומשתה פורים, נראה להתיר מספק
 ספיקא בדרבנן [שמא לא הוי משתה שמחה
 אלא בנישואין, וספק כהמתירים בכל סעודת
 מצוה].

ובאינם אוכלים שם יש להקל בשופי [בהצטרף
 הראשונים המתירים בלא אוכל שם. ואכמ"ל].

וליוצאים ביד רמ"א אם משרת הקרואים או
 שאומר שם דברי תורה יש להקל, דבזה לא גרע
 ממשרת האורחים שבוה גם למנהג האשכנזים



סימון רמזי טעמי המקרא במגילה

נתתי אל ליבי לחקור בדבר מחדש שלא ראיתי בו נידון מבואר בפוסקים, ויש בו תועלת גדולה לימי הפורים. שכן מצוות היום רבות וגם הנשים צריכות לשמוע קריאתה בערב ובבוקר. ומאחר ומגילות מצויות רק בעלי קוראים אינם זמינים כל כך, ורוצה אב המשפחה לקרוא לבני משפחתו אך דא עקא שהיא קריאה ארוכה להכינה בעל פה על טעמיה.

ועל כן חשבתי בזה איך אפשר יהיה לרמוז הטעמים בתוך מגילת אסתר, ועדיין שתהיה מגילה כשרה ומהודרת. וזה אחלי.

ניקוד ופיסוק בס"ת

א. איתא מסכת סופרים (פ"ג ה"ז) וז"ל, ספר שפסקו ושניקד ראשי פסוקים שבו, אל יקרא בו. ע"כ. וכתב הרשב"א (המיוחסות סי' רלח) שהניקוד ופיסוק הפסוקים פוסלים את הס"ת, שאין לנו אלא כנתינתו מסיני, שהרי כמה פעמים דורשים רבותינו המקרא והמסורת, ואם הוא מנוקד אין כאן מסורת. ע"כ. וכי"כ ברכינו ירוחם (שם יט ע"ג) ס"ת המנוקד פסול ואפילו הסירו ממנו הניקוד פסול כי יש אם למקרא ולמסורת, ואם מנקדו אין כאן מסורת, כך פשוט במסכת סופרים וכ"כ רבינו האי בתשובה והרשב"א עכ"ל. והובא ביתה יוסף (יו"ד סי' רעד) ונפסק בשלחן ערוך (יו"ד רעד סעי' ז) וז"ל, ספר המנוקד פסול, ואפילו הסירו ממנו הניקוד. וכן ספר שיש בו פיסוק פסוקים, פסול. ע"כ.

אם למסורת ולמקרא במגילת אסתר

ב. ואם בטר טעמא אזלינן שאיסור פיסוק משום אם למקרא ולמסורת, זה הדין לא שייך במגילה. ויש לומר שאפי' לכתחילה מותר, שאם אין איסור הרי שמותר הוא. וראה בספר

הנייר (עמ' לו) וז"ל, כתב רבנו ברוך חיים, שמגילת הרב רבנו יהודה מקורביל הייתה מטועמת בטעמיה, וגם רבנו ברוך אומר שאין לחוש אם כתוב בה טעמים ואינה פסולה כלל בכך. ע"כ.

ולא אחד דאיכא בזה פלוגתא דרבוותא, שמאידך עי' במרדכי (מגילה רמז תתלא) בשם ראב"ה מגילה כדן ס"ת וז"ל, ת"ר פותח ורואה וכו' ובגמ' מסיק טעמיה דר"מ שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה ור' יהודה תרגום איכא למטעי ברכות ליכא למטעי מדברי שניהם נלמוד דאין לכתוב ברכות בתורה ופסק ראב"ה דה"ה במגילה ועוד דאיתקש לס"ת. ע"כ. וכי"כ באורחות חיים (מגילה ס"ק טו) וז"ל, ושאלו אל הר"ם נ"ע וכו' ומיהו נראה שאין להקפיד כמגילה במנין השורות כלל רק שלא תהיה נקודה ולא יהיו ברכותיה כתובות בתוכה ושלא תהיה כתובה בין הכתובים עכ"ל.

מנוקדת ומפוסקת כשרה בדיעבד

ג. הרשב"א בתשובה (סי' שע) כתב, ונקראת אגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה. אבל מחמת הנקוד איני רואה שתפסל בכך. ע"כ. ובב"י (סי' תרצא) מכריע בדיעבד להכשיר בהרשב"א. ואע"ג שיש לחלק שהבית יוסף קאי על ברכות המגילה, נראה שהכרעתו מכח הרשב"א והוא קאי גם על ניקוד. וכ"ה בשו"ע (סי' תרצא סעי' ט), מגילה שהיא נקודה, וכן אם כתב בה בדרך הראשון ברכות ופיוטים, אינה נפסלת בכך. ע"כ.

ובס' באר שבע (תשובה מז) הצטרף להתיר, 'בדיעבד בטעמי המקרא כשרה שלא יתבטלו מהקריאה'. הביאו מגן אברהם (סק"ט) לעניין דיעבד. [וכ"פ הגר"א בבאורו, משנ"ב ס"ק כה ועוד רבים.] ושם דיברו בסימון ועמים ממש ולא ברמז.

ועי' אליה רבא (תרצ"א ס"ק ז) שכתב על ברכות בתחילת המגילה וז"ל, וכמדומה שנוהגין להקל לכתחילה. שוב עיינתי בספר אמרכל [הלכות

וראשית יש לענ"ד ללמוד כן מדברי הרשב"א (סי' קנ) שכל שאין ניכר אין כלל חשש, והוא ממש"כ וז"ל, וכי מפני שיש ברכות בדרך ראשון שלה מיפסלא ולא מינכרי שהיא מגילה? לא אמרו אלא כשהיא בין הכתובים שבתוך הכרך כולו אינה ניכרת המגילה עד דמחסרא או מיתרא. אבל זו בודאי ניכר לכל שהיא המגילה שאנו חייבין לקרות בה. ואדרבה אין הברכה והפיוט ניכרין בה. ומיהו בין ניכרין בין אין ניכרין כשרה היא. ע"כ. ונילף לענין דידן שעושה רמזים שאין ניכרים שבוה ליכא חשש כלל.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קמו) שהביא נידון כעין זה באותה חקיקה בסוף פסוק שנמצא בכמה מס"ת במסורת בני תימן וז"ל, הנה הב"י סו"ס רע"ד כ' בשם הר"ף דטעם ספר המנוקד דפסול משום שיש אם גם למסורת ואם מנקדו אין כאן מסורת, ובשם הרמב"ן כ' הטעם דס"ת צריך להיות כנתינתו מסיני. ובגה"ק סי' רע"ד הבין דשני טעמים נפרדים הם וכו' ועפ"ז ה' נראה לכאורה דגם נדון דידן נפ"מ בין הטעמים דלטעם משום דמשנה המסורה ומכריע דאם למקרא גם בנ"ד פסול, דמאי אהני מה שלא כ' בדיו, הלא לטעם זה אין הפסול מצד כתיבת הדיו דאם ה' כותב הנקודה או אפילו אות שלם במקום שאין מזיק להמסורה כשר, וכיון שהפסול מצד הכרעת מסורת המקרא, וחקק הנ"ל בולט כ"כ שבודאי צד המקרא בולט, וצד המסורה נדחה דהא להכי נעשה כדי שידע הקורא מסורת המקרא א"כ מה לי סימן דיו או שריטה הנ"ל. איברא אי נימא כטעם הרמב"ן משום שינוי ס"ת הניתן מסיני א"כ יתכן מאד דזה דוקא במוסף בדיו דנקרא כתיבת ס"ת לא בשריטה וחקק בעלמא וכו' אלא דדברי הגה"ק שכ' שטעם הרמב"ן חולק אטעם רי"ו אינם נלענ"ד דכנראה לא ראה רק מה שהביא הב"י בשם הרמב"ן, אבל זה אינו דדברי הרמב"ן אלה המה בתשובות המיוחסות להרמב"ן סי' רל"ח שכ' וכו' ואם נקד פסול שכמה דורשין חכמים המקרא והמסורת ואם אתה מנקדו אין כאן מסורת ע"כ. הרי דהרמב"ן עצמו אסיק טעמא דמקרא ומסורת וכו' א"כ יוצא חומרא שאם ע"י

פורים] שכתב דהפוסקים חולקים על ראב"ה, דהא דאמרינן שמא יאמרו ברכות כתובות בתורה היינו בין פרשה לפרשה, אבל אי כתב בתחלת ס"ת או בסוף אין לפסול ע"כ, א"כ במגילה אפשר דאפילו לכתחילה מותר, ומ"מ טוב לחוש לכתחלה. ע"כ. ואם נדמה הדברים הרי שהוא למיחש בעלמא ולא נקרא עביר איסורא, ובכלל ציין שיש מנהג להקל בכגון זה.

השארית רווח בסוף פסוק

ד. והנה גם בס"ת מקודש שנפסל בניקוד ופיסוק כנ"ל, אינו נפסל ברווח בסוף פסוק כל שלא נעשה כשיור רווח של פרשה. ובאו הדברים מבוארים בשו"ת הריב"ש (סי' רפז) שכתב וז"ל, מה שמצאת בס"ת אחד אויר מלא אות אחת בין פסוקא לפסוקא ברוב הספר ואמרת שקרוב בעיניך לפוסלו וכו' ואני אומר במסכת סופרים פ"ג הוזכר פסול פסוק הפסוקים, ששינוי שם ספר שנקד ראשי הפסוקים שבו לא יקרא בו. אף על פי שהר"ם ז"ל לא הביא פסול זה, הרשב"א ז"ל כ"כ בתשובה שפסוק הפסוקים והנקוד פוסלין בס"ת. אבל היה אפשר לומר דדוקא בפסוק שעשה נקודים בדיו בדרך שעושין בחומשין ובשאר ספרי הקדש אבל בהנחת אויר לכד אין זה פסוק גמור להפריד הפסוקים אלא להבין הקורא. ואין לנו להרבות בפסולין אלא כמו שנזכר במס' סופרים ספר שנקדו וכו'. וכיון שאין האויר כשעור פרשה אין לפסול מחמת אויר. שהרי פעמים רבות מניח הסופר בסוף השטין אויר מפני שאין רוב תיבה יכולה ליכתב שם או אף באמצע השטה כפי שזדמן לו, וכל שאינו כשעור פרשה אין לחוש לו. עכ"ל.

והובא בבית יוסף (יו"ד רעד) וכך הכריע מור"ם ז"ל (שם סעי' ז) ספר שיש בו פיסוק פסוקים, פסול. הגה: ודוקא שעשה הפסק בדיו. אבל אם הניח אויר בין הפסוקים, כל שאין בו שיעור פרשה, כשרה. עכ"ל.

סימון שאינו ניכר כ"כ

ה. והנה בנ"ד יש צד קולא ברור שאין הסימון ניכר כלל, ובזה יש לומר דכולהו מודו להיתרא.

קאמר, כל שכן בשינוי צורת תנין שאין בזה כלום.

וכדבריו ראיתי לרב בצל החכמה (ח"ו סי' קכט) שדן בסימון עיפרון על ס"ת אם פוסל, וצידד להיתר ולאיסור, ולעיקר הסברה בנה ראה וז"ל, וראי' לדבר ממש"כ הטו"ז (יו"ד סי' עד"ר סק"ז) שם קורא תגר על הסופרים שכאשר מזדמן להם שם קודש בסוף השורה עושים שני שרטוטין דקים, וכ' שטעות הוא בידם כו' ויש בזה עבירה שעושה שינוי ממה שהי' בתורת משה, על כן יש לגרוד השרטוטין לגמרי עכ"ל. וכוה כ' גם הש"ך (סי' רע"ו סק"א) וכו' משמע להדיא דעכ"פ אין הס"ת פסול וצ"ב אמאי הא מבואר להדיא במ"ס (הנ"ל) ספר שפסקו ושנוקד כו' אל יקרא כו. "ופסקו" ע"כ היינו שעשה איזה קו המבדיל ומפסיק בין הפסוקים, דאילו הפסיקם רק ע"י שהרחיק הפסוקים זמ"ז ונשאר אויר ביניהם הס"ת כשרה וכו' אע"כ משו"ה אינם פוסלין שרטוטין ורשומין הנ"ל, לפי שכיון שאינו עושה אותם רק בסוף השטה ורק אחר השם דוקא, ניכר שאינו עושה אותם לשם פיסוק רק כדי שלא יהי' השם בסוף השטה. והרי שרטוטין אלו כתובים בדיו והוי הפסק גמור וניכר ואפי"ה אינם פוסלים מטעם הנ"ל, א"ה ה"ה בנ"ד אף דהוי הפסק גמור וניכר אינו פוסל כיון שמוכח שלא עשה אלא להבין הקורא. ע"כ. [ואעפ"י שנחלקו הגדולים הנ"ל אם בעיפרון פוסל, בהא מיהא מסכימים שאם לא ניכר השינוי אינו פוסל כלל]. וכיו"ב דקדק בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קמב) שבאינו ניכר שבא לנקד או לפסק אין כלל איסור. וקימ"ל שכל שבס"ת כשר בדיעבד, במגילה מותר לכתחילה כמ"ש בחזו"ע (פורים עמ' רנב) משמיה דהר"ן. ואוקי באתרין.

תוספת וחיסרון בתנין

ז. והנה בעצם הנידון אם התנין מעכבים, סוגיה מפורסמת היא שנחלקו הראשונים, ולא באתי להאריך במפורסמות ועל כן בקיצור אמרים, שיטת ר"ת [הובא באור זרוע תפילין תקנ"ד ובהגה"מ פרק א' הלכה י"ט] וכן הביא המרדכי

חקיקות הנ"ל מוכרע לגמרי כצד המקרא ונדחה צד המסורה הס"ת פסול, מכ"מ כיון דאית דמבשרי בזה כאשר הראתם כבודכם, דעתי העני' דודאי לכתחילה אין לקרא בס"ת כזה וכו' מ"מ אם כבר קראוהו לעלות יעלה מפני חשש האמור בברכות (ג"ה ע"א) דנותנים לו לקרות ואינו קורא כיון שבצבור זה קוראים בו ע"פ הוראת רבם ז"ל מתימן. עכ"ל.

ולכאורה ילפינן מיניה שהוא הדין גם בנ"ד, שאם בסימון קל בתנין מוכרע צד המקרא פסול בס"ת. אלא שיש לחלק הרבה בניהם ששם הוא שינוי בס"ת שניכר שינוי שעושה בליטה וחריטה בקלף, וניכר לעין כל רואה. מה שאין כן בנידון שלנו שהרואה יראה 'תנין', והגם שיש בהם שינוי קל בין זה לזה אינו ניכר ואין בו דבר המכריע המקרא, ונמצא שגם לדעתו ז"ל כשר בס"ת, ובמגילה הוי לכתחילה.

ברמז שאינו מוכן שבא לשנות

ו. ויותר מזה יש לומר שגם אם נדון את הסימון כניכר לעין, מ"מ אם לא ניכר על מה בא להורות אין כאן חשש. ונילף לה מדברי המהר"ם שיק (חיו"ד סי' רע"ח) שכתב להסביר ההבדל בין הניח רווח ריק שאינו פוסל לבין ניקוד ופיסוק וז"ל, דכיון דאינו מוכרח אם חישוב באמת 'הפסיק' הוי כדברים שבלב כיון דאין המעשה מוכיח, ולכך אם הניח רווח עדיין הס"ת כשר. ולכך דווקא אם נקד בדיו הוי כדבר המוכיח וממילא מוכן דאין חילוק בין דיו לבלייא פער או רשם בצפורן שמוכיח שעשה כן במזיד כדי להפסיק פסול, ואפשר שאם רשם בצפורן י"ל שעשה כן בלי דעת ורצון להפסיק אלא כמתעסק וקיל בזה רשימת צפורן מדיו או בלייא ווייס. ע"כ.

ומדבריו חיוזק גדול לסימון בצורת התנין שאין ניכר כלל כוונתו שמצוי שיוציא הסופר תנין מוזרות זו מזו בעובי וצורה, וממילא לא הוי כמנקד ומפסק. ואם בס"ת קאמר על אחת כמה וכמה במגילה וכו"ל. ואם על רווח הנראה לעין

היה לדון 'נוי' כתיבה לעומת תועלת 'הניגון', אך מאחר ואינו ניכר כ"כ לא מסתבר שיש בזה גרעון בנוי ועל כל פנים שווה את תועלת הניגון וחסכון הטרחה והטעות.

כל שכשר בדיעבד ספקו מותר לכתחילה
ומעתה לנד"ד שרוצה לשנות מעט בצורתן, אך אין בשינוי היכר של טעמים אלא שנראים כתיג גרוע ועקום, נראה שאין כלל לחוש לא מצד השינוי מקרא ומסורה וגם לא מחשש קלקול בתנין וכדומה. שאיך שלא יהיה אין כאן פסול, ולכל היותר הספק רק אם הוי לכתחילה או לא.

וכל פלוגתא בכח"ג משרא שרי אף לכתחילה, כמ"ש כיו"ב הפרי תאר (סי' ה סק"א), דכל דדיעבד שרי ספקו שרי גם לכתחילה. והביאו ביביע אומר (ח"ו יו"ד סי' י אות ה, ח"ג אבה"ע סי' כו אות ד).

על פי הקבלה

ח. ואף שאין לי יד בנסתרות אציע בפני החכמים שישפטו המה, המעיין בעץ חיים (דרושי הנקודות פ"ו מ"ת) בעניין זה שכתב וז"ל, טעם הס"ת שיש לו בחי' כתיבת אותיות ותנין וחסרים ממנו טעמים ונקודות, כי כבר ידעת כי ס"ת הוא בחי' היסוד דאבא וכבר נודע בזהר בהרבה מקומות דבמחשבה איתבריר כלהו ולכן הס"ת מורה על זה הנ"ל וע"י מה שהש"ץ קורא הפרשה בתורה בטעמים ונקודות לתקן מה שחסר ממנו. לכן תמצא כי הטעמים יש בהם הוראה בהוצאת הבל הפה כי יש ניגון פרטי לכל טעם בפ"ע בהוצאתן מהפה ולחזין, וכן הנקודות יש להם הברת וכו' כי התנין אין להם שום תנועה ונדגוד בעת קריאת האותיות והטעם כי בחי' הטעמים והנקודות הם מורים בזמן שהאורות בתוך הכלים ולכן הם נרגשין. ע"ש.

ולכאורה לפי זה שכל בחינה מסמלת דבר אחר, אם יוסיף בס"ת בחי' הטעמים גורע מהסדר הצריך גם על פי הסוד.

(תתקנ"ב) מהר"ח דאם לא זיין פסול דלא גרע מקוצו של יו"ד. ועיין בטור יו"ד סו"ס רע"ד דדייק מדברי הרא"ש בסוף הלכות תפילין דס"ל נמי לעיכובא. אולם ברמב"ם (פ"ה ממוזזה ה"ג) כתב דאין התנים מעכבים. [וראה בב"ח סו"ס ל"ו דגם לרמב"ם הוא לעיכובא וכוונתו דהתנים הגדולים אינם לעיכובא אבל תנים הקטנים מעכבים.] ולהלכה הכריע השוע (סי' לו סעי' ג) כהרמב"ם וציין במ"ב (סקט"ו) דנכון להחמיר בב"ח.

והנה כל זה בס"ת ותפילין ומוזזה, אך במגילה פשיטא שאין בתנין לעיכובא, כמבואר באור זרוע (ח"ב מגילה סימן שעג ד"ה דברי שלום) לא שמעתי תנין במגילה. ע"ש. והביאו מכתב זה משמיה דרבי שמעון עם פרטי דינים שבו בהרבה מדברי קמאי.

וכדברים אלו הביא בבית יוסף (או"ח סי' תרצ"א ס"ב) וז"ל, ובה"ג כתב שאין צריכה תנין. כלומר ודלא כרבינו תם. וזה לשון שבלי הלקט (סי' קצו) כתב בעל היראים (סי' רסח) כל הלכות ספר תורה בה וצריך שיהיו אותיות שעטנ"ז ג"ץ מזוינים ג' זיינים ושתהא כל אות מוקפת גויל מד' רוחותיה ובעל הדברות (ע"טור הל' מגילה קיב ע"ד) כתב שאין צריך לזיין האותיות וכן נראה בעיני דגריעא מגילה מספר תורה ומעשים בכל יום שקורין במגילה שאינה מזויינת ולא ראינו כן במקומינו מעולם לזיין מגילה עכ"ל.

ובשו"ע (שם) כתב וז"ל, וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו. וי"א שצריכה תנין וי"א שאינה צריכה. הגה: ונהגו לתייגה, גם נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה. (מהרי"ל).

ובכללים משמע שהלכה כו"א בתרא שאינה צריכה, ומכל מקום ברור שאינו לעיכובא כלל. ורק לכתחילה ומנהג הוא לתייגה.

ואם כן ברור ופשוט שאין גם בשינויים קלים אין בתנין לפוסלם או להיות לגריעותא, שגם בס"ת שינוי כזה בתנין משמע שאינו פוסל כלל. ואלי

ברם, מהנ"ל מבואר שגם לטעם תורת הסוד לא צריך להיות מניעה מאחר ואינו מסמן טעמים ממש אלא בצורת תגין או בקוצי אותיות בלבד, שהם הנמצאים בס"ת לעשות פעולתן. ויש בזה עדיפות מאשר סימון הנמצא בכמה מסורות בחריטה ושקע בקלף שיכול להיחשב כגרעון, שנותן היכר למה שאינו צריך.

ולמודעי אמרי

ט. ולהזהיר הנזהרים קול מבשר ואומר, שגם לדידן כל אותם סימנים בתגין וקוצי אותיות, צריך להיות בקו דק שלא יקלקל צורת האותיות, שהגם שאם נפסלה צורתה לא נפסלה. אך מהודרת לא הוי.

עצות מעשיות ודוגמאות לסימון

י. בסימון הטעמים בצורת התגין יעשה זכר לצורת הטעם שיוכל בקל גם בלא סימון בולט, ואציע דוגמאות לדבר. וזאת אקדים ואומר, שפעמים ואותה אות שעליה הטעם אינה

מאותיות שעטנו גין שעליהן ג' תגין, ובכל זאת יוכל לרמוז באות אחרת במילה ויטעים מלרע כרוב ככל הטעמים הבאים מלרע. ולכן הצעת דוגמאות.

זרקא- סלסול קל בראש התג או בגוף התג שיהיה מסולסל מעט. פזר גדול- יעשה בצורת התגין כעין צורת פזר בראש התג. תלשא- ראש תג חלול או יבליט את ראש התג הימני. אזלא גריש- תגין צדדיים כחצאי עיגולים. פסק- גוף התג בולט עבה במקצת מהרגיל. רביע- ראש תג אמצעי בולט. שני גרישים- תגין צדדים בולטים. תביר- קוץ תחתון באות עם נטיה קלה הצידה\בסיס האות עם חידוד קטן בסופו. קדמא- תג שמאלי בצורת חצי עיגול. זקף גדול- שני תגין ימניים בולטים. סוף פסוק- קוץ תחתון באות אחרונה.

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליעף כח.



פרטי דינים במתנות לאביונים

הקדמה ואיחור * שווה כסף * העברה
בנקאית * מחילת חוב * צ'קים * תשלום
דיגיטלי * תווי קניה * חלוקת צדקה

רבים השואלים על נתינת מעות לאביונים שלא במזומן, שכן כבר רגילים העולם באשראי ושאר דרכי העברת כספים. ומאחר ויש בזה כמה נידונים שלא דיברו בהם כל הצורך ולענ"ד צריך היה לדקדק בכמה פרטים שלא באו מפורש בספרי האחרונים והם מהותיים המשנים את הדין, הכנסתי עצמי לכתוב בזה בסדר. וכדי לבנות המהלך בסדר נכון, אפתח בהגדרות הבסיסיות להבין השתלשלות צדדי הדיון.

אין מקדימין

א. כלל יסוד במתנות לאביונים ובכלל במצוות פורים, שצריכות להתקיים ביום פורים עצמו, הן נתינת המתנות לאביונים והן משלוח המנות. ותקנת חז"ל בתלמוד לא התפרשה בהדיא האם גם ההפרשה והנתינה צריכות להיות בו ביום ממש, או שמא העיקר שיהיה לו מהמזומן בידו ביום פורים שיוכל לשמוח ולקנות בו הצריך לו. ומסתבר הוא שאם בטר טעמו תדרשנו, שאם רצונם של חכמים שיהיה לעניים מה לאכול הרי שאם ייתן קודם פורים, מי ערב לו שלא יאכל האביון כל המעות ביום קבלתם ונפשו רעבה, והחג עוד לא הגיע. ואעפ"י שכאמור הדבר לא מפורש בהדיא בתלמוד (וזה לעצמו צריך הבנה מדוע) אך עכ"פ מצינו כן בדברי קמאי.

ראה לשון בעל המאור (ריש מגילה) וז"ל, וראיתי לרב ר' אפרים ז"ל שפי' לפרק זו הקושיא ואמר בזמן הזה שישאל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יחבינן להו מתנות ב"א וב"ב וב"ג אזלי ואכלי להו בימא ההוא ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה ואי אמרת ליקרו ב"א ולא ליתב להו מידי עד יום י"ד וט"ו כיון דחזי

עניים דקרי מגילה ולא יהבו להו מידי מיאשי ואזלי להו לדוכתא אחריתי וקא בטלה מצות פורים מהני. ע"כ. וכך למד מיניה במגן אברהם (תרצד ס"ק א) וז"ל, וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלו להו קודם פורים. וב"ה בלקט יושר (ח"א או"ח עמ' קנח, ענין ג) שכתב וז"ל, שאין לשלוח שום מנה קודם פורים, כי שמא יאכל המנה קודם פורים, ואין לו שום דבר חידוש לאכול בפורים. ע"כ.

ומדבריהם יש הבנה בדרך קלה, שבאמת אין החיוב 'שייתן' בו ביום אלא שיהיה 'קיים' אצל העני בו ביום, ומאחר ואפשר שלא יישארו המנות ברשותו לכן דקדקו שייתן בו ביום, ונשמע שהיא עצה טובה לתת בו ביום ולא חיוב מדינא, שלצאת ידי חובה מועילה הקדמה על תנאי שיהיה הכסף קיים בידו ביום פורים, שאחרת מזה הועילו חכמים בתקנתם שצורכי עמך ישראל מרובים עד הפורים כבר יאכל הכול ובטלה שמחת פורים.

ברם, בכמה מרבתינו האחרונים מצאנו לשון חדה לחייב את 'הנתינה' בו ביום דווקא והוא לעיכובא, ראה בערוך השלחן (תרצד ס"ב) וז"ל, וחייב ליתן דווקא בפורים עצמו אבל קודם פורים אפילו נתן מפורש על פורים אינו מועיל דזהו חובת היום דווקא. עכ"ל. וכך המשמעות במגן אברהם (תרצה ס"ק יג) שעל מש"כ מור"ם ז"ש לשלוח מנות ביום ולא בלילה' הוסיף ואמר המ"א, וה"ה מתנות לאביונים. וכל דבריהם למדו מדאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו כאשר פסקה הרא"ש (פ"א ס' ח) ולמדו מכאן לכל מצוות פורים ביום ולא בלילה. וכ"פ באלה רבה (ס"ק יא) וזו לשון המשנ"ב (ס"ק כב), וה"ה מתנות לאביונים אם לא שקיים המצוה דשילוח מנות לאיש אחד ומתנות לשני אביונים ביום אין נ"מ כמה שרצה להוסיף עוד בלילה. ע"כ. ובאמת הלימוד מסעודת פורים אינו מוכרח כי האוכל מתכלה בשעת אכילתו, ולזמן המצוה לא הגיע. ומאחר ובקמאי משמע להקל, לא מסתבר לסתום לאסור בלא ראייה היפך.

להכשיר בדיעבד אינו מוכרח, שלא הסביר הרמב"ם את המשנה אלא לפי מציאות 'התקנה' שיש מקומות המקדימים את יום הקריאה, אך בלא מקדימים לא יוצא ידי חובה בנתינה מוקדמת שאין זה זמן פורים כלל. וכך גם מוכן מדברי המלאכת שלמה שם בשיטת הרמב"ם וז"ל, ופי' הרמב"ם ז"ל מתנות לאביונים דבדיעבד אם נתנו ביום קריאתם ב"א או ב"ב או ב"ג יצאו. ע"ש. ורוצה לומר בדווקא ביום קריאתם.

ולענ"ד אדרבה יש ללמוד מהרמב"ם שנתניה לעניים בו ביום בדווקא, והוא במש"כ (מגילה פ"ב ה"ד) וז"ל, בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו, אבל השמחה והמשתה אין עושין אותה אלא ביום ארבעה עשר, ואם הקדימו לא יצאו. ע"כ. ומבואר שהקדמה היא דווקא ליום קריאה ולא לאחר והוא לעיכובא. וכך המשמעות גם באשל אברהם בוטשאטש הנ"ל כי רק שם היה על פי תקנה, ואין ללמוד מזה כלל. ונמצא להלכה למעשה שאין להקדים גם מתנות לאביונים שזמנם ביום ולא בלילה. וע"ז חתם הרמב"ם להלכה (פ"ב הל' טז), וחייב לחלק לעניים ביום הפורים. ע"כ. ומבואר כדכתבין שהוא חיוב 'לחלק' בו ביום ולא רק שיתקיים ביד העני, וההקדמה רק אם גם יום הקריאה הוקדם באותו מקום.

אלא שאליבא דאמת לא מצאנו סתירה בהדיא מהרמב"ם לדברי בעל המאור ולקט יושר הנ"ל, שהם דיברו בכסף המשתמר אצל העני ליום פורים ואפשר שאם הרמב"ם היה מדבר בזה היה מודה להם, והוא דיבר בנתינה סתם בלא תנאי שיתקיים ביד עני ליום פורים. וי"ל. והאחרונים לא הביאו ראיה והוכחה לדבריהם ועל כן גם אין בכוחם להכריע נגד קמאי בלא הכרח גמור. ולכל הפחות הוי ספק כמילתא דרבנן להקל שיוצא בזה ידי חובה בנתינה מוקדמת ובלבד שיהיה מתקיים ביד העני בו ביום.

ראה באשל אברהם בוטשאטש (סי' תרצ"ד"ה"ש) שכתב וז"ל, יש ששולחים מתנות לאביונים בתענית אסתר או קודם. הגם שזה לא דמי למה שהיו הכפרים מקדימים וכו' כי רק שם היה על פי תקנה, ואין ללמוד מזה כלל. על כל זה יש על זה גם כן צד זכות, מעין מה שאמרו חז"ל עשו את שאינו זוכה כזוכה וכו' על כל זה מסתמא נטל המעות רק כעין דרך הלוואה, וביום פורים הוא מייחד מעות אחרים בדרך פירעון, ובפורים זוכה במעות שמייחד לפירעון, ונטלו בתורת מתנות לאביונים אז. והגם שאינו זוכה אז על ידי אחר, ושייך בזה בחינת אכתי לא נפיק מרשותיה, על כל זה מצד "עשו את שאינו זוכה כזוכה", אפשר לחול על זה הכרעה לזכות, כיון שמתכוונים כדי שיוציא העני המעות על שמחת פורים, וגם הסתמיות אפשר להכריע לזכות. ע"כ. הרואה יראה שדברי החכם באו ללמוד זכות כי כך הוא מעשה אנשים, אך גם הוא מסכים ובא שצריך 'שבפורים זוכה במעות שמייחד', שכל עניין המצוה בנותן ביום פורים עצמו או שכל כל פנים יהיה קיים בשעת המצוה. והגריעותא במנהג שהזכיר שהם אוכלים המעות הראשונים 'וכאילו' מפרישים אחרים תחתיהם, ועל כן גם לא לימד זכות מהמבואר בראשונים לעיל שממם משמע שהכסף נשמר ביד העני לפורים ולא יוצא בהוצאה, שבזה משמע שהיה הרב א"א מתיר בהדיא.

ועי' מהרש"ם בדעת תורה שרצה ללמוד כן גם מדברי הרמב"ם ותו"ט (פ"א דמגילה מ"ג) שמיום י"א והלאה יכול לתת מתנות לאביונים דלא כבעל המאור שחשש שמא יאכלו, ודוקא משלוח מנות אין מקדימין. וחתם דבריו לשון, ולפלא על האחרונים שלא העירו מזה. ע"ש.

ובאמת לא בריא לי קשייתו, שאנכי הרואה דברי הרמב"ם שאינם מוכרחים לומר שמותר לעשות כן בלבתיחלה, וכל דבריו שם באו רק על בדיעבד שכתב הרמב"ם בפ' המשנה וז"ל, רוצה לומר 'שאם נתן' באותם הימים כלומר י"א י"ב י"ג מתנות לאביונים 'צא' ידי חובתו. ע"כ. ואלה לשונות דיעבד הם. ולקושטא דמילתא גם

להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך.
ע"כ.

וכן הוא כאן, שמפריש בצד להיות נותן הוא בבחינת נתת אל ליכך שמעלה עליו הכתוב, אך לא שכך היא המצוה שאפילו אינו נותן ביומו יועיל, שזה אינו. ובמקום שיש עניים ולא נתן ביטל מצוה, וזה ברור בפוסקים.

נתינת מאכל ושווה כסף

ג. והנה בעניין אם חייב לתת כסף ממש או אוכל או שווה כסף, יש בזה נפק"מ גדולות גם בעניין שלנו ועל כן נחקור בזה מעט. ראשית ראה ברמב"ם (מגילה פ"ב ה"טז) וז"ל, אין פחות משני עניים נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין. ע"כ. ומבואר שכסף לאו דווקא אלא גם אוכל בכלל. ובדרך זו הלך השו"ע (סי' תרצד ס"א) שכתב בלשון, ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים. ע"כ.

ובאומרם לשון 'מתנות' ולא 'מנות' זו הלשון כוללת בתוכה בפשיטות גם כסף וגם אוכל וגם שווה כסף. ולשון הרמב"ם מדוקדקת מאוד בזה שהוסיף והאריך לפרט ולומר 'מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין', וברור שלא בא לכפול ולהאריך בחינם אלא בא לפרט ולתת מספר אפשרויות שאין ראי זה כראי זה, שמנה מיני אוכל ומיני תבשיל שבזה כלל את כל הנאכלים, ופירט גם מעות, ועוד פירט ואמר 'מתנה'.

וסתם מתנה בודאי כוללת כל דבר 'השווה כסף', ובאמת גם בלא שווה כסף היה מקום לדון כאומרם (שבת י"ב) ואמר רבא בר מחסאי אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, הנותן 'מתנה' לחבירו צריך להודיעו שנאמר לדעת כי אני ה' מקדשכם. תניא גמי חכי, לדעת כי אני ה' מקדשכם. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, מתנה טובה יש לי בבית גזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל לך והודיעם. ע"כ. ושבת רוחנית היא ושכרה בשמים ממעל ואין אפשרות לסחור בה או בשכרה ונקראת מתנה גמורה, וכן

ונמצאת אומר, שהמהודר ביותר הוא לתת בו ביום, ואם נתן את המתנות לאביונים קודם פורים והיה קיים ביד האביונים ביום פורים, יצא ידי חובה וכ"מ מדברי הרמב"ם ועוד ראשונים. ואם התנה עמהם בהדיא שישאירו את המתנות קיימות ליום פורים, לדעת בעל המאור והלקט יושר והאשל אברהם מותר גם בלכתחילה. ויש מהאחרונים שהחמירו בכל נתינה מוקדמת ומשמע גם בדיעבד, ומהיות טוב ראוי לחוש להחמיר כדבריהם.

ואין מאחרין

ב. ואם איחר מלתת ביום פורים אין ספק שלא יצא ידי חובה. שלכל הדיברות מבואר במשנה שאין מאחרים ונאמר 'ולא יעבור'. ואין סברה שיועיל במה שנותן אחרי שיהיה לתשלומים שלא מצאנו דיני תשלומים בהא.

וכמה טעדיקי עבדו רבנן בזה שתהיה הנתינה ביומה, ראה בפסקי תשובות (ס"ח תרצד) שציין לשיטות הפוסקים שאם יודע שלא יהיה באפשרותו לתת ביום פורים ימנה שליח לזה מראש כבר בתחילת חודש אדר, ובלבד שלא יאבד את המצוה. וציין שם מראי מקומות לזה ע"ש. שלתת באיחור לא מהני.

ואין להסתפק כלל בזה ממש"כ בשו"ע (תרצד ס"ד) וז"ל, במקום שאין עניים, יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו ונותנם במקום שירצה. ע"כ. שהוא דיבר במקום שאי אפשר שאין עניים, ואין לומדים אפשר משאי אפשר ומה יעשה שאין עניים. והוי כרוצה להתענות ואינו יכול כדכתיב (דניאל י, יב) ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך, נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך. ע"כ. וכיו"ב בתלמוד תענית ה' ע"ב, בימי רבי זירא גזור שמדא וגזור דלא למיתב בתעניתא אמר להו רבי זירא נקבליה עילוין ולכי בטיל שמדא ליתביה אמרי ליה מנא לך הא אמר להו דכתיב ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך

נראה דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלי או דמשתי. וכן דקדק הרמב"ם בלשונו שכתב וחייב לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים, ונראה דשתייה בכלל אכילה. ובמתנות לאביונים כתב מעות או מיני מאכלים. אלמא דגבי משלוח מנות סבר דווקא מידי דמיכלי. ע"כ. ומבואר שדקדק ברמב"ם בפירוש דבריו מה נכלל בהם, שבמשלוח מנות נתן דוגמאות שוות על אותו עניין, מה שאין כן באביונים שכלל גם כסף וגם אוכל. ואם כן אפשר שכולל בזה גם שאר דברים שבכלל לשון 'מתנה' איכא גם שווה כסף. וכל שכן בלשון שו"ע שכתב לשון כוללת לגמרי 'מתנות' ולא פירש.

וחיפשתי בדברי רבנן בתראי מהי דעת נוטה, וראיתי כן בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קסג) שנשאל, השולח מעות כסות וכלים בשביל מנות אם יוצא, והשיב, אם יוכל למכרם מיד ולקנות לצורך סעודה מהני וכו'. דהנאה המביאה לידי מאכל כמאכל דמי דמהני. ע"כ. והוא קאי הין על משלוח ובין על מתנות לאביונים, ולעניין משלוח מנות יש לחלק שסתם 'מנה' אוכל הוא, אך למתנות לאביונים מאי שנא כסף או שווה כסף.

ואעפ"י שכנגד תמצא עומד האור שמח (רמב"ם פ"ב ה"טז) וז"ל, אבל בגדים וכיו"ב אינו יוצא, דהוי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר, ודוקא מידי דמיכל. ע"ש. ונמצא שנחלקו אם לדמות להנאה סתם או למעשר שהוא הנאת אוכל בדווקא. ובאמת בשו"ע שסתם לשון מתנות לכאורה הכול בכלל, והעיקר שנתן שווה פרוטה שפחות מזה אין כאן נתינה. אך תן דעתך, שהאור שמח אין לו ראייה לדבריו אלא סברה, ומדברי הראשונים הסתימה כפירוש דמהני גם שווה פרוטה. ועד שנלמד דבריו מכסף מעשר נלמד מהמכונה 'מתנות עניים וכהונה' שבדאי מועיל גם בשווה כסף, ולכל הפחות נטען על ראייתו מאי חזית להעדיף סוגיה זו מזו.

בהמשך הגמ' ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו, שגם זה מתנה היא. שאפשר שכל נתינה שיש בה לשמח את העני בכלל זה. אלא שיש לדחות מתנת ה' למתנת בשר ודם, והמגושם ייתן גשם.

איך שלא יהיה מאחר ותפסת מועט תפסת, על כל פנים המובן הוא שכל מתנה שיש בה ערך וחשיבות ממון בכלל מתנה היא. ואם תדחוק שלא בכל עניין יוצא ידי חובה, אך בשווה כסף ממש מיהא מועיל שבכל מקום כסף ושווה כסף שווים הם בזה.

ולענ"ד להוכיח ביאור מתנת חכמים ממתנת הבורא, שכמו במתנות עניים שנותן לו התבואה או שוויה הכספי או חפץ בערך המתנה הראויה לבוא אליו, וכך גם ציווה הבורא על 'מתנות כהונה' (בב"ק קי"ב) עשרים וארבע מתנות כהונה ניתנו לאהרן ולבניו וכו' ואלו הן וכו' ופדיון הבן ופדיון פטר חמור. וקמ"ל (שו"ע יו"ד שה"ס), אלו החמשה סלעים נותנין לכהן בכסף או בשווה כסף מכל דבר שירצה, חוץ מקרקעות ועבדים ושטרות. ע"ש. הרי לפניך שבמתנות מועיל 'מכל דבר שירצה' העיקר שיהיה שווה לו חמישה סלעים.

ומאי שנא הא מהא שלא יחמירו בדבריהם יותר מדברי תורה, ואם היה לחכמים סברה לחלק בניהם לא היו סותמים לשונם בלשון 'מתנות לאביונים' בלי לפרש דבריהם לאפוקי שווה כסף. וכך יש ללמוד בקול גדול מדברי הרמב"ם והשו"ע שסתמו במקום שהיה להם להאריך, וסתימתם וסתימת שאר הראשונים בזה היא שתיקה רועמת להסביר שהכול בכלל מתנה הוא.

ובאמת שיש לאל ידי לדקדק כן בתרומת הדשן (סי' קיא) וז"ל, בני אדם השולחים לחבריהם כפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, יוצאים ידי משלוח מנות או לא? תשובה: יראה דאין יוצאים בהן דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא וכו' ותו

לבנק לדרוש כספו לא יקבלו והוא מושקע בעסקי הבנק ומלווה להוצאה ניתנה ומחסור גוביינא הוא.

אלא שיש מהפוסקים שהראו צד שמאחר והכסף זמין בכל עת שירצה לבוא ולמושך, זה מקרי כמופקד בידו ולא בכלל מחוסר גוביינא. ונפק"מ ישיר מכל האמור בירושת בכור האם מקרי מוחזק או ראוי, וכמבואר בתבואות שמש (הו"מ סי' א) דס"ל דהוי מוחזק שזמין כל רגע, ועוד שהוא כדין מלכות שנחשב כמוחזק (ב"ב קג ע"ב). אך עי' למו"ר ביבי"א (ח"ח הו"מ סי' ח) שהאריך בזה והעלה שאין לקרוא לזה פקדון ומוחזק אלא הלוואה גמורה, ואעפ"י שהיא הלוואה 'בטוחה' לגבייה, אך אינה בכלל 'בכל אשר ימצא לו'.

ועוד יש לדון כאן באריכות, שמאחר ויש לבנק היתר עסקא, דינו לכל הפחות כמחצה הלוואה ומחצה פיקדון וכמ"ש בשו"ע חו"מ (סי' סז ס"ג) וז"ל, מי שיש לו עסקא משל חבירו, השביעית משמטת פלגא שהיא מלוה. ועי' בקצות החושן (בסי' סו ס"ק לה) שכתב להוכיח מהנמק"י שגם חלק המלוה שבעסקא דינו כפיקדון, שמכיוון שאם מת לא נעשה מטלטלין אצל בניו, הו"ל כפיקדון וכדברי הגמרא (ב"מ קד.) לעסקא ולא למשתי בהו שיכרא דהו כפיקדון ולא להוצאה. ולפ"ז נראה שהבכור ג"כ נוטל פי שנים מהמלוה שבעסקא, הואיל ודינה כפקדון. אך משו"ע הנ"ל מוכח ששביעית משמטת את חלק המלוה. ואיך שלא יהיה לעניין בנק כתב בגינת ורדים (כלל ד ס"ס יט), שאע"פ שבכל עסקא יש לדון בה דין מוחזק המעות שבבנק כבר יצאו מרשות בעל המעות לגמרי, ולא אגיד בהו כלל, והריוח שמקבל אינו אלא שכר המתנת הלוואתו, והרי הם כדין הלוואה לגמרי, ואין הבכור נוטל מהם פי שנים. ע"ש. והסכים לזה ביבי"א (ח"ח הו"מ סי' ח) ודחה דברי התבואות שמש.

קניין סיומתא להיחשב כנתינה גמורה
ה. ולענ"ד יש לחלק בין הנידונים לגמרי, שבבכור דבעינן 'בגזירת הכתוב' מוחזק ולא

וראה בכמה אחרונים שדקדקו על מיני אוכלים דווקא במשלוח מנות ולא במתנות לאביונים, שבמתנות לאביונים יכול לתת כסף ואוכל. עי' אליה רבה (תרצה סק"ט) וכיו"ב במשנ"ב (תרצד סק"ב) שכתב, דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים. ע"כ. ומזה לכאורה יש להעמיס גם על שווה כסף בכסף שיכול לקנות בו בחליפין כמעות.

ואנכי הרוואה כמה מרביתנו האחרונים שהעתיקו דברי האור שמח להלכה שיוצא יד"ח דווקא על מעות או אוכל ולא כלים, ומאוד התפלאתי שלא הביאו שום הכרח או ראיה להכריח כן. ועי' חזו"ע (עמ' קסו) שהביא דברי הלכות קטנות וכתב לדחותו מדיני משלוח מנות, אך כאמת יש לחלק בניהם כאמור והוא מדוקדק בקמאי. ואדרבה סייעו מדברי הטורי אבן (אבני שהם מגילה ז ע"א) שבמתנות לאביונים מהני שווה כסף. וכאן חבן שואל, אם מצא להלכות קטנות וטורי אבן להקל מה הכריח את מו"ר להכריע אפי' לעיכובא כדברי האור שמח, ובפרט לכללי הפסיקה שלימדנו רבנו גופיה דהוי לכל היותר ספק דרבנן להקל, בפרט שיש סיוע בקמאי וסתומת התלמוד והראשונים.

הפקדה לחשבון בנק ואשראי

ד. ובהגדרת 'חשבון בנק' כמשיכה והפקדה יש אריכות שעולה לכדי ספר בפני עצמו, ועל הצד היותר פשוט ובלשון קצרה. הבנק הינו גוף עסקי שמקבל הלוואות מהמפקדים בו את כספם, הבנק סוחר בכסף לעשות לו רווחים עמלות וריביות, וההסכם מול המפקיד שיקבל על יתרת ההפקדה סך ריבית כרווח. והבנק מתחייב להמציא לו את המעות לכשירצה למשוך כספו מהבנק.

ולפי האמור, המפקיד בחשבון בנק הוא בעצם נותן הלוואה לבנק, שזכותה תעמוד למוטב החשבון לקבלת הריביות ומשיכת המעות לכשיבקש זאת מהבנק. אך נתינה גמורה לידיו של בעל החשבון אין כאן, שהרי אם לא יבוא

ראוי, דהיינו שהממון כבר היה ביד האב שעה קודם מיתה, זה אכן לא היה בידו אלא בהוצאה גמורה של הבנק. אך אם נבוא לנידון שלנו שמדובר על 'מתנה' הרי שהנתינה צריכה לעמוד בגדר 'מתנות' ולא 'בגזירת הכתוב' מהי נתינה. ואין רצוני לומר שמספיקה 'הנאה' אעפ"י שאינה מתנה גמורה זה אינו, ואעפ"י שראיתי טוענים כן, לדעתי טעו בזה מאוד והוא דבר זר לומר שבאו חכמים ותיקנו מתנות לאביונים לאו מדין נתינה גמורה אלא מדין 'הנאה', ברור הוא בעיני שלשון חכמים הוא בדווקא ובדקדוק, שהקפידו במתנות לאביונים על 'נתינה' לאביון, ולא הסתפקו בהנאה ואפי' תהיה הנאה שווה פרוטה הצריכו הנתינה עצמה.

ובהפקדה לחשבנו גם אם לכאורה אין כאן נתינה של חומר פיזי המכונה 'מטבע', אלא כעין דבר הגורם ממון בעתיד לכשירשנו העני זו נתינה גמורה היא. ומאחר ויש בנידון זה נפק"מ גדולות למקצועות התורה, והעולם צועד הוא לשינוי גדול עוד יותר בדרכי המסחר שכבר כסף לא יהיה 'חומר' אלא 'הסכמה חברתית' או בלשון המודרנית 'וירטואלית', יש להתייחס לעקרונות המסחר וקנייניה בהשקפת התורה.

ובכבר האידנא, כל השוק הפיננסי מתנהל בדרך אחרת לגמרי מהמקובל בימי קדם. בעבר הלא רחוק, כנגד כל הפקדה בבנק היה מחזיק הבנק כסף כנגדו בדמות מטילי זהב, עם הזמן עברה האחזקה להיות בנכסי גדל"ן וכו', והיום הכסף הופך להיות וירטואלי יותר ויותר עד שהומצאו מטבעות וירטואליים לא ממשיים ואין כנגדם נכסים כלל ועיקר. ובהכרח שיש לדון בזה מה הגדר ההלכתי.

והנראה להלכה עיקר, שיש תועלת וקניין גמור בנתינה 'בנקאית' אעפ"י שאין כאן כסף עובר מיד המפקיד לבנק. ולמרות שמדובר בהסכמים בין בנקים ובין לקוחותיהם על כסף שאינו במציאות, אלא כשיעבוד שימציאו אותו בעת פירעון. אך מאחר והבנק סוחר בשעבוד הזה בבתי השקעות ומניות ככסף ממש, ואנשים קונים

ומוכרים על סמך הוראות לבנק. הרי שכל הגדרת ההתנהלות הכלכלית בעולם הוא דין 'סיטומתא' (ב"מ עד ע"ב, שו"ע רא סעי' א-ב), שפירושו שנתנה התורה תוקף ממוני 'לדרך הסוחרים', שכל הנקרא בפי העולם קנין וסחורה הרי הוא בכלל קנייני התורה. ובפרט שדינא דמלכותא מסייעתו ודנה על פיו, וכידוע שמשקל וכוח הכרעה רב איכא בדיני חושן משפט על מנהגי העולם והסוחרים ודרכי הקניינים.

וא"כ מאחר והעולם קורא 'לסחר בנקאי' בשם קניין ונתינה גמורה, הרי שיש כאן קניין גמור מדין 'סיטומתא', ונחשב מעשה הוראה לבנק כנותן כסף ביד האביון, והוא כשלו כהנאת כסף גמורה. וקנין סיטומתא המסתבר הוא דמהני כקנין דאורייתא כמבואר בחת"ס (ח"ב י"ד שיד) ואעפ"י שהנתיבות (סי' רא סק"א) חולק בזה. כבר העמיד החת"ס דבריו על תשובת הרשב"א (ח"ב סי' רסח, ובפרט ח"ג סי' קלד) אורו של עולם, שאפי' היה להם מטבע שאינו נקנה בחליפין מ"מ כבר נהגו. ע"ש. שהכול הולך אחר המנהג גם בדברים שהם ברורים בתורה שאין בהם תועלת, ומוכרח לומר שיש למנהג תוקף דאורייתא כדי שיוכל לבטל הידוע מהתורה.

ויש בזה אריכות גדולה העולה לכדי ספר, ורק אציין כחותה על גחלים על יסודות המדברים בזה. ראה מה שכתב לבאר בזה האדמו"ר ממאקווא בשו"ת עטרת משה (סי' קבא) שהאריך והעלה שהעברה בנקאית מהני מדין אודיתא שהבנק מודה על חובו כלפי העני או מדין סיטומתא. וראה בשו"ת משפטי ליעקב (ח"ב סי' יג) שפלפל במתיקות גדולה כדרכו בקודש, בפרטי הנידון ובגדרי התחייבות מדין ערב קידושין (ז ע"א) או מדין החייבות כמ"ש מור"ם ז"ל (ח"מ קכט ס"ה) שמקום שנהגו בתקיעת כף מועיל גם בהתחייבות, ולא רק כקניין.

וראיתי שהאריך בזה גם בספר הנפלא הצ'ק בהלכה (פרק יט, עמ' תתט), כנ"ל שמועיל מדין אודיתא ופלפל בתנאי אודיתא. והוסיף לדון מדין סיטומתא וציין בזה לדברי העטרת משה הנ"ל.

והמורס מן האמור שהמקבל הפקדה בנקאית, כמקבל כסף ושיעבוד גמור שיכול לסחור בו. וגם אם סיטומתא לא נהפך להיות 'כסף' כפשוטו שהרי לא יועיל לתת לבנה ה' סלעים בקניין סיטומתא, ועי' בזה בחת"ס (יו"ד סי' קלד). אך לשאר דינים שאינן בכלל 'זורת הכתוב' מספיק ודי דרכי הסוחרים 'סיטומתא', ובפרט ובעיקר במתנות לאביונים שכבר ראינו למעלה שבאמת מועיל כסף או שווה כסף או כל דבר אחר שעומד לו בכסף ומתנה, ובאשראי והפקדה בנקאית לא גרע משווה כסף האמור, וטוב ממנו בהרבה שיש עליו שם של כסף מדין סיטומתא.

הפקדה מוקדמת ומאוחרת

ו. והנה מהאמור לעיל מובן בפשוט, שצריך שייבנס לו הכסף לזכותו כבר ביום פורים לכל המאוחר, שכן הפקדה מאוחרת אינה בכלל מתנת אביון לפורים, וכאמור. ואעפ"י שראיתי כמה מפלפלים ואומרים, שברגע שכבר נראה בחשבון שהוכנס הכסף, גם אם לא אושר סופית ע"י הבנק, נחשב כקיבל לגמרי, שמאחר וסומך על זה כבשלו לקנות כנגדו הוי כקיבל.

לענ"ד יש לתת הדעת בזה אם אמת כדבריהם, שכן רבותינו לא תיקנו לעשות 'דעת סומכת' אלא להיות 'נתינה גמורה' שיוכל לסחור בכסף כבשלו, ולא לקחת הלואה או התחייבות על סמך התחייבות הנותן. והעברה בנקאית כל עוד לא אושרה אין בה ערך אלא סמיכות דעת ולא קבלת ממון. וכאמור הכול מכח סיטומתא ואין לך בה אלא מה שבכלל דרכי הסוחרים. וברור הוא בעולם העסקי והוא תנאי גמור בבנק, שכל הפקדה שלא אושרה אין בה ממש ואין עליה אחריות. ואם כן ברור שלא מועיל בזה הפקדה שלא אושרה שאין כאן אלא 'אופציה' להפקדה ולא 'ביצוע' של הפקדה.

ומהאמור תבין שבהעברת 'זהב' חשיב נתינה גמורה, כי הדבר מאושר תכף ולא ניתן לביטול ושינוי, והיא כנתינה גמורה כמפקיד מזומנים בחשבון חברו, והיא סיטומתא גמורה, ויכול לסחור בו כנותן כסף בידו.

ולדברי חלקת יעקב (סי' עג אות ג) שכל שלא יכול למחוק החוב עפ"י דינא דמלכותא הוי קנין גמור. ע"ש. וכיו"ב תראה בשו"ת אנרות משה (אבה"ע סי' קה) ובדרך האתרים (ח"ב סי' קמב-ט).

וע"ע בכל זה בפתחי חושן (הלואה פ"י הע' כא) שהאריך בזה בדין שליחות ומעמד שלושתן בתחילה הבין שאין שייך בצ"ק קניין אם לא שהגיע כבר להפקדה בבנק. והמשיך ודן כהאמור לעיל מצד מנהג המדינה, וכמ"ש לעיל בדין שטרות, שעל פי מנהג המדינה המחזיק בשיק דינו כמחזיק בשט"ח. והוסיף, ובכל אופן אין המוטב או המחזיק בשיק זוכה בכסף המופקד בבנק, ואף לא ממנהג המדינה, ומעיקר הדין יכול הנותן למשוך מתוך החשבון, או לבטל השיק, אבל פשוט שאסור לעשות כן משום שגורם הוצאות וטירחה לבעל השיק. ע"ש. ובסוף דבריו הוסיף ואמר, ויש לדון עוד בפקדונות בבנקים הנעשים על צד היתר עסקא אם דינם כעסקא, שיש אומרים שיכולים להקנות עסקא, כיון שהוא בעין בסחורה או במעות. ומ"מ נראה שבבנקים אף אם נאמר שדינו כעסקא, רוב השקעות הבנקים הם בהלוואות, ושוב לא הוי כדבר שבעין שיחול הקנין. ע"כ. וראה שדבריו מסכימים לכמה הנחות יסודות הכתובות מעלה בהגדרת חשבון בנק ומנהג מדינה.

ובספר מלוה ה' (ח"ב פרק טו הע' ח והלאה), שמסיק שכל מטבע היוצא בהוצאה הוא מטבע גמור גם לפדיון הבן, ונשען על דברי החזו"א (יו"ד סי' עב ס"ק) שיכול במטבע זה גם לפדות הבכור דלא כמ"ש החת"ס להסתפק בזה. וסייע סברה זו גם מדברי חברית יהודה (פי"ח הע' י) ובאחרונים שציין שם בעניין זה.

והכא נמי כל דרכי הסוחרים ככסף הוא, והעני שהופקד לחשבוננו כסף קיבל שיכול לסחור בו. ואנוכי הרואה שבכיו"ב מסיק בשו"ת מנחת אשר וייס (ח"א סי' קי) בנד"ד, ומסיק שם שזה חשיב מתנות לאביונים כפשוטו. ודבריו נהירים ומסבירי פנים. ויש לסייעו בזה מגדולי החכמה הג"ל.

ברביית גבוהה המעוגנת בהיתר עסקה, טובה וחסד ממש אין כאן.

ועי' בשו"ת בהתעוררות תשובה (ח"ג סי' תצ) שהגדיל לומר שאפי' זיכה לו ע"י אחר ביום פורים ורק הגיע לעני למחרת פורים לא מהני, ולא יצא הנותן ידי חובה. ואעפ"י שהוא דבר חידוש שלא יועיל בזה, וכבר רבו הפוסקים המתירים בזה לכתחילה דזכין לאדם שלא בפניו. מ"מ נלמד מיניה לגד"ד שלא נתן כלום אלא רק 'זכות' עתידית למשך כסף שזה אינו כלום לכו"ע.

הפקדה לחשבון בנק 'במינוס'

ח. ואם כנים הדברים יש להעיר ולעורר, שהמפקיד לחשבון בנק של אדם המוחזק כאביון, הרי שנכנס בספק גדול אם קיים בזה נתינה לאביון, שהרי דרכם של אביונים שאין הפרוטה מצויה בכיסם, ועל פי רוב הם יהיו 'במינוס בבנק'. זאת אומרת שהם בעלי חוב לבנק שחייבים לבנק כסף בהלוואה כסך החוב. והמפקיד כסף לחשבון העני, הכסף בהכרח גמור נכנס קודם לפרוע חוב העני מול הבנק, ונמצא שהוא משלם את הלוואת העני לבנק, אך לעני לא נתן דבר. וכל שכן בחשבון מעוקל או מוגבל. ומאחר והוא הדבר המצוי ובעיני הוא רוב מובהק ומוכרח באביונים, צריך לברר קודם ההפקדה אם יש חשש שיבלע הכסף במינוס ויתן במזומן.

והראני ידידי עוז הגר"מ יוסף שליט"א שכתב היפך מזה בספרו החשוב שו"ת ראש יוסף (סי' ל) וז"ל, ונראה דכיון שאותו חוב שיש לו בבנק אינו נתבע עליו לפורעו, שכן הוא הדרך ליתן מסגרת אשראי בבנק שיכול למשוך מהחשבון יותר ממה שיש לו ועל כן אין זה בכלל משלם חוב. אלא אדרבה הרי זה כנותן מתנה ביד האביון כיון שיכול להשתמש בזה לצורך עצמו, ולכן אין צריך לדקדק בדבר זה ובכל עניין שיפקיד לזכותו של האביון מקיים המצוה בהלכתה. ע"ב.

ונומתי לו להעיר שאין בדבריו שיעור כדי שביעה, ובפרט מוקשה הוא מה שכתב, 'ונראה

ולעניין ההקדמה שהוראת ההפקדה תתקיים קודם יום פורים, הארכנו בזה ברישא על מתנות לאביונים המוקדמות שאם הוא בתנאי גמור שלא ישתמש בכסף ההפקדה עד פורים, מדברי המאור ולקט יושר מובח שאין בזה חסרון במצוה אלא עצה טובה קמ"ל מחשש שלא יישארו המעות ביום פורים, וכאן שעושה תנאי גמור ליכא למיחש, ועכ"פ אין כאן חסרון במצוה עצמה מתקנת חכמים. ברם מדברי הרמב"ם והאחרונים דלעיל משמע שהמצוה עכ"פ בלכתחילה שיתן ביום פורים עצמו, ואם ניתן קודם לכן יש להסתפק אם יוצא ידי חובה. ובדיעבד פשוט הוא בעיני שיש לומר לכל הפחות ספק דרבנן להקל, שמאחר ובראשונים ראינו כן בהדיא, אין בכח האחרונים לחלוק על זה מסברת עצמם. ולו יהי אלא ספק דינו להקל.

נתינה ולא מחילת חוב

ז. עתה באתי לעורר על דבר מצוי, בסוגר לעני חוב במכולת וכדומה, מבואר באחרונים שאין יוצא בזה ידי חובה, כי לא נתן לעני כלום אלא הוריד מעליו שיעבוד חוב. ונידון זה כבר מבואר בסוגיית המקדש במחילת מלווה אינה מקודשת שכן לא נתן כלום, וכמבואר בשלחן ערוך (אבה"ע כח סי' יז). וכבר דיברו בזה כמה וכמה בתראי, עי' 'למו"ר בחזון עובדיה (עמ' קעא) שפלפל בזה ביד רמה אם מחילה הוי הקנאה או סילוק שיעבוד. אך לקושטא כתב שגם לסובר הקנאה לא מועיל שכן לא נתן לעני כלום לשמחת פורים, ולא יוצא ידי חובה. וצוין לכמה מהאחרונים שפסקו כן בהדיא במתנות לאביונים בשו"ת תשורת שי (ח"א סי' ס) ושרגא המאיר (ח"ח סי' מט) ועוד ומסיק כוונתיהו.

וזאת אוסיף ואומר, שגם אם 'בזכות' ההפקדה הזו הבנק יאפשר לאביון להגדיל את החוב ולמשוך כסף נוסף, אין כאן נתינה לעני אלא גרמא בנתינת הלוואה מאחר, והוא גמילות חסד בעלמא כמדבר על ליבו או מיעץ לו עצה אך לכלל נתינה לא בא. וגם זה לא ממש גמילות חסד אלא נותן הזדמנות לעסק ולקחת הלוואה

ובכלל יש להצביע על חסרון נוסף במפקיד למינוס, שעל עצם המצוה הרי אין לו כעת כסף לקנות צורכי פורים וגם שמחה ליכא הכא, ונמצא לא שמח ולא אוכל ולא קיבל דבר.

ואעפ"י שראיתי לחכם נוסף שכתב כעין דברי הראש יוסף, וכשהערתו כאמור השיבני החכם ואמר, שמכיון שהמקבל סומך על ההפקדה הזו ולוקח הלוואה מאחרים על חשבון זה, נחשב כנתינה גמורה. עכ"ד. ובאמת השתוממתי איך חיברו בין הרחוקים. וכי חכמים ציוו 'לאפשר' לו לקחת הלוואה או שציוו לתת לו כסף, זה ודאי רחוק מדברי רבותינו שטובת הנאה שיוכל לקבל הלוואה הוי 'מתנה', ולדברי האומר כן אשאל, וכי אם הולך לגמ"ח ומדבר איתם עבור עני מסוים שנותנים לו כעת מתנה בזכות דיבורו של זה, וכי יצא המדבר ידי חובת מתנות לאביונים, זה ודאי אינו כלום שהרי לא נתן דבר, אלא כמסייע ומעודד ואולי גורם לממון, אך לתת לא נתן. ואעפ"י שיש בזה גדר שווה פרוטה בשליחות שכזו, אך לא כל שווה פרוטה מועיל 'כמתנה' כאשר ביארו כן באחרונים הנ"ל, שגם בהנאת מחילת מלווה או בארווח ליה זימנא שיש בזה שווה פרוטה אין בזה קיום מצות נתינה. והכא נמי, אינו יוצא ידי חובה במה שמסייע להגדיל מסגרת ההלוואה מהבנק.

וביותר מזה יש לדחות שמאחר והקפידו חכמים על נתינה ושתהיה ביום פורים דווקא, מוכח שלא מועיל 'שסומך דעתו', שהרי אם יאמר לעני בלשון אמונה והבטחה שאחרי פורים יעביר לו כסף, הרי נענה לו על אתר שבזה לא יצא ידי חובה. ומה לי באומר לו או במראה לו מספרים בחשבון שאינם ממון אלא הבטחה לממון.

צ"ק מזומן

ט. ואחר כל הדברים הנזכרים, נבוא לדון בנותן מתנות לאביונים בצ"ק. והנה יש להחלק ולומר, שאם המדובר בצ"ק 'מזומן' שיכול להשתמש בכסף בו ביום, אין כאן בעיה כלל. שאעפ"י שהנותן צ"ק בעצם נותן הוראה לבנק שייתן ליהודי המבקש כסף מזומן, ולבאורה אין כאן

שכיון שאותו חוב שיש לו לבנק אינו נתבע עליו לפורעו שכן הוא הדרך וכו' אין זה בכלל משלם חובו. ע"ש. מלבד שסברה זו צריכה ראיה, אדרבה סתימת האחרונים בפרע חוב שלא יוצא ידי חובה, הווי ידיום מוכיחות לבאן שלא יוצא ידי חובה גם בחוב לבנק דמאי שנא.

ועל עצם טענת החכם בהגדרת חשבון בנק כפיקדון, והטעים דבריו שמאחר וכך היא 'הדרך' בהפקדה בבנק הוי כנותן בידו. אין דעתי מסכמת כלל, שהרי ברור שכסף הניתן 'לפיקדון' ושמירה' בבנק אינו כמאן דמנח בקופסה, אלא עסק גמור והסכמה מחייבת בניהם שבשעת 'יתרה' הוא מלווה לבנק שעושה על זה רווח, ובשעת 'גירעון' הוא לווה מהבנק בריבית גבוהה יחסית ובהתאמה לגודל החוב. ומאחר ובכל זה הוא מותנה ועומד בחתימת ידו מיום פתיחת החשבון, עצם משיכת הכסף להיכנס במינוס היא בקשת הלוואה לכל ענין. והוא גם נתבע עליו בכל יום לשלמו או להתחייב בריבית שעליו לפי ימים בהם הוא במינוס וכל יום עומד לעצמו, ולא קרב לדמיון פיקדון כלל. וגם לטענת כת"ר שאין כאן 'הכרזת הלוואה' הרי סו"ס הבנק מציג בפניו בכל רגע סיכום חוב, וזה ממש זוקף עליו למלווה גמור. ונמצא בנפול היסוד לדון בפיקדון גם נפל הבניין, ודברי רבנו הגרע"י ביביע אומר מאירים בהבנה העסקית שבבנק, שהכול דרך סחורה בהלוואה ורווחים ולא דרך פיקדון כלל ועיקר.

ועל כן לדעתי הדלה, המפקיד לחשבון עם גרעון, הכסף נבלע מיד באופן מוחלט ככיסוי החוב, ואין ביכולת הנותן או המקבל להחליט שיחיה הכסף ביתרה, כי כך הוא ההסכם מול הבנק שכל כסף הנכנס בזמן חוב בא על סגירת החוב. וזה ממש כדברי האחרונים הנ"ל שאין כאן נתינה אלא פריעת חוב בלבד. וכל הרוצה לשנות מהנחת יסוד זו צריך ראיה מוכרחת לדבריו, שמאחר והלשון מול הבנק ברורה שהוא עסק והלוואה, צריך לימוד חזק להוציא מדבריהם.

צ'ק למוטב בלבד

י. איברא, שבצ'ק למוטב בלבד שאין יכול לקנות בו כלום, שלא רק שאין יכול להיפרע ממנו בבנק, גם אין סוחר שיקבל ממנו הצ'ק אלא בחברה של ניכיון צ'קים, אין בזה לא שם שטר ולא שם כסף. שסתם שטר יש בו מכירה וזה אינו נסחר כלל. והרי כל טעם המתירים היה שניתן לסחור בו וזה אינו תקף כאן.

וגם דין סיטומתא ליכא הכא, שהרי דרך הסוחרים 'שלא' סוחרים בצ'ק בזה שהוא רק הרשאה לבנק. וא"כ מדין סיטומתא הוא להיפך לשלול שם נתינה בצ'ק למוטב בלבד. ודו"ק.

וראיתי בשו"ת ראש יוסף הנ"ל (סי' ל, עמ' קנד) שנגע גם בנידון זה וכתב, ואפילו אם אינו יכול למוכרו לאחר, כגון באופן שרשם את השיק ע"ש מוטב זה בלבד, מ"מ יש להחשיבו כשט"ח בידו. ואע"ג דקימ"ל שטר העומד לגבות לאו כגבי דמי, וכבר דנו האחרונים בענין השיקים המצויים אם יש להחשיבן כהרשאה או התחייבות של כסף, מ"מ אין לנו לדון במתנות לאביונים דין זה כיון שעיקר המצוה שירבה השמחה אצל כל בני האדם, וכיון שנותן ביד האביון שטר לגבותו הרי הוא מקיים בזה המצוה כהוגן. ע"ש.

לענ"ד לא צדק בזה, ראשית יש לדחות מש"כ שעיקר המצוה שירבה שמחה וזה התקיים במה שנותן ביד האביון שטר לגבותו. מלבד שסברה זו צריכה ראיה, שמהיכן ראינו שמועילה שמחה בלי 'נתינה' והוא כל בתר איפכא, שהנתינה עיקר והשמחה היא להגדיל ערך הנתינה אך לא מועיל לשמחו 'בכאילו' נתינה, וצ'ק למוטב שדורש גביית חוב גמורה בהרשאה מיוחדת, אינה נתינה ואי אפשר לסחור בצ'ק האמור. וצ'ק למוטב שדורש גביית חוב גמורה בהרשאה מיוחדת, הנותנו ביום פורים כאומר לאביון שייתן לו יום אחרי פורים שלא יוצא בזה. ואין לדון בו כלל דין שטר חוב רגיל שבזה הסכמת הפוסקים שלא מועיל במוטב בלבד, שסתם שטר חוב יש בו דין מכירה וזו המכירה לא תקפה בדינא דמלכותא או בדרכי סוחרים. והחברות

נתינה גמורה. אך מהאמור שדרכי הסחורה והבנקאות האידנא בכלל קנין סיטומתא הם, שכך היא דרך הסוחרים הבורה היום, הנותן צ'ק נתינה גמורה היא.

ועל אחת כמה וכמה הצ'ק שבאמור יכול המקבל לקנות עמו ככסף ממש בחנויות, והוא ככסף העובר מיד ליד. בזה גם האומרים שצ'ק אינו כסיטומתא לגמרי, שתוקפו וגבורתו של הצ'ק רק 'ככתב הרשאה' ולא שטר חוב גמור, לענין מתנות לאביונים יש לומר שמסכימים ואומרים שנקרא נתינה גמורה כי הוא דבר שיכול לקנות בו מיד ככסף, ולדברינו לעיל שאין צריך מעות דווקא אלא כל דבר המביא שווה כסף מועיל, ברור שצ'ק מועיל גמור הוא.

וגם החליט המקבל שלא ללכת להפקידו או כשהבנק סגור, אין בזה גריעותא כי סוף סוף קיבל דבר הקונה ככסף. ומאחר ורבותינו לא הקפידו בתקנתם שיהיה דווקא כסף שגם בנותן אוכל יוצא ידי חובה, ויש אומרים אפילו בשאר דברים השווים כסף וכנ"ל, הכא נמי יוצא ידי חובה בדבר השווה כסף במנהג סוחרים וקניינים, ואעפ"י שלא משתמש בו לכו ביום כל הנתינה חייבו ולא על השימוש.

וראה מה שאסף בזה בספר הצ'ק בהלכה (פרק יג ענף ה) שהגם שיש מכריחים שאין מועיל הצ'ק אלא ביכול לגשת לבנק לפדותו, כמ"ש הגר"נ קרליין. אך לרובא דרבוותא מועיל גם בבנק סגור וצ'ק דחוי כי סוף סוף יכול לסחור בו ולהשתמש בו ככסף. וכך הורו הגרש"ז אוירבעד (הליכות שלמה פ"ז ס"מו) וכ"ד הרב אלישיב זצ"ל (אשרי האיש ח"ג פ"מו סעי' ג) ומשנה הלכות (ח"ו סי' קכב) ועוד אחרונים רבים ועל ראשם רבנו החזון עובדיה (פורים עמ' קע). ודברי כולם שווים לטובה שמדובר על צ'ק שיכול לסחור בו ביום פורים. ורק הוספנו לחזק דבריהם מדין סיטומתא ומדין מתנות עניים בשווה כסף.

המקבלות צ'קים כאלה כגון חברות של "ניכיון צק"ם" גובות על זה עמלה על קניה ומכירה כדין פירות וכלים ולא סוחרים בו ככסף.

עוד יש לשאול על עיקר הטענה איזו שמחה יש כאן, והרי ספק אם בכלל יפרעו לו את הצ'ק האמור ואם יש לו כיסוי. וגם אם יש בו צד שמחה על הספק העתיד לבוא, לא פעל בזה יותר מהאומר לאביון בנאמנות ושבועה שייתן לו יום אחרי פורים מזומן, שכל שלא התקיים בו וצרת הכסף בידך לא יצא בזה ידי חובה. ואדרבה סתימת הפוסקים שהדגישו שההיתר בצ'ק הוא מצד 'שאפשר לסחור בו', זה מוכיח שזה תנאי לעיכובא. (וכל זה כאמור רק לסוברים בצ'ק דין שט"ח ולא הרשאה בעלמא, שלדידהו אין כאן שום נתינה כלל).

אשראי ביט ופייבוקס

יא. ועתה יש לדון בדרכי הקניין 'הווירטואליים' ממש, כדוגמת מה שנכנס לדרכי המסחר העברת 'ביט' ותשלום 'פייבוקס' (PAYBOX), ושאר 'ארנקים דיגיטליים' של חברות גוגל ודומיהם. ודבר ברור הוא בעולם שהולך בכיוון זה יותר ויותר, שבעתיד לא יסתובבו כלל עם ארנק או כרטיס אלא יהיה מראה כמחזיק שעון על ידו לשלם כל דבר או בטביעת עינו וכיו"ב. וכבר האידנא מטילי זהב וכסף לא ייחשבו כלל לכסף אלא כתבשיטים וגו', ונסחרים כחומר גלם וכשווי כסף פירי ולא טבעא.

ומהאמור מעלה, שדין סיטומתא קנין גמור הוא, וגם אם אינו נחשב כסף 'בגזירת הכתוב', לכל שאר מילי שאינן גזירת הכתוב אלא דרך הסחורה והקניין, יש לדון ארנק דיגיטלי ככסף וחייב גמור שכל העולם סוחר בדרך זו בין אזרחי אותה מדינה ובין מדינות שונות ובכל ענייני סחורה, ועל כן בודאי נקראת 'מתנה' בדיני קניינים. והעיקר שהיא דרך מקובלת ורגילה בסוחרים כביט ודומיו הרי שנחשב כמתנה גמורה לאביון וכמתחייב באשראי הוא.

אלא שיש לדון מדין נתינה מוקדמת ומאוחרת גם כאלה, והאם שייך בזה מפקיד ליתרה או לכיסוי חוב 'המינוס', וכן אם יכול לסחור בזה בו ביום או שצריך להמתין לאישור ההפקדה ביום למחרת. וככל אשר דיברנו בהפקדה לחשבון הבנק כן הוא לגידון זה. ומאחר ודרכי השימוש משתנים על בסיס תדיר, וקמים ארנקים דיגיטליים חדשים לבקרים, יש לדון כל מקרה עפ"י הכללים הנ"ל לפי מקומו ושעתו.

ועיקרי הדברים הם, הכסף 'הדיגיטלי' המופקד יהיה דרך סחורה רגילה ומצויה בין האנשים, לא דרך חדשה שעדיין לא רגילים בה סוחרים או שאין לה עוגן ויסוד בדינא דמלכותא.

הכסף 'הדיגיטלי' זמין לסחור בו ביום פורים עצמו, שאינו דורש אישור הפקדה ביום למחרת, אלא נעשה כשלו לסחור בו מיד שלא על תנאי. ולא מועיל שלוקח הלוואה 'שסומך דעתו' על ההפקדה העתידית, שאין כאן נתינה ולכן לא קיים מצות חכמים.

הכסף 'הדיגיטלי' נכנס לזכות האביון 'כיתרה' ובזה נחשב נותן מתנה גמורה, ולא 'כיסוי המינוס' שזו היא פריעת חוב בעלמא.

תווי קניה

יב. יש לדון עוד בדבר המצוי שנותנים 'תווי קניה' ביד עניים, והם בצורת כרטיס מגנטי שניתן לרכוש בו או בסופר-מרקט מסוים או במרכז קניות או במספר חנויות שהתאחדו בהסכם אחד. ויש לדון בנותן כרטיס ביד עני, האם נחשב כנותן כסף בידו או כנותן אוכל לקיים מצוות מתנות לאביונים.

והנה דין זה שונה מהאמור למעלה, כי ברור הדבר שאין זה דרך הסוחרים להיקרא בו קנין 'סיטומתא', שתווי קניה אלה לא מועילים בעולם אלא בחנות המסוימת הרשומה עליה, שנעשה ככתב הרשאה ואישור תשלום מראש על סחורה שבחנות. אין העולם רגילים לסחור בזה ככסף ומעצמו ברור שאין לו שם וצורת כסף.

ואעפ"י שיש שמוכרים כרטיס זה לאחרים, אין להחיל על זה שם 'כסף' אלא שם סחורה כמו במוכר 'כלי' לחברו.

ואם כן החקירה בזה תבוא על אשר ביארנו בתחילת המאמר, האם מתנה לאביון בהכרח צריכה לבוא בדמות כסף או מזון או שמא כל דבר השווה ערך כסף בכלל מתנה גמורה לצאת יד"ח. ומאחר וחזו"נ ברמב"ם שמנה מתנה כדבר נפרד מאוכל וכסף, וגם סתימת שו"ע לשון מתנה הכוללת קטגוריות שונות, סתימתם וסתימת חז"ל היא אמריה ברורה שהכול בכלל ובלבד שיחיה שייך בו שם מתנה כדיני קנין מתנה, שהוא דבר שבא לעולם ויש בו ממש וכיו"ב בדברים המבוארים בדני קניינים (שו"ע חו"מ סי' רמא והלאה). והראנו פנים לזה מדברים המפורשים באחרונים, והאחרונים שחולקים בזה באו מסברת עצמם בלא ראיה מכרחת, ולכל הפחות הוי ספק דרבנן להקל. ואם כנים הדברים, הרי שבנותן תווי קניה הוי בכלל דבר השווה כסף ומתנה גמורה היא

שלא נתן בידו אלא לקח העני בעצמו שגם זו מתנה גמורה היא. ומאחר ואין נקנים המוצרים אלא לאחר מעבר הקופה, הרי 'שהזכוי' אינו סגירת חוב של הקונה על מצרכים שלקח, אלא פועל את המתנה, שבאותה שעה מקבל העני מוצרים בקניין גמור אלא שבהם 'תחת החוב' שחייב הסופרמרקט לקונה הזכוי, אך העני מקבל מתנה גמורה במקום. והוי כמשלם על אוכל בכרטיס אשראי לטובת פלוני, שבוה הוי נתינה גמורה הכא נמי הכא שסו"ס האביון קיבל מתנה גמורה. וכרטיסי אשראי נטענים אין ספק שהם כדין כסף בקנין סיטומא, ובכרטיסי קניה של סופר מרקט נטענים הם כדין תווי קניה.

ולאמור לעיל, לכתחילה מהיות טוב יאמר לעני לקנות בזה אוכל דווקא, לצאת ידי חובת האחרונים המחמירים. וגם אם ישנה מדבריו ויקנה בזה שאר דברים, גם בזה יצא ידי חובה שגם שווה כסף מועיל מעיקר הדין וכנ"ל.

דבר הגורם לממון' טובות הנאה

יג. בסוגיה זו יש אריכות גדולה, ושורש כל סוגיה זו של טובת הנאה בקידושין (נח ע"א) אמר עולא טובת הנאה אינה ממון. וכ"פ ברמב"ם (אישות פ"ה ה"ו) ובדעתו גם ר"י מלוגיל (קידושין שם), וריא"ז ור"א מן ההר (קידושין שם) שטובת הנאה אינה ממון. ע"ש. ומאידך עי' ברא"ש (קידושין סוף פ"ב) בשם רבנו חננאל (קידושין נח ע"א) שטובת הנאה הוי ממון. והובא גם ברמב"ן ורשב"א וריטב"א ורא"ש ור"ן קידושין (שם) ובאור זרוע (כ"מ סי' ל), והסכימו כן, וכ"ה בשאלות (סי' קלב). והאריכו בזה הפוסקים ועי' ש"ך (חו"מ סי' שנ סק"א).

ובגד"ד ראה אמירה מפורשת בשו"ת מהרי"ל (סי' נאות ז) ששאל, האם אדם יוצא מצות מתנה לאביונים במה שנותן להם מעות של מעשר. מי אמרינן כיון דהמעשר בלאו הכי שייכא להם לא יצא דהא נותן להם משלהם, או דלמא עיקר תקנה כדי לשמחן, אם כן יצא לאביונים כי אינם מקפידין אם נותן להם מעשר אם לאו, רק שהם שמחים וטובת הנאה של מעשר הוא של בעלים,

אלא דלקושטא דמילתא נראה שיש דרך אחרת להסתכל בזה בדרך אמת, שמאחר והתווי קניה אינם אלא 'כרטיס זכוי' שאמירתו אחת היא, שכבר שולמה הקניה ורשאי לבוא לקחת כרצונו, ובעצם מחזיק ראייה וסמך בידו שנותן התו-קניה נתן תשלום מראש לחנות שתינתן הסחורה למקבל תו-הקניה. ואם כן הוא הרי שאין כאן 'נתינה' בעצם הכרטיס עצמו אלא רק 'אישור תשלום' מראש. ומאחר ואין נותן לו דבר הנקנה בידו או בכסף שיכול לסחור בו, לא יצא יד"ח נתינה. ולכן רק בשעה שמקבל התו ייגש וייקח את המצרכים ויקנה אותם בדרכי הקנין כמשיכה והגבהה, רק באותה שעה קיבל 'מתנה' לידיו.

ועל כן הנראה הוא, שבנותן תו קניה צריך להיות בתנאי גמור שיממש את הקניה ביום פורים עצמו, וכשיגע הקונה 'לקופה' ישתמש בתו קניה 'כזכוי'. ונעשה כאומר לעני בוא אל מקומי וקח לך אוכל במתנה, שבדאי יצא ידי חובה אעפ"י

גם בלכתחילה. ויש מהאחרונים שהחמירו בכל נתינה מוקדמת ומשמע גם בדיעבד, ומהיות טוב ראוי לחוש להחמיר כדבריהם.

נתינת שווה כסף

לשון רבותינו בתלמוד ובראשונים שנקט לשון 'מתנות' לאביונים, ולא צמצמו את המתנה רק לכסף ואוכל, יש ללמוד שבכלל מתנות מועיל גם 'שווה כסף' וכמו שמצאנו בשאר מתנות עניים וכהנים ששווה כסף מועיל בכסף, ובאמת שכך מפורש בכמה מרבתינו האחרונים, ויש חולקים, ומהיות טוב לחוש לדבריהם.

הפקדה לבנק או תשלום באשראי

הפקדה לחשבון בנק 'לזכות' אביון מועיל כדין נתינת מעות לידו של האביון, אם מדין סיומתא או אודיתא. אלא שיש לוודא שההפקדה אושרה כבר ביום פורים עצמו ולא רק כחודעה מוקדמת להפקדה עתידית, שזו אינה נקראת הפקדה ולא יוצא בזה ידי חובה.

אם הפקיד לחשבון האביון כמה ימים קודם פורים, בתנאי מפורש שישמור האביון את יתרת הזכות ליום פורים, יצא בזה ידי חובה, וכנ"ל בכל נתינה מוקדמת של מתנות לאביונים.

אם האביון נמצא 'במינוס' בחשבון הבנק, המפקיד לחשבון זה אינו יוצא ידי חובת מתנות לאביונים, שכן לא נתן לו מעות שיכול לקנות בהם אלא סגר את חובו של האביון מול הבנק, ומחילת חוב אינה בכלל נתינה לאביון. וגם אם בזכות זה יתאפשר לעני למשוך כסף נוסף מהבנק, אין זו נתינה אלא אופציית הלוואה.

מתנות לאביונים בצ'ק

הנותן מתנות לאביונים בצ'ק מזומן יוצא בו ידי חובה, שמאחר וניתן לסחור בו נחשב ככסף מדין סיומתא ודינא דמלכותא. וגם אם הבנק סגור שאין יכול לפדות את הצ'ק כל שיכול לסחור בו נחשב ככסף.

בנותן לאביון צ'ק 'למוטב בלבד' שלא ניתן לסחור בו אלא רק לפדותו בבנק או בחברת

ובשנותן לזה העני ולא לאחר אז הוא ליה שמחה. והשיב, תשובה ומתנות לאביונים, ענ"ד נוטה דלא נפיק במעות מעשר כיון דתקנתא דרבנן היא הוא דבר שבחובה, ונמצא זה פורע חובו ממעשרו ואין לו בו אלא טובת הנאה, ויש מרבתינו דפסקו דאינו ממון למ"ד ממון מ"מ הוא דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ע"כ. ויעיין במג"א (סי' תרצד סק"א) בשם של"ה שהעתיק מתשובת מהרי"ל זו. ועי' מש"כ בדעת השואל בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קיב ד"ה ויעיין במ"א) ומיניה תידוק שמוכח מתשובת מהרי"ל שצריך נתינה בדיוקא.

וכן בדבר הגורם לממון עי' בבא קמא (עא ע"ב) מחלוקת ר"ש וחכמים, ולרמב"ם (גנבה פ"ב ה"א) הלכתא כחכמים שאינו ממון. ויש חולקים (עי' בתרומות שער כט ח"ב סי' ח). וקימ"ל כהרמב"ם. (וע"ע בש"ך חו"מ שפ"ק)

ומינה תבין, שנבאי המקבל כסף להעבירו לאביונים, לא מקיים המצוה אם לא מוסיף מדלילה.

המורם מן האמור

נתינה מאוחרת

ככלל יש לתת את המתנות לאביונים ביום פורים עצמו, המאוחר את נתינת המעות לאחר יום פורים אינו יוצא ידי חובתו, אלא אם כן לא היו לו עניים לתת להם את המעות. שבוה ייתן בזמן שיודמן לו. והנכון הוא, שגם באין עניים בסמוך אליו שיקנה לעני פלוני ע"י אחר שזכין לאדם שלא בפניו ויוצא בזה יד"ח של מתנות לאביונים בו ביום.

נתינה מוקדמת

בעניין הקדמת נתינת המעות לאביונים, המהודר ביותר לתת בו ביום. ואם נתן את המתנות לאביונים קודם פורים והיה קיים ביד האביונים ביום פורים, יצא ידי חובה וכ"מ מדברי הרמב"ם ועוד ראשונים. ואם התנה עמהם בהדיא שישאירו את המתנות קיימות ליום פורים, לדעת בעל המאור והלקט יושר והאשל אברהם מותר

ניכיון צ'קים, אם לא פדה האביון את הצ'ק ביום פורים עצמו, לא יצא הנותן ידי חובה שביום פורים לא נתן כסף או שווה כסף. ואם פדה את הצ'ק יום קודם פורים והתנה עמו שלא יבזז את יתרת ההפקדה עד יום פורים יצא ידי חובה, ובלבד שחשבונו לא במינוס. שדין צ'ק למוטב בלבד שאין עליו דין כסף לסחור בו, דינו כדין העברה בנקאית.

תשלום 'וירטואלי'
תשלומים דרך אפליקציות כגון 'ביט' או פייבוקס וארנקים דיגיטליים וכדומה, מאחר והסוחרים רגילים בזה כתשלום אשראי וצ'ק, יוצא ידי חובה במתנות לאביונים כנותן 'כסף' ליד העני, מדין סיטומתא ודינא דמלכותא. וכל שיכול לסחור בו הוא כסף מזומן.

יש לברר בכל אפליקציה ודרך תשלום האם ההפקדה היא מיידית לזכות המקבל או שדורש אישור מקדים, שאין נתינה חלה אלא בכסף החלוט ביד המקבל לעשות בו כרצונו מיד.

אם הכסף מועבר ישירות גם בלא הסכמתו לכסות את החוב מול הבנק, הנותן לא יוצא בזה ידי חובה וכדין הפקדה בנקאית לחשבון 'במינוס'. אם ביד המקבל להחליט אם להפקידו לחשבון הבנק או לסחור בו בקניה ומכירה הרי שיש לנתינה זו כל דיני צ'ק סחיר, ויצא הנותן ידי חובת המצוה וביד המקבל להחליט מה לעשות בכסף זה.

תווי קניה

תווי קניה לא שייך להגדירם ככסף מאחר ואין דרך לסחור בהם, וכל מהותם כאישור תשלום מראש על קניית מצרכים. ועל כן הנותן תו קניה צריך להתנות במפורש שייגש העני ביום פורים לממש את זכות הקניה, ורק בשעה שיקנה את המוצרים ייחשב כמקבל מתנה.

ואעפ"י שהחנות נותנת בידו את המוצרים ולא הנותן תו קניה, אין זה אלא מכח הנותן שנעשה כמצווה את החנות לתת לו את המצרכים תמורה על כספו. (וראו לצרף בזה האומרים בדבר הגורם ממון וטובת הנאה שיש בהם דין ממון.)

מהאמור לעיל מבואר, שמהיות טוב שיצוה על עני שייקנה בתו קניה מיני אוכלים לחוש לפוסקים שאין יוצא ידי חובה אלא בכסף או מזון.

המחלק תו קניה או מעות של אחרים ואינו אלא שליח או גבאי, לא יוצא בזה ידי חובת עצמו במתנות לאביונים.



מתנות לאביונים בריבוי מצוות

נתתי אל ליכבי לחשוב ביראת ה', איך תבוא קיום מצוות מתנות לאביונים ומצוות צדקה בכלל בדרך המשובחת ומרובת התועלת, להיות רודף ומקיים מצוות ה' בריבוי ובשבח כאחד.

מתנות לאביונים על יסוד מצות צדקה

א. והנה במושכל ראשון תדע, שגם מתנות לאביונים בכלל מצוות צדקה הם, אלא שבאו חכמים להוסיף עליה גדר חיוב מיוחד ביו פורים לתת מתנה לאביון גם בלא שבא לבקש, והגדילו לומר רבותינו שבירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) 'כל הפושט יד' נותנים לו. שבאו להוסיף על חיוב צדקה בימות שנה, עני שאין מכירין אותו ואמר רעב אני האכילוני אין בודקין אחריו שמא רמאי הוא אלא מפרנסין אותו מיד, היה ערום ואמר כסוני בודקין אחריו שמא רמאי הוא, ואם היו מכירין אותו מכסין אותו לפי כבודו מיד ואין בודקין אחריו. (רמב"ם מתנ"ע פ"ו ה"ו), ביום פורים אין לבדוק אחריו, וזו תוספת במצוות פורים מה שאין כל השנה.

ואין בזה לאפוקי ממצות צדקה אלא להוסיף עליה, וכך מפורש הוא בשבלי הלקט (סי' רב) וז"ל, מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל במעות פורים אין קצבה כל מה שירצה האיש ליתן יתן מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה יתן. ומנהג פשוט אצלנו לחלק מעות לעניים בפורים ומיני מאכל ומשתה. עכ"ל. וכלשון זו מפורש הוא גם בשו"ת רש"י (סי' רצג) ובתניא רבתי (סו"ס מא).

וב"ה בסדר רב עמרם גאון (פורים) וז"ל, ובפורים אין קצבה, כל שמבקש כל אחד ואחד מישראל לתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עין שלו הוא נותן. וזה שאמרו חכמים, אף על פי שאמרו חכמים מקדימין ליום הכניסה, קורין בו ביום ומחלקין בו ביום, לא שקלים הן,

אלא צדקה בעולם, משום שנאמר ומתנות לאביונים. עכ"ל. וע"ע בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' מ) וז"ל, ובפורים אין קצבה כל שמבקש כל אחד מישראל ליתן יתן מפני שהוא צדקה וצדקה כל אחד ואחד לפי עין יפה שלו נותן וכו' לא שקלים הם אלא צדקה בעלמא משום שנאמר ומתנות לאביונים. ולענין צדקה נתנו חכמים שיעור למטה, אמר ר' אלעזר לעולם אל יפחות אדם עצמו משלישית השקל בשנה. ע"כ.

והכי דייק לישנא דהריטב"א (מגילה ז ע"ב) וז"ל, שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה. ע"כ. ודקדק בלשוננו שאינה 'צדקה גרידתא' אלא גם שמחה ולכן יש תוספת דינים, אך ביסוד המצוה איכא צדקה.

תקנות חכמים לחזק מצוות ה'

ב. ועוד הוא בשכל פשוט, מצוות צדקה אין בה ספק שיש בה מצוה מהתורה והיא מצוות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ירך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך. וכל הרוואה עני מבקש והעלים עניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון. (רמב"ם מתנות עניים ריש פ"ז)

ובודאי לא שייך לומר שיבואו חכמים ויתקנו מתנות לאביונים כמצוה דרבנן וכזה יעקרו מצוות צדקה שבנתינה זו, זה תמוה מאוד וזר ומוזר לומר כן. והרי חכמים לא באו לבטל המצוות אלא להוסיף עליהם. ובפשוט שכוונת המצוה היא שצדקה אינה מחויבת המציאות אלא אם בא העני אצלו ומבקש שבוה חל 'חיוב' מהתורה, ותיקנו חכמים שבפורים יחול 'חיוב מדרבנן' גם אם לא בא העני אליו שילך הוא לחפש אחר העני, אך ברור שהנתינה עצמה מצוות צדקה גמורה היא מהתורה. והחידוש הוא שמקיים

בנתינה זו גם מצות צדקה מהתורה וגם חיוב חכמים שהכריחו לקיים את המצוה ביום פורים עצמו גם בלא שיבוא העני לפניו.

והתועל מחקירה זו שיש להחיל על מתנות לאביונים דיני צדקה, הן בסדר קדימה והן בדרכי החלוקה, מלבד מה שנוכח בחז"ל בהדיא וכגון כל הפושט יד נותנים לו, אך בשאר מילי שלא מפורש דין מיוחד במתנות לאביונים צריך להקדים בקרוב ושאר מעלות ודיני הצדקה, לקיימם כמצות צדקה ממש לכל מילי.

להעדיף נתינה ע"י גבאי

ג. והנה אמרתי לפרש התועלת והשבה בנותן מתנות לאביונים על ידי גבאי צדקה דווקא, שנתינת היחיד אינה מגיעה לסך מעלות הנתינה הבאה ע"י גבאי. ופשוט וברור שדברי לא בפשט עני ידו לפניו שבוה בודאי חייב לתת לו ולא יאמר אני נתתי ביד גבאי, אלא שבמצוי שאין העניים מגיעים לכל אדם והם מחפשים אחר עניים לתת להם המתנות, ובוה דברי ששבה ויקר וגדולה להעביר ע"י גבאי דווקא.

וזאת יצאת ראשונה, ח' מעלות בצדקה, וכאשר פירטם הרמב"ם (מתנ"ע פ"י ה"ח) ובמעלה שניה כתב, הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה, כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש וכו' וקרוב לזה הנותן לתוך קופה של צדקה. וכ"ה בשו"ע (יו"ד סי' רמט ס"ז). ע"ש.

ואעפ"י שכתב הרמב"ם שם וזה לשונו, ולא יתן אדם לתוך קופה של צדקה, אלא אם כן יודע שהממונה נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה כר' חנניה בן תרדיון. ע"כ. במכיר את הגבאי או את החכמים שנתנו חסותם על הקופה, אעפ"י שלא הגיע למדרגת ר' חנניה בן תרדיון שמי יאמר זיכיתי לבבי, בשו"ע (יו"ד סי' רמט ס"ז) כתב וז"ל, ולא יתן אדם לקופה של צדקה אלא אם כן יודע שהממונה עליה נאמן ויודע לנהוג בה כשורה. ע"כ. ורוצה לומר לא ממש כר"ח בן תרדיון שאין עוד בנמצא כמותו.

וזה עדיף בהרבה מאשר יבוא עם סכום כסף קטן וייתן ביד עני, שאם בן טובים הוא או אברך השוקד על תלמודו, בושח גדולה היא וכובש עיניו בקרקע, ואם היו שואלים אותו אם חפץ בכך היה אומר שעדיף לו שלא ייתנו לו כלל סכום כזה שאין הצר שווה בנזק המלך, וכדי ביוזון וקצף.

ואין צריך לומר, אם באים אליו עם איזה מטבע שאין בו מנה ראוייה להתכבד, שהיא בושח וצער שהיה מוכן לשלם לו סכום זה ושלא יצטרו בכבושה עם מטבע שכזה. ולצערנו לא מעטים הם הבורים שאין להם לב ולא שכל בקודקודם, שבאים בפני העני בקול גדול ברחובה של עיר לעיני כל, והיכן יקבור את בושחו וכלימותו. ובמקום שתהיה מתנה לעני נהפכה להיות צרת העני.

ועל כן ברור, ומצוה היא לעורר ברבים לתת דרך גבאי צדקה דווקא, שיהיה איש חכם נותן בשום שכל בדרך של כבוד ובסכום מכובד, ותחת הבושח והכלימה ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר.

לפי רוב המעשה

ד. בוא ואראך לשון הזהב של רבנו הרמב"ם (פ"י המשנה אבות פ"ג מט"ו) שאמר, שהמעלות לא יושגו לפי שעור גודל המעשה, אלא לפי רוב מספר המעשה. וזה, שהמעלות אמנם יושגו בכפול מעשי הטוב פעמים רבות, ובוה יושג הקנין, לא בשיעשה האדם מעשה אחד גדול ממעשי הטוב, שבוה לבדו לא יושג קנין. משל זה, שהאדם אם יתן למי שראוי אלף דינר, בפעם אחת ולאיש אחד, לא תושג לו מעלת הנדיבות כזה המעשה האחד הגדול, כמו שתושג למי שיתנדב אלף פעמים באלף דינר, ויתן כל דינר מהם על צד הנדיבות, לפי שזה ייכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, ויושג קנין חזק וכו' וכן בתורה נתן צדקה לעני במאה דינר שהיו די מחסורו, כמו מי שהשלים חסרון עשרה עניים, ואפילו בעשרה דינרים. ולזה תקיש. עכ"ד.

מצדקותיו לעניים הרבה ואו' לעני א' לאו דוקא לעני אחד וה"ה לעניים ב' וג' אם יהיו לו קבועים לתת להם דוקא. עכ"ל. והמבואר עולה מדבריו שאם אותו עני המקבל ממנו אין בו כדי סיפוקו לא יחלק המתנה לעוד עניים, כי לא יהיה בזה סיוע לכל אחד מהם.

והנה לנדר"ד איכא תרתי לטיבותא, שהרי ע"י קיבוץ הגבאים יוכלו לתת לכל עני מתנה מכובדת יותר ממה שהיה מגיע לו מכמה בודדים. וגם אותו גבאי נותן ליותר עניים בחלוקה ולא יגיעו כל הצדקות רק לכמה עניים המעורבים עם הבריות אלא עין טובה של גבאי גם על השקטים בני טובים הלומדים בפינות בית המדרש.

והנראה שחלוקה לעניים רבים נכונה היא ביתר שאת וביתר עוז במתנות לאביונים, שכך היא האמת והחכמה בתקנתם של חכמים, שעל משלוח מנות לרעהו מספיק משלח אחד ואעפ"י שיש בו שתי מנות, מאחר ואין מצוה לחלק לא הטריחו אותו. אך בצדקה במתנות לאביונים שיש מצוה לחלק לכמה נתינות שונות, ציוו חכמים ואמרו מתנה אחת לכל עני ויתן לשני עניים נפרדים, ואעפ"י שסך הסכום זהה העדפת הגופים הנפרדים גוברת.

וכבר בנה הבניין בזה בכית חדש (או"ח סי' תרצה אות ה) בנידון שלנו וז"ל, תיקנו לנו חכמינו ז"ל בין בשמחת עבודת היוצר ובין בשמחת האדם עם אוהביו וריעיו ליתן מידו ומהונו שתי מתנות לזכר שתי תשועות אלו וכו' והנה לאשר לא יחדל אביון מקרב הארץ ורבה העזובה מצוה לחלק ולתת לכל אביון מתנה אחת, כי כך כתבו הקדמונים והשכל גם כן יחייב אותו כי מי שיש לו מאה זהובים ליתן לעניים שגדול שכרו כשיחלקם למאה עניים, מאשר יתן כל מאה זהובים לעני אחד או לשנים וג' כי זה שנתן למאה החיה מאה נפשות. עכ"ל.

ונמצאת למד, מעלה גדולה והגונה בנותן ליד גבאי שנותן ליותר עניים באותה מתנה שכספו

וכן הוא בשלחן ערוך (יו"ד סי' רנו ס"ט) להלכה ולמעשה וז"ל, לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד. ע"כ. ומקורו בהגהות מרדכי דב"ב (סי' תקב) שלמד בן מההיא דאמר רבי אבא בר זבדא (עירובין סג ע"א), כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם. וכתב על גמרא זו וז"ל, מכאן שלא יתן אדם כל צדקותיו לקרובו אחד ולהניח שאר קרובים, גם לא לאדם אחד ולא לשאר בני אדם. ע"כ.

ולמדנו יסוד, שיש צורך ומצוה לחלק הסכום למספר נתינות נפרדות, הן בלהרגיל נפשו לטוב, והן להיטיב עם מספר עניים. ועל כן בקוצב סכום לצדקות הנכון הוא לפזרו בין כמה וכמה עניים, בכמה וכמה נתינות נפרדות.

מתנה שיש בה לסייע

ה. מאידך גיסא, דבר ברור ויסודי הוא במצות הצדקה שיהיה תועלת וסיוע בממון שנותן לאביון. וכאשר ציותה תורה, כי יהיה כך אביון מאחד אחיו וכו' לא תאמין את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיו האביון. כי פתח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו 'די מחסרו אשר יחסר לו'. ע"כ. ומטרת הכול להיות פונים אל מקום אחד, למלא את כל 'מחסרו אשר יחסר לו'. ואם יפזר שטר אחד על עשרות עניים, נמצא כל אחד קיבל משהו של משהו וחד באלף בטיל בחסרונו של העני וצרכי עמך ישראל מרובים.

וראה לג"ע בספרו ראשון לציון על שו"ע (שם), שיצא לחקור ולחלק בין המקרים, האם דברי חכמים דווקא בנותן לאחד יותר מכדי סיפוקו שבזה ציוו לחלק לכמה עניים או האם דבריהם גם באינו נותן אלא כדי סיפוקו של אחד. ומסיק וכתב וז"ל, ונראה להוכיח ממה שמצינו שלא נאמר עיקר דין זה אלא בענין דוד המלך ע"ה שהיה נותן כל מתנותיו לעיר' היאירי דכתיב הוא כהן לדוד וכו' מסתמא בודאי כי מתנות דוד יהיו יותר מכדי צורכו של עירא כיד המלך ולזה הוא שלא רצה ה' ויהי רעב אבל אם אינו נותן לו אלא כדי צורכו אין איסור, אפי' יתן כל צדקותיו ועכ"פ יזהר האדם בכל אופן שיהיה לתת

כלול ונכלל בכל מתנה לכל עני, ונמצא כסף כל המקבלים כך הוא מספר הנתינות שבאו על ידו.

מתנה מכובדת לאביון

ו. עוד באתי לעורר, שכבר ידעת והוא מפורסם בהרבה מספרי האחרונים ששיעור חיוב הנתינה במתנות לאביונים, סכום מועט הוא 'שוה פרוטה' בלבד שאין בה כדי שביעה. והממעיט אסף עשרה אגורות וישטחו להם שטוח סביבות המחנה, שהיא מטבע הפחותה היוצאת בשוק האידנא.

וגם החולקים בזה שלכתחילה צריך שתהיה מתנה שיש בה כבוד, וכמ"ש המשנ"ב (תרצד סק"ב) משמיה דהפמ"ג וז"ל, ולא מצאתיו כעת כמה יהיה שיעור מתנות ובחידושי ריטב"א כתב, אפילו שתי פרוטות דשוה פרוטה חשובה מתנה אבל לא בפחות וכו' ג"ל דלכתחלה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים, מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים. ע"כ. ודברי ראשון אלה נמצאו בכמה מספרי האחרונים להלכה. וכ"כ להלכה מו"ר בחזו"ע (עמ' קסז) ובשו"ת יחזה דעת (ח"א סי' צ).

וראה למרן הרי"ח הטוב בספרו בן איש חי (ש"ש תצה אות טו) וז"ל, והשיעור הוא אם נותן אוכל צריך שיהיה בו ג' ביצים שהם ארבעה וחמשים דרה"ם, ואם מעות שיעור שיקנה שלשה ביצים מפת. ע"כ. וכיו"ב ציין בשערי תשובה לשו"ת זרע יעקב (סי' יא) תנא ומסכים לשיעור ג' ביצים להשביע רעבונ.

תן דעתך שגם שיעור זה, הוא כמה שקלים בודדים כשווי שתי לחמניות, ומחיר שניהם גם יחד עם לפתן בתוכם לא יגיע לחמישה שקלים ואיה הכבוד ואיה השמחה. ומה יעשה העני עם תרומה שכזו ובזה איך יאכיל בני ביתו. ובעונותינו העניים מרובים והעשירים מועטים, ואלה ידם פרושה לרווחה ולא להאכל קמוצה וקפוצה, ועיני אלה נשואות לעוצמי עין מלראות. ואעפ"י שכך היא ההלכה ששוה פרוטה יצא ידי חובה, והמחמירים אין זה בסמכותם שהנראה

שדברי הריטב"א נעלמו מעינם, וכבר העיר כן והציין בציין אליעזר (ח"ז סו" כז), שכתב להעיר מדברי הריטב"א ובזה לדחות האחרונים המחמירים מפני יד ראשונים התקיפה, ואעפ"י שכוונתם קדושה כבר אמר רחמנא לא תשא פני דל.

אך להנהיג יושר וחסידות נשמע בית המלך, שצריך לתת מתנה שיש בה כבוד, ואעפ"י שחזו"ן שאינו חיוב וכדברי הפוסקים הנ"ל שדי בפרוטה, אך להידור מצוה בודאי איכא שהרי הרמב"ם והריטב"א הזכירו על מתנות לאביונים לשון 'שמחה', וזו אינה קיימת בפרוטה שעל מטבע בערך זעום, שמחה זו מה היא עושה.

והיה לשון שמחה בראות למו"ר אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך על הרמב"ם (פ"ב ה"טז), שם ציין ציון לנפש חיה לדוכב שפתי רבנו ישעיה (תוס' רי"ד קידושין נח ע"ב) שכתב, דגגן תיתן לו וא"כ בעינן כדי נתינה, וג"ל לתרין שבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב כדקי"ל בחולין קלה וכמה הוא נותן לו משקל ב' סלעים שנאמר תתן לו שיהא בו כדי נתינה וכו' אבל אע"פ שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותרם חטה אחת מכל הכרי הכרי ניתקן ויצא מידי טבלו אלא שלא קיים מצות נתינה. ע"כ. הרי שמלשון נתינה משמע שמצוה לתת דבר חשוב, והגאון הנודע ביהודה (מה"ת חיו"ד סי' רא) זכה לבין לזה מסברתו, וכתב שהיא סברא חדשה שלא קדמהו אדם מעולם וכבר כתוב הדר דבר זה בתוס' רי"ד. ע"ש.

בתר דעות ולא בתר כיס אחד

ז. עי' למור"ם בדרכ"מ (תרצה אות ז) בשם מהר"י בריין וז"ל, וכתב עוד אישה חייבת בשילוח מנות ומתנות לאביונים כמו שחייבת במקרא מגילה. ע"ש. וכן הוא בחיי אדם (כלל קנה סעיף לג) שכתב, שגם נשים חייבות במשלוח מנות ומתנות לאביונים ומ"מ אישה שיש לה בעל סומכת שבעלה שולח בשבילה ואינו נכון אלא יש להחמיר. ע"ש. והביאו להלכה בקיצור שו"ע (סי' קמב ס"ד) וז"ל, גם הנשים חייבות

יצא בזה ידי חובת שני אביונים דכאחד חשיבי. ע"כ. הרי כתב בלשון מסתפק, ואין ספקו מוציא מודאי של כל הני בתראי. ואפי' בעני אחד יש מתירים בנותן בשתי פעימות נפרדות עי' הלבנות קטנות (ח"ב סי' לט) והוא כל שכן להבא.

ואם כן שלמדנו להועיל שהנותן לכל בית אב על כל נפשות ביתו, נחשב כנתינות נפרדות אעפ"י שהם כים אחד דבתר דעות אזלינן. זאת יעשה וחייה בזה ובבא להרבות במצות צדקה, שייתן ביד עני ויאמר נאמנה שכל הכסף הוא לאב הבית ולכל אחד מבני ביתו. ואעפ"י שהאב קנה הכול שהם סמוכים על שולחנו כמבאר בתלמוד (ב"מ יב ע"א) ובשלחן ערוך (חו"מ סי' רע ס"ב) וז"ל, מציאת בנו ובתו הסמוכים על שלחנו, אף על פי שהם גדולים וכו' ומציאת אשתו הרי אלו שלו. ע"כ. ומור"ם הוסיף ואמר, וה"ה אם הרוויחו בסחורה או במלאכה (ב"י סוף סי' קע"ז בשם עיטור). ואם נתנו מתנה לקטן הסמוך על שלחנו אביו הרי היא של אביו. ע"ש.

הרי שבנותן לכל אחד מבני הבית בסוף הקניין של האב הוא, ונמצא שהרבה כנתינה שחילק אותו הסכום בכמה נפשות, וריבה המצוות מאוד, והכול בא לידו של העני כאחד לעשות בו כרצונו, והוא רווח גדול בלא טרחה כלל.

בניו הגדולים הסמוכים על שולחנו

ח. והנה באמור מדברי השלחן ערוך הנ"ל שמציאת בנו ובתו הסמוכים על שלחנו, אף על פי שהם גדולים וכו' הרי אלו שלו. ע"כ. ומור"ם כתב שם לחלק ולסייג בין בניו גדולים לקטנים וז"ל, ואם נתנו מתנה לקטן הסמוך על שלחנו אביו הרי היא של אביו, אבל לא בבנו הגדול. ע"כ. ומשמע שכל שנתנו אחרים לבנו גדול הבן קנה לעצמו. וא"כ בנותן מתנות לאביונים לכל אחד מבני ביתו של העני, לכאורה תקלה יש בדבר שהאב לוקח הכסף לעצמו ולפי דברי מור"ם צריך לתת לכל ילד גדול חלקו.

ברם לקושטא דמילתא, בנד"ד מור"ם מסכים שהאב קנה גם מתנה של בנו הגדול לכולי עולמא

במשלוח מנות ומתנות לאביונים, וקצת נשים סומכות על בעליהן שהן שולחים גם בשבילן, ואינו נכון אלא יש להחמיר. ע"כ. וע"ע בערוה"ש (תרצה ס"ח) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קמז).

ומוכח מדבריהם, שאעפ"י שכיס האישה אצל האישה, שמה שקנתה אישה קנה בעלה, ולא דיברו בדווקא באחת שיש לה ממון שלה בלא נגיעה לבעלה אלא דיברו על כל הנשים, ואעפ"י אמרו שאין מועיל שהאיש ואשתו כים אחד, אלא כל אחד נותן מעצמו והוא חיוב גמור. משמע שהולכים בתר דעות ולא בתר כים'.

ומזה יש ללמוד שכן הוא גם על צד שני, שבנותן לאישה לחוד ולבעלה לחוד, אעפ"י שנקנה לבעלה ככל אשר קנתה שקנה בעלה, סו"ס יש בו שם נתינה שבתר דעות אזלינן. ועוד תדע שהרי האישה אינה שליו של הבעל לקבלה אלא מקבלת לעצמה, רק שיש תקנת חז"ל שמה שקנתה קונה בעלה, אך זה רק רגע אחרי שהיא קנתה לעצמה ובאותו רגע הרי יצא יד"ח התנות לאביונים. ומה שנקנה לבעלה עניין אחר ומאוחר הוא ואינו מבטל נתינתו.

וראיתי שכבר הקדימוני בזה בספרי האחרונים, כן מוכח במהרש"א (אגרות מגילה ז ע"א ד"ה שדר) שכתב, דבהנך ב' מנות גדולות טפי משיעור מנות קיימת ג"כ ומתנות לאביונים כשיעור נתינה לר' אושעיא ולבני ביתו, וזה שדקדק לומר וקיימת בנו ולא קאמר וקיימת בי, דר"ל וקיימת בנו לשני אנשים שתי מתנות, ומלת לאביונים יש בו רמז א"ב בני דיוצאים בשתי מתנות לאב ובנים. ע"כ. ועי' למור"ר בחזון עובדיה (עמ' קסז) דמסיק להלכה שהנותן לאיש ואשתו יוצא ידי חובת שתי מתנות, וצ"ח שכו"פ בשו"ת בית אב ובשו"ת בנין עולם, ובכה"ח, ובאב ובנו הסמוך על שולחנו כ"כ גם בשו"ת התעוררות תשובה (ה"ג סי' מז) וכן מסיק בילקוט יוסף פורים (עמ' תרכז) ולא מקרי נותן שתי מתנות לעני אחד.

ולא אכחד שבערוך השולחן (תרצה ס"ב) חולק וכתב, ויראה לי דאם נתן לאיש ולאשתו או לאיש ולבנו או לבתו שהם על שלחן אחד לא

ע"ש. וטעמא דמילתא כמבאר בבית יוסף (שם) שכתב הרא"ש (פ"ז סי' ח) בשם רבינו חננאל דלרבי יוחנן דאמר בפרק קמא דמציעא (יב:) גבי מציאה לא גדול גדול ממש וכו' הוא הדין גמי הכא אין לזכות העירוב על ידי בנו הגדול הסמוך על שולחן אביו דידו ביד אביו דמי. ע"כ. ומבאר שגם 'לזכות' עירוב לאחרים שהוא דין 'מתנה' יד הבן ביד אביו גם לענין זה שאינו יכול להקנות על ידו, וכל שכן שמה שקיבל הוא של אביו אפי' קיבל מיד אביו.

וגם לחולקים שם כשיטת הסתם שיכול לזכות לאחרים ע"י בנו, אינם חולקים בדין זה שקנה האב מה שקנה הבן גם במתנה שהיא תקנת חכמים כמו באשתו, אלא מחלוקתם אי הוי 'יד' לעצמו לזכות לאחרים. ונמצאת למד, שבדין קנה אביו מה שביד בנו הגדול, אין חילוק בין קיבל מתנה מהמבואר או במציאה או בסחורה, שלדעת מרן השו"ע כולם שווים לטובה לכיס האב, ולדעתו אין כלל מי שסובר שלא יזכה האב בשל בנו. ורק במקרה שהאב נותן לבנו, בזה הרגב"ר יצא לחלק בלשון מסתבר הוא, והביאו מור"ם.

ואיך שלא יהיה לנוד"ד, מתנות לאביונים הניתנים לבניו הקטנים ולאשתו לכו"ע זכה האב, ובשל בניו הגדולים הסמוכים על שולחנו אם מכון שיבוא לכיס האב, זכה האב ולא צריך לתת מעות אלא לבניו.

העצה היעוצה

ט. ועל כן לענ"ד העצה הנכונה ומעולה, והיא טובה מרובה לעני ולנותן וכבוד אלקים מלא. להיות כל אחד נותן ביד גבאי ואומר, אלו הן מעות למתנות לאביונים ממני ומכל אחד מאנשי ביתי, ומהם תיתן לכל הפחות שווה פרוטה לכל בית אב ולכל אחד מנפשות בני ביתו. וזה תנאי הוא בנתינה שיהיה לי חלק ומצוה בכל אשר תיתן.

ונמצא מרוויח מצוות רבות וכולן מהודרות מאוד, שאם נתן הגבאי ביד עשרים משפחות

ואבאר דברי בקיצור. מקורו של מור"ם ז"ל מבואר בדרכי משה שסמך יתדותיו על הנמוקי יוסף (ב"מ ו' ע"א ד"ה זה) שאחר שדיבר במציאה הוסיף ואמר וז"ל, ואיכא מ"ד דכי היכי דאמרינן במציאה שהיא של אביו, כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן שתהיה לאביו, וכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה שהרי אין לו יד לזכות לעצמו כלל. וכ' הרגב"ר ז"ל דמסתברא, שהדין כך הוא בקטן הסמוך על שולחן אביו אבל בגדול לא מחזור, דלא גרע מאשתו דקי"ל דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה כדאיתא פרק חזקת הבתים (דף נא א) אף על פי שידה ביד בעלה ממש הוא. ע"כ.

הרי לפניך, שהר"ן לא דיבר במתנה שקיבל הבן 'מאחרים' שבוה זכה האב, אלא חילק ואמר במתנה שקיבל 'מאביו', והוא המקרה בו דיבר 'אם נתן לו אביו מתנה', ולזה למד בדומה 'בעל שנתן מתנה לאשתו שקנתה'. אך באחרים נותנים מתנה בזה מסכימים כולם שקנה האב, דלא כדמשמע מדברי מור"ם שבכל מתנה קאי.

ואנא דאמרי שגם אם מור"ם התכוון שזכה הבן במתנה שבאה גם 'מאחרים', במקרה דילן האב קנה. ראה בסמ"ע (ס"ק יא) וז"ל, אבל לא בכנו גדול, דאיכא למימר הנותן הקפיד להיות דוקא של הבן, משא"כ בנתן לבנו הקטן דמסתמא אינו משומר בידו זולת דעת אביו השומרו ונתנו לקטן אדעתא דאביו. ע"כ. והינך רואה שזה בטר דעת הנותן, וא"כ בנד"ד הנותן דעתו שיגיע ליד האב כל הכסף ורק ייחשב בנתינה מרובה ולכל הדעות בזה קנה האב.

וכל זה עוד בלא לבאר את אשר ליבי אומר לי, שלדעת מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו, כלל לא סבירא ליה חילוק זה של בנו גדול. שהרי גם הרגב"ר אמר כן בלשון 'מסתברא' ולא החליט הדבר, ושאר קמאי סתמו דבריהם שבאמת אין לחלק בין מציאה למתנה או להרוויח בסחורה. וכן מוכח באר היטיב בשולחן ערוך (או"ח סי' שסו סעי' י) שכתב, ויש אומרים שאינו מזהב ע"י בנו ובתו הסמוכים על שלחנו, אפילו הם גדולים.

זמירות ישראל (תהילים קיב, א) אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד. והוא עיקר חפצו של הבורא יתעלה כדאמר רבי חנניה בן עקשיא (מכות פ"ג מ"ט^ז), רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. ע"כ.

העולה מן האמור

יא. מכואר ברבותינו שמצות מתנות לאביונים שורשה במצות צדקה, ולמדו ממנה כמה דינים ופרטים במצוה. ועל כן טוב אם יקיים ההידורים שבמצות צדקה גם במתנות לאביונים.

יש להעדיף לקיים במתנות לאביונים ההידור שבמצות צדקה, שלא ייתן כל הצדקה לעני אחד אלא יפזר בין כמה עניים. ואעפ"י שיש אומרים, שאין מצוה לפצל הצדקה במקום שאין לעני כדי צורכו. אם מפצל בודאי קיים כמה מצוות נפרדות, וטוב לו בזה ובכא.

מצוה להדר במתנות לאביונים שייתן מנה מכובדת, לחוש לאומרים שלא יוצא ידי חובה במתנה לא מכובדת לאביון. ואעפ"י שלהלכה יוצא ידי חובה במתנה לאביון גם בפרוטה, טוב להדר שתהיה מתנה שיש בה שמחה וכבוד.

מצוה להעדיף נתינה ע"י גבאי צדקה שמכיר בו שהוא נאמן, שבזה לא יודע למי נתן והמקבל לא יודע ממי קיבל.

ואם תתבונן בדבר ראו תראה שיש כעין סתירה לרועה לקיים כל המעלות גם יחד, שאם יחלק לכמה עניים הרי לא יגיע לכל אחד מתנה מכובדת, ובודאי שלא כדי מחסורו אשר יחסר לו. ואם ייתן ביד שני עניים הרי הפסיד ריבוי המצוות ויש בזה חסרון מעלת הסגולית והרוחנית.

ותדע, שיש חיוב על האישה לתת בנפרד מבעלה, וכן ילדיו שהגיעו למצוות חייבים במתנות לאביונים. ואעפ"י שכס כולם אחד הוא

ולכל אחת מהם לפחות כחמש נפשות, הרי שנתן הממעט נתן לכל הפחות מאה מתנות באותו היום, ולכל אחד הגיע לפחות כשווה פרוטה, וסך כל המתנה מכובדת היא ויקרה, ואין הנותן יודע למי ואין המקבל כוש וירים עיניו מהקרקע.

והגבאי כה יאמר וכה יעשה, לתת לכל משפחה מתנה חגונה ומכובדת בעין טובה ובצניעות וכבוד, בינו לבינו בלא רעש ובלא לגלות את החפץ בעילום שמו. ויאמר, כך היא מתנה מכל הנותנים בידי הם ובני ביתם, מתנה לך ולכל אחד מבני ביתך, וברכת ה' על כולכם.

מחזור אחר המצוות

י. ובהגדרת 'איש כשר' ראה שלחן ערוך (יו"ד סי' שמ סעי' ו) וז"ל, שאינו חשוד על שום עבירה ולא על שום ביטול מצוה, ולא סני שומעניה, אף על פי שאינו גדול בתורה. ע"כ. ודקדק עליו הבית חדש מדבריו רבנו יונה וכתב, דבעינן מוחזק באדם כשר ואין נקרא בשם זה אלא בשלא נשמע עליו שום חטא ועון אלא מחזור אחר מצות ומעשים טובים. והכי נקטינן כהרב רבינו יונה והרמב"ן. ע"כ.

וב"ה בש"ך (שם ס"ק יא) וז"ל, והב"ח כתב דלהר"ר יונה אדם כזה לא נקרא אדם כשר ואינו נקרא אדם כשר לקרוע עליו אף שלא בשעת יציאת נשמה אלא כשנוהג מנהג כשרים לחזור אחר מצות ג"ח וב"נ דעת הרמב"ן והכי נקטינן. ע"כ.

והיא מעלת יום פורים להרבות בצדקה וחסד, וכלשון הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ז), מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. ע"כ.

וכל המרבה מראה אהבת ה' שבקרב ורצונו לשמח לב אלוקים ואנשים, ועליו שורר נעים

שסמוכים על שלחן בית אב, חל החיוב על כל אחד בנפרד.

ועל כן לענ"ד הנתינה השלמה והמעולה מכל, שיתנו ביד גבאי צדקה ויאמרו נאמנה, כסף זה ממני ומכל אחד מבני ביתי ומופקד בידך בשליחות לתת ביום פורים ביד בתי אב הסובלים מדוחק הפרנסה והכלכלה, ותהיה הנתינה במפורש לאב המשפחה ולכל אחד מבני ביתו.

וכך יעשה הגבאי השלם בדעת, לתת בדרך כבוד ויקר בתוך מעטפה נאה. סכום נאה ומכובד שיש בו שמחה בודאי. וכה יכתוב על המעטפה, 'מתנה זו נתונה לך ולכל אחד מבני ביתך, מכל

התורמים הם ובני ביתם. ובידך הוא לעשות במתנה כרצונך'.

ובזה נמצאו כל אחד מבני הבית נותן לכל הפחות שווה פרוטה למאות רבות של עניים כסך מספר הנפשות בביתם של העניים, והעניים מקבלים מתנה מכובדת מסך כולם, ובלא בוש וכלימה, לקיים ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר.

סימן לו

ביטול בהמ"ד פורים במסופקות

זיכה אותי ה' ברחמי להיות משרת לאברכי כולל ע"ש מו"ר זצוק"ל בעל 'חזון עובדיה', ביישוב הסמוך לעיר הקודש טבריה ת"ו. ובהגיע שנת תשפ"ה בה חל פורים משולש, עלה הנידון האם ביום ראשון בשבת והוא שושן פורים שגרת הלימוד תמשיך בעסק התורה או שמא דינו כיום פורים ממש כל איש להיות שורר בביתו. ומאחר והכולל אינו בתוך עיר הקודש ואין אני כפוף כלל למנהגיהם ורגילותם בשאר שנים, על זאת באתי לברר הנכון והראוי, והלוואי ויהיו הדברים לתועלת גם בבתי מדרשות שבשאר ערים המסופקות, ובכלל.

פורים משולש לסעודה ומשתה

א. בערים המוקפות חומה נהגו לדחות את הסעודה והמשלוח מנות ליום א', ואין דבר זה מוסכם כלל ועיקר וכבר בא בארוכה בספרי הפוסקים, ובקצירת האומר אסכם השיטת המרכזיות בזה. ברי"ף (מגילה ה"ע) הביא דברי הירושלמי שסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין. וכתב הר"ן שם, ונראה לפי זה כשחל ט"ו אדר בשבת וכו' סעודת פורים אין עושים אותה עד יום אחד בשבת. והקשו על זה שהיאך יאחרו המוקפין סעודת פורים לאחר ט"ו והא כתיב ולא יעבור וכו' זהו מה שספקו הראשונים על הירושלמי ולא העלו בו כלום, ומדוחק קושיות אלו פירש הרא"ה סעודת פורים מאחרין היינו לבני כפרים שמקדימין לקרות המגילה ומכל מקום שמחת פורים לא תהא אלא בזמנה, ואיני רואה שהירושלמי יסבול פירוש זה וכו' אבל צריכים אנו לחוש לספקם של הראשונים ואני אומר דלא קשה מידי דמ"ש ולא יעבור היינו לקריאה אבל לשמחה לא דיבר הכתוב כלל, ע"ש.

ועי' בספר האשכול (ח"ב עמוד כ"ט) שתירץ וז"ל, חל ט"ו בשבת היאך עושים כרכין סעודתן ביום

א' הא כתיב ולא יעבור, אית לן למימר דאין זה העברה כיוון שמועד בט"ו שלו אלא דלא מיחשב לסעודת פורים, וסעודת יום א' תשלומה. ע"ש. שרועה לומר שבאמת אין נדחה כלל פורים ליום א' אלא לדון תשלומין בלבד שמאחר ובשבת סעודת שבת עיקר. וראה גם בשו"ת ראב"י (ס' קמד) שהוא מאותו המחבר ספר האשכול ושם כתב בהדיא, ט"ו דמוקפין דמיקלע בשבת שנינו כפרים מקדימין ליום הכניסה ועיירות גדולות ומוקפין חומה בערב שבת, ולעולם אימא לך דשמחת מוקפין בשבת עבדי לה. ע"כ. ומדבריו בתשובה משמע שכלל אין לעשות תשלומין ביום א' אלא רק שמחת סעודה בשבת. והדברים נראים כסתירה.

וכ"ה בריטב"א (מגילה ה"ע א ד"ה עוד אמרו) וז"ל, סעודת פורים וסעודת ר"ח מאחרין ולא מקדימין, ופירשו בירושלמי (פ"א ה"ד) שאם חל פורים בשבת מאחרין הסעודה עד אחר השבת כדי שתהא שמחת פורים ניכרת ולא תתערבב בסעודת שבת וכו' ואין הירושלמי הזה ברור דהא כי כתיב ולא יעבור אפילו אשמחה נמי הוא דנזכרים ונעשים כתוב שם. ע"ש.

ועי' בפרי חדש שם וז"ל, בתשובת רלנ"ח (סימן לב) שעשו מעשה הפך הירושלמי (מגילה פרק א ריש הלכה ד) ושעשו הסעודה בשבת. ויש סמך לזה מהא דאמרינן בפרק קמא דמגילה (ה, א) פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנו, ופרכינן ערב שבת זמנו, והא שבת זמנו היא וכו' ולדידי לא מכרעא הך ראיא לדחות הירושלמי, דכיון שעיקר הסעודה שעושין בי"ו הוא בשביל ט"ו שחל להיות בשבת, ואינו אלא תשלומי ט"ו, שייך שפיר למימר עשייה וזכירה בהדי הדדי קאתיין. אלא דמשמע לי דההיא דירושלמי אתיא כמאן דאמר בפרק קמא דמועד קטן (ה, ב) דאין מערבין שמחה בשמחה, וא"כ לרב אשי דהוא בתרא דסבירא ליה דטעמא דאין נושאין נשים במועד הוי משום טעמא דושמחת בחגך ולא באשתך, כדאיתא בפרק קמא דחגיגה (ה, ב), משמע דלא סבירא ליה הך טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה, וכיון דכן יש לעשות

המסופקות וכו' טוב וראוי להחמיר גם בט"ו לשלוח מנות ולתת מתנות לאביונים ולעשות סעודת פורים מספק. עכ"ל. וטעמו ונימוקו, שבשלחן ערוך (תרפ"ד ס"ד) לא הזכיר כלל להחמיר במקומות הספק אלא בקריאת המגילה בלא ברכה, ולא הזכיר שאר מצוות כלל להחמיר בהם. והמגן אברהם (סק"ה) הוא שהוסיף ונוהגין שמחה ומתנות לאביונים בשניהם. כמובא בשלטי גיבורים ואין לזה מקור בתלמודים. וראה בפמ"ג מה שפלפל לגבי משלוח מנות.

ועיין למו"ר במש"כ בהליכות עולם (ח"א עמ' רלו) שם האריך בזה מדברי הפר"ח (תרצה סק"ה) שאין צריכים לעשות שאר המצוות אלא קריאת מגילה לחוד, ועוד הביא מדברי התורת חסד מלובלין (או"ח סי' לח אות יב) שהעמיד הסוגיה מגאונים וראשונים שגם קריאה זו מספק אינה אלא מידת חסידות בעלמא. ודברי הגאונים תמצאם בחמדה גנוזה (סי' סג) והביאום להלכה הרמב"ן והר"ן (פ"ק דמגילה) שבעיירות המסופקות אינה אלא חסידות לקורא שנית בט"ו ולא חובה, שבספק הולכים בתר רוב העולם שזמן קריאה לכל בי"ד, וספק מגילה לקולא ככל מילתא דרבנן אעפ"י שדברי קבלה היא כדמוכח בתוס' (מגילה יט ע"ב) דמהאי טעמא קטן מוציא את הגדול במגילה דתרויהו מדרבנן. ויש בזה אריכות, אך למסקנה דמילתא גם אם תאמר ספק דברי קבלה לחומרא כד"ת, הכא אין כאן דברי קבלה שעל הספקות לא כאו.

וגם למחייבים מספק לקרוא בבי"ד הימים כמבואר ברמב"ם (מגילה פ"א, ובשו"ת פאר הדור סי' קה), הרי ברור שאין להם משקל וזה שהרי על י"ד מברכים ועל ט"ו לא מברך. שאין כאן ספק שקול ובאמת עיקר חיובם בי"ד ומה שהזורים על הקריאה הוא הידור לכתחילה אך לא חיוב ולכן לא מברך משום ספק. ובפרט לירושלמי (ריש מגילה) שהכול יוצאים ידי חובת מקרא מגילה בי"ד, שכל הערים המסופקות יצאו ידי חובתן בי"ד, ואין כאן אלא מצוה בלכתחילה לחזור

סעודת פורים בשבת. ומדברי הרא"ש (מועד קטן פ"א סימן טו) והרי"ף (שם ג, ב), וכן מדברי התוספות ז"ל (מועד קטן שם סוף ד"ה מפני ביטול) לחד שינוי יראה דסבירא להו דאיכא טעמא דאין מערבין שמחה בשמחה אפילו לרב אשי, ולכן יש לאחר סעודת פורים עד אחד בשבת. אלא דמכל מקום, כיון דלפום ריהטא מש"ס דילן וכן מהרשב"א דלא חייש לטעמא דאין מערבין שמחה בשמחה משמע דנעשית בשבת, יש להחמיר ולעשותה בט"ו ובט"ז, וכך אנו נוהגין. ע"ש. שעל עיר מוקפת כירושלים הסתפק ולעיקר דעתו אחז שביום השבת עיקר, והתוספת ביום א' משום תשלומין.

ואיך שלא יהיה בשו"ע (תרפ"ס י"ו) פסק בדברי הרי"ף והרא"ש שכתב וז"ל, יום חמשה עשר שחל להיות בשבת וכו' ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת. ע"כ. ונמצא שבערים המוקפות חומה הסעודה ביום א', ויש שהחמירו לעשות גם בשבת. ועי' במש"כ בזה בילקוט"י (פורים סי' תרפח, עמ' תכ"והלאה), שהאריך והרחיב מפי ספרים וסופרים בכמה בצדדים, גם ביישוב הירושלמי וגם בטעמו שאין כלל הברכה לומר שאין מערבין שמחה על שבת. ע"ש.

ערים המסופקות

ב. והנה על דין ערים 'המסופקות' שיש להסתפק בהם אם הם בכלל המוקפות חומה, הרי 'לעיקר הדין' בכל שנה ושנה דינן כערים הפרזות, וגם בשנה זו כבר סיימו מעיקר הדין את חובתם במצוות פורים ביום שיש גם בסעודה ומשלוח מנות, ככל ערי הפרזים. ורק לחומרה בעלמא מוסיפים לעשות פורים גם בערים המוקפות מצד הספק, אך ברור שאין לאחוז בערים המסופקות בחדא מחתא עם המוקפות לכל מילי.

ובשורש העניין בערים המסופקות התעורר על קריאת המגילה לחזור ולקוראה בלי ברכות. אך לגבי משלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודה הוא מעיקרא לא עיקר העניין ואינו 'חיוב' אלא ראוי וטוב ונכון חסידות בעלמא. וכך היא לשון מו"ר בחזון עובדיה (פורים עמ' קיד) שכתב, בעיירות

כנראה דעתם כדעת התינוק הבורח מבית הספר, ומלבד ביטול המצוה הוא גם צד סכנה כדאמרו דורשי רשומות, אין רפידים אלא רפיון ידים, לפי שריפו ידיהם של ישראל מן התורה לפיכך בא עליהן שונא, רח"ל.

פורים משולש בעיר ספק מוקפת

ד. ואם כל האמור הוא על ערים המסופקות ביום ט"ו, על אחת כמה וכמה וכן בנו של קל וחומר על יום ט"ז של פורים משולש. ומהאמור בין תבין, שמאחר ובתלמוד בבלי וכן ברמב"ם כלל לא הוזכר שסעודת פורים במוקפות ממש נדחת ליום א', ואדרבה דקדקו כמה מרבתינו הראשונים בבלי לדחות חידוש הירושלמי, ולדעתם סעודת המוקפין ביום שבת עצמה. והגם וקיבלנו הוראות השלחן ערוך על המוקפין דקאמר בהדיא לעשות סעודה ומשתה ביום א', אך על ערים המסופקות לא דיבר כלל בזה, והדרינו לבללי הפסיקה שהוא ס"ס להקל מדרבנן. וחזינו שבשנים רגילות להחמיר יומיים במסופקות הוא לא דבר מוסכם, ורבים מהגדולים אומרים בזה 'חסידות בעלמא', ובמסופקות דווקא בידוע למקצת שהיא מוקפת שבחוסר ידיעה כלל לא נכנסת בספק.

ודרשינו קל וחומר מדעתנו, שבפורים משולש שכל הסעודה מדין תשלומים ביום א', על ערים המסופקות הוא ספק נוסף לפטור שכבר יצאו ידי חובה בשבת, וכל דין הסעודה מילתא דרבנן. ואפי' היינו דנים אותה כמצוה דאורייתא בדברי קבלה בס"ס דינה להקל. ואם רוצה להדר לפנים משורת הדין, הגון ויפה הדבר אך לא להיות חומרא דאתי לידי קולא, ולהיות מגזים בהידור קל שבקלים על חשבון מצוות חמורות שבתורה, וביטול תורה דרבים. ואפי' על לומר על הניסים בערים המסופקות נחלקו, ומאן דכר שמיה שיבואו מזה על הבטלה ועל ביטול תורה.

דין תשלומים בערים המסופקות

ה. ועל עצם העניין אם בעיירות המסופקות צריך לקיים הסעודה גם ביום א', זה לעצמו אינו בורר שלא מצאנו תשלומים על ספק אלא על חיוב,

ולקרוא בט"ו אך לא לעיכובא. (וראה באריכות ביביע אומר ח"ו או"ח ב אות ב).

וגם לשיטת הרמב"ם הרי יש מחלקים ואומרים, שהמסופקות הוא דווקא ביש ידיעה ברורה שזו עיר מוקפת חומה וכמ"ש המאירי והב"י משם ה"ר יוסף, אבל כל שאין יודעים בה כלל ורק הערכה והשערה על שמה ומקומה, לא מקרי ספק לענין זה וא"צ לקרות אלא ב"ד. ואין צריך לומר לשיטת הפר"ח שכל שאינה מוקפת האידנא אינה בכלל מוקפין. ולפי"ז העלה שאפי' בבגד א"צ לא סעודה ולא שאר משלוח ומתנות. אלא שלהנהגה הנכונה יש להורות שינהג במצוות אלה לחומרה גם בט"ו וכדברי רבנו האר"י ז"ל. אך הם דיברו בקרוב לרווח רחוק מהפסד שמקיים מצוות פורים בלא ספק אך גם לא מבטל מצוות חמורות כתלמוד תורה של רבים בטענת חסידות שווא.

לא תהא תורה פחות ממלאכת כפיים

ג. ומאחר ואיכא הכא ס"ס בדרבנן לא שייך להחמיר בזה על חשבון מצוות אחרות. ובספק ספיקא האמור ראיתי שהילכו בו הפוסקים לדון אם יש דיני אבלות ביום א' שהא פורים משולש, והעלו למסקנה שיש בו דיני אבלות, שהרי איכא ספק דמעיקרא שמה נוהגים אבלות בפורים וספק שמה דין הסעודה ביום שבת עצמה. וכידוע כללא גבירתא איתא בהלכות אבלות שהלכה בדברי המיקל באבל, וכאן לא ראוי אפי' לדון בו צד ספק להקל. וכל שכן וקל וחומר יש לטעון כן על ביטול תורה, ובפרט ביטול תורה של רבים. וכבר ידעת שלהלכה קימ"ל אבלות דרבנן ובפרט ימי שבעה שאחרי יום מיתה וקבורה, והחמירו בהם לנהוג אבלות, על אחת כמה וכמה לימוד תורה דאורייתא וביטול תורה של רבים. שמי התיר דבר זה ולא עלה על לב החכמים.

ומאחר ובוים ט"ו מותרים לעשות מלאכה גם בערים המסופקות (עי' יבי"א ח"ו או"ח סי' מז) כל שכן שמלאכת שמים מותר וחובה היא להיות בתי המדרש מלאים מפה לפה. והמסרבים בזה

ועל הכול בטעמא דמילתא, שיום ט"ז הוא לא יום פורים רק תשלומים לסעודה לחוד, ואפי' לפטור מתחנן יש נידון באחרונים אם לפטורם. [ואפשר שבכלל יש לדמות לדברי חכמים בסוכה (כז ע"א), ועוד אמר רבי אליעזר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים לילי יום טוב האחרון של חג, וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין. ודו"ק ולנד"ד א"צ להאריך].

וממילא המובן בלא ספק הוא, שגם המובא בדברי אחרונים להחמיר לעשות 'תשלומין' ביום א' של פורים משולש על עיר 'ספק' מוקפת, הוא דבר לא ברור כלל. ועל הראשונות להחמיר בעיר הספק יש פלפול שלם באחרונים שאינו אלא חומרה בעלמא, ועל תשלומין במחלוקת ראשונים מאן דבר שמיא. ובשו"ע לא נזכר דבר על פורים משולש לערים המסופקות.

והגם שמה הפסד יש בלהחמיר באכילה ומשלוח מנות שאם לא מועיל גם לא מזיק, אך מזה לבוא לביטול תורה דברים בתי מדרש שלמים על מאות ואלפי אוהזי תורה בטלים, זאת מי התיר ועל איזה לב עלה לעשות דבר הזה.

מזה ומזה אל תנח ידך

ו. ואין כאן כלל דיון אם יש להעדיף הסעודה על התורה או דיני קדימה או פטור של העוסק במצוה פטור מהמצווה, שהרי יכול גם יכול לעשות בלכתחילה ככל הצדדים, ומי אמר לו לבטל יום שלם של תורה. בבוקר יעשה סעודה וגם ישתה מעט להחמיר לקיים המצוה להחמיר גם בדאיכא ס"ס להקל בדרבנן, ואח"כ יעלה ויבוא ויגיע וירצה בלימוד תורה בבית המדרש. אך לעשות ביטול תורה של יום שלם, ומה מאוד נחרדתי בשומעי שמועה רעה כי תבוא שבתי מדרש רבים עומדים שוממים, על איזה הידור קל בטלה גדולה ורבה, והוא מעוות לא יוכל לתקן ושכינה צועקת 'על עוזבם את תורת'.

ובכלל שסעודה יכול לקיים גם בסעודת צהרים ומי אמר לו לקיימה בבוקר לבטל כל היום מהתורה, ויכול לקיימה גם שעה סמוך לשקיעה

ובידוע ביום ט"ז לא אומרים על הניסים גם המוקפות חומה, כמ"ש מהר"י אלגאזי בקונטרס חוג הארץ (ס' ז) וכך מסיק מו"ר בחזו"ע (עמ' רמז). מאחר ואין זה יום פורים ממש אלא רק תשלומין על הסעודה שנדחתה משבת. וכלשון כמה מן קמאי ומינהון בספר האשכול (ח"ב עמוד כ"ט) וז"ל, חל ט"ז בשבת וכו' כיוון שמועד בט"ו שלו אלא דלא מיחשב לסעודת פורים, וסעודת יום א' תשלומה. ע"ש.

וכיו"ב למדנו להועיל בתשלומים על קורבנות, כמבואר במשנה חגיגה (ט ע"א), מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג. ע"כ. ונפסק להלכה ברמב"ם (חגיגה פ"א ה"ד) מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל שנאמר שבעת ימים תחוג לה' אלקיך מלמד שכולן ראויין לחגיגה וכולן תשלומי ראשון הם. ע"כ.

ואם היה פטור ביום הראשון הרי פטור גם בתשלומין כמבואר ברמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ה), מי שהיה חגר או סומא ביום ראשון ונתרפא בשני, פטור מן הראייה ומן החגיגה שכיום חובתו היה פטור, שכל ימות החג תשלומי ראשון הן כמו שביארנו, וכן אם נטמא בלילי יום טוב הראשון אף על פי שטהר למחר פטור, אבל אם נטמא ביום ראשון הרי זה חייב להביא חגיגתו וראייתו בתוך ימי הרגל כשיטהר. ע"כ. וסעודת פורים לא חמירא מקרבן חגיגה.

ואם כן המסופקות שמעיקר הדין יצאו ידי חובה ביום י"ד, וביום ט"ו הם לא היו בכלל חובה, כמבואר לעיל שלגאונים הוי חסידות בעלמא. וגם לרמב"ם הרי יש אומרים שהוא דווקא בספק ולא בחוסר ידיעה כללי וי"א שיצאו כבר ב"ד ובכלל לדעתו כלל לא דוחה סעודה ליום א' אלא ביום השבת סעודתם, וכנ"ל שאר צדדים. ואם היו פטורים בשעת החיוב גם תשלומים לא שייכי בהו וכנ"ל.

וציין שכ"כ בס' אגרת הפורים והוא בספרו (חמרא וחיי ז, א) וז"ל, שכן העידו אנשי טבריה וחברון שמעולם לא נהגו בזה. ומאמור טעמם ונימוקם ברור ונהיר עד מאוד וכמעט מן התימה להיות מחמירים בזה שהוא כמה ספקות וספקי ספקות בלא חזקת חיוב כלל, והיא מילתא דרבנן בשברור שעל בדיעבד כבר יצא כ"ד.

וגם לדברי הרב שמסיק שהמדקדקים במצוות טוב לעשות סעודה, הם בוודאי לא דיברו על יום שבוולו ביטול תורה של כלל בני העיר ועוד לבוא בשכרות או טיול, וזה ברור. ונמצא שגם אם אמת ויציב ונכון להדר לעשות סעודה ומשלוח מנות שנית, אך ח"ו לא להיות ביטול תורה דרבים, שבוזה גם אם היה מנהג לבטל את בתי המדרש, הוא מנהג איסור וטעות ושטות שלא שייך לסמוך על זה כלל.

אין להשתכר ביום הספק ותשלומים

ח. ומוסיף על הראשונות, שגם למהדרים בערים המסופקות לעשות סעודה ביום ט"ו וכן יום א' פורים המשולש, הרי בודאי שהשתכרות לא דיברו שם ולא עלתה על ליבם, אלא רק סעודה בלבד. ועי' לגר"ש דבלצקי זצ"ל בספרו פורים משולש (פ"ו הע' ה) שאחר שכתב להעיר על המנהג שהזכיר בחמרא וחיי הג"ל כתב וז"ל, כמדומה אין זה כך אלא דכל המדקדקים בערי הספקות נוהגים במצוות היום גם למחרת, אלא שאין מרבים בהם וכמו שכתב הבא"ח שם וע"כ אין לזה היכר ורושם בפרהסיא, דלמשל אין מזמינים את כל המשפחה והמכירים לסעודת פורים, והנוהגים להשתכר כפשוטו אין נוהגים בזה שנית. אבל כל אחד מקיים לעצמו את מצוות היום לצאת מידי ספק, וכל דברינו במדקדקים. עכ"ל.

ומוכח מיניה שגם המדקדקים לצאת ידי חובה בתלת ספיקי לא משתכרים כלל ועיקר, והוא מדבר על יום ט"ו בסתם שנה ועל אחת כמה וכמה יום ט"ו בפורים המשולש, שמה דמות יערכו למעשה שטות כזה לבטל תורה ומצוות על הידור קל ביותר. ועל יום פורים עצמו רבו

שאחר שלמד והתפלל מנחה יישב לסעודה וישתה ויירדם מעט ותו לא. שגם אם נפרש כדברי המחמירים שחייב איניש לבסומי הוא שכרות כפשוטו, זה נאמר במקום מצוה ודאי של סעודת פורים ודאי, ולא בערים המסופקות שכבר יצא ידי חובה בשכרו יום י"ד, וכל סעודתו ביום ט"ו סעודת ספק מצוה ספק רשות, ששם השכרות מגונה כשאר ימות השנה. ועל אחת כמה וכמה בפורים משולש לערים המסופקות, שהם ספק תשלומים בעלמא והצר אינו שווה לזנק המלך. ואיך שלא יהיה בשותה ונרדם בשכרותו די לו, אלא אם כן כוונתו להוללות וקלות ראש שבוזה אין רצונו בלשם שמים של המצוה ומחפש סיבה למסיבה.

ובכלל ידעת שלעיקר הדין רבו הדעות בקמאי ובתראי, ששכרות היא מצוה ואינה לעיכובא גם בסעודת פורים שבאה בחובה גמורה בזמנה, ובטח שלא לעיכובא בערים המסופקות, ועל אחת כמה וכמה בתשלומים בפורים משולש. ויש אומרים שאפי' איסורא איכא בה, ומזה הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ולשון התנא בדקדוק 'הפסד מצוה כנגד שכרה'. ודו"ק.

מנהג ערים המסופקות בפורים משולש

ז. והנה חזינן כמה וכמה מעידים שכלל לא נהגו בערים המסופקות 'פורים משולש', ולא חשו כלל לעשות תשלומים ביום א', עי' לגר"מ קארפ שליט"א בקיצור דיני פורים המשולש (עמ' לב) וז"ל, עיירות המסופקות עיירות שהן ספק אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון כטבריא חברון לוד צפת יפו ועוד, רוב העולם לא נהגו בהם דיני פורים המשולש אלא עושין הכל כ"ד הפרזים, ויש להם על מה שיסמוכו. ומה טוב שירבו בסעודת יום השבת ויכוונו לסעודת פורים אם צריך. אך ראוי להחמיר אף בספיקות בדיני פורים המשולש כבירושלים ולכל הפחות לענין סעודת פורים ביום א', וכן נוהגים המדקדקים להחמיר בכל זה בספיקות. ע"כ.

וע"ש בהערה ששאל וחקר את יושבי המקומות ובפרט בטבריה, וענו ואמרו שלא נהגו בזה כלל.

של רבים, ואפי' במקום שמצאנו לרבותינו שחששו שמא יימשך ולא יבדוק חמץ, לא דיברו על ביטול של רבים. וכמ"ש להוכיח מהראנ"ח בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סו"ס עט) ושכ"ה בכנה"ג (סי' תלא) ובחת"ס (בסוף החי' על גמ' פסחים, סי' תלא סק"ו). ועוד אחרונים רבים.

וכבר האריכו ביוצא בזה באם לבטל ביהמ"ד להדלקת נר חנוכה בצאת כוכבים, כמבואר באורך בדברי מו"ר בחזון עובדיה (חנוכה עמ' עה) שיש לקיים שיעור קבוע אם יש חשש לאיזה יחידים שלא יחזרו. שכל שיש מרבתינו שמתירים בכל הלילה יש לסמוך עליהם ולא לבטל תורה ברבים. ואפי' על אברכי כולל ובחורי ישיבה דיבר מורנו וביאר ההיתר וז"ל, כי המדובר הוא באברכים תלמידי חכמים שחסים על זמנם, ואף בביתם לומדים בעצמם גם בלילה, כי יודעים הם מש" הרמב"ם שאין אדם לומד רוב חוכמתו אלא בלילה, ואין כאן ביטול תורה. עכ"ל. והרב דיבר כמה שראו עיניו עמלים וסקדנים ואיני יודע אם דיבר בכל אתר ואתר, והמבין יבין שדי לחכימא ברמיזא וכבוד אלוקים הסתר דבר.

והם דיברו על ביטול תורה של כשעתיים שהקדימו היציאה, ולא דיברו כלל על ביטול ימים שלמים מה שנעשה היום בכמה כוללים, חופשה קבועה יומיים בחנוכה. ועל השעתיים התורה מצטערת על שמתמעטת, וכבר לקחו עוד יומיים, והתקיים בנו אם תעזבני יום יומיים אעזובך.

ולימוד גדול לימדנו רבנו וינה הביאו ביתה יוסף (סי' פט) והוא מעשה רב רבנו הוא רבנו הקדוש, שלא היה מפסיק אפי' לק"ש מדין לימוד תורה של רבים, ואפי' עבור מצוה מה"ת חביבה וזמנה רגע כמימרא. ואעפ"כ לא הפסיק כי גדול לימוד הרבים. והוא שורש ויסוד פסק השו"ע. וכיו"ב גם הורה מור"ם ז"ל (או"ח סי' קו ס"ג) שאם לומד לאחרים, אינו פוסק. ע"ש. ובדעתו ביאר המשנה ברורה (ס"ק ח) שבאופן שאם לא ילמדו עכשיו

הפוסקים האוסרים שיכרות ואין צריך להאריך על מקרה שכזה שכבר קיימו הסעודה בי"ד. ואין זה אלא כהבאים מרפידים שהירפו ידיהם מהתורה.

ביטול תורה דרבים

ט. עי' שו"ע (סי' פט ס"ו) 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). ע"ב.

ותקנות שלמות עבדו רבנן על מניעת ביטול תורה דרבים, אפי' על חשבון מצוות אחרות. וראה בשלחן ערוך (סי' רצ ס"ב) אחר סעודת שחרית קובעים מדרש לקרות בנביאים ולדרוש בדברי אגדה, ואסור לקבוע סעודה באותה שעה. ע"כ. וזה מתאים מאוד לגד"ד שמיד אחרי שחרית קובעים בית מדרש ורק אח"כ יילך לסעוד לסוף היום, ולא יבטלו תורה מהציבור. ועי' במשנ"ב (ס"ק ח) שכתב להזהיר בזה וז"ל, כיון שהטעם שאסרו חז"ל קביעות סעודה אז הוא מפני שיתבטל עי"ז מתורה וכנ"ל, ממילא נשמע דמכ"ש שצריך לזהר שלא יגרום עי"ז ביטול ת"ת דרבים. כגון מה שמצוי בעו"ה לאיזה אנשים שמזרזין להעולם בשבת בקיץ אף שעוד היום גדול להתפלל מנחה ולקיים הסעודה ג', וגורמים שכל אנשי בהמ"ד יפסיקו מלימודם וכבר אחז"ל (בשבת קי"ח) אמר ר' יוסי יהא חלקי ממושבי בהמ"ד ולא ממעמידי בהמ"ד, אם לא שלא ישאר זמן להתפלל מנחה ולקיים הסעודה שלישית ביום כדון אז בודאי נכון לזרז לזה. אין להמשיך הדרשה שיבטל עי"ז סעודה שלישית. ע"ש ואוקי באתרין.

ועי' למו"ר בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' נט) שהאריך בכגון זה לחוס על ביטול לימוד תורה

ימי בין הזמנים גרועים מבין המצרים

יא. ומכאן יש לעורר ולהתעורר על איזה הנהגות ומנהגים שהתרגלו בהם לביטול תורה דרכים, וכבר זעקו זקנים ומשער שבתו, על ימי בין הזמנים והם ימי ביטול רבים בשנה. ואם היה בכוחי הייתי מתקן כעין מנהגי אבלות על ימי בין הזמנים, שהם מקולקלים וגרועים בהרבה מימי בין המצרים, שתמוז ואב עצב שבהם 'זכר' לחורבן, ובין הזמנים הם החורבן בעצמם. ובימים אלה רבו הבטלנים בכל כרך, והרבה לומדים איכא בשוקא, ומהם בפרדסים ומהם במקומות שכבוד אלוקים הסתר דבר. ורבים חללים הפילה ברוחניות ועצומים הרוגיה בגשמיות, והם ימי סכנה לישראל באין מגן וצינה, וקול יעקב נדם מלשמור מחנות הצבא, אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה, קול ענות אנכי שמע.

וכבר הזדעק השל"ה הק' (ח"א מס' שבועות ל ע"ב ד"ה ולמדתי) שכתב בחריפות וז"ל, ועיקר הכולל הכל יהיה נעקר ונשרש מן העולם השם של בין הזמנים, לא ייזכר ולא יפקד. רק כל העיתים שווים לטובה יתנהגו במנהג אחד לתורה, כמו שכתוב והגית בו יומם ולילה, עכ"ל.

ומקור מנהג זה לא לשם שמים, וכבר מפורסם שהסטייפלר והרב ש"ך זעקו עליו, וגברא רבא הגר"ד סגל שליט"א (בנתיבות ההלכה כ"ט עמ' לט) מסהיד על גופא דעובדה הכי הוה וז"ל, לפני הרבה שנים נכנסתי אל מרן הסטייפלר זצוק"ל, וכתבתי לו שחש אני כי בין הזמנים מוציא את הבחורים לג'נגל! בדיוק בזמן הקיץ, ה' ירחם, שידוע הוא איך העולם נראה אז, אז יוצאים נערינו ובנינו מהיכלי התורה לרחובות קריה, פחד פחדים, כחייתו יער! אמר לי הסטייפלר – אתה צודק, אבל אני לא יכול לעשות דבר בלי הסכמתו של מרן הגרא"מ שך זצוק"ל. הלכתי בשליחותו למרן הגרא"מ שך, ואף הוא אמר שאני צודק, אבל אי אפשר שרק ישיבת פוניבז' תנהג כך. הוא אמר לי - לך למרן הגר"י אברמסקי זצוק"ל שביהן כנשיא ועד הישיבות, ובקש ממנו שיאסוף את כל ראשי ועד הישיבות,

יתבטלו ולא יוכלו להתקבץ ללמוד אח"כ אינו פוסק ואפילו אם יעבור הזמן. ע"ש.

והפסד הלימוד אפי' בלומד לעצמו הוא באי אפשר ע"י אחרים וגם היא מצוה עוברת, וכמבואר במאירי (שבת א ע"א) שכתב, במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים אינו מפסיק, וכן למצוה שאין שעתה עוברת. ע"כ. וכ"ה בתוס' ר"י הזקן (קידושין מ ע"ב) שכתב, שמפסיק תלמודו מפני המצוה העוברת. ע"ש.

והלוואי והיינו מהדרים להגיע לסדרי הכולל בכל החשק בו מהדרים בדברים קלים כאלה, וסדרי הכולל הם דאורייתא בביטול תורה, והמאחר גורם ביטול גם של אחרים שמחליש האווירה ומגרמל את הרפיון, ובכלל אברך דינו כפועל גמור כמ"ש באריכות במקום אחר, ועד שיהדר בדקדוקי ספקות דרבנן יקיים את המוטל עליו להגיע בזמן ולא להתבטל מעסק התורה בזמנים המחויבים.

דובר אמת בלבבו

י. וכמה זהירות נדרשת שלא נעשה שקר בנפשנו, והצגה של יראת ה', שכל השנה מהללים בדברי יושר ואמת את התורה הקדושה, וקוראים לעמלי התורה מחזיקי עולם, וטוענים כלפי המתאוננים על לומדי התורה, שבלא תורה אין חיים לאומה היושבת בציון, והדברים הם אמת לאמיתתה, שהתורה הקדושה היא רעוא דרעווין לחי העולמים. אך מצוה היא להשמיע לאוזנו ולקיים והשבות אל לבבך, שאין הדעת סובלת לטעון כן כלפי חסרים ביראת ה', ולא ניטול קורה בעצמנו מבין עינינו.

שאברכי הכולל שהם בבת עינו של הבורא, היושבים בתוך היכלות התורה שהם מקום שכינתו יתברך, שמיום שנחרב בית המקדש 'אין לו' לקב"ה בעולמו 'אלא' ד' אמות של הלכה, והאברכים כמהנים ולווים המשרתים לפני ה'. וכי יעלה על הדעת לסגור את בית המקדש ועבודת הקורבנות על כל איזה ספק קל אם בכלל, וסרך ריח של מצוה שאין להם עיקר.

הכיפורים! אבל פה פתאום עקרו את הלב
במרכוז. ע"ש באורך.

וזה פלא עצום, איך מנהגים ריקים ושטותיים
כנ"ל מדברי הגדולים הנזכרים מכתבים את
התנהלות עולם התורה, לא יום ולא יומיים אלא
על חודשיים שלמים בשנה. וכמה מוסר יש
ללמוד מכאן שיהיה כל אחד שוקל בפלס
האמת ורצון ה', שפעמים שהעדר בתר
משרוקית הולך, והמשרוקית טועה ומטעה
ומבולבלת היא ללא רועה וקברניט. וזה ידוע
שאצל הספרדים במקומותיהם כלל לא היה
דבר זה של בין הזמנים וראה בספר פדה את
אברהם (מונסי ח"א עמ' תלג) מה שסיפר מזה,
והדברים מפורסמים. אך נתקלקלו הלך וחסור,
והא רחום יכפר.

ללמוד מוסר מהעם בשדות

יב. וגם על כל השנה יש לנו ללמוד מוסר גדול
מהפעלים הפשוטים בבתי מלאכתם, שהוא
דבר זר ומוזר בעולם, שפעלים ינהגו כמנהג
אברכים שמתחילים יום לימודם בשעה
שלישית-רביעית מעלות השחר וגם יוצאים
להפסקה בצהרי היום. והפעלים כבר בשעה
שניה עמלים בעבודתם עד בין הערביים ובקושי
מתפנים להכניס אוכל לפיהם בצהריים. פועל
בא בחשבון על ימי מחלה בלחץ וצוקה, ולומדי
התורה יוצאים ונכנסים בלא בקרה. הפועלים ימי
חופשתם על חשבונם ומצמצמים אותם לפי צורך
בית המלאכה, ובתי המדרש באין מפריע סוגרים
שעריהם למעל חודשיים בשנה. ואעפ"י שאולי
היה למנהג טעם כעיקר משנים קדמוניות שהיו
גולים למקום תורה, בטל טעם וחלפה הסיבה מן
העולם אך הבטלה קנתה לה שם ויקר, ובמקום
שיהיה האיש גולה למקום תורה, מוציאים את
התורה לגלות ארוכה מעל חודשיים בשנה.
ועדיין לא הזכרנו בטלת ערבי שבתות וימים
טובים, שמלבד איזהו מקומן של כולל יום שישי
שבמקום והכינו את אשר יביאו 'לחם משנה'
ביום המסוגל לתיקון הברית, יפתחו השערים
לשעה שעתיים וגם זה בדוחק ותמלוגים.

ונבטל את בין הזמנים! הלכתי אל הרב
אברמסקי, אבל הוא כבר היה חולה מאוד ואמר
לי - אתה צודק, אבל אני כבר חולה מאוד,
ותבקש מרבי ישראל יעקב (הסטייפלר) שיתפלל
בעדי. ובאמת כעבור יומיים הוא נפטר חזרתי
למרן הסטייפלר וסיפרתי לו את השתלשלות
הדברים, וכשכבר עמדתי לצאת הוא אמר לי:
שלא תהיה לך חלישות הדעת, אתה עשית לשם
שמים ויהיה לך שכר על זה, ואף שזה לא יצא
כפועל, אבל בשמים יש חשבון. ואז אמר לי מרן
הסטייפלר כך - אתה יודע איך נהיה הבין
הזמנים הזה? זה בכלל לא נהיה לשם שמים!

ומוסיף ואומר, הייתי במנצ'סטר באנגליה והרב
של המקום שם דיבר, והוא גם דיבר על בין
הזמנים ועל מה שקרה, ואמר שאצלו מעולם לא
היה בין הזמנים! אולי בפסח ובכסלו, אבל לא
בקיץ! אולי א' דסליחות היו נוסעים לרב'ה, אבל
לא יותר מזה! בגמרא כתוב להיפך, שימות הקיץ
זה בדיוק הזמן שצריך להוסיף ולהתחזק בלימוד
התורה! ואם לא, אז רחמנא ליצולן - הולכים
לאיבוד... המשיך מרן הסטייפלר וסיפר איך
התחיל ענין בין הזמנים בימים אלו של חודש
אב, המצב הכלכלי היה אז קשה מאוד,
ובמטבחים של הישיבה לא היה מה לבשל. אז
החליטו שאם בין כה וכה הישיבות התדלדלו
ואינם במלואם, כבר יעשו חופשה לכולם! וגם
שינחו קצת. ולאחר מחשבה מעמיקה מעט,
לפתע החלו לתפוס את עצמם - מה, בדיוק
באלול סוגרים את הישיבה ושולחים את כולם
הביתה? הרי זה דבר שלא יתכן לעשותו! אבל
מה עושים עם המטבח? לכן הקדימו זאת לחודש
אב, שאז ייצאו לחופשה, ובכך יוכלו המשיך את
סדרי הישיבה כרגיל באלול, למרות הדלדלות
הלומדים בה. אבל זה בכלל לא התחיל
במחשבות לשם שמים. לא כמו שאומרים
שצריך את ימות הקיץ לנוח. התבטא מרן
הסטייפלר ואמר לי - בשבילי, זה כמו שהוציאו
את הלב של ה'זמן'! ללא בין הזמנים היו
לומדים ברציפות, מאחרי פסח עד אחרי יום

האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו בלבבו.

ואמרו חז"ל (ברכות לב ע"ב) ארבעה צריכין חיוזוק ואלו הן: תורה ומעשים טובים תפילה ודרך ארץ. תורה ומעשים טובים מנין, שנאמר רק חזק ואמין מאד לשמר ולעשות ככל התורה, חזק-בתורה, ואמין-במעשים טובים. תפלה מנין, שנאמר קווה אל ה' חזק ויאמין ליבך וקווה אל ה'. דרך ארץ מנין, שנאמר חזק ונתחזק בעד עמנו. ע"כ.

ועל דעתי לדרוש כל דבריהם על חובשי בית המדרש בדווקא, שמלבד הצורך 'חזק בתורה' כפשוטו להיות לומד בכח ולוחם מלחמתה של תורה, עוד צריך חיוזוק במעשים טובים להיות מחזקים איש את רעהו ומגביהים השאיפה והדרישה, ועוד יותר חיוזוק להתפלל מקירות ליבו תפילת 'בית המדרש' שיתקיים בנו שנהייה משכימים עמלים ורצים באמת, ולבסוף חיוזוק בדרך ארץ חזק ונתחזק בעד עמנו, שלפחות כמו כוח ומספר הזעקות על חוק הגיוס יש לנו לזעוק על ביטול בית המדרש שאנחנו עושים בעצמנו. ומי יודע אם לא זו שגרמה לזו.

טענת נכאים 'ירידת הדורות'

יג. ותכף אדבר בטענת שטות אשר שמעתי באומרים לי, חולשת הדורות היא ואין לדרוש ואין לדחוק באברכים, כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי, ודפקום יום אחד ויחלשו כל הצאן. וזו הטענה קשה מהכול, שכל הרוצה לקיים שקרו מתבל בו מעט אמת לקיימו, הן אמת שנחלשו הדורות אך הוא שקר גמור לטעון שדווקא יראי ה' והאברכים נהיו בנכים חסרי כח וחסרי יכולת, שח"ו לא ידחקו בהם שלא יתפרקו ויפרקו עול, ומה אפשר לעשות נעדרה מהם החכמה והתבונה, ועל כן נסרכים הם לאיטם וצריכים הפסקות וחופשות, ואין לבוא אליהם בדרישות. ואעפ"י שבדרך זו בודאי לא יגיעו למדרגת חכמים, די בזה שהעיקר שאולי נשמרם שלא יהיו יוצאים לחוץ להיות כבני העולם, שבית המדרש תיבת נח והיוצא מציץ

ואוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר, אך אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', ובמקום חילול ה' אין חולקין כבוד. שעניי ראו ולא זר סטודנטים בהשכלה כללית ורבים מהם בעלי משפחות, ועוד מהם במצוי יראי ה' לשלוש תפילות, והם הם המשלמים כחמישה עשר אלפי ככרות כסף בשכר לימודם לשנה, ועוד צריכים לעבוד בכל יום כדי מחייתם לדירה ואוכל להשביע נפשם. וסך הכול עולה 'ההוצאה' על הזכות ללמוד כסכום המצטבר לסך המלגה 'שמקבל' אברך לשנה לסייע ללימודו. ואלה הסטודנטים לומדים ומתייגעים להשכים קום ללימודם, ועד שעות מאוחרות עוד מול ספריהם, ויעדים והספקים וקול המון מבחנים בלחץ גדול וטרחה מרובה, ויעבירו לילות שלמים בלימוד וכתיבת עבודות עד עת נפול. והם מוציאים מכיסם הדמים ולא המקבלים, ואם ירצו לקבל מלגת לימודים יעמיסו עליהם דרישות ותביעות עתידיות, וצריכים להוכיח עצמם בכישרונות וידיעות.

ואני עומד ומשתהה איך נהייתה בדבר הזה, שהרבה ממחזיקי ישיבה או כולל צריכים להיות שומעים קול בוכים וגרפים על כל יגיעה קלה בהספק ובמבחן, וטענות לרוב לקבל יום פטור על דברים שאין בהם צורך והכרח, וטענות נרפים וחלשים שאין בהם כח וכמשל והיו ח"ו נכים.

והזהירות נצרכת שלא נהייה גונבים דעת המקום ב"ה ומשקרים כלפי מעלה, שבכל יום על לשוננו בסיום בית המדרש, אנו משכימים והם משכימים, אנו עמלים והם עמלים, אנו רצים והם רצים. ובאמת אנחנו צריכים לקחת מוסר וללמוד דרך העבודה מההולכים לדברים בטלים. ובודאי שישראל קדושים וזו היא מסיבת היצר וזה כוחו להיות מחליש לב הלומדים ומרגילים בתפנוקים, ולוחש על אוזנם קול נכבים. עד שמכניסים אחד בשני מורך וחולשה מלהילחם מלחמתה של תורה, להיות כובש יצרו להיות מגיע למדרגת חכם ומורה הוראה, וירדה תורה עד סוף דעתו של אדם וציותה, מי

ונפגע, וטוב נכה רוח והוא בבית ה', ושאר טענות שאין האזון מקבלת ואין הדעת סובלת.

ומה בעצם יסוד טענה זו, שכל הטוען כן בעצם אומר שדרך החינוך והלימוד שעליהם גידלו את צעירי הצאן, היא חלשה וגרועה ולא הועילה לבנות אנשי רוח וקומה, וטענתם ביסודה שכל המכונים בשם יראי ה' אין בליבם אמונה בנויה ואיתנה, והם גרפים ורפי שכל עד שיש לחוש לכל רוח שח"ו תפילם. וכל האומר כן לשמור עליהם בזכות לבנה בעצם מגלה שדעתו עליהם שהם כחרס הנשבר.

ולעומתם משבחים ואומרים שאלו שכנגדם השווים במידת גופם אך הם 'אנשי העולם' כסטודנטים ובעלי יוזמה בכל דברי 'החול וההבל', אפשר וצריך לדרוש מהם הישגים גדולים ורמים והם שבח בין כל העמים, ואעפ"י שהאברכים בני גילם הם אך אלה הסטודנטים בריאים שיכולים להיות עמלים ומתייגעים ומוצאים כדי סיפוקם ויותר, ויהי לנס ופלא איך בהם לא פגעה ירידת הדור רק להיפך השתבחו והתעלו על כמה דורות, ורובם גיבורי כח לעבוד ולמשא, ומהם חכמים ונכונים להגדיל החכמה כיש מאין, ומהם בעלי יצירה דברי הפלא ופלא שלא נשמע כמותם בכל חוכמות וחכמי העולם.

אין לך חילול ה' גדול מטענה זו, ואוי לאזוניים שכך שומעות, ומחשבות שטות והבל אלה הם שגרמו לירידת הדור ברוחניות והשכלתו בתורה. ולהיפך מרובה מידה טובה, שאם נשקה ונגדל הצאן בגדלות הדעת, ניתן משקל ונחזק האמונה בשיקול דעתם, וזוהי עבודת המחנך להיות נותן כלים ביד הצעיר סדרי החשיבה הנכונה ודרכי הבחירה הנכונה, ולא נהיה נבהלים מכל רוח טועה ומכל מחשבה זרה. אלא נגדיל ונעצים החשיבה העצמית ונקודת המיוחדות האישית, שיכבד כל איש את ה' מהונו ומאשר חננו, יהיו גדלים הגדיים לבעלי עז ותעצומות ויהיו עטרת זקנים בני בנים.

ולתקן את כל העולם בשעה אחת אין בכוחנו, אך לעורר ולהתעורר למי שרוצה להטות און היא חובתנו, זאת יעשה ויהי שיסובב עצמו באנשי קומה בעלי שאיפות ודעת רחבה, ויבחר לו איש עצה ותבונה, איש אשר רוח בו לרומם ולגדל רצונות ואמונות ביכולות אשר חננו ה', שהמאבד טובת הבורא במה שנתן לו בכישורים ויכולות, לא גרע מהכופר בטובתו של מקום והוא שוטה המאבד מה שנותנים לו. ואדרבה יהיה כל איש מתרומם בעצמו ומרומם אחרים, אין ורין בדרך סלולה, בעבודה הנפשית ובהישג השכלי, ומעל הכול להיות דבק באלוקים חיים, לקיים כל חפצו של הבורא להיטיב לבריותיו, להיות משפיע עליהם חן חסד ורחמים, ואעפ"י שהוא אלוה-ה דר מרומים, אוהל שיכן באדם (תהילים עה, ט) וביד נביאיו אמר, ואת רוחי אתן בקרבכם (יחזקאל לו, כז). והוא אשר ציווה בתורתו הקדושה, ועשו לי מקדש ושכנתי 'בתוכם' בלב כל אחד ואחד (שמות כה, ח).

אמץ כח

יד. ולב יודע מרת נפשו, שלא באתי להחליש או לקנטר, ויודע אני בעצמי מהו כוחו של יצר הרע ואני הראשון שצריך לחזור בתשובה שלמה, לא באתי אלא לעורר ולחזק דברים הצריכים חיזוק, שנזכה לקיים רצון וציווי הבורא 'שתהיו עמלים בתורה'. ועל אף שיודע אני בקושי הפרנסה וצער גידול בנים, אך אין חכמה בלהיות בוכה ומתבכיין על הרעה ולא להיות פועל ועמל להגיע לכלל הטובה, שכל הקרבתנו והתנזרותנו מהבלי העולם היא לא תכלית לעצמה, אלא אמצעי להגיע למטרה הנעלה להיות דבקים בה' ועבודתו. והגרפים מפסידים 'עולם הזה' בעניית ומניעת תענוגות וגם מפסידים 'עולם הבא' בהתרפות מתורה ומצוות, ועל דרך רמז ודרש נאמר שכבר ציוותה תורה לא תראה את 'חומר' אחיך או 'שורו' (כשורוק ראייתו) נופלים בדרך והתעלמות מהם, הקם תקים עמו. שיש לעשות כל מה שביכולת להציל אחים אהובים ואהובי ה' ברוך הוא, שלא יתיאשו וירפו מעבדות ה' מחוסר תשומת לב והוא ייאוש

מכשירים ומסכים טמאים, ובמקום שיעלו מחיל אל חיל, עין במר בוכה על הירורים מדחי לדחי.

ועל יום פורים מספק ובמשולש שאין בו שום צד וסמך לבטל תורה, אלא אדרבה להוסיף חיילים לתורה ועבודה, מצא יצר הרע עוד מקום לבטל העם מהתורה, והנהגות ומנהגי חסידות נהפכו לעוונות בהכשר שטן מהלך עם שטריימל. והגדיש סאה של ימי בין הזמנים ושאר ימי המעוננים והמנחשים שיום זה טוב לתורה ויום זה טוב לבטלה. והיא עבירה גוררת עבירה, שהגדיים מסתובבים בלא עסק, והתיישים בתריהם בביטול הכוללים על ביטול התלמודי תורה, ותורה מה תהא עליה.

קיימו וקבלו היהודים עליהם

טז. קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלווים עליהם ולא יעבור, להיות הדור קיבלוה בימי אחי וראש, להיות עמלים ועוסקים בתורה מרצון ומאהבה, וביד כל אשר יש לאל ידו לעשות לתקנתו יעשה, להעמיד את הדת על תילה להיות בתי המדרש חיים באור החיים, לקבוע סדרי הלימודים כחוק בל יעבור כפרט בימים בהם החולשה והרפיון מצוי, להיות מחזקים ידיים רפות וברכיים כושלות, ושכרו אין ערוך לעולם ארוך, אשרי עין ראתה כל אלה.

ודבר גדול לימדו אותנו רבותינו (כתובות סג ע"א) במעשה בעשיר הארץ כלבא שבוע שמו, שבא להתיר נדרו שהדיר את בתו על שהתקדשה לרבי עקיבא שמכחה גלגל חמה בעקבו, ופתחו לו בחרטה 'אדעתא דגברא רבא מי נדרת' שלא לתת הנאה לצדיק בימי חייו. והקשו בתוס' מדקימ"ל 'אין פותחין בגולד'. ותירצו ביסוד גדול לכל אשר חפץ בטוב 'דרך' הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול'. ויש לדקדק בלשונם הדק היטיב, שלא אמרו 'מצוי' הוא שיוצא גדול, כי באמת רק אחד מאלף יוצא להוראה. ולא אמרו אלא 'דרך' הוא בהולך ללמוד, דהיינו מי שמבין שהוא במסלול שיש לו דרך מוגדרת, עם יעדים בהיקף ובעיון, בהבנה ושינון, ומוגדר לו זמנים ועיתים ונהירים לו שבילין ושלבים, שאין

שלא מדעת, להצילם שלא יאבדו עולמם אבדה מדעת.

אין מבטלין תינוקות של בית רבן

טז. ועצור במילין לא אוכל ואורייתא קא מרתחא, שאיך נעשה כדבר הזה בטענת מצוה פקו פלילה, וביטול תורה של רבים מי ישאנו ועון ביטול התינוקות מי יכילנו, שאפי' לבנין בית המקדש הלכה היא שאין מבטלין את התינוקות (שו"ע י"ד רמב"ס"ג). ואין העולם מתקיים אלא בעבורם שהוא הכל שאין בו חטא (שבת קיט ע"ב).

וכללא גבירתא היא בדברים חוצבי להבות היוצאים מפה קדוש בשו"ע הגר"ז (ת"ת פ"א ה"י) וז"ל, ואין מבטלין התינוקות 'לשום דבר מצוה בעולם' ואפילו לבנין בית המקדש. ע"כ. ואיך זאת נהייתה הרעה החולה הזו שעל כל איזה 'מנהג חסידות' ופעמים 'מנהג שטות' של ממש מבטלין את התינוקות, ולא האמנתי אשר ראיתי מקומות של תורה, בראשי חודשים יום המסוגל לקדושה מוציאים הילדים הרכים לרחובות קריה בחצות היום, ומי התיר הדבר והיכן בנין אב לזו ההנהגה.

והנוער מנוער מתורה כי כבר ימי בין הזמנים נהיו לדבר מצוה שבחובה, וערבי שבתות וימים טובים הלכה היא שלא יבטלו התינוקות, רק מעט 'בסוף היום' (שו"ע י"ד רמב"ס"ב). והיום נהפכו ימים אלה להיות עושים חציו לכם וחציו להפקרות גמורה, וחול המועד כולו מקשה אחת של בטלה מתחילתו לסופו. והוסיפו עוד ימים של מנהג בורים לבטל התורה מהתינוקות גם בל"ג בעומר ואיסור חג, ונדרמים המלמדים בעצמם לתינוקות הבורחים מבית הספר, ואין ההורים פטורים שיש להתאמץ בכל עוז להקים מוסדות חלופיים לבטלים. ולשון קינה אוי ואללי על עין ראתה את זאת, שעל עיקר הדין שיחיה יושב ומלמד כל היום וקצת מהלילה (שם ס"א) כבר לית מאן דחש בה, והבטלה מביאה לידי שעמום שמסתובבים סחור סחור ברחובות, והבטלה מביאה לידי זימה שמבקשים להם

החכמה בהיסטוריה אלא באסטרטגיה, שיושב ומחשב דרכי לימודו אימתי יגיע למעלת חכם ומורה הוראה.

וזהו דרך ישרה שיבור לו האדם, שיקבע לו מקום ללימודו שתכלית הלימוד שיהיה אדם גדול, וגדלות היא בעבודת ה' תפלה ומידות ואי אפשר בלא לימוד תורתו, והם תרין רעים דלא מתפרשין. שאין גדלות ברפיון הלימוד, ואין גדלות בזלזול הזמנים. והמבטלים שעוניהם וימיהם ושנותיהם 'בדיבורים בלימוד' 'אווירת שטייגן' הרי יישארו עם אווירה בלא תורה ובלא דעת, כאברך עם ידיעות 'ונייעס' של סוגיות.

ועל כל דברי האגרת הזאת, ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, איש אשר יראת אלוקים בוערת בקרבו ויכול לעשות מעשה כמרדכי, בלך וכוונס את כל ילדי היהודים הנמצאים ברחובות קריה, להקים להם בתי מדרש לרוממם ולקדשם בקדושת התורה והיראה. ומי אשר יוכל להשפיע על מוסדות התורה להאריך שעות ולמגר ימי הבטלה, כמוכן בתשלום ומשכורת כדבעי ויעלו כל בית אב מס למלך מלכו של עולם, וישקלו בשקל הקודש לפרנסת המלמדים המצוינים בחשק בתורה, והיה זה שכרו מושלם ממי שאמר והיה העולם, ועין חיים היא למחזיקים בה להעמיד קרנה של תורה.

ומצוה להיות כל איש שורר בביתו לשלוח ילדיו לבתי מדרשות, וכסף וזהב יזיל כי יקרה היא מפנינים, והאב שנתן לבנו להסתובב בטל ומשועמם עד אשר פרק כל עול מעליו, אל יבוא בדמעות של שטות להתברך אצל החכם, שאין ברכת כל חכם מועילה להחיות מתים.

והאיש החכם עיניו בראשו לראות את הגולד. ועל כן למיזחסים שבהם אומרים, בחור שא נא עיניך וראה במשפחה ממנה באת זרע קודש ברך ה', ראה שלא תבייש מולידך. ולנחלשים שבהם אומרים, קחו מיקחכם לשם שמים וגם נעטרכם בזהובים.

וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן למגדול ועד קטן, בעבור שהתורה כתר לראשם והאמת נר לרגלם. ובפרט כי יסירו מעליהם שעמום הילדים שבלית ברירה ומחולשת בנים מתלוננים, נעשות כקנה רך מול בנים שובבים, עד שנפלה חומת המגן ומסתובבים הבנים בכתים לא טובים, ולא אחת ידי נשים רחמניות הכשילו ילדיהן, ונתנה ביד כן כסיל תוגת אמו המסך המשחית, שהקל שבו כל שטותיים והבלים, והחמור שבו כל העבירות שבתורה אחרי פריקת עול התורה והיראה.

והבט והבן שראש כל העוון הוא ביטול עסק התורה, שהפילו פור הוא הגורל על איזה ימים יהיו זמן 'ביטול בית המדרש לרבים', ופעלו בעצמם בזעיר אנפין אשר ביקש המן האגני לאבד את כל עבודת היהודים מגער ועד זקן טף ונשים ביום אחד. ושללם שחשבו להרוויח ספק מצוה קלה היה לבזו, ואין הצר שווה בנזק המלך.

על כן החלש יאמר גיבור אני, ואל ידמה בנפשו להימלט בית המלך בטענת אני את נפשי הצלתי, אלא לך בכוחך זה והושעת ככל אשר תוכל שאת, ולא תהיה השאת והספחת בעם, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד.





האבקת בשר עוף יורדת ל 3.6%, ובהתאמה גם השומן עוף יורד ל- 1%.

ביטול שישים

ב. הלכה פסוקה ופשוטה בש"ס (חולין צח ע"א) ובפוסקים (רמב"ם מא"א פ"טו ה"כא, שו"ע יו"ד סי' צח) שבשר שהתערב בחלב וכן להיפך, אם יש שישים כנגדו בכל התבשיל, הרי שאותו המעט בטל ומותר התבשיל. ואין צריך לומר, שאם בטל בכמה אלפים שהיתר גמור הוא ואין לחשוש לאוסרו בדיעבד. ועל אחת כמה וכמה שהוכנס לתבשיל פרווה שאין להחיל עליו שם תבשיל בשרי.

אולם יש לחקור בתמציות טעם כהבא, שלקחו את העוף וטחנו אותו הדק היטיב ולקחו תמצית טעמו, האם יש לשער כמות הנכנסת בקדרה או כפי שהיה בטבעו שבוה גדל שיעורו לאין ערוך. והסברה הפשוטה אומרת, שמאחר ולא חילקו בזה רבותינו שלא מצאנו שהצריכו לחשב מיעוט חללים של אוויר או לשער הקמח לפי נפח החיטה קודם שנטחנה, הכא נמי אין לשער אלא כנגד האבקה. וחזיתי בקובץ הנדפס ע"י מכון הוראה ומשפט (ח"ו עמ' רו) במאמר הרי"א כהן שליט"א שציין בזה לשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' קצה) משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל, שגם בתמציות טעם מרוכזות סגי בשישים נגד מה שנכנס בתערובות ולא נגד הדבר המקורי. והוסיף שכ"ד הגר"ע יוסף זצ"ל והישיביל עבדי (ח"ה יו"ד סי' ח), ואילו דעת המנחת יצחק (ליקוטי תשובות סי' ס) להחמיר בזה, אך הנד"ד גם הוא יודה להקל בכמות מוערית כ"ב. ע"ש.

איברא, שאם נתבטל הכשר בתערובת אך עדיין טעמו נרגש לא הוי ביטול, ומקרי כאיסור בעין שהרי טעם כעיקר, וכן בא בכתובים בבית יוסף (ריש סי' צח) עפ"י דברי הרא"ש הרשב"א והר"ן ע"ש. והיא מלתא דפשיטא בפוסקים. וכל שכן אם ניתן בתבשיל כעבור נתינת טעם כמ"ש מור"ם ז"ל (סי' צח ס"ח), מלח ותבלין מדברים דעבידי לטעמא, אם אסורים מחמת עצמן אינן בטילים בשישים. ע"כ.

אבקת מרק עוף אינה בשרית

נשאלתי מאחד שאכל תבשיל שלא התבשל בתוכו בשר אך תוכל באבקת מרק עוף, ובעת שואל אם צריך להמתין אחרי אכילה זו כהמתנת זמן אחר אכילת בשר.

א. לדידי מילתא דפשיטא היא כביעתא בכותחה שאין כאן מקום להחמיר בהמתנה ו"ש, ובעיני הוא בכלל כל הפטור ועושהו נקרא הדיוט מאחר, שמאחר ואין טעם וסברה העומדת על שתי רגליים לעומת צדדי ההיתר המרווחים אין צורך לחשוש בזה. אך מאחר ויש מפקפקים בדבר אמרתי אשנה פרק זה.

תיאור המציאות

תחילה יש לציין לנתונים שבהם עוסקת השאלה כפי שהם במציאות, באבקת מרק עוף מעורב אחוז נמוך של עוף טחון [3.5%-7%] מכלל התערובת, כאשר בתבשיל מכניסים ככף של אבקה זו, בחישוב פשוט מאחר ובכף גדושה יש לערך 20 גרם אבקה, שמתוכה לכל היותר 7% עוף טחון, נמצא בכל התבשיל מעורב לכל היותר 1.5 גרם עוף טחון. וכידוע סיר בממוצע מכיל כ- 3.5 ליטר, נמצא שאותו המעט עוף בטל בתוכו בכמה אלפים.

לצורך המחשה והבהרות בהמשך, העתקתי כאן לדוגמא רשימת הרכיבים של אבקת מרק עוף 'רכיבים טבעיים' של חברת אסם: מלח, סוכר, עמילן, תמציות שמרים, תבלינים (אבקת בצל (5.5%), שום, פלפל שחור), מלטודקסטרין, אבקת בשר עוף (4.8%), שמנים מהצומח, שומן עוף (1.1%), פטרוזיליה מיובשת, מיצוי תבלינים (מכיל סלרי), סיבי סלק, מעכב חמצון (מיצוי רוזמרין). כאשר במקבילה עם רכיבים 'לא טבעיים' מתווספים מחזק טעם (מונוסודיום גלוטמט) וחומרי טעם וריח. ומאידך כמות

מאחר וברור כשמש שאין המקרה שלפנינו כן, אין שייך כלל להיכנס בהגדרת 'טעם' וכל שכן מילתא דעבידא לטעמא.

ראשית, יעוין בט"ז (צח ס"ק יא) וז"ל, צ"ע לענין שומן של איסור שנפל למאכל אמאי יהיה בטל בששים הא לטעמא עביד, בשלמא שומן בשר לתוך מאכל חלב שפיר בטל בששים כיון שאין האיסור מצד עצמו רק מצד התערובות וכיון שיש ששים אין כאן תערובות, אבל בשומן של איסור שהוא מצד עצמו אמאי מהני ששים בהיתר וכו' שוב ראיתי באו"ה (כלל ב"ה דין ו) וז"ל, דבר הנעשה לטעם כיצד כל דבר חריף כגון תבלין ומלח של הקדש אין בטיל ע"כ משמע דלא מקרי טעם בזה אלא דבר חריף ולא שומן, דאף שגם הוא מטעים המאכל וממתיקו מ"מ אין נרגש כ"כ כמו דבר חריף. ע"כ. שפיר בטל כמו כל איסורים בכל גוונא ומשום הכי סיים כאן גם רמ"א כגון מלח ותבלין. ע"כ. והנלמד מדבריו שבשומן ובשר לא אמרינן כלל מילתא דעבידא לטעמא, וממילא שפיר בטלה בס'.

וראה בפמ"ג (שם) שהעיר עליו וז"ל, ודבריו צריכין ביאור וכו' בבשר וחלב כיון שהשומן נרגש בחלב אף ביותר מששים, דטעמא לא בטיל. וכו' וצריך לומר סברת הט"ז הוא דלטעם מדרבנן לא בטיל כמ"ש הש"ך אות כ"ט מדרבנן, ולכן בשר בחלב שכל אחד היתר לא גזרו. ע"כ. עכ"פ מיהא למדת שלמ"ד שטעם המורגש אחר ביטול ס' הוא מדרבנן יש להקל כשאין הבשר איסור בעצם כנידון שלנו, וכבר חזינו שבמתבל י"א שאין כלל מחלוקת וכו"ע מסכימים שיצא בהיתר.

טעם בשר או טעם חומרים כימיים

ד. ולקושטא דמילתא עיקר העניין הוא, שמאחר וכמות העוף הטחון (כ-2 גרם כג"ל בפתיחה) המוכנסת לתבשיל (כ-3.5 ליטר) מזערית ברור ופשוט שאין בכוחה לתת טעם, ויבחנו כל איש שרר בביתו להכניס חתיכת עוף קטנה בתוך תבשיל, ויטעם התבשיל לא יורגש כלל טעם העוף המרוט שהוכנס פנימה. מה שמורגש טעם

רק שנחלקו הפוסקים אם איסורו מהתורה או מדרבנן, הש"ך (סי' צח ס"ק בט) הביא דברי האיסור והיתר (כלל כה) שכתב שהוא מדרבנן, ומהתורה בטל בשישים גם במורגש טעמו. והסכים לזה הפרי חדש (סי' קס"ג) וז"ל, וכן הא דקיימא לן דדבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל וכן מחמין ומתבל שאוסרין בכל שהן אינן אלא מדרבנן, ואף למאי דקיימא לן דטעם כעיקר דאורייתא משמע דבמתבל אף שנרגש טעם התבלין אינו אלא מחמת חורפת התבלין ומכל מקום טעמא קלישתא הוא ואין בטעם כזה כדאי לאסור מן התורה. ע"כ.

ועי' עוד בדבריו (סי' צח ס"ק ד"ה גם מש"כ שאור ועיסה) שאחר שהאריך הרבה בגדר מחמין ומתבל במינו ובאינו מינו סיים וכתב, כללא דמילתא מכל הני מילי מעלייתא דכתיבנא דאיסור מחמין בשיש בו כדי לחמין ואיסור מתבל כשיש בתבלין כדי לתבל ואיסור מעמיד כשיש באיסור כדי להעמיד כל הני אוסרין בכל שהן בין במינן ובין בשאינו מינו ואפילו באיסורין דרבנן, וכמו שכתבתי כל זה לעיל בארוכה וכל החולק בזה טועה בדבר משנה. ע"כ.

מאידך ציינו האחרונים לדברי הר"ן (לה ע"ב) שבמורגש הטעם אינו בטל מדאורייתא. ועי' ביד יהודה (ארוך ס"ק כ"ג, ובקצר ס"ק ל"ז) ושלחן אברהם (עמ' קס"ט) ובהוראה ברורה (סי' צח ס"ק סז ובשע"ה) שיש ליישב דברי הפוסקים, 'מתבל' שאינו טעם האיסור ממש אלא שמתבל את הטעם של התבשיל, מדרבנן אינו בטל וכדברי האיסור והיתר. אך אם מורגש 'טעם' האיסור ממש ולא 'טעם קלוש' הרי שמהתורה אסור.

ומעתה יש לומר לנד"ד, אם מערב המרק עוף במים הוי טעמו ממש ולכאורה מקרי כבשר, אך במערב כתבלין בתבשיל שאינו מורגש כטעם עוף אלא כמתבל, מדרבנן מקרי כאוכל בשר.

מילתא דעבידא לטעמא בבשר היתר

ג. אלא שכל הנ"ל אמת ויציב ונכון וקיים, אם אכן היה העוף נותן את הטעם בקדירה. אך

באותה אבקת מרק עוף אינו אלא שבאו מהגדסים ומומחים בתעשיית המזון ושילבו חומרים כימיים ושאר מיני תבלין עד שדימו טעמם לטעם העוף.

וזאת יראה המעיין בעיניו ברשימת הרכיבים המובאת בפתיחה, שבחומרים הטבעיים נעזרים בעוד תבלינים ותמציות טעם שאינם מין בשר והם יותר מכמות העוף. וכל שכן בחומרים שאינם טבעיים שכתבו בהדיא על אותם חומרי טעם וריח שבאו לדמות טעם העוף, וכידוע סגולת טעמם יותר מעוף. ובכה"ג לא שייך כלל לומר מילתא דעבידא לטעמא וגם לא מתבל שהרי ברור לכל שאותם שני גרם עוף לא ייתנו טעם בסיר שלם.

וראה בעיניך שכבר כתב כן בהדיא הש"ך (צח ס"ק כח) ודבריו כאילו נכתבו ממש לגידון דידן וז"ל, מלח ותבלין כו' אינם בטלים אפי' באלף לפי שמן הסתם נותנין טעם אפי' באלף, כיון שנעשים ליתן טעם דהא דמילתא דעביד לטעמא אינו בטל. היינו נמי מטעם שמסתמא הוא נ"ט אפי' באלף וכדמוכח מדברי סה"ת שהביאו הטור וב"י (ס"ס ק"ה) ולפ"ז היכא דידוע בבירור שאינו נ"ט כגון שנפל קורט א' של מלח או תבלין ליורה גדולה מותר. וכן משמע להדיא בת"ח (כלל פ"ה דין ב) וכן מצאתי (בתוס' בעבודת כוכבים דף ס"ז ע"א) סוף ד"ה תבלין בהדיא וז"ל והא דטעמא לא בטיל לא בעי למימר דלא בטיל כלל אלא דלא בטיל כשאר איסורים, אבל בטל ודאי שפיר כי ידעינן ודאי דנתבטל הטעם כגון ביורה גדולה עכ"ל וכן הוא בפוסקים. ע"כ. ומאחר וידעינן שאפילו קורט של עוף לא נכנס בסיר, מילתא דפשיטא שאין לחוש לו לתת לו דין בשר.

מונוסודיום גלוטמט

ה. והנה לא אכחד האמת שיש מקום לחלק בין החומרים הכימיים, ולצורך זה אבאר מעט מהמובא בספרות המקצועית מהו אותו חומר הנקרא בשם 'מונוסודיום גלוטמט'. יסודו של חומר זה הוא מלח נתן של חומצה גלוטמית

נוכחותו במזון מגבירה את תחושת הטעם, והוא משמש כתוסף מזון נפוץ. [לעיתים מסומן כ MSG או כ- E 621 ברשימת רכיבים]. מונוסודיום גלוטמט מתפרק, ברוק והגלוטמט מפעיל קולטנים ספציפיים בפקעיות הטעם: קולטנים לחומצות אמינו (T1R1/T1R3) וקולטנים ספציפיים לגלוטמט mGluR4 (י-mGluR1).

והחשוב לענייננו, החומצה הגלוטמטית וכן מלחים של חומצה זו, הם האחראים לטעם האומאמי, שהוא אחד מחמשת הטעמים היסודיים, מזוהה כטעם "בשרי".

ובמילים פשוטות החומר הנ"ל הינו מחזק טעם, רוצה לומר שגורם לחוש הטעם להרגיש טעם העוף יותר מטעמו הטבעי, והוא כשלעצמו גם כן יתורגם בטעמו על הלשון לטעם בשרי. ובוה הרוויחו שבכמות מועטת של עוף תורגש תחושת טעם חזקה.

ולגידון ההלכתי נראה שיש לחלק בין הרגישות המתחדדת בלשון לטעם העוף שזה מקרי נתינת טעם לאסור, לבין הטעם הנולד מהחומר הכימי שאינו בשר אלא כעפר בטעם.

ועל ראשון ראשון, הרגישות לטעם חשיב כטעם ממש תדע שכן הוא, שהרי אם נבדוק חוש טעם בשני אנשים כשל אחד ניתן לאוכל אוכל מתועש וירחץ פיו במי פה בדרך העולם, ואילו השני יאכל אך ורק צמחוני ולא יצרוך תכשירי הגיינה וקוסמטיקה רעילים, זה האחרון יחוש בטעם העוף הרבה יותר מהראשון שזה האחרון לא פגם בחוש טעמו. [וכידוע בעולם שהבוהנים יין איכותי ברמות הגבוהות נזהרים בהנ"ל כחצי שנה שלא ייפגם חוש הטעם].

וברור שמאחר וטועם טעם העוף עצמו אין אומרים לו בטלה דעתו או טעם אחר טעם, הכא נמי במזון המכיל מונוסודיום גלוטמט

ואם כן נמצא שבין אם נאמר שעיקר הטעם בא מהמונסודיום גלוטומט או שרק מחזק טעם העוף, בין כך ובין כך אין בהם די לתת הטעם בלא שאר חומרי טעם ריח ותבלינים.

זה וזה גורם

ו. ומכאן הדרך סלולה, שאפילו נאמר שגדול טעם העוף והתוסף הכימי הבא עמו, מי אמר שהיה די בהם לחוד לתת הטעם בכל התבשיל. ואדרבה מסתבר טפי שאין בבשר לבד לתת טעם, שהרי לא חשודים היצרנים במתנת חינם מאחר שראשם ורובם בכסף, ופשוט שהכניסו החומרים הנ"ל ושאר תבלינים מחמת הרצון לחסוך עלות הבשר היקר.

ואם כן הוא הדבר, הרי שרק בצירוף עם שאר נותני טעם שאינם בשריים הגיעו לתכלית הרצויה, והגענו לכלל ההלכתי המפורסם זה וזה גורם ומותר. ויסודה במשנה ערלה (פ"ב מ"א), שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עסה לא בזה כדי לחמץ ולא בזה כדי לחמץ נצטרפו וחמצו ר' אליעזר אומר אחר האחרון אני בא וחכמים אומרים בין שנפל איסור בתחלה בין בסוף לעולם אינו אוסר עד שיהא בו כדי לחמץ. ע"כ. וכיו"ב פסק מור"ם ז"ל (יו"ד סי' פ"ז ס"א). ואוקי באתרין.

גזירת רבותינו בהמתנה ו' שעות

ז. ועוד אומר אני, שיש לדון בגוף טעם גזירת רבותינו להמתין בין אכילת בשר לחלב, ומאחר וכבר האריכו בזה הפוסקים טובא ואין דרכי בהעתקות, אבוא כאן בראשי פרקים בקיצור נמרץ, שיוכן ההיתר בנידון דידן.

מפורסמת מחלוקת הראשונים כמלאכים בטעם הגזירה, וכאשר ביאר לנו מרן הבית יוסף (סי' פט) שדעת הרמב"ם שגזרו בזה מחמת הבשר שבין השיניים, שאחר המתנת ו' שעות לא מקרי שוב בשר, ואילו רש"י קאתי עליה

שהוא מחדד חוש הטעם, שפיר מקרי שעל לשונו טעם העוף.

אולם, על נתינת הטעם שבאה מעצם החומר הכימי, זה פשוט שאינו בכלל בשרי ולא ראיתי להאריך בדבר פשוט. ועתה ראיתי שב"ב בספר השולחן כהלכתו (עמוד רע"ד) שאבקת מרק בשרית בטלה בשישים, ומשער רק כנגד הבשר. ובהערה שם הוסיף וז"ל, כפי שביררתי אצל כמה מומחים אין טעם הבשר עצמו מורגש כלל, אלא שכשיש בשר מרגישים טעם שונה בחומר הטעם מונוסודיום משום שהוא חומר רגיש וכל שינוי בסביבה משנה את טעמו. ע"כ.

איברא, שהמעין בשום שכל יראה שאעפ"י אכן החומר הנ"ל מגביר טעם העוף, אינו עד כדי כך שנאמר שהעוף לכשעצמו נתן כל הטעם, והבדיקה הפשוטה לזה תמצא ברשימת הרכיבים לעיל. בתרכובת הטבעית סך חומרי העוף הנמצאים מגיעים ל 5.9% לעומתה התרכובת המכילה מונוסודיום גלוטומט מכילה סך 4.6%, וניכר שאין ירידה משמעותית כתוצאה מהתוסף הכימי הנ"ל. [בכמות הניתנת בתבשיל ההבדל ינוע בין 1.2-1 גרם לערך, והיא כמות מזערית ביותר שכמעט אינה עולה בשם.] ונמצאת למד שהחומר הכימי אכן מחזק טעם, אך לא כצעתה לחזק טעם שנאמר שרק בטעם העוף המוכנס יספיק לתת טעם בתבשיל.

ועל אחת כמה וכמה שהרואה יראה שכמות התבלינים והתמציות גם באבקה הטבעית מרובה מכמות העוף, ובאבקה הלא טבעית הרי מפורש אמרו שמכניסים פנימה חומרי טעם וריח כימיים, ומי יודע כמה כוחם שם לתת הטעם שבלעדיהם העוף היה כלא כלום. וכידוע, חומרים אלו יכולים גם בחול שעל פני האדמה לתת טעם של עוף.

הרי שלא שייך כלל באבקת עוף לחוש למה שיישאר בין השיניים.

ובאמת ליבי אומר לי דהכא לכולי עלמא א"צ להמתין לאכילת גבינה, שאפי' לרש"י דס"ל משום טעם הנמשך בפיו יש לומר שהוא דווקא שהיה שם שומן ממש ולא במשהו דמשהו כהכא, וחילי מדברי ההפלאה (על יו"ד שם) וז"ל, משמע אם בלעו צריך להמתין לדעת האומרים משום מושך טעם והעולם אינם נזהרים בזה. ואפשר ומסירו לאו דוקא דאין במעט חשש המשכת טעם. עכ"ל.

ונידון דידן כמפורש בא בדברי הש"ך (סי' פט סק"ט) שבקדירה שאינה מקונחת לגמרי א"צ להמתין אחריה ו"ש אעפ"י שנתערב שם בשר דהוי דבר מועט, ויסוד דבריו בב"ח (פט אות ד). ע"ש. וכיו"ב בפת"ש (סק"ק י) בנתערב שומן ואעפ"י דליכא לבטל בס'. ע"ש עוד ראיות לזה. ואבקת עוף זו הוי טעם מועט שלא שייך בו משיכת טעם. וכנ"ל. ואוקי באתרין שאין כאן אלא מעט מזער שלא שייך למשיכת טעם בפה לו' שעות גם לשיטת רש"י. [וגם לש"ך שביאר בדברי רש"י שמשיכת טעם דקאמר מהקיבה ולא בפה, לדידן אין נפקותא במחלוקת זו באבקה עוף. ובמ"א כתבתי לבאר ברש"י בדברי הלבוש בדווקא ושסייעתא לזה בראשונים ועי' בפמ"ג שם.]

וכמהרהר בדבר, היה נראה לומר באבקה זו שלא שייך כלל גזירת חכמים, דהוי פנים חדשות. שבגזירת חכמים בהמתנה אפשר שבכלל לא גזרו בדבר שאינו נקרא אוכל אלא תבלין בעלמא, ולא דמי לשומן שבא להטעים שהוא אוכל כשלעצמו ועומד בצורתו ותבניתו לא נס ליחו משא"כ האבקה. ומאחר שלא ראיתי מי שדיבר בכיו"ב, עכ"פ ליהוי כצירוף קל וכנגס ע"ג ענק לכלל הני טעמי תריצי.

בשום טעם הנמשך בפה מהבשר. וממילא איכא נפקותא בגיהם בלעס לתינוק ולא בלע שלרמב"ם בעי המתנה, וכן באכל שומן שלרש"י בעי המתנה. ומעתה לנד"ד לכאורה י"ל שטעם העוף הנכנס בתבשיל דמי לשומן, שלדעת הרמב"ם אין כאן בית מיחוש שאין בו מה שיכנס בין השיניים, ואילו לרש"י איסורא איכא.

ובדעת מרן השו"ע כמאן סבירא ליה יש אומרים שסובר כדברי שניהם להחמיר מעיקר הדין, ויש האומרים שדעתו עיקר כהרמב"ם והביא שיטת רש"י להידור בעלמא.

ובאמת שיש לצדד יותר דס"ל לעיקר הדין כהרמב"ם, שהרי כן דרכו ברוב המקומות לתפוס כהרמב"ם אפילו בחומרות, וכל שכן שלא יכריע להחמיר נגדו במילתא דרבנן. ונוסף על זה הרי היו לפניו עוד שיטות הראשונים להקל, שלדעת התוס' (חולין קד ע"ב ד"ה עוף) סעודה אחריתי היינו שאחר שסיים אכילת הבשר ובירך שרי תכף בגבינה. וגם דברי הרמב"ן לא נעלמו ממרן הק' שסובר באכל עוף אוכל תכף גבינה כדשרא אגרא כמ"ש הרשב"א (תוה"א ב"ג ש"ד פז סוע"א) והר"ן (לו. ד"ה עוף).

ואם כן הדעת נותנת לאמור שמרן הק' לא יתפוס לחומרא ככולי עלמא בג' ספקות במילתא דרבנן ויעזוב דברי הרמב"ם שרוב שולחנו ערוך מדבריו כידוע. וטפי איכא למימר דס"ל כשיטת הרמב"ם הממוצעת לעיקר הדין, והכי דייק לישנא דמרן (כ"י או"ח קעג) שהעתיק בסתימה לשון הטור יטוב לאחוז בחומרי שני הטעמים' ומשמע דהוי חומרא ולא עיקר הדין. [עי' מש"כ בזה האחרונים ובילקוט"י (או"ח עמ' שסח) שצידד כן, והגלע"ד כתבתיו.] ומעתה שאם כדברי הרמב"ם עיקר

בהלכות בשר וחלב. וכן מעשהו אחר הרבה שנים שתימצת וסיכם הדינים בשלחן ערוך לא הזכיר המנהג לא בהלכות סעודה ולא בהלכות בשר וחלב, אדרבה פסק בהדיא להתיר לכל היותר בנטילת ידיים ואין צריך להמתין כלל.

וכעת ישאל השואל, מהי דעת מרן להלכה. ותשובה פשוטה למעיין, שאם השמיט המנהג בג' מקומות שהם המשנה אחרונה, וגם במסקנת הדין פסק בהדיא היפך המנהג, הרי שלא סובר את דברי המנהג. והדר בו ממה שציינו בהלכות סעודה ואפשר טעמו מאחר ולא ראה שיש להעדיף מנהג בעלמא על פני סוגיה בנויה לתלפיות. ומש"כ מור"ם ז"ל המנהג אצלם אינו מחייב את הנמשכים אחר שו"ע.

[וראיתי לקצת שכתבו לפרש שתבשיל שאמר מרן בס' פט היינו מרק צלול ולא תבשיל ממש שבוה המנהג להחמיר כמ"ש בהלכות סעודה, ולא הבנתי למה לנו לדחוק הלשון כ"כ לקרוא לתבשיל 'מים' היפך פשט הלשון בכל מקום, ועוד במילתא דרבנן. ואין ללמוד ראייה מתלמידי רבנו יונה (ברכות מ ע"ב), שהם כתבו כן בשם יש מפרשים בתירוש שני היפך פירוש הרי"ף שכידוע מעמודי החוראה הוא, ואיך נאמר שהב"י יעזוב פירושו בעבור יש מפרשים. ועוד שבב"י עשה צ"ע ברוטב של בשר אי מקרי תבשיל ואיך נאמר הכא דקאי על צלול בלבד. ודו"ק. ולגד"ד גם לשיטתם יש להקל שגם אחד או שנים בכל הסיר מקרי צלול.]

ברם ידעתי את מקומי שפל כל השפלים, ובטח שלא אתחצץ כולי האי לחלוק על דברי גדולים שתפסו המנהג להחמיר. אך באבקה זו שאין מנהג ברור ולא יצא מפי הגדולים בהדיא, הדינן לעיקרא דדינא, ובפרט דכבר חזינו טעמים וצירופים רבים. ודי בזה גם למתקש.

המתנה אחר תבשיל של בשר

ח. ויש לצרף לכל האמור בהבנה פשוטה, שאין אבקה עוף שהתבטלה בתערובת חמורה יותר מדין תבשיל של בשר. וכבר מבואר דינו היטיב בשו"ע (סי' פט ס"ג) וז"ל, אכל תבשיל של בשר, מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה, והנטילה ביניהם אינה אלא רשות. אבל אם בא לאכול הגבינה עצמה אחר תבשיל של בשר, או הבשר עצמו אחר תבשיל של גבינה חובה ליטול ידיו. ע"כ.

ועי' בט"ז (סק"ה) בשם רבנו יונה, שמרק צלול מקרי תבשיל. וכ"ה ובכרתי (ס"ק יד) שציין לדברי הב"י באו"ח (סי' קע"ג ד"ה מים בשם רי"ו נט"ו אות כ"ח, וכ"ה פרי חדש ס"ק י"ז) שמרק בשר אם הוא צלול דינו כתבשיל, ואם הוא עב יש לו דין בשר. ע"ש. וכמה גרמים של אבקה בתוך הסיר פשוט דמקרי צלול ולא עב. ואם כן דיינו בנטילת ידיים ומותר לאכול מיד גם גבינה.

ואל תשיבני, שכבר העד העיד בנו הבית יוסף (או"ח קעג) 'שכבר נהגו' להחמיר להמתין אפי' אחר תבשיל של בשר, דהבו דלא להוסיף על המנהג, שלא נהגו כן אלא במקום שיש ממשות של בשר ולא אבקה שפנים חדשות באו לכאן, ונהגו כן דווקא בטעם של בשר ולא חומרי טעם וריח, וכל ספק במנהג אוקמי על עיקר הדין בידוע.

ובעיקרא דדינא קשיא, שמי אמר שאכן יש לקיים המנהג בזה. ויודע אני שהרבה מהאחרונים כתבו המנהג כפשוט והסתמכו על דברי הבית יוסף, אך לדידי היא צריכא טובא, ואפרש דברי. מפורסם שנכתב חיבור הבית יוסף קודם לחיבור השלחן ערוך, ונמצא שבתחילת דרכו של מרן בחיבוריו הזכיר את המנהג בדיני סעודה באורח חיים בקיצור דברים, ואחר זמן שהגיע לכתוב הלכות בשר וחלב בחלק יורה דעה השמיט דברי המנהג מספרו בית יוסף אעפ"י שסוגיה בדוכתא

לבטל היתר בהיתר בידיים מותר

ט. ובעת יש לדון אם מותר גם בלכתחילה לערב אבקת מרק עוף בשרית בתבשיל, ולסמוך על ביטולו כדי לאכול חלב אחריו בלא המתנה. ובעצם בזה נכנס לסוגיית ביטול היתר בהיתר אם מועיל ואם מותר בלכתחילה, ובקיצור נמרץ שלא נצא מהעניין, שורש הדין משנה בלאים (פ"ט מ"א) צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים מותר, ואם רוב מן הרחלים אסור, מחצה על מחצה אסור. וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (יו"ד סימן רצ"ט ס"א) אם היה הרוב מצמר גמלים מותר לערבו עם הפשתן. ע"כ. [וכ"מ בשו"ע יו"ד סי' צד ס"ה. ע"ש.]

מור"ם ז"ל (יו"ד סי' צט ס"ו), כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס', ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר, מותר, אף על פי שאין בבשר ס' נגד החלב, שהרי נתבטל במים (בארוך). וכל כיוצא בזה. ע"כ. ובש"ך (ס"ק כב) וז"ל, ובת"ח כלל פ"ה די"א כ' דאפילו לכתחלה מותר ליתן המים לקדרה של בשר כיון דכבר נתבטל. ואין להקשות אגוף הדין פשיטא דהא כל איסור בטל בששים, י"ל משום דלקמן סי' רצ"ט ס"ק א' נתבאר דהיתר בהיתר לא שייך ביטול קמ"ל דהכא לא אמרינן הכי. וע"ש. וכן הוא באו"ה כלל כ"ד ד"ח שמעינן דהיתר בהיתר מיהא בטל ואם נפל חלב למים כו'. עכ"ל. וכ"פ בפר"ח (שם ס"ק כב), ואף לכתחילה שפיר דמי ליתן ממים אלו לקדרה של בשר שהרי היתר הוא לגמרי מטעמא דכתיבנא שאף היתר בהיתר שייך ביה ביטול, ואין זה מבטל איסור לכתחילה אלא מבטל היתר שהרי מבטל ועומד הוא וגם זה ברור. ע"כ. [וע"ש באות כא שהאריך הרבה בביטול היתר בהיתר. ואכמ"ל בזה.] ובגר"א (ס"ק טז), ואף לכתחלה מותר כמ"ש בפ"ט דכלאים צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן. ע"כ.

אולם בפמ"ג (שם סק"כב) ביאר, ומה שכתב הש"ך לכתחלה, היינו ליתן לקדירה אבל לערב החלב עם המים ליתן בבשר אסור כמו שכתב הצמח צדק סימן פ', וכבר ביארנו לעיל דלא כבית לחם יהודה. ומ"מ קשה פשיטא דאי נמי דלא בטל היתר בהיתר אפילו הכי עכשיו בטל הוא ויש בילה, ובשלמא או"ה אשמעינן דלכתחילה מותר וצ"ע. ע"כ. וכך פי' בחוות דעת (ס"ק יז) ובגליון מהרש"א (אות טז).

וביו"ב בדרכי תשובה (אות קה) ציין לרב ערך השלחן (ס' צ"ה אות ח) שהביא מתשו' הרדב"ז סי' רל"ד בדגים שנתבשלו עם בשר ובהדגים הי' שיעור גדול והבשר מעט שלא נתן הבשר טעם בהדגים, וכתב דמותר לאכלם עם חלב. והתפלא עליו דהוי לכתחלה ואין להתיר רק בדעבד אם בשלן אח"כ בחלב, אבל להתיר לכתחילה לאכלן בחלב אסור אפי' הי' טעם הבשר בהם רק משוה משום דהוי דשיל"מ, דיכול לאכלן בלא חלב. עיין שם. אבל לפי דעת הת"ח הנוכח דברי הרדב"ז שרירין וקיימים. ע"כ. וכ"ה עוד בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סמן תר"ו) לערב חלב בהמה טהורה לתוך הסוכר בשיעור תרי למאה, ואח"כ אוכלים אותו עם בשר. והשיב, דשרי שהרי כבר נתבטל במים וכשאוכלו עם בשר הוא כבר מבוטל. ומבואר שהתיר בזה אף לכתחלה. ע"ש.

אלא שגם הבית מאיר (שם) מפקפק בזה לערב בלכתחילה וז"ל, כתב הש"ך ובת"ח כתב דאפילו לכתחילה אף דהאמת שבת"ח כתב הכי נלענ"ד שבכיון חזר בו ומשום דלא עדיף מפת שאפאו עם הצלי דאסור לכתחילה למיכלא בכותחא. ול"מ לשיטת הר"יף דחשיב ל"י דשיל"מ דה"נ דכות' אלא אפי' לשיטת הר"ן דלשם להטעם השני שכתב דמשום חומר דבב"ח החמירו ה"ה הכא דלכתחילה אסור אך לטעם הראשון דבריר כיון שנרגש נראה כאיסור אין ראי'. אבל מ"מ

תבנא לדינא

י. העולה מן האמור, אבקת מרק עוף 'בשרית' שניתנה כתבלין בתבשיל פרווה, בטלה היא בתוכו בהרבה יותר מאלף, וטעם הבשר שבתבשיל אינו מורגש מכוח העוף אלא מכוח

שאר חומרים ותבלינים, ועפ"י רוב הם עיקר המוחלט של הטעם. [וכ"כ להקל בספר שער לה' (עמ' רלה והלאה) ושכ"ד הגר"א פרין שליט"א, ובספר השלחן כהלכתו הנ"ל.]

וגם אם נחשוש לטעם העוף, סו"ס אין בו דין המתנת ו' שעות מאחר ולא שייכים בו טעמי הגזרה. ומותר אף לכתחילה לערבו בתבשיל על דעת לאכול עמו או אחריו מוצרי חלב.

[ועי' בקובץ מכון הוראה ומשפט (ח"ו עמ' רב) במאמרו של הגר"א כהן שליט"א, שכתב להקל עפ"י חלק מהאמור אפילו בנתן בטעות אבקה לתבשיל חלבי, והצדק עמו. ומה שכתבו שם להשיגו נדחים בדברנו למעיין.]

כן נלע"ד. וברוך הנותן ליעף כח.

אטעמא ניקום ונסמוך. לכן לענ"ד לכתחילה אין להקל במים שמצוי מאוד אם לא בשעת הדחק דחשיב כדיעבד. ע"כ. אך המעיין יראה שנקט בן דווקא בנותן המים לתוך הבשר, אך לדידן דאיירי בהמתנה ו"ש דקיל טפי נראה שגם הוא יסמוך להקל.

הרי שיש הרבה מהאחרונים שמקלים בלכתחילה, וכן משמע מדברי שו"ע ורמ"א הנ"ל, ועל כן בודאי שהרוצה לסמוך על דבריהם שפיר דמי שאילנות גדולים יש לו. [וע"ע בשו"ת שמש ומגן (ח"א יו"ד סי' ח), ובילקוט יוסף (יו"ד סי' רצט).]

ולגידון דידן נמי נימא, שבלכתחילה רשאי לערב האבקת מרק עוף בתבשיל פרווה על דעת שיאכל עמו חלבי, וכל שכן אם רק אוכל אחריו חלב בלא המתנה דקיל טפי עפ"י כל הצדדים הנ"ל. ורק לערבו בתוך המים ולאחר מכן לתת חלב בפנים לא יעשה כן במקומותנו, שבוזה אפשר שיגיע למ"ד לאיסור דאורייתא.



חכם שהורה לאסור בשליח

נשאלתי בערש"ק פר' זכור, בסמוך ונראה להדלקת הנר, באישה ששכחה ובטעות הכניסה מרק עוף בשרי בסיר דגים, ודיברה בזה עם חברה וזו שאלה שאלת חכם והורה לאסור. ואחיה שאר בשרה שהוא ת"ח בעצמו שמע מכל האמור, והבין שיש צד להקל אך לא רצה להכריע בזה לבדו. ובא ארי ונעשה שואל, האם יש צד להקל בזה מדוחק השעה והפרנסה שזו היא סעודת השבת שלהם.

אבקת עוף 'בשרי' טעות דפוס

א. והנה מצד האבקת עוף כבר מילתי אמורה באורך במקום אחר שאין בזה שם בשרי כלל, והמדפיסים שכתבו כן על האריזה 'בשרי' טעות 'סופר מרקט' היא, שאין באבקה זו אלא כחמש אחוז עוף, וזה העוף המסכן עברו עליו יותר מ-ד' מיתות ב"ד וטחנו אותו הדק היטיב ויבש ושינה מראהו, ואפי' נאמר שטעמו עוד בו, הרי גם בכף גדושה ביותר בקושי יש בה גרם אחד של עוף, ובתוך סיר ממוצע העוף בטל בשלושת אלפים ויותר, ואין כאן לא מילתא דעבידא לטעמא ולא כלום, והוא ביטול היתר בהיתר מעיקרא ואחריתו בביטול בס', והארכת בזה במקומו קחנו משם שלא נכפול לשווא.

בשר עוף ודגים בזמן הזה

ב. וכל שכן הכא בנידון תערובת 'עוף' בדגים, שגם אם נאמר שעוף בכלל בשר הוא בתערובת עם דגים, וזה לא דבר המובן מאליו, שדיינו במה שאמרו והכו דלא להוסיף בדברים שאין דרך לימודם בחוכמות העולם, שהרי הרופאים מסרבים בטענת סכנה זו מעיקרא. ומאחר ואנן בתר רבותינו שבתלמוד אזלינן לחוש, אין לך אלא במה שדיברו בו

והם אמרו בשר ולא דקדקו לומר גם עוף. ואעפ"י שבש"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קצ) ומרן החיד"א (שו"ת ברכה יו"ד סי' קטז) ועוד אחרונים כתבו כן בדבר פשוט. הם למדו מסתימת הדברים ולא הביאו קמאי או ראיות בתלמוד לזה.

ולא באתי לדחות דברי החכמים שאין אני כדאי אפי' לדבר מולם, אך חזי לאצטרופי מיהא לנידון גדול ויסוד בדברי הפוסקים, שהלא ידעת אם לא שמעת שרבו הפוסקים האוחזים הלכה למעשה, שבכל כיוצא בזה טענינן השתנו הטבעיים, שאין ללמוד מחששות עבר להווה, והרופאים האידנא שוללים הסכנה בזה עפ"י חכמת הרפואה. ובלאו הכי אין דג העולה במדינת בבל כדג העולה בחופי ישראל או בלב האוקיינוס, וזה לעצמו צד גדול שאין לחשוש כלל. וכמ"ש החת"ס (יו"ד סי' קא) בדעת הרמב"ם שהשמיט דין זה. וראה במגן אברהם (סי' קעג סק"א, קעט סק"ח) ואפשר בזמן הזה אין סכנה כ"כ דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים והאידנא אינו מזיק דגשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות ועבי"ד סי' שט"ז ס"ג ובא"ע סימן קנ"ו וכ"כ הב"ש בשם הרמב"ם. ע"ש. וכבר האריכו בזה הפוסקים, ומילתי אמורה בזה בדין דגים בחלב קחנו משם והדברים מתאימים ברובם.

ובמעשה הבא לידן, המחמיר הוא דבר זר להיות מחפש חומרות מתחת לאדמה, שגם אם נאחו עוף כבשר ולא נאמר השתנו טבעים, יש כאן ביטול בהרבה יותר מס' ואין לומר כאן חמירא סכנתא מאיסורא לאסורגם בבטל בס', שהרי יש כאן כמה וכמה ספקות והיא כסכנה סגולית ולא טבעית, ועל האוסר בזה יש לומר כנוסח חכמים, כל חמירא וחמירא דלא חזיתי לבטיל. והן אמת שעל כל טענה הנאמרת כאן יש להאריך אך אין הזמן עומד לזה, וכבר נתבארו בנידונים המקבילים כנזכר, ועל כן

שם}. אך רובא דרבוותא דחו טעם זה וכתבו שהוא מדין שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא {ראב"ד ע"ז שם}, ונפק"מ בטועה בשיקול דעת שאין חוזר דינו, אלא בטועה בדבר משנה שדינו בטל מעיקרו ובהיא דבכורות (כח ע"ב) וכן נפק"מ אם ובדיעבד התיר החכם השני שאינו מותר, שכבר חל עליו שם איסור {ר"ן ורשב"א בע"ז שם משמיה}. ועי' מה שהאריך בביאור שיטות אלה מרן מלכא בטהרת הבית (ח"א עמ' שמ והלאה)

ושיטה נוספת בזה במרדכי (חולין רמז תריא) וז"ל, חבר שטמא אין חבירו רשאי לטהר, דוקא אם מחמת חומרא אסר ובקעה מצא וגדר בה גדר, אבל בלא מעשה אפשר לחלוק עליו כדאיתא פרק אין מעמידין (ע"ז נז ע"ב) נפקי שיפורי דרב ואסר שיפורי דר"ה בר חנינא ושרו. ע"ש. ונמצא מדבריו שכל מימרא זו רק על תקנות וגזירות לשעתן אך לא בדינים גמורים. (ועי' דרכי משה יו"ד ס"ס רמה).

חכם שני גדול מהראשון

ה. ועי' בספר עבודת עבודה לגרש"ק (ע"ז שם) שלטעם כבוד הראשון, אם חכם שני גדול מהראשון או אפי' שווה לו אין פגיעה בכבוד הראשון, והעמים כן בדברי כמה מן קמאי. אך באמת אין זה מוסכם שכן במאירי (ע"ז שם) כתב וז"ל, מה שביארנו שאין שני יכול לטהר ולהתיר פירושו אפילו היה השני מומחה יותר מן הראשון ואפילו לא היה הראשון מומחה הואיל והוא חכם. ע"ש.

ומאידך ברבנו ירוחם (אדם וחיה ג"ב ח"ה) כל בתר איפכא שכתב, וכל זה מיירי בששניהם שוים דאם הא' גדול מחבירו בחכמה יכול להתיר מה שאסר חבירו אפילו במידי דתלי' בסברה. עכ"ל. ונראה שהכי ס"ל לש"ך (רמה ס"ק נג) לדינא.

ונמצא, שבגדול מחבירו מצאנו שיטות סותרות לגמרי, שיש המתיר לגמרי גם בסברה ויש

אומר בקוצר אמרי'ם, שלהלכה ולמעשה דעתי דעת הדיוט שאין בזה שם בשר כלל ועיקר, וכבר הרחבנו בזה מפי ספרים וסופרים, קחנו משם.

חכם שהורה לאסור

ג. אלא שעל זאת באתי בעט סופר מהיר ובקיצור, לדון שמא במקרה האמור אין ההיתר האמור מועיל, דהא קיימא לן כללא גבירתא בכללי ההוראה, (ע"ז ז ע"א) ת"ר הנשאל לחכם וטימא, לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר. ע"כ. ומצינו הנהגת השואל שלא ישאל חכם אחר, ובודאי שלא אסרו על השואל לשאול אחר בכל גווני כמ"ש התוס' (שם ד"ה הנשאל), וא"ת וכי לא ישאל לכל החכמים וידונו זה עם זה אולי ישיבוהו מדבריו, וי"ל דאינו אסור אלא לשואל אם לא יודיע לו כבר שאלתי לפלוני ואסר לי אבל אם אומר לו כבר שאלתי פלוני חכם מותר. ע"כ.

אלא שהחכם האחר שנשאל בו אמרו חכמים (גי' כ ע"ב), חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר, אסר אין חבירו רשאי להתיר. ע"כ. ואם כן, אנו שבא המעשה לפנינו לאחר שכבר הורה חכם לאסור, אין בדינו להתיר לשואל כי כבר יצא הדבר באיסור. ועל זאת נגתי דעתי לבוא בבירור כי גם במקרה דידן אינו כרגילות הדין, שהרי לא שאל השואל בהדיא לחכם שאסר אלא שליח נעשה כשואל עבורו, ושמא בכל כיו"ב לא מקרי הורה לאסור על הדבר. וכדי להגיע לבירור הנידון אקדים כמה יסודות בהאי כללא, לבנות עליהם הבנין.

טעם הדין לאסור בחכם שהורה

ד. ביסודם של דברים, מצאנו ב' ביאורים עיקריים בקמאי מדוע אין רשות ביד חכם אחר להתיר את שאסר הראשון, יש שכתבו שהטעם משום כבודו של החכם הראשון, שאין לדחות דבריו אחרי שהורה {רש"י בנדה

לומר שאפילו אם היה חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו, גם זה טועה בדבר משנה שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחרת עד שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שאין נמצא. עכ"ל. ונמצאת למד שכל דין ברור ומוסכם בקדמונים, הפוסק היפך דבריהם בכלל טועה בדבר משנה הוא.

ומרן בבדק הבית בהגדרת דבר משנה בזמן כתב וז"ל, ואני אומר שבזמן הזה פשט הדבר בכל גלילותינו לפסוק בהרמב"ם, וזולת בקצת מקומות שהוקשו להם דבריו ולא ירדו לסוף דעתו. עכ"ל. הרי שאם התפשטו פסיקותיו של חכם מסוים בצורה ברורה הפוסק לו היפך נחשב כטועה בדבר משנה.

חכם דלא נחית לסוגיה

ז. ובנידון דידן מאחר ואיכא כמה וכמה צדדים והחכם הנשאל קרוב לוודאי לא ידע מהם ולא נחית לסוגיה, שהרי לא מסתבר כלל שיבוא חכם לאסור מודעת עצמו ובשעת הדחק בחמש ספקות ויותר המצטרפים יחד מלבד ביטול גמור בס', ובפרט לצורך סעודת שבת שהיא מצוה מצד עצמה ומצד עונג שבת שבה. שכל זה זועק שהחכם שענה פלט ההוראה מפיו בלא לשדד עמקים ומחוסר ידיעה.

ונראה שיש לצדד בזה כאמור בטה"ב הנ"ל (עמ' שמז) בשם ספר יחסי תנאים ואמוראים את אשר הורה רשב"ם, דהא דחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, הני מילי במילתא דתליא בסברא בלבד, שאין כח וראיה למתיר יותר מהאוסר, אבל במידי דלאו סברא יבוא חבירו ויטהר וכו' דליכא חוצפה בכהאי גוונא אם מטהר מה שטימא חבירו, אלא מצוה גמורה היא. עכ"ד. ומסיק מיניה מו"ר ואומר, ואם כן כשדעת רוב האחרונים להתיר ליכא חוצפה בכהאי גוונא להתיר מה שאסר חבירו.

האוסר לגמרי גם על כבוד החכם. וראה בס' אמרי יוסף (ורטהימר נידה ח"ב עמ' א'רג) מה שהאריך בכל זה בטו"ד ובבקיאות גדולה. וראה למו"ר בטה"ב הנ"ל דמסיק ואמר שרוב ככל ראשונים כדעת הראב"ד וכן מסכים ובא מרן באבקת רובל, וכן עיקר.

טועה בדבר משנה

ו. והנה המוסכם מקמאי הנ"ל, שבטועה בדבר משנה אין צריך שיחזור בו אלא מבטלים את פסקיו שלא בנוכחותו שאין כאן הוראה אלא טעות. וכמ"ש מור"ם ז"ל (סי' רמב ס"לא) כתב וז"ל, טעה בדבר משנה, יוכל להתיר. ומקורו בר"ן פ"ק דעבודת כוכבים בשם ראב"ד ורשב"א ורמב"ן ז"ל ותוס' ורא"ש ור' ירוחם סוף נתיב ב'. והוא דבר פשוט בחו"מ כסי' כה.

וטועה בדבר משנה ביאר השו"ע (חו"מ סי' כה סעיף א) גדרו וז"ל, אם טעה בדברים הגלויים והידועים, כגון דינים המפורשים במשנה או בגמרא או בדברי הפוסקים, חוזר הדין ודין אותו כהלכה. ע"כ.

ובאומרו דברי הפוסקים כוונתו למבואר בבית יוסף שהביא דברי הרא"ש (אחד דיני ממונות סי' ו) שהביא דברי בעל המאור (יב. ד"ה בבא רביעאה) שכתב, שמעתי משם חכם גדול מחכמי דורנו שלפנינו דהאידינא לית לן טועה בשיקול הדעת שהרי כל ההלכות פסוקות בידינו או מן התלמוד או מן הגאונים שאחר התלמוד, הילכך לא משכחת האידנא טועה בשיקול הדעת אלא כל הטועים בדבר משנה הם טועים. ואני אין נראה לי דברים הללו אלא כל מי שאין טעותו מתבררת מן המשנה או מן התלמוד מפורש בלי ספק לאו טועה בדבר משנה הוא. ואחרי דברי בעל המאור הביא הרא"ש מהראב"ד (ספר כתוב שם עמ' סד) דאמת אמר החכם שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם ואילו שמע היה חוזר בו, באמת ובבירור זהו טועה בדבר משנה. וקרוב אני

ובנידון דידן, הרי הסברות זועקות מכל פרט בחקירת השאלה, ורבו כמו רבו צדדי ההיתר שבהם, ואין כאן ביזיון להשיב החכם מהוראת חומרה מוגזמת שלא מן הצורך.

ועוד יש לומר שבכל כי הא שיש בפנינו כללי פסיקה מבוררים, להקל בס"ס בדרכנו בשעת הדחק ולצורך מצוה ובכינוס כלל, הטועה בהם כטועה בדבר משנה. וסייעתא לזה בנימוקי יוסף (סנהדרין ד' יא ע"ב מדפי הרי"ף), טעה בדבר שנשאר בספק בש"ס, כגון הנהו בעיית דקיימינן בתיקו דהוי חומרא לתובע וקולא לנתבע, ולא עבד הכי, טעה בדבר משנה הוא, שכבר נפסק הדין לפי הכללות המסורות בדינו, עכ"ל. ואעפ"י שהש"ך (ח"מ כה סק"ה אות ב) חלק עליו, הוא מטעם שסובר אחרת בכללי הפסיקה בדין תיקו שבש"ס, כמבואר שם. אך בכללים המוסכמים מהני. ואנן בכללים המוסכמים קאתינן.

וא"כ יש לומר שהחכם האוסר, דלא נחית לצדדי הסוגיה וספקותיהם, ולא ירד להבין המציאות שיש ביטול שישים, נמצא טועה הוא בדבר משנה. ואע"ג שאפשר שלא טעה הוא דס"ל כמ"ד חמירא סכנתא מאיסורא שגם בביטול בס' אין להתיר. אך גם בזה כבר האריכו טובא בפוסקים ולא היה לו לסתום לאסור כנגד הרבה מהחכמים המתירים, ובשאר צדדים המצטרפים כאן. ויש לומר שבכל כי האי שהתעלם מדבריהם גם הוראתו נדחת. שהיה לו לצרף הספקות להתיר בזה כללי הפסיקה בספקות, שמא בעוף שרי ושמא השתנו טבעים ושמא בס' בטיל, והיא סכנה סגולית ולא סכנה גמורה, ובפרט בשעת הדחק וצורך גדול לסעודת מצוה. ומדלא פעל כללי הפסיקה טועה בדבר משנה הוא, ונסתלקה הוראתו.

ובקל וחומר נילך מדברי הבכנסת הגדולה (יו"ד רמב"ס ק נג) שכתב וז"ל, לא אמרינן חכם

שאסר אין חברו רשאי להתיר, אלא בהוראה חדשה שמעולם לא הובאה בבית המדרש, אבל דבר שהותר בשכבר על יד חכמים ונהגו בה היתר כמה ימים ואסר חכם אחד, חברו יכול להתיר. כן משמע ממהרי"ק שורש קע"א. הר"ד ב"ץ צרפתי בספר משבית מלחמות סימן ג', וכ"כ הר"ש לוצאטו שם בסימן א', ועיין בספר פלגי מים דף נ"ו ע"ב. ע"כ. מדכתב 'והתירו' משמע בהדיא שהוא דבר שנשאל בו חכם והורה ככללי הפסיקה, וכיוון שיצא להתיר כבר אין כח בחכם לאסור איסר לגמרי ויבוא רעהו וידחה האיסור.

חכם שיש לו קבלה להתיר הדבר

ח. ומור"ם ז"ל (סי' רמב"ס לא) כתב וז"ל, אם יש לו קבלה שטעה, (רבינו ירוחם בשם י"א). אך עיין בש"ך (ס"ק נה) שהעיר על דברי מור"ם וז"ל, לא שם לבו לעיין בתוס' פ' אלו טריפות דף מ"ד ע"ב ובהג"א ממהרי"ח שם שחולקין ע"ז וס"ל דאפילו יש לו קבלה אינו יכול להתיר וכ"פ מהרש"ל שם סי"ח וכתב שכן המסקנא בפסקי תוס' ובפסקי מהר"מ וכן נראה עיקר בש"ס. ע"ש שציין ללמוד כן מכמה ראשונים.

אך עי' בפת"ש (ס"ק יח) שהביא לדברי תשובת משכנות יעקב (סימן נ"ט) שהרבה להשיב על ראיות הש"ך, ומסיק שדברי הרמ"א נכונים. אך כתב דנראה ברור מלשון הרמ"א דהך דינא לא שייך רק אם חכם הראשון מוכרח להודות לקבלתו כשישמע ולא יחלוק על רבותיו של זה, אבל אם גם אחר שיוודע לו יחלוק גם על רבותיו דרך גובריה ודאי שאין רשאי להתיר. ושוב מצא בשלטי גיבורים פ"ק דע"א שכתב בהדיא כדעת רמ"א ז"ל. ע"כ.

וחזיתי למור"ר בטה"ב הנזכר שלא הניח מלדון גם בזה, ואחרי שהוכיח מלשונות התוס' (גידה כ ע"ב ד"ה אגמריה) והרשב"א (שם) והאור זרוע (ע"ז שם) ועוד ראשונים, שבסומך על קבלת

ולגד"ד שהוא קיל טפי מאיסור דרבנן שיש בו כמה ספקות שאין לחוש לא מהתורה ולא מדרבנן, הוראת החכם אינה מחייבת כלל. שהורה להחמיר כנגד ספקי ספקות דרבנן.

לתקוני שדרתיך ולא לעוותי

י. עוד זאת עלתה ברעיוני, שכאן אין כלל חשש האמור, שהרי לא שאלה בעצמה אלא בשליח. ומאחר וכל האמור בשוויא אנפשיה מדין נדר הוא, וכי יכול שליח לנדור על משלחו זה ודאי אינו. וגם האישה עצמה אם הייתה שואלת הנראה בעיני שאין זה בסמכותה לקבוע את מי לשאול, שמלבד שמה שקנתה אישה קנה בעלה עוד אמור בזה שהנהגת הבית בהלכותיו ומנהגיו בתר האיש ובית אביו ורבותיו. ואם כן האישה ששאלה לחכם שלא מדעת בעלה שלא בסמכות שאלה, וגם אם קיבלה את הוראת החכם לאסור לאו כל כמינה לאסור בנדר מה שלא שלה.

וכיוצא בזה חזינן בפוסקים, באישה ששאלה לחכם על כתמיה שלא מדעת בעלה וטימא החכם הכתם. עי' בטה"ב (ח"א עמ' שג) שכתב, אם האישה הלכה ושאלה לחכם שהורה לה איסור, כיון שהיא משועבדת לבעלה לאו כל כמינה לקבל עליה הוראת האוסר. וציין שכ"כ גם בהגהות יד שאול על שו"ע (סי' רמב). והבא נמי, שהלכות הבית והנהגתו וכל שכן בזריקת האוכל מחמת חומרה הייתה צריכה להיות בשאלת הבעל, ואם שלחה חברה ששאלה אצל חכם ששורשו בגבורות להחמיר בדינים, אין הוא אוסר על הבעל שלא בא אליו. ותדע שבכתמיה ודיני נידותה, טפי יש לומר שהם באחריותה, מדכתיב 'ספרה לה'. ואם התם לאו כל כמינה כ"ש וק"ו בנידון דידן שלא שייכא בבעלות על האוכל, ואינה אלא כשואלת על של אחרים ואין בכוחה לאסור את של בעלה שלא מדעתו.

רבו הדין עם מור"ם ז"ל שיכול להתיר אחרי שאסר חברו, הביא לדון בדברי החולקים מהם היש"ש (חולין פ"ג סי' ח) והכנה"ג בשו"ת בעי חיי (יו"ד ס"ס קנא), העלה להקל בזה בפרט לדברי החכם צבי שכל דין זה של חכם שהורה מילתא דרבנן היא. ושכ"פ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג אבה"ע סי' ב ס"א אות ו). ע"ש. וראה עוד בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' יג ד"ה וגם) ועוד לו בכתובים (ח"ז סי' כו) ובפרט עי' לחכם צבי (סי' גג) שציידד בכל האמור, אך מאחר וכבר הדברים ברורים וחזקים נמנעתי ממאריך טרחא בריבוי דברים.

דין חכם שהורה 'מדרבנן'

ט. וביסוד הדין המדובר ראה לגרש"ק בעבודת עבודה (ע"ז שם) שכתב עפ"י החכם צבי (סי' גג) דמילתא דרבנן היא ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ובטעמו ביאר, שלא שייך לומר שאוסר מהתורה דבר שאינו שלו, ורק מדרבנן גזרו כן, וא"כ יש לומר שרק באיסור תורה החמירו שביון שהחכם הראשון אסר אין חבירו רשאי להתירו אבל באיסור דרבנן היא גופא תקנתא, ותקנתא לתקנתא לא עבדינן. ולא גזרו בזה. ע"ש.

ועי' למו"ר בטה"ב (עמ' שג) שהביאו וסייעו בזה גם מדברי הרא"ה בבדק הבית (קטו ע"א) שלא אומרים שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא באיסור דרבנן. ושכ"כ בנימוקי יוסף (יבמות פרק יג), ושכ"כ הפני יהושע (כתובות ט ע"א) ורע"א (סי' צט), ואעפ"י שהביא כמה אחרונים שחולקים, מסיק לסמוך על זה להקל בנידונו בכתמים דרבנן. ועי' כיו"ב בספר פסקים ותשובות (יו"ד רמב הערה 339), שציין לדברי שו"ת חסד לאברהם (מהדו"ק ס"ס ה) וכן לשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד ס"ס רנה), שבכל ספק בדין חכם שאסר יש להקל מספק דרבנן ובכל צירוף יש לצרף האומרים שאין לדין זה משמעות בזמן הזה.

מלהשואל, ולהשואל גופא במעשה אחרת, או בנשאלת ע"י שליח שהמשלח צווה לשאל לחכם אחר, או שהראשון קפץ והורה מבלי שנשאל וכו' ע"ש שרצה לדקדק מלשונות כמה מקמאי הנוכרים לעיל בטו"ב, שקבלת השואל את הוראת החכם היא הקובעת וככל איסור דרבנן שהוא בגברא, ועל כן בלא קיבל על עצמו אין כאן חתיכה דאיסורא כלל. ואוקי באתרין שאין כאן שאלת בעלים אלא שליח השאל בשל אחרים ותו לא.

הרמב"ם ושו"ע השמיטו דין חכם שאסר

יא. וכאן מקום לעורר שלא מצאנו כלל דין זה ברמב"ם ושו"ע, וזה אומר דרשני שכל כללי התלמוד מול עיניהם וכתבו פרקים שלמים בהם וזה לא נזכר כלל. אלא דחזינו בשו"ת אבקת רובל (סי' ריג) שכתב על המבי"ט ז"ל, ומרוב חפצו להודיע כח דהתירא ומהיותו חס על ממונם של ישמעאל, לא נזכר מה ששינוי חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר. וכתב הראב"ד דלא משום כבודו של ראשון נגעו בה אלא משום דכיון דאסרה ראשון שוייא חתיכה דאיסורא, ואם התירה שני אינה מותרת ואפי' היה גדול ממנו בחכמה ובמנין. והסכימו לדבריו הרמב"ן והרשב"א ז"ל. עכ"ל. הא קמן דס"ל לדינא כללא גבירתא דא.

וראיתי למרן מלכא בטו"ב (ח"א עמ' שמ) שם שציין לדברי הבית לחם יהודה (על סי' רמ"ב ס"לא) שכתב ז"ל, הרמ"ע פינו דין זה חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו נוהג בזה"ן ונ"ל אף שבשיירי כנסת הגדולה הביא שחולקין ע"ז אבל בעו"ה בזמנינו שהמורה יורה כבן סורר ומורה, ואין להם שיקול הדעת אלא כסומא בארובה, בודאי אם אסר רשאי להתיר. כי בודאי לא יתיר אא"כ יש לו ראייה ברורה וכל האוסר וכו' רק שאינו בקי בדינים ולכן הוא מחמיר בלא שום טעם, אבל באמת כשם שאסור למורה להכשיר את האסור כך אסור לאסור את המותר. עכ"ל. והביאו הגר"ש

ולענ"ד ללמוד עוד מאשר נפתח בגדולים בדין חכם שהורה מעצמו בלא ששאלו אותו לדין, ע"י למו"ר בטו"ב הנ"ל (עמ' שמג) שלמד מדברי הריב"ש (סי' שעט) 'שכיון ששאלו לחכם הראשון וטימא הרי קבלו דעתו, ולכן אין השני יכול לטוהר'. וביו"ב בנימוקי יוסף (ע"ז שם) 'שכיון ששאלו ממנו תחילה גמר בליבו לעשות ככל אשר יורוהו', ושכ"ב בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שסב) בשם אחד מקמאי 'שמכיו שסמך מתחילה על החכם הראשון ובא לשאול ממנו שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורה, ושוב אין חכם אחר יכול להתירו'. ע"ש. שעפ"י האמור הכריע בחכם שהורה לאסור באופן כללי ולא על חפצא מסוים יכול חברו להתיר, וכתב לדחות מש"כ לאסור בזה שו"ת משיב דבר (ח"ב סי' ט) שצינו אליו כמה מהאחרונים.

ובאמרי יוסף הנ"ל ציין גם למהרש"ק בספרו טוטו"ד (מהדו"ג ח"ב סי' פ) דחכם שאסר היינו דווקא בחכם הממונה בעירו להורות וכל איסור והיתר נחתכין על פיו, שבזה מודה הש"ך כיון דחכם בעירו יכול לעשות חד"א לבני עירו אפי' בלא הסכמת הבעלים. יעו"ש. ונמצאת אומר שבמקום שאינו מרא דאתרא אין דבריו אוסרים ללא קבלת השואל, והכא ליכא שואל אלא שליחו שאין יכול לאסור את שאינו שלו בלי קבלת הבעלים.

ועוד יש לחזק האמור, שמאחר ודין חכם שאסר מדרבנן הוא, הרי רווחא לן כהאומרים שאיסור דרבנן הוא בגברא ולא בחפצא, ואם כן בלא שאל הבעלים אלא בשליח אין כאן חתיכה דאיסורא בחפצא אלא בגברא והרי גברא לא קביל עליה. ומצאתי שנחת לחקירה זו בספר עינים למשפט (ברכות סג ע"ב ד"ה והנה יש לדון) שכתב ז"ל, והנה יש לדון אם הא דשויה חתיכה דאיסורא הוא שחל שם איסור גוף החתיכה או דשויה אנפשיה חת"ד והוא איסור גברא, ונפ"מ טובא לגבי אחרים חוץ

אמר כדי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. ע"ב.

והכא היה לחכם הראשון לסמוך על אחרונים רבים מצדדים שונים, שמלבד המגן אברהם וכל קדושים עימיה שאין כלל סכנה בדגים בבשר בזמה"ז, הכא איכא גם ביטול ס', ובשעת הדחק כי הא שעה קודם שבת יש לסמוך על דבריהם.

ואין זה עניין לפלגותא דקמאי בזה האם סומכים על היחיד גם בדאורייתא, כמ"ש בשו"ת הרשב"ש (סי' תקיג) וז"ל, ומצאתי תשובה להר"ן ז"ל בדבריו (דבררבנן) בלחוד הוא ואמרינן כדאי הוא רבי פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק. אבל מצאתי תשובה להרשב"א ז"ל דנראה דאפילו בדאורייתא אמרינן הכי, שכן כתב דכל היכא דאיכא הפסד מרובה אפילו יחיד במקום רבים ואפילו קטן בחכמה ובמנין לפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואייתי ראייה מההיא דאמרינן כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק, ואמרינן נמי התם לעיל מינה מאי שעת הדחק איכא דאמרי שנת בצורת הוות ואיכא דאמרי דאפיש עובדא וכו' וחיישי רבנן לפסידא דטהרות, נראה מדבריו ז"ל שלא חלק בין דאורייתא לדרבנן. מ"מ למעבד כדברי המיקל בשעת הדחק בדרבנן אפילו יחיד במקום רבים ואפילו קטן בחכמה ובמנין בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין אין חולק, ונתברר זה. ע"ב. (ועי' למו"ר ביביע אומר (ח"י יו"ד סי' מג) שהאריך בכל זה.)

ובגד"ד דאיכא ספקי טובא שאין כאן איסור כלל גם שלא בשעת הדחק, אך גם לחושש להחמיר בשעת הדחק היה לו לסמוך על המתירים. ובוזה לכל הדעות שגג החכם שלא צירף ולא נתן ההחלטה ביד השואל, אלא חתך לאסור בלא תשומת לב. ואם כן נמצא החכם שאסר טועה בדבר משנה הוא ובדבר פשוט, שהיה לו לסמוך על המתירים בשעת

קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סוף סי' רנה). ודברי הרמ"ע פגו הם בספרו משבית מלחמות (סי' ט) והביאו גם בכנה"ג (סי' רמב הנב"י אות סד).

וראה עוד בערוך השולחן (סימן רמ"ב סעיף סג) שכתב וז"ל, ודע שלא נמצא דין זה דחכם שאסר אין חבירו יכול להתיר לא ברמב"ם ולא בטור, והרי גמ' מפורשת היא בכמה מקומות ולא ראיתי מי שהעיר בזה, והנלע"ד דס"ל לרבנותינו אלה דעכשיו אחר שנתפשטו ספרי הש"ס והפוסקים לא שייך כלל דין זה. שהרי כבר נתבאר דדין זה אינו אלא כשנחלקו בסברא בעלמא, ועכשיו אין לך דבר הוראה שאין לה ראייה מאיזה גמ' או איזה פוסק ורחוק הוא בכלל להורות בסברא בעלמא. ע"ש.

אלא שבמסקנת הדין כתב מו"ר בטהרת הבית, שאין לחכם שני להתיר אפי' בגדול מהראשון אלא אם כן טועה בדבר משנה הוא, ונראה שאחזו כן בתר מרן האבקת רוכל הגו' דמוכח דס"ל כהראב"ד, ושכך שיטת רוב הראשונים. ומ"מ את דברי המשבית מלחמות וערוך השולחן צירף במקום שהרבה מהפוסקים בדורות האחרונים מתירים. וצירף לזה גם דברי מדרש האיתמרי (מילה דרושג) שהאיסור להתיר מה שאסר חבירו דווקא יחיד ביחיד, אבל אם רבו שנים על היחיד שאסר יכולים להתיר. ע"ש שכ"מ גם בלחם סתרים למהרי"ט אלגאזי. ונמצא שבצדדים נוספים יש לסמוך על דבריהם דליכא כלל דין חכם שהורה.

לסמוך בשעת הדחק על דעת מיעוט

יב. עוד אבוא כדל שואל, וכי לא קיימא לן שבשעת הדחק סומכים גם על דעת יחיד להקל, וגמרא ערוכה היא בנידה (ט ע"ב), ת"ר מעשה ועשה רבי כר' אליעזר לאחר שנזכר אמר כדי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק, מאי לאחר שנזכר וכו' לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה,

וגם בלא טעה בדבר משנה הוראתו לשליח או לאחד מבני הבית לרבות האישה, לא נחשב בזה הוראה לאיסור, שאין אוסר אלא מדעת בעל הבית. ועל כן רשאי הבעל לשאול לחכם אחר החפץ בדעתו, ואם הורה להתיר עליו סמכין.

דינים העולים

יד. נחלקו בפוסקים האם גם בזמן הזה יש לחוש לסכנה באוכל בשר עם דגים, ויש מתירים לגמרי ומסתברים דבריהם, אך המנהג להחמיר בזה.

נחלקו הפוסקים אם יש לחוש גם בעוף עם דגים, והמנהג להחמיר בזה כהאומרים לא פלוג, אך אין ראיה למחמירים.

אבקת מרק עוף גם אם כתוב עליה 'בשרי', אין בה עוף אלא מעט מן המעט שאינו עולה בשם, ואם חכמים ממנו לסיר דגים, אין להחמיר בזה כלל שהרי כבר בטל בהרבה יותר מס'.

המחמיר באבקת מרק עוף בדגים, הרי שקיבץ חומרות שונות ומשונות שכל אחד לעצמו אינו עומד לעצמו, והיא מילתא דרבנן. ומפסיד ממונם של ישראל בחינם.

חכם שהורה לאסור הלכה היא שאין חבירו רשאי להתיר, אם מטעם כבוד הראשון ואם משום שבקבלת הוראת הראשון שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

בחכם שני גדול מהראשון יש מחלוקת בקמאי אם מועיל, ומסתבר שלהלכה יש לנקוט בדברי האבקת רובל לאסור.

חכם שטעה בדבר משנה, הוראתו בטלה מעצה ורשאי ומצוה לחכם אחר להתיר את המותר.

טועה בדבר משנה כולל כתוכו את הפוסקים והפוסקים שרגילים לפסוק כמותם, ויש

הדחק ומדלא סמך עליהם טועה בדבר משנה הוא. ומהדרין דיניה גם שלא בנוכחותו ואישורו. וכל שכן לפוסקים הנ"ל שאין כלל דין חכם שהורה בזמן הזה, ובודאי לא כשיש אחרונים המתירים בהדיא שזה כטועה מדבר משנה גמור הוא.

וזאת דע לך, שלעיקר דינא כל שהוא לצורך סעודת שבת מקרי צורך גדול, וכדמצינו בשו"ע (סי' שז ס"ה) שהתיר בשניהם שבות דשבות. ובפרט שעונג שבת דאורייתא. ויגעתי ומצאתי מי מהאחרונים שיכתוב כן בהדיא, ומצאתי כדוגמת הדבר בש"ך (יו"ד סו"ס רמב בהנהגת הוראות אות ג) וז"ל, ושעת הדחק היינו דוקא במקום הפסד מרובה או בהפסד מועט לעני בדבר חשוב או לעשיר לכבוד שבת ויום טוב או לכבוד אורחים. ע"כ. וע"ע בפמ"ג (בהקדמה ליו"ד אות ז) שכתב כיו"ב ולמד כן בתורת חטאת וציין גם לש"ך הנ"ל. ועי' כיו"ב בבן איש חי (ש"ב פר' קדושים אות י), בדיעבד אם בשלו אחר צליה מותר, ואם הוא ערב שבת ויש שעת הדחק שאין מוצא בשר אחר לקנות, אז גם לכתחילה מותר לבשלו אחר צליה, וה"ה לצורך סעודת מצוה נמי שרי לבשלו לכתחילה אחר צליה. ע"ש. ואוקי באתרין.

והמורס מן האמור

יג. זאת תורת העולה, החכם שהורה לאסור את הדגים שגג בדיון, שמאחר ויש כנגד העוף שבאבקה הרבה יותר מביטול ס', וגם שיטות האומרים שאין בכלל סכנה בזמן הזה בבשר ודגים, ובפרט שלא בעוף שלא נזכר בדברי חז"ל. וקימ"ל שמקילים בביטול בס' וגם מקילים בס"ס בדרבנן בספק סכנה סגולית, וגם סמכין על דעת מיעוט בשעת הדחק ולצורך סעודת שבת. הרי ששגג החכם בכמה וכמה דינים וכללי פסיקה, ועל כן חשיב כטועה בדבר משנה, שהוראתו בטלה מעצמה ומותר ומצוה לחכם אחר להתיר את המותר.

דין חכם שהורה לאסור אינו אל מדרבנן, ובכל ספק סביר יש ללכת בו להקל.

חכם שהורה ע"י שליח, אין כאן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא שהוא מדיני נדר, ובפרט שאיסור דרבנן הוא בגברא ולא בחפצא, ועל כן אין בכח השליח לשאול ולאסור ממון המשלח. דלתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

כיוצא בזה אישה השואלת את החכם על כתמיה, מאחר ומשועבדת לבעלה לשמשו אין בכוחה לאסור עצמה בהוראת חכם שלא מדעת בעלה. וכל שכן בשואלת על מאכלים וחפצים שממון הבעל הם ואין נאסרים שלא מדעתו.

קימ"ל בשעת הדחק לסמוך גם על דעת מיעוט, ונחלקו אם הדין אמור גם באיסורי דאורייתא, אך לכל הדעות בדרבנן סמכינן.

סעודות שבת והפסדם כגדר שעת הדחק והפסד גדול, גם לעשיר. וכל שכן באין אוכל אחר או זמן כדי להכינו.

שהרחיבו את האמור על כל הכתוב בספר שכבר יש בו צד של דבר משנה, וראשון עיקר.

חכם שלא ירד לעומק הסוגיה ולא הבין במציאות ועל כן החמיר כנגד כללי הפסיקה, טועה בדבר משנה הוא.

חכם שיש לו קבלה מרביתו להתיר, רשאי לבטל פסק של חברו שאסר. אך צריך שקבלה זו תהיה מכרעת, שגם החכם האוסר יצטרך לבטל דעתו לפניה. ובמקום שהרבה מהאחרונים מתירים בספריהם נחשב הדבר כקבלה להתיר.

יש לצדד שבאיסורים מדרבנן אין את האמור, ויכול חכם להתיר את שאסר הראשון. ובמקום שיש עוד צירופים יש להקל בזה.

יש מהאחרונים שאומרים שאין בזמן הזה את הדין האמור, מאחר ואין אנחנו מחדשים מדעתנו אלא בונים בנין על יסודות הקדמונים, ואעפ"י שבוז מובן מדוע השמיטו הרמב"ם והשו"ע את הדין בספריהם, אין נראה לסמוך על טענה זו ללא צירוף נוסף.



המתנה 'בבשר' משהו

ח' אייר תשעז, כ"ג יום לעומר

לידידי חביבי ליש ולביא, העוסק באורייתא תדירא ולבו אמין בניבורים עיניו כיוננים על אפיקי הש"ס והפוסקים, מבחירי האברכים בעיר נהריה יצ"ו כש"ת הרב עופר שמואל שליט"א.

באשר השבתי לכבודו בע"פ להקל באחד שבלע בשר הנשאר בין השיניים שאין צריך להמתין ו' שעות משעת בליעת הבשר אלא מונה משעת אכילה ראשונה, ולבו היסס בהיתר זה שראה לאלו מן האחרונים המחמירים, על כן באתי בכמה שורות אלו לפרש שחתי וכת"ר יקרב וירחק כחכמתו.

עיקרי הסוגיה

א. ביסוד הסוגיה מן המפורסמות שא"צ להרחיב בביאורה וכאשר הביא הטור (יו"ד סי' פט) מחלוקת רש"י והרמב"ם בטעם המתנת ו' שעות, לרש"י משום שהבשר שאכל מושך טעם עד זמן זה ולרמב"ם מחשש בשר שבין השיניים ולאחר ו"ש לא מתקרי בשר, ומסיק הטור לחומרא כתרוויהו וכ"מ בשולחן ערוך (סי' פט ס"א). ובשו"ע (שם) הוסיף עוד שאפילו אם שהה כשיעור, אם יש בשר בין השיניים צריך להסירו.

בלע משהו

ב. ובמאי דסיים להסיר הבשר שבין השיניים, דייק בהפלאה (על יו"ד שם) וז"ל, משמע אם בלעו צריך להמתין לדעת האומרים משום מושך טעם והעולם אינם נזהרים בזה. ואפשר ומסירו לא דוקא דאין במעט חשש המשכת טעם. מיהו הא חזינו באוכל או טעם ולא חילקו

חז"ל ברב או במעט וכ"מ מהא דכתב רמ"א צריך להדיח ולא בעי קינוח וי"ל משום דקינוח א"א אלא בדבר מאכל ולבלעו דאין לבזות אוכלין. וס"ל דקינוח מחשש שנשאר בעין וא"כ יצטרך להמתין מגרע גרע משא"כ הדחה י"ל מחשש טעם גם אפשר במים ולפלטו. מיהו בר"ן כתב קינוח כמ"ש הש"ך ומשמע איפכא וק"ל. עכ"ל.

ומשמעות דבריו דלדין דחיישינן לתרי טעמי היה לנו להמתין ו' שעות מבליעת הבשר שבין השיניים לחומרא, ואין לחלק בין מועט להרבה דלא פלוג רבנן. אלא שגם בדבריו אינו מכריע לאסור שנתן פתח לדייק מהר"ן שקינוח לא מצריך המתנה מחדש אעפ"י שבולע, ועוד שכן הוא המנהג. וכעת ראיתי להגרי"א קלפחולץ (קובץ בית אהרן וישראל שנה כה גליון ה עמ' צא) שבאמת יש לסייע סברת ההפלאה שבמועט לא חיישינן להמתין ו"ש, עי' ש"ך (סי' פט סק"ט) שבקדירה שאינה מקונחת לגמרי א"צ להמתין אחריה ו"ש אעפ"י שנתערב שם בשר דהוי דבר מועט, ויסוד דבריו בכ"ח (פט אות ד), וכז"ב כפת"ש (ס"ק ז) בנתערב שומן ואעפ"י דליכא לבטל בס'. ע"ש עוד ראיות לזה.

לכתחילה או בדיעבד

ג. ואני לעצמי מהרהר מה הכריחו להפלאה לפרש בשו"ע "מסירו" היינו להוציא לחוץ דוקא, לענ"ד י"ל גם כבולעו שפיר דמי וכל הקפידא נחה דוקא בשמא יאכל הבשר והגבינה כאחד, ובודאי שאין לדייק בכאן לאסור גם דיעבד. ובכלל הייתי אומר לדייק בלשון מרן דקאי בלכתחילה בלבד שיש להסירו אך בלא הסירו ליכא קפידא לכל הפחות כבלעו קודם לאכילת הגבינה דליכא קפידא בדיעבד, וכמ"ש לדייק כן בשו"ת אשר חנן (ח"ג יו"ד לד עמ' קמט).

ועי' לראשל"צ בילקוט יוסף (או"ה ח"ג עמ' שסט) שכן יש ללמוד ממש"ב השו"ע 'צריך להסיר' שהוא עפ"י דברי הטור דקאמר "טוב לאחוז בחומרי ב' הטעמים" וכמו שהעתיקו בב"י (באו"ה סי' קעג) ושכן יש לדקדק קצת מלשון 'צריך' שאינו חיוב גמור. ואם כן לעיקר הדין בבלע הבשר שוב אין חשש בין השיניים וא"צ להתמתין רק משום חומרא ומעתה בשלפנינו כמה טעמים נכונים שגם לרש"י א"צ להתמתין בבלע בשר שבין שיניו נראה ברור להקל כ"ש שכן מנהג העולם.

וכן מסתבר שאם באמת צריך להתמתין מחדש לאחר בלע אחר האכילה היה לפוסקים ללמדנו לקנח ולהדיח פיו אחר אכילה שאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם להתמתין ו' שעות אם חוזר וכולע מאשר בתוך פיו, וכמ"ש בן בשו"ת אשמרה לפי (ח"א עמ' טו ד"ה וכו' נלע"ד).

שיטות המצטרפות

ה. ומלבד כל הני יש לצרף שיטת התוס' (חולין קה ע"א) ודעמיהו שא"צ המתנה כלל ודי בקינוח הדחה וסילוק סעודה.

נמצאת אומר, מלבד שלדעת התוס' א"צ להתמתין כלל ובנד"ד גם הרמב"ם מיקל שהרי בבלע שוב אין חשש בין השיניים. יש לומר שגם רש"י יודה להקל הכא דשמא לא קאמר מושך טעם אלא בעודו בפיו ולא בבלע ואת"ל בבלע נמי שמא לא באיבד שמנוניתו וליחו כהכא, ובפרט שהוא שלא כדרך אכילה. ומלבד כל זה י"א שבאכל בשר כל שהוא א"צ המתנה אפי' בלכתחילה, ועכ"פ בדיעבד יש להקל. ולאמור כן יש לדייק ממרן גופיה. ובכלל שהעיקר להלכה כהרמב"ם ורק מחמירים לכתחילה כרש"י ובכונן זה היא חומרא רזה במילתא דרבנן שא"צ לה. [המעין ימצא לפחות ו' ספקות בדרבנן.]

ומעיקרא יש לדון בדברי הגאון ההפלאה דמאי דקאמר למ"ד משום 'מושך טעם' שבבולע צריך להתמתין ו"ש מחדש, אנכי הרואה שאינו מוסכם כלל שבלבוש (סק"א) מבואר שמושך טעם היינו מחלל הפה ולא מבני המעיים, וא"כ בבלע שיירי הבשר לא מושך טעם יותר משהיו תוך פיו אדרבה הוא קיל טפי. ואעפ"י שהש"ך (סק"ב) כתב לתמוה על דבריו, המעיין ברש"י יראה שהלבוש מצא אילן גדול להיתלות בו וז"ל רש"י (חולין קה ע"א ד"ה אסור), משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו. ע"כ. וכ"ה בפרמ"ג (שפ"ד סק"ב) משמיה דמהרי"ל ואיסור והיתר. ע"ש. הרי חבל נביאים ראשונים כמלאכים מתנבאים בסגנון אחד שהמתנה משום טעם שבפה ומעתה בבלע הבשר שבין שיניו שאינו מושך טעם יותר ממה שהיה בתוך פיו די בשש שעות משעת אכילה ותו לא מידי, וכדברים אלו ראיתי להגר"א קרויס (קובץ תפארת למשה גו"י עמ' פח).

וגם אי נימא כהש"ך דרש"י חייש לטעם הנמשך מהקיבה, מסתברא שבנד"ד גם רש"י יורה להקל כמ"ש בשו"ת היכל שלמה (סי' פט בהערה) דאף לרש"י יש לומר דבשר ששהה בשיניים שש שעות כבר ניטל ממנו כל שמנוניתו ולחותו ושוב אין ממנו טעם הנמשך ולא גזרו חכמים אליבא דרש"י אלא בבשר שטבעו עמו שלא ניטל ממנו שמנוניתו. ולדבריו תראה סיוע בקובץ בית אהרן וישראל הנ"ל.

דעת מרן

ד. ובאמת שיש מקום בראש לומר דדעת השו"ע דהלכתא כהרמב"ם ורק לחומרא בעלמא אזלינן בתר תרי טעמי דכללא גבירתא איבא שכן דרכו בכ"מ לפסוק כהרמב"ם בפרט במילתא דרבנן.

והגר"ח פ' שיינברג שליט"א, ועי' בספר הכשרות (פרק י' הערה ע"ח) שהביא בשם הגר"מ הלברשטאם זצ"ל שהיקל על פי הט"ז שאין לבשר זה משמעות. וכ"כ בשו"ת מעדני מלכים (סימן פ"ב) שאין צריך להמתין עוד שש שעות. ע"ש.

וע"ע בשלחן כהלכתו (עמ' ט ובהערה) משמיה דהגרי"ש אלישיב דהמיקל בזה יש לו ע"מ שיסמוך. וכל שכן וק"ו לפי מש"כ בעמק התשובה (ח"ו סי' שי) להקל גם בלכתחילה שא"צ להמתין באכילת כל שהוא. ע"ש. והוא ק"ו לגד"ד שהוא בדיעבד.

המורם מן האמור

ז. ותצא דינא, בסיים אכילתו והבשר עודנו בין שינייהם ותוך ו' שעות בלע מעט מהבשר, אינו מונה השעות מחדש אלא מסיים למנות מאכילה ראשונה. ובלכתחילה לא יבלע בשר זה אלא יפלטנו לחוץ.

בידידות ובהערכה רבה, עמיחי יעקב פריץ.

ולא אכחד דחזיתי לפוסקים המחמירים בדין זה וכמ"ש בבדי השלחן (סי' פט אות יג), עמודי הבית להגר"א נידאם (ח"ב עמ' נב). נר ציון להר"נ בן סניור (יו"ט פ"ה אות י, עמ' קפה), ילקוט יוסף (או"ה ח"ג עמ' שעג, וביאור דבריו שאין לבלוע בעמ' שעו), דברי שלום (סי' פט ס"ק כג).

דעות באחרונים

ו. מאידך בעת דינא יתיב וספרין פתיחו חזי הוית רבים וטובים שאחזו בכחא דהיתירא עי' אוצר הלכות (מועדים בעמ' שטו הערה לב) שכתב וז"ל, ואם בלע בשר בין שיניו א"צ להמתין אח"כ שש שעות, עי' בספר מרא דשמעתתא (אות שמא) בשם הגה"ק רמ"א פריינד זצ"ל. עכ"ל. וכ"פ בשו"ת נשמע קולם (ח"א סי' כד), וכ"מ בשו"ת הרי יהודה (ח"א יו"ד סי' יא), וכ"פ בהדיא בהדר השלחן (עמ' פט) ושכן פסקו היר יהודה (הקצר אות ב) ובזר השלחן (סק"י) והפתח הבית (ביאורים אות ג) ושכ"מ בתוספות ירושלים (קיצור הוראות איסור) בדין אכל בשר והקיא. ע"ש. וכ"פ בשו"ת אשר חנן (ח"ג יו"ד לד עמ' קמט), שו"ת ארחותיך למדני (ח"ד יו"ד סי' פג). וראה בספר אהל יעקב (עמ' קנח הערה טו) שכ"פ בריח הבשם (פרק ג' הערה ז') בשם בעל הבאר משה שמיקל בזה, ושכן דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א ודעת הגר"א נבנצל שליט"א



שיירי פת מאכילת דג לבשר

נשאלתי בדבר המצוי כמעט בכל בית, בליל שבת אחר שאכלו הדגים האם צריך לסלק הלחם הנשאר קודם הבאת הבשר, כדין שיורי פת הנאכלת עם חלב. ואמרתי אשנה פרק זה וזה החלי. בעזר יוצרי.

לבער הפירוים

א. איתא בשו"ע (יו"ד סי' פ"ט ס"ד), מי שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר, צריך לבער מעל השולחן שיורי פת שאכלו עם הגבינה. ע"כ. ומקורו טהור בב"י שב"כ הטור (בסימן צ"א) וז"ל, צריך ליוזר שלא יגע בשר לח בלחם שאם יגע בו אסור לאכול עם גבינה, וכן אם יגע בו גבינה אסור לאכול עם בשר, והכי איתא בירושלמי הדין דאכיל חוביין ובעי למיכל קופר מבער פתיתין. פירוש מי שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך לבער מעל השולחן שיורי פת שאכל עם הגבינה. עכ"ל הטור. והירושלמי הוא לפנינו בפסחים (פ"ו סוף הלכה ד) דאיתא התם, הדין דאכל חוביין ובעי למיכל קופר מבער פתיתין ע"ש. וחוביין הוא גבינה וקופר הוא בשר. [ועי' פני משה שם שגרס צריך מבערה פיסתה. ופי' חתיכת הגבינה מעל השולחן שמא יבא לאכול ממנה אחר הבשר. ולפירושו אין שום מקור להלכה זו. וצ"ע מה הכריחו לכך.]

והוסיף בב"י שם שכתוב בהגהות אשיר"י (פכ"ה סי' ז) בשם אור זרוע (ח"א סי' תס ס"ז) מצוה מן המוכרח היבא שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך להעביר מעל השולחן הלחם וכל המאכל שעלו עם הגבינה על השולחן ואח"כ יביא בשר ויאכל. ע"כ. ולכאורה משמע בהגהות אשיר"י דהוי מצוה מן המוכרח ולא דין מוחלט, ואילו בטור ושו"ע סתמו הדין שחייב

לבער הפתיתין והוי חיוב גמור, וכאן הבן התם שואל, מאחר וראה מרן לשון הטור שהוא בחיוב איך הביא ללשון הגהות אשיר"י תכף בסמוך כאילו אמרו דבר אחד ולא פליגי. ונלע"ד לומר דסבירא ליה למרן דהווי תרי מיילי ולא פליגי, האחד והוא דין גמור שפת הנאכלת עם הגבינה דהיינו שנעשה בגבינה היא האסורה מן הדין, ולכן הקדים הדין מס' צא דקאי בנגע ממש. ומאידך בפת שרק שהתה בקרבת הגבינה על השולחן, בזה אינו חיוב גמור אלא מצוה מן המוכרח בלבד, ולא פליגי. ודייק בלישנא שבדינא קמא קאמר 'פת שאכלו עם הגבינה' ור"ל עימו ממש בגבינה. ובדינא בתרא קאמר בהגהות 'שעלו עם הגבינה על השולחן' והיינו שלא ידוע שנגעו זה בזה אלא חששא היא שהיו קרובים ועל כן הוי למצוה מן המוכרח. ולענ"ד נכון הוא.

וגם לאחר יסרב לקבל האמור, אפשר לתרץ אחרת שנאמר, דמאי דקאמר בשו"ע 'צריך לבער' היינו למצוה מן המוכרח וכדברי הגה"א הנ"ל. דמצינו בכמה שלשון 'צריך' אינו בהכרח עיקר הדין. עי' מ"ש מרן החיד"א במחבר"ר (סימן תרל), דלשון צריך ליוזר משמע דלאו מדינא הוא אלא זהירות בעלמא. [וע"ע בשד"ח (כללי הפוסקים סימן טז אות ד-ה) ושו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' כא אות ט). ודע שפעמים לשון צריך יתפרש בלכתילה ולא בדיעבד וכמ"ש מרן גופיה בכללי הגמרא (ס ע"א) ועי' טהרת הבית (ח"ב סי' רפז) שהאריך בזה.]

חכם עיניו בראשו

ב. ובכלל בעת נתתי דעתי בהלכה זו לא עצרה נפשי מלשאול, מדוע החמירו רבותינו בדין זה כ"כ בעלו על שלחן אחד, שהרי עין רואה שהלחם נקי מלכלוך ומה יש לחוש שמא נגע אם נקי הוא ואין לדין אלא מה שענינו רואות, וכבר מצינו שדי בראיה להעיד על הניקיון כגון

זה אלא דווקא באכילה אחת ממש עם גבינה, שלא שמענו לאסור בזה אחר זה, הגע בעצמך וכי אסור לאכול תוך ו"ש ממאכילת בשר, לחם שהיה על השלחן עם גבינה, זאת לא שמענו ואין בכוחנו לגזור חדשות, וידעתי שיש לדחות זה ונימא שסתם לחם שעל השולחן מקרי מלובלך, ומ"מ גלע"ד דחזי כצירופא בעלמא.

ועל כן במסתכל על הפת היטיב ואין בה זכר לבשר יכול להקל מעיקר הדין לאכלו עם חלב, שלו יהי אלא ספק הוא מילתא דרבנן לקולא. ומ"מ מצוה מן המובחר לסלקו.

הבו דלא להוסיף

ג. ואם ניתנה ראש ונשובה לנידון דידן, הרי שבאכל עם הפת דג ונשאר עליו מן רוטב הדג שפיר יש לאסור אכילתו עם בשר שאחריו משום סכנה כדאיתא בשו"ע (יו"ד ס' קטז ס"ב) שצריך ליוהר שלא לאכול בשר ודג ביחד, מפני שקשה לצרעת. [ומקורו בפסחים עו"ב] אולם, אם נתן בו עיניו וראה אותו נקי מכל רבב אמאי נאסור אכילתו עם הבשר הבא אחריו.

ואם לחשך אדם לומר, סוף סוף בתראי, ובתראי דבתראי, לא סבירא להו להקל בבשר וחלב בראיית העין כמבואר בסיפורתם, אם כן הבא נמי אין לסמוך על זה. אף אתה אמור לו, שמאחר ואין זו אלא גזירה בפת הנקיה שבאה בשלחן עם זה לאסור בזה, אין לך בו אלא חידושו ובמקום שלא אמרו הנח להם לישראל.

ואעפ"י שאפשר קצת לומר שאינו גזירה ממש אלא שחששו לספק, ומאחר שספק סכנה חמור מאיסור [כמ"ש ביו"ב ברמ"א יו"ד קטז ס"ה] לדידן הוי קל וחומר לאסור. הרי יש חולקין בכל דין זה דבשר ודגים וס"ל שלא נאמר הסכנה אלא בנתבשלו יחד כמ"ש

בידיו שביום או באבוקה א"צ הדחה כמ"ש שו"ע (שם ס"ב).

ועי' בלבוש (ס"ד) שכתב הטעם, דשמא יש בו פירורי גבינה נדבקין בו או שומן מלחלוחית הגבינה. ע"כ. וכ"ב עוד אחרונים. ונראה שכונן זה בדווקא איכא מצוה מהמובחר לחוש שהרי הגבינה לבנה היא וכן שומנה, ואין העין רואה בה להיבדל ממנה בסעודת בשר. ומינה תשמע שבהפוך שאכל עם הלחם בשר ורוצה לאכול אחריו גבינה די בזה במתכונן בפת בראיה טובה שאין הוא מלובלך ודי בזה, שהרי הבשר צבע לו ואם נגע בפת מלכלך וניכר הוא. והוא מדוקדק בלשון הירושלמי ומעתיקי השמועה שהעמידו הדין דווקא באכל הפת עם גבינה ורוצה לאחריו הבשר.

ומעתה באכל עמו בשר דווקא במלובלך הלחם אסור לאכלו עם גבינה, ונלע"ד קצת לדקדק כן במ"א (קצו סק"א) דקאי במלובלך דווקא שכתב וז"ל, בשבת שחל ט"ב אין מוזמנין יחד האוכלין בשר ונוהרין מלאכלו ואוכלין גבינה כיון דאין שום אחד מהם יכול לאכול עם חבריו (אגודה פרק ד' דתעני') ובהגמ"ג הקשה ע"ז דהא יכולין לאכול יחד לחם ע"כ. וכ"כ רש"ל בביאורי סמ"ג, דיכולין לזמן יחד. וקשה להקל נגד כל הגאונים הנ"ל די"ל דס"ל דבעי' שיכולים לאכול יחד אותו לחם שאוכל חבריו וכו' והבא אין יכולין לאכול בשר וגבינה מלחם א' דהרי 'מלובלך מבשר' וכמ"ש בי"ד סי' פ"ט. ע"כ. ודקדק בלשונו שאינם יכולים לאכול מפני שהוא מלובלך מבשר, וכיו"ב דקדק במשנה ברורה (שם סק"ט), כתבו הפוסקים דה"ה כשאחד אוכל חלב או גבינה והשנים בשר מצטרפין שהאוכל גבינה הרי יכול לאכול מלחמם אף על פי שהוא מלובלך בבשר אם יקנה פיו וידיחנו. ע"כ. [עי' עוד בהמשך דבריו שם שחזור ע"ז בעוד עניין]. וצריך לומר דמלובלך ממש קאמר, שאל"כ למאי צריך קינוח פיו והדחה שהרי לא אסרו על לחם

הרמ"א (שם ס"ג) בשם הגהות מרדכי. וא"כ אין פה סכנה דניחוש לספק שלה.

ולעיקרא דמילתא נראה שאין לדמות גזירות בשר וחלב לבשר ודגים, כמ"ש הגר"י כהנא (קובץ מכון חוראה ומשפט ח"ה עמ' קנב) דמבואר בפתח הדביר (סי' קעג) שאין לאסור עליית בשר ודגים על שלחן אחד כמו שגזרו בבשר וחלב, וכ"פ בזבחי צדק הביאם הכה"ח (קעג סק"ו), וכ"פ הרב שבט הלוי (ח"ו סי' קיא), ויביע אומר (ח"א יו"ד סי' טט). וכן העלה הגר"י כהנא למסקנה שברואה הלחם שהוא נקי שפיר רשאי לאכלו עם הבשר דלא מדמינן לה לגזירת בשר וחלב וראיה מפיק מספק סכנה.

השתנו הטבעיים

ד. ואיכא לצרופי להא, דברי הבאר שבע (סי' לח) הביאו מרן היביע אומר (ח"א יו"ד סי' ז אות ח) שכתב, לפמ"ש הרי"ף והרמב"ם שהדגים שצלאן עם בשר אסור לאכלן בחלב, משמע דבפני עצמם שרי, ולא חיישינן משום סכנה, וה"ט משום דסבירא להו דאף למר בר רב אשי שאסר משום סכנה, לא חיישינן להכי אלא בבבל ולא בשאר ארצות, וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה ה סימן ח), ובספרי פר' עקב (פ"א יא), אינו דומה דג העולה מעכו לדג העולה מאספמיא, אלמא שטבע הדגים משתנה לפי טבע הים שבאותה מדינה. ועוד י"ל שהיה מסורת בידי הרי"ף והרמב"ם וסיעתם דמר בר רב אשי לא אמר שיש סכנה זו בכל מיני דגים, רק במין אחד בלבד. וכן קבלתי אני מרבנן קשישאי שבאשכנז. ומשום דקים להו להפוסקים הנ"ל שאין אותו מין דג מצוי בינינו כלל, ולכן פסקו שהדגים עצמן מותר לאכלן בלא חלב. וכ"ה דעת רש"י שהביא הטור (סי' צה), שדגים שנתבשלו עם בשר אסורין לאכלן בחלב, הא בעצמם מותרים. ע"ש. וכן כתב בתשו' חתם סופר (חיו"ד סי' קא) בדעת הרמב"ם. ע"ש. ומעתה בדגים שבנינו יש לומר שכלל לא שייך האי

סכנתא ובודאי שלא ניחוש למעט דמעט שאינו נראה לעין שנתבטל בלחם.

ועוד איכא לצרופי דברי המג"א (סי' קעג), שאפשר שבזה"ז אין סכנה כ"כ, דחזינא כמה דברים הנוזרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, והאידינא אינו מויק, שנשתנו הטבעים. וגם הכל לפי טבע הארצות. ע"ש. ועי' למרן ביביע אומר (שם) שהביא להקת אחרונים המסייעת לו בזה, ומהם בשו"ת מהרשד"ם (ח"ד סי' קכד), ובתשו' החת"ס (סי' קא) וכ' שם שב"ה דעת הרמב"ם שהשמיט דין זה.

ונמצאנו למדין דאיכא הכא יותר מס"ס, ואף שנחלקו בתראי אי אמרינן ס"ס במקום סכנה הכא שהן יותר מב' ספקות, ובעיקר היסוד אם יש סכנה אינו ברור, נראה שדי לנו בזה להקל מאחר ואינו ספק ממש שהרי הפת נקיה מלכלוך תבשיל הדג אלא דהוי 'בעין ספק' אם נדמה הנידון בדגים לגזירת חכמים בבשר וחלב.

בטל בשישים

ה. ויש לומר עוד, שמאחר ומחזיר חתיכת הפת בידו ואין בה רושם הניכר לעין, ודאי גם אם נגע בה משהו מהדג הוא בטל בשישים בפת, ודמי למש"כ הגר"ח בן עטר בפרי תואר (סי' קטז סק"ד), שאם לא רחץ ידיו בין דגים לבשר, ולקח הבשר בידו, היכא דלא שייך קליפה כגון שהיה מחוי הרבה, ומן הסתם יהיה שיעור לבטל אותו המועט שנדבק בידו, אין לאסור בדיעבד, דכל דבטיל לא נשאר שם טעם כל עיקר. עכ"ל. ואוקי באתרין. [ועי' יבי"א (ח"א יו"ד סי' ז אות ד) שדן בדבריו. ומסיק שם אות י' דאמרינן בטל כס' גם בסכנתא. ע"ש.]

המורס מן האמור

ו. והעולה מן האמור, שאין חשש בלחם הנשאר מאכילת הדג ובלבד שרואה בו שהוא נקי, יאכלו ענווים וישבעו.

פירות הנושרים

- לבתחילה יש לסלק שיירי פת שנאכלו עם גבינה ממש, שמא נתערב בהם פרורי גבינה או שומנם ואינו ניכר.
- ועלה הפת על השלחן אך לא נאכל עם גבינה ממש אינו אלא מצוה מן המוכחר, והרבה אחרונים החמירו בזה.
- בלחם שנשאר מאכילת בשר ורואה בו בהסתכלות טובה שהוא נקי, מסתברא שיותר לאכלו עם גבינה שלא דיברו אלא במלוכלך מבשר, ורוב האחרונים לא חילקו בכך. ולהלכה אם רואה והיא נקיה הוא לכל היותר ספק במילתא

דרבנן דינו להקל. ונראה שבחתיבת פת קצת גדולה שאפשר ויש בקליפתה ס' כנגד המעט שמנונית [אם נדבקה בה] יש להקל בשופי מס"ס [ספק נגע וספק בטל].

• פת שנשתיירה מאכילת דגים, אין לדמות הגזירות לאסור הפת עם בשר ובלבד שרואה הפת והיא נקיה.

• בגוף איסור אכילת בשר עם דגים, י"א דווקא בהתבשלו יחד, וי"א דווקא בסוג הדג שדיברו בו, וי"א שדווקא בבבל שכל מקום עם טבעו, וי"א דווקא בימיהם שנשתנו הטבעיים, ויש אומרים שאסור בכל דג עם בשר ולא חילקו בין המינים המקומות והזמנים, ועכ"פ חזי להצטרופי.

• יש להקל בלכתחילה להעלות דגים ובשר על שולחן אחד.

• אמרינן ביטול בס' גם בחשש סכנה.



סכנה בדגים עם חלב בזמן הזה

קודם שאדבר בעניין זה אפתח ואומר שכבר הלכו בסוגיה זו פוסקים רבים, ואין אני ראוי לדבר במקום שהילכו בו גדולים, אך מאחר ואנן ככתראי בדברי הגדולים בפלפולם בהלכה הפרושים לפנינו, ותוספת ברכה מרובה בהעמדת דקדוק הדין על פי המציאות היום שלא באה בחשבון כדבעי בדברי החכמים, הכנסתי את עצמי בנידון זה להביא הדברים בפני החכמים. והיה ה' עם השופט.

בדברי הגמ' והראשונים

א. לא האריך בדברי ההקדמות ובסיס הידיעות בסוגיה זו שכבר נדושו ועל כן אבוא בקיצור נמרץ, רבנו יעקב כותב בספרו (טור י"ד סי' פז ס"ג) דגים וחגבים מותר לאוכלן בחלב. וכתב עליו מרן הבית יוסף שאכן כ"כ גם הרמב"ם והרשב"א דלאכלן בחלב נמי שרי.

ודבריהם פשוטים בהיתרם ללא חולק, ולאות ולראיה לענן דבריהם במאמר חז"ל עי' בגמ' מסכת חולין (קיא ע"ב) לדעת שמואל שמתיר נותן טעם בר נותן טעם הותר לאוכלם עם כותחא, ומוכח להדיא שמותר לאכול דגים עם חלב. ונאמר שם במפורש ששמואל הגיש לר' אלעזר לאכול דגים שעלו בקערה עם כותחא, ומוכח שהתיר את הדבר למעשה. וכן מוכח שהתיר למעשה אחד מהאמוראים רב הונא ורב חייא בר אשי דהא הביאו לו דגים שעלו בקערה והוא אכלו בכותחא.

אלא שלמרות ההיתר הפשוט סיים הבית יוסף וכתב וז"ל, ומכל מקום אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה, כמו שנתבאר בספר אורח חיים סימן קע"ג. ע"כ.

טעות סופר

ב. הרמ"א (בדרכי משה אות ד) העיר עליו וכתב, ולא ראיתי מימי נזהרים בזה, וגם באורח חיים סימן קעג לא כתב אלא שלא לאכול דגים בבשר משום סכנה. ע"ש. ור"ל שטעות סופר היא בבית יוסף וכ"כ הש"ך והפרי חדש ובמחזיק ברכה על אתר שלא התכוון הבית יוסף לזה והיא טעות סופר. ורמזי יפה לזה שהרי לא מוזכר בפרטי הדינים בכ"י שכתחילת הסימן לאסור דגים בחלב.

וסיוע נוסף לצדד בכך שמדובר בט"ס, שהרי בשו"ע השמיט דין זה בשני המקומות (באו"ח קעג ובי"ד פז). ומסתברא מאוד שאם מסיק לחוש לזה היה לו להזכיר מזה בשו"ע באחד מהמקומות ולא היה מסתפק בדיבור קצר אנג אורחא בבית יוסף, ושו"ע משנה אחרונה.

ויותר מכך יש להעיר, שאם ואכן היה סוכר שיש בזה סכנה היה צריך לכתוב כן בשו"ע יו"ד סי' קטז בדיני דברים האסורים משום סכנה, בסמוך ונראה לחשש המפורסם בבשר ודגים לסמוך לו גם חשש חלב ודגים. וזה אינו בנמצא. ומוזה מוכח שאין חשש בזה ומש"כ ט"ס הוא וגם אם נאמר שאינו ט"ס חזר בו ממש"כ בכ"י הלכה למעשה ולא הזכיר מזה לאיסור.

דעת הרופאים שיש סכנה

ג. והנה יש המקיימים דברי הבית יוסף עפ"י עדות ושמועות מרופאים שטענו לסכנה בדבר. עי' בפת"ש (ס"ק ט) שציין לרבנו בחיי (פרי משפטים) וז"ל, וכן דעת הרופאים בתערובת דג וגבינה שנתבשלו כאחד שמוליד תכונה רעה וחולי הצרעת. ע"כ. ובשו"ת יחזקאל דעת (ח"ו סי' מה) ציין גם לדברי שו"ת חינוך בית יהודה (סימן סא) בשם מהר"ם מקראקא, שחקר אצל חכמי הרופאים ואמרו שדוקא דגים המטונגים עם חמאה מותר לאכול, מה שאין כן דגים המבושלים בחלב יש בהם סכנת חולי, כי טבע

בהרבה ממה שהיה ידוע בזמן הרופאים הנ"ל שלפני כמה מאות שנים.

ועי' מש"כ בזה בשו"ת אשר חנן (ח"ט סי' נא) וציין את התפיסה הפשוטה שיש שינוי משמעותי ביותר בטבעיים וברפואות מזמן חז"ל לימינו עד כדי כך שחששו הפוסקים שדברי חכמי ישראל יהיו ללעז, ועל כן יצאו הקדמונים בחרם שלא להשתמש ברפואות אלו וכמבואר בבית לחם יהודה (סימן של"ו בק"א) וביש"ש (חולין פ"ח סימן י"ב) וכ"ה ברעק"א (יו"ד של"ו ס"א) משם המהרי"ל דאסור לנסות את הרפואות שבתלמוד שאין אדם יכול לעמוד עיקרן ועלול ללעוג לחכמים. והוב"ד נמי בדברי יציב ליקוטים והשמטות סימן קי"ד. יעו"ש. ובחוות יאיר (סי' רלד) והאריך המחבר בעוד דוגמאות רבות שכל אחת לעצמה עמוד של ברזל ומרפאות יצא להוכיח שחלו שינויים גם בגוף האדם ועוד עניינים שסופו של דבר הוא שיש לברר המציאות כל דור לפי מקומו וטיבעו.

ועל כל זה יש לומר, שגם אם נחוש לשמועה מרופאים שאין ידועים לנו, נסמוך על הרמב"ם שהיה רופא גדול והשמיט החשש בלאכול דגים עם חלב ומוכח שאין בו שום חשש, וקיבלנו הוראות הרמב"ם. [נבאמת שיש לדון גם בבשר ודגים ועי' מ"א קעג סק"א. ואכמ"ל.]

שינוי טבעיים ומקומות

ה. ובכלל יש להעיר בכל נידון זה, שמסתבר שלא שייך מעיקרא לעשות היקש מענייני רפואה ממקום למקום ומזמן לזמן, שיסוד הוא שקיים שינוי בטבעיים ורגילים הפוסקים בטענה זו בנידונים רבים גם הלכה למעשה, וכפרט בדברים שאינם בהדיא בש"ס. וראה מה שכתב בכסף משנה (פ"ד מהלכ' דעות הי"ח) שהקשו הגהות מימוניות על הרמב"ם בענין הקזה היפך הגמרא. וכתב מרן, ואין מדברי הגמרא קושיא על דברי רבינו שרפואת והנהגת

הדגים שמקררים מאד, וכן החלב רע ומוזיק לגוף וכו' כידוע לרופאים, וחמירא סכנתא מאיסורא. ע"כ. וכ"כ הרופא רבי יעקב צהלון בספר אוצר החיים, שאין לאכול דגים לא עם חלב ולא עם בשר מפני שמוליד חולאים קשים. וכ"כ הכנסת הגדולה ביורה דעה (סי' פז, הגהות ב"י או"י).

וכיו"כ כתב הרופא רבי יצחק למפרונטי בספר פחד יצחק (מערכת ב' דף סט ע"ב, הובא ביחוד הנ"ל). וז"ל, כל ימי גדלתי בין החכמים וזקני הרפואה ולא מצאתי סעד למה שכתב הרב שארית יהודה בשם הרופאים שיש סכנה באכילת דגים בחלב, ואף שיש באמת סכנת חולי גדול וכבד מאד עד מות למי ששותה חלב ממש ואחר כך דגים, או לאוכל דגים תחלה ואחר כך שותה חלב, אבל האוכל דגים בחמאה או גבינה לא מצאתי בזה שום סכנה. ומכל מקום כיון שהדבר יצא מפי המלך הוא מרן הבית יוסף, מנעתי מתוך ביתי אכילת דגים עם גבינה או עם חמאה. עכ"ל.

וראה שיש שינויים בין עדויות הרופאים, שיש שהזכירו סכנה רק 'בבישול' החלב עם הדגים, ויש שהזכירו גם האכילה, ויש שהגדירו את עיקר הסכנה בשתיית החלב קודם או אחרי וזה כידוע אין שום איסור הלכתי שמוזכר בפוסקים. [וזה צ"ע איך למדו ממנו לאיסור והתעלמו מדבריו שגם בזה אחר זה סכנה גמורה. וצ"ע.]

דעת רופאים שבכל דור ודור

ד. הנה אחר הציטוט מדברי רופאים משמע שהפוסקים עפ"י דבריהם אוהזים שיסוד הדיבור על דעת מומחה ולא דברי חז"ל, וא"כ יש לבוא לדון בומה"ז שהרפואה והמדע התפתחה פלאים בחקירות ובדיקות מעבדה עד פירוק כל דבר למולקולות וידיעה ברורה בהשפעת הרכיבים שבכל מזון. וזה מפותח

רבים כחול הים, ואין קבלת חז"ל לסמוך לחשש זה. וכל זה אולי ושמא אינו טעות סופר בבית יוסף. וראה מש"כ להקל בזה בשו"ת ברכת יהודה (ח"ב יו"ד ס' ה, ח"ז ס' ו) והביא דברי רופאים מומחים, וציין גם לרב שמש ומנן שדעתו להקל.

רפואה אינה מסורת

ז. וזה המקום להצביע על נקודת עומק בשינויים בין התפיסה ההלכתית לרפואית, רפואה בנויה על הנחות ויסודות חכמה מדורות קודמים, אך החכמה נמדדת ונחקרת כל עת, ובהיגלות יסודות וגילויים חדשים בחכמה, מתחילה העמדה מחדש של ההמלצות הרפואיות לפי הידע העדכני. וזה בניגוד לתפיסה במסורת הלכתית שבנויה כולה על קבלת חכמת חכמי הדור הקודם, ועיקר עסק הלימוד בליבון ודימוי מילתא לסוגיות שיש בהן נעלמות וסתומות.

וכשבאים לשלב את ההיבט הרפואי במסורת ההלכה, פעמים ועומדים ומדקדקים על 'טפל' העובר במסורת כדגים וחלב שאין ברור הסכנה ולא עומד בחקירה, אך מאידך לא שמים לב 'לעיקר' המתחדש ברפואה. לדוגמא, הרופאים מזהירים מאכילת סוכר ומוצריו שמביאים לסכנה גמורה ורבים חללים הפילה, וכדמותו היוזק ריבוי הישיבה ללא תנועה וכדומה, ויש לזה השלכות בריאותיות חמורות בדוקות וידועות. ולא מורגש ומודגש בספרים ובציבור שומרי תו"מ שזיהרו בזה לכל הפחות בהרחקות של חז"ל מחשש לבשר וחלב כהמתנת שש שעות וכדומה. ובעיני העולם חמור ביותר להניח כלים בשרי וחלבי בכיור אחד יותר מסכנת הסוכר והיעדר התנועה שאינם אלא כמילי דחסידות בעיניהם, והמשובשים עוד ייקראו לזה ביטול תורה. וגם בספרי הפוסקים לא תמצא זעקה רווחת בזה אלא כהוראה כללית להישמע לדברי הרופאים אך לא מאריכים בפרטי

מלכות בבל שבה היו חכמי הגמרא משונה משאר ארצות, כדאשכחן שאמרו בסופ"ק דמו"ק שרפואת דג לשתות עליו מים ובשאר ארצות דרך הרפואה שלא לשתות עליו מים. ע"כ. ודברים ברורים הם.

וע"ע בב"י (או"ח ס' שלא) דמה שאמרו סכנה לנימול אם לא ירחץ הני מילי לדידהו אבל לדידן דבר ידוע דאינו מסוכן בכך, הילכך דינו כדין רחיצת גדול. ע"כ. הרי דאף בפיקוח נפש הקל עפ"י הידוע באותו הזמן ולא חשש שמא ואולי נשארה סכנה שאינה ניכרת. ועי' מה שהאריך בזה בספר הנפלא עולה מן המדבר (עמ' שעה).

ובזה יובנו דברי הים של שלמה (פ"ח דחולין סימן יב) שאפשר שרפואות התלמוד לא יועילו משום שינוי המקומות והזמנים. ע"ש. וכ"כ החיד"א כברית עולם (ס' תעז). וכן הוא בהדיא בתוספות (מו"ק יא ע"א ד"ה כוורא, ע"ז כד ע"ב, יומא עז ע"ב) ועי' עוד בכיו"ב וביותר מזה בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן כא אות ו). ודו"ק שדברים אלו יסוד גדול על אף פשיטותם.

אומדנא דמוכח שאינו מזיק לבריאות

ו. ומאחר והיום הדבר פשוט ומפורסם שבכל העולם אוכלים דגים עם חלב ולא ראינו רמז או סימן שאכילת החלב עם דגים גרם לחולי, וגם בתוך עם ישראל רובם אוכלים כן ולא התעורר חשש בזה מספיק להגדיר המציאות שאין כאן סכנה. ואם תאמר שאין ללמוד אלא מהמקפידים על כשרות המאכלות, הרי גם בשומרי תו"מ אין הבדל באמת בין ספרדים לאשכנזים, ומה שטוב להם בודאי טוב גם לנו, ובכלל יש מעדות הספרדים גם כן שאוכלים ובריאים לעד לעולם, ונמצא שהלימוד מגופים שונים מוכיח שאין סכנה בדבר.

ותן דעתך כמה מילתא תמיהה לחוש לשמועות שלפני מאות שנים, היפך הידוע ומפורסם ובדוק ומנוסה שנים רבות באנשים

הוראות הרופאים כמו שמצאנו בדגים וחלב ומים של התקופה ודומיהם. ואין כאן איזו טרונגה או תוכחה שאין אנחנו לפנינו עולים בשם כלל, אלא רק באנו להצביע על שינוי יסודי בתפיסה בין מסורת הלכתית להוראות רפואיות, ולא באנו אלא להדגיש כדי לעורר את החכם ויחכם עוד.

וגם בנידון שלנו הוא פלא גדול, שהרי על ההיזק שבחלב ומוצריו גם בלי תערובת דגים, כבר מתריעים עשרות שנים רופאים וחוקרים בנגותם והיוקן, וספר שלם יצא על כך 'שוטי החלב' ואין נזכר בספרי הפוסקים אפילו ברמז, אך על דג וחלב שספק טעות סופר נידון בארוכה. והטעם בדבר שהרפואה מתחדשת ומתעדכנת ועל כן במקום שהסוגיה ההלכתית נסמכת על הסוגיה הרפואית יש לחפש את ההתחדשות שבמחשבה והחקירה בכל דור, להתאים את ההלכה למציאות שבאותו הדור וכנ"ל.

דעת הגרע"י וצוק"ל

ח. מרן ע"ה עסק בנידון זה בכמה מקומות. ראשית ע"י בשו"ת יחוה דעת (ח"י סי' מח קודם ד"ה ומכל מקום) שהאריך בדברי האחרונים אם ט"ס או חשש סכנה, וסיכם וכתב בלשון: וכן ראוי לנהוג להחמיר בין בחלב עם דגים ובין בגבינה עם דגים. ע"כ. וכל הרגיל בלשונות הפוסקים יראה נכוחה שלא אסר בהדיא אלא בלשון חסידות וחומרה 'ראוי לנהוג ולהחמיר'.

ובפרט שמציין דברי הזבחי צדק שקיבלנו הוראות הרב חיד"א והוא סובר ט"ס. ועפ"י דבריו אלו מבוארת גם סיכום ההלכה שם שכתב, 'יש להמנע מלאכול דגים בחלב או עם גבינה משום חשש סכנה. אבל הנהגים לאכול דגים בחמאה רשאים להישאר במנהגם. ויוצאי אשכנז נוהגים להקל בכל זה, ויש להם על מה שיסמכו. ע"ש. ורוצה לומר שיש להימנע ולא מהדין. וכך הלשון בהלכו"ע (ח"ז עמ' כ).

ובקידה קמי מאריה, לכאורה יש להעיר מדוע החמיר גם בגבינה ולא רק בחלב, שהרי כמה מהאחרונים הצמידו גבינה לדין חמאה ורק בחלב ממש החמירו. וכמבואר ברב פעלים (ח"ב יו"ד סי' י), וכך לשון הפחד יצחק להשוות בניהם וכ"ה בזבח"צ שממנו הכריע הרב להקל בחמאה ומובאים לשונותיהם ביחו"ד. ואם הקל בחמאה בהסתמך על דבריהם לכאורה כך היה ראוי לשיטתו לומר גם בגבינה. וצ"ע.

אחר בינוני שוב בדעת מרן זיע"א שיש לפנינו ראיתי חידוש גדול בדבריו שבמשנה אחרונה שכתב בתשובה ביביע אומר (ח"י יו"ד סי' נח הער' על ח"ב אות ה) הגדרה מחדש לדין חלב ודגים וז"ל, הנה בודאי שאין זו סכנה טבעית, רק סגולית. וכבר כתב הגאון אמרי אש (סי' ס) דלא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא, אלא בסכנה טבעית כגון ארס נחש, וכיו"ב, אבל היכא שאין בדבר סכנה ע"פ הטבע, אלא בדרך סגולית, אין לחוש. ע"ש. וכ"כ הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאה"ע סי' ה אות ה), שדוקא בסכנה טבעית כגון ארס נחש חיישינן אף במקום שיש ספק ספיקא להקל, אבל קטלנית שאינה סכנה טבעית אלא רק בתורת חששא כמ"ש הריטב"א והר"ן, לא חיישינן למיעוטא, ואולינן בתר רובא להקל. וכו' ואף סכנה זו שאין לה מקור בש"ס, לא חשיבא כסכנא טבעית למיחש לה כל כך. ומכיון שעיינו הוראות שרבים אוכלים דגים בחמאה, ואינם ניזוקים, וכ"כ הרב פחד יצחק ע"פ חכמת הרפואה. לא חיישינן להאי מילתא, כמ"ש הרב זבחי צדק, אשר דבריו טובים ונכוחים. ולא עדיף ממה שאמרו בגמרא (יבמות עב א) "והאידינא דדשו ביה רבים שומר פתאים ה'". (ועמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' ט אות ח. וסי' כג אות ח). לכן המקילים בזה יש להם על מה שיסמכו. עכ"ל.

ויש כאן שני חידושים, חדא לקרוא לזה סכנה סגולית זה חידוש גדול שהרי כל הטענה הייתה עפ"י דברי הרופאים ואיך שייך לומר שהם דיברו על סכנה סגולית, והביאור שנתנו לדבר מאכלים קרים וחמים זה בודאי לא הגדרה סגולית אלא טבעית. והיה נראה לבאר דבריו, שמאחר והחשש הוא דבר רחוק שהוא נגד פשט חז"ל והמציאות המורגשת, לא שייך לקרוא לזה סכנה טבעית אלא 'כעין' סגולית. אך אכתי דוחק הוא שסו"ס מה שייך לתלות סכנה סגולית בחוות דעת רופאים. ואיך שלא יהיה מצטרף להקל שבשני ספקות כבר א"צ לחוש בסכנה סגולית וקמן איכא ספקי טובא. ודו"ק.

והחידוש השני, שסיים בלשון היתר רפה על חמאה שכתב, שדשו בזה רבים בלא חשש והמקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו. וזה דלא במשמעות דבריו ביחוד להיתר לכתחילה בחמאה, ועוד יש לשאול למה היתר בדוחק שהרי מסיק שמדובר על סכנה סגולית שמועיל ספק ספיקא, ואדרבה לפי המבואר בדבריו כאן היה לו להיתר גם חלב שהרי ספק טעות סופר הוא ואת"ל שאינו ט"ס שמא השתנו הטבעיים כדברי הרופאים והמציאות הנראית לעינינו שאין סכנה, ואפשר לסמוך על ס"ס זה לכתחילה מאחר והגדיר את הגידון כסכנה סגולית. ולכל זה יש לצרף שהרמב"ם והרב חיד"א השמיטו חשש זה וקיבלנו הוראותיהם כנזכר בדברי מרן. וצ"ע.

מה מוגדר בדיעבד

ט. ראה בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סי' מח) שכתב תוך דבריו, וכן פסק בשו"ת אדני פז (סימן מב), שאף בדיעבד יש לאסור דגים שנתבשלו בחלב משום דחמירא סכנתא מאיסורא. והעיר עליו, ולפע"ד חומרא יתרה היא לאסור בזה אף בדיעבד, כיון שהרמ"א והט"ז והש"ך והפר"ח הוכיחו להיתר אף לכתחלה וכו' הואיל וגדולי האחרונים מתירים, ומחלוקת

היא בין הרופאים בזה, כמו שיתבאר להלן, ומרן החיד"א במחבר"ר (סי' פז) סובר ג"כ להקל. ובשו"ת זבחי צדק ח"ג (סימן קמג) נטה ג"כ להקל וכמו שיתבאר להלן, עכ"פ בדיעבד בודאי שיש להתיר. וזה ברור. עכ"ל. ומבואר שחולק על דברי האדני פז ודעתו שאם 'בישלו' אין איסור לאכול שזה מקרי בדיעבד. והאמת שיש להתבונן מה הועיל דיעבד כאן שהרי אין סכנה בלבשל אלא בלאכול ואם חושש לסכנה מה אכפת לן אם בישל הרי הוא מכניס את עצמו לחשש סכנה באכילה. וצ"ל שלא באמת חשש כאן לסכנה אלא 'כעין' מצוה לשמוע לדברי חכמים ולהחמיר בלכתחילה לא לעשות נגד דבריהם אך שכבר נעשה הדריגין לכללי פסיקה ביורה דעה שמחפשים להקל שלא לאכול התבשיל. ויודע אני שזה דוחק בדברי מרן זיע"א אך לענ"ד ביאור זה מוריד את הדוחק מלהסביר הדברים בפשטן. וצ"ע.

ומעתה בין תבין שגם אם אינו בבעלותו כגון שהזמין פיצה עם טונה ועדיין לא קנה אותה אך כבר הוכנה הפיצה, אין צריך לחפש מי שיקנה אותה אלא נחשב דיעבד שיש צד ששייך אליו, שמאחר והוא הזמין ואם לא יקנה אחר הוא ישלם מדינא דגרמי, הוי כדיעבד גם לדידה לגמור הקנין ולאכול. וראיתי לדברי הראשל"צ בילקוט יוסף ברכות (הנד"מ עמ' תתכב ובהערה) שדחה דברי חכם שהתיר וביאר דברי מרן היחודה דעת זצ"ל שצריך להסיר את הטונה מהגבינה שדעת מרן לא קאי אלא על הבלוע בגבינה. ע"ש. ולכאורה אם כן הוא, היה להוסיף ולומר להסיר גם את הגבינה שעל הפיצה שהרי היא התבשלה עם הדג. ואם נדקדק נשאל בדעת מרן האם 'לכתחילה' קאי על האכילה ולפי"ז יש להסיר גם את הגבינה קודם האכילה, ואם 'הדיעבד' קאי על הבישול היה להתיר גם עם הטונה בלא להסירה שהרי כבר נתבשלה בגבינה. ונראה כצד השני שהבישול הוא הדיעבד להתיר כל התערבות

הספקות הנ"ל עם תוספת טעם כעיקר שאין הדגים 'בעין' אלא פנים חדשות לגמרי, וכל התהליך התעשייתי ביצורם פגם טעמו וטבעו של הדג, ובודאי לא גרע מחמאה. וראה בקובץ 'כנתיב החלב' (ח"ה ניסן תשעד עמו 46) שכתב הרב אברהם יוסף משמיה דמרון הגרע"י זצוק"ל להקל בזה.

ביצי דגים עם חלב

יב. גם למחמירים יש לומר שכביצי דגים אין לאסור, שסוף סוף אינם דג ולא דיברו בהם והבו דלא להוסיף. וסייעתא לזה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' ע) וז"ל, שאלה מה שאוכלין בני אדם הבוטארג'ו הוא ביצי דגים מלוחים לעורר תאות המאכל בתוך הסעודה מהו. תשובה, אף על גב דחמירא סכנתא מאיסורא והחמירו ז"ל בשלחן ערוך לאכול דגים אחר בשר או להיפך משום סכנה האי מלתא כיון דדשו בה רבים צריך למצוא להם היתר ולומר דביצים לאו בכלל דגים הם ועוד שהם גמורות והו"ל כביעתא בכותחא. עד כאן. ודבריו על בשר ודגים וקל וחומר הוא להתיר בדגים בחלב והביא דבריו בשו"ת גם אני אודך (הרב חליהו סי' כה) ועוד.

הדין בחמאה ומה הגדרתה

יג. ועתה באתי על בירור נוסף שגם למחמירים משום סכנה אין לאסור בחמאה אלא בחלב וגבינה, ראה מש"כ מו"ר מרן ביחודה דעת הנ"ל שרבו האחרונים המקילים בזה, וכמו שכתב בשו"ת חינוך בית יהודה (סימן סא) הנ"ל, בשם הגאון מהר"ם מקראקא, שחכמי הרופאים אומרים שבדגים המטוגנים בחמאה אין לחוש משום סכנה. וכן כתב בספר בית לחם יהודה (סימן פז סק"ד) בשם רופאים מומחים, ובשו"ת אדני פז (סימן מב) והפרי מגדים אורח חיים (באשל אברהם סימן קעג סק"א). וכן כתב בספר יד יהודה לנדה (סימן פז סק"י) בשם האחרונים. והגאון רבי דוד די בוטון בספר יד דוד (סימן פז סק"ד) וכיון שהרבה

כמות שהיא עם הדג שעליה, ואעפ"י שניתן להפריד בקל עדיין מקרי דיעבד שהחשש סכנה כבר קיים בבישול כשאין ביטול שישים וסומכים על הפוסקים המתירים לכתחילה שלא חששו לזה, ואם לא חוששים לסכנה מה לי עם דג מלמעלה או דג בלוע סו"ס לא חוששים לסכנה. וצ"ע. [נפרט למה שהבאנו לעיל מהאחרונים שהקילו בגבינה עם דגים ורק בחלב לאסור, וא"כ בפיצה ליכא חשש והוי לכל הפחות ס"ס].

ואיך שלא יהיה, במקום שחייב מפני הכבוד כגון באימו שהגישה לפניו שנקרא דיעבד להחזיר פניה בבושט לפרק את המאכל בפניה וכיו"ב משום שלום בית, וכל שכן באירוע שמחה שהגישו דגים בחלב שלא יעשה מזה עניין ורעש לבטל השמחה שהוא צער גדול לבעלי הסעודה כל זה דיעבד גמור הוא, והמחמיר מהמתמיהים.

צדדים להקל כדין דיעבד

י. במקום שיש חשש מחלוקת או צד כיבוד הורים יש להקל ששעת הדחק כדיעבד דמי ונסמוך בזה על הפוסקים המתירים, וכיו"ב כתב בספר אין למו מכשול (ח"י עמ' רג), ודבריו מסתברים ונהירים.

וכיו"ב בבעל עסק שמזמינים ממנו דגים עם חלב כגון פיצה עם אנשובי או טונה, שמלבד שיש בזה שעת הדחק אין לחוש כאן למסייע שמא הקונה מכני אשכנז או מהנהגים להקל, שמאחר ואין בזה איסור בעצם אין לחוש בלמכור לאחר, והחושש יחוש לעצמו. וכ"כ באין למו מכשול הנ"ל וראיתי שמועה שכך הורה מו"ר הגרע"י זצוק"ל [ראה מעין אומר ח"יד עמ' רנח].

ג'לטין דגים

יא. ואגב אורחא נדון בערכוב ג'לטין דגים עם מוצרי חלב, שיש להקל למעשה בצירוף כל

מדובר על בישול לכל דבר ונמצא שאם הגדרת חמאה היא מחמת שבאה מכוח הבישול הרי שכל החלב בזמן הזה כחמאה שלהם ומותר לכתחילה.

חלב שלנו כמי חלב או חמאה

טו. ועוד זאת למודע, בדורות הקודמים [עד סמוך למלחמת העולם השנייה] החלב היה נמכר כמות שהוא אחרי חליבה, חלב עם השומן הטבעי שבו, לא הומוגני ולא מפוסטר.

עם התפתחות המחקר והרפואה התברר שיש היזק בריאותי בשומן רווי, ועל כן גדלה הדרישה לצמצם את אחוזי השומן בחלב. והיום לא מצוי כלל חלב מלא אלא משוק ב-3% שומן ויש ב-10%.

תהליך הפרדת השומן מתבצע לאחר הפסטור, מכניסים את החלב ל'סרכות' [צנטריפוגה] וע"י סחרור במהירות 6000 סל"ד מפרידים בין השומן [שישמש לחמאה ושמנת] לבין חלב רזה, ורק לאחר מכן מערבבים חזרה מעט שומן לאחוז הרצוי לשיווק. ומסיימים בתהליך 'הומוגניזציה' החלב ע"י ריסוס החלב בלחץ מפרקים את כדוריות השומן לחלקיקים הנבלעים בנוזל וכזה נשאר החלב במרקם הומוגני. [חלק מהנתונים מהאיג' לכשרות המזון לגר"ע אדרעי]

ולנידון דידן, גם אם נאמר שחמאה היא לא רק הבישול אלא גם התייחסות למרכיבי החלב, הרי שחלב שלנו גם מבושל וגם אינו מורכב בכל רכיבי החלב ודומה או לחמאה או לגבינה שיש גם בה מתירים לכתחילה.

ואם נתבונן על חלב שלנו הרי ביארנו למעלה המציאות היום שמפרידים כל השומן מהחלב שברור שכזה יש צד קולא שהתחדש בדור הזה שלא היה בזמן חכמים בדור הקודם, ואבאר דברי.

אחרונים כתבו להקל כחמאה עם דגים, אין להחמיר ושכן כתב בספר זכתי צדק (סימן פז ס"ק יח), שהמנהג בבגדאד להתיר לטגן דגים כחמאה. ע"ש.

ויש כעת לעמוד ולשאול מהי חמאה ומה ההבדל בינה לגבינה, ובהכנה פשוטה נראה לחלק שכל חמאה נעשית ע"י בישול, ואילו גבינה אינה מתבשלת אלא מתגבלת בלי בישול מכוח חמצון.

דרך הכנת החמאה: שלוקחים שמנת אחוזה שומן גבוהים [ושמנת מכינים ע"י בישול ואיסוף השומן הצף] ומערבבים בכוח ומהירות עד שנוצרת החמאה ונפרדת ממי החמאה שסביבותיה, ואז רוחצים החמאה משיוורי מי החמאה. ונמצא שהכנת חמאה ע"י הפרדת השומן מהשמנת. וכיו"ב בשו"ע (או"ח סי' שיט סעי' יז), המחבין (פי' שמוציא חמאה מן החלב), תולדת בורר הוא. ע"כ.

הכנת גבינה: מחממים חלב לא מפוסטר לטמפרטורת 32 מעלות מוסיפים תרבות של חיידקים מערבבים ומשהים לתסיסה, בדר"כ מוסיפים 'רנט' [תערובת אינוזימים לזירוז הפירוק וגיבון] מערבבים ומשהים שוב, לאחר מכן מחממים שוב לטמפרטורה 38 מעלות עם ערבוב עדין שמסייע להפריד בין הגבינה לנוזל, מסננים הגבן ומניחים בכד עד שייפרד ממי הגבינה. לסיכום חימום ועידוד תסיסה עד יצירת הגבן ולאחר מכן סינון [כ-85% מהחלב יישאר כמי גבינה].

חלב שלנו כחמאה שלהם

יד. ונפק"מ גדולה איכא האידנא שחלב שלנו אינו משוק אלא לאחר שעובר תהליך 'פסטור' שמשמעות הדבר שמגיעים להרתחה מהירה של החלב לטמפרטורה 72 מעלות למשך חצי שעה וקירור מהיר ל-4 מע' [יש אופנים נוספים לפסטור שמגיעים לטמפרטורות גבוהות יותר בזמן בישול קצר יותר], ובעצם

החלב בפעולת סחרור שאין נתינת טעם בכישול מבטל שם חלב ביותר בהוצאת שומן החלב.

ונמצא ממה נפשך, אם תלך בתר השומן הנפרד הרי דין חמאה עליו, ואם מדין המי חלב הרי בהם לא דיברו הרופאים והחכמים שהרי אין לו דין חלב כלל. ואם תאמר שמא ועדיין יש סכנה בזה תחזור לכל דעות הרופאים והפוסקים שאין בדבר זה כלום ושום דבר אלא טעות סופר.

ואיך שלא יהיה, הרי גם חלב שלנו מפוסטר ואם על צד שזו הגדרת חמאה, הרי שאין לחוש לסכנה. ומאחר והרופאים הקדמונים שטענו לסכנה לא דיברו כלל בחלב שלנו שיש בו שינויים גדולים גם מבושל וגם ריק משומן, מי יימר שגם בזה יאסרו. והבו דלא להוסיף.

[ומה שראוי להשליך מכאן על כלל איסורי בשר וחלב הארכתי במקום אחר.]

כל שבדיעבד מותר ספקו לכתחילה

ולו יהיה אלא ספק אם גם בחלב שלנו דיברו, כלל הוא בפוסקים שכל שמעיקרא האיסור אינו מוחלט ולכן התירו בו בדיעבד, אם נולד ספק נוסף יש להתיר לכתחילה וסומכים להקל בשופי.

וכמ"ש בן בבית יוסף (אבה"ע סי' קנט), פרי תואר (יו"ד סי' ח סק"א), דעת תורה (פתיחה אות לו), הליכות עולם (ח"ח עמ' רנב) יביע אומר (ח"ז יו"ד סי' כו אות 1). ואם כן הכא בנד"ד, שמאחר ויש חוסר בהירות גדולה מה הגדרת חמאה ואם גבינה בכלל ההיתר, ועל אחת כמה וכמה בספק גדול בחלב שלנו המבושל והרוזה אם יש בו דין חלב כלל לעניין זה, יש להקל גם בלכתחילה בספקות אלה ויש להקל גם בחלב המשווק וגם בגבינות. שהרי כל החלב מפוסטר וגם ריק משומן.

נחלקו קמאי מהם 'מי חלב' שאין לדון בהם דין חלב מהתורה. עי' שו"ע (יו"ד סי' פז סעיף ח), יש מי שאומר דנסיובי דחלבא (פי' חלב המתמצה מקפאון הגבינה), אינם בכלל מי חלב, ואסור מן התורה. אלא מי חלב היינו אחר שעושים הגבינות מבשלים הנסיובי, והאוכל צף מלמעלה, ולא נשאר בו אלא מים בעלמא. וזה הנקרא מי חלב. ע"כ.

הסברנו לעיל שבתהליך 'גיבון' הוצאת גבינה מחלב הרי שסך הכול כ-15% נהפך לגבינה והשאר חלב. וברור שהחלב הנותר יש בו כמות שומן באחוזים גדולים, שאין הגיבון יוצר הפרדה מוחלטת בין רכיבי החלב. וגם אחרי הרתחת אותו חלב הנותר מהגיבון גם אם נבשל אותו כדברי שו"ע, הרי מבואר מדבריו שהאוכל צף למעלה ונותר רק מים בעלמא. וזה ברור שגם ההרתחה לא מפרידה את כל השומן בתכלית, אלא שאותו מיעוט שומן שנשאר כבר נקלש ובטל שם חלב ממנו לכולי עלמא.

ואם כן בחלב שלנו, שעל ידי המצאת פעולה עוצמתית בכלי עוצמתי ב'סרכות' [צנטריפוגה] ע"י סחרור במהירות 6000 סל"ד, שהתחכמו להפריד בזה כל השומן מהחלב לגמרי, הוא כל שכן וקל וחומר שהמים הנותרים אין בהם דין חלב אלא 'מי חלב' בלבד. וגם שחוזרים ומעריכים 3% שומן זו כמות קטנה שבשעה שעומדת לעצמה נקראת חמאה, וכשמתערבבת במי חלב היא כמות קטנה.

ואין להקשות ולומר, שדברי השו"ע הם בדיוקא שאין גדר מי חלב אלא בהפרדת האוכל מהחלב ע"י בישול. שאיכא מסתברא שאדרבה הוא אמינא היא שהבישול יכול לגרום לחיבור השומן והחלב בצורה חזקה שגם אם תסלק האוכל הצף שם חלב איכא שכבר קיבל טעמו, מה שאין כן בצנטריפוגה שאינה בכישול אלא בהפרדה של מרכיבי

ותצא דינא

טז. העולה מן האמור, בזמן הזה שהחלב המשווק אינו מכיל את מרכיבי החלב וגם עבר תהליך פסטור ופירוק, אין לחוש בו כלל ומוותר לכתחילה לאוכלו עם דגים או לבשלו בדגים, שבכגון זה לא דיברו בו כלל לסכנה והאידנא הרופאים קבעו שאינו מסוכן כלל. וכל שכן גבינה שמנת וחמאה שיש להקל בהם.

פירות הנושרים

- הגמ' ובראשונים ברור ופשוט שמותר לבשל ולאכול דגים עם חלב, ולא הזכירו סכנה בזה כלל.
- מרן הבית יוסף כתב לחוש לסכנה באכילת דגים בחלב, אך יש שכתבו שדבריו טעות סופר.
- יש המקיימים דברי מרן עפ"י דעת רופאים, ומהם חילקו בין גבינה וחמאה שאין בהם סכנה עם דגים.
- דברי הרופאים אינם תקנות חז"ל ולכן יש לשמוע גם דעות הרופאים בזמן הזה שאין סכנה כלל, ודבריהם נסמכים על בדיקות וחקירות שלא היו בפני הרופאים בדורות הקודמים.
- שינוי טבעיים קיים ומוכח, וגם מוזכר בדברי החכמים שיש לחלק בין המקומות והזמנים, ולכן אין הכרח לחוש לטבע סכנה שהיה במקומות מסוימים ובדורות קדמונים.

- קיימת אומדנא דמוכח שאין סכנה כלל בזמן הזה, והיא מילתא שדשו בה רבים.
- גם המחמירים התירו בדיעבד שכבר בושל.
- בכלל דיעבד יש לכלול גם: שעת הדחק, חשש למחלוקת, הפסד ממון בחנות וכיו"ב.
- מבאר שבג'לטין דגים אין לחוש כלל לסכנה עם חלב.
- מבאר שביצי דגים אינם דגים ממש ולכן אין לחוש בהם לסכנה עם חלב.
- גם החוששים לסכנה כתבו שאין לחוש בחמאה, ויש שלא חששו גם בגבינה.
- לא מבואר החילוק בין חלב לחמאה ומה גורם הסכנה, ואם נאמר שהבישול גורם הרי שחלב שלנו המפוסטר כדן חמאה.
- חלב המשווק היום דל שומן, שהופרד השומן ממנו והוחזר מיעוט ממנו באחוזים בודדים, שיש לומר שאין נקרא חלב לעניין זה.
- כל שבדיעבד מותר בספקו יש להקל בלכתחילה, ונידון שלנו הרבה מעבר לספק.
- כנלע"ד הצב"י עמיחי יעקב פריץ. וברוך הנותן ליע"ף בח.



הכשרת מכשיר נינג'ה

מכשיר הנינג'ה המכונה 'טיגון ביבש', דרך פעולתו בגוף חימום הנמצא בחלקו העליון, וסמוך לא מאורר הזורק את החום על המאכל, ואין בבחלק מהתהליך 'בישול בלח' אלא ביבש. ונמצא אם כן במחשבה קלה, כי חייב להכשירו בליבון דווקא אם בלע 'איסור', שבאיסורא בלע לא סומכים על הגעלה בלכתחילה, ומאחר וא"א ללכן מכשיר זה הרי שלכאורה אין לו תקנה כלל. ובכיו"ב נשאלתי בנתן כבוד שלא הוכשר מדמו, ושואלים על הכשר הכלי אם ניתן להכשירו.

ומאחר ויש כאן מקרה מצוי, והפסד כספי גדול, ויש צדדים רבים להקל בזה 'בלכתחילה', באתי בכמה צדדים ברורים בעיני, שדי בהכשרת כלי זה בניקוי והמתנת כ"ד שעות, ולאחר מכן וחימום המכשיר על חום גבוה, ואם יכול לבצע הגעלה לתבנית בו מונח האוכל לחומרה ראוי להדר בזה, ומעתה והלאה מותר בשימוש לנו ולכם ולכל ישראל. ומאחר והייתה התנגדות לדברי אביא הדברים בראשי פרקים והבחר יבחר.

אוויר חם אינו בהכרח כלי ראשון

א. ראשית יש לעניות דעתי ללמוד בדרך פשוטה, שמכשיר זה אינו ממש כצליה או בישול. שדרך עבודת המכשיר שגוף החימום אינו סמוך לאוכל אלא מעליו, ורק בשיתוף מאורר חזק שזורק את האוויר החם סביב האוכל, בזה נוצר ייבוש של השכבה החיצונית של המאכל ונוצר מרקם כמו טיגון. והגם שאפשר וגוף החימום היה בכוחו להכשיר את המאכל לאכילה, אך סוף סוף אין המאכל שווה שם אלא זמן קצר מחמת שעיקר הכשרתו על ידי 'אוויר החם' ולכן מסיים

הכשרתו בכמה דק' בודדות שבהם אין גוף החימום יכול לתקן המאכל בעצמו. אם כן, לא ברור כלל שמדובר כאן בבליעה של כלי ראשון, ובודאי אינו בכלל 'אור מהלך תחתיו' כי מדובר 'באוויר החם' במחמם את האוכל והכלי.

וכיו"ב למד מו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ו י"ד ס"י אות ב) שכתב וז"ל, וכן מוכח מ"ש הרמ"א ביו"ד (סימן צד סס"ז) בשר רותח מכלי ראשון שנחתך בסכין חולבת בת יומא ואין בבשר ס' נגד הסכין הכל אסור, ואף הסכין צריך הגעלה. ולכאורה הרי כל שהוסר הבשר מן הרוטב ונחתך בייבוש כשהוא רותח הו"ל כתשמישו ע"י האור דבעי ליבון, ואמאי סגי ליה בהגעלה, אלא ודאי דלא חשיב ע"י האור 'כיון שאינו מונח על האש ממש'. עכ"ל מו"ר. ומבואר שאם הבליעה הייתה ביבש אך לא באש 'ממש' אלא בהתחמם מחום הבא מהאש, די בהגעלה ולא בעי ליבון, והכא נמי בנר"ד.

ועוד קל הוא, דשמא אין כאן כלל דין 'מבליע ומפליט', ושמא דינו ככלי שני שלעיקר הדין לא דנים בו בליעה, ולא גרע מכל שאר ספק שבעולם, שבאינו בן יומו ספק דרבנן להקל.

ולענ"ד, שבליעה בכלי זה אינה יותר מבליעה 'כגוש רותח', שכאמור הכלי אינו על האש ממש, אלא אוויר חם שנכנס לחלל הכלי. ובגוש רותח כבר חזינן שדי לו בהגעלה גם בבלע ביבש, וע"ע בפמ"ג (תנא מש"ז סק"ה, א"א סק"י). ואם כן לכל היותר בעי הגעלה.

אלא שסברא זו לדון כאן גוש רותח וכל שכך כלי שני, אינה מוכרחת ויד הדוחה נטויה עליה, כי סוף סוף אוויר החם מגיע מאש סמוכה וגם פועלת בכוח גדול עד שמגיע הכלי לטמפרטורה גבוהה, מה לי מכוח האש לחוד או מכוח עזרת האוויר הנושב עליו. ועל כן אבוא בצדדי היתר גם על צד שניקרא 'צליה' ממש, ודין לעיל כמצטרף לרווחא דמילתא.

באין אפשרות להתיר מותר בנטל"פ

ב. יש לתת דעת, שכל כלי שלא ניתן ללבנו והוא אינו בן יומו, נראה שמותר להשתמש בו גם בלא שום הכשרה. שיש לומר, שלא גזרו חכמים על שימוש בכלי שאינו בן יומו אטו בן יומו, אלא במקום שאפשר לתקן הכלי, אך באי אפשר לתקנו לא גזרו מעיקרא. וראיה לזה תראה בדברי מרן השו"ע (יו"ד קח ס"ג) שכתב וז"ל, אם יש שמנונית של איסור על המרדה שקורין פאל"א, אסור ליתן עליה היתר כל היום. מיהו כשאנינה בת יומא, מותר להשתמש בה, משום ד"א בענין אחר. ע"כ.

ומרדה כידוע בולעת בחום התנור ביבש וצריכה ליבון אלא שאינה יכולה לעמוד בליבון ללא קלקול, וזה טעם ההיתר המכואר בב"י (ס"ז) בשם התוס' וכ"ה בנו"כ דהכא, שמאחר וברור שלא יסכים הגוי לעשות מרדה חדשה בכל פעם שיגע בה איסור. ורוצה לומר, שהרי מדובר שם שישראל קונה פת מגוי ואין להם אלא מרדה אחת שמוציא עליה איסור גם כן, ואי אפשר להיוזהר מזה שהרי העובד כוכבים לא ישמע לנו אם נאמר לו שיעשה מרדה חדשה תמיד, ע"כ הותר גם לישראל להשתמש בה לכתחילה [ט"ז].

והרי ברור שהיה אפשר לחייב את הישראל לבנות תנור משלו שיאפה שם בהיתר או שלא יקנה כלל משל גוי על צד איסור וכן שאר פתרונות, כי אין כאן פיקוח נפש או חולי אלא רק צורך גדול להקל. ויש ללמוד שבבדי להיקרא 'שעת הדחק' להתיר נותן טעם לפגם בלא הכשר כלל, אין צריך יותר 'מצורך חשוב'. ומה שהתירו דווקא בגוי כי 'הגוי לא ישמע לו' אך אם תמצא כן בישראל מומר או בכלי שאי אפשר להכשיר גם הוא בכלל היתר, דזיל בתר טעמא.

ואם כן, גם במכשיר דידן שא"א לתקן בליבון, והוא הפסד כלי יקר בשווי מאות שקלים שאינו מחיר 'כלי חרס' לזורקו לפח, ומניעת הכנת

מאכלים, לא גרע מאותה אכילת פת שהתירו עבורה. ועל כן צד גדול לומר, שבכגון דא התירו חכמים להשתמש בכלי באינו בן יומו גם בלא הכשר כלל, שלא אמרו חכמים לאסור באינו בן יומו אלא היכא שאפשר לתקן, אך באי אפשר לתקן בזה לא גזרו כלל.

אלא שלא באתי לסמוך על זה לחוד, שאם אפשר להכשיר בדרך קלה לא ניכנס להכריע ולפלפל בדימוי מילתא, אעפ"י שהוא ספקא בדרכנן שהיה די כבר באמור לעיל. נבוא בשערי היתר קלים וברורים, שעכ"פ בליבון קל או הגעלה סגי, שביותר מזה בודאי אין צורך להחמיר יותר.

ליבון קל באי אפשר ליבון חמור

ג. חזינו לכמה מרבוינו הראשונים, שבכל כלי שאי אפשר ללבנו ליבון חמור מספיק ליבון קל, ואת דבריהם הרי הזכיר מרן הב"י (קכא ד"ה כלים) בשם רבי אביגדור וז"ל, וכתבו בהגהות מיימון פ"ז מהלכות מאכלות אסורות (אותה) וז"ל כתב ה"ר אביגדור דכשמלבנן עד שאם ישים עליו קש שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו סגי בהכי, דאם לא כן אותה טרפיד"א שאופין פשטידא תחתיה ומלבנין אותה כדי לאפות תחתיה פלאדין, ואם היה צריך ללבנה עד שהיו ניתזין ניצוצות ממנה היתה לגמרי מתקלקלת. ע"כ.

הרי לפניך, שליבון קל מועיל במקום שאי אפשר לעשות ליבון חמור, והגם והמרדכי (ע"ז ס"י תתס) לא הקל בזה אלא בהיתר אלא, רבנו אביגדור לא חילק. וראה למור"ם ז"ל (ס"י תנא ס"ד) שצירף שיטות אלה במקרים מסוימים, וכגון בצריך הגעלה מעיקרא. ובנד"ד הוא לכל הפחות ספק אם בכלל צריך הכשרה, ודיינו לדון בו כחייב הגעלה שיועיל לו ליבון קל.

וראה עוד למור"ם ז"ל (יו"ד ס"י קכא ס"ז) שפסק וז"ל, ואם לא יוכל ללבן הסכין היטב, משום

הסכין בן יומו ואין ס' בבשר נגד הסכין הכל אסור, ואף הסכין צריך 'הגעלה'. ע"כ. וקשה שלבאורה הסכין צריך ליבון, ומשמע שמועילה הגעלה במקום ליבון. [והגם שיש לדחות לפי כפי כל אחד מביאורים השונים בדבריו, עכ"פ גם פשט דבריו להצטרופי חזי, ובכל אופן שאר ביאורים שייכים בכלי דידן להקל בהגעלה.]

הגעלה בנטל"פ

ה. ועל האמור יש להוסיף, שאם עושה לכלי הנ"ל הגעלה אחר כ"ד שעות או בערבוב נוזל כלים, הרי יש לצרף דברי הפוסקים שבנטל"פ ניתן להקל בלכתחילה על הגעלה להקל וא"צ ליבון. שכל שצריך ליבון הוא דווקא כבן יומו, אך באינו בן יומו תועיל לו הגעלה. וכמ"ש בפרי תואר (קבא סק"ז) שכתב וז"ל, גלע"ד פשיטא לי, דאם עבר עליו כ"ד שעות ונפגם הבלועה, אין להחמיר לחוש לאותו מועט. דהגם דנניח בהנחה שכן הוא דפולט, דלמא אינו פולט שיעור האוסר בתבשיל ואיכא ס' לבטל מה שפולט, ונוסף דהאיסור פגום ואינו אסור אלא מדרבנן. ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, דהא אין מתכוין לבטל גם אין ידוע ודאי איסור. עכ"ל. וראה שם בהדיא שמדבר באיסורא בלע ביבש.

וכ"פ באגרות משה (ח"ג יו"ד ס' יד אות ב-ג) וז"ל, ובדיעבד נראה בזמננו שמחמירין להגעיל דוקא כשאינו בן יומו, יש להקל אף בשאר איסורין בהגעלה. ע"כ.

וכל שכן שיש לומר שבמכשיר הנזכר שעובד על אוויר חם, בהאי גוונא לא יהיה חמור מסכין, ויש לסמוך על הראשונים ואחרונים שמועילה הגעלה גם 'באיסורא בלע', וטענתם להקל בסכין כי אין דרכו כשיפוד ממש, והכא נמי במכשיר ניג'ה אין דרכו כשיפוד ממש, שאינו על האש ישירות אלא אוויר חם נזרק עליו. וזה מלבד האמור, שאפשר שאין כאן

הקתא, ילבננו ויעלילו אח"כ (אריך). ומיהו אם לבנו ולא הגעילו, אפילו יש בו גומות או אם הגעילו ולא לבנו ואין בו גומות וחתך בו מאכל חם, לא נאסר, אפילו הסכין בן יומו. ע"כ. וכ"פ מקור חיים (תנא חי' סק"י) וכה"ח (או"ח תנא ס"ק לח). ומבואר שגם בסכין 'החייבת' ליבון [כל מר כדאית ליה], אם אינו יכול ללבן ליבון חמור מספיק בליבון קל והגעלה. ואוקי באתרין שהמחמיר להגעיל באי אפשר ללבן ליבון חמור די בזה, ומה שהצריך גם ליבון קל, הרי שבהפעלת המכשיר על חום גבוה הוא בעצמו ליבון קל, ודי בזה לרועה להדר.

הגעלה מועילה 'בדיעבד' בליבון

ד. ובאמת שגם אם נחמיר לאחזו מכשיר זה כחייב ליבון חמור ולא מועיל ליבון קל, לענ"ד יש לצרף דברי קמאי ראשונים כמלאכים הסוברים, שמועילה הגעלה במקום ליבון גם באיסורא בלע. והגם שבדעת מרן השו"ע יש בזה פלפולים ארוכים בלימוד דבריו בהל' פסח, לגד"ד יש לצרף דברי הראשונים המקילים, דמי יימר לן ששו"ע לא יסמוך על דבריהם במקום שאין תקנה אחרת, שהרי סמך על דברי התוס' הנזכרים בהיתרא בלע, ואפשר שהיה מודה בהצטרף הגעלה או בשאר ספקות הנ"ל, אין כאן בודאי אש מבשלת.

והעומדים בשיטה זו מגדולי הראשונים, ראה לר"ת (תוס' חולין ח ע"א ד"ה שלבנה), וכ"ה ברשב"א בשם הרמב"ן (סוף ע"ז). וראה בפר"ח (ס"ק יט) הו"ד בשעה"צ (סי' תנא ס"ק כ"ב) שכתב וז"ל, ומכל מקום אעפ"י שמדברי המחבר נראה דלא מהני הגעלה לסכין, אין זה עיקר. אלא כדעת רש"י והרמב"ן, וכן דעת הרשב"א והרא"ה לשם דמהני הגעלה בין דפסחא בין של נכרים בין קטנים בין גדולים ואפילו לכתחילה. וכן עיקר. ע"ש.

וכן תראה למור"ם ז"ל (סי' צ"ד סעי' ז) שכתב, וכל זה בבשר רותח בכלי ראשון, ואז אם

בליעה 'חמורה' ואפשר שגם המתירים לצרף צד היקל של היתרא בלע יסכימו כאן ודי בהגעלה או ליבון קל.

ומסתבר הוא מאוד שאחר כ"ד שעות שהוא נטל"פ, מקרי עתה היתרא בלע ולא איסור, ולכלל היותר יכניס ויוציא בתוך ההגעלה ג"פ לרווחא דמילתא, כמ"ש בשו"ת חת"ס (י"ד סי' ק) וז"ל, כד מעיינת שפיר הא ליתא דודאי אינו בן יומו מותר לגמרי ואין שום שם איסור על הבליעה הזאת, והאמת דמקרי איסור דרבנן שעיקרו מהתורה משום גזירה אטו ב"י, אבל הבליעה אין שם איסור עליה כלל, והראיה שהתבטל השני המטונן בעצמו מותר באכילה. ועוד שהרי הרא"ה דעתו שבהיתרא בלע מותר אפילו לכתחלה לבשל בקדרה אינו ב"י, ולא גזרו בו אטו בן יומו וכו' ואם כן כיון דלהרא"ה והתוס' שרי אפילו בלא הגעלה ואפשר גם הרשב"א לא יחלוק, אם כן לכל הפחות יש להתיר בהגעלה בלא ליבון, ומכל שכן 'כשאין הבלוע על ידי האור ממש' רק על ידי טיגון וכו' הדרין לנידון דידן דליתר שאת על כל פנים יגעילנה ג' פעמים דלהטור ורשב"א הוה סלקא דעתין דיועיל אפילו לבלי חרס באינו בן יומו, כמו שכ' בטור יו"ד סימן קכ"ב וכו' מכל שכן הכא דאיכא הפסד מרובה בלבון לפי דבריו. כן נראה לפי עניית דעתי להלכה ולמעשה בעז"ה. עכ"ל. והסכים לו בפת"ש (קכא סק"י). ואוקי באתרין שאחר כ"ד שעות שנפגם טעמו לא אכפת נבלע בלח או יבש מתכת או חרס, סו"ס טעם לפגם מדרבנן, ומהני בזה ג"פ לחומרא בעלמא, וכ"ש בהצטרף שאר צדדי היתר גם יחד.

בבליעה של נוזל סגי הגעלה

ו. עוד לענ"ד באיסור לח הנבלע כנ"ד בדס, שמאחר ובליעת האיסור בלח לא אכפת לן כמה שדרכו בעלמא ביבש, והכשרו יהיה על דרך בליעת האיסור וסגי בהגעלה בלבד.

וסייעתא לזה ראה בשו"ת רב פעלים (ה"א יו"ד סי' י"ט ד"ה שוב) בביאור דברי מור"ם ז"ל (צ"ד ס"ז) בדיון בשר רותח שתחבו בסכין חולבת שסגי לה בהגעלה. כתב הר"ח הטוב וז"ל, להכי כתב רמ"א דסגי בהגעלה כיון דאיירי בחתיכה 'שנטלה מתוך הרוטב', וקודם שנתייבשה חתך אותה, דעדיין הרוטב מובלע בתוכה ולא נתייבש 'דחשיב זה דבר לח' לענין הגעלה. וכמ"ש הרא"ש ז"ל בדיון מחבת, דאע"פ דנתייבש המשקה עכ"ז עדיין לחלוות שלו קיימת, דבכחאי גוונא תסגי בהגעלה ולא חשיב בולע ע"י האור לבדו וכו' כי אין זה החום עושה פעולת האש ממש לענין זה להצריכה ליבון. וא"כ י"ל דגם הכא מ"ש רמ"א ז"ל וכל זה בבשר רותח בכלי ראשון היינו שהסירו אותו מעל האש ורק שהוא עודנו רותח שהיס"ב, ולהכי לא מצריך לסכין ליבון אלא סגי לה בהגעלה דבר גוש בשר חם שאינו על האש דינו ככ"ר וסגי בהגעלה. ע"ב.

והכא נמי כנ"ד בבליע הכלי דם לח לתוכו, דמקרי לח ולא יבש וסגי בהגעלה, והבן ודקדק דלא קאמר הרב פעלים, שרוב תשמיש הסכין ביבש וחייב ליבון, אלא דן בלח מחמת שבליעת האיסור הייתה בלח ודי בהגעלה. ויש להביא לזה עוד סימוכין רבים אך די כבר בזה, בהצטרף כל הצדדים כדלקמן.

בליעת לח איסור שלא ע"י לח היתר

ז. ולענ"ד אין לחוש כלל לחומרת רע"א (סי' קכא על ש"ך סק"ח) שבליעה של דם מקרי ע"י 'אור' כי לא היה מים או לח היתר אחר בין האיסור לבלי, שבזה מקרי בולע ביבש ושכ"כ הרמ"ע מפאנו בתשובה. ע"ש. זה אינו מכריע כלל, שמלבד הפמ"ג החולק בזה כמבואר שם, ראה במהרש"ם (ח"ב סי' מב) ובשו"ת שם אריה (י"ד סי' סו) שכתבו להוכיח היפך זה מדברי ראשונים כמלאכים. ראה במדרכי המובא בכ"י (י"ד סי' קלה) ביי"נ בסיר דסגי בהגעלה, וכ"מ ברשב"א שבבית יוסף (סי' צח),

אחר, כי כלי מתכת בזמה"ז אינם בולעים כמות ששייך אפי' בדמיון לומר שיש בה כדי נתינת טעם. ואיני בא כעת לסמוך על זה לחוד או להאריך בזה, שדי בזה שיהיה בטעם מצטרף לכל הספקות דלעיל שלא שייך עוד להחמיר אם עושה הגעלה או ליבון קל, והמחמיר לענ"ד הוא מהמתמיהים ומשחית מומן ישראל חינום.

וחזיתי שכבר הסכים בכיו"ב מרן הראש"ל צ בעל הילקוט יוסף, הובאו דבריו בספר אור החלכה (מקיים סי' צט ס"ק ל', שעה"צ ס"ק מד) וז"ל, בקדרות של ימינו שעשויות מחומרים קשיחים וצפופים מאד ומוחזקות הן שאינן בולעות כדי נתינת טעם, היה מקום להתיר להשתמש בו בשר וחלב. אך מכל מקום בודאי שאין להקל בזה שלא לפרוץ גדר, אלא בצירוף סניף לפי ראות עיני המורה וכו' לאחר כתבי זאת מאת ה' נזדמן לי לדבר עם חוקרת וכימאית בכירה באגודת הכימיה האמריקאית שימשה שם כראש המחלקה לכימיה ד"ר אלן סטצ"ל, ואמרה לי שבאופן עשיית הכלים כיום אין בליעה כלל. היה זה לעיני הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א ואמר לי שאומר בשמו, שיש לצרף זה לסניף ובמקום שצריך ליבון חמור ואי אפשר אפשר, להקל בליבון קל שמחממים את הכלי עד שיהא הכלי יס"ב משני עבריו, כמ"ש בב"י (או"ח סי' תנ"א ס"ד) בשם המרדכי או הגעלה. ושוב כתב לנו בכת"י על הגליון וז"ל, כל דבר שאי אפשר בליבון ועבר עליו מעת לעת, בשעת הדחק אפשר בהגעלה או ליבון קל שקש נשרף בו. וכיו"ב בחזון עובדיה על הל' פסח גבי הכשר תנור לפסח. ויש לצרף דעת החוקרים שהברזל בימינו דחוס הרבה יותר משהיה בזמנם והבליעה אינה כל כך כמו בזמנם, ואמנם אין להסתמך על זה בלא הכשר ח"ו אלא שבשעת הדחק וכן בדיעבד, הגעלה וליבון קל מהני במקום ליבון חמור. יצחק יוסף. עכ"ל. ואוקי באתרין.

להקל במבשל החלב בכלי בשרי דסגי בהגעלה. וכן מוכח ברא"ש (פסחים פ"ב סי' ז) מאבי העזרי במטגן חלב בכלי דסגי בהגעלה. ונמצא דברי הרמ"ע נגד דברי ראשונים ואין לחוש לו בזה, וכ"כ בהדיא בחזו"א (יו"ד סי' מד ס"ק ד"ה והש"ך). ונראה שהסכים לזה גם מו"ר ביביע אומר (ח"ו יו"ד סי' י אות ב). ע"ש.

רוב תשמישו בהיתר ומיעוטו באיסור

ח. ועוד בהצטרף לאמור, שכבר כתבו כמה מרבתינו האחרונים שברוב שימושו בהיתר ומיעוט באיסור, חייב להכשיר את האיסור בדרך בליעתו דווקא. ראה בחכמת שלמה (ריש סי' צא) דבשלמא דבר הנאסר בלאו הכי אף שלא על ידי האור וכו' אמרינן מנו דמהני הך הגעלה לאיסורין הנאסר שלא ע"י האור מהני גם למה שנאסר ע"י האור וכו' אבל אם לא נאסר תחלה רק השתא ע"י האור אם כן הגעלה זו מה טיבה. ע"ש. והביאו בדרכ"ת (קבא סק"ד). וכ"ה בחזו"א (או"ח סי' קט ס"ק טו ד"ה ולהאמר), דלא נאמר למיזיל בתר רוב תשמישו אלא בחילוף צונן וחמין או בחילוף בישול ותשמיש ע"י האור וכו' השוו חכמים מדתן להקל בהכשר של רוב התשמיש, אבל כלי שרוב תשמישו בהיתר ומיעוט באיסור ודאי צריך הכשר אפי' אינו בן יומו. ועי' בשבט הלוי (ח"ו סי' קטז אות ג) שהסכים למהרש"ק.

ובנד"ד הוא קל וחומר, שחז"ל לא אמרו רוב תשמישו אלא להקל ולא להחמיר, וכאן בבלע בלא אם נדון 'רוב תשמישו ביבש' הוא להחמיר, ופשיטא שבכהאי גוונא מספיקה הגעלה, שלא באו להחמיר אלא להקל ובפרט באינו בן יומו. וכ"מ בדברי הראש"ל צ בילקוט יוסף (יו"ד סי' פט הע' עט), שרוב תשמישו נאמר להקל ולא להחמיר. ע"ש.

כלים בזמה"ז לא בולעים כלל

ט. ועל כל האמור יש לדעת, שברור הוא במציאות בלא ספק והארכתני בזה במקום

ספקות נוספים לרווחא דמילתא

י. ובכלל היה לצרף כאן ספקות נוספים לרוב, שמא כל איסור 'דרבנן' חשיב 'היתירא בלע' שהוא בגברא ולא בחפצא [דס'בישילן], ושמא משערין רק כנגד הנבלע ולא מזה שהתאדה, ושמא משערים כמה יפלט, ושמא הבלוע לא ייתן טעם בתבשיל הבא אחריו [וכבר צירפו הפוסקים ספק זה לס"ס], וכיו"ב ספקות נוספים, אך כבר אין צריך לאריכות בדבר הברור כבר.

ספקו מותר לכתחילה

יא. ובבואנו לסגירת צדדי ההיתר, זכור ואל תשכח כלל המובא בכמה וכמה מהפוסקים, שכל שבדיעבד מותר ספקו מותר לכתחילה. וכמ"ש בכיו"ב בבית יוסף (אבה"ע סי' קנט), פרי תואר (יו"ד סי' ח סק"א), דעת תורה (פתיחה אות לו), הליכות עולם (ה"ח עמ' רנג) וביביע אומר (ה"ז יו"ד סי' כו אות ו). ובגד"ד, שמאחר ויש מחלוקת האחרונים אם מותר לכתחילה, ובדיעבד האוכל בודאי מותר משום נטל"פ, וגם על ההגעלה עצמה מותר בדיעבד כנ"ל, די בכל הנוצר להצטרף להקל בהגעלה.

להציל ממונם של ישראל

יב. וילפינן חכמת התורה ודעת הנותנה, בדבריהם הברורים של רבותינו במשנה (נגעים פי"ב מ"ה) ובספרא (מצורע פר' ה אות יב) וזל"ק, וצוה הכהן ופינו את הבית וכו' על מה חסה התורה, על כלי חרסו ועל פכו, וכי מה מטמא בנגעים הרשעים או הצדיקים הוא אומר הרשעים, אם כך חסה תורה על ממונו הבזוי, קל וחומר על ממונו החביב, אם כך על ממונו קל וחומר על נפש בניו ובנותיו, אם כך על של רשע קל וחומר על צדיק. ע"כ. ותן דעתך, שהמחמיר שלא בדין הרי עובר בזה על דברי חז"ל, שלא על הרשעים מחמיר שהם אינם שואלים, אלא על הצדיקים השואלים דבר ה' זו הלכה, ולא רק על כלים הבזויים מחמיר, אלא על כליהם הטובים והיקרים.

וכמה טרחו בטר תקנה, עד שהורו שאפילו לסמוך על דעת יחיד מותר בהפסד מרובה, וכמ"ש ר"ת בספר הישר (סי' מב) ותרומה"ד (סי' רד) ומור"ם ז"ל (חומ"מ סי' כה ס"ב) ובש"ך (יו"ד רמב כללי הוראה אות' ג-ד), וטעמם ויסודם שהתורה חסה על ממונם של ישראל. ונחלקו בתראי אם גם בדאורייתא אמרינן כן, עי' בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' נ אות ג) שהאריך בזה, ולדידן ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן והוא צד גדול להקל. ע"ש. וקל וחומר בנידון דידן שאינו להחמיר את האסור, אלא להחמיר את המותר מפני המחמירים.

ואם יש לנו ספק כיצד לדון ההלכה, עי' בחזון איש (או"ח ס"ס קלד) שכתב, ספק דבר האבד הוא בדבר האבד ודאי, כיון ששקדו חכמים לחוס על ממונם של ישראל. ע"ש. וב"ה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' י) ועוד ציין להם מו"ר במאור ישראל (על הרמב"ם עמ' רו) וע"ע ביבי"א (ח"י או"ח סי' נה אות כב) בדין כלי אמייל שיש ספק אם הציפוי מקרי חרס, כתב מו"ר וז"ל, שכיון שלא יצא הדבר מידי ספק שמא הציפוי אינו חרס, פשיטא שיש לחוס על ממונם של ישראל. ע"ש. וכן הסכים להקל בתורת אביגדור (א"ח סי' תנא). ע"ש. וכ"כ מהרש"ם (ח"א סי' רטז וריז) להתירם בהגעלה. ע"ש.

ובכלל גבירתא נקוט בידך ויסודו בדברי רבותינו בגמרא חולין (מט ע"ב) ובא במפורש בחד מקמאי מר ניהו הרשב"ץ המאיר בזה הרקיע (שורש הראשון המין האחד) וז"ל, דבמקומות שיש איבוד ממון מחמת ספיקא דרבנן, הדבר הוא יותר פשוט שהם חייבים להקל בספקו, לפי שיש להם על מה שיסמוכו בזה בתורה, ובגון מ"ש בחולין (מט ע"ב) טריפה דאורייתא ואתה אומר התורה חסה על ממונן של ישראל, הא באיסורין דרבנן אם אמרו כן להחמיר ספקו יפה הן עושין שאין לנו לאבד ממונן של ישראל שהוא ודאי דאורייתא משום ספק דרבנן. עיין שם. ולגידון דידן שמהדין

ד. מגדולי הראשונים ומור"ם שמועילה הגעלה בדיעבד כמו ליבון, גם באיסורא בלע, ואפשר שמרן השו"ע יסכים להם במקרה הנ"ל.

ה. בחייב ליבון ועברו עליו כ"ד שעות, יש מהאחרונים שמתירים בלכתחילה בהגעלה, שלא אמרו ליבון חמור אלא בכך יומו.

ו. י"א שבליעת נוזל 'בצליה', די בהגעלה.

ז. ברוב תשמישו בבליעת היתר ובלע מעט איסור, י"א שהולכים בתר דרך בליעת האיסור ולא אחר רוב תשמישו, וכ"ש בנד"ד.

ח. ברור במציאות שכלים בומה"ז לא בולעים 'כדי נתינת טעם', ויש לסמוך על זה בשופי לכה"פ להקל בליבון קל או הגעלה.

ט. מצטרפים בזה עוד ספקות, שמא איסור 'דרבנן' [דס שבישלו ונטל"פ] חשיב היתירא בלע ודי בהגעלה, ושמא משערין כנגד אומדן מה שנבלע, ושמא אין בבלוע לתת טעם.

י. כלל גדול אמרו, כל שבדיעבד מותר ספקו מותר לכתחילה, וכל שכן לדברינו בעושה ליבון קל והגעלה.

יא. אסור להחמיר במקום שניתן להקל, וכל שכן במקום של הפסד כספי משמעותי, שהתורה חסה על ממון של ישראל.

תבנא לדינא

טו. מכשיר ניגנ'ה [טיגון באוויר חם] שטעו והכינו בו 'איסור', ניתן יש לנקותו ולהמתין כ"ד שעות ולהפעילו על החום הגבוה לכחצי שעה. וטוב ונכון להדר, שבנוסף גם יגעילו את התבנית עליה הניחו את הדבר האסור.

יש לבחון בחלקו העליון של הכלי, אם רואה שנתפסים שם לכלוכים ואינו יכול לנקותם, יכול להתזו עליהם מסיר שומנים לפגום טעמם או שיימנע להכשירו ללא פירוק וניקוי כדבעי. ואם אין לכלוך בעין אלא רק שומניות וזיעה, די בהכשרת גוף החימום בליבון קל, לדון את הנותר שם כנשרף ופגום טעמו.

דעת נוטה להקל, ובודאי אינו יותר מספק 'דרבנן', אין לאסור. וראוי לחוש שלא נצטרך להתוודות עליו בווידי יום הכיפורים, 'את אשר הקלת החמרת' שמפסיד ממונם של ישראל על חנם.

לכלוך בחלקו העליון

יג. ולא אבחד כי בכוח האוויר החם, ניתנים רוטב או פירורים מהתבשיל לחלקו העליון של המכשיר, אך ברוטב זה אין מה לחוש לו שהרי הוא בסמוך ממש לאש, ועם הכערותו נשרף לכל הפחות עד שנפגם טעמו לגמרי. ובהתבשל בתוכו 'איסור' שיש לו פירורים שיעופו ללמעלה או להכשירו לפסח אחרי שהכינו בו פירורי לחם, בזה יש לבחון כל אחד בכלי הנמצא בכיתו, כי כבר נמכרים דגמים רבים ושונים בצורתם, והכלל השווה בכולם, שאם רואה שנתפסים שם לכלוכים ואינו יכול להגיע לשם לנקותו, יכול להתזו עליהם מסיר שומנים וכיו"ב לפגום טעמם או שיימנע להכשירו ללא פירוק וניקוי כדבעי.

תמצית צדדי ההיתר

יד. ונבוא לסכם הצדדים בדרך קצרה, מהם יועילו רק בבלע איסור לח, ומהם יועילו גם בבלע ביבש, ומסקנת הדין אחת היא.

א. במכשיר ניגנ'ה [טיגון באוויר יבש] מסתבר שאין הכרח שבכלל בולע בכלי ראשון ע"י 'אוויר חם', שאין דומה לצלי באש גלויה ולא לבישול. ואפשר שדינו 'כגוש רותח' בעלמא, ודי להכשיר בליעתו בהגעלה לחומרה.

ב. גם אם נחוש לליבון, בכלי שאי אפשר ללבנו פעמים ומותר בדיעבד להשתמש בו גם בלא שום הכשר 'כשאינו בו יומו', שבכגון זה לא גזרו חכמים, ובכגון זה מספיק ללבנו בליבון קל או להגעילו והוא לרווחא דמילתא.

ג. י"א שגם בחייב ליבון חמור, באי אפשר ללבנו מספיק ליבון קל גם באיסורא בלע. והפעלת המכשיר על חום הוי ליבון קל.



רחיצת כלים בזמן הזה

נתתי ליכי לדון ברגילות מנהג העולם שמקפידים על נקיות גדולה, ורוחצים וממרקים את כלי הסעודה היטיב אחר שימושם, הן בשפשוף בכח והן בחומר פוגם, האם יש בזה נפק"מ הלכתי בשינוי הניכר מהנהוג בזמן חז"ל בשנים קדמוניות, שהרי לא היו רגילים בניקיון יסודי כל כך, שכן לא היה בזמנם מים זורמים בכרזים להדיח בכמות מים גדולה שזה החל רק לפני כמאה שנים, והיו רוחצים כליהם במעט מים השאובים ומעטים הם שגרו ליד נהרות זורמים. גם ייצור הסבון 'נזול כלים' המצוי היום שמפריד את שאריות המזון והשומן ביסודיות מהכלים, לא היה מסחרי וזול כל כך, והתפשט לשימוש ביתי אך לפני פחות ממאה שנה, ומסתבר מאוד עד כדי הכרח גמור שכלים שלהם גם אחרי רחיצה באפר ובורית, לא היו נקיים משומנויות ניכרת בכליהם המחוספסים והיה מורגש טעם, מה שרחוק מאוד שיקרה בזמנינו גם בניקוי בינוני, ועל אחת כמה וכמה ברחיצה יסודית עם צמר פלדה וכיוצא בזה. ואם כן יש לדון מה גדר הרחיצת כלים בזמן הזה. ולא באתי להורות בזה הלכה אלא רק להציע בפני ת"ח, אם יסכימו גדולי החכמים בזה.

סכין של גויים

א. גרסינו בגמ' ע"ז (עו ע"ב), הסכין שפה והיא טהורה. אמר רב עוקבא בר חמא ונועצה עשרה פעמים בקרקע, אמר רב חונא בריה דרב יהושע ובקרקע שאינה עבודה, א"ר כהנא ובסכין יפה שאין בה גומות. תניא נמי הכי סכין יפה שאין בה גומות נועצה עשרה פעמים בקרקע אמר רב חונא בריה דרב יהושע לאכול בה צונן. ע"ב.

והנה המבואר הוא שסכין של עכו"ם יש בה בליעה ושמנוניות של איסור, דרכי ההכשרה שלה צריכים לתת מענה גם לבלוע וגם לשמנוניות, אלא שיש חילוק בין שימוש בצונן שבזה די בנעיצה בקרקע במטרה לנקות השמנוניות שעל הסכין ולא חיישין לבלוע שייפלט בצונן, ואילו בשימוש בחם משמע 'לכאורה' שצריך גם הגעלה או ליבון כדבעי, שכן מלבד השמנוניות יש גם בליעה מכח בישול או צליה של איסור. וכמבואר בתוס' (ד"ה אמר רב חונא) בפירוש הר"ר אלחנן על דברי הירושלמי וז"ל, ולא סגי בהגעלה אפילו לצונן משום דלא מהניא הגעלה אלא להפליט האיסור הבלוע בתוך הסכין, אבל לא מהני להעביר איסור הנדבק. והשפשוף בקרקע מהני להעביר איסור הנדבק, וכיון שיש גומות אין תקנה להעביר איסור הנדבק רק ע"י ליבון וכו'. ע"ש. ומבואר שבליעת הסכין מהשימוש ברותחים אם בבישול בעי הגעלה, אך מאחר ומצוי שבולעת ביבש בעי ליבון, והנעיצה מהני רק לנקות השמנוניות. ועוד מבואר שגם ההפלטת הבלוע לחוד לא מהני וצריך נעיצה להסרת השמנוניות שאינה נפרדת בהגעלה.

נעיצה מועילה לבטל השמנוניות והבלוע

והנה בדברי התוס' חזינו בעוד כמה מרבתינו הראשונים שאין הנעיצה מהני אלא לשמנוניות, ראה ברבנו יהונתן (בר"ף ל ע"א) שכתב וז"ל, הסכין שפה והיא טהורה מפרש בגמ' השואל סכין של גוי שחתך בו איסורא בחמין או אפילו בצונן ובולעת אפי' בצונן דאגב דוחקיה דסכינא בלעה, שפה משפשפה בבגד צמר קשה ונועצה בקרקע קשה עשר פעמים דכבי האי גונא כל שמנינות שבה נבלע בבגד ובקרקע קשה, ואם רוצה לחתוך בה דבר צונן עושה ואינו צריך להגעלה. ע"ב. ומשמע שגם שפשוף וגם נעיצה מהני רק לשמנוניות ולא לבלוע, וכל לבלוע הגעלה בעי. ועוד דבר חידוש בדבריו שדוחקא דסכינא מבליע בסכין גם כלי חום או חריף, שכתב בסתם 'ובולעת אפילו בצונן דאגב

לשחוט בה מלבנה או משחיה כולה. ע"ב.
ומבואר שהשחיה שהיא 'שיפה' מועילה גם
לשימוש ברותח.

וכן הוא בספר ההשלמה (ע"ז שם) וז"ל, והרב
ר' משה ז"ל כתב הסכין שפה אפילו להשתמש
בה חמין וכו' והא דגרסינן ב' כל הבשר צנון
שחתכו בסכין של בשר אסור לאכלו בכותח,
ודוקא צנון דאגב חורפיה בלע אבל קישות
ואבטיח גריר ליה לבי פסקיה ואכיל וכו' וכל
זה שאמרו דוקא בסכין של גוים דבלע איסורא
בחמין. ע"ב. ומוכח שגם על בלוע בחם של
בישול מספיק שיפה האמורה האמורה. וכן
מבואר בפסקי דינים לנכדו של הרז"ה (הלכ'
איסורי מאכלות) שכתב וז"ל, סכין ששחט בה
אסור לחתוך בה רותח או צנון מהמאכלים
החריפים וכיוצא בו לכתחילה עד שישחיונה או
עד שיטמינה בקרקע קשה י' פעמים. ע"ב.

וכך החזיק אחריהם בסמ"ג (לאוין סי' קלז) וציין
לחכמים העומדים בשיטה זו ויש כמה פרטי
דינים בדבריו וז"ל, ורבינו משה (מאכ"א פי"ז
ה"ז) וכן רבינו יעקב (תו' שם בשם ר"א) פירשו
דבסכנים קטנים שאין דרך להיות בהן גומות
די בנעיצת עשר פעמים בקרקע קשה, כמו
שמפרש בירושלמי (שם) ובסוף מסכת ע"ז (עו
ע"ב), וגם מוכיח שם שאף בקטנים דווקא
לחתוך בה צנון די בנעיצה אבל לחתוך בה
רותח אפילו אין בה גומות או בגדולה שיש בה
גומות אפילו לחתוך בה צנון צריך ליבון. וכן
כתב רבינו משה (שם) וכן מצאתי בתלמידי
הרי"ן ברבי אברהם, שאם לא ליבנה
והשחיה יפה בריחים שלה שמעיל כמו
הליבון שהניצוצות מנתזין ממנה, גם היה
ריב"א מדקדק מדמצריך ליבון שאין מועיל
שפשוף בפחמים במקום הגומות. עכ"ל. וראה
בכמה פרטים המסכים להקל בזה. ומבואר
שנעיצה או השחיה מהני גם לבלוע הנפלט
בחום או חריף, ואם לא נבלע כלום רק
שמנונית היה מספיק ניקיון שמנונית בלי נעיצה

דוחקיה דסכינא בלעה' ויש לדחוק ולומר
שאו"י קאמר דווקא בחריף עם דוחקא וקורא
לזה צנון שאין כאן רותח של חום האש וביחס
אליו מקרי צנון, ומסתמית לשונו לא משמע
הכי. [ובאמת שכדבריו כן הוא פשוט בריב"ם
(תוס' חולין ח ע"ב) וראב"ן (סי' רז) ובעל העיטור
(ה"ב ש"א הכשר הבשר ז ע"ג), שבית השחיטה צנון
הוא ואיכא בליעה רק מכוח דוחקא דסכינא.
ע"ש. אך לדין הסכימו קמאי ושו"ע שאין סכין
בולע בצנון רק מכוח דוחקא דסכינא.]

איברא, שמצאנו גדולים ורבים החולקים בזה
וסבירא להו דמהני נעיצה בקרקע גם לבלוע
בסכין, כמ"ש הר"ן (ע"ז לע"א בדפי הרי"ף) וז"ל,
ואחרים אומרים דשיפה דמתני' במקום הכשר
גדול עומדת ואפילו לחתוך בו רותח, ובגמרא
מפרשים הכשרו לחתוך בו צנון דהיינו נעיצה
וכן דעת הר"מ במז"ל בפרק י"ח מהלכות
מאכלות אסורות, ויש לפירוש זה הוכחה
בירושלמי וכו' ודאי לחתוך בה רותח שנינו
'ושיפה במקום הגעלה עומדת', ולפיכך אמרו
בירושלמי דדוקא בסכין קטנה הוא דסגי לה
בשיפה שהיא עומדת במקום הגעלה, אבל
בגדולה צריכה ליבון ולא משתרי לא בשיפה
ולא בהגעלה לפי שכיון שפעמים שצולין בה
היא לא כשפוד. ע"ב. ומוכח מיניה ששיפה
ונעיצה שווה להגעלה לגמרי, ורק למעלת
ליבון לא באה, והעמיד הר"ן בשיטת זו את
הירושלמי והרמב"ם, וראה שם שמצדד שאין
כאן מחלוקת בתלמודים וגם אם השתמש
בסכין בצליה אין זה רוב תשמישו להצריך לו
ליבון מהדין. ע"ש.

ומאי דקאמר משמיה דרבנו הרמב"ם כן
מצאנו בדבריו (מאכלות אסורות פי"ז ה"ז) וז"ל,
הלוקח סכין מן העכו"ם מלבנה באש או
משחיה בריחים שלה, ואם היתה סכין יפה
שאר בה פגומות די לו אם נעצה בקרקע קשה
עשר פעמים ואוכל בה צנון, ואם היו בה פגומות
או שהיתה יפה ורצה לאכול בה חמין או

על פי ששפה וי"א משפשה בבגד צמר שאינה חלק ומעביר שמנוניתה. ע"כ. ורועה לומר שבעיני תרתי גם שפה וגם נועצה. ופליגי עליה תוס' (שם) ודעימיה שאין כוונת הגמ' להצריך תרתי אלא או שיפה או נעיצה. ורכנו הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ז) פסק בזו הלשון, הלוקח סבין מן העכו"ם מלבנה באש או משחיה בריחים שלה, ואם הייתה סבין יפה שאין בה פגמים די לו אם נעצה בקרקע קשה עשר פעמים ואוכל בה צונן. ע"כ. ונמצא עומד בשיטת התוס' שבנעיצה לחוד סגי באין גומות.

וכך היא לשון הר"ן (בריי"ף ל"ע"א), ודעת רש"י ז"ל דלהתירה לחתוך בה צונן הוא ששנינו שפה והיא טהורה ומוסיף עלה בכרייתא וכו' ונועצה עשרה פעמים בקרקע וכו' ואין פירוש זה מחזור שהיאך שנה התנא מקצת הכשרו של סבין ושייר מקצתו וכו' לא משמע הכי שלא הזכירו בו שיפה כלל, אלא נעיצה לפיכך פירשו ששיפה ונעיצה שני הכשרין הן לחתוך בה צונן ובכל חד מיניהו סגי. ע"כ. וכ"ה בנמוק"י (שם ד"ה שפה) שסידר שיטות רש"י ותוס' בזה וז"ל, ונועצה. פירש רש"י ז"ל, ואפילו הכי צריך נעיצה בקרקע קשה. וכתב בתוספות, לא נהיר, דבעינן שיפה ונעיצה. דאם כן למה לא פירש התנא כל ההכשר. ועוד דבגמרא מייתי עובדא דשבור מלכא דלא עבד אלא נעיצה. אלא ודאי או הא או הא בעינן. ע"כ. ומסכימים לדברי התוס' וכפשוט עובדא שבגמ' שם. וכ"ה ברא"ש (שם) ורבינו ירוחם (ני"ז ח"ה) ובמאירי (ע"ז שם). וזכנ משמעות כל קמאי הנוכרים שלא הצריכו תרויהו ורק הזכירו הנעיצה, שמוכח מיניהו שא"צ גם שיפה וגם נעיצה והוא פשוט. וכ"פ בשו"ע (יו"ד קכא ס"ז) שבנעיצה לחוד מועיל.

אם בעינן י' נעיצות בדווקא

ג. והנה אם בעינן י"פ לעיכובא, ראה בתוס' (שם ד"ה הסבין) שכתבו וז"ל, ונועצה עשר פעמים בקרקע בירושלמי קאמר שלש פעמים

שלא נזכרה אלא בבלע בשחיטה וחרף. ומה שסיים בחיוב ליבון הוא בסבין שהשתמשו בה בצלי וכדומה המצוי בסבין גדולה, וגם ממנו עולה שהשחזה ושפשוף פחמים וכדומה מועיל כהגעלה אך לא כליבון, ומינה שבכל מקום דבעינן הגעלה די בזה.

וב"כ המאירי (ע"ז עו ע"ב) וז"ל, אם קנחו בסמרטוט ושפשוף והדיח יפה עד שהעביר שמנינות שהוא בעין מותר לחתוך בה צונן שאינו חריף וכו' ולענין לחתוך בו צונן החריף כגון צונן ואתרוג ודומיהם צריך שיפה והיא השחזה במשחזות או בריחים של נפחים או שיחה נועצה עשר פעמים בקרקע. ע"כ. ומוכח שנעיצה ושיפה מהני גם לבלוע הנפלט בחריף.

וב"ה בפסקי רבינו יחיאל מפאריס (שם) שכתב וז"ל, כל כלי כדניו בקליפה אם הוא בלח, ואי דלא ידעי' מקום קליפה יש להתיר בהגעלה הכלי, ואם נופל על דבר קשה כגון סבין אז אין צריכין הגעלה. ע"כ. ומוכח שנעיצה מועילה במקום הגעלה גם לבלוע כדי קליפה. וכ"ה בתשובות ופסקים לר"י הזקן (סימן י"א) וז"ל, דין סבין של גוים לחתוך בה צונן בנעיצה עשר פעמים בקרקע וכו' וכן עמא דבר לאכול בה צונן סגי בנעיצה בקרקע עשר פעמים, אבל לרותח בעי ליבון אם דרך להשתמש בהם על ידי האור. ע"כ. ומבואר שנעיצה מהני כהגעלה רק לא כליבון, ואם לא השתמש באור ממש די בנעיצה גם אם בלע ברותח כבישול ככלי ראשון, וזה כדברי הר"ן לעיל.

וראה לרשב"א (תוה"א ב"ד שער ד, דל"ד ע"א) שע"י נעיצה יכול לחתוך בה אפי' צונן חריף. ע"ש. וביאר במשמרת הבית (בית ג שער ג, דע"ז ע"א) שעל ידי נעיצה מפליט הבלועה שהיה יכול להפלט ולהבלע כשחותך דבר חריף.

אם צריך גם שיפה וגם נעיצה

ב. ואם צריך גם שיפה וגם נעיצה או בחד מהם סגי, ראה בפ"י רש"י (שם ד"ה ונועצה) וז"ל, אף

בהביאו שיטת רש"י להלכה וז"ל, ושפה פירש בבגד צמר שאינו חלק. ע"כ. וכ"פ רבינו ירוחם (ני"ז ח"ה) ועוד. ומוכח מינייהו שבמשחזות לאו דווקא אלא גם שפשוף בכוח מהני.

ולשון ברורה ומכרעת מצאתי בזה לתלמידי ר' יונה (מובא בקובץ שיטות קמאי) וז"ל, אומר רבינו יעקב ז"ל שהוא הדין שאם ישפוף הסכין יפה באפר ומים, שמועיל לו כמו נעיצה בקרקע עשרה פעמים, והני מילי לאכול בה צונן. וא"ת ומה צריך כל כך לצונן, הלא די לו בטבילה, י"ל דאגב חורפא דסכינא מבלע בלע, ולפיכך הצריכו גם לצונן נעיצה בקרקע עשרה פעמים. מפי הרב ז"ל. ע"כ. וחזינן שמשווה השפשוף החזק ל' נעיצות ממש. וכן הוא בהדיא במאירי (חולין ח ע"ב) שכתב וז"ל, ונמצאת למד שאם נעץ הסכין בקרקע עשרה פעמים וכו' והוא הדין אם העביר חלודה שבו בחול ובורית וכיוצא בזה. עכ"ל. ומבואר שאם משפוף בכוח יש בו דין נעיצה, ולפי האמור שנעיצה או שיפה בעיני ומהני גם לבלוע, הרי ששפשוף זה מהני גם כשיפה.

וכדוגמת שיפה זו בשפשוף אפר ומים חזיתי סיעתא רבתי במחזור ויטרי (מספר התרומה ס' סה) שכתב וז"ל, דין סכין שחתך בה בשר ורוצה לחתוך בה גבינה. או איפכא צריך הסכין נעיצה י' פעמים בקרקע וכו' וצריך לשפוף הסכין היטב בפחם או באבן רך. ע"כ. הרי שהשפשוף בכוח הוא שיפה והוא שווה ערך לנעיצה בקרקע או להשחזה באבן וכדומה, והכול אחד בהכשר הסכין ובחד מיניהו סגי.

דעת מרן השו"ע

ה. והנה יש לדקדק בדעת מרן השו"ע מה סובר בכל אחד מפרטי הדינים הנוכחים, ונתחיל ביסוד הדין האם הנעיצה מהני גם לבלוע בכלי או רק לשמנונית. ונראה מוכרח בלא ספק שלדעת מרן השו"ע הנעיצה מהני גם לבלוע בכלי, שכתב השו"ע (יו"ד קכא ס"ז) וז"ל,

משמע דהבא לאו דוקא עשר פעמים מיהו מדקאמרינן לקמן דצה עשר פעמים בקרקע משמע דדוקא קאמר, ויש להחמיר. ע"כ. והנה בתוס' כתבו לשון חומרא לנעוץ י' פעמים. ובנמוק"י (שם ד"ה שפה) הביא הירושלמי לקולא בסתימה שכתב וז"ל, ועשר פעמים לאו דוקא עשר, דבירושלמי קאמר שלש פעמים, ע"כ. וכ"ה ברא"ש (סוף ע"ז) שסתם ואמר, לאו דוקא עשר דהא בירושלמי קאמר שלשה פעמים. ע"כ. וכ"ד הר"ן (ד"ה נועצה) שכתב וז"ל, וכתבו בתוספות דעשרה פעמים לאו דוקא והיינו דבירושלמי גרסינן שלשה פעמים דאלמא דהאי דאמרינן בגמרא דילן עשרה פעמים אינו אלא לומר שצריך שינעצנה בקרקע כדי להעביר טיחת האיסור שעל פניה יפה יפה. ע"כ. ומוכח שסתם להתיר בג"פ והעיקר שיהיה ניקוי יפה וקאמר כן גם בדעת התוס'. וכ"כ להלכה ולמעשה בתוס' ר' יהודה מפאריש (שם) ולא סיים את חומרת התוס'. וכך סתם גם באור זרוע על אתר את לשון הירושלמי בג"פ מהני, וכ"פ רבינו ירוחם (ני"ז ח"ה).

ומכל הלין מילין נמצאת למד, דבעינן או שפשוף טוב או נעיצה בקרקע קשה, ושפשוף טוב מהני כעשר נעיצות ומסתבר שבג' נעיצות מהני מעיקר הדין אם ננעצו טוב שאין גזרת הכתוב בו אלא איכות הנעיצה. ובדעת מרן השו"ע למעשה ראה בסמוך.

שפשוף חזק הוי כשיפה ונעיצה

ד. והנה כעת נבוא לברר נקודה נוספת בהכשר סכין האמור, והוא בפירוש ההיתר 'כשיפה'. מצאנו ברש"י (שם ד"ה נועצה) שכתב וז"ל, אף על פי ששפה וי"א משפשה בבגד צמר שאינה חלק ומעביר שמנוניתה. ע"כ. ומבואר שחזן מהשחזה באבן יש להסביר שיפה גם בשפשוף חזק כדבעי בבגד מחוספס. ואת שני פי' אלו הזכירו הרבה מקמאי ראה בתוס' רי"ד (שם) וכ"כ ראבי"ה (סימן אלף פ')

סבין ישן, בין גדול בין קטן, הניקה מהעובד כוכבים, אם בא להשתמש בצנן, אם אין בה גומות נועצה עשרה פעמים בקרקע קשה. וצריך שכל נעיצה ונעיצה תהיה בקרקע קשה, לפיכך לא ינעוץ במקום שנעוץ נעיצה אחרת. (טור בשם הרמ"ה). ואפילו לחתוך בו דבר חריף כמו צנן, סגי בהכי. ע"כ. וכ"ה בהל' שחיטה (יו"ד סי' י"א) ע"ש. ומדסיים שנעיצה מהני גם בבא לחתוך דבר חריף, שהחריף מפליט מהבלוע בכלי, מוכח שמועילה נעיצה גם לבלוע בכלי ולא רק לשמנונית שעליה.

וביתר שאת הוא מבואר בדבריו (סי' צו ס"א) שכתב, צנן או סילקא שחתכם בסבין של בשר בן יומו, או שאינו מקונח, אסור לאכלם בחלב עד שייטול ממקום החתך כדי נטילת מקום וכו' והוא הדין לחתכם בסבין של עובד כוכבים. ע"כ. ומאריך שם בסימן בפרטי דיני סבין. ומפורש דקאי בדבריו לא רק על השמנונית אלא גם על הבלוע בכלי שמכנה אותו 'בן יומו' וזה בודאי חולך על הבלוע. וכן ממש"כ 'או שאינו מקונח' שבוזה קאי על השמנונית מוכרח שבן יומו האמור לפניו קאי על הבלוע בדווקא. ונמצאת אומר, שנעיצה או שיפה מועילה גם להפליט את הבלוע בכלי. ומאחר ולא מבואר במרן כמה בלע הכלי מסתבר שיש ללמוד מדין מליח כרותח שלכל הפחות נאסר כדי קליפה, וכמ"ש כמה מקמאי שהזכרנו למעלה בבליעת הסבין, הכא נמי נעיצה מועילה לכל הפחות כדי קליפה של הסבין.

ולגידון מספר הנעיצות הנצרכות. חזינן בדעת קודשו שלענין אי בעינן י' נעיצות בדווקא ביאר הבנתו בבית יוסף (סי' קכא) שכתב וז"ל, והרמב"ם והרשב"א (שם) כתבו סתם נועצה עשר פעמים בקרקע כלישנא דגמרא דידן, נראה דמשמע להו דדוקא קאמר, וכיון דשניהם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. ע"כ. ועפ"י סתם בשו"ע עשר נעיצות. אך הנך

רואה שאינו מוכרח כ"כ שבאמת אפשר שלא נחתו לזה לאסור בפחות, אלא רק העתיקו אלא לשון הגמ', ויש בה צד להסביר לאו דווקא י' אלא פחות כמ"ש לעיל מכמה ראשונים שלא ראו כלל סתירה בין התלמודים ואמרו בהדיא שי' לאו דוקא, ובפרט שהירושלמי מסייע. אך למעשה כבר הכריע בן בב"י להצריך י' נעיצות בדווקא.

ומה שיש לדקדק קצת בדעתו הרמה במש"כ בשו"ע (יו"ד סי' צו) בסתימה שחיתוך סבין בלפת מהני כנעיצה בקרקע לבטל טעם 'בן יומו' הבלוע בסבין, ואין בנעיצה זו אלא פעם אחת לחוד ומדוע מועיל לגמרי כנעיצה. התינוח למור"ם ז"ל שכתב שם להביא להלכה דברי הסמ"ג שמועיל רק לפעם אחת ע"ש. אך מרן סתם דבריו שחיתוך הלפת מועיל כהכשר הסבין לכל הכדי קליפה שבו, ונדבר בזה לקמן. [וחייתי שכבר כתב לדמות בזה הפר"ח (סי' קכא ס"ק יז) הנעיצה בקרקע לנעיצה בצנן. ע"ש.] ונראה ליישב דעת קודשו, שבנעיצה בקרקע שאין לאדמה טעם מצד עצמה אלא רק הפלטת טעם, בזה בעי' י' פעמים. אך לחיתוך בלפת שמלבד הנעיצה יש גם טעם משונה לבטל טעם הבלוע כדי קליפה, בזה מספיקה גם נעיצה אחת שיש בה כח בשינוי הטעם כי' נעיצות. ונדבר בזה עוד לקמן.

ובבירור דעתו ז"ל בעניין אי בעינן שיפה או נעיצה או שניהם ביחד, מרן לא חולק על האומרים או נעיצה או שיפה כדעת רוב ראשונים, אדרבה הביא דברי הרא"ש והתוס' שבחד מינייהו מהני וכ"ה ברמב"ם כאמור. ואם כן מרן מסכים ששיפה טובה שווה ל' נעיצות בקרקע ואין צריך גם וגם, אלא די בשיפה לחוד. איברא שבהגדרת 'שיפה' כתב בבית יוסף וז"ל, ושפה פירש רש"י (ע"ה ע"ב ד"ה שפה) לוטשה באבן של נפחים ואף על פי שבגמרא (עו"ב ע"ב ד"ה ונועצה) כתב ויש אומרים משפשפה בכגד צמר שאינו חלק ומעביר

ומאחר ובשו"ע לא הזכיר כלל שיפה במשחות אלא במקום שלא מועילה גם נעיצה, כמו במקרה של סכין עם גומות, משמע שלא סגר הפתח לומר שגם שפשוף היטיב מועיל כשיפה גם למ"ד ששיפה לחוד מהני. ואם כן מאחר וחזינן קמאי שבהדיא מכשירים בזה שפיר אמרינן כוותיהו לקיים פשט דברי הגמ' ולהעמיס כן בשו"ע. ולקושטא דמילתא, גם אם נאמר בדעתו ז"ל שהשחזה בדווקא הרי קמאי הנ"ל מודברים במפורש על השחזה 'כאבן רכה' או 'בפחם' שרוצים לומר שבוה השפשוף מגיע לכל מקום ומפעיל כח בשפשוף, ואם כן הרי שגם במשפסף בצמר ברזל וכדומה בדברים המחוספסים מאוד שמועיל כשיפה של השחת אבן שהכול אחד.

סכין חולבת כדן סכין עכו"ם

ו. אחר הודיע אותך כל זאת בדן סכין של גויים ודרכי הכשרתה, הבוא נבוא לבאר דין סכין של ישראל הבלועה מבשר או חלב, האם דרכי הכשרתם זהות, והנפק"מ לחקירתנו. והנה דין הוא בגמ' ובשו"ע (סי' צו ס"א) צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו, או שאינו מקונה, אסור לאכלם בחלב עד שיטול ממקום החתך כדי נטילת מקום וכו' וה"ה לחתכם בסכין של עובד כוכבים. ע"כ. והנה בא מרן ללמדנו להועיל השוואת הדינים בין סכין של עכו"ם לסכין שבלע בשר, הצד השווה שבהם שדוחקא דסכינא עם חריף או חום, מפליט טעם הבלוע בסכין וגם טעם השמנונית המרוחה עליו, ויש כוח בטעם זה לאסור את הירק 'כדי נטילת מקום'. ומינה תשמע בהדיא שגם דרכי ההכשרה האמורות בסכין של עכו"ם יועיל גם לסכין חולבת, והוא כל שכן וקל וחומר שכן סכין של עכו"ם חמורה שבלועה נבלות וטרפות 'איסורא בלע', ובודאי יועיל גם לסכין חולבת דקיל מינה שהיא 'היתרא בלע'.

שמנוניתה, נראה לי דהיינו לדידיה דמצריך שיפה ונעיצה, אבל למאן דסגי ליה בחד מינייהו משמע ודאי דלא סגי ליה בשפשוף כבגד אלא שפשוף דמשחות דוקא בעינן. ע"כ. ונמצא שהעמיד דברי המתירים בשפשוף רק בצירוף לנעיצה, ומה ששיפה מועילה לחוד הוא רק בהשחת אבן.

ברם אוקימתא זו שהעמיד מרן שלאומרים דמהני שיפה לחוד בהכרח ששיפה היא השחזה גמורה, הנה חזינן לעיל אמבואה דקמאי שסוברים שדי בשיפה לבד וביארו שיפה על שפשוף ולא השחזה. ראה בתלמידיו ר' יונה (מוכא בקובץ שיטות קמאי) וז"ל, אומר רבינו יעקב ז"ל שהוא הדין שאם ישפסף הסכין יפה באפר ומים, שמועיל לו כמו נעיצה בקרקע עשרה פעמים. ע"כ. והנה כדוגמת שיפה זו בשפשוף אפר ומים, ראה במחזור ויטרי (מספר התרומה סי' סה) וז"ל, דין סכין שחתך בה בשר ורוצה לחתוך בה גבינה. או איפכא צריך הסכין נעיצה י' פעמים בקרקע וכו' וצריך לשפסף הסכין היטב בפחם או באבן רך. ע"כ. הרי שהשפשוף הוא השיפה ולא דווקא השחזה באבן וכדומה. ומוכח שאוקימתא שהעמיד מרן אינה מוכרחת כלל, ושפיר איכא אפשרות לשפשוף היטיב במקום נעיצה.

ומצאנו עוד לשונות מכריעות כן להלכה ולמעשה, ראה בתוס' רי"ד ובמאירי (שם) וכ"כ ראבי"ה (סימן אלף פ') ורבינו ירוחם (ני"ז ח"ה). ובאמות חזינן שגם מרן הבית יוסף ידע משיטה זו שהביא (יו"ד סי' פט) דברי בעל התרומה (סי' ע - עא) שרבינו שמשון היה מתיר בסכין של בשר לחתוך בו לחם וכו' אבל לחתוך בה גבינה ודאי אסור אם לא נעצה בקרקע עשר פעמים או 'שפשפה באבן רך או בפחם'. ע"כ. ומוכח שידע משפשוף בכח ששווה לשיפה ולא דווקא השחזה, ולא פליג בהא דמהני כמו נעיצה.

הכי דייק שאל"כ הכי הוה ליה למימר ואי חתיך ביה ליפתא ברישא שפיר דמי. ומדברי הרשב"א נראה קצת דלא מהני פתיך בהו דליפתא אלא להתיר סילקא, אבל לא להתיר צנון וכו' אבל ספר התרומה (ס"ו) ושערי דורא (ס"א) ורבינו מתירים בהדיא לחתוך אפילו צנון. עכ"ל. והנך רואה שבדברי הבי"י יש ב' עניינים, האחד אם מהני חיתוך הלפת רק לחיתוך צנון אחד, והשני אם מהני גם לצנון או רק לסילקא שאינה חריפה כ"כ.

להלכה למעשה מרן השו"ע פסק להקל בשני העניינים שכתב (צו ס"ה) וז"ל, ואם חתך בו לפת, אפילו גרידה אינו צריך, אלא הודחה בעלמא. ולא עוד אלא אפילו צנון שחתך אחר הלפת, שרי בהדחה כמו הלפת, לפי שטעם הלפת משונה ומבטל טעם הנפלט מהסכין. ע"כ. והנך רואה דלא ס"ל כהסמ"ג שהרי לא צמצם ההיתר לחיתוך אחד, וגם קאמר בהדיא 'מבטל טעם הנפלט מן הסכין' ולא רק 'טעם השמנונית' כמ"ש הסמ"ג ומוכח שאחזו כפשט לשון קמאי שלא חילקו בכך, והבינו שמועיל לבטל טעם הבלוע ומה לי פעם אחת או יותר. ומוכרח שגם לא ס"ל כהרשב"א שהרי הכריע לקולא גם על צנון דמהני.

ולענ"ד פשוט שאין לומר שסמך על דברי הסמ"ג שהביא בבית יוסף, שיש לאל ידי להכריח בדעתו לקולא, שהרי כתב ללמוד היפך דברי הרשב"א מדברי בעל התרומה (ס"ו) ושערי דורא (ס"א) זאת אומרת שראה דבריהם, והרי שניהם קאמרו בהדיא שהיתר הלפת הוא גם על הטעם הבלוע ולא רק על השמנונית דלא כמשמעות הסמ"ג, והכריע כדבריהם להלכה אפי' נגד הרשב"א 'אורו של עולם' [לשון הבי"י], א"כ פשיטא שאחזו כפשט דבריהם בלא חילוק גם נגד הסמ"ג שלא הזכיר ממנו למעשה. וראה אותיות מחכימות שכתב בעל התרומה וז"ל, ואם חתך בהו לפתא שפיר דמי למחתך אחרי כן אפי' צנון,

ומאחר והוברר כי שפשוף דבר גס' בכוח על הסכין של עכו"ם מהני להפליט הבלוע מלבד ניקוי השמנונית, וכאמור לעיל שמועילה נעיצה גם לשימוש בחם כמבואר ברמב"ם וכוותיה הכריע בשו"ע, הכא נמי תועיל שיפה או נעיצה בסכין חולבת לבטל בליעת הסכין לכל הפחות 'כדי קליפת' הסכין.

רחיצת כלים כחותך לפת

ז. ומרווח הדין במקרה דידן, שהרי לא רק שהעולם רגיל שמשפשפים הכלי בכוח לניקוי יסודי, הרי כולי עלמא גם רגילים בניקוי בנוזל כלים. ואם כן באנו למש"כ השו"ע (צו ס"ה) על אותה סכין בת יומה וז"ל, חתך בו לפת, אפילו גרידה אינו צריך, אלא הודחה בעלמא. ולא עוד אלא אפילו צנון שחתך אחר הלפת, שרי בהדחה כמו הלפת, לפי שטעם הלפת משונה ומבטל טעם הנפלט מהסכין. ע"כ. ומבואר שטעם משונה' הבא יחד עם דוחקא דסכינא מבטל את הבלוע בכלי שלא יפליט עוד טעם הבלוע לעולם, ואם אמר כן על טעם הלפת להיקרא 'טעם משונה' כל שכן שכך הוא בטעם 'המשונה' של נוזל כלים. ונמצאת אומר, שהמשפשף כלים בכוח עם נוזל כלים הרי פוגם את הטעם לשבח הבלוע בכלי.

ומעתה יש לדון בעוד פרטי דין בזה, האם מהני החיתוך לפת או רחיצה בנוזל כלים להפליט 'כלי' הטעם הבלוע בכלי או שמא אין מועיל רק לפעם אחת שישתמש בחרף אך לשימוש שני בחרף כבר התקנה טעם הלפת וחוזר לפלוט. ומרן בבית יוסף (ס"ו צו ס"ה) כתב וז"ל, והיה נראה לי דכיון שחתך בו לפת פעם אחת נתבטל 'טעם הסכין' ואפילו יחתוך בו כמה פעמים צנון וכיוצא בו שרי בהדחה, אלא שמצאתי לסמ"ג (לאוין קמ נג ריש ע"ג) שכתב ועוד מיקל אם חתך 'חתך אחד' של לפת 'וחתך אחד' של תרדים וכן תמיד לפי שמתיקות הלפת מבטל 'טעם השמנונית' מן הסכין. ע"כ. ובאמת דלישנא דאי פתיך בהו

כלום שאינו מפעפע ממש, רק חשש לשמנונית בלבד ולכן רק בה קאי, והלפת יבטל טעם השמנונית פעם אחת כי יתקנה טעמו ונותר טעם האוסר מהשמנונית שתחתיו. וזה כפי' ב' ברש"י הנ"ל, ואינו חולק להלכה על ביטול טעם הבלוע שכן לדעתו אין בליעה כלל. ואם ובאמת היה אוחו שיש גם 'בליעה ופליטה' ממש בדוחקא דסכינא, גם הוא יודה ויאמר שלפת מבטל גם הבלע. כי באמת זו סתירה מיניה וביה, שאם דוחקא דסכינא יפליט טעם בן יומו איך לא יבליע תוך כדי טעם הלפת בבלוע, שאם נפתח להוציא גם יקבל לתוכו שאין בליעה לחצאין.

איכרא שמור"ם ז"ל כתב להחמיר וז"ל, ואפילו בלפת אין להתיר לחתוך צננון רק פעם אחת, אבל לא הרבה פעמים, אם לא שחתך כל פעם לפת בין חתיכת צננון לצננון. ע"ש. והוא דברי הסמ"ג. ובאמת הוא צריך עיון שהרי מור"ם חושש גם לבלוע ואפי' אינו בן יומו שהרי כתב להחמיר בחריף שהופך את טעם הבלוע לשבח, ואיך יחבר הדברים אחד עם השני, שאם אוחו כהסמ"ג הרי שאינו בולע כלל, ואם מחלק שחריף בולע ומפליט אך לפת טעם 'משונה' רק מטשטש שמנונית מה יעשה עם דברי בעל התרומה ושערי דורא בשיטת רש"י שגם לפת קאי על הבלוע. וצ"ע. ולדידן בלאו הכי עיקר כשו"ע שכלל לא אחז מדברי הסמ"ג למעשה ולכן השמיטו.

ובכל אופן זאת תדע שגם לדעת מור"ם ז"ל לעניין רחיצת הכלים דידן, גם מור"ם יודה להקל אם רחצו כלים בין שימוש לשימוש, שהרי התיר אם חותך לפת קודם כל חיתון צננון, והרי כך היא המציאות דידן שרוחצים את הכלים בין כל שימוש ושימוש. וזה מלבד אם נדון בשפשוף הכלים דין 'שיפה' דמהני גם לדידה לגמרי.

לפי שטעם הלפת משונה 'ומבטל טעם הנפלט מן הסכין' כך פי' רבינו שלמה. ע"כ. ומוכח דמהני חיתוך צננון אפי' כמה פעמים שלא חילק בכך, וגם דקדק לומר שהלפת מבטלת טעם 'הנפלט מן הסכין' וזה פשוט שמדבר על הבלוע בסכין ולא 'טעם השמנונית' שאמר הסמ"ג. וביתר שאת מבואר הוא בשערי דורא שכתב, צננון שחתכו בסכין של בשר אסור לאוכלו בכותח דאגב חורפיה דצננון בלע. פירש"י ב' פירוש, חדא שחריפות הצננון מפליט עיקר טעם הבלוע בסכין ונבלע בצננון ואינו קרוי נותן טעם בר נותן טעם. ועוד שהסכין אינו מקונח היטב והשמנונית הוא בעין וגדבק בדופני הסכין וכו' ואם חתך בהן לפתא שפיר דמי למיחתך אחר כך אפילו צננון לפי שטעם הלפת הוא משונה ומבטלה הטעם שפלט מן הסכין. כך פרש"י. ע"כ. ומוכח בלא ספק כלל שהולך על ב' הפי' של רש"י, הן הבלוע והן שמנונית דלתרווייהו מהני טעם הלפת לבטל הטעם הבלוע וזה דלא כסמ"ג.

ואם כן הוא מוכרח ממקומו שמרן ראה דבריהם היפך הסמ"ג, ולכן גם פסק בשו"ע היפך דברי הסמ"ג. ומה שראיתי לכמה מהאחרונים שפירשו סתימת מרן מפירוש הבית יוסף דס"ל כהסמ"ג, לענ"ד שגגה היא שהשמט דברי הסמ"ג מהשו"ע היא לא סתימה אלא פירוש ברור שמותר יותר מפעם אחת שלא בא להכשיל את הציבור בטעות, ובפרט שכך הבין בבית יוסף ואמר כן בהדיא קודם שציין לסמ"ג. ומאחר והתרומה ושערי דורא באו כדיבור אחד לדחות הרשב"א דבריהם דחו גם דברי הסמ"ג, וגם סתימת שאר קמאי שלא הגבילו רק לחיתוך צננון אחד סתימתם מכריחה להתיר לגמרי ובפרט לשיטת רש"י.

ועל כל זאת עוד אומר, שאפשר והסמ"ג בכלל אחז בכמה מרבוותא שהסכין כלל לא בולעת בדוחקא דסכינא, ולכן גם לא פולטת בחריף

לאכלם בחלב. ע"כ. ומוסיף מור"ם שי"א אפילו אינו בן יומו. כדין חיתוך בסכין ממש. ומקורם ברשב"א ובספר התרומה שכתב בהדיא דהוי 'כמו צנן שחתכו בסכין'. ע"ש. ומוכח שאין הבדל אם דרך חיתוך או הכאה או שפשוף, הכול הולך למקום אחד שכל שבכוה מבליע ומפליט הוא.

נוזל כלים שווה לטעם משונה

י. והנה מילתא דפישטא היא בעיני שנוזל כלים דידן הוי 'טעם משונה' לכל הפחות כלפת האמורה, שהרי לפת מוגדרת כטעם מתוק כמ"ש הרשב"א הנזכר בבית יוסף הנ"ל 'לפי שהלפתות מתוקים הרבה', ומבואר שטעם משונה אינו צריך להיות חריף מאוד או מר מאוד אלא גם מתוק הרבה בכלל משונה, ורוצה לומר כל שיש לו טעם חזק איזה שיהיה, ונוזל כלים בודאי בכלל זה. ובכלל אפשר ונוזל כלים מוגדר 'חריף' כצנן, עי' ביאור הגר"א (סי' קכב ס"ק כב) שהביא לשון הרשב"א בתורת הבית שמנה דוגמאות לחריף וכתב 'כמו אתרוג וצנן' וכמ"ש שם בעובדא דשבור מלבא. ע"ש. ואתרוג דידן לכו"ע אינו חריף כפשוטו שאתרוג התימני טעמו כטעם התפוח, וכנראה כוונתו כפי המצוי באתרוגים של בני אשכנז שיש קצת חמיצות בלימון ולזה קורא חריף, ואם כן הוא בודאי נוזל כלים שלנו בנדר חריף לא פחות מאתרוג. וזה ברור בעיני. ואם כן שפשוף הכלי עם טעמו של נוזל כלים מבליע ומפליט יותר מלפת.

נוזל כלים הוי טעם פגום

יא. ולא זו אף זו שלענ"ד נוזל כלים דינו כטעם פגום גמור, ובשפשוף זה מבליע טעם פגום בכלי. ובכיו"ב עי' למרן בשו"ע (סי' צה ס"ד) שכתב, יראה לי שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה, אף על פי שהשומן דבוק בהן, מותר, דעל ידי האפר הוא נותן טעם לפגם. ע"כ. ומבואר

הפעלת כוח בנעיצה יותר מחיתוך סכין ח. ותדע לך והוא דבר פשוט ומסתבר בלא ספק, שכוח המופעל 'בנעיצה בקרקע' הוא גדול יותר בהרבה מהפעלת הכוח 'בדוחקא דסכינא', שמלבד שדיברו בעשר נעיצות וכולם בקרקע קשה ודוחקא דסכינא הוא גם בפעם אחת. עוד חזינו בשו"ע (יו"ד סי' צו ס"ב) במפורש שדוחקא דסכינא אינו רק בחיתוך ירק קשה בקרקע קשה, אלא גם בדברים קצת רכים כדוגמת שום ולימון ודגים. שכתב (שם ס"ב) וז"ל, אם חתך בו שומין ובצלים וכרישין וכיוצא בהם מדברים החריפים ופירות חמוצים ודגים מלוחים, דינם שוה לחתך בו צנן. ע"כ. וכיו"ב פשוט וברור משורש הלימוד בחז"ל למ"ד בית השחיטה רותח הוא וביחד עם דוחקא דסכינא מבליע, וכידוע בשחיטה אין הפעלת כח גדול אדרבה זה פוסל את השחיטה מדין דורסה כידוע. ואם כן מוכח שאמרינן דוחקא דסכינא גם בדברים קצת רכים, ומוכן שהכוח המופעל עליהם אינו קשה אלא במאמץ קל עד בינוני. ואם כן, נעיצה י"פ בקרקע קשה וכדוגמתה שיפה באבן רכה בודאי כוחה חזק יותר בלהבליע ולהפליט.

ניקוי כלים בנעיצה ושיפה

ט. ומעתה שחזינו ששפשוף כלי בכוח עם נוזל כלים שווה לנעיצה או לשיפה 'בכד גס', הרי שיש בכוח שפשוף זה להפליט ולהבליע טעם פגום בעובי הכלי בשיעור 'כדי קליפה' כאמור בחיתוך לפת וכיו"ב, וכל שכן דמהני לניקוי השמנונית שעל פני הכלי לגמרי. וגם אם נדחה לומר שאין בשפשוף שלנו דוגמת נעיצה או שיפה, הרי בודאי שפשוף שלנו הוא בכוח יותר 'מדוחקא דסכינא' בחיתוך לפת או לימון ודג מלוח, ועל כן שפשוף הכלי בנוזל כלים לא גרע מחתוך לפת שמבטל טעם השבח שבסכין, לפחות בכדי קליפה כאמור.

וכן מוכח מדברי השלחן ערוך (סי' צו ס"ג), תבלין שנדרכו במדוכה של בשר בן יומו, אסור

בסופרים וספרים רבים האומרים כן. וראה שם עוד (אות ה) שגם בלכתחילה מישרא שרי לגרום לטעם לפגם.

ולענ"ד סייעתא רבתי ורעיא מהימנא לקיים דברי השו"ע, שכ"ב תלמידי ר' יונה (מובא בקובץ שיטות קמאי גמ' ע"ז הנ"ל) וז"ל, אומר רבינו יעקב ז"ל שהוא הדין שאם ישפוש הסכין יפה באפר ומים, שמועיל לו כמו נעיצה בקרקע עשרה פעמים. ע"כ. שהמבואר לדעתי שכתבו אפר לא מדין גס ומחוספס שיועיל להיות שפשוף כי אדרבה אפר רך הוא ונימוח במים ולא משפוש, אלא ודאי אפר דקאמר הוא בשביל לפגום טעם הכלי שייבלע מהמים והאפר, ובוה ייפגם טעמו וזה שווה לשיפה או נעיצה י' פעמים, ונמצאת למד שאפר טעם פוגם הוא. ולנ"ד בנוזל כלים ברור שהוא לכל הפחות בכלל זה.

וכיו"ב יש להביא עוד סייעתא להקל בנוזל כלים במחזור ויטרי (מספר התרומה סי' סה) שכתב וז"ל, דין סכין שחתך בה בשר וכו' וצריך לשפוש הסכין היטב בפחם או באבן רך. ע"כ. ולענ"ד ללמוד מדבריו על פחם או אבן רכה שזו סייעתא גדולה לנוזל כלים, שפחם הוא לפגום טעמו ושפשוף שלנו בכוח עם נוזל כלים הוי כשפשוף בפחם ממש.

ונמצאת אומר, שהמשפוש בנוזל כלים לא גרע מאפר או פחם שנותן טעם לפגם ואפשר שנקרא גם חריף, וכל שכן בהצטרף השפשוף בכח שהוא מבליע ומפליט בכלי כדי קליפה כנעיצה ושיפה. וכל שכן אם רחצו את הכלים בחומרים חזקים יותר ככלור ומסיר שומנים וכיו"ב שהם חריפים ופגומים ביותר, שבודאי מבליע כדי קליפה ופוגם את הבלע האמור כשאר דברים החריפים. ויש לצרף לאמור שיטת קמאי דס"ל שבדוחקא דסכינא גם בצונן בולע כמ"ש ריב"ם (תוס' חולין ח ע"ב), ראב"ן (סי' רז), בעל העיטור (ח"ב ש"א הכשר הבשר ז

בדבריו שאפר יש בו נותן טעם לפגם ומותר בדיינים לעשות מעשה לפגום.

ואם אפר שטעמו אינו חד כלל נחשב פגום, על אחת כמה וכמה חומרים כימיים בנוזל כלים, ומבואר במרן שחומר זה פוגם את השומן הדבוק בכלים, וא"כ הוא הדין והוא הטעם במשפוש סכין הנזכר בנוזל כלים שפוגם השמנונית שעליו. ומאחר וחזו"ן שדוחקא דסכינא עם חריף או טעם משונה מבליע בכלי טעם לכל הפחות עד כדי קליפה כנזכר לעיל. נמצאנו למדים שכל שמשפוש כליו בנוזל כלים בכוח פוגם לפחות כדי קליפה בכלים.

ואעפ"י שהרבה אחרונים פקפקו בהלכה זו וכמ"ש הש"ך (ס"ק כא), שכתב שדין זה לא נמצא בשום פוסק ולא שום א' מהאחרונים הזכירוהו גם ככ"י לא הזכירו ואדרבה משמע מדברי הפוסקים דאין שום תקנה להגעיל כלי כן יומו אם לא שיש במים ס' נגד הכלי. ע"ש. וכדוגמתו בט"ז (ס"ק טו) ועוד, הרי מאידך רבים הם האחרונים המקיימים דברי מרן השו"ע בפשיטות. ע"י בפר"ח (ס"ק יט) שמקיים דברי השו"ע וראה באורך למרן היביע אומר (ח"ג יו"ד סי' י) שכן הוא בצמח צדק (סי' צא) והגאון חכם צבי (סי' קא) שכתב על הש"ך הנ"ל ותמיהני דאטו ליכא מידי בעלמא דמצי למפגם מי הגעלה אליבא דכ"ע, והאיכא לענה וראש ומרירתא וכיו"ב שפוגמים בודאי וכו' ומה שלא נמצא דבר זה בשום פוסק, משום שאין צורך לכתבו, דאטו כי רובלא ליחשבו כל הדברים הפגומים, והלא און מלין תבחן וחיך יטעם אבל, ולכן הלכה למעשה יש לפסוק כדברי הש"ע. ע"ש. ושכן פסק בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' כח), שאין לזוז מפסק הש"ע, ושכן הסכימו עמו כל בעלי הוראה שבקהלתו. ע"ש. והכנה"ג (סי' צה הגב"י אות מו) העיד שכן המנהג להקל בעי"ת איזמיר כד' מרן הש"ע. וכ"כ מרן החיד"א בשוורי ברכה יו"ד (ר"ס קז) בשם רבני המערב. ע"ש שהאריך הרבה

ע"ג) ורבנו יהונתן (ברי"ף ל"ע"א), שבית השחיטה צונן הוא ואיכא בליעה רק מכוח דוחקא דסכינא. ע"ש. שנמצא ששפשוף בנוזל כלים מבליע טעם פגום בכלים גם בלי שייקרא כצנן או לפת.

'כדי קליפה' פגום - כל הבלוע בטל

יב. והנה נסכם סדר ההוכחה והלימוד עד כה, אחר שהתבאר שנעיצה או שיפה מפליטים ומבליעים לפחות כדי קליפה בעובי הכלי, כנזכר בסכין של גויים וכלי חולבת, והוכח בפוסקים ששפשוף בכח שווה לשיפה או נעיצה, נמצא שרחיצה שלנו בליפה מחוספסת בכוח ובשפשוף זה לבדו ביטל טעם הבלוע בכדי קליפה. ובהצטרף רחיצה בנוזל כלים שהוא טעם משונה ואף פגום ואולי מקרי חריף, ביחד עם דוחקא של שפשוף בכוח גם הבליע בכלי טעם פגום שאין אחריו נתינת טעם לשבח.

וגם אם אין בשפשוף הכלים כדי שיפה או נעיצה, הרי בודאי יש בהם יותר מדוחקא דסכינא האמור בחיתוך לימון, ובהצטרף הנוזל כלים שהוא חומר פגום בטל טעם לשבח שבכלי, וכאמור בסכין שחתך בו לפת.

והנה מלבד שרחיצת הכלים היום היא בכוח לפחות בכוח חיתוך הלימון, ובעזרת ליפה מחוספסת, גם מקפידים להסיר כל לכלוך מכפנים ומבחוץ, נמצא שלכל הפחות 'כדי קליפה' מבפנים ומבחוץ הם בטעם פגום כפנימת חיתוך הלפת. ואם נדון עובי הכלי שיש בו לכל היותר ג"פ כדי קליפה, הרי כבר רובו טעם פגום. ואם כן גם בשעת בישול ממש בכלי הרי שמה שנשאר מעט טעם לשבח בעובי הכלי, הרי ברור שכנגדו בודאי יש בתכולת הסיר ס' לבטלו. שהגם ואין בתכולת הסיר ס' כנגד כל עובי הכלי, כנגד חצי עוביו או שליש עוביו בודאי דאיכא. (ראה בפמ"ג הנהגות א"ה סדר

ב אותיות ג-ה)

ונמצא שבאנו לדבר הרשב"א ונפסק בשו"ע (ס' צט ס"ז) שבלי שבלע מעט שאין יכול לתת טעם אין עליו שם איסור כלל וז"ל, אם נבלע איסור מועט לתוך כלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר, מותר להשתמש בו לכתחילה, כיון שהאיסור מועט וא"א לבוא לידי נתינת טעם, ולפיכך איסור משהו שנבלע בקדרה או בתוך קנקנים וכיוצא בהם, מותר להשתמש בו לכתחילה, ואפילו בכך יומו, לפי שא"א לבא לידי נתינת טעם. עכ"ל. ואם כן כלים שלנו הרחוצים היטיב שאין בהם אלא כדי קליפה מהכלי בטעם פגום, שכנגד כדי קליפה זו בודאי יש ס' בלא צד ספק כלל, הרי שאין עליהם שם כלי הבלוע איסור כלל ומותר לבשל בתוכו, ואין שייך לומר בו מבטל איסור בידיים.

ויותר מזה אומר, שבאמת סתם כלים אין בעובי הכלי יותר משיעור ב' פעמים 'כדי קליפה', שהרי סיר נירוסטה ממוצע עוביו 0.7 מ"מ. וכבר אמרו כמה מהאחרונים לשער 'כדי קליפה' בקליפת ביצה [עו' גליון מהרש"א (ס' צד ס"ק בט) עפ"י הש"ך (ס' סו"ק ג)] וכידוע קליפת ביצה בין 0.3-0.4 מ"מ [תלוי בגודל וכו'] ונמצא שבסיר ממוצע יש לדון עוביו כב"פ כדי קליפה, ובשפשוף בכוח בנוזל כלים מבפנים ומבחוץ כבר פגם כל הטעם הבלוע בכל הסיר שכל עוביו כדי שיעור ב"פ כדי קליפה.

וגם בסיר עבה שיגיע לשיעור עובי של מ"מ שלם ונמצא שגם ע"י השפשוף לא נפגם אמצעו שהוא בעובי כדי קליפה של טעם לשבח, מאחר והנפלט מפעפע לצאת ומתערב תחילה בטעם הפגום שבכדי קליפה הסמוך לו בעובי הכלי, הרי שכבר בטל שם איסור ממנו מחמת גטל"פ קודם שיבוא לתוך התבשיל. ואם כנים הדברים הרי שגם החולקים על הרשב"א יודו הכא, שכן החומר הנבלע בכלי כדי קליפה הוא נפלט יחד עם הבלוע האסור ופגום טעמו, ונמצא שאין כאן אלא ביטול לפגום ולא לטעם

כה) ורבבות אפרים (ח"ה ס"ס תקטו). וציינו שם לעוד אחרונים, ברם כולם דיברו על הסרת השמנונית ולא חיברו הדברים שנעיצה מהני גם להפליט הבלוע, ואם כן הוא שדין שפשוף זה כנעיצה בקרקע הרי שלכל האמור מהני גם להפליט הבלוע לכל הפחות כדי קליפה.

וראה שמועה מגברא רבא בהליכות שלמה (פסח פ"ג ס"ק יד) וכיו"ב בספר דבר חריף (סי' יח) שפלפל בזה, ואסף מדברי אחרונים שמפקקים דמי יימר לן דמהני כנעיצה, ומי יימר לן שאנחנו בקיאים איך עושים נעיצה, ועוד בטענות כאלה, ע"ש. ואפשר לטועה להבין מדבריהם כאילו דין בליעת הכלים היא גזירת הכתוב כטומאה וטהרה, דברים רוחניים שאין להם אחיזה בכלים גשמיים כחוש הטעם והבנת השכל, עד שאין לנו יכול לעמוד עליה ולחקור דרכי נתינת הטעם וביטול טעמים. ובאמת שאין הדבר כן, שלא נאמרו כל דינים אלה אלא על טעם המורגש ועל ניסיון המוחש בחוש שלא יוכחש. ומאחר וחזינו וחיך יטעם שאין טעם נפלט מכלים שלנו אחרי שרחצנו אותם בשפשוף ובחומר הפוגם, היא הוכחה גדולה וראיה אלימתא, כי יש בניקיון זה דין נעיצה ושיפה מהודרת, וכפשט הדברים המובאים בחז"ל, והכול סביב נתינת הטעם סובב ובזה יוכרע הדיון.

ואנא דאמרי, שאחר שראינו בדברי ראשונים ושו"ע שהוא פשוט בעיניהם שנעיצה מהני גם לבלוע, וקראו לנעיצה דין 'הגעלה' גמורה, אחרי דברי הקדמונים יש להסתמך. ומאחר ורבים הם הראשונים שנתנו דוגמאות מקבילות לנעיצת קרקע, אין לנו להיתקע על לשון מסוימת בחז"ל, מאחר והעיקרון מתבאר מדבריהם שנעיצה בקרקע לאו דווקא הוא. ואין בדברינו שום חידוש דין כלל אלא הישענות גמורה על דברי הראשונים ושו"ע.

לשבח, וזה בעינן רק לסירים העבים כעובי מ"מ שלם.

וזכור ואל תשכח דברי הר"ן ושאר קמאי שעיימו הנ"ל, ששיפה היא כהגעלה גמורה ומועילה גם לבלי שבלע בבישול ומהני גם לנקות הבלוע שלא יפלוט בבישול, כהגעלה לכל דבריה. ורחיצה שלנו שיפה מעולה היא ולכל הפחות כחותך הלפת.

ותן דעתך, שהרוחצים כליהם במדיח כלים, שדרך הפעלת הרחיצה לערות מים רותחים ממילך הרתיחה שבמכשיר על גבי הכלים שבתוכו, וכחלק מתהליך הניקוי יש עירוי מים רותחים מבלי ראשון עם סבון על הכלים, וכידוע עירוי כ"ר מבליע כדי קליפה. ונמצא כל הכלים היוצאים מהמדיח יש בהם כדי קליפה טעם פגום, וכאמור בזה לכד כבר אין יותר חשש לטעם הנפלט מהכלים.

אחרונים

יג. ראה בהוראה ברורה (פט ס"ק נה ובהערה) שהביא להקל בשפשוף עם נוזל כלים כדיון נעיצה, אך כל דבריו שם באו רק על שמנונית הנמצא על הכלי ולא המשיך ללמוד ממנו לבלוע בכלי. וע"ש במקורותיו לשו"ת תפלה למשה (ח"ג סי' יג) שמהני שפשוף צמר פלדה וסבון כנעיצה. וע"ש עוד שכ"ד האמת ליעקב קמיניצקי (שו"ע עמ' שו בהערה) שכתב וז"ל, נראה ששפשוף בצמר פלדה מהני במקום נעיצה, דמסתבר שהוא יותר טוב מנעיצה דהו"ל כשפשוף במשחות. ע"ש. וכיו"ב ציינו בדור המלקטים (קבא ס"ז) משמיה דהגרמ"ש קליין שליט"א (הל' בב"ח הופשטטר פרק ט' הע' ס"ג) שבוודאי יש לסמוך על נעיצה וגם בזמננו עד לפני זמן לא רב עדיין היו נוהגים לעשותה, אלא שנוהגים עכשיו לסמוך על ניקיון עם צמר פלדה לנקותו מהבעין במקום הנעיצה. ע"ש. וציינו שם שכ"ה במנחת יצחק (אהל יעקב בב"ח צד הע' ס), והגר"א זימערמאן (ריה הבס פ"ג הע' 1)

או חלב, שאם חתכו בהם דבר חריף אוסרים כדי נטילה, ואם חתכו לפת בניהם שטעמה מתוק הרי שנבלע טעמה בסכין תחת טעם הבלוע שהיה בה. ואם כן, טעמו של נוזל כלים לא גרע מטעם מתיקות הלפת, ואפשר שטעמה מוגדר 'בחריף פגום', ובהצטרף כוח השפשוף שגדול מהפעלה הכוח בחיתוך לימון ודג מלוח הנזכר בשו"ע שם, ונמצאת אומר שרחיצת כלים שלנו כחיתוך לפת שמכשיר בליעת הכלי לכל הפחות כדי קליפה.

ומאחר וגם סירים העבים שלנו אין בהם יותר מ"פ כדי קליפה, נמצא ששפשוף הכלי מבפנים ומבחוץ פוגם כנגד ב"פ כדי קליפה, וכנגד הטעם לשבח שנותר בודאי יש ס' לבטלו, וגם זה אין צריך שהרי אינו נפלט לאוכל אלא לאחר שנפגם בטעם הפגום שבבדי קליפת הכלי מבפנים. ובאמת בכלים המצויים אין בהם אלא ב"פ כדי קליפה וכבר נעשתה לו כהגעלה ברחיצתו בכוח, וכאמור.

והנה כל האמור על כלים שבלעו מכוח האש 'כלי ראשון', אך כלים שבליעתם 'בכלי שני' שמעיקר הדין רבו הראשונים שאין בליעה כלל בכלים אלה, גם למחמירים בהם אם ישפשו בכוח עם נוזל כלים בודאי יש לסמוך להקל בעיקר הדין, והם רוב הכלים כסבוס כוסות וצלחות וקערות וכל כיו"ב שלא עולה על האש עצמה. וכידוע דרך הכשרת הכלי 'כרוב תשמישו', ולכן גם כפות שלנו דינם 'כלי שני' שהרי רוב שימושם אינו בכלי העומד על האש. ופשוט.

בכלים שבלעו במליח כרותח ועירוי מכלי ראשון וכדומה, שבליעתם רק עד כדי קליפה, הוא דבר פשוט ששפשוף בכח בחומר פוגם מהני להכשירים ואין צריך ליותר מזה.

ועל אחת כמה וכמה שלא הזכירו האחרונים שיש בזה גם גדר 'שיפה', שכאמור מהני גם כהגעלה גמורה ולשון שיפה התבארה בראשונים בשפשוף בפשוט. ומלבד כל זה לא הזכירו האחרונים האמורים כלום מהלימוד הפשוט 'מחיתוך הלפת' והבלעת 'טעם פגום' שמוזכרים בשו"ע כמתירים גמורים. אם כן עדיף לן להיצמד לדברי שו"ע, ולא לחוש לכל מיני חומרות וחששות של דורות אחרונים שהם כמים שאין להם סוף, וכל זה במילתא דליכא בה טעם כלל שאין אחד מאלף שירגיש בהם טעם ואין כאן באמת אפי' לא ספק רחוק לטעם האוסר מהתורה.

זאת תורת העולה

יד. דרך ההכשרה בסכין של עכו"ם מבוארת בחז"ל שהיא בנעיצה בקרקע או בהשחזה, ומבואר בראשונים שלא דווקא נעיצה והשחזה אלא כל כיו"ב כגון שפשוף באבן רכה או בפחם או בכד גם בכוח וכל כיו"ב דינו כשיפה או נעיצה ובחד מינייהו סגי. בשו"ע פסק כהרמב"ם ודעימיה שנעיצה האמורה מועילה לא רק לשמנונית שעל הסכין אלא גם לבלוע 'כהגעלה' לכל דבר, ורק אם צריך ליבון אין מועילה לו נעיצה כשם שלא מועילה הגעלה.

והאידינא שרגילים לרחוץ הכלים בשפשוף גדול בצמר פלדה או בד קשיח אחר, דמי לנעיצה ושיפה כמ"ש כמה אחרונים בפשטות. ואם כן הוא, הרי שמועיל שפשוף זה כנעיצה ושיפה גם להסרת הטעם הבלוע בכלים וכדעת הרמב"ם ושו"ע. וכל שכן בהצטרף טעמו הפגום של הנוזל כלים שע"י כוח השפשוף נבלע טעמו הפגום בכלי וכאמור, הרי דין רחיצת הכלים שלנו כדין הגעלה עם אפר הנזכר בפוסקים להיתר.

מלבד כל זאת עוד על דרך נוספת העומדת מכוח עצמה, מבואר בדברי הפוסקים ושו"ע שדין סכין של עכו"ם שווה לסכין שבלעה בשר



לשימוש מצד שפוגם התבשיל וכיו"ב לא חל עליו חיוב טבילה וחיליה מן הראב"ד עי"ש.

ואף שיצאו עוררין עליו (ירחון עולת החדוש) שם"ס עיניינו הרואות שהכלי לא מזיק למאכל ואיך דימה בין השונים. וכתב ליישב עי"ש. ומסקנתו שכל שאין משתמשין בו אלא פ"א לא הוי כלי. ולא אכפת לן אם נזרק משום קלקול או טורח. כ"ש שכלים אלו מתעקמים ומתקלקלים. ושם כתב להסכים שנית לדברי החלקת יעקב הנ"ל.

ואני הקטן לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים. מה שכתבו לראיה מדין חותל (ומקורו בתוספתא כלים מצינא פ"ו מ"ד) לענ"ד אינה ראיה דיש לומר דחותל הוא כלי גרוע ואין עליו שם כלי גמור ולכן בעינן דעת האדם לעשותו כלי. ומש"כ במשנה הלכות (ח"ז ס' קיא) שחותל אינו כלי כלל כיון ששימוש ע"י קריעה ואין בו שימוש שני. נלע"ד שאין זה מודקדק בלשון הרמב"ם. שכן בחותל נקט ג' חלוקות וז"ל הרמב"ם (כלים פ"ה ה"ז), חותל של הוצין שמיניחין בו הרוטב וכיוצא בו אם הוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו מתטמא ואם אינו יכול ליטול מה שבתוכו עד שיקרענו או יתירנו או שחשב לאכול מה שבתוכו ולזרקו טהור וכו'. עכ"ל. הא קמן שבחלוקה ג' "או שחשב" פירושו דקאי גם באופן שאינו קורע ומקלקל החותל ודלא כמ"ש במשנה הנ"ל. אלא נראה כדאמרינן כיון דהוי כלי גרוע מחשבה קובעת בו. וסייעתא לזה ממש"כ הרמב"ם בפ' המשניות (כלים פ"טז מ"ה) שחותל הוא 'כעין' כלי. [וכ"כ במ"א שיד ס"ק יג, שהוא כלי גרוע]. ומצאתי הון לי שכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ד ס' קצב) לדחות הראיה מהוצל מהטעם שכתבנו. והטעם בקרן שמוחשבה קובעת בה משום שאינה נעשית לשם כלי אלא מעצמה נהיתה כך. ולכן צריך לחשב עליה להוריד עליה שם כלי. ושפיר יש לחלק ביניהם לכלים גמורים וכמשמעות הגמ' בשבת (קבה ע"א).

טבילה בכלים חד פעמיים

כלי מתכת חד פעמיים האם צריכים טבילה, ומה הדין בקופסת שימורים שנמנר המאכל שבה אם צריך לטובלו לשימוש נוסף.

על דעת לזרון

א. בחלקת יעקב (י"ד מו) כתב לפטור כלי חד פעמי מטבילה בהסתמכו על הרמב"ם הלכות כלים (פ"ה ה"ז) מדין חותל של הוצין וכן קרן שהדרך לזרקו אחר שימוש אחד, ולכן לא מקבל טומאה שאין שם כלי עליו. ואעפ"י שזה בהלכות טומאה וטהרה והכא עסקינן בכלי הנלקח מן הגוי י"ל דהלכה כשב יעקב שלומדים מטומאה לטבילת כלים הנלקחים מן הגוי. ואעפ"י שיש חולקים יש לצרף את הרמב"ם שטבילת כלים מדרבנן, ועכ"פ השימוש הוי דרבנן. ולכן יש להקל בכה"ג. ע"כ תמצית דבריו. וחזר על היתרו (או"ח סי' קנב) בכלי אלומניום חד פעמיים. והיוצא מדבריו כיוון שנזרק אין עליו שם כלי שהוא בגדר ארעי בעלמא אך אם מתכוון לחזור ולהשתמש בו חל שם כלי עליו וצריך טבילה. ופירות הנושרים מדבריו שלמדן טומאה לכלים שיצאו מרשות עכו"ם.

וכיו"ב ראיתי לרב מנחת יצחק (ח"ה סי' ל"ב) שכתב ללמוד מדברי הגידולי טהרה (סי' יז) שכלי שאינו ראוי לשימוש רק פ"א ונזרק א"צ טבילה ושכך הוא המנהג. וצירף לזה את השב יעקב ללמוד יציאה מרשות עכו"ם מדיני טומאה ואם כן לא הוי מקב"ט וא"צ טבילה. ושר המסכים הוא לדבריי החלקת יעקב הנ"ל.

וחזר לדון בדבריו (ח"ה סי' טט) לבאר החילוק בין כלי ל"כלי תשמיש" שאם אינו ראוי

מקומקום שאין מבשלין בו אלא פ"א עדין מקרי כלי וצריך טבילה. והאמת שגלע"ד שיש לדחות זה שכן ס"ס ממשיך לשמש כלי לרותחין אעפ"י שאינו מבשל בו. משא"כ בחד פעמי שנזרק ואינו משמש לכלום. אך לדינא ברורים דבריו להלכה ולמעשה.

ומה שהוסיף ללמוד מהריטב"א ואו"ה ורשב"א שהטעם לחיוב טבילה בכלים שיכולים לבלוע איסור כיון שע"י שהולכים לישראל יוצאים לקדושה מאותם איסורין שהיו עתידים להיכנס בהם. וא"כ כלי אלומניום חד פעמיים צריכים טבילה כמו שצריכים הגעלה בבלען איסור.

לי הקטן לא מוכח בדבריהם כן, ועוד שק"ק לרב ז"ל מכלי זכוכית שלא בולעים [לרוב הפוסקים ועכ"פ שלא בפסח, עיין יבי"א ח"ד או"ח סי' מא אות' ו-ז]. אך מ"מ צריכים טבילה מתקנת חכמים (ע"ז עה ע"ב). ולפי דבריו היה לפוטרום כיון שאינם בולעים איסור. וכיו"ב כלי חרס שמצופה מתכת מבפנים שאין לו תקנה בהגעלה לדבריו היה אפשר לפוטרו מטבילה דלא דמי לכלי מתכות שיש להם היתר.

התשובות והנהגות

ג. וראיתי בתשובות והנהגות (שם) שמבין ריסי עיניו ניכר שדעתו הייתה לאסור מעיקר הדין. אלא שהמנהג להקל. וחפז לקיים המנהג עכ"פ בכלי אלומיניום חד פעמי דשמה אלומיניום א"צ טבילה מה"ת [עיין אג"מ יו"ג ח"ג סי' כב]. ואינו מסתבר לענ"ד כיון שחד פעמי הוא כלי גמור וכנ"ל.

ואל תקשה לדבריו ותאמר דהוי ס"ס להחמיר בשל תורה ר"ל ספק חיובו מה"ת כשאר מתכות ואת"ל מדרבנן שמא גם חד פעמי חייב טבילה עכ"פ מדרבנן. דזה אינו, כיון שהוא ס"ס לקולא בשל תורה וספק אחד בדרבנן, אמרינן ככה"ג לקולא (טה"ב ח"א עמ' שה, עין

והרגיש בזה בנו של החלקת יעקב בהערה (שם אות א'). אלא שמה שכתב שם לדמות כלי ראוי מצד עצמו לחותל שאין ראוי מצד עצמו גלע"ד שאין לדמות בין השונים. ודין קרן שכתבו ללמוד ממנה (מקורה בתוספתא שם מ"ג). לא הבנתי מה הכרח יש ברמב"ם "שחישב עליה" היינו לאחר שימוש ראשון. שפיר יש לפרש אף קודם שימוש שאם חישב יש עליה שם כלי ובלא חישב אין שם כלי. והוא לא הכינה לכך אלא מאליה נעשתה ושפיר בעינן מחשבת כלי. ועיין בצ"ץ אליעזר (ח"ב סי' כג אות ב) שכתב לחלק בכיו"ב. [וראה באנציקלופדיה תלמודית (הערות כרך לא, כלים טור ט) שעפ"י המשנ"ב (סי' שח ס"ק נא ובאה"ל שם ס"ז ד"ה ואם) שהטעם שאין גלימה בטילה הוא משום שבטלה דעתו אצל כל אדם, ולפ"ז אם דרך לזרקו, בטל מתורת כלי. וי"ל].

כלי גרוע

ב. ובאג"מ (יו"ד ח"ג סי' כג) העלה שיש לדון לפי איכות הכלי אם ראוי לשימוש לזמן ארוך אך מחמת הזול נזרק בזה הוי כלי גמור וזה דלא כהמנח"י והחל"י הנ"ל. אך בחומר שאינו ראוי להתקיים לזמן, בזה פטור. ומלשונו משמע שכך הגדיר את הכלים החד פעמיים שנשאל בהם. ולכאורה יש להעיר שאינו במציאות שמתקלקלים משימוש. ואדרבה אפשר לנקותם ולחזור להשתמש בהם פעמים רבות. אלא שחולשה ופינוק ירדו לעולם ורובם נזרקים אחר פ"א לחסוך הטורח. ופוק חזי כמה אינשי איכא ששותים מאותה כוס חד פעמית יום שלם ואינם נזרקים אלא משום שהם בזול.

ומצאתי און לי שכך כתב להעיר במשנה הלכות (ח"ז סי' קיא) שבמציאות אין לפלפל והכלים ראויים מעצמם לשימוש לזמן מרובה והם כלים גמורים והוסיף לחזק דבריו (ח"ט סי' כ') ושכן הסכים לדבריו הגר"ש אלישיב זצ"ל. עוד ראיתי לרב משנה הלכות (ח"ט סי' קלא) שכתב ללמוד מדברי השאילתות

ודי לנו מה שאמרו רבותינו בכלי גרוע והבו דלא להוסיף. ועוד פליאה ממני איך סמכו בזה לקולא כשכל הנ"ל דוקא לשב יעקב (דלעיל) שלמדוין טומאה לכלים שיצאו מהעכו"ם, שלחולקים אין ללמוד משם ומימלא בעי טבילה מה"ת. ומש"כ לשיטתו שבכלי זכוכית יש להקל שהם מדרבנן, קשה שהרי בהם יש שימוש נוסף שעל כן יש עליהם החזר בספי (פיקדון) [עיין מנחת שלמה תניינא סי' סח או' ב ומשנ"ה ח"ד סי' קז], וא"כ גם בתי החרושת מייצרים על דעת שימוש רב פעמי. ובכלי מתכת לא יהיה אלא כספק היה לו להחמיר שהם ספק דאורייתא. ואין לומר שכ"כ פשיטא ליה שאין להכניסו אפי' בספק שהרי כתב באור לציון (ח"ב הל' נט"י הע' פ"א אות ו) שבדיעבד שאינו מוצא כלי אחר יוכל לסמוך על הראיות להתיר, ויטול ידיו בכלי חד פעמי, אבל לא יברך. הרי שס"ל בנט"י דרבנן ספקו לקולא, ומאידך ברכות ספק דאורייתא לחומרא ולא יברך על נט"י. הא קמן דמסתפקא ליה וא"כ הכא נמי ספקו לחומרא.

כוס של ברכה

ה. ונראה לענ"ד שיש לחזק הדין לחייב להטבילם ששם כלי גמור עליהם. שכן מצינו מכוס של ברכה דבעינן כלי [עיין שו"ע (סי' קפג ס"ג) ונפק"מ לקידוש על כוס חד פעמי וכדומה לו בדין נט"י דבעינן כלי (שו"ע סי' קנט ס"א)] ומצינו שנפתחה סוגיה זו בגדולי האחרונים.

באג"מ (או"ח ח"ג סי' לט) כתב לאסור לקדש בכלי חד פעמי שאין בו חשיבות כלי (ואזיל לשיטתו כנ"ל) וכ"כ במנח"י (ח"י סי' כג) עדות מהאדמו"ר מסאטמר זיע"א (הובא גם בשרגא המאיר ח"ב סי' מט) שאין לקדש בחד פעמי. אולם ראה בספרו של מרן מלכא (בחו"ע ח"ב עמ' נו) שפסק דהוי כלי גמור לקידוש וסייע דבריו בחבל נביאים דהוי כלי גמור לקידוש ונטילת ידיים מהם בשו"ת באר משה, הגרשז"א, הגר"ש וואזנר ועוד ומשם יצא לדין

יצחק ח"ב עמ' שמא) ומה שכתב לחלק חילוקים בין דעת העולם לדעתו. לכאורה לא מוכרח שהרי למדו לחומרא מקרן, וברמב"ם (שם) מבואר דהקרן תלויה בדעת הבעלים ומה לי דעת העולם בזה. (וי"ל, עין תפ"מ סי' כד או' ט) וראה שם שהעלה למסקנה לחומרא באלומיניום כנגד המנהג אך בלא ברכה. ומה נעמו דברי המשנה הלכות (ח"ז סי' קיא) דלא שייך לומר מנהג בדבר חדש שבעת דנים בדינו. וא"כ למה נדחק מפניי מנהג חלש להקל בשל תורה. וראה מש"כ בח"ד סי' קז בסופו, ונראה שהכול לפי הסוגיה. עיי"ש.

מחשבה יוצרת כלי

ד. וחזי הוית לרב אור לציון (ח"א או"ח סי' כד) שכתב וז"ל, לענין טבילת כלי עכו"ם, דבצנצנות של קפה נמס וכיוצ"ב שקונים מבתיח"ר של עכו"ם, במקומות שלאחר השימוש אין מקבילים הבתיח"ר הצנצנות חזרה, ונועדו לשימוש חד פעמי, דאינם צריכים טבילה, ואפי' אם נמשך זמן עד שמסיים הקפה שבהם, ואפי' אם הוא בדעתו להשתמש בצנצנת לאחר שיסיים להשתמש בתוכנה, ג"כ נלע"ד שא"צ טבילה, דכיון דבשעת הייצור אינו נחשב לכלי, ורק בשעה שחושב הישראל הקונהו להשתמש בו ולעשותו כלי, רק אז חל עליו שם כלי, והרי הוא ברשות הישראל כבר, וברשותו נוצר כלי, ככה"ג לא בעי טבילה, ובפרט בכלי זכוכית שחייב טבילת דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מכלים ה"ה) דיש להקל כאמור, ודו"ק. עכ"ל.

ונראות נפלאותי איך למד מהרמב"ם הנ"ל לצנצנות זכוכית ומתכת שהרי הם כלים גמורים ורב המרחק מהם לחותלות שהם גרועים ואין שם כלי עליהם וכמ"ש הרב ז"ל בעצמו (שם). וראיתי להרה"ג הנאמ"ן שליט"א שתמה כן על הגר"מ לוי בתפילה למשה (סי' כה). ועוד נלע"ד שקשה לומר בכלי גמור שלא חל עליו שם כלי אלא ע"י מחשבת הבעלים

אינו מעלה ולא מוריד מגדר הכלי. ואל תקשה דאם כן שהוא כלי גמור יהיה אסור להשהות המאכל בכלי שנקנה עם מאכל בתוכו כגון קופסאות שימורים, משקאות קלים וכל כיו"ב, עיין ביביע אומר (ח"ז יו"ד סי' ט סוף אות ג) שהוא בשב ואל תעשה ולא אמרינן בכה"ג שהוא כמשתמש לבתחילה. (כמ"ש מהרי"ל דסקין בקו"א אות קלו בד"ה ודע. אמ"א.) ועוד שאינו מתכוון לקנות הכלי והוי הכלי הפקר ובכלי הפקר א"צ טבילה. ועוד י"ל שאיסורא לא ניהא ליה למקני והוי כמשאיל כלי מגוי דפטור מטבילה. כמ"ש במשנה הלכות (ח"ד סי' קו), ושם כתב שצריך להפקיר הכלי או לבנות לא לקנות את הכלי. וכ"כ בשירידי אש (ח"ב סי' כט) ולבאורה איכא בין הטעמים הנ"ל נפק"מ גדולה שלפי טעם המשנ"ה שהוא מושאל או הפקר שרי אף להשתמש שימושים רבים בלא טבילה דמה לי מושאל לשימוש אחד או הרבה. אך למהרי"ל דסקין הוי בקום ועשה ואסור ולפי דבריו אפי' נשאר בכלי אוכל ורוצה להוסיף עליו אסור דהוי בקום ועשה ונראה שגם מה שהוצא ממנו אסור להחזיר לתוכו.

קופסאות השימורים

ז. אלא שראיתי לרב ציין אליעזר (ח"ח סי' כו) בקופסאות שימורים שתי סברות לפטור מטבילה. בראשונה עפ"י דברי חזו"א (או"ח סי' נא), שכל כלי אטום אין שם כלי עליו. וא"כ הישראל שפיתחו חשיב עושה הכלי, וא"צ טבילה. שנית, שאין הכלי ראוי לשימוש נוסף אדרבה נזרק כיון שמקלקל המאכל הנשאר בו ואלו שרוצים להשתמש הוו כפנים חדשות והוי ככלי ישראל שא"צ טבילה. עוד ראיתי בשלחן שלמה (סי' שי"ד אות ג.) סברה נוספת לקולא שכיון שבפתיחת הכלי על דעת שימוש נוסף נעשה כלי. שעד עכשיו היה כלי שימור, וכעת כלי סעודה ונעשה ע"י ישראל ופטור מטבילה. [ולפי"ז, אם גוי פתח קופסת שימורים שישראל ייצר הכלי טעון טבילה. דאולינן בתר מי שעשהו כלי. בהערה שם או' ז.]

דין שכלי אלומיניום חד פעמי חייב טבילה אלא שעכ"פ לא יברך משום סב"ל. ועיין בשו"ת צי"א (ח"ב סי' גג) דפשיטא ליה דהוי כלים גמורים לקידוש ונט"י וכתב ראייה לדבריו מהרמב"ם (כלים פ"ב ה"א) וז"ל הרמב"ם, העושה כלי קיבול מ"מ הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה, ואין לכלי קיבול שיעור, והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד, כיצד העושה כלי מן העור המצה שלא נתעבד כלל, או מן הנייר אף על פי שאין הנייר מקבל טומאה, או מקליפת הרימון והאגוז והאלון אפילו חקקום התינוקות למוד בהן את העפר, או שהתקינום לכף מאזנים, הרי אלו מקבלין טומאה, שתינוק חרש שוטה וקטן יש להן מעשה אף על פי שאין להן מחשבה, אבל העושה כלים מן הלפת והאתרוג והדלעת היבשים שחקקן למוד בהן וכל כיוצא בהן, הרי הן טהורין לפי שא"א שיעמדו אלא זמן מועט. ע"כ. הרי שכל דהוי כלי קיבול ומתקיים מעצמו הוי כלי גמור אפי' בלי מחשבה. וא"כ בנדר כלים גמורים הם וצריכים טבילה מה"ת.

ואתה תחזה מכל האמור שהמקילין שנסמכו על התוספתא בכלים הנ"ל נסתרה טענתם בכיזור התוספתא. ועוד שכל דבריהם דווקא לשב יעקב שכתב שלומדים יציאת כלים מעכו"ם לדיני טומאה אך אין זה מוסכם שהרי מהר"י אסאד (יו"ד סי' רטז) פסק שאין ללמוד מזה לזה, וכ"כ בשו"ת גידולי טהרה (סי' יז, הובא המנח"י שם ואמ"א). וא"כ יש לחייב טבילה לכלים חד פעמיים ואפילו לכלי זכוכית. אלא שלענין ברכה יש לומר ספק ברכות להקל, וכמ"ש למסקנה גאון עזינו בחזו"ע הנ"ל.

כלי החוזר

ו. ולבאורה אף בכלים שנקנו עם מזון בתוכם, אין לחזור ולהשתמש בהם בלא טבילה דהוי כלי גמור מעיקרא וכנ"ל שהכלי מחמת עצמו כלי גמור הוא ומה שנזרק בסוף שימוש אחד

ואל תעשה נסמוך על הסברות הנ"ל בהצטרף דברי המשנה הלכות והמהרי"ל דסקין (שהובאו ביב"א הנ"ל). אבל לחזור ולהשתמש בקופסאות אלו בלכתחילה בזה ליכי מהסס, שסוף סוף לא מצינו ראיה ברורה להקל באיסור תורה. אך ודאי שהרוצה לסמוך על כל הני רבנות בודאי הרשות בידו שיש כאן יותר מס"ס להקל. דשמא בנזרק אין שם כלי עליו. ואת"ל שהוא כלי, שמא פתיחתו ע"י ישראל הוא כנעשה אצל ישראל. ואת"ל דלא, דלמא לא הוא אלא כמושאל או הפקר דלא ניהא ליה דליקני איסורא, ואת"ל דקונה הכלי, דלמא הוא בטל לאוכל ודינו כקליפת האגוז. (אג"מ יו"ד ח"ב ס' מ'). אך זאת למודעי שכל הנ"ל דווקא באותם קופסאות שימורים הגרועות. אך צנצנות מתכת שיש בהם מכסה בהכרזה וכיו"ב, בהם לא שייך להקל כ"כ כיון דהם כלי גמור אצל הגוי. וראויים הם לשימוש חוזר, ואין הישראל מחדש בהם דבר. וכל שכן בבקבוקי זוכית שאין להקל בהם כלל כיון שדרך העולם להשתמש בהם לשימוש חוזר, ויש בהם פיקדון, והם כלי גמור לכל דבר.

ברם, במקום אחר הארכנו בכלים הנסחרים, שלא ברור כלל שיש בהם חובת טבילה, והרוצה להקל בזה הרשות בידו.

והעולה מן האמור

ח. כלי חד פעמי הנקנה לשימוש נכון לטובלו בלא ברכה. אותם כלים הנקנים אגב האוכל שבתוכם מעיקר הדין שרי לאכול מתוכם ואף לחזור ולהשתמש בהם גם לאחר ריקונם, והמחמיר תע"ב. בכלים הנ"ל, באם עשויים עם מכסה בדרך כלים דעלמא לפתוח ולסגור, ראוי להחמיר לטובלם בלא ברכה. בקבוקי זוכית צריכים טבילה בלא ברכה.

והרוצה להקל בכל זה, לפוטרים לגמרי מטבילה, יש לו על מה שיסמוך.

ודבריהם מסכימים לאור לציון (ח"א או"ח סי' כד) שהובא לעיל, אלא שבא מטעם שאין עליו שם כלי כיון שהוא לשימוש חד פעמי וע"י דעת הישראל הוא כלי. [ושם הערנו כתלמיד].

ולכאורה יש להעיר בדבריהם הק'. על ראשון ראשון, מה שכתבו ללמוד מהחזו"א, ערבך ערבא בעי. שכבר כתב לדחות דבריו בספר אבן ישראל (ח"ז סי' טז, הובא בחזו"ע ח"ה עמ' שעט) ממשנה (כלים פ"ג מ"א) דאיתא התם, הכדור והאמון והקמיע והתפילין שנקרעו הנוגע בהן טמא ובמה שבתוכן טהור האוכף שנקרע הנוגע במה שבתוכו טמא מפני שהתפר מחברו. ע"כ. ומשמע שאף כלי סתום חשיב כלי ולכן מקב"ט. שכן קודם שנסתם שם כלי עליו ולא נסתר בעת סתימתו אלא כך הוא דרך שימוש. והכא נמי קופסת שימורים נסגרה ע"ד שיפתחו אותה ואין כאן עשיית כלי אלא שימוש בדרכו. ותנאי דמסייע ליה בתפילה למשה (שבת ס"ב בד אות' ח-ט) שהדבר במחלוקת בראשונים ואחרונים, ושדעת מרן השו"ע מעיקר הדין דהוי כלי גם בהיותו סגור. עיי"ש. ומש"כ הרב צי"א להוכיח דברי החזו"א מחותל (משנה כלים פ"ט מ"ה) הארכנו בזה לעיל שאין ללמוד מחותל בכלים גמורים. ומה שכתב שקופסאות שימורים מקלקלים האוכל ולכן אינם כלים, לפי מש"כ לעיל ששם כלי גמור עליו בהיותו סתום אין לומר שפתיחתו תבטל אותו משם כלי שאפשר להשתמש בו ביבש וכיו"ב. ועוד י"ל שכדי לבטלו מבלי צריך לנקבו נקב המבטלו כל אחד כדינו [משנה כלים פ"ג] וראיתי שכ"כ הרה"ג הנאמ"ן (שם) ושאין שייך לעקור דבריי חז"ל בכיטול תורת כלי משום סברא. ובוזה לכאורה נדחים גם דבריי הגרשז"א, כיון שיש עליהם שם כלי גמור גם בהיותם אטומים לא שייך לומר שחידוש שימוש הוא יוצר כלי כשכבר שם כלי עליו.

ומ"מ לעניין הלכה נראה שפיר שאפשר להשתמש בתכולת הכלי בלא לרוקנו שבשכ



תחפושת חמה ולבנה

לכבוד ידיד נפשי ליש ולביא, ביודעו ומכירו
ירא ה' מרבים העוסק בטהרות וקדשים. ר' טל
מאיר שליט"א

בדבר שאלתו לקראת ימי הפורים שחפצה
ביתו שתחי' להתחפש לצורת חמה, אם מותר
הדבר. ואחר דרישה באופן וצורת התחפושת
השבתי על אתר להיתר, ובזה באתי לפרש
שחתי באשר הביא מנגדים לדברי, וזה החלי
בעזר יוצרי.

לא תעשון איתי

א. נאמר בתורה (שמות כב) לא תעשון אתי
אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם. וביארו
רבתינו (ע"ז מב ע"ב) לא תעשון אתי לא תעשון
כדמות שמישי המשמשין לפני במרום. וכ"פ
בשו"ע (יו"ד סי' קמא ס"ד) וצורת חמה ולבנה
ובוכבים, אסור בין בולטות בין שוקעות. ואם
הם להתלמד, להבין ולהורות, בולן מותרות
אפילו בולטות. (ויש מתירין בשל רבים, דליכא
חשדא) (טור בשם הרא"ש). ע"ב.

ולכאורה משמע הכא שהכנת תחפושת בצורת
חמה או לבנה איסורה מן התורה.

אולם, רבנו הרמב"ם (ע"ז פ"ג ה"י) כתב, אסור
לעשות צורות לנוי ואף על פי שאינה עבודת
כוכבים שנאמר לא תעשון אתי כלומר צורות
של כסף וזהב שאינם אלא לנוי 'כדי שלא יטעו
בהן הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים'.
עכ"ל. ומבואר דטעמא דרחמנא מפני החשד
ואם כן במקום דלא שייכא חשדא ליכא
איסורא ומה לנו יותר מתחפושת שהיא דרך
היתול ומשחק בפרט אצל ילדים ומה בין זה
לע"ז. ולא יחדני שומע שבאתי מדעתי
לחדש סברא להיתר אסורים כי כן ראיתי

לגברא רבה מר ניהו רבנו המהרי"ט (יו"ד סי'
לה) שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב וז"ל,
וי"ל דמ"ש אסור לעשו' צורות לנוי היל"ל אפי'
לא עשאן אלא לנוי בעלמא אלא ה"ק אסור
לעשות צורה לנוי דהיינו 'דבר קבוע' שיטעו
לומר שיש בהם ממש לאפוקי 'דרך עראי' לפי
שעה כגון משחק בהם או להתלמד דשרי דלא
אתו למטעי ולפי דרכנו למדנו באותם
'הפרצופות שעושין לתינוקות לשחק בהם' וכן
אותם שעושים המשחקים לשחק בהם הואיל
ולאו בדרך קבע עבידא שרי. עכ"ל. הרי
שפתיו ברור מיללו שבמובח שאינו אלא
להיתול בעלמא לא מצא האיסור מקום לנוח.
ובדבריו תמצא בשלחן גבוה (ס"ס תרצו) שהביא
למנהג מקומו שהיו 'מכינים' דמות המן האנגי,
ותמה עליהם מאיסור הנ"ל וקיים מנהגם עפ"י
דברי המהרי"ט ונמצא שר המסכים.

[וע"ע בפרי השדה (ח"ג סי' לח) שגם הוא מן
המתירים ליתן לילדים לשחק בצלם ודמות
אנשים דהוי כמבוזין ושרי. ע"ש. ואעפ"י
שמדברי פרי השדה למדנו לקיום ולא לעשיה
מדברי מהרי"ט מוכח להקל גם בעשייתו. ודו"ק
ונדבר בזה עוד לקמן.]

להשהות בביתו

ב. איברא, דחזיתי למרן מלכא בשו"ת יביע
אומר (ח"ג סי' ח) דמסיק להקל דוקא
'בלהשהות' צורת איש ושאר צורות האסורות
שאיסור קיומן ברשותו אינו אלא מדרבנן מפני
החשד, וטעם ההיתר דהאידינא ליכא חשד
ובפרט בעשוי לילדים. אולם בלעשותן אסר
וז"ל, והשואל על זה לעשות מעשה לכתחלה
מורים לו לאיסור. ואף על פי שהגאון מהרי"ט
מיקל בזה אף בעשייה, קשה לסמוך על דבריו
לעשות מעשה לכתחלה, כיון שהוא איסור
תורה. ומ"מ אין למחות בחזקה בידי המקילים.
עכ"ל. ואחר המלך מי ירים ראש, אלא דהדר
הוא לכל חסידיו במשנה אחרונה עיקר שכתב
בספר הליכות עולם (ח"ז עמ' רפא) בזה הלשון,

דמוכח שלא נעשה לשם ע"ז, וספק בהרמב"ם שצורת חמה ולבנה האמורה היא דוקא בצורה הידועה לע"ז. והמעין נכוחה בין יבין שאין בסתימת השו"ע לדחות הס"ס האמור וכידוע אמרינן ס"ס לקולא גם באיסור דאורייתא.

חסרון צורה

ד. ובאמת שבנידון דידן איכא טעמא בעיקר להתיר בלא חשש כלל וא"צ לספק ספיקא האמור, דקימ"ל שחסרון בצורה שוב אינו בכלל איסור עשיית צורה. וכמבואר בכיו"ב בשו"ע (שם ס"ז) וז"ל, יש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודרקון אלא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה, אבל צורת ראש או גוף בלא ראש, אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה, (וכן נהגין). ע"כ. ואעפ"י שלשון מרן 'יש מי שאומר' כן דעתו הנה למעשה וכמ"ש כן בסמ"ע (ח"ו מ"ט ס"ק ח) ובשר"ח בכללי הפי' (סי' יג אות כב), וכ"ה בנדר"ד ביבי"א (ח"ג יו"ד סי' ח אות ד). ומעתה ברור היתר התחפושת דכמעט ואינו במציאות שיעשה תחפושת צורה שלימה בלא פגימה בצורת החמה בעיגול וכיוצא בזה שלא ילכו ידיו ורגליו של המתחפש וכן על דרך זה שכל שינוי מהצורה שוב אינה בכלל האיסור. וקל וחומר לאשר חוסבר לי באופי התחפושת שעיקרה אינה אלא בגדים צהובים וקישוט עליהם דלית הכא אלא זכר לדבר.

ובדברים אלו תמצא בחוט השני לגר"נ קרליין (פסח, קנ"ג לא תעשון עמ' רלו), והנראה שהאיסור לצייר צורת הלבנה אינו שאסור לצייר את הכדור שעליה נראית הלבנה אלא לבנה נקראת מה שאנו רואים את זוהר החמה שמאירה אל הלבנה, וזה מה שנראה לעינינו וזה אסור לצייר וממילא כיון שהדרך שהחמה מזהירה אל הלבנה הוא שבתחילת החודש מזהיר רק חלק קטן מן הכדור ובהמשך הימים זה מזהיר יותר ויותר הרי שמה שנראה לעינינו זה כל הלבנה ובתחילת החודש שנראה

מותר לעשות בובות תבנית אדם שלם בכל גופו ליתן לתינוקות לשחק בהן, וכל שכן שמותר להסתחר בהן ולקנותן לצורך תינוקות ואין בהם איסור כלל. ע"כ. וביאר היתרו עפ"י המהרי"ט הנ"ל. [ואעפ"י שמוכאים שם כמה וכמה פוסקים המעיין יראה שבאו בעירבוביה בהיתר עשיה או בקיום בלבד, ולענין עשייתן סמך על דברי מהרי"ט]. הא קמן טעם זקנים יקח שסמך מרן ידיו על היתר זה שגדולים עמדו בו.

ולא אכחד דאכתי ליבי מהסס בדבר, דלא אשתמיט חד מן קמאי למימר כן, ובשו"ע דבריו סתומים לאסור באיסור תורה. ומאחר שגילו לנו רבותינו שבתלמוד היתר בעשאה להתלמד או עשויה פרקים אמאי לא שנו גם היתר זה, ומסתימת דבריהם היה לנו להסיק לאסור, ולו יהי אלא ספק דינו להחמיר.

אולם, סיעתא גדולה נחזי בדברי הרמב"ם בפ"י המשנה (ע"ז פ"ג מ"ג) וז"ל, צורת חמה ולבנה אין ענינו שימצא עיגול ויאמר זו השמש, או קשת מעיגול ויאמר זה הירח, אלא שאנשי הטליסמאות ייחסו אל הכוכבים צורות, עד שיאמרו צורת שבתאי צורת זקן שחור וישיש, וצורת נוגה צורת נערה יפה עדויה זהב, וצורת השמש צורת מלך שכתר בראשו יושב בעגלה, וככה ייחסו לכל המזלות והכוכבים צורות רבות. ע"כ. ואינו יחידאה בזה שכבר הביאו בסתימה גם הרע"ב בפ"י המשנה שם, ועי' בש"ך (ס"ק ח) שלמד כן גם ברש"י (ע"ז מב ע"ב ד"ה צורת חמה) שפי' צורת חמה - 'מזל' חמה וכן לבנה. ע"ש. ומור"ם ז"ל הביא דברי הרמב"ם להלכה ומשמע דס"ל שרק בכהאי גוונא איכא איסורא דלא תעשון כן. וכן ביאר מדעתו בש"ך ע"ש.

ספק ספקא

ג. ומעתה איכא קמן ספק ספיקא, ספק כמהרי"ט דליכא איסורא באיכא אומדנא

חשדא דעבודה. ע"כ. ומקור לדבריהם תמצא בריטב"א (ע"ז מג ע"ב ד"ה התם בחותמו) שכתב,

הכא במאי עסקינן בצורה האסורה משום לא תעשון אתי ושיש כיוצא בו נעבד כגון צורת חמה ולבנה או צורת אדם 'במקום שנעבד', דאי בצורת מזל או כוכב 'שאין כיוצא בו נעבד' איסור עשה איכא משום לא תעשון אתי 'איסור קיום ליכא'. ע"כ. וא"כ במקומותינו שלא במצוי אחד מאלף שיעבוד לאלו איסור קיום ליכא. וכן ראיתי שצינו בשם הגרי"ש אלישיב בס' חמה ולבנה (פ"א סעי' יז, ואמ"א) [ואעפ"י שיש חולקים עי' הש"ך (ס"ק טז), רבו המתירים והיא מילתא דרבנן עם שאר צירופים וכן נתפשט המנהג וכו"ל].

ועוד מוסיף עליהם בחוט השני (שם) שבצורה המיוצרת במפעל בצורה תעשייתית אין חשש כלל לקונים. ובכלל שצורה הנמצאת בכלי מבוזה ליכא חשד כמבואר בשו"ע (שם ס"ג) המוצא כלים ועליהם צורות חמה או לבנה וכו' אם הכלים מכובדים, אסורים שודאי נעשו לשם עבודת כוכבים. ואם הם מבוזים, מותרים שלא נעשו אלא לנוי. עכ"ל. וסתם בגד חשיב מבוזה כמבואר בפ"י המשנה לרמב"ם (ע"ז פ"ג מ"ג), וכלים מכובדין - הם תכשיטי הזהב והכסף ובגדי המשי, ומה שזולת זה הם כלים מבוזים. ע"כ. וכל שכן וקל וחומר תחפושת לילד דחשיב מבוזה.

תורת העולה

וזאת תורת העולה, מותר 'להכין' תחפושת לילד בצורת חמה ולבנה, בפרט שאין כמעט באפשרות לתחפושת כזו להיות כדוגמת חמה ולבנה ממש ללא פגימה בצורתם, והמחמיר בצורתן המדויקת תע"ב. מאידך 'לקנות מן המוכן' תחפושת שכזו מותר בלא חשש כלל.

עד כאן דברי חברי הדורש טובתו באהבה וברוב חיבה. עמיחי יעקב פרץ.

לעינינו רק חלק קטן הרי זוהי כל הלבנה ומי שעושה או מצייר חלק קטן זה הרי זו כל הלבנה וכו' משא"כ החמה תמיד בכל ימות השנה היא אותה חמה בשלמותה לכן אם מצייר את החמה בשקיעתה שלא נראית אז כל החמה הרי זה פגימה בחמה וכו' ולכן הרוצה לצייר דמות לבנה יש לו לצייר צורת לבנה פגומה כגון שכל החודש לא נראה כן או צורת לבנה שהעננים נכנסים לתוכה ומכסים את מקצתה אבל חמה אסור לצייר רק כשהיא שלימה וכו"ל. ובציור כוכב כתב, אע"פ שהכוכב הוא עגול כמו החמה והלבנה מ"מ היות שנראה לנו כאילו יש לכוכב זנבות כאילו יוצאים ממנו גיצוצות על כן נקבע איסור צורתו בצורה הזו ואסור לצייר בצורה הזו אבל אם פוגם קצת מהצורה הזו כגון שמחסר קצת מהצורה העגולה או מן הזנבות שפיר דמי ומותר. עכ"ל.

וכ"כ הגר"מ פישטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' ט אות 1) באיסור ציור חמה ולבנה שהאיסור האמור 'רק בשיש דמיון ממש וכו' ואם לא כן אינו כלום'. ע"ש. ובתחפושת לפורים כמעט שאינו באפשר שיבוא הדבר להיות כדוגמתן וזה ברור וממילא מותר בלא חשש.

קונה מן המוכן

ה. ודע שכל האמור הוא דוקא במכין בעצמו צורת החמה, אולם בקונה מן המוכן קיל טפי ולית דין צריך בשש, שלהשהות הצורה האסורה אינו אלא מפני החשד כמפורסם. וכבר רבו האומרים דליכא האידנא חשד בצורות אלו כמ"ש בחכמת אדם (כלל פה סעי' ו), נחל אשכול (ח"ג סי' ג), פרי השדה (הג"ל), ושכן המנהג כמ"ש בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' יא) שכתב, ואני אוסיף דבזה"ז שאין עובדין ע"ג בהם אין לנו חשדא זו, וכיכ"ז נהגו להשהות בבית צורת אדם שלם הנמכרים כחנות אף על גב דבזמן התלמוד היה אסור להשהות משום



הסרת שיער הרגליים באיש

בחור מתחזק שרגיל להסיר שיער רגליו בתער, ונחה עליו רוח טהרה לשאול אם מותר.

המעביר לוקה

א. איתא בנזיר (נח ע"ב), אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער. מיתיבי, המעביר בית השחי ובית הערווה הרי זה לוקה, הא בתער הא במספרים. והא רב נמי בתער קאמר, כעין תער. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המעביר בית השחי ובית הערווה לוקה, מיתיבי העברת שיער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, מאי לוקה דקאמר, מדרבנן.

איכא דאמרי, אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן המעביר בית השחי ובית הערווה לוקה משום לא ילבש גבר שמלת אשה. מיתיבי, העברת שיער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים. הוא דאמר כי האי תנא דתניא, המעביר בית השחי ובית הערווה הרי זה עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה, ותנא קמא האי לא ילבש גבר מאי דריש ביה, מיבעי ליה לכדתניא וכו' שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים. ראב"י אומר מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה שלא יתקן איש בתיקוני אשה. ע"כ.

והמבואר בלישנא בתרא שנחלקו ת"ק ור' אליעזר בן יעקב, שלת"ק אין איסור תורה אלא כלובש בגדי אשה ולא בגילוח, שכל גילוח אינו אלא מדרבנן. ואילו לראב"י גם גילוח מה"ת וכוותיה ס"ל לר' יוחנן. ולהלכה ע"י ברמב"ם (ע"ז פ"י ה"ט) שהכריע כדברי ת"ק שכתב, העברת השיער משאר הגוף כגון בית השחי ובית הערווה אינו אסור מן התורה

אלא מדברי סופרים, והמעבירו מכין אותו מכת מרדות וכו' ומותר להעביר שיער שאר איברים במספריים בכל מקום. עכ"ל. ומוכח דס"ל כת"ק דראב"י, וכן הוא בהדיא באגרת התשובה להר"ר יונה (סימן לו) שכתב, אבל 'אסרו חז"ל' להעביר שער בתער בכל מקום שבגוף ואפילו על זרועותיו, לפי שדומה לתיקון הנשים. אבל מותר לאדם להעבירו במספריים. עכ"ל. וב"מ ביראים (ס' שפה) ובסמ"ג (לאוין ס'), וכן מבואר במאירי (נזיר נח ע"ב) וז"ל, והעברת שער לאיש אינה בכלל עדי אשה כלל מן התורה אפילו בתער, אלא שמדמיון דברים אלו אסרו חכמים לאנשים בהעברת שיער שבקצת מקומות שבגוף. אלא שנחלקו בה המפרשים ולשיטתנו בית השחי ובית הערווה אף על פי שמן התורה לא נכלל בעדי אישה כלל ומותר אף בתער, מדברי סופרים אסור אף במספרים. ואף על פי שיש צער בדבר ולא דרך קישוט הוא נעשה אלא כדי שלא יצטער בגידולו וכו' ואם עבר והעבירו אם בתער לוקה מדבריהם ר"ל מכת מרדות, אבל במספרים אפילו כעין תער אף על פי שיש איסור בדבר אין בו מרדות. ע"כ. ועי' בשו"ע (יו"ד ס' קפב ס"א) שהביא מהרמב"ם שהיו מכין אותו מכת מרדות, והמדקדק יראה שהיא כלשון הרמב"ם ושו"ע.

מאידך עי' לריטב"א (מכות כ ע"ב) דהלכתא כראב"י דס"ל שכל תיקוני אישה אסרה תורה ולא דווקא בגד. ע"ש. ועי' תוס' (יבמות מח ע"א ד"ה לא) וחזיתי בצניף מלוכה (עמ' ר) שהביא משמיה דגר"ח קנייבסקי זצ"ל וז"ל, כשהרצתי שאלה זו לפני הגר"ח ענה לי שמסתבר לומר שמי שמעביר שער רגליו בדרך הנשים או שמסדר ומתקן גבות שעל עיניו איסורו יהיה מדאורייתא מדין מלקט לבנות מתוך שחורות. ע"כ. ע"ש שדן רגליו כמקום המגולה כגבות עיניו ועל כן העלה דהוי דאורייתא. ע"ש.

אולם מאחר ומפורש בשלחן ערוך (שם) בשאר אברים להחיתיר רק בכעין תער, לא נקום לעשות מעשה להחיתיר בתער ממש נגד דבריו.

מקום שנהגו

ג. אולם יש לצדד להחיתיר במאי דשרינן 'במקום שמעבירין אותו גם האנשים', כמ"ש בשלחן ערוך (שם ס"א) שבמקום שרגילין בכך גם אנשים אם יגלה בית השחי והערווה אין מכין אותו. ומוסיף עליו מור"ם ואפילו לכתחלה שרי אלא שסיים, שמ"מ החברים נמנעים בכל מקום.

ובעצם ההגדרה למנהג מקום עי' בפרישה (שם ס"ק ה) שכתב, נראה דרצה לומר אנשים גויים דכיון דנהוג נהוג ולמדינן ממנהג הגויים גם יש לומר דעל ישראל קאמר דהיכי דהנהיגו כן כולם יחד אין מוחין בידם. ע"כ. והביאוהו ברע"א ובדר"ת (שם).

ועי' לשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' קכא) תשובה לרב שרירא ורב האי בנו זלה"ה. וז"ל, מנהג כולו רבנן בשתי ישיבות ממאות ושלש מאות שנה שמעבירין שער בית השחי ובית הערווה ואין נמנעין מהם. והאמור בדברי לא פליגי בבין המעביר אלו בלבד למעבירין בכל שער גופו. אלא כך אנו רואין בו יש הפרש בין תכשיטי נשים בין הזמנים ובין המקומות וכו' ואם היה זמן או מקום שאין רגילין באלו ג"כ אלו היו אסורין להם. וכן כי יש כאן מנהג למלבושי נשים ולמלבושי אנשים ובמקומות אחרים מנהג אחר כל האסור בו כמנהגו והחיתיר בו כמנהגו. כי לא סיים לנו כלי גבר ושמלת אשה אלא לפי המנהגות בהם ובאותם השנים לא היה מנהג האנשים להעביר בית השחי ובית הערווה שלהם. והוי רואין מי שעושה כן כנשים שהן מתקשטות. אלא היו מגדלים שער גופן עד שיגיע לגבולות מאליו. ע"כ היה אסור להם. ואף עד עכשיו יש בערב מי שהם בני הערבים ישמעאלים ובני יקטן

ואחר נשיקות רגליו, לשון רבנו יונה דלעיל מנגדת לזה, דקאי התם על שיער בכל מקום שבגוף ובכלל שיער שעל זרועות ידיו וקאמר 'אסרו חז"ל' ומשמע שגם במגולה מדרבנן הוא. [ודוחק שהרגלים מקרי מגולות וזרועות מקרי מכוסות]. וכן המשמעות ברמב"ם ושו"ע.

כעין תער

ב. ועי' בב"י (שם) שבשאר מקומות בגוף שאינם בית השחי והערווה עפ"י גרסה אחת מותר במספרים ואפילו כעין תער, וכ"פ בשו"ע. ודייק עוד בב"י שמספרים שלא כעין תער לא דיברו כלל לאסור גם בבית השחי והערווה דבכהאי גוונא לא הוי תיקון אשה כלל. ע"ש.

ומעתה לעניין גילוח הרגלים הרי שדינם כשאר מקומות שבגוף שמותר דווקא במספרים כעין תער, אך לא בגילוח בסכין. וממילא אם יגלה ע"י מכונת גילוח מישראל שרי, אך בסכין כדרכו עולה לכאורה לאסור.

והנראה שיש פתח לגלח שיער הרגלים גם בתער, כאשר יראה המעיין בתוספות (נזיר נט ע"ב ד"ה הווא) שגם איסור הנאמר בגילוח אינו אלא בבית שחי והערווה, אולם בשאר אברים שבגוף מותר אפילו בתער ממש. ע"ש. וכ"ה בשטמ"ק (נזיר נט שם) בהדיא וז"ל, השתא לפי סוגית הלכה זו כמו שהגרסה כתובה בתלמוד מותר לגלח בית השחי ובית הערווה במספרים אפילו כעין תער. ובשאר אברים כגון שיער שבזרועותיו ובשוקיו ושתחת זקנו מותר לגלח אף בתער דלא חזינא בהו איסור כלל. הר' עזריאל ז"ל. ע"כ. וכ"כ הב"ח (יו"ד סי' קכב אות א), במגלח שאר איברים בלא בית השחי ובית הערווה אפשר דשרי אפילו בתער ממש דלא אמר רב דלוקה אתער מדאורייתא אלא בבית השחי ובית הערווה משום לא ילכש גבר שמלת אשה. ע"ש. וכ"ה בגר"א (שם סק"א).

לדעת הגאונים, שלדעת הרמב"ם אפילו במקום שנוהגים האנשים להעבירו אסור לישראל שיעבירונו אלא שאם העבירו אין מכין אותו. ולדעת הגאונים שכתבו הר"ן ונמוקי יוסף נראה דלכתחלה נמי מותר לישראל להעבירו כיון שמנהג המקום להעבירו האנשים. ע"ש. ומאחר והעתיק בשלחנו הטהור לשון הרמב"ם שאין מלקין אותו, משמע דמלקא לא לקי איסורא מיהא איכא, והרמ"א פליג בהא. ונמצא שגם אם נאמר שיש מנהג לגלח לא יחגה מזור לדעת מרן שקבלנו הוראותיו.

ועין רואה למרן הרי"ח הטוב בשו"ת רב פעלים (ח"ג י"ד סי' יח) שאחר שהביא קמאי ובתראי שאוסרים בתער בכל גווי אפילו במקום שיש מנהג מכורר להקל כתב, יש לנו לחוש לדעת הסמ"ג כפי פשוט דבריו וכפי הבנת מהריט"ן והב"ח ז"ל בדעתו דכתבו דס"ל כדעת הגאונים דאפילו שעושה ניוול ומכוון לרפואה נמי לא התירו בתער ממש וכו' ואם תאמר למה לך לאחמורי כולי האי למיחש לסכרת מהריט"ן והב"ח בדעת הסמ"ג ולא תפרש דברי הסמ"ג כהבנת מרן ז"ל בב"י דס"ל דשרי בתער ממש, על זאת אשיב כיון דהאי דינא דהעברת שער בית הערווה לדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו אסור וכו' על כן דיינו לסמוך על המנהג נגד סכרת מרן ז"ל בסם דחזינן ביה מנהג ברור אבל בתער ממש כיון דחזינן דס"ל איסור ממש אפילו בניוול ורפואה ולא מצינו מנהג בתער ממש כלל לכן אזלינן בתער ממש בתר סכרת מרן ז"ל דאסור בהעברת השער. עכ"ל. והמעין בדברי הרב פעלים יראה נכוחה שאם המנהג היה מכורר לגלח בתער לא היה חש להני קמאי ובתראי, ומישרא שרי גם בתער. [ועי' בשו"ת גינת ורדים (ח"א סי' יב) שכתב על דברי הב"י במה שפי' בדעת הרמב"ם לאסור במקום שנהגו, שמאחר ובגאונים מפורש להתיר בלכתחילה יש להעמיד כן גם דברי הרמב"ם לא לעשותם חולקים. ע"ש.]

שמנהגם כן כי הגבר בהעברת בית השחי ובית הערווה רואין אותו חלש כנשים. ואנשי אותן מקומות עכשיו אסור להעביר בית השחי ובית הערווה שלהם. אבל מנשי מקומות הללו בזמן הזה אין בין הנשים והאנשים הפרש בזה. אלא כששומעים שיש הפרש במקומות תמהין בזאת ואומרים הללו בעלי גבורה. וכולן בעיניהם כנשים. לפיכך מותר הדבר ועכשיו באלו המקומות וכיוצא בהם היתר גמור ואין בו חשש כל עיקר. ע"כ. ומוכח מדבריהם שהכול לפי המקום והזמן, ונקבע המנהג גם עפ"י מנהגי הגויים, ומסתימת הדברים משמע להיתר גם בתער. ויתרה מזאת שגם החכמים היו עושים כן ללמדנו במקום שנהגו אין אפי' מיאוס.

וראה מה שהאריך בכל זה בשו"ת דברי שלום מזרחי (י"ד סי' נט) והעלה שתירוצו בתרא שהביא הפרישה שדווקא שכל ישראל ינהגו בו הוא מקרי מנהג, הוא דחוק מאוד שאינו במציאות, כ"ש שנאמר שנהגו כן כולם כאחד לעשות נגד ההלכה. ועל כן פשט דברי הרמב"ם ושאר פוסקים שהמנהג קאי על כל הנמצאים באותו מקום וגם הגויים בכללם כתירוצו קמא. ועי' שם שכתב לדחות דברי הרו"ח (י"ד קפב ס"א) שלמד ממחלוקת ראשונים אם למדין לממונות ממנהג הגויים [עי' חו"מ סי' קלב] שכ"ש הכא שיוודו שאין למדים. והעיר עליו דמאחר ובאנו להגדיר מה הוא בלי אישה מא לי גויים או ישראל שאחר שאינו בלי אישה אינו איסור. ומכל מקום לא נפק מפלוגתא דעי' למהרש"ם (ח"ב סימן רמג) שכתב שח"ו לסמוך על מנהג הגויים שבזה יבוא לעקור כל איסורי חז"ל. ע"ש. אולם דברי הפרישה נשמעין וכנ"ל בפרט דהוי דרבנן ודברי הגאונים מוכיחים ודבריהם קבלה.

במקום שנהגו בתער

ד. ועתה יש לדון אי שרי בתער ממש גם במקום שנהגו, שהרי מרן בביתו כתב לעשות מחלוקת בזה, שיש חילוק בין דעת הרמב"ם

מנהג העולם

ה. ויצאתי לשאול בעולם אצל 'החופשיים' מה המנהג אצלם, וענו ואמרו שהרבה מהם רגילים בהסרת שערות ידיים ורגלים בגילוח ולייזור, ובפרט במקום הערווה והשחי מצוי עד למאוד ויש שממש מקפידים בכך, וא"כ הוי מנהג מרווח. איברא, שאין בזה להתיר התער דחוינן לעיל בלשון מרן דמילקא לא לקי אך איסורא איכא, ועל אף שהבאנו מפלפלים בזה נראה לאסור כפשטות דבריו, ועל כן בתער אסור אך במכונה מותר אפי' כעין תער כנ"ל.

בלייזור

ו. וטרם צאתי נתתי דעתי לדון ברוצה להסיר השיער בלייזור או שעווה ושאר סמים המשירים שיער, דמחד גיסא יש לומר דמאחר שאינם תער ממש יש לומר שבה לא אסרו חכמים, שהרי לא הזכירו בלשונם לאסור אלא בתער ממש. אלא דמאידיך גיסא, יש לומר שמאחר ולא אסרה תורה תער מגזירת הכתוב אלא 'לא ילבש' שהוא מתיקוני הנשים ובאו חכמים ודימו לגילוח השיער א"כ מאחר ודרבן של נשים בכך בלייזור ושעווה וכו' מקרי תיקוני הנשים וגם לגבר יאסר כשאר תיקוני הנשים. וכדרך שניה ראיתי בס' לבוש מלכות (פ"ד ה"ו) שהביא להלכה משמיה דהגאון חלקת יעקב (יו"ד ס"ז פז) לאסור בזה. ולעג"ד יש להתפלפל בזה שמאחר וגזירת חכמים היא מה שלא ראינו שתקנו אינו בכלל, שאין לנו לחדש גזירות, וכל שכן שראינו שמרן התיר בכעין תער שיש לומר שאעפ"י שנראה כתער מאחר ואינו תער אינו אסור, והכא נמי נימא הכי. וכידוע גם בזמן רבותינו ידעו מסם המסיר שיער ושאר עניינים, ולא הזכירו מזה כאן מאומה. בפרט שהיא מילתא דרבנן ובצירוף דברי האומרים דשרי בשאר אברים אף בתער, היה מקום להקל. איברא דחזוהו הוית בס' ושב ורפא (ח"ג ס"י קכח) שהביא משמיה דכמה גאונים הזמן שיש גם בלייזור משום לא ילבש, ובלא ראייה אין בכוחי להחזיק בדעת.

אך מ"מ מאחר והמנהג היום ברור אצל הגויים וישראל ההולכים בדרכיהם לעשות טיפולי לייזור ושעווה ושאר מסירי השיער למיניהם, הוי במקום שנהגו, ועל כן נראה שדי בסברא הנ"ל שאין לחדש מדעתנו בגזירות, ונימא שכל שאינו תער יודה מרן השו"ע למור"ם שגם בלכתחילה שרי במקום שנהגו כן, בפרט בהצטרף המקילין לגמרי בשאר איברים.

ואילן גדול לדברי בשו"ת רב פעלים (יו"ד ח"ג ס"י יח) שמנהג בזמנו היה פשוט שאנשים מורידים שיער בית הערווה בסם ומותר הוא, ורק על תער פקפק מאחר ולא נהגו בו. ולא גרע לייזור ושעווה מסם והוא פשוט. וחזינן באגרתא דחדוותא להגר"מ גרוס (ח"י עמ' קכ) ששאל את הגרי"ש אלישיב זצ"ל בהסרת שיער לאיש בלייזור והשיבו, שכיון שכיום מסירים בתער החילונים לא הוי כבר בכלל לא ילבש דהוי בכלל אנשים וכמובא בפוסקים להסתכל במראה דמה"ט שרי, ואף שאין מסירים באופן של קרני לייזור אינו ניכר אופן ההסרה אם בתער או בקרני לייזור ולכן לא הוי בכלל תיקוני אשה ומותר. ע"ש. ולדברינו המנהג היום כן הוא שרגילים גם בלייזור.

ועי' ברכת יהודה (ח"ד יו"ד ס"ז ז) שציין לאלו הן מקומן של אחרונים שמאחר ורגילים העולם בלייזור לא שייך בזה איסור של לא ילבש ושכיו"ב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח חאו"ח ס"י יז אות ז) שכתב להתיר לבחור לצבוע את שער ראשו שהתלבן לפני זמנו שמאחר שכך מנהג העולם לא שייך בכה"ג איסור של לא ילבש. ע"ש. וכ"כ הגר"ש משאש ז"ל בשו"ת שמש ומגן (ח"א חיו"ד ס"י ט). ע"ש ואף שבשו"ת ברכת יהודה (ח"ב יו"ד ס"י ט) דחה את דבריהם לחלק בין מילתא דאורייתא למילתא דרבנן ושכן מבואר בשו"ת להורות נתן (ח"ב ס"י ע). כנ"ד דהוויא מילתא דרבנן שפיר יש לסמוך על סברא זו. ויש עוד מקום לפלפל בכל זה ולהאריך בכלל יסוד מוסד שאין לחדש גזירות,

אולם, עי' בספר ברית הלוי (סי' צו) שבסופו יצא לדון אם פעולת הלייזר מקרי גילוח, ועשה בלייזר מחלוקת עפ"י מחלוקת הראשונים בביאור 'מלקט', ובמסקנתו צידד להחמיר מדאורייתא. אולם את חזי שיש כאן ס"ס שמא בלא תער כפשוטו בלאו הכי שרי וא"ת גם בלא תער אסור שמא בלייזר הוי כמלקט לשיטת הר"י מלניל שמוציא מהשורש ולא דומה לתער. [והמעין יראה שגם הוא לא החליט לאיסור אלא 'נראה לצדד'].

ועתה ראיתי עוד בקובץ ויען שמואל (כרך יד עמ' שו) מאמר מהגר"י פרץ שליט"א שמסכים גם הוא שאין לייזר בכלל גילוח אלא דינו כסם, ודייק לה מדברי הריטב"א (מכות כ ע"א) ודברי החיים שאל (ח"ב סי' ג). [והובאה תשובה זו גם בספרו שו"ת יוסף לקח (ח"א סי' כד)] וכ"כ ברכת יהודה (ח"ד יו"ד סי' ז אות ב) וציין לברית הלוי ודחאו. ושכ"פ הגר"א פרץ שליט"א.

תורת העולה

ח. וזאת תורת העולה, יש לאסור להסיר שיער שברגלים ע"י תער ממש, אולם במכונה שהיא כעין תער מותר בלכתחילה. ומ"מ המגלח בתער אין מוחין בידו שאפשר שיש לסמוך על התוס' שבשאר אברים מותר גם בתער, ובצירוף הסוכרים שגם דעת הרמב"ם להתיר בלכתחילה במקום שנהגו.

להסיר השיער בלייזר ושעווה הנראה להקל בלכתחילה במקום שנהגו, והמחמיר תע"ב. ועל כן ראוי לייעץ למתחזק לתפוס בדרכי ההיתר המוסכמים.

ובענין גילוח בלייזר במקום הזקן, יש להקל שאין כאן השחתת תער. אולם, בפאות הראש יש לחוש להחמיר גם בכעין תער כמובא בשו"ע (יו"ד קפא ס"ג). ועי' בס' אין למו מכשול (ח"ב עמ' רלב) שסידר בקיצור הדינים באורך הפאות. ע"ש.

ובעת עמד קנה. ועוד במתירים עי' לשואל בשו"ת מענה לשון (ח"ו יו"ד סי' טז) משמיה דהרבבות אפרים והגר"א לוי מחב"ס משפטי אליהו. והמחבר גופיה. וכ"פ בשו"ת אבני דרך (ח"ט סו"ס קיב וסי' קיד) והגר"א נבנצל שליט"א.

לייזר בזקן

ז. ולהוציא דבר שלם מתחת ידי, יש לבאר לשאלת רבים הדין בטיפול לייזר להורדת שערות הזקן. שמחד השחתת הזקן איסור דאורייתא הוא, אך מאידך האיסור מהתורה דווקא בתער. ואעפ"י שלייזר פועל השחתה שלא יצמחו יותר השערות כבר מפורסם הדין שהשחתה שלא בתער מותרת בשערות הזקן. ותנינן (מכות כ ע"א) הקורח קרחה בראשו והמקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו והשורט שריטה אחת על המת חייב וכו' ואינו חייב עד שיטלנו בתער רבי אליעזר אומר אפילו לקטו במלקט או ברהיטני חייב.

ובגמרא (שם כא ע"א), ת"ר ופאת זקנם לא יגלחו יכול אפי' גלחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית אי לא תשחית יכול אם לקטו במלקט ורהיטני יהא חייב, תלמוד לומר לא יגלחו, הא כיצד גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער. ע"כ. ופי' רש"י (ד"ה גילוח) דרך לגלח בו ומשחית והיינו תער, אבל רהיטני משחית ואין דרך לגלח בו, ומספרים מגלחין ואין משחיתים. ע"כ. ומבואר שהשחתה בלא גילוח לא בכלל השחתת הזקן וכ"פ ברמב"ם (ע"ז פ"יב ה"ז) ושו"ע (יו"ד סי' קפא ס"ו). ומעתה בלייזר שיש בו השחתה בלא גילוח מותר.

וב"פ בלבוש מלכות (פ"ד ה"י), והוסיף מהיות טוב שקודם יגלח במספרים כעין תער ואח"כ יעשה טיפול בלייזר, וציין שלמד כן בבשמים ראש (סי' יח) שבשיער שאין בו לכוף ראשו לעיקרו לא מקרי אחרי גילוח. והגם שבנו"ב (תני יו"ד סי' פ) וחת"ס (או"ח סי' קנד) פליגי בהא, דיברו בער אחרי מספריים, וחזי להצטרופי.



הפסק טהרה בטמפון

נשאלתי מאישה הסובלת ממוגבלות מוטורית בידיה מה שמקשה עליה ביותר לסובב את עד הבדיקה בחורים וסדקים, שואלת עתה לאחר שכבר כמה חודשים הייתה פוסקת בטהרה ובודקת בעזרת 'טמפון' והעירו לתשומת ליבה שאין הדבר נכון מבחינה הלכתית. וכעת מבקשת עצה ופתרון כיצד תיטהר לבעלה.

אופן הבדיקה הראויה

א. הנה בעיקר האופן הנכון לכתחילה בבדיקות אלו גדריה מן המפורסמות שאין להאריך בחינם, ולכן בקצירת העומר אביא המפורסם ראה למרן בשלחן הטהור (יו"ד סי' קצו סעי' ו) וז"ל, כל בדיקות אלו, בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל השבעה, צריכות להיות בבגד פשתן לבן ישן, או בצמר גפן, או בצמר לבן נקי ורך, ותכניסנו באותו מקום בעומק לחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית, ולא שתכניסו מעט לקנח עצמה. ואם יקשה בעיניה מאוד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש. הגנה: ואם לא עשתה כן בבדיקת יום ראשון, תעשה פעם אחת כן בבדיקות שאר הימים (ב"י); מיהו בדיעבד אם לא עשתה כן כלל רק שבדקה עצמה יפה בחורין ובסדקין בעומק היטב כפי כחה, אף על פי שלא הגיע למקום שהשמש דש, סגי לה. ע"כ.

ושורש דבריהם מבואר בבית יוסף שכ"כ הרא"ש בפרק תינוקת (סו"ס ה) והרשב"א בתורת הבית (הארוך ב"ז ש"ה בד:); ולמדו כן מדאמרינן בשיליה פ"ק דגדה (יב) בעא מיניה רבי אבא מרב הונא אשה מהו שתבדוק עצמה

בתוך שיעור וסת והתניא איזהו שיעור וסת משל לשמש ועד שעומדין על המשקוף ביציאת השמש נכנס העד הוי וסת שאמרו לקינוח אבל לא לבדיקה אלמא בדיקה בלא חורין וסדקין אינה נקראת בדיקה אלא קינוח ואנן בדיקת שבעה תניא בהו דאלמא בדיקת חורין וסדקין היא וכן הדעת מכרעת. ע"כ. [ב"י] וכ"פ סמ"ג (לאוין קיא דף לו ע"ד), סמ"ק (סי' רצג עמ' שכא), ועוד [וראה לקמן].

ומאידך, הראב"ד כתב בספר בעלי הנפש (שער הספירה עמ' פ) מצינו ג' בדיקות חלוקות זו מזו, הראשונה בדיקת קינוח והיא בדיקה למציאת הכתם וכו', והשנית בדיקת בית החיצון והוא עד מקום שהשמש דש והיא בדיקה לגדה ולזבה ליום ההפסקה ולבדיקת השבעה, והשלישית בדיקת חורין וסדקין בבית החיצון והיא בדיקת הטהרות. ע"כ. ונמצא שאין צריך חורין וסדקים לבעלה אלא שתהיה בעומק ולא קינוח. [ועי' נו"ב מהו"ק סי' מז מש"כ בדעת הראב"ד].

ומעין פשרה תמצא ברמב"ן (חי' גדה ה. ובהלכותיו פ"ט הכ"ג) שהכריע ואמר דבדיקת ההפסקה שהיא להעלותה מטומאה לטהרה צריכה חורין וסדקין, אבל בדיקת השבעה דבחזקת טהרה עומדת בבדיקה כל דהו סגי. וכ"ה בריטב"א שם.

הגדרת חורין וסדקים - ראשונים

ב. והנה בהגדרת חורין וסדקים עד כמה צריכה לפשט הקפלים שייחשב למרן השו"ע בבדיקה ולא קינוח, יש לי לדקדק לענ"ד הבנה ישרה ונכוחה בלשון הפוסקים. וראשית נבוא לדקדק ביסוד ושורש לדברי מרן השו"ע שהכריע כרבנו אשר (פ"י סו"ס ה) שכתב וז"ל, ובדיקה שאמרנו היינו שתכניס בגד לבן או צמר גפן לחורין ולסדקין עד מקום שהשמש דש 'ולא שתכניסנו מעט לקנח את עצמה'. דההוא קינוח מיכרי ולא בדיקה כדמשמע

ימי ספירתה צריכה ליקח בגד פשתן נקי ולבן, או מוך ולהכניסו באותו מקום בעומק לחורין ולסדקין ולהוציאו ולראות אם יש בו שום אדמומית. ע"כ.

ונלע"ד ללמוד כן ברבנו ירוחם (או"ח נתיב בו ח"ב) שכתב, והבדיקה תהיה יפה שתכניס בגד לבן רך או צמר גפן הנקרא אלגודון לחורין ולסדקים עד מקום שהשמש דש שם דאל"כ אין זו בדיק' אלא קנוח ולפ"י צריכה שתבדוק בפנים. ע"כ. ומדוקדק חו"ס הוא מקום עומק 'שתבדוק בפנים' לאפוקי קינוח בחוץ.

והוא מבואר בהדיא בספר הנייר (נידה בט ע"א) שכתב, וצריכה לבדוק עצמה ולהכניס בגד נקי ולבן או מוך ברחמה בעומקי אותו מקום ולהוציאו ולראות אם ניכר בו שום אדמומית. ע"כ. ומבואר שרק מכנסת ומוציאה ולא צריכה לדחוק כל הצדדים, וגם לא הזכיר חו"ס שהרי אמר בעומקי או"מ וזה הוא ביאור חו"ס.

וכן יש לדקדק במאירי (נידה ה ע"א) שפרש השיטות וכתב, וגדולי הדור מתמיהים עליהם דאדרבה חורים וסדקים צריכין בדיקה יותר שהם המעמידים את הדם אלא שיש לפרש שדיה בקנוח שכל שאין דם בחוץ אין חוששין לחורים וסדקים אחר שנסתלקו דמיה אלא שמ"מ הואיל ובדיקה תנינן בהו וכל שלא בחורים וסדקים אינה בדיקה אלא קנוח. ע"כ. ומשמעות דבריו שקינוח הוא לראות אם יצא הדם 'בחוץ', מה שאין כן חו"ס שזה בעומק, ולא קאמר שצריך לפשט כל מסתרותיה אלא בדיקה בעומק ולא קינוח. וי"ל.

ולא אכחד שיש ללמוד אחרת בדברי הרא"ה (הלכות נידה לרא"ה פ"א סעי' ג) שכתב וז"ל, ומכנסת אותן באותו מקום 'ובודקת בכל חורין וסדקין שבו', ורואה שלא יהיה בו שום מראה אדמימות דם. ע"ש. מדכתב 'בכל חורין וסדקין שבו' משמע דקאי על הפשטת הקפלים

לעיל בשילהי פ"ק (דף יבא) בעי מיניה ר' אבא מרב הונא אשה מהו שתבדוק עצמה בתוך שיעור וסת. ומי משכחת בדיקה בתוך שיעור וסת והתניא איזהו שיעור וסת משל לשמש ועד שעומדין בצד המשקוף ביציאת השמש נכנס עד הוי וסת שאמרו לקינוח ולא לבדיקה 'אלמא בלא הכנסה לחורין ולסדקין קינוח מיקרי ולא בדיקה'. ע"כ.

ובהבנת דעתו נראה שאין חייבת לפשט כל הקפלים כשמלה, אלא די בכך שדוחקת העד בעומק אותו מקום להיכן שנמצאים חורין וסדקין ולא רק מעט בעומק במקום פתח הערוה, שהרי דקדק בלשונו ואמר 'ולא שתכניסנו מעט לקנח' ורוצה לומר שהקפידא על מידת עומק הבדיקה. שאם רצונו לבאר שיסובב וידחוק הצדדים היה צריך לפרש כן ולא רק לתלות במידת עומק 'עד מקום שהשמש דש' ושלילת החיסרון 'ולא שתכניסנו מעט'. וכן מדוגמת שמש זה יוצא וזה נכנס משמע שחדירה בעומק היא הנקראת חורין וסדקים ולא דווקא דחיקת הצדדים, וזה גופא מעשה התשמיש שדש פנימה והחוצה בעומק ולא בהכרח מפשט כל הקפלים, וגם אם יש פעמים שמותח המקום ומפשטו לא כל האצבעות שוות לא עובי זה כעובי זה אך הצד השווה שבהם שנכנסים בעומק ולא מקנחים הפתח בלבד. ואם היה רוצה להגדיר מתיחת הקפלים הרי שהעיקר חסר בדבריו.

ובכלל יש לבאר בדבריו שמושג זה 'חורין וסדקים' הוא הגדרת מקום, שיש קינוח שהוא במכונה מקום השפתיים שהוא בדחיקה מעט פנימה, ולפנים ממנו בעומק ייקרא 'חורין וסדקים' ששם מקום הקפלים, ולפנים ממנו 'עד מקום שהשמש דש'. ונמצא לאמור, שעצם החדירה לאו"מ בעומק הוא כבר בכלל חורין וסדקים, ולא מכריח דחיקת הצדדים עד שיעשו כמקום חלק שלא הזכיר מזה דבר. וכדבריו מובן בסמ"ק (סי' רצג) שכתב וז"ל, וכל

הרי היא נותנת אל לבה וכמ"ש רשב"א בשם הראב"ד ז"ל. ע"כ.

וע"ש שהאריך הרבה לדקדק בדברי הרמב"ם ממקומות שונים שלדעתו אין צריך אלא קינוח והיא הבדיקה לבעלה וז"ל, והנה פשפשתי בכל דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בהלכות א"ב בדיני נדה וז"ל בפ"ד הלכה י"ד דרך כ"י ובנות ישראל לבדוק עצמן אחר תשמיש כיצד מקנח האיש עצמו במטלית נכונה לו ומקנחת האשה עצמה במטלית נכונה לה וכו' וכן בהלכה ט"ו בגדים אלו שמקנחין בהם וכו' והבגד שמקנחת בה היא נקרא עד שלה. ובהלכה ט"ז הצנועות אינן משמשות עד שיבדקו עצמן קודם תשמיש וכו'. ובהלכה י"ז המשמש פעמים רבות וכו' אלא מקנח הוא בעד שלו והוא בעד שלה וכו' שמשו מטתה וקנחה עצמה וכו' וכן בהלכה י"ט קנחה עצמה בעד כו' וכן עוד פעמים רבות בדבריו אינו קורא לה בדיקה אלא קינוח. וכיון שבגמרא דקדקו בזה לפי דעת הרשב"א עד שאמרו לקינוח ולא לבדיקה ודקדק הרשב"א מזה שהקינוח אינו עולה בשביל בדיקה וא"כ למה כתב הרמב"ם בכ"מ קינוח א"ו דקינוח סגי באמת לבעלה. ועוד אדבר מזה באופן שאני אומר דלבעלה סגי בקינוח והקינוח הוא הבדיקה לבעלה וכיון דסגי בקינוח ממילא הוה נקרא בדיקה. ומ"ש וסת שאמרו לקינוח ולא לבדיקה אפרשהו אח"כ. ומה שאמרו בסוף נדה דף ס"ח ע"ב הזב והזבה שבדקו עצמן לשון בדיקה היינו הקינוח שכיון שסגי בקינוח הוא עצמו הבדיקה. וכן הרמב"ם פ"ו מא"ב בסופו זבה שבדקה עצמה ביום ראשון וכו' הנה קוריהו בדיקה לפי ששם אין עסקו לפרש אופן הבדיקה אלא לפרש אימת תהיה הבדיקה סתם ואמר בדיקה אבל בפ"ד הלכה י"ד שם עוסק לפרש ענין הבדיקה כיצד תהי' כתב כיצד וכו' ומקנחת האשה עצמה. והרי ודאי דלהרמב"ם קנוח די וזה ברור. ע"כ. [וכך

שאם יהיה דם חבוי בניהם ייראה על הבגד הלבן שבודקת בו. אלא שגם בדבריו יש לפרש שתבדוק בעומק כל המקום שיש בו חורין וסדקים מפתח או"מ עד היכן שמגיעת בעומק. שהרי לא הזכיר מידת מקום שהשמש דש שיכול הטועה לומר מספיק לבדוק מעט בפנים קמ"ל בכל חו"ס, דהיינו בעומק.

איברא, שבסמ"ג (לאוין קיא) אין לדחוק ולומר כן שכתב וז"ל, וכל ז' ימי ספירתה צריכה ליקח בגד פשתן נקי ולבן או מוך ולהכניסו באותו מקום בעומק ולחורין ולסדקין. ע"כ. שמבואר בלשונו דתרי מילי נינהו גם בעומק וגם בחורין וסדקין. ונראה שכך פשט דברי ספר החינוך (מצוה רז) שכתב, וכשבדקת צריכה להכניס העד בכל חורין וסדקין שבאותו מקום, ואם מצאה עליו אחר כן שום מראה אדום טמאה. כל בדיקה שאינה עשויה כך אינה בדיקה, אפילו הכניסה העד באותו מקום ולא בדקה בחורין ובסדקין, אינה בדיקה יפה שאין זה קרוי אלא קינוח, וכל שכן שאין שינוי חלוקה עולה לה לבדיקה. ע"כ. [ואעפ"י שגם בדבריו יש להסביר בכל חורין וסדקין הכוונה על עומק אותו מקום ולא רק שהכניסה, אך פשט דבריו לא מורה כן.] וכן מבואר בהגהות מ"י (א"י ביאה פ"ו א' ד), בודקת עצמה יפה בצמר גפן וכו' ומכניסה באותו מקום בעומק כל בין השינים דהיינו מקום דישה כדלעיל פ"ה ומקנחה עצמה בפנים יפה בחורין ובסדקין. ע"ש.

שיטת הרמב"ם והרי"ף

ג. והנה מלבד שיטות קמאי שהזכרנו לעיל יש לדון בשיטת עוד כמה מגדולי הראשונים. ע"י בדברי הנו"ב (מהו"ק סי' מו) בדעת הרי"ף שכתב, והנה הרי"ף בהל' נדה לא הזכיר הבדיקה כלל רק הזכיר שצריכה ז"ג. ולפי הנראה דעתו בדעת הראב"ד שכיון שתבעה אין לך בדיקה גדולה מזו וא"כ עיקר הבדיקה רק שתתן אל לבה לבדוק וכיון שהיא סופרת

החזיק בדעת הרמב"ם מהר"י קאפח (פ"ד ב"ד).

ודבריו עשו רעש גדול בבית המדרש, שיש שהרבו להשיב עליו כמ"ש בחוות דעת (סי' קצ"ו ביאורים סק"ד) ובלחם ושמלה (ס"ק יא), ויש המקיימים דבריו. ועי' לקמן. אך מ"מ מצאנו בקמאי מאשרים דברים אלו, עי' ברז"ה בהשגות על בעלי הנפש (שע' הספירה אות ג) שכתב, וכבר ראינו מקצת החכמים שכתבו וכל לבעלה לא בעיא בדיקה כללא הוא, וכל הבדיקות לענין טהרות נאמרו אבל לבעלה דיה בהרגשה בטומאתה ובטהרתה. ע"כ. ואם כן הוי קיום לפירוש הנ"ב באלו הן מן הראשונים שאין פירוש זה דחוי.

חורין וסדקים - שו"ע ובתראי

ד. ומ"מ ההבנה הנ"ל בדברי הרא"ש נמצא ביתר שאת בפשט דברי השו"ע (קצו ס"ו) שכתב, ותכניסנו באותו מקום 'בעומק לחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש' ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית, ולא שתכניסו מעט לקנח עצמה. ואם יקשה בעיניה מאוד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש. ע"כ. ורוצה לומר שהגדרת חורין וסדקים היא הגדרת 'עומק' הבדיקה ולא על 'רוחב' ופישוט הקפלים, שפירט המקומות בעומק הבדיקה 'לא שתכניסנו מעט לקנח' אלא 'בעומק לחורים וסדקים עד מקום שהשמש דש', שאם רצונו גם לבאר מתיחת אותו מקום היה צריך לומר שתכניסנו באותו מקום עד מקום שהשמש דש [עומק] ובחורים וסדקים [רוחב].

וגלע"ד הדברים מבוארים היטיב בשו"ת הגאון רע"א (תניינא ס"ס לד) שכתב וז"ל, ולדעתי יש מזור ותעלה, שבלילה תאסור ידיה שלא תמשמש מתוך שינה, והספירת ז"ג ההפסק טהרה יהי' בדיקה כראוי. וכן עוד פעם א' ביום

הא', ופעם אחת ביום ז' ותבדוק בפשתן דק בכל מקום במתינות ולא תדחוק, 'כי זה לא מצינו שהחייב בדיקה יהי' ע"י דחיקת העד', ובשאר הימים שבין יום הא' ליום ז' של ספירת ז"ג תבדוק בכל יום ע"י הכנסת עד בשפת הרחם, דזהו מקרי בדיקה להראב"ד, ותלבוש בגדי צבעונים וכן הסדינים ומכסה הכרים יהיה הכל בכגדי צבעונים שאין מקבלין כתמים, כן נראה לענ"ד. ע"ש. מבואר בדבריו שבדיקה כראוי היינו הכנסה בעומק בד דק בלי לדחוק, 'כי זה לא מצינו שהחייב בדיקה יהיה ע"י דחיקת העד'. והוא מדוקדק כמ"ש מקמאי הנ"ל ובשו"ע.

בדיקת עומק היא חורים וסדקים

ה. והנה במציאות ברור שכל שחודר לאו"מ בעומק הרי ממילא דוחק הבשר לצדדים, שברגיל המקום כמלא קפלי בשר שיש לדחוק אותם לצדדים להכניס עד הבדיקה. ומסתמית דבריהם הנ"ל מבואר שלא הצריכו למתוח הכול שאפשר שכבר במה שנמתח באצבע עם בד עליה מקרי חו"ס, ותו לא. שאל"כ היה לפרש הדבר. ואדרבה, יש לדקדק משתיקתם שלא זכרו מזה דבר לסובב בפנים ולדחוק לצדדים, ומדלא הזכירו ודאי לא ס"ל הכי שהוא דבר פשוט לפרש בבדיקה ולא לסתום בלשון ברמז דק.

טמפון

ו. ועתה יש לצדד הרבה להקל במקרה דנן בכל כהאי גוונא להשתמש בטמפון, שהוא ככיס לבן מלא צמר גפן לבן הנועד לספוג הפרשות הגוף, ובאים בגדלים שונים ורובם סביב עובי אצבע ממוצעת של אישה. ומכנסת הכיס בעומק אותו מקום וחוט נמשך ממנו להוציאו בעת הצורך. ואין צריך בהחדרתו מאמץ מיוחד או מוטוריקה מורכבת גם לבעלת מוגבלות.

והרי"ף נראה שפיר להקל בדבר. ואל תשיבני ממש"ב הנו"ב שם בסופו וז"ל, העולה מזה מכל הראיות היה ראוי לסמוך להקל מאד בבדיקה אלא שלחומר הנושא ולרוב הפוסקים המחמירים והמה גדולי עולם הקדמונים לא מלאני לבי להקל לגמרי, אך שמצאנו הכרעה בב"י שהבדיקה של הפסקת טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה כך ובשאר יש לה להקל. ע"כ. שזה אמר על גידון שלו בקינוח בעלמא, אך לדין שדברנו על טמפון שנכנס בעומק, והשאלה אם צריך פשוט חורין וסדקין, בזה יש לצרף כל דבריו הנעימים כאשר ישפוט המעיין בדבריו בצדק.

וכיו"ב בסדרי טהרה (סי' קצו ס"ב) וז"ל, מיהו נראה דאף להחולקים על הראב"ד ז"ל ומצריכים לבעלה בדיקת חורין וסדקין דוקא, ואפילו בדיעבד לא מהני בלא בדיקת חורין וסדקין, ולדעת הרא"ש ז"ל [גדה פ"י סימן ה'] צריכה שתבדוק בן עד מקום שהשמש דש, כל זה אינו אלא מחומרא דרבנן, אבל מן התורה אף על פי שלא בדקה בחורים ובסדקין, כל שהיא שוהה בבדיקה בכדי שתירד מן המטה תו ליכא למיחש למידי וכו' ולפי זה הואיל ואינו אלא חומרא דרבנן, אבל מדאורייתא לא בעינן בדיקת חורין וסדקין, יש לומר דלא גזרו והחמירו אפילו בדיעבד אלא היכא דאפשר, מה שאין כן בדלא אפשר סגי בבדיקת בית החיצון אפילו בלא בדיקת חורים וסדקים. עכ"ל. ואוקי באתרין.

וכיו"ב בשו"ת פני האריה החי (סי' לד אות א) שבשעת הדחק אפשר לסמוך על קינוח, ונד"ד טוב בהרבה מקינוח שהיא בדיקה בעומק גדול. וכבר חזינו לגאון זכרון יוסף (י"ד סי' י) שבשעת הדחק גם הב"י יודה שדי לעשות כהראב"ד שכתב באותה שיש לה טבעת באומ"מ וז"ל, ואף על גב דהרמב"ן ורשב"א והרא"ש וסיעתם חולקים בזה מ"מ י"ל דבשעת הדחק וכה"ג מודו להראב"ד כהנ"ל.

שהרי נכנס בעומק גדול רק שאינו דוחק הצדדים בבדיקה מהודרת, והרי לרא"ש שהוא עמוד ההוראה שמחמיר להצריך בדיקה גמורה לבעלה, להבנה האמורה בדבריו שקפיד על 'עומק' גם בטמפון יש גדר 'בדיקה'. וכל שכן בהצטרף דברי הראב"ד שדי בבדיקה בשפת הרחם. [והנה עצתי בתחילה לנסות לבצע הבדיקות כראוי לכל הדעות, ובניסיון להתגבר על המוגבלות להשתמש בעד בדיקה 'אצבעון' שמוריד מהמורכבות של אחיזה בשולי העד בשעת הבדיקה. אך מאחר וגם זה לא הועיל שהמוגבלות היא בתנועה ולא רק בשילוב הפעולות. לכן יש להיכנס בדיון על טמפון בדוקא. ויועיל בס"ד למקרים דומים אחר חקירה העיקרון ויסוד הדין.]

ומאחר וטמפון כדוגמת אצבע הנכנסת בעומק באותו מקום, אין לחלק בניהם שאדרכה סופג יותר ונדחק בעומק יותר, שבהדרכות לשימוש מכנסת אותו עד היכן שמגיע, זאת אומרת שמלבד אורך הטמפון נכנסת כמעט כל האצבע, ונמצא שמונח בעומק גדול של אצבע וחצי. ולהשוות עובי אצבע לטמפון יש להמליץ שתשתמש בטמפון 'מעט' גדול מהצריך לה שייתן תועלת בפישוט הקפלים כאצבע ועד עליה, ובלאו הכי רובם בעובי אצבע של אישה.

בשעה"ד ובדרבנן להקל בטמפון

ז. והנה אנן אירינן במקום צורך גדול, שבכנון דא יש למצוא פתרון לאישה זו, שלא שייך לשלוח אותה כל חודש כמה פעמים לאחות בודקת שהוא טרחא ובושה והוצאות כספיות, וגם בבדיקת אחות בודקת לא ברור כ"כ התועלת שסו"ס אין בה בדיקת חורין וסדקין ממש שבדר"כ בודקת במטוש בסמוך לצוואר הרחם וכיו"ב.

ולדינא, מאחר ומהרא"ש משמע שצריך עומק גם בלי לדחוק הצדדים, ולראב"ד שפת הרחם מספיק. והצטרף דברי הנו"ב בדעת הרמב"ם

דאם המוך דחוק הרבה בעומק אין באפשרות שיוזב הדם מהמקור ולא יגע במוך ובעיני באמת דחוק בעומק מכפנים ממקום שהשמש דש, ובזה נסתר ראיית החוות דעת שם נגד בעל תשובת נודע ביהודא מהא דאמרינן מוך דחוק וכו' דיש לומר דהיינו היכי דאינו דחוק בעומק דיש חשש דזב לצדדים והמוך עכביה מלצאת ולא נצטבע המוך, אבל בדחוק בעומק יש לומר דאינו במציאות שלא יצבע הדם וכו' דבג"ד בדדיקה דפסיקת טהרה ויום א' דז"נ יהי' ע"י שפופרת ומוך בתוכו שיהי' אפשר לדחוק עד סמוך לפה האם דבזה יש לומר דלא בעי בדיקת חו"ס, ויש לצרף לזה מה דכתבו האחרונים בבדיקת בתולה דכיון דלא אפשר בבדיקת חו"ס לא חייבו יותר, אם כן בג"ד ע"י הבדיקה הנ"ל יש להקל באופן אם יסכימו גדולי הדור בהיתר זה הן מטעם הנ"ל הן מטעמא אחרינא, ואף אם יקילו ביותר שיהי' רק בדיקה דהפסק טהרה כפי הנ"ל ולסמוך על הרמב"ן בדביקת ז"נ לא בעי חו"ס, הנני כשיבא מכשורא להקל, וד' יצילנו משגיאות.. עכ"ל. וא"כ גם בג"ד אם תכניס הטמפון בעומק עד פתח צוואר הרחם, מהני.

קינח ארוך כדן חו"ס

ח. ויש עוד לעורר בזה, שאת הטמפון תשאיר שם לכמה זמן שבזה יש לתלות שקינח ארוך מהני בבדיקת חו"ס, כמבואר בשו"ת זכרון יוסף (יו"ד סי' י) שכתב וז"ל, נראה לי ברור ואמת שאם תשים המוך במקום או קרוב למקום שהשמש דש ותניחה' שם כל בין השמשות (כמו שכתב בש"ע שם סעיף ב') בשעת הפרשתה לטהרה וכן תעשה גם באחד מימי הספירה בשחרית או ערבית אף על פי שבשאר הימים תבדוק א"ע בבדיקה קלה אין כאן בית מיוחד דע"י בדיקה זו אם תראה שיוצא המוך נקי נעשית מוחזקת שפסקה דמי' ושוב אם אינ' מרגשת ואינ' רואה דם הרי זו

וכה"ג כתב הב"י שם לקמן [בד"ה ומ"ש שתכניסהו] לענין בדיקת העומק על דברי הרמב"ם וז"ל י"ל דסביר' לי' דמה דאפשר למיבדק בבה"ח בדקינן וכו' ולפ"ד הנ"ל תיקשי מאי מזיק יציאת הדם לבה"ח י"ל דחיישינן דבשעה זו עצמה שבודקת א"ע יוצא דם ממנה לבה"ח במקום שלא תגיע עם עד הבדיקה לשם באופן שאינה נעשית בבדיקה זו מוחזקת נקי' מדם. משא"כ בבדיקה שאמרנו למעלה שתהי' עד קרוב למקום שהשמש דש ויהי' המוך דחוק שם הרי חוינן בבדיקה זו שפיר דפסקו דמי' ממקור' ולא חיישינן תו לדמא דנפי' כבר כנ"ל ומכ"ש אם תבדו' גם החורין וסדקין שבצד שמאל הרחם ומה שתוכל לבדוק בשארי מקומות הפרוזדור שדי לה בבדיקה זו ואינה צריכה יותר. ע"כ. הא קמן שבדיקת הטמפון לא גרע מבדיקה שאמר כל עוד תהיה בעומק ותשהה מעט זמן.

ועי' לגאון רבי עקיבא איגר (קמא סי' ס) שכתב תחילה לפקפק ברוחב ההיתר שבזיכרון יוסף הנ"ל שכתב, וראיתי לתשו' זכרון יוסף דכ"ל בקבא רבא להקל די"ל בשעת הדחק מודה להראב"ד, ולדעתי קשה לסמוך על זה דפשטות דברי הרשב"א מורים דאינו בדיקה כלל בלא חורין וסדקין. ע"ש. אך הוא גופא בהמשך התשובה הביא לדברי הסד"ט הנ"ל וכתב להקל וזה לשונו, א"כ יש תקנה לאחותינו לבדוק בשפופרת ומוך בתוכו ולדחוק המוך הרבה עד שיכנס לפנים ממקום שהשמש דש סמוך לפי האם ממש דבזה יש לומר דהוי הוכחה דאם המקור זכ הי' נוטף על המוך ולא בעי בדיקת חו"ס, ונראה ראייה לזה ממה דס"ל לכמה פוסקים דביום א' בעינן ידיים בין עיניה כל בה"ש והיינו מוך דחוק כל בה"ש, ולכאורה מה מהני אף דבודקת מקודם בחורים ובסדקים מ"מ מהיכן ידעינן דפסק המקור כל בה"ש דלמא זכ לצדדים ולא נצטבע המוך וכו' אע"כ דחיישינן דכותלי בית הרחם מעמידים הדם א"כ מאי מהני מוך דחוק בה"ש, אע"כ

בחזקת נקי' ממקור דמי' ומן הצדדין הרי לא יבוא שום דם טמא. עכ"ל. ודוק מינה לאתרין.

וכך כתב בהדיא בשו"ת שאילת דוד (יו"ד סי' ג' הגהה שניה) וז"ל, ולפי זה נראה לי ברור דאם תעשה בדיקת ההפסק טהרה במוך נקי שתדחוק לאו"מ ותחזיק שם זמן רב שנוכל לשער שאין דרך הדם בעת פתיחת המעיין להפסיק כ"כ ותוציאנו נקי דודאי יהי' בדיקה טובה דמזה ראייה ברורה שפסקה עתה ומה איכפת לנו דנשאר איזה דם בחו"ס הא בעינן רק לידע שפסקה דאי אפשר להיות שגם עתה תראה דם והמוך יהיה נקי כיון שמונח על פתיחת המקור אם איתא דהיה איזה דם הי' נמצא גם עליו ודוק בזה וכמו שהעיד כת"ר נגד החו"ד שהביא כת"ר. ע"כ.

וכ"מ בפשיטת בנודע ביהודה (קמא יו"ד סימן מ"ו ד"ה והנה הרמב"ן) שכתב וז"ל, אחר שפסק הש"ע בריש סימן קצ"ו שילמד אדם ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהיה שם כל בה"ש שזו בדיקה מוציאה מכל ספק עכ"ל. וא"כ הרי בדיקה זו כוללת תרתי בדיקת ההפסקה ובדיקת יום ראשון שהרי המוך אצלה עד הלילה ממש וא"כ למה תו הצריך הש"ע גם בדיקה של יום ראשון בדיקה חמורה זו. אמנם טעם הב"י משום דספירת לילה לאו ספירה. ע"כ. ומוכח שאותו מוך מהני כחו"ס לבדיקת יום ראשון וכל הבעיה מצד ספירת לילה ולא מדין חסרון חו"ס במוך. וכבר האריכו באחרונים לסמוך על מוך זה כבדיקה ליום א' במקום צורך הרי שמסכימים שמוך בהכנסת עד לזמן מרובה שווה לבדיקת חו"ס.

וכיו"ב בחזון איש (יו"ד סי' צב אות כא - כב) שכתב וז"ל, ובעיקר דין הבדיקה היבא שהיא מה"ת וכו' נראה דענין הבדיקה היינו ידיעה חושית שנסתם המעיין ומשום שדרך הראיה להיות מופסקת מעט והלכך אין ראייה מקינה

שהופסק המעיין, אבל ע"י בדיקה מתברר סתימת המעיין וכו' ומיהו נראה דכל בדיקה שהיא על אופן המברר את סתימת המעיין לפי דרך רוב הרואות שמוצאין על העד כל עוד שמעיין פתוח הוי בדיקה מה"ת, ודין חו"ס שאמרו חכמים הוא מדבריהם שהגבילו את הדבר, ואפשר שאין הכוונה אלא לבדיקה מעליתא המעיד על סתימת המעיין ולא על הפסקתו לשעה וכו' אף שאין בה בדיקת חו"ס וכמ"ש האחרונים ז"ל וכן בדיקת הזב דלא שייך חו"ס, ועל כרחך דצריך בדיקת זמן ארוך קצת באופן שאין לחוש שהפסקתו היא רק עתית ולפי שעה. ונראה שם בנידה וזבה מהני מה"ת קינוח כמה פעמים סמוכות וכו' ולפי האמור לעיל שענין חו"ס הגבילו חכמים לדעת שכבר פסק האורח שכל זמן שהוא שולט עליה ימצא טיפתה ע"י בדיקת חו"ס, י"ל שקינוח בפי המקור לא יועיל, אמנם נראה דבדיקת הגרע"א כוללת חו"ס לפי המבואר דעיקר הכוונה הוא בדיקה יפה. עכ"ל ע"ש. וכ"כ עוד החו"א במסקנה (יו"ד סימן צ"ב ס"ק כ"ד אות ג) וז"ל, דסמכין על בדיקה ארוכה או בדיקת כמה פעמים כמו חו"ס. ע"ש.

הרי שבטמפון שיישאר זמן באותו מקום, הוי בדיקה מעולה ששווה לדין בדיקת חו"ס. ואם תצרך לכל זה המבואר שאין חו"ס לעיכובא בשעה"ד ואינו אלא מדרבנן, ולקמאי רברבי לית להו כלל חו"ס, וכ"ש למ"ד שחו"ס היינו עומק בלבד, הרי דרך סלולה למצוא פתרון לעלובה.

להשאיר הטמפון בביה"ש עולה כחו"ס

ט. ועל צד נוסף, ראה לשון השו"ע (סי' קצו ס"א) שכתב וז"ל, בודקת ביום שפסקה כדי שתפסק בטהרה, ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות. ולעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות, שזו בדיקה מוציאה מידי ספק. עכ"ל. וכבר דקדקו הפוסקים בלשונו אם הנחת

שהות הזמן כבדיקת חורין וסדקין שזו במקומו בדרך הילוכה, ואין לדם לאן לברוח קודם שייתפס בעד. ואם כן, יש לומר דמהני לשו"ע בכגון זה מעיקר הדין גם לכתחילה, ולכל הפחות

במקום צורך, מלבד כל טעמי תריצי דלעיל. וראה זה למרן בהליכות עולם (ח"ה עמ' פ) שכתב להקל שמוך דחוק עולה כבדיקת חו"ס להפס"ט שאין צריך עוד בדיקה חוץ מהמוך. וכפשוט קאי על מוך הנהוג היום. [וראה שם בהערה שהביא דברי החו"ד והחולקים אך לא חתם בדבר ברור, וא"כ מש"כ למעלה יש לפרשו על מה שרגיל היום שבוזה התיר גם לא ממלא אותו חלל במוכין. וכעת נדפס ספר ילקוט טהרה למב"ס ילקוט יוסף (עמ' תמח) שם כתב להקל במוך שמהלכת בו שמועיל כבדיקת חו"ס גם בלא ממלאת כל אותו המקום מוכין, והבערה שם צידד גם בלא הליכה ע"ש. והוא סיעתא לדברינו.]

דברי הפוסקים בפתרון כעין טמפון

י. ועי' פסקי מהרי"ץ (נידה פ"א ס"א) שכתב בסדר ההפסק והבדיקות וז"ל, והוא שתיקח צמר גפן לבן או חתיכת בגד לבן רך ותסובב קצתו על קצתו כמו צינור [ויהיה בתוך עובי הצמר גפן או חתיכת הבגד כמין מכחול שיוכל לחזק עמידתו], ותכניסנו במקום יציאת הדם [ובכל צדדי יציאת הדם] ותעמיקנו עד מקום שהאיבר מגיע בזמן התשמיש. ותראה אם הוא נקי שאין בו מראית דם כבר פסק הדם ממנה ותספור מיום המחרת. עכ"ל. נראה שכוונתו שמכינה בעצמה כמין טמפון שלנו ובדקת בו, ואע"ג שא"א לעשות בו חו"ס כבאצבע סמך עליו לכתחילה, וכל דברינו לעיל נכונים לבאר טעמו.

וע"ע בשו"ת פני האריה החי (סי' לד אות א) שהציע גם הוא כיו"ב שתעשה במוך בלבד בלי חו"ס ויעלה כהפסק טהרה, והביא שם דברי האחרונים הזכרון יוסף והנו"ב (מ"ק יו"ד סי' מג) שמוך דחוק בדיקה מעולה גם בלי שעת הדחק. [ע"ש אות ד ובסיכום הדין שדווקא במוך

המוך דחוק 'מוציאה מידי ספק' דהיינו שגם אי"צ בדיקה נוספת קודם [שבדיקה זו אינה בודקת אלא רגע לפני ביה"ש והמוך הנמצא שם כל ביה"ש עדיף מינה] או שמוך דחוק בא כתוספת לבדיקת חו"ס ולא במקומה. ופשט הלשון אכן מלמדת שזו הבדיקה 'מוך דחוק' מוציא בכל ספק דהיינו שא"צ עוד בדיקה.

אלא שנחלקו האחרונים בגדר מוך דחוק אם ממלא לגמרי כל אותו מקום או עד בעלמא שמונח שם, ומפורסמים בזה דברי החוות דעת (קצא ס"ק ח), והא דמבואר בסימן קצ"ו [סעיף א] כשבדקת במוך דחוק כל בית הרחם שבדיקה זו מוציאה מידי כל ספק, שם מיירי שמניחה חוץ לרחם גם כן מוך הרבה, ומכחזין ודאי דיכולה לכסות כל בית התורפה, שבודאי אם הדם היה נופל אפילו אם היה יורד דרך סדקין מכל מקום במוך שבחזין היה לו להמציא דם, וגם מתחלה בודקת עצמה בכל הסדקין והחורין. אבל כשהמוך ברחמה והמוך מתכווץ ברחמה כמבואר בש"ס, ודאי דלא נסתמו בהמוך כל החורין וסדקין, ויכול הדם לירד דרך הסדק שלא יגע בהמוך. לכן נראה דאין בדיקה זו מועלת להתיר דם הנמצא בפרוזדור שחייבין עליו כרת, כן נראה לי. ע"כ. ונמצא שמוך דחוק הנהוג היום בהנחת עד אינו מהני שאינו חו"ס. וכ"כ בשיעורי שבט הלוי (סי' קצו ס"א אות יג) לדחות ההבנה הפשוטה בשו"ע בטענת חסרון חו"ס במוך הנהוג היום.

אך כבר העירו הפוסקים על החו"ד שהיא חומרא יתירה, עי' בטהרת הבית (ח"ב בנד"מ משמח"ט עמ' רנג) שמוך דחוק שאמרו הפוסקים אינו כביאורו שהוא ממלא כל החלל שזה דבר קשה לעשות במציאות, והוכיח מלשון קמאי כמ"ש החינוך (מ' רז) 'הניחה בפנים מוך או בגד לבן' שבהנחה בלבד די ולא ממלא כל המקום כולו. וציין לעוד אחרונים שם. וההבנה הפשוטה בזה שמאחר ומונח שם וסגר עליו הבשר, ומהלכת בו דקות ארוכות כחצי שעה,

ולא חיישין דווקא לנמצא בין הכתלים. וגם זה נמצא בבדיקת הטמפון.

'רוב' ימים שכבר פסקה מהתורה

יא. ומאחר ורבו האחרונים שחששו טובא בבדיקות הפסק ונקיים, וכך למדנו במרן השו"ע שתפס שיטות המחמירים בכל מקום, ראיתי לרווח ההיתר ולהוסיף צד נוסף להיתר, והוא שתמתין יום נוסף מעבר לזמן שבדר"כ פוסקת מלראות בו דמים. ותועלת בזה דאזלינן מהתורה בטר רוב וכבר עברו ימים שרגילה לראות ועפ"י רוב נקרא מעיינה סגור ואין בדיקת ההפסק מהתורה, שכבר 'רוב' ימים הכריעו הדאורייתא.

ושורש דבר זה חזינן הזכרון יוסף (יו"ד ס' י) שאחר ימים רבים היא בחזקת מסולקת דמים אף ללא הפסק טהרה, והביא ראיה לזה מהגמ' נדה (טו ע"א) שמחשב ימי ווסתה ובא עליה שהפירוש שמחשב על פי הרגילות כמה רגילה לראות ובא עליה, וכן בנדה (נז ע"ב) אם רוב ימיה טמאים וכו'. וסייעו בשו"ת אבני מילואים (סימן כג) שאף קודם ההפסק טהרה אין היא בחזקת איסור כלל ואפילו ביום ראשון שמעיינה פתוח לא מקרי חזקת איסור, והוכיח כן מדברי הר"ן וכן כתב בעל האור שמח במאמר בקובץ זכרון לרב אברמסקי (עמוד קפח והלאה) בדברי הזכרון יוסף והוא בשו"ת אור שמח (חיו"ד סימן ד) ובשו"ת אבני נזר (חיו"ד סימן רנב אות ב) ושו"ת חלקת יואב (חיו"ד סימן ל ד"ה שוב ראיתי) והחזו"א (יו"ד סימן פא ד"ה אמנם), וכמו שהביא לכל זה מרן מלכא בספרו המפואר טהרת הבית (ח"כ עמ' רנא) וציין שם לעוד פוסקים שכתבו כן. עיי"ש שלא נכפול חנם.

ואם כן, למקרה דידן שיש צורך גדול למצוא תקנה לאישה זו, וחזינן כל הני טעמי תריצי להקל בבדיקת הטמפון, השתא שממתנת יום והוחזק מעיינה סתום מה"ת, שפיר סמכינן על כל הני בדרבנן.

שהוא בעומק, ושתמלא גם כל או"מ במוך. ובטמפון הגדול ממידתה בנוח שפיר ייחשב ממלא או"מ.

ומסייע בזה, עי' בתשובת שאילת דוד (יו"ד סי' ב, לקראת סופו) בד"ן רואה מחמת תשמיש שכתב וז"ל, אין ספק שהאשה הזאת מותרת ע"י בדיקה זו ר"ל שבכל עת שתצטרך לבדיקה תבדוק עצמה ע"י כיס ארוך זה ותכרוך עליו מטלית נקיה ותבדוק בחורין ובסדקים ע"י המטלית וכאשר תוציא המטלית נקיה ולא תמצא רק על זה המקום יכולה לסמוך עצמה ולהטהר לבעלה וכו' עומד אנכי על דעתי להתירה בבדיקה שכתבתי רק בעת שתפסיק בטהרה ותעשה בדיקה זו סמוך לעת ערב תניח הכיס הזה עד הלילה בתוך או"מ ולא תסיח דעתה לדברים אחרים עד הערב להרגיש איזה הרגשה או הרגשת גופה או הרגשת פתיחת המקור או זיבת דבר לח מהמקור. ע"כ. ותלמד משם ההיתר בבדיקת כעין כיס זה שאינה יכולה לדחוק הצדדים בחו"ס שביארו באחרונים לפשט המקום, והכא קיל טפי שאינה מוחזקת לרמ"ת אלא לברר בעת שמעיינה סתום.

וכיו"ב יש לצרף כאן דברי שו"ת ישועות מלכו (יו"ד ס' כח) שכתב, וכבר בארתי במ"א דחייב בבדיקת חורין וסדקים אינו משום חשש דכותלי בית הרחם העמידו דא"כ תצטרך לבדוק שוקה ועקבה שמא נטפסף שם אלא לידע שפסק המעיין דקים להו לחזו"ל שע"י בדיקת ומשמוש הפרוודור היטב מתעורר המעיין כ"ז שלא נסתם לגמרי ומה שדברו בחורין וסדקים דברו לשון נקי' [עי' תשו' ל"ג] והכוונה היטב במקור ובפרוודור המקור לא קודם המקור ופרוודור וכבר כתבו התוס' ריש פרק בהמה המקשה דתרי פרוודור הן. יעויין שם. שהעולה מדבריו שאין הבדיקה על דם הנמצא בקפלים אלא על דם היוצא ממקורו שמזרו אותו לצאת ע"י הדחיקות, וא"כ הכא כנמצא שם זמן הרבה ומהלכת איתו גורם הדחיקות והגירוי

ולמסקנה נטו וצידדו רוב החכמים בדברי רש"י והרמב"ן כמפורסם בספרים.

וא"כ נמצא באישה שלא ראתה דם במשך י"ח יום, השתא נידה היא ולא ספק זבה, ואפי' תראה כל הז' ימים דם ופסקה בליל ח' מהתורה טובלת וטהורה. נמצא שאם זאת בכלל רוב הנשים הרי שחומרת בדיקותיה אינם אלא 'תקנה חמורה' אך לא 'ספק דאורייתא' ממש. ואם כן יש לצרף כל הנ"ל להקל בשעה"ד בדקדוקי הבדיקות, בהצטרף כל הצדדים הנזכרים.

ואם תאמר להיכן הלך החשש שאין בקיאים בדמים, שמא ימים ראשונים דם טהור ורק יום אחרון היה דם טמא, ונמצא נטמאת שבעה ימים. אכן חשש זה קיים אך אין צורך בזה לז' ימים נקיים עם בדיקותיהם שהרי בלאו הכי ממתנת ז"י מהדמם האחרון ואין דברנו אלא לחסוך חומר הבדיקות, וזה בנמצא שסו"ס יום אחרון שבו ראתה דם טמא עושה בה דין נידה שא"צ בדיקות אלא הפסק טהרה ביום אחרון ליל ח' וטובלת. ולזה כבר הבאנו הצדדים להקל. והרווחנו שמאחר והחשש שאין בקיאים בדם טהור וטמא חששא הוא וממתנת ימים, חומרת בדיקות אלו מדין תקנה ולא דין זבה.

סמך להקל - מקרים שנזכרו בפוסקים

יג. ואחר הודיע אלוקים אותנו כל זאת, נסמוך עצמנו על אילנות גדולים שהורו הלכה למעשה בשעה"ד או אפילו במקום צורך גדול לסמוך להקל כמבואר בדברינו. ראשית באינה יכולת לבדוק עד מקום שהשמש דש פסק הרמ"א שם שאם בדקה בעומק כפי כחה סגי והיינו שעשתה את המקסימום האפשרי מצידה. ומשם למדו הפוסקים בכלה בתולה ודין מן המפורסמות שבודקת עד היכן שיכולה. ובמקרה של כלה אפי' חו"ס כדבעי ליכא. וילפינן שאין לומדים אפשר משאי אפשר גם בדברים אלו שהרעישו עליהם הפוסקים.

לצרף בלא ראתה י"ח יום ודאי נידה
יב. ובכלל תן דעתך, שאעפ"י שהלכה פסוקה היא שצריכה ז' נקיים כזבה מחמת הספק, ברוב הנשים הבריאות שבין וסת לווסת אינן רואות דם לפחות י"ח יום, אין כאן ספק זבה מהתורה אלא תקנה מדרבנן. שמאחר ולא ראתה ג' ימים בתוך י"א יום שבין נידה לנידה, אין בה דין זבה גדולה להצריכה ז' מהתורה.

וכמבואר כל זה ברש"י (ערכין ח ע"א ד"ה פתח) וז"ל, תחילת נדות שזה דין נדה דאורייתא ראתה היום מונה ששה והוא ראתה שנים מונה חמשה והן, ואפילו ראתה כל שבעה ופסקה לערב טובלת ומשמשת. ומיום שביעי ואילך הוי"ן ימי זיבה אחד עשר יום שאם ראתה בהן יום אחד או שנים שומרת יום כנגד יום וטובלת, ואם ראתה בהן ג' רצופין היא זבה גמורה וטעונה ספירה ז' נקיים וקרבן. ואם משכו ימי זיבה חדש או שנה אינה חוזרת לתחילת נדות עד שתשב שבעה נקיים, ישבה ז' נקיים וראתה היא תחילת נדה ומונה ששה והוא חוזרת לעניינה ככל המפורש. ואם לא ראתה באותן י"א יום ג' רצופין אינה זבה וכשתראה אחרי כן, בין ראתה סמוך בין שהרחיקה ראייתה היא תחילת נדה ואפילו תראה שלשה רצופין אינה מונה אלא ארבעה והן שאין ימי זיבה אלא באותן י"א יום שבין סוף נדה זה לתחלת נדה הבאה. ע"כ. וכ"כ דעת רוב הראשונים והרבו לפלפל ראשונים ואחרונים בדעת הרמב"ם, ומהם שדיברו בלשון קשה כלפי דברי אדונינו משה, ראה לרמב"ן (חי' נידה נד ע"א), ובואו ונצווה על דברי הרמב"ם פאסי ז"ל שכתב בחבורו שהאשה שראתה תחלה מונה שבעה לנידתה וסמוך להן אחד עשר ואח"כ מונה ז' לנדות אף על פי שאינה רואה בהן ואחריהן אחד עשר ואם ראתה בהן הרי היא זבה וכן כל ימיה וכו' עוד שבש וכתב שאפילו ראתה תשיעי ועשירי ואחד עשר ושנים עשר הרי זו זבה ותחלת נדה, וכל אלו דברי הבאי. ע"כ.

בבדיקת ראשון וכיו"ב בהפס"ט שנתברר כפסול אך המוך נקי שיעלה לה כהפסק [עי' גידולי טהרה (ס' לב) וטה"ב (ח"ב עמ' שסט)]. והרי קושיה היא לפניך, שלשו"ע הפס"ט וראשון לנקיים צריך שיהיה כדבעי בחו"ס עד מקום שהשמש דש, ואין סמכו על מול דחוק שאינו אלא מונח בעומק ולא בחו"ס ובדר"כ גם לא עד מקום שמש דש. אלא י"ל שכל שהוא בעומק ושוהה שם יש להקל בדיעבד או בשעת הדחק כדיעבד דמי. [ואם לענין יום ראשון יש לתרין שתעשה בדיקת יום אחר או יום שביעי כדבעי, לענין מו"ד שיעלה כהפסק אכתי קשה]. ויש עוד דוגמאות לרב כאשר יימצא המפשפש וממשמש בדברי האחרונים זיע"א.

בעומק ולא בפתח בלבד

יד. כמובן שכל דברינו עד עתה אינו אלא בטמפון הטחוב בעומק לכל הפחות כמידת אצבע, אך בנכנס מעט אין בזה התועלת להחשיבו כחורים וסדקים ובודאי שלא יצאה ידי חובה בלכתחילה עד מקום שהשמש דש. ופעמים יש להחשיבו אפי' בקינוח בעלמא אם נמצא על פתח המקום ואינו אלא כפחות מחצי אצבע שאינו בעומק שלא שייך בזה שם בדיקה אלא קינוח. [ונפק"מ לקולא בראתה עליו דם בזמן טהרה אם יש לטמא משום ספק הרגשה]. ועל כן, כל דברינו על מכנסת בעומק. ופשוט.

ועל כן תיתן דעתה, שיש סוגים שונים של מוצרים אלו, ובדר"כ מסודרים כפי ימי הראיה שבתחילה שצריך ספיגה רבה מדובר על טמפון ארוך ועבה יחסית לימי סוף הראיה. ועל כן, הטוב ביותר לזה שתבחר בגודל הגדול ואם קשה עליה תשתמש בגודל [REGULAR] 'רגולר' שבזה עובי כדבעי.

ואם יכולה והוא הנכון ביותר, ישנו טמפון הבא עם 'מוליך', שבעזרת המוליך נכנס בעומק הרבה עד בודאי מקום שהשמש דש, ובה איכא רווחא דמילתא טפי. ותדע שגם בבודקת

ועי' טה"ב (ח"ב סי' יד ס"ד, עמוד שטט), ויש להעיר שהרי תמר ובית רבי היו משמשות באצבע, ואם עד מקום שהשמש דש לעיכובא כפשוטו למה לא תיקנו כן אצל כל הנשים אף בבתולות, וצריך לומר שמאחר ויש צורך לאיש והאישה לחברם באהבה גדולה ששמרו עצמם זה לזה, נחשב צורך גדול לדחות חיוב עומק הבדיקה על אף שאין כאן מקום חולי וכדומה והיה אפשר להשיג השלום בניהם באופן אחר עדיין דחו זה מפני זה. [ובמקום אחר הארכתי על משמשות באצבע, ע"ש].

ועוד מן המפורסמות, באישה שיש לה מכה באו"מ וכל בדיקה שמוציאה מלוכלכת בדם, ושולחים המורי הוראה את אותה האישה ל-'אחות בודקת' שבעזרת מוטש [ענין קיסם אוזניים ארוך] בודקת אותה בצוואר הרחם וסביבותיו שאם אין בו דם עולה לה להפסק טהרה, ואין מפשטת כל מסתריה בחורים וסדקים. ואם זה לעיכובא כפשוטו גם במקום הדחק, מה הועילו חכמים בתקנה שאינה מתקנת. אלא נראה מוכרח שבמקום צורך סמכו על דברי רע"א והחזו"א הנזכר ובכל דברנו לעיל שעומק גדול שווה לפחות לחורים וסדקים. ועי' בכל כיו"ב בטה"ב (ח"ב בנמ"ח עמ' שסו) שכתב, ולענין הלכה נראה בודאי שאין לזוז מדברי רוב הפוסקים ושו"ע וכו' צריכות להיות בדיקות גמורות בחורין וסדקים וכו' אולם בשאי אפשר לה לעשות בדיקה גמורה בחו"ס כי הבדיקה הזו גורמת לה ראיית דם, יש לסמוך על מה שכתב הסד"ט דהיכא דלא אפשר יש לסמוך על דעת הראב"ד דס"ל דלבעלה די בבדיקה קלה בבית החיצון ואין צורך בבדיקת חורים וסדקים. ע"ש שהביא אחרונים רבים הלכה למעשה בהצטרף המתנת יום דאיכא רוב מה"ת שנסתם מעיין.

ובדומה לזה הוראת הרבה מהפוסקים באישה ששכחה לבדוק בראשון לנקיים, שתסמוך על מוך דחוק שהיה באו"מ בזמן צאה"כ שעולה

עובדיה להתיר בכגון זה, בפרט בשוהה עמו
זמן ומחלבת בו.

ועי' בספר ויזבח אלקנה (ח"ה יו"ד סי' י') הערת
הגר"ח רבי שליט"א וז"ל, מוך דחוק דנים אותו
כדין חו"ס ומועיל בדיעבד לבדיקת יום א'
ולכאורה מכאן שע"י שהמוך מתעכב שם אז
דינו כמו חו"ס ממש ודינו כעומק וכ"ש אם
הכניסה שם חתיכה עבה של צמר גפן בתורת
מוך דחוק וכדברי החו"ד שפיר דחוק כפשוטו
שיהיה מונח שם הרבה ולחין, ובוז קשה לומר
שזה חיצוני ועדיין צ"ע משום הפוסקים
שמחשיבים עד ב' פרקים כקניוח לכן תעשה
שאלת רב בכל מקרה לגופו. ע"כ. וע"ע במעיין
טהרה (טהרני פ"ב אות כו) שיעץ למוך
להשתמש בטמפון, ולשרוט לאורכו שיתרחב.

המוחש לא יוכחש

זו. ואבוא העי"ר במש"כ בקובץ פעמי יעקב
(עט-פ, עמ' ריא) מהגאון הרב יוסף יצחק בלינוב
שליט"א וז"ל, על אף מה שכתבו המלקטים
להתיר בזה [א"ה במוך דחוק] אנכי על משמרת
אעמודה והנני חושש שהמלקטים הללו לא
ראו או לא עיינו היטב בטיבו של הטמפון
האמור, ולכל הרבנים שהראתי וביארת את
מהותו של הטמפון ענו ואמרו בקול רם דלא
שייך שזה יהיה בגדר מו"ד. והטעם פשוט,
דהלא החומר החיצוני שעל הצמר גפן הוא
ניילון מחורר ודרך הנקבים הללו יכולה
להכנס טיפת דם ולא תהיה נראית כלל
לעינינו, וגם הצמר גפן שבתוך הטמפון נמצאים
בו קמטים לכל אורכו וקשה מאוד לפושטו
ולראות בכל מקום שבו אם אין בו טיפת דם
אפילו כשהוא חדש וכ"ש לאחר השימוש בו,
ומי יערוב לנו שלא נאבדה טיפת דם בתוך
אחד הקמטים שבו וא"כ בוודאי שלא ניתן
לברר על ידו טהרת הלובשת. ע"כ.

והתפלאתי כ"כ בדבריו עד שהלכתי לבדוק
מהמכרים בחנויות וניסיתי בהם בבדיקה

הפסק בדבעי ראוי להמליץ לקיים מוך דחוק
בטמפון זה, שבזה בדקה בעומק לכל השיטות.

אחרונים שדנו בטמפון בהדיא

טו. ראיתי בהרבה מספרי הקיצורים שדנו
בדין בדיקה בטמפון, ורובם ככולם סמכו
עצמם על דברי שו"ת באר משה (ח"ב סי' ס"ב,
ח"ו סי' קלח) שהחמיר אפילו בעונת פרישה
שלא יועיל בדיקה בטמפון. ועיקר טעמו עיין לו
שהכריח שאין בטמפון גדר חו"ס שאינם אלא
ע"י סיבוב ודחיקה דווקא, וגער על חוסר ידיעה
בוה ושטטעם זה לא יועיל מטמפון. ועפ"ז
חילקו בין בדיקה שלא יועיל מאחר ואין חו"ס
לבין מוך דחוק שאין צריך בו חו"ס. וכ"כ
בסוגה בשושנים (קצו ס"ק ט"ו) בשם הגר"מ
ברנדסדופר שליט"א, וכ"כ בס' בדי השלחן
(סי' קצ"ו ס"ק צ"ז) ובס' ההלכה במשפחה
(בהדרגה והערות פ"ג סעי' ב). וע"ע חוט שני (עמ'
רמט סעי' זועמ' תזו ס"ז), וביסוד הטהרה (פ"ד הע'
ד) ועוד רבים גלאיתי הביאים. ומ"מ טעם אחד
לכולם שמאחר ולא יכולה לסובב הטמפון
לפשט כל הקפלים ושאינו עבה שיפשט בעצם
הכנסתו את הקפלים, לא מהני לבדיקת חו"ס.

בדעת מרן הגרע"י זצ"ל צריך לי עיון,
ששמועה שמענו ממו"ר הגרע"י זצ"ל בספר
מעין אומר (ח"ו עמ' יג) שגם בדיעבד לא
מועיל, ואעפ"י שושם דן בסתם נשים ולא
במקום צורך כהכא, וי"ל שבמקום צורך מודה
להתיר. יש בליבי לשאול גם בלא מקום
הצורך, שהרי כתב בהלכו"ע (ח"ה עמ' פ) שמוך
דחוק מהני כבדיקת חו"ס וא"צ עוד בדיקה
קודם מעיקר הדין, וא"כ לא גרע טמפון זה
ממוך דחוק וטוב ממנו בהרבה, ואיך קאמר
בעל השמועה התם שלא מועיל אפי' בדיעבד
בלנה אצל בעלה כשבספרו הליכות עולם
משמע להקל גם בלכתחילה. וצ"ע. ובעלמא
אין לייחס לשמועה כוח יותר מהמבואר
בספרו, ועל כן נראה לדינא גם בדעת מרן רבנו

והוא פשט לשון הרא"ש ושו"ע, ושמא בטמפון עבה מקרי חו"ס שמפשט הצדדים, ושמא בקינוח ארוך או קינוחים סמוכים הוי בחו"ס כמ"ש בחזו"א, ושמא כמ"ד מוך דחוק עולה כהפס"ט גמור גם בלי חו"ס והוא פשט לשון מרן, ושמא כמ"ד בממתנת יום אחרי זמן שרגילה לפסוק קיל טפי דליכא הכא דאורייתא וספק דרבנן להקל. ובבדיקת חו"ס שחומרתה מדרבנן באישה שלא ראתה י"ח יום שודאי גידה ולא זכה יש להקל מכל הני מילי בשעה"ד, שכבר חזינן בפחות מזה שסמכו להקל במקום צורך, בפרט שיש מהאחרונים שתיקנו בדיקות כעין טמפון לכתחילה, ויש למצוא תקנה לאישה זו.

תן לחכם ויחכם

יח. ומעתה אומר גם זו, שמקום שבא לפנינו מתחזקת בטהרה בתקופות הראשונות, שאינן בקיאות בפרטי ההלכה וגם אינן יכולות לשלוט ברוח בעליהן ופעמים אף ברוחן להחל שוב ז"נ מהתחלה, ופעמים שהדבר מתברר במקווה בשאלת הכלנית ואיך תשיבה כעת ריקס, ומי יודע אם לא תהיה גרמא בגזיקין ובכרתות אין ספור כשתשוב זאת לסורה. שיש למורה לחשוב הפסד מצוה כנגד שכרה, ולצרף הצדדים למצוא הרווחה לשעה לאותה אישה ואז להסבירה בשפה רכה ונעימה. ותן לחכם. ונועצתי במו"ר הגאון הגדול הרב משה פנירי שליט"א ראש בית ההוראה אפיקי מים, והסכים לסמוך בשעת הדחק, בשאלת חכם.

ותצא דינא

יט. באינה יכולה לבדוק כדבעי בחו"ס, יש לייעץ שתיקח טמפון גדול כמעט מהצריך לה, ותכניסוהו בעומק עד היכן שיכולה סמוך לשקיעה עד מעט אחר צאת הכוכבים, ולכתחילה תמתין יום אחר שפסק הדם, ויכולה לסמוך על בדיקה זו גם כהפסק וגם כראשון, ובשאר הימים תבדוק כפי יכולתה. וברוך הנותן ליע"ף כח.

וחקירה בסמיך ודליל, ברב ובמעט, ואפילו בגוני הורוד בהיר והחום, והמתנתי איתם יומיים ושלוש לראות שינוי היהפוך כולו לכן. והכול ניכר ונראה לעין בלא כחל וסרק, וגם במקום שספג המעט שהיה ניכר במקומו בבירור. וכפלים אלו שיש בהם להסתיר הדם, איני יודע היכן ראה אולי והיו לפניו סוגים וחברות אחרות. והנמצא מצוי אין בו קפלים המתכסים ואדרכה בכל מגע של רטיבות מתנפל אותו מקום להיות צמר גפן נראה לעין וזה כל תכליתו לאגור כל הנוזל בתוכו. ובפרט בראש הטמפון שם מתרחב ביותר וכל לחלוותי ניכרת במקומה. ועטיפת הניילון כנראה השתנתה מזמנו לזמניו שאין שם אלא דק מן הדק וכל רטיבות עוברת דרכו וניכרת. סוף דבר שהמוחש לא יוכחש ואין לדיין אלא מה שעניו רואות. ולכל היותר יסביר הדברים לאישה לרכוש סוג טמפון הנזכר שאין עליו כיסוי ניילון עב ובראוי ושתהיה מתייעצת קודם מעשה לרכוש את הנכון. וגם זה הרחקה וחומרה גדולה, שסוף סוף הוא לבן וסופג ולחוש לאיזו טיפה דקה מן הדקה שאינה ניכרת כלל אין בה חשש, חדא דלא מחזיקינן ריעותא לחוש לדבר שהיה ונעלם בפרט שעברו ימי זוב הדם, ולו יהי שהיה ואבד בראש סיכה לא אמרינן חזקתו בהרגשה ואפילו בבדיקת עד הנראה עליו כראש סיכה דנו האחרונים לצדד להקל ובטח שלא לאסור שמא יהיה כזה ואבד. ואם שוהה בגופה כחצי שעה ולא ניכר עליו דבר ראי' מהימנ' היא דכבר פסקה ונסתם מעיניה.

בקצירת אומ'ר

יז. ואם נבוא לסכם הצדדים נמצאת אומר בשעת הדחק לסמוך על הראב"ד ודעימיה שלבעלה די בקינוח והם כמה רברבי בשיטה זו וי"א גם הרמב"ם והרי"ף בשיטה זו קיימי, ושמא כסד"ט שגם למ"ד חו"ס לעיכובא היינו במקום שאפשר לה, ושמא כפשט לשון קמאי חו"ס היינו בעומק וא"צ לפשט כל הקפלים



תנאי ריבית בתביעה על תנאי

כ"א כסלו תשפ"ה

לכבוד הרה"ג הדיין המפורסם הרב י.ב. הי"ו

נשאלתי על סעיף בשטר הלוואה של עמותת החסד הפועלת נפלאות מתוך אהבת ישראל ומקצועיות גדולה וייקרא שמה וכו', ובשמה כן היא למאות ואלפי משפחות אשריהם ואשרי חלקם.

אחד מהנצרכים לעזרתם פנה אליי לחוות דעת על אחד מתנאי השטר, וכשעוררתי הנלע"ד שצריך לכל הפחות היתר עסקא, וכדאי גם ניסוח התנאי מחדש. כדרכם של יראי ה' אמיתיים השיבו שיפנו את השאלה לרבה, והבנתי מהם שכת"ר שמפורסם לגברא רבא הורה להם שאין צריך להיתר עסקא כלל.

ואני תלמיד השואל מפני רבו טעמו וסברתו בדין, שתורה היא וללמוד אני צריך. ומבקש מהרב שליט"א שינהג בי עין טובה אם לא בעבורי בעבור שיהיה לתועלת הנזקקים לסיוע גדול זה מהעמותה החשובה הזו.

וזו לשון ההתחייבות: [אות ב' בתנאי ההלוואה מעודכן לשנת 2024]

ב. התמורה הנ"ל לא תישא ריבית ולא הצמדה, למעט אם תוגש בקשה לביצוע השטר ו/או בפשט"ר של עושי השטר ו/או הערבים שאז מתחייבים עושי השטר והערבים ביחד ולחוד לשלם וכו' התמורה הנ"ל בתוספת ריבית והצמדה עפ"י חוק פסיקת הצמדה וריבית לרבות הוצאות משפטיות ואגרות. ע"כ המובא בחוזה.

ואני הדל מבין שיש כאן תנאי גמור ומחייב לתשלום ריבית קצוצה אם יובאו לידי ביצוע ההתחייבות בשטר, ואעפ"י שאין ההתחייבות נולדת משעת ההלוואה אלא אחר זמן פירעון גם זה בכלל קצוצה. וכמ"ש בשו"ע (יו"ד סי' קסו ס"ב) כיש אומרים שהוא רבית קצוצה, כשיאמר לו כן בשעה שמרויח לו זמן. וע"ז כתב מור"ם ז"ל: והוא הדין בכל רבית שבא לאדם דלא קצין מתחלה, יש מחלוקת זו אם הוא אבק רבית או קצוצה.

והבא גרע טפי, שהרי באותו שטר ההלוואה מחייב אותו גם על עיקר ההלוואה וזמן הגביה המקורי שעיקב אחריה יגרור ריבית פיגורים כקנס. וחמור טפי מקנס שאינו בלשון קנס בעלמא אלא בריבית גמורה. וכמבואר בשו"ע (יו"ד קע"ז ס"ט), אם חייב עצמו לתת למלוה כך וכך בכל שבוע בעוד שמעכב ממונו, הרי זה רבית גמור. הגה: אף על גב דכתב לו כך דרך קנסא: אם לא אפרע לך לזמן פלוני אתן לך כל שבוע כך וכך, ואף על גב דאם היה פורע לו בזמנו לא הוי כאן רבית כלל, מ"מ הואיל וכתב לו ליתן לו קצבה בכל שבוע ושבע, הוי רבית גמור. (רוב הפוסקים). וכן עיקר, אף על גב דיש מקילין והתירו ללוות ברבית בדרך זה (הגהות מרדכי פא"נ בשם ר"י דארליינש). ע"כ.

וגם הגו"כ שפלפלו שם היינו בדרך מקח, אבל בנידון שלנו על הלוואה גמורה ואותו שטר הלוואה הוא השטר לקנס בזה לא מצאנו מי שמתיר. וכל שכן שלשון החוזה דגן מכנה התשלום 'ריבית' גמורה ולא בלשון קנס, שבזה גם הי"א במור"ם מודים לאסור.

וגם למתירים אינו אלא בקנס חד פעמי, ולא בקנס מתרבה שזו ריבית דאורייתא. אפי' בדרך מכר יש אוסרים מה"ת [ש"ך קע"ז ס"ק ל"ג בשם המהר"ב] וגם למ"ד מדרבנן [שם בשם המב"ט] לא דיבר אלא דרך מכר, ודרך הלוואה לכו"ע קצוצה היא.

איסור דרבנן איכא. ועל צד שיש כאן ריבית הרי ח"ו נכשלים כל הנוגעים בדבר כולל הערבים.

ואני הדל שואל ממה נפשך, אם לא גובים בשטר זה למה כתבו תנאי זה, ואם כוונתם לגבות בשעת הצורך הרי שמחייב אותו בריבית גמורה. ובפרט שנראה שהוסיפו תנאי זה כדי שיוציאו מהלווה גם בבית דין פרטי של דיני תורה על סמך החתימה שבחוזה שידונו הדיינים בעין תנאי שבממון והוי כמתנה על מה שכתוב בתורה. 'ואפשר' שכל השטר האמור הוא שטר של איסור. כמבואר בשו"ע ח"מ סי' נב.

ומאחר והוא דבר קל ופשוט לעשות היתר עיסקא ויש עוד חששות דרבנן בעמותה שעוסקת בגמ"ח כספים ויכולים לפטור עצמם בקל בהיתר עסקא, למה להתחמק מפתרון מועיל על כל צד שיהיה.

ואם כן אסכם בקשתי מכת"ר שיבאר לתלמיד שבמוני מדוע אין חובת היתר עסקא על התנאי הנ"ל, ובאופן כללי למה להימנע מהיתר עיסקא שנעשה בנקל ומוריד כמה וכמה חששות.

ואסיים כדברי בפתחה, שמו של כת"ר כשמן הטוב נישא למרחוק, וחסדי עמותת וכו' מאשפות ירים אביון, יעמדו לכל העוסקים במצוה גדולה זו לכל מילי דמיטב.

עמיחי יעקב פרץ, וברוך הנותן ליע"ף כח.

ולכאורה גם אין לומר, שמאחר ולא נתבאר 'סכום' להיקרא 'קצוצה', זה בודאי אינו שהרי השווה דיני השטר לריבית המצויה בערכאות ובמשק הפיננסי וזה דבר שיש לו קצבה, שיכול בקל להיכנס לראות חיוב הריבית הקיים האידנא. ומאחר ומפורסם שהריבית נקבעת עפ"י פיגורים יומיים או חודשיים כמצוי במשק, ומתגלגלת כפי משך זמן דיחוי הפירעון, זה כמפרש ואומר שעל כל זמן דיחוי אגבה כך וכך.

ובתחילה חשבתי שלמדו להתיר מדין ריבית על הלוואה שהתגלגלה לגולה, שרצו לומר שמאחר והיו חייבים לפרוע עד זמן מסוים משם ואילך הוי כגולה בידם ולא הלוואה, ועל זה אין איסור לגבות ממון 'מתרבה מזמן לזמן'. [כמ"ש בכיו"ב בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' עא) ושו"ת להורות נתן (ח"ג יו"ד סי' נד)] אך גם הם לא דיברו אלא בכגון גזל ועושק, שהלווה כובש את הממון אצלו בחזקה ולא באין לו וכדומה.

ועוד והוא עיקר, שהם דיברו בסכום מעות כקנס ולא בלשון ריבית מפורשת, ולהם יש היתר עסקא מה שאין כן בנדר"ד, וגם דבריהם לעצמם לא מוסכמים בפשט לשונות הפוסקים.

ומה שהשיב הנציג מהעמותה בניקיון כפיים ותום לב, וברור לי שכך הוא באמת ובתמים, שאינם מתכוונים לגבות הריבית. אין זה משנה שכן סוף סוף חייבו את הלווה על שטר הלוואה בתנאי ריבית, וגם אם אינה קצוצה לבו"ע



עכ"ל. וגם סמ"ק (סי' פא) כתב פסק זה דהר"מ.
ע"כ.

וכ"פ שלחן ערוך (יו"ד סי' רי"ד סעיף א) וז"ל,
דברים המותרים והיוודעים בהם שהם מותרים
נהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר
ואסור להתירם להם. הלכך מי שרגיל
להתענות תעניות שלפני ראש השנה וכו' צריך
ג' שיתירו לו. אם בשעה שהתחיל לנהוג היה
דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם
אחת, צריך התרה ופתח בחרטה שמתחרט
שנהג כן לשם נדר. לפיכך הרוצה לנהוג בקצת
דברים המותרים, לסייג ופרישות, יאמר
בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר,
וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם
ההוא או בפעמים שירצה, ולא לעולם. ע"כ.

איברא, שיש לדקדק בדברי קדשו דקאמר
'היה דעתו לנהוג כן לעולם' לכאורה משמע
דווקא בכה"ג שחשב לעשות כן לעולם הוא
דבעי התרה דהוי בנדר, וכמו שלמד בב"י
מהירושלמי משא"כ בסתם שאינו נדר. וכן
משמע שהבין במשנה ברורה (סי' רלח סק"ה)
שכתב, ואיתא ביו"ד בסימן ר"ד ס"א דאם נהג
לעשות דבר טוב אם היה דעתו לנהוג כן
לעולם הוי נדר וטוב שיתנה בתחלה שלא יהיה
עליו דבר זה בנדר פן יודמן איזה פעם שלא
יוכל להשלים. ע"כ. מאידך מדסיים שו"ע
ואמר בהרוצה לנהוג וכו' יאמר שאינו בנדר
וגם שאינו לעולם. משמע שגם בסתם בעי
התרה, ונלע"ד שכן מבואר בדבריו בבית יוסף
(אורח חיים סוף סימן קסא) שכתב, ונכון להתנות
ולומר שאינו מקבל עליו דבר זה בתורת חובה
אלא בתורת רשות כדי שאם איזה פעם לא
יודמנו לו כל כך מים לא יצטרך להחמיר
כמנהגו, וכן ראוי להתנות בכל דבר שאדם
רוצה להחמיר על עצמו. ע"כ. ושם לא הזכיר
שנהג כן 'לעולם'.

לשנות צדקה ליששכר וזבולון

שאלה הבאה בבית בכית ההוראה, באחד
שמנהגו לתת לכמה אנשים בכל שישי צדקה
לערך 200 ₪ לכבוד שבת קודש, וכעת רוצה
ליתן כל הסכום לת"ח אחד בהסכם יששכר
וזבולון, ושואל אם מותר ונכון לעשות כן?

נדרי מצוה

א. ראשית יש לדון אם בכלל מותר הדבר
לחזור בו לשנות מנהגו מימים ימימה, שמאחר
ומצוה גדולה עשה בעמיו להחזיק באחיו
האביונים ולא פ"י בלא נדר שמא יש כאן נדר
מצוה.

וכמבואר ברא"ש (נדרים פרק ב סימן ד) וז"ל,
מכאן היה אומר ה"ר יהודה הכהן ז"ל אם אדם
נהג שלא לאכול בשר או שלא לשתות יין בזמן
מיוחד ושוב רצה לשתות יין או לאכול בשר
באותו הזמן צריך התרה ופתח בחרטה
שמתחרט שנהג כך לשם נדר. ע"כ. ובקרבן
נתנאל שם ציין שכ"ד הר"ן (נדרים פ"א ע"ב),
שאדם שנהג מנהג של מצוה, כגון שנהג שלא
לאכול בשר מ"ז בתמוז עד תשעה באב,
לאכל על חורבן בית המקדש, ורוצה לבטל
מנהגו, צריך התרה ע"כ. ועי' למרן הבית יוסף
(סי' ריד ס"א ד"ה דברים המותרים) שכן כתבו
המרדכי פרק מקום שנהגו (סי' תרב) והגהות
מיימוניות בסוף הלכות שבועות (פי"ב אות ג)
שהשיב הר"מ (תשב"ץ קטן סי' תקסד) בשם ה"ר
יהודה הכהן וכו' וכן משמע בירושלמי ריש
פרק מקום שנהגו (ה"א) דהוי כמו נדר ונשאל
לחכם ומתירין לו וכגון שבשעה שהתחיל
לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם דומיא
דאחרים נהגו בו איסור דהוי לעולם ואפילו
בפעם אחת אם נהג בענין זה צריך היתר.

וראיתי לגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן צא אות ב) שהאריך בכיו"ב וכתב, נלע"ד דלענין זה דנקטינן שכל האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלקי ישראל וכו' מסתבר דשפיר מהני מה שרגילים להתנות בערב ר"ה וביוהכ"פ דאינו רוצה כלל שיהי' נדר וכו' ולכן נלע"ד דכל שהוא אומר סתם ולא בלשון נדר ה"ז חשיב כאומר בפירוש בלי נדר.

אך לכאורה קשה על זה מהא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' רי"ד ס"א "הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסיג ולפרישות יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו בנדר" ואם לא אמר כן ונהג ג' פעמים הוי נדר ובעיני התרה, ואמאי בעיני התרה הא אמרי' דלענין זה שפיר מועיל תנאו שעשה בריש שתא שלא יתקיימו נדריו כל השנה, אך אפשר דכיון דנהג ג' פעמים חיישי' שמא נזכר בינתיים בביטולו שעשה בריש שתא ואעפ"כ הוא ממשיך לנהוג כן ה"ז חשיב כאילו ביטל את התנאי, וגם נראה דמהא דמהני התנאי שהוא עושה בתחלת הנהגתו שעושה בלא נדר משמע קצת כדבריני דשפיר מועיל גם התנאי שעושה בריש שתא. ע"כ.

ולא ירדתי לסוף דעתו דמעיקרא מאי קשיא ליה משו"ע, שי"ל שבאמת אם עשה התנאי בערב ר"ה מהני והוא דיבר בלא התנה כן. ועוד אמאי מחזיקין רעותא שמא נזכר בתנאי ובטלו במעשה ידיו, ולדבריו תקשי שגם לשו"ע באומר בתחילת הנהגתו שאינו מקבל עליו בנדר שמא אחר זמן נזכר בתנאי והמשיך מנהגו והוי כביטול התנאי. [ונראה שלזה נתמקן בסוף דבריו].

ומ"מ סיים הגרשז"א שם, אך יותר נראה דבזמננו שמזכירים בפירוש בהתרת נדרים שבערב ר"ה "מנהג של מצוה או איזה הנהגה טובה שנהגתי שלש פעמים" ומיד הוא גם מוסר מודעה על כל קבלה בלב דאפשר שפיר

והנראה בדעת אדונינו דתרתיו קאמר, חדא בנהג כן כמה פעמים הוי נדר אפילו לא חשב לעולם, ובחשב לנהוג לעולם אפי' בפעם אחת הוי נדר. ודעתו שסתם מנהג הוא לעולם ובהנהג כן הוי כפי' לעולם דדמי לנדר. ולפי"ז נלע"ד שבמנהג שהדרך בו שהוא משתנה עם הזמן לפי הצורך והאפשרות בזה לא הוי נדר כלל כל שלא חשב כפי' לעולם שסתמו שעומד להשתנות משא"כ במנהג שאין עלול להשתנות כמחמיר בדין וכיו"ב שבזה סתמו כנדר. ולפי"ז בדין שבסתמא חושב לתת הצדקה כשיכול ורוצה, ודעתו ודאי שישתנו האנשים שגלגל בעולם ומי אמר שתהיה לו בעצמו היכולת לתת, בזה לא אמרינן דהוי כנדר ממש. ועל אף שהוא חידוש נראה לי שכן האמת. ואיך שלא יהיה משמע שהתרה ודאי מהני בכיו"ב.

מסירת מודעה

ב. ובהצטרף לזה מנהגנו לבטל הנדרים דלהבא בימים נוראים נראה דקיל טפי שביו"ב חזינן בשלחן ערוך (יו"ד סימן ריא סעיף ב) וז"ל, מי שהתנה ואמר: כל נדרי שאדור עד זמן פלוני יהיו בטלים, ונדר בתוך הזמן, אם הוא זוכר לתנאו בשעת הנדר, נדרו קיים שהרי מבטל תנאו בשעה שנודר. ואם אינו זוכר לתנאו בשעת הנדר, התנאי קיים והנדר בטל. ויש אומרים שאין התנאי מועיל לבטל הנדר, אלא אם כן יזכרנו תוך כדי דיבור לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, ויש לחוש לדבריהם. ע"כ. הרי דס"ל מעיקר הדין שאם לא זכר התנאי בשעת הנדר בטל נדרו ורק ראוי לחוש למחמירים, ובדין הוא קיל טפי שהרי לא אמר כלל לשון נדר אלא שנהג כן בשתיקה שיש לומר דבכה"ג לא קאמר מרן לחוש למחמירים. [ועי' קול אליהו (ח"א יו"ד סי' לד) שעיקר כהסתם והיש מחמירים לחומרא בעלמא נקט ושכן באו בהסכמה מגדולי הדור הרב הניגת ורדים, הרב המג"ן פרח שושן ועוד. ע"ש].

מרואיקוס בפסקי דינים כתיבת יד. עכ"ל. וע"ש בהארות המהדיר, שבדבר יהושע (ח"ב סי' ל"ח אות ג') העיר בזה, דלהדיא מבואר בנדרים (ט"ו ע"א), דדברים המותרים בו איסורו משום לא יחל מדרבנן. ותמה על החת"ס (בסי' ק"ז) שכתב דהוי דאורי' בו. ע"ש. ועי' גם יב"א (ח"ה א"ח סי' ל"ז), שהביא שכ"ב הרא"ש והר"ן בנדרים פ"א ע"ב, ועוד אחרונים. ע"ש.

ואיך שלא יהיה בהתרה מיהא מהני כמ"ש בשו"ע (יו"ד סימן רנח ס"ו), הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא א"כ נשאל לחכם והתיר לו. ע"כ. ואל תשיבני ממש"כ שם בפת"ש שאסור לחכם להתיר לו את נדרו מפני שמפסיד לעניים וחכם שהתיר חייב נידוי, אבל התירו היתר. ע"ש. שבדין יש לחלק כמ"ש בדרך אמונה (מתנות עניים פרק ח אות ב) שבמקום שיש מצוה בהתרתו כגון שהנודר נעשה עני או שלא יהי' לו שלום בית ע"י כן או שצריך המעות עבור קרובו מותר להתיר נדרו לבתחלה. ע"ש. והכא לא גרע שרוצה לתת עבור זכות לעצמו בלימוד תורה, ואין לך קרוב יותר מאדם שקרוב אצל עצמו, וקי"ל חייך קודמין וחי הרוח עדיפי. ומ"מ ההתרה תהיה דוקא בפתח ולא חרטה, עיין ש"ך (סי' רנ"ח סק"ד).

שינוי יעד

ד. ואפשר ויש לומר שמאחר ונותן אותו סך המעות לת"ח אין כאן מפר נדרו, אלא משנה ייעודו של כסף מהכא להתם שמריש הייתה לצורכי שבת לעניים ועתה לתלמוד תורה, וזה ודאי זכותו לשנות דלא גרע מיד גבאי שנותנים על דעתו וכו' טובי העיר, שרכושו של אדם בידו לעשות בו כרצונו. ועתה ראיתי כן בהדיא להגהות מרדכי (כתובות פ"א רמז רצה) וז"ל, וכן נראה לי דיחיד יכול לשנות צדקה דיליה לדבר מצוה כמו טובי העיר בצדקת אנשי העיר. עכ"ל. שוב בינתי שכבר הביאה ביתה

להקל ונראה לפי"ז דאף שנפסק בשו"ע יו"ד סי' ר"ג סעי' ד' "דאם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם יאמר בלי נדר" וכו' נראה דמיירי בפסיקה כוז שהוא ממש מתחייב בחיוב גמור, או כדאמרן קודם דמיירי במי שלא עשה תנאי בראש השנה. אבל מ"מ מסתבר דבדברי מצוה שרגילים בני אדם לומר שפיר מהני הביטול שעושים בערב ר"ה ויוהכ"פ. הלוים נודע שבכגון דא נשאל הגה"צ מוהרי"ח זוננפלד זצ"ל בספר שלמת חיים ח"ב תשובה ל"ח, והשיב דמסתברא דעל מה שלא נדר בפירוש כגון מנהגי מצוה יכולים שפיר לסמוך על המסירת מודעה שבערב ראש השנה. ע"כ. ואם כן למסקנת דבריו גם בנידון דידן מהני אותו התנאי.

נדר דרבנן

ג. ובכלל יש לך לידע שאפי' הוי נדר בכהאי גוונא אינו אלא מדרבנן כמבואר בשו"ע ברכה (יו"ד סימן ריד) וז"ל, הא דקי"ל (פסחים ג ב) דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם לפניהם, יש לחקור אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ונראה דבר פשוט שאינו אלא מדרבנן. והכי דייק לשון הש"ע, שכתב דברים המותרים ונהגו בהם איסור הוי כאלו קבלו עליהם נדר ואסור להתירם להם. ולשון כאלו קבלו עליהם, הכי דייק. ועוד קי"ל (שבועות כו ב) בנדרים עד שיוציא בשפתיו, דכתיב לבטא בשפתים, ובעינן פיו ולבו שוים, לאפוקי אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו. והדבר מבואר בהרא"ש בפסקיו פרק מקום שנהגו (ס"ד ד) וז"ל, כמה בטלני איכא בשוקא, משמע הא לא אפשר בלא מחלקת הי"ל לעשות מלאכה עמהם, שגדול השלום, ויש לו לעבור על מנהג מקומו, כיון דאית ביה איסורא דאורייתא, אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם. עכ"ל. ונפקא מינה לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו, יש להקל, דקי"ל (שבת לד. ביצה ג ב) ספיקא דרבנן לקולא. הרב הגדול מהר"ר שלמה עמאר ז"ל אב"ד דק"ק

הגבאי דאז הוא דיכול לשנותה למצוה אחרינא כמו שהגבאי יכול לשנות מעות צדקה למצוה אחרינא, אבל בנדר ליתן הוא לעני כ"כ אינו יוצא ידי נדרו עד שיתן סלע לעניים. ע"כ. ומעתה אם נתפוס מנהגו כנדר לא יועיל לשנותו לאחר שכבר תפוס מאיש הראשון, אך הנראה שאין ליקח הרגל מעשיו כנדר עד כדי כך מאחר וסוף סוף לא ממעט הצדקה ולא נדר בהדיא לעני פלוני. וכבר הארכנו לעיל שבמנהג כגון זה שעלול לשינויים כפי הזמנים אין בו נדר גמור הגע בעצמך ברגיל ליתן צדקה לעניים מסוימים שבכירו והעביר דירתו לעיר אחרת, וכי נימא שאסור לו ליתן לעני עיר החדשה מאחר וכבר הורגל בראשונים והוי כנדר להם דוקא, וכיו"ב בנולדו לו קרובים או גדלו ילדיו וכי נאמר שאסור לשנות מעניים הראשונים עבור בניו הגדולים, כזאת לא ראינו וסתמת הדברים לא כן.

כל שכן שיש לצרף בכאן שבשעה שהורגל אצל ראשונים לא היו מעות אלו של עכשיו בידו ואם כן אין נקנים מאחר והם דברים שלא היו בעולם. ואל תשיבני ממש"כ מרן בשו"ע (חו"מ סי' ריב ס"ז) דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם: כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית, או: יהיה אסור עלי, או: אתננו לצדקה, אף על פי שאינו מתקדש, לפי שאינו בעולם, ה"ז חייב לקיים דברו, שנאמר: ככל היוצא מפיו יעשה. ע"כ. דשאני התם שהוציא בפה במפורש ודינו כנדר ממש משא"כ בנדר"ד. [וחזו להצטרופי החולקים שם לספק נדר דהכא].

ובכלל עי' למו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ה חו"מ סימן ז סוף אות ב) ששינוי מצדקה לצדקה אחרת אין איסורו אלא מדרבנן, ובספק אזלינן לקולא. ע"ש. ואוקי באתרין.

יוסף (סי' רנט) בסתימה ומשמע דאודיי מודי ליה. וכן מבואר בטור (רנט). וכדברים אלו ממש כתב בשו"ת בנימין זאב (סימן קעב) וז"ל, וכן נ"ל הדיוט בנימין דה"ה יחיד נמי יכול לשנות צדקה שלו לדבר מצוה כל זמן שהיא לידו כמו טובי העיר בצדקה של אנשי העיר וז"ל בתר טעמא דמ"ט אמרינן דאסור לשנותה משום דעת בעלים אליבא דרבי מאיר כדאיתא בב"מ פרק השוכר את האומנין דאמר כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזול חכא דהוא בעצמו משנה צדקה שלו לדבר מצוה ליבא למיחש למידו. ע"כ. בפרט דהכא אותו ת"ח גם עני הוא שאין לו כדי סיפוקו, והוי צדקה ות"ת הבאים כאחד ושפיר דמי.

איברא, שיש לחלק שמאחר והרגיל האנשים ג"פ יש לומר כנ"ל דהוי כנדר לאותם אנשים דוקא ועתה רוצה לשנות ליתן לאחר. ובוה כבר נחלקו אחרונים עי' לרב מחנה אפרים (הלכות צדקה סימן ז) שכתב, במי שנדר ליתן מתנה לעני ידוע אי יכול לשנותו ליתנ' לעני אחר, ראיתי חולקים ע"ז דהרב מהר"ש יפה בתשובה כ"י השיב דיכול לשנותו לעני אחר. אבל הרדב"ז ז"ל סובר דאינו יכול לשנותו. ולכאורה היה נראה כסברת מהר"ש יפה ז"ל מדכתב הטור ביו"ד סי' רנ"ט דאם נדר ליתן סלע לצדקה יכול לשנותו למצוה אחרת והרי דאפי' בנדר ליתן צדקה לעניים חזינן דיכול לשנותו ויוצא ידי נדרו, ה"ה נמי באומר אתן סלע לעני פ' כיון דליבא עלי' אלא משום נדרא ועני ודאי אינו קונה באמיר' כל שנותנו לעני אחר יוצא ידי נדרו. אבל ראיתי למרדכי בפ' הגזול שהביא משם מהר"ם דאם עני תובע לעשיר נדרת לי כך וכך ה"ז נשבע אם כופר משמע דחייב לתת לאותו עני בדוקא דאל"כ היאך משיבין אותו כיון דאפילו אם יודה לו אינו יכול להוציא מידו דמצי א"ל לעני אחר אני רוצה ליתן וכו' ונראה שאין דברי הטור אמורים אלא בנדר צדקה להביאה ליד

זבולון בצאתך ויששכר באוהלך ע"כ. [מדרש רבה (בראשית צט) ועוד בפר' נשא (יג אות טז)].

ופשט דברי הש"ך 'מה שירוויח זה יהיה בין שניהם ביחד' מוכיחים שגדר יששכר וזבולון הינו דווקא שמתחלקים חצי חצי ברווחים ובלימוד, ואפילו יעלו הרווחים ליותר מכדי צרכו מחויב בזה. וכ"ה ברע"א בשם אש דת (גליון שו"ע שם) שרק בבכה"ג נוטלים משכר הלומד דהוי כעסק ולא כהחזקתה בעלמא, שאיך הוא שעמל כל היום לעצמו אלא שמפריש קצת מממונו להחזקת תורה ויעיל תנאי לזכות בחצי מחלק הלומד שעמלו כולו בתורה"ק. ע"ש. וכיו"ב באור החיים (פרשת כי תשא עה"פ יתן מחצית השקל) וז"ל, כיששכר וזבולון ושמעון אחי עזריה (סוטה כ"א א) ורבים כהם אשר יחצון כספם לעמלי תורה. ע"כ.

ואפי' נימא שאין זה הכרח דווקא בחולק חצי חצי ברווחים, מ"מ צריך שיתן לו סך חודשי שיספיק לו לצרכיו שיוכל ללמוד ביישוב הדעת, וסך האמור אינו קרוב לזה ונמצא דלית חכא יששכר וזבולון ממש.

ברם, עיין בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות מד) שכתב, יש להרגיש דהוה ליה למור"ם להשמיענו דאפי' נותן חלק אחד במה שלומד והעשיר יתן לו חלק פרנסה שרי, כמו שכתב רבינו ירוחם שם סוף נתיב ב' ואין צריך שיתן לו חצי הרויח והוא יזכה בחצי הלמוד ודוק הטב. ועי' מה שהאריך בזה הגר"ש זעפראני (אור תורה ניסן תשס"ו פ"א). [ובאם נגרע ללמוד ע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז י"ד סימן יז) ובאו"ת שם].

הסכם או תמיכה

ו. ומ"מ גם אם אינו זבולון ממש יש בידו המחזיק ת"ח שמטיל מעות לכיסו, ואמר ר' אלעזר (כתובות ק"א ע"ב) מקרא אחר אני דורש דכתיב כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל, כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה

אחזקת תורה צורך גבוה

ה. ומעתה יש לומר שבכעבור צורך גדול כהכא לעשות עם הת"ח הסכם יששכר וזבולון לקנות לו חלק בחלק עם עמלי תורה, י"ל דשפיר יש לסמוך דלא הוי כגדר גמור ובצירוף מה שרגיל בהתרת נדרים בימים נוראים, ושאינו יותר ממשנה מזה לזה. וכבר ידעת דברי הזוהר הק' (פרשת בהעלותך) שכתב, תא חזי כתיב ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך מלמד דאשתתפו כחדא וכו' ויששכר חולקיה באורייתא ויהיב לזבולון חולקא דאורייתא ודאי ועל דא אשתתפו כחדא לאתברכא זבולון מיששכר דברכתא דאורייתא היא ברכתא דכלא וכו' ע"ש.

ומרן החפ"ז חיים בספרו שמירת הלשון (שער ג' פ"ו) וכן ג"ע מרן החיד"א בספרו ראש דוד (עה"ת פ' משפטים) כתבו שלעתיד לבוא מלמדיו למחזיק התורה כדי שיוכל לישב בגן עדן עם הת"ח דאל"כ מאי הנאה יש לו לישב בג"ע דהת"ח עוסקין בתורה והוא לא מכין. וכן נראה מבואר בפסחים דף כ"ג ע"א דאמרו שם כל המטיל מלאי לכיס של ת"ח זוכה ויושב בשיבה של מעלה שנאמר בצל החכמה בצל חכסף. ע"כ.

אלא דאיכא קמן לברורי אם אכן יזכה בזה בהסכם יששכר וזבולון, שכך לשון השו"ע (יו"ד סי' רמ"ו סעיף א), ומי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות ש"מ לו יספיק לאחרים הלומדים. והוסיף הרמ"א ז"ל, ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו בשכר. וביאר הש"ך (שם) כלומר, שכר תורה ושכר מה שירוויח זה יהיה בין שניהם ביחד. וכ"כ בטור וז"ל, ומי שאי אפשר לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות הזמן יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאלו הוא לומד בעצמו כמו שדרשו חכמים בפסוק שמח

המחזיק בעמלי תורה, שבאותה שעה שהחכם עוסק בתורה, התורה מגינה גם על המחזיק ומצילתו מן החטא, כאילו הוא בעצמו עוסק בתורה. וכן כתב הגאון רבי חיים אבולעפייא בספר עין החיים (פרשת ויקהל). וכזה פירשו המפרשים הפסוק: שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו "מכשול", הוא היצר הרע שנקרא "מכשול", כדאיתא בסוכה (נב א), כלומר שלום לאוהבי תורתך, זה המחזיק בידי החכם, כי אין לו מכשול מיצר הרע, שבכח התורה של החכם, גם המחזיק זוכה להתגבר על יצרו בסייעתא דשמיא. וכ"כ בספר יד המלך פאלומבו (פרשת וישלח). ושיש להוסיף עוד לפי מ"ש בע"ז (יז ב) שהתורה מרחיקה ממחשבת זנות, שנא' מזימה תשמור עליך תבונה תנצרכה. ואפשר שזכות התורה תועיל גם למחזיק בחכם להרחיק מעליו הרהורי עבירה הקשים מעבירה. ע"ש כמה ברכות ינוחו על ראש המחזיק. ומעתה יש לומר דלא גרע לעניין זה מהסכם יששכר וזבולון שזוכה המחזיק גופיה בכמה מעלות ואמרינן שפיר אדם קרוב אצל עצמו ורשאי לשנות הצדקה מזה לזה להרוויח לעצמו אותן מעלות השייכות דווקא במחזיק ת"ח. אלא שאם באנו לדון במחזיק תורה הרי שבין נותן מעט ובין הרבה מקרי אחזקת תורה.

חלוקת תרומה

ז. וידועים דברי הרמב"ם שטוב לתת מעט צדקה להרבה עניים, מאשר לתת הכול ביד אחד. וכיו"ב בשו"ע (יו"ד סימן רנז ס"ט) שכתב, לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד. ע"כ. ויעויין לר"ח בן עטר בראשון לציון (שם) שכתב וז"ל, צריך לדעת אם דוקא ה"מ אם נותן לו יותר מכדי צורכו של עני הוא דלא יתן בו אבל אם אחר שיתן לו כל צדקותיו הלוואי שייספיק לצורכי מהו. ונראה להוכיח ממה שמצינו שלא נאמר עיקר דין זה אלא בענין דהע"ה שהיה נותן כל מתנותיו לעיר' היאירי דכתיב הוא כהן לדוד וארז"ל שהיה דוד נותן

מחייהו. כיון דחזייה דקמצטער א"ל רבי מצאתי להן תקנה מן התורה ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום, וכי אפשר לדבוקי בשכינה והכתיב כי ה' אלהיך אש אוכלה. אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. ע"כ.

ובזה"ק (פרשת וישלח ד' קעא ע"א), מאן דלעי באורייתא ולית מאן דסמך ליה ולא אשתכח מאן דאטיל מלאי לכיסיה לאתתקפא, על דא אורייתא קא משתכחא בכל דרא ודרא ואתחלש תוקפא דאורייתא כל יומא ויומא בגין דלית לון לאינון דלעאן בה על מה דסמכין ומלכו חייבא אתתקף בכל יומא ויומא, ת"ח כמה גרים חובא דא ובגין דלית (לון) מאן דאסמך לאורייתא כדקא יאות אינון סמכין חלשין וגרמין לאתתקפא להווא דלית ליה שוקין ורגלין לקיימא עליהו. ע"כ.

וקאמר רבא (שבת כג ע"ב), דרחים רבנן הווי ליה בגין רבנן דמוקיר רבנן הווי ליה חתנוותא רבנן דדחיל מרבנן הווי גופיה הוי צורבא מרבנן ואי לאו בר הכי הווי משתמען מיליה כצורבא מרבנן. ע"כ.

ועוד שבזה מוציא עצמו מכלל ארור כמבואר בירושלמי (סוטה בפרק שביעי ה"ד), ר' אחא בשם רבי תנחום ברבי חייה למד ולימד ושמר ועשה והיתה ספיקה בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור. ע"כ. [ר"ל, ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת. דברים כז, כו]

וע"ע למו"ר ביביע אומר (ח"ז יו"ד סימן יז אות ד), שהנה אמרו חז"ל בקידושין (ל ע"ב) אמר הקדוש ברוך הוא בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין נמצא שעל ידי כח קדושת התורה יוכל להכניע את יצה"ר. וכן אמרו בסוטה (כא ע"א) שהתורה מגינה מן היסורין ומצילתו מן החטא. ומסתברא ודאי שכל זה מועיל גם לגבי

דהרי איתא (ביו"ד סי' רנ"א ס"ג) דלקרובו צריך להקדימו לכל אדם, ובסי' רנ"ז (סעיף ט') דלא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד, מוכח בש"ך שם דהיינו אם אינו קרובו או שיש לו עוד קרובים - וא"כ משמע לכאורה דכל מעות צדקה שיש לו לאדם משלו צריך ליתן לקרוביו כשהם נצרכים, ואם נותן מזה לעניים אחרים הרי הוא כגזול מקרוביו שהתורה זיכתה להם, אבל כמדומה שאין נזהרין כלל בזה בפרט בקופות רבי מאיר בעל הנס, ואולי משום שחושבים המאספים דגם אם לא יתבעו מהם גם לקרוביהם לא יתנו יותר. ע"כ. וניכר סיום דבריו בלימוד זכות ואינו עיקר. ועי' בטור (יו"ד סי' רנ"א) וז"ל, כתב ה"ר סעדיה חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו שנאמר וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי אחיך. וכן אמרה הצרפית לאליהו ועשיתי לי ולבני תחילה לי ואח"כ לבני והודה לה אליהו ואמר לה לך ולבנך תעשה באחרונה. ע"כ.

המורם מהאמור

ח. ומעתה דמילתא דפשיטא היא שאין לך קרוב יותר מאדם אצל עצמו, שרוצה לזכות עצמו באור תלמוד תורה שייחיהו, עדיף יחזיק הת"ח לתועלתו מאשר שאר עניים שפרנסת גופו קודמת וכ"ש פרנסת נשמתו. ובאם יוכל לתת לכמה עמלי תורה בזה עדיף טפי. ונראה דלריוחא דמילתא יעשה התרת נדרים ע"י פתח שלא אמר בלא נדר קודם שנתן לאותם עניים, ואח"כ ייתן הכסף לעמלי תורה.

לו מתנותיו ועז"ה ויהי רעב כו' וכיון שזהו מוצא דבר של ענין זה מסתמא בודאי כי מתנות דוד יהיו יותר מכדי צורכו של עירא כיד המלך ולזה הוא שלא רצה ה' ויהי רעב אבל אם אינו נותן לו אלא כדי צורכו אין איסור אפי' יתן כל צדקותיו ועכ"פ יזהר האדם בכל אופן שיהיה לתת מצדקותיו לעניים הרבה וא' לעני א' לאו דוקא לעני אחד וה"ה לעניים ב' וג' אם יהיו לו קבועים לתת להם דוקא. ע"כ. ומשמע שבאינו נותן יותר מכדי צרכו ליכא קפידא אלא שמן הראוי גם בזה לפזר. ומעתה יש לומר שאם העניים שרגיל ליתן להם הינם בני תורה שמקיים בהם צדקה ואחזקת תורה, עדיף טפי שימשיך במנהגו מאשר ייתן לת"ח אחד הכול. אך באם מקיים בהם רק מצות צדקה וחשקה נפשו במעלות המחזיק תורה מותר וכדאי שייתן לת"ח, ואין להקשות משו"ע הנ"ל שלא ייתן לאחד שמדברי הראשון צ"ה הנ"ל לא מיירי שו"ע בנותן שלא כדי סיפוקו.

עוד יש לומר כמשמעות הש"ך (ס"ק יט) שכתב, או לקרוב א' ולהניח שאר הקרובים. ע"כ. ומשמע שעדיף לקרוב אחד יותר מכמה עניים אחרים, וכן מבואר בשו"ת שלמת חיים (יורה דעה סימן קכב) וז"ל, במי שיש לו קרוב עני והוא נותן צדקה גם לעניים שאינם קרוביו או להמשולחים עבור המוסדות, אי שפיר עביד,



סימן נ

טעמים דאורייתא ולרבי יוחנן שרי משום שכר פיסוק טעמים.

ונמצאת אומר דלר' יוחנן דליכא טעמא דשכר שימור אסור ללמד הקטנים תורה שבעל פה, וב"פ הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ז) וזל"ק, היה מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר נותן לו שכרו, וחייב ללמוד בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה, מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבעל פה אסור ללמוד בשכר שנאמר ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' וכו'. ע"כ.

איברא, דהטור (סי' רמז) הביא לדברי הרא"ש אביו שכתב וז"ל, נהגו האידנא ללמד הכל בשכר אם אין לו במה להתפרנס שרי ואפי' יש לו אם הוא שכר בטלה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו שרי. וללמוד לקטנים שרי משום שכר שימור ושכר פיסוק טעמים. ע"כ. [ומקורו בפסקים בכורות (פ"ד סי' ה) דאזיל בזה בתר התוס' בכורות (כט ע"א ד"ה מה) והביאו דבריהם בעוד ספרי ראשונים כמלאכים].

וכתב עליו בב"י, נראה שאינו חולק על מה שכתבתי בסמוך דהלכה כרבי יוחנן דאמר שכר פיסוק טעמים והילכך מותר ללמד אפילו לגדול בשכר דהכא לא נחית למיפסק הלכה כמאן, אלא לומר דכמה גוויי היתרא איכא. אם אין לו במה להתפרנס או אם הוא שכר בטלה או אם הם קטנים משום שימור או משום שכר פיסוק טעמים ואף על פי שהם גדולים שרי משום טעם שכר פיסוק טעמים. ע"כ.

ומבואר בדבריו שכל שיש טעם להקל שרי וא"צ דוקא לטעם דפיסוק טעמים. וכגון ילד ונער דאיכא שימור שרי ליטול שכרו בעבור שמירה זו. א"נ בא"צ שימור כבנות או בגדולים שרי במקרא משום פיסוק טעמים, ואפי' בתושב"ע ובגדולים שרי אם אין לו במה להתפרנס או בשכר בטלה.

תשלום על שיעור פרטי בגמרא

נשאלתי מאברך שרוצה ללמד נערים גמרא, לתגבר ולסייע להם, ומתן שכרו בצידו שיקבל על זה תשלום מחורי הנער. ושואל אם מותר ונכון הדבר לגבות תשלום על שיעורים פרטיים במקצועות הקודש.

מה אני בחנם

א. תחילה וראש נכא בקצירת האומר לדון בהיתר המלמדים בתלמודי התורה לקבל משכורת.

בגמרא נדרים (לו ע"ב) איתא, מלמדו מדרש הלכות ואגדות אבל לא ילמדנו מקרא מקרא. מ"ט לא ילמדנו משום דקמהני ליה. מדרש נמי קמהני ליה, אמר שמואל במקום שנוטלין שכר על המקרא ואין נוטלין שכר על המדרש. מאי פסקא הא קמ"ל דאפילו במקום שנוטלין שכר על המקרא שרי למשקל על המדרש לא שרי למשקל, מאי שנא מדרש דלא דכתיב ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם וכתיב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' מה אני בחנם אף אתם נמי בחנם, מקרא נמי בחנם, רב אמר שכר שימור ורבי יוחנן אמר שכר פיסוק טעמים. תנן לא ילמדנו מקרא. בשלמא למאן דאמר שכר פיסוק טעמים היינו דלא ילמדנו, אלא למאן דאמר שכר שימור גדול בר שימור הוא, בקטן קתני. ע"כ.

בקמאי ובשו"ע

ב. והנה בב"י (יו"ד סי' רמז) הביא הגמ' הנ"ל ומכריע הלכתא כר' יוחנן כדקימ"ל בכל מקום רב ור' יוחנן הלכתא כר' יוחנן. וכתב הר"ן דאיכא בנייהו ללמד מקרא לגדול דלא בעי שימור דלרב אסור דסבירא ליה דפיסוק

דכתיב כל כבודה בת מלך פנימה וליכא לאוקמא בה שכר שימור. ע"ש. הרי שיש לדון לפי המציאות והגמרא דיברה על פי רוב שבנים בעי שימור ובנות לא בעיין שימור, אך במידה והמציאות מראה אחרת שוב ליכא היתר. וה"ה בתלמיד שרוצה להצליח במבחן או לקבל הפרס מהוריו שמביא עצמו ברצון ללמוד ושוב ליכא בהא שכר שימור.

שכר בטלה

ד. ובשכר בטלה המוכב בשו"ע הנ"ל, יש ליתן הדעת דהוי ככל גדרי תשלום שכר בטלה וא"כ לא יוכל לדרוש עלות גבוהה ממה שבאמת בטל ממלאכתו באותה שעה, ואוליין כשכר בטלה של אותה מלאכה שבטל ממנה כמבואר בבכורות (כט ע"ב) אמר אביי כפועל בטל של אותה מלאכה. ע"ש. [וע"ע שו"ע (הו"מ ס' ט"ז ס"ה)]. ובפרט אברך המקבל מלגת כולל לא שייך שיבקש על שיעור של שעה אפי' סך 50 ש"ח, דשעה שבטל 'ממלאכתו' לא הוי כולי האי, ובאמת שכלל אין לדון אברך לשכר בטלה דבלאו הכי לא מבטל שום מלאכה.

ובכלל באברך יש מקום בראש לומר שנחשב כיש לו כדי פרנסתו ע"י המלגה, ומעשיו מוכיחים שאינו יוצא לעבוד. ובודאי שאין כאן טענת שכר בטלה שאין מבטל מלאכה בזה שמלמד הנער תורה. ולא דמי למלמד בתלמוד תורה דהוי כאין לו במה להתפרנס ומשקיע עצמו בללמוד הילדים. וראיתי להגר"י בהן (כת"ע תחומין יז, תשנ"ז, עמ' 314) שכתב כן בהדיא שאברך כולל אינו נחשב כאין לו במה להתפרנס ומהטעם האמור. ועי' בערוך השלחן (סי' רמה ס"ד) שכתב, מלמדי תינוקות מותרים לקבל שכר וכו' אם המלמד אינו עוסק בשום עסק רק במלמדות מותר לו ליטול שכר דזהו שכר בטיילה כלומר דנטל השכר לא בעד הלימוד אלא בעד שהוא בטל מכל מלאכה ומכל עסק. ע"כ. וכ"כ הגר"ז (הל' ת"ת פ"א ה"ב). ואוקי באתרין.

ובשלחן ערוך (יו"ד רמז ס"ה) פסק, מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר, מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבע"פ אסור ללמד בשכר וכו' ומה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר, אם אין לו במה להתפרנס, שרי, ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו, שרי. ע"כ. ועין רואה שהשמיט להיתר שימור ופוסק טעמים והוא צ"ע דאיכא בהא נפק"מ טובא וכמ"ש להעיר בזה בשלחן גבוה על אתר, והנראה לומר שסמך על מש"כ בב"י ונקיט הכא לרבותא שאפי' בגדולים ובתושב"ע שרי וכן משמע למעיין בלבוש (אות ה). ודו"ק. [ומה שסתם השו"ע בהל' נדרים (רכא ס"ב) והאידנא שמותר ליטול שכר אף על המדרש בלא תנאים דלעיל. יש לפרשו דווקא באחד מאופני ההיתר האמורים ועי' בט"ז שם. ופשוט.]

ומכל האמור עד כאן מצאנו היתר למלמדים שעזבו שאר מלאכות ומשא ומתן והשקיעו בתלמידים דחשיבי אין להם במה להתפרנס, בפרט במלמדי דרדקי שהוא גם שכר שימור על כל היום ובימינו נראה שגם על הנערים שייך זה, וכל שכן במלמדי המקרא דשרי.

ומעתה לנידון דידן במלמד תורה בשיעור פרטי בשעות אחה"צ והערב.

כפי עניין

ג. מהאמור יש לדון להיתר דהוי שכר שימור וכנ"ל. איברא דאכתי אני הקטן מהרהר בהיתר זה דלכאורה יש לדון בכל ילד לפי טבעו ואין כאן היתר לכל מקום ולכל זמן, שפעמים לא שייך שימור גם בילד ובפרט לזמן קצר כהכא. וכונן שהילד ביקש מהוריו שישכירו לו מלמד לאחזה"צ שאין רצונו להשתכב עם בני גילו, ובזה ודאי ליכא למימר שהוא שכר שמירה שכאן הרי רודף הילד אחר המלמד ויותר רוצה העגל לינוק מאשר רוצה הפרה להניק, ודמי בזה לבנות שאין בהן שימור כדאיתא בגמ' שם (לז ע"ב) וכפי' רש"י דלאו אורחיהו למיפק אבראי

ועב"פ אם צריך לטרוח לילך אצל הנער נראה שיכול להעמים על טירחה זו בקשת התשלום.

וזאת תורת עולה

המלמד ילדים ונערים בשעות אחה"צ רשאי לקבל שכר באחד מהאופנים הבאים.

א. התלמיד צריך שמירה להושיבו שלא יסתובב בחוצות קריה ואינו בא מרצונו וחשקו ללמוד באותה שעה, והוא שכר שימור.

ב. המלמד טורח בהגעה למקום הלימוד ולכן רשאי לקבל השכר עבור הטרחה וכל כיו"ב, ובלבד שהיא טרחה שאינה בגוף הלימוד.

ג. אם בטל ממלאכתו באותה שעה רשאי לקבל שכר בטלה כנגד אותה מלאכה, ובתנאי שיהיה 'ניכר' שבטל ממלאכתו באותה שעה. [מה שלא מצוי כ"כ בשעות אחה"צ]. ובדוחק כלכלי גדול אם ירצה לקבל בטענת שאין לו ממה להתפרנס אין למחות בידו.

ד. ובאין לו פתרונות אלה יעשה תנאי מפורש, שאינו מקבל שכר מלאכה אלא כמטיל מעות באחזקת התורה וסיוע ללומדיה.

ובכלל במלמד שיעורים פרטיים הנ"ל רובם ככולם בשעות אחה"צ והערב, וכידוע אין שעות אלו זמן מלאכה לרוב העולם, ואיך יאמר שהוא שכר בטלה ועב"פ ודאי שאין כאן 'שכר בטלה דמוכח' שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו' [לשון ההיתר שבשו"ע] וממילא היתר זה נפל בבירא וכמ"ש בן הרי"ח הטוב בשו"ת תורה לשמה (סי' שטז). ע"ש.

שכר טרחת הדרך

ה. ולכאורה, יש למצא פתח שיקבל שכר עבור הטרחה שיש לו להגיע למקום הלימוד, והוא כעין שכר שימור שאינו עצם הלימוד אלא הנלוו אליו, וראיה מהימנא תלמוד ערוך בבכורות (כט ע"א) אמר אבוי לא קשיא כאן בשכר הבאה ומלוי כאן בשכר הזאה וקידוש. ופי' רש"י מצי למישקל דאגר טירחיה שקיל ולא הכשר המצוה. ע"כ. והיינו שבשכר הטרחה של באה ומלוי שאינה המצוה אלא הטרחה שסביבה ראוי לקבל שכר. ואוקי באתרין.

אלא שבזה יש לחלק שאם בא הנער למקום המלמד או שבלאו הכי היה המלמד צריך לבוא למקום הלימוד שבזה לא שייך לומר שכר טרחה הדרינן לעיקרא דדינא וחייב ללמד בחינם. [ופשוט שהכנת הלימוד לא חשיב כטרחה שראוי לקבל שכר, שהרי זה כשלעצמו לימוד תורה הצריכה להיות בחינם].



מזוזה בחדר צימר עם ג'קוזי

נשאלתי בבעלים של צימר שיש במרכז החדר ג'קוזי בלא מחיצות, ושואל האם חייב לקבוע בו מזוזה.

והנה תכף שנכנס בהסברת הדין נקדים ונאמר, שיש בדין זה בירור בסוגיות שונות הן מדין אכסנאי השייך בכל צימר, והן בבירור דירת כבוד והמסתעף השייך בנידון הג'קוזי דוקא שפעמים ונמצא כזה גם בדירתו של האדם. ונתייחס אליהן בנפרד ונבוא בסוף לסיכום הדין במקרה הבא לפנינו.

דירת כבוד

א. בחקירה סביב ג'קוזי או אמבטיה הנמצאת בחלל החדר, יש להתחשב בזה שבמצוי נמצאים שם עירומים והרגילות שהמים חמים ומעלים הבל, וצירוף השניים כאחד מושך את המחשבה לדמותו לחדר אמבטיה שפטור ממזוזה, אלא שהימצאותו בתוך חדר המשמש לשאר דברים שיש בהם שימוש חשוב מעלה הספק אם דומה לדין חדר רחצה.

ולחסביר הספק אביא דוגמאות המוסכמות בשלחן הטחור מהם נלמד עקרונות מסבירי פנים לנ"ד. וזה יצא ראשונה, בשלחן ערוך (יו"ד סי' רפו ס"ד) בית הכסא ובית המרחץ ובית הבורסקי ובית הטבילה, פטורים, לפי שאינם עשויים לדירת כבוד. ע"כ.

ומאידך, בסמוך לזה (סעי' ה) כתב, במקום שיש טינוף כגון שתינוקות מצויים שם, טוב לכסות המזוזה. ובמקום טהרה טוב להיות נראית. ע"כ.

ואם נבוא לחבר מדבריו הגדרת 'דירת כבוד' החייבת במזוזה לעומת מקום הפטור נאמר,

כל מקום שעיקר עיסוקו ושימושו לדבר טינוף והוא קבוע לזה, כל הדירה בכללה אינה 'דירת כבוד' ואין לקבוע שם מזוזה. מה שאין כן בדירה המיועדת לשימוש ודירה, על אף שמצוי שם תדיר טינוף כדוגמת צואת קטנים, מאחר ואין המקום מיוחד לזה אלא שגם זה מצוי שם מלבד דירה, לא חל על כל הדירה שם טינוף וחייב מזוזה באותו מקום. אלא שמחמת הטינוף יכסה המזוזה שלא תתבזה.

ומעתה נאמר, שצימר זה שמיועד לדירה שיש שם מיטה ושולחן פינת אוכל מטבח וארון בגדים וכו' ככל דירה גמורה, יש שם גם ג'קוזי ששימושו אינו ראוי לשם דירה, אך מאחר ואינו עיקר שימוש אותו המקום אינו מבטל שם 'דירת כבוד' על כל הצימר כדוגמת צואת הקטנים הנמצאת בחדר. וגם אם הג'קוזי בבחינת 'חשוב' בודאי אינו עיקר המקום אלא כמוסיף לעיקר שימוש הצימר. שאין צימר בלא מיטה ושולחן ומטבח, אך במצוי הרבה צימרים בלי ג'קוזי.

ואם נדקדק בזה, נראה שג'קוזי עדיף בהרבה מצואת תינוקות, שכן צואה טינוף גמור הוא ועוד שהיה מצוי תדיר בחדר תינוקות בזמנם שאין חיתול קשור בו תמיד כבימינו. וזה להבדיל מרחיצה בג'קוזי, שאינו אלא לעיתים וגם שם אינו טינוף אלא חוסר כבוד שעומד שם ערום.

חדר של איש ואישה

ב. ואם נבוא לדמותו לכאורה יש לדמות זה לחדר של איש ואישה, שהנה בצימר יש להעריך ולומר שעיקר מטרת המקום לענייני אישות באו אעפ"י שאינו רוב השימוש בחדר, וגם ג'קוזי שבמרכזו לרוב על שם זה בא לעורר איש באשתו, והמשותף בזה שמצוי ונמצאים שם עירומים והוא גנאי למזוזה.

תדיר, ולא גרע מחדר של זוג שגם אינם מכוסים תמיד לגמרי כל גופם.]

ועל כן יש לברר איזה טעם מכריע לחייב בחדר של זוג, והנלע"ד בדעת הב"י פשוט שכל טעם עומד לעצמו, שהרי בין שני התירוצים כתב 'ועוד' ורוצה לומר טעם נוסף ואינו כהשלמה לראשון שזה וזה טובים וישרים להעמיד הדין.

ומור"ם ז"ל דבריו באו להסביר שטעם ראשון עיקר. שכתב וז"ל, ואם הנשים רוחצות בהם, כיון שעומדות שם ערומות, אין כבוד שמים להיות שם מזוזה. הגה: ודוקא אלו, אבל חדר ממש, אפי' מקום שאיש ואשה ישנים ומשמישים שם, חייב במזוזה (כתשובת מהרי"ל וב"ב הב"י). ויש מקילין ואומרים דבכל מקום שנשים שוכבות פטור ממזוזה (ב"י בשם סמ"ק וכל בו ומרדכי סוף הלכות מזוזה). וגראה לי דבמקום שהדלת מבפנים וכששוכבים שם סוגרים הדלת ונמצא המזוזה מבחוץ חייב לכולי עלמא (ד"ע בד"מ). ע"כ.

ונמצאנו למדים שלמד בדעת הב"י שגם תירוצו קמא עומד לעצמו וכך הכריע גם הוא שכתב לשון המחייבים בסתם, ולשון הפוטרים ב"א, ומסיק שלכו"ע מעבר לדלת חייב.

ובאמת שהיא פשרה הצריכה עיון, שאם דינו כבית כסא גם מעבר לדלת פטור, ואם דינו כחדר שינה חייב גם אם יכול לקבוע רק מהצד הפנימי. וצריך לומר כדאמרנו, שאכן חייב מזוזה אלא שמחשש לגנאי יקבע מהצד החיצון, ובמקרה וא"א לקבוע מבחוץ ייקבע מבפנים כמו שסתם דבריו.

ובאמת שנידון שלנו עדיף בהרבה מחדר של זוג או אסם שנשים רוחצות בו, שהרי באסם אין שימוש דירה גמור, וחדר של זוג עיקר שמו על תשמיש דירה ומרכזי שמו אישות שביניהם וסימנך 'פוריה' שפרין ורבין עליה. מה שאין כן

והנה בפוסקים כבר האריכו לדבר בזה, ומאחר והדברים מפורסמים אבוא בקצירת האומר שנידון שלנו תלוי בשני התירוצים שבבית יוסף, ואבאר דברי. בב"י (יו"ד סי' שפו) ציין לדברי המרדכי שכתב, חדר משכב נשים פטור מן המזוזה לפי שעושות שם דבר גנאי. וכן כתבו סמ"ק והכלבו וז"ל, כתב ה"ר פרץ בית משכב נשים פטורה מפני שמכבסות ורוחצות בהם ומקשטות עצמן שם, וכן איתא ביומא פרק קמא. וצריך עיון. וכן כתב הר"מ (תשב"ץ קטן סי' רעד) חדר או עליה שאיש ואשתו ישנים בה פטור מן המזוזה, ומביא ראיה מפרק קמא דיומא דאמר באמת אמרו בית הכסא ובית המרחץ ובית הבורסקי פטורים מן המזוזה מפני שהנשים מתקשטות שם, כל שכן חדר שאיש ואשתו ישנים בה עכ"ל. ואני אומר [א"ה כאן דברי הבית יוסף] דאין משם ראיה דעד כאן לא פטור במסכת יומא מפני שהנשים רוחצות שם אלא בית התבן ובית הבקר וכו' אבל בית דירה ממש אף על פי שהנשים רוחצות שם חייב במזוזה. ועוד דאפילו בהנך לא פטרי אלא מפני שהנשים רוחצות שם ערומות וכדפירש רש"י ואם כן בחדר שאיש ואשתו ישנים בה אף על פי שמשמישים אין עומדים ערומים חייב במזוזה. וכן עמא דבר. עכ"ל. וברור שאחזו דבריו כאן להלכה ולמעשה שהרי השמיט כל דין חדר נשים שוכבות בו, והזכיר בית התבן בדווקא לפטור אם רוחצות בו, וזה עפ"י דבריו בב"י לדחות הפטור.

והנה לתירוצו קמא, שדווקא בית התבן ששימושו גרוע ואינו דירה גמורה בזה תבוא רחיצת הנשים ותפטור ממזוזה, מה שאין כן חדר גמור ששם דירה עליו לא יהיה בגנאי רחיצה לפטור ממזוזה. ואילו לתירוצו בתרא, שתלה שכל המשמישים מכוסים הם מדרכי צניעות זה לכאורה לא יועיל לחדר ג'קוזי. [ולשון לכאורה דוקא, שגם בזה יש לפלפל שהרי ערוותם בתוך המים מכוסים ולא עומדים ערומים

ובכלל כבר מפורסם בהאי מילתא מחלוקת גדולה שללמוד מינה הכרעה לצימר בורכא היא. וגם למרן זיע"א ביביע אומר (ח"ב יו"ד סי' יד) החמיר בהבל כטינוף, הוא קאי על בית הטבילה ובית מרחץ שרגילים שם במים חמים שהמקום נעשה מזוהם מהם, ולא בכגון זה שפעמים ויש מים חמים, ויעדו על זה דבריו (אות ג) שכתב, ואם איתא דמייירי במקוה חם, מה טעם יש בזה לעשותו כדן בית אמצעי, והרי רב המרחק ביניהם, ולא דמי כי עוכלא לדנא, דהתם אין שום זוהמא רק שישנם אנשים ערומים, ותו לא. ומה דמות יערוך דבר זה לבית הטבילה חמה, שע"י המים החמים הבית ימלא עשן הבל וזוהמא. ע"כ. וע"ע שם (באות ה) ודו"ק. ועפ"י רוב במציאות אין בהם כדי לעשות הבל בכל החדר גם לזמן קצר ובטח לא טינוף.

ועוד שמרן זיע"א לא דיבר אלא להחמיר באיסור ד"ת ואזכרת ה' במקום מטונף משום מחניך קדוש, אך משם ללמוד לקולא בדאורייתא להתבטל ממצות מזוזה זה לא קאמר. ומאחר והחדר משמש לשאר שימושים שאין שם מרחץ על כל החדר שייקרא 'אינו של כבוד', וגם המזוזה מכוסה וברשות לעצמה בכגון זה גם לדעת מרן זיע"א יש לומר שחייב במזוזה.

דירת עראי ופונדק

ה. ועתה יש לברר בצימר וחדר מלון בכלל, אם נקראים בית דירה לחייב במזוזה או שמא דינם כדן פונדק שפטור המתארח ממזוזה. וברוך שחלק מחוכמתו ליראיו שכבר נפתחה סוגיה זו בגדולים, ונעשה מעט סדר בשיטת ששמעתי חכמים מעורבבים בזה.

וראשית נבוא לדון מה ההבדל בין פונדק שפטור ממזוזה לבין דירה השכורה בארץ ישראל שחייב במזוזה מיד כמבואר בשו"ע (שפ"ו סעי' כב) וז"ל, השוכר בית בחוצה לארץ

בצימר שהוא גם מטבח ופינת אוכל וספה של סלון וגם חדר שינה וג'קוזי, הכול בחלל חדר אחד. ונמצא שאר שימושי החדר נותנים שם דירה חשובה, וזמן הגנאי אינו מגדיר שם המקום כולו.

ב' כיסויים

ג. ואם כנים הדברים הרי שחדר זה שם דירה עליו, אך מאחר ויש גנאי שיעמדו מול המזוזה לא לבושים ברור שצריכים להקפיד על ב' כיסויים ושלפחות אחד מהם לא שקוף. וכמו שזכר בחדר תינוקות (סעי' ה) במקום שיש טינוף, כגון שתינוקות מצויים שם, טוב לכסות המזוזה; ובמקום טהרה, טוב להיות נראית. ע"ש.

ויש להוסיף עוד עפ"י מש"כ הב"י סימוכין לדברי הטור 'כל מקום שהוא לדירה חייב אף על פי שהוא במקום הטנופת' כגון מקום החזירים וכו' שלמד כן מדברי סמ"ג (שם, קו ע"ד) שכתב, בפתח הבית במקום שתחלת שליש העליון למעלה מעשרה יכול להניחה אמנם היה נוהג לכסותה בפתח וכן אני נוהג לכסותה וגם בחדרים במקום שהתנוקות מצויים שם אני מכסה הנקב במעט שעוה. עכ"ל. וצוין לזה עוד אסמכתאות בפוסקים. ע"ש. ונמצא גם לנד"ר שקובעת רשות לעצמה, ויבסה ודיו.

מקום מטונף מחמת הבל המים

ד. ושמעתי באומרים לי, שכל החדר דין בית מרחץ יש לו שהבל המים עולים בכל החדר ומקום מטונף הוא. ואמת שטענה זו לא נכנסת באוזני כלל. חדא, שאינו במציאות שאין ההבל מחמת הג'קוזי ממלא חלל חדר גדול, ואינו מורגש כלל כמרחץ.

וגם אם נכחיש המוחש, לא יהיה יותר ממרחץ של יחיד, ועין רואה שהמקום נקי ומצוחצח ביותר, ומקפידים בו יותר ממרחץ של יחיד.

ומה שכותב כת"ר לחלק בין בית שנעשה לשם אירוח או לשם שכירות צריך ראייה זה מניין לו.

וביו"ב כתב לחלק בשו"ת משנת יוסף (ח"י סי' רכז) ששוכר קאי על המקום לעומת פונדק שקונה רק את הזכות לישון. ואוקי באתרין.

וב"ב בארחות רבנו (ח"ג מזוזה אות כג) וז"ל, קטנות שהקטנות הן ואין לסמוך עליהן ואמר לי מו"ר שזה פונדק כי הבעלים יכולים להוציאני בכל עת שירצו ופטור ממזוזה ויותר טוב שלא אתכוין לקנות את הדירה כלל בעת שאני נכנס להשתמש בה ורק שאכנס לישון ולהשתמש בה ברשות הבעלים ללא כל זכי' וקנינים בה. ע"כ. ונמצא שכל שאין בידו להוציא הוא שכירות וכ"ה המציאות בצימר.

וראה עוד בספר גם אני אודך תשובות מבעל אוהל יעקב (עמ' שו) שכתב, והורה לי הגר"א נבנצל והגרש"ק גרוס שליט"א שחייבים לקבוע מזוזה בצימר ואסור להוריד את המזוזות אפי' של גמ"ח. ע"כ.

ברם, ראה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכב) שדן בזה כשכירות גרועה שהרי בעה"ב יכול להכניס חפציו לשם כרצונו ואינה כשכורה לו ממש לחייב במזוזה. [ויש לעמוד לפלפל בזה שהוא גדר חדש שכירות גרועה לענין מזוזה, אך כעת עמד קנה]. וביו"ב בשו"ת דברי בניהו (ח"י סי' מז) שהאריך בזה ומסיק לדעתו לפטור, וראה שם בסמוך התכתבות שהייתה לו בענין באריכות.

פונדק עומד מעיקרו לזמנים קצרים

ח. פונדק עומד לשכירות לזמנים קצרים ולא לזמן ארוך, משא"ב שכירות דירה שסתמה לזמן ארוך. ולפי"ז השוכר צימר וחדר מלון פטור שלא נעשה לזמן ארוך. וביו"ב כתב הגר"ח ק"צ"ל (מזוזה פרשה סדורה פ"ב או נט)

והדר בפונדק בארץ ישראל, פטור ממזוזה שלשים יום. והשוכר בית בארץ ישראל, חייב במזוזה מיד, משום ישוב ארץ ישראל. ע"כ.

ומצאנו בפוסקים כמה אופנים להסביר החילוק בניהם.

פונדק לעוברי אורח

ו. פונדק נעשה כעובר אורח ועושה תחנת עצירה בדרכו לייעד, ולא בא כדי לדור באותו מקום בדוקא, משא"ב שוכר שבא בשביל לדור באותו מקום. ולפי"ז צימר וחדר מלון חייב במזוזה שבא לדור באותו מקום ולא תחנת עצירה.

בפונדק קונה זכות לינה ולא מקום

ז. בפונדק קונה זכות לינה בלבד משא"ב בשוכר דירה ששוכר את 'המקום' לשימוש, ולפי"ז גם בצימר ומלון חייב במזוזה שעושה שם כרצונו בכל מה ששכר ולא רק מיטה ללון בה. ואדרבה עיקר התשלום לא על הלינה אלא על השהות והשימוש בדירה. [ומשמעות יש לזה בלשון חז"ל 'הדר' בפונדק לעומת 'השוכר את הבית', שלדור הוא הלינה גרידא משא"ב בשכירות ששוכר את המקום].

וב"ה בשבט הלוי (ח"י סי' קפ) הנזכר קבע הגדרה לחלק בין פונדק לשוכר וז"ל, מי שמשלם בפונדק אינו שוכר בית הפונדק דהיינו עצם הבית, אלא משלם עבור הזכות לדור בו וללון בו כפי הסכמת בעל הפונדק, ושכירות ליומא הוא כעין מכר כמבואר במק"א באורך גם אם קיי"ל שכירות לא קניא, משא"ב פונדקאות שלכו"ע אינו כמכר, ולא כעין מכר, וא"כ מי ששוכר דירה, אפילו ודאי אין דעתו להשתקע אם זה ככל דיני שכירות גזרו חז"ל חייב מזוזה. ע"כ. ושוכר צימר היא שכירות גמורה שלא יכול להוציא או להחליף מקומו וגם לא להיכנס ללא רשותו וכו' משא"ב בפונדק שזו שכירות מיטה ולא בית.

כפונדק חייב בעה"ב במזוזה

ט. והנה הגם אם נדון לפטור את המתארח כדן פונדק, יש לדון לחייב מזוזה את בעה"ב במזוזה. וכך פסק בערוה"ש (שם סעי' מה) וז"ל, הדר כפונדק פטור ממזוזה דדירת עראי היא וכו' ונ"ל דזהו כשבעל הפונדק הוא עכו"ם, אבל ישראל חייב הוא לעשות מזוזות בהחדרים של האורחים, שהרי ביתו היא בשביל אורחים. וכמ"ש בסעי' י"ח ע"ש ואין חילוק כפונדק בין ארץ ישראל לחו"ל. ע"ש.

וכ"ה בחוט שני (מזוזה עמ' ק) שהרי מאחסן שם חפציו וכליו ולא גרע מבית האוצר. וראה שם שחילק בין פונדק לשוכר אם יכול להוציאו והעלה שבמלון רשאי להוציאו. ולנ"ד בצימר תלמד שמאחר ואין יכול להוציאו שהרי שוכר מקום זה בדווקא הוי כשוכר לדעתו ז"ל, ומ"מ בעל הצימר בכל אופן חייב במזוזה. וכ"ה בס' אבלי ישורון (פ"ב) בשם הגר"ם פינשטיין זצ"ל לחייב את בעה"ב. וכן העלה להלכה בשערי המזוזה (פ"ט ה"ב) וציין שכ"פ בשו"ת צור יעקב (סי' קצד) ושכ"ה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רלט) וע"ע במש"כ בס' מועדים וזמנים (ח"ה סי' רפז) לעניין השוכר דירה מרוהטת ע"ש מה שפלפל בזה. וכך מסר השמועה בשבות יצחק דרוזי (עמ' נג) וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל דבעל פונדק ומלון חייב במזוזה, כי ביתו הוא לתשמיש זה ובית לשכן בו אורחיו הוא כבית לשכן בו בניו. עכ"ל.

וכ"מ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רלט) כתב בזו הלשון, ולפי זה עולה למעשה שהשוכר בארץ ישראל חייב מיד, והשוכר בחו"ל פטור עד שלשים יום, והמתגורר כפונדק בארץ ישראל חייב אחרי שלשים לקבוע מזוזה, ואם בעה"ב יהודי הוא שחייב לדאוג למזוזות אצלו וכו' וגדר פונדק לא נתבאר כמה שונה משוכר, ולכאורה הכוונה שאין לו זכות בחדר מסויים ויכול בעה"ב לגרשו לחדר אחר, לפ"ז נסתפקת בנישואין

הנערכים בא"י במלון שכשרות המזוזות מפוקפקת, ושוכרים במלון חדר לייחוד, נסתפקתי דיתכן שחייב במזוזה בחדר מיד כששוכר, וחייב בכל הפתחים של החדר. אבל אולי אף ששוכר לשעה או שנים, כיון דאינו קבוע דינו כפונדק, שלא נקרא קבוע כשוכר וכו' ע"ש. ונמצא שבעלי הצימר חייב במזוזה בלאו הכי ועל זה היה הדיון מעיקרא. וגם לעניין השוכר מה שסבר להקל בחדר ייחוד מאחר ואינו אלא לכמה שעות וגם בזה קאמר בלשון אולי וצירופי ספקות. אך לעיקר החילוק מובן בהדיא שאם לא יכול להזיזו לחדר אחר נקרא שכירות. [ומה שהזכיר מהאשכנזים שעושים קניינים לחדר ייחוד זו סיבה לחייב ולא לפטור, והמחבר צירף קולות להקל.]

כיו"ב כתב לפטור בשו"ת ישיב יצחק (ח"א סי' כה), אך דא עקא שהגדיר פונדק כל ששוכר הבית עם הריהוט לעומת שוכר דירה את המבנה עצמו. וז"ל, לפי הנהג המקובל שוכרים עם הציוד וזה בגדר פונדק ועשוי לא לקביעות. ע"כ. וזה דבר חידוש שתלה ההגדרה בריהוט, ובמצוי מאוד ששוכרים היום דירות מרוהטות בחוזה וקניין ואין מי שייקרא לו פונדק. ואיך שלא יהיה לעניין בעה"ב הסכים לדברי ערוה"ש הנ"ל שחייב לקבוע מזוזה וציין לעוד פוסקים בזה.

שוכר לי יום חייב מה"ת או מדרבנן

י. הנה חקירה זו כבר נפתחה בקמאי, עי' תוס' (מנחות מד ע"א ד"ה טלית) שלתירון קמא טלית מדרבנן מזוזה דאורייתא ואילו לתירון בתרא מזוזה נמי מדרבנן. ע"ש. וכיו"ב תחזה בתוס' (ע"ז כא ע"א) ובחי' הרשב"א (שבת קלא). אך מרש"י (ע"ז שם) מבואר שחוב שוכר מה"ת דכתיב ביתך דרך ביאתך, וכתירון קמא. וכ"ה בחינוך (מ' תכג). ולא באתי להאריך בזה שסו"ס מחלוקת היא בקמאי ואין הכרעה ונותר ספקו להחמיר.

ונפק"מ בזה שיכול להיכנס הבעלים ולצאת כרצונו כי אין שכירות למקום.

מקום המועד לפורענות ועבירה

יג. והעירו לי כמה חכמים לפטור מצד אחר, שהיות וחדר זה מיועד למשך זוגות לאווירה "רומנטית", והג'קוזי נמצא בתוך החדר ולא בחדר בנפרד כדי להוסיף לאווירה, נמצא ג'קוזי עיקר וכל החדר מקום טינוף עבירה.

ודברים אלה גם אם נאחו בהם, הרי שהם נכונים לענייני 'השקפה' אך טענה הלכתית לפטור ממצוה דאורייתא. שאם נלך לפי דבריהם אין לקבוע כלל מזוזה בבתי פורקי עול, שמחללים שם שבת ובעלי נידות ושאר מראין בישין מצויים שם תדיר. ואעפ"י שחכם ונבון אכן הורה כן במקום הקבוע מכשיר טלוויזיה שאין לקבוע שם מזוזה, אלו דברים שלא נתקבלו אצל החכמים ופוק חזי מאי עמא דבר. וסברא גדולה בזה, דלא גרע מצאות תינוקות שאינה מגדירה את כל החדר העומד לשימושי דירה אחרים.

ומלבד זה הרי בעל הבית שהוא ירא שמים או זוג המתארח והוא ירא שמים, לא שייך בהם טעמים אלו כלל וחייבים במזוזה מה"ת. ומה אכפת לי מה אחרים עושים באותו מקום בזמנים אחרים וכעת המקום חייב. ומה שטענו שהמקום מיוחד לענייני אישות, היא תימה גדולה שאין לך יותר מחדר של בני זוג המיוחד לזה וחייב, ובכלל מה שהתייחסו לכל ענייני אישות כגנאי גמור הוא תמוה שזו מצוות עונה ויש בזה חיבור בקדושה, וגם הג'קוזי לא גרע מפיוס קודם ביאה הנעשית כדן בכיסוי בפוריא. [והיה מן הראוי להאריך בדברים אלו, אך אין כאן מקומם].

ובכלל טענה זו שיש לדון לפי כל אחד השוכר אם מקפיד על ההלכה או לא נשמע תמוה להגדיר על פיו 'דירה שאינה של כבוד' לפטור

ושוכר תוך ל' משמע בתלמוד שהוא מדרבנן שתלוי הטעם משום יישוב א"י ולא מחובת מזוזה. אך ע"י בריטב"א (שבת) שהטעם משום שכירות קניא ומשמע מה"ת. וראה בחקרי לב (סי' קכח, ד' רצ) שכתב ללמוד כרש"י והחינוך גם בדברי רבנו יהונתן והסמ"ג (עשין כג) והיראים (סי' חי) והאגודה (מנחות סי' כח) ורבנו ירוחם (סי' נתיב כא) ורבנו מנוח. ע"ש.

קניין אינו לעיכובא

יא. והנה אין לתלות הדבר אם נעשה קניין גמור של שטר וכדומה, שהרי גם דירה שאולה דינה כשכורה כמבואר בבית יוסף בשם רבנו מנוח וז"ל, וכתב ה"ר מנוח שדין שואל בית בחוצה לארץ כדן השוכר והכי משמע בגמרא (שם). ע"כ. והביאו להלכה מור"ם ז"ל בלא חולק. [וראה ביאורי הגר"א].

ומבואר שאין הטעם משום קניין אלא הגדרת דירה, ומ"מ גם קנייני שכירות נעשים היום שהכול כמנהג המדינה. ומאחר ורגילים לשכור לתקופות קצרות בנתינת פרטי אשראי ותשלום ולא מצריכים חתימה ושטר וכדומה כך הוא קניינו בתשלום וקבלת מפתח וסילוק בעה"ב משימוש במקום. ולא גרע משואל את המקום לשימוש.

והגם אם יאחו שיש ספק בדן, זה נפק"מ לברכה שלא יכרך על הקביעה אך לא לפטור מקביעת מזוזה, וכמ"ש בכניין אב (ח"א סי' מד סק"ב).

שיתנה על שימוש ללא בעלות

יב. ונראה לטכס עצה שלא ייכנס בביטול מצות עשה חמורה, שיעשה תנאי גמור בממון עם בעלי הצימר, שאין שוכר הוא את המקום אלא שוכר את שימוש הכלים הנמצאים בו. ובכגון זה שבאים הדברים במפורש אין הוא בהגדרת 'חובת הד' כי אין המקום שוכר או מושאל לו אלא הכלים שבו.

תבנא לדינא

טו. הנלע"ד הטוב וצריך על פי סדר קדימויות כדלקמן, אם יכול לקבוע המזווה במשקוף מבחוץ לדלת הנה מה טוב, והוא הרצוי ביותר, ובכגון דא לענ"ד גם יברך בעה"ב על קביעתה וכנ"ל, והמתארח ייקבע בלא ברכה.

באינו יכול לקבוע מצד חוץ, יקבע מצד פנים בלי ברכה. וידאג שיהיו ב' כיסויים ואחד מהם אינו שקוף, דהיינו בית המזווה יהיה אטום ולא שקוף. ולא יברך על קביעתה מחמת הספק.

והמתארח בצימר שאין בו מזווה, לענ"ד הנכון שיביא עמו מזווה שלא ייכנס בביטול מצוה.

ואם רוצה לפטור עצמו יש לו על מי שיסמוך. [ובעניין שקבע מזווה, אם יכול לקחת המזווה עמו בצאתו משם, הארכנו בזה בתשובה הבאה קחנו משם.]

ממזווה, שאין רמז וסימן לחוץ מה נעשה במסתרים.

ובכלל, כבר פשט המנהג בהוראת חכמים שמותר להשכיר בית למחלל שבת ולא הצריכו חכמים להוציא המזווה או לאסור להשכיר לו הבית, ולא שנא זה מזה.

ברכה על קביעתה

יד. אם בעה"ב הקובע נלע"ד שיברך מאחר ויש המחייבים אותו בכל גונו, ובשעה שהוא קובע אינו מיועד לתשמיש מגונה וכדומה אלא נעשה כאחד מחדריו החייב במזווה, והגם שיש פוטרם וחיישין לסב"ל. אם המזווה נמצאת מצד חוץ מעבר לדלת בכגון דא יברך שבזה דעת הרמ"א מסייעו ונמצא ס"ס במצוה מהתורה שמברך [עי' שו"ע או"ח תפט ס"ח]. אם אין יכול לקבוע מבחוץ, יקבע בלא ברכה.

המתארח בצימר, על אף שנראה לדין שחייב במזווה לא יברך מספק.



לקיחת מזוזות במעבר דירה

נשאלתי כמה וכמה פעמים משוכר דירה שרוצה לעזוב דירתו, ושאלתו בפיהו אם יש דרך היתר לקחת המזוזות שהביא עמו, ובעיקר טענות שמאחר והשקיע מהונו להביא מזוזות מהודרות אין הגון בעיניו שישאיר ברכה אחריו חנים.

בניין אב לסוגיה זו בתלמוד מסכת בבא מציעא (קב ע"א) תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו - על השוכר לעשות לו מזוזה, וכשהוא יוצא - לא יטלנה בידו ויוצא. ומנכרי - נוטלה בידו ויוצא. ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא, וקבר אשתו ושני בניו. - מעשה לסתור? אמר רב ששת: ארישא. ע"כ.

ובטעם האיסור ליטלה

א. עי' בתוס' (קא ע"ב ד"ה לא) אף על גב דאמר שמואל דמטילין מבגד לבגד גבי מזוזה אסור לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה וכשנטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית. ע"כ. וב"ה בתוס' הרא"ש (שם) שכתב, לא יטלנה בידו ויוצא. ואפילו למאן דאמר מתירין מבגד לבגד הכא אסיר, שהמזוזה היא שמירת הבית מן המזיקין ובנטילתה מזיק לנכנס לדור בתוכה. ע"כ.

אולם, ברש"י (מנחות מד) איכא טעמא אחרוני שכתב על הא דתניא והשוכר בית בא"י עושה מזוזה לאלתר משום יישוב א"י. ופי', משום יישוב א"י שלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפי' יוצא ממנה. וכדאמר' בפ' השואל (קב). ע"כ. ואעפ"י שאפשר להבין ברש"י שזה דין בשוכר ולא נפק"מ לנטילת מזוזה. עי' שפת אמת (מנחות מד ע"א) שכתב וז"ל, וי"ל הפי' משום דמזוזה שמירה לבית משום מזיקין לכן

משום ישוב א"י לא הניחו כלל בית בלא מזוזה בא"י שלא יהי' בלא שמירה. ע"כ.

והמעין בתוס' (שבת כב ע"א ד"ה רב) ילמד דאיכא עוד טעם לאסור וז"ל, וגבי מזוזה שנענש שמה לא היה בדעתו להניח בבית אחר א"נ מזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין. ע"כ. ומשמע שלתירין קמא האיסור הוא בביטול המזוזה ממצוה שבשעה שמסירה מבטל מצותה וזוה הקפידא. וכן מפורש בשאלות (פר' שלח שאי' קבו) שלשון הספק, מי אמרינן כיון דהאי דקא שקל להו אדעתא דלמעבדיה מצוה הוא לויכא בזיון ושפיר דמי או דילמא כיון דאתעביד בהון קא מיבטלין ממצותיהו אית בזיון ואסיר. ע"כ. ורוצה לומר שכל החשש על כל צדדיו הוא מצד כבוד המזוזה.

ומאידך בחי' הריטב"א (שם) פי' וז"ל, ואף על פי שאמרו גבי ציצית (שבת כ"ב א') מתירין מבגד לבגד שאני הכא דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם, ומיהו אפשר שחייב בעה"ב לפרוע דמיה. ע"כ. הרי שלא רק מחשש היוק אלא גם מטעם סילוק השכינה, ואע"ג שמסתבר שזה תלוי בזה שהמזיקין גברו מחמת סילוק השכינה אכתי תרי טעמי נינהו. נפק"מ במקום דליכא מזיקין כלל או דלא שכיחי.

והנה העונש על הנוטלה יבוא במידה כנגד מידה וכמ"ש בחי' המיוחסים לריטב"א וז"ל, וקבר אשתו פי' מדה במדה הוא לא חשש למיתת בני חבירו דצריכי שימור וכשאינם משומרין הם מתים הכי נמי כשהוא נוטלה קבר אשתו ובניו. ע"כ. וכ"ה באשכול (מה' נחל אשכול, ח"ב עמ' עח אות יג)

עכ"פ נמצא ד' טעמי איכא בקמאי, האחד, משום סכנה. השני, סילוק שכינה [בכחי' אין מורדין בקודש בבית]. השלישי, ביטול המצוה במזוזה זו [בכחי' אין מורדין בקודש במזוזה]. והרביעי, מטעם יישוב ארץ ישראל.

בצריך למזוזות במקום אחר

ב. ברם, עי' בחידושים 'המיוחסים' לריטב"א (שם) שהביא מדברי הגאונים וז"ל, וכשהוא יוצא יטלנה בידו ויצא וכתב רבינו האי גאון אבל אם מצטרך לו אותה מזוזה במקום אחר נוטלה ויוצא, וכן פי' רב אחא ז"ל בפ' שלח לך. וה"נ אמרינן אם רוצה למכור טליתו לחבירו אין לו ליטול ציציותו ממנו משום דקא מבטל ליה ממצוה כדאמרינן הכא במזוזה, מיהו אם הוא רוצה לתת אותו ציצית בטלית אחר שלו או אותה מזוזה בבית אחר מותר והרשות בידו, כדאמר מתירין מבגד לבגד וכו' ואית דבעי מימר דמצינמי ליטול דמים אף על פי שאינה צריכה לו, וכל כמה דלא יהיב ליה דמים נוטלה ויוצא. ע"כ.

ודברי רב אחא באו לפנינו בשאלות (פרשת שלח שאילתא קבו) וז"ל, הוה דר בבייתא וקבע ליה מזוזתא וקא נפיק ליה אסיר למישקליה מיניה משו' דקא מבטיל לה למצוה דת"ר המשכיר בית לחבירו וכו'. ברם, צריך למימר הני מילי כי אסיר למישקל היכא דלא קבע לה למזוזה בשעתיה וכו' היכא דקא בעי למישקל מן האי פתחא ומקבעיה בפיתחא אחרינא ומן הדין גלימא לגלימא אחרינא בשעתיה מי שרי אי לא, מי אמרינן כיון דהאי דקא שקל להו אדעתא דלמעבדיה מצוה הוא ליכא בזיון ושפיר דמי או דילמא כיון דאתעביד בהון קא מיבטלין ממצותיהו אית בזיון ואסיר. ת"ש דאיתמר רב אמ' אין מתירין מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין, רב אמר אין מדליקין מנר לנר ושמואל אמר מדליקין, רב אמר אין הלכה כר"ש בגרירה ושמואל אמר הלכה כר"ש בגרירה. אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב לבר מן הלין תלת דעביד כשמואל מתירין מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר והלכה כר"ש בגרירה, למימרא דהלכתא כשמואל דשרי. ע"כ.

ושמועה זו מהגאון הביא גם רבנו אשר מלוניל (שם) עם הערה בצידה וז"ל, ות"ר כשהוא יוצא מבית המשכיר ישראל לא יטול המזוזה בידו פירש רב אחא בפרשת שלח לך דהיכא דבעי למשקלה מהאי פיתחא אדעתא למקבעא בפתחא אחרינא בשעתיה שפיר דמי, והכי נמי אמרינן בתכלת, דהא קיימא לן כשמואל דאמר מתירין מבגד לבגד. אבל אם הבית של גוי, נוטלה בידו ויוצא. ואית דמקשו על הא מילתא מההיא דאמרינן מעשה היה וקבר אשתו ובניו דשמעתין או שלא אמר אלא כשצריכה לו לבית אחר. ע"כ.

גם בפי' לתלמידי הרשב"א (שם) הסכימו לזה וז"ל, היה צריך לקובעה במקום אחר הרשות בידו לנטלה, שהרי מתירין מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר כמו שכתבנו במסכת שבת פרק במה מדליקין. ע"כ. וכ"ה בספר האשכול (מה' נחל אשכול, ח"ב עמ' עח אות יג) וז"ל, וכ' הגאון אם יצטרך היוצא לאותה מזוזה במקום אחר נוטלה ויוצא וכ"כ רב אחא. ע"כ.

ועי' בתוס' (שבת כב ע"א ד"ה רב) שכתבו וז"ל, וגבי מזוזה שנענש שמא לא היה בדעתו להניח בבית אחר א"נ מזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין. ע"כ הצריך לנו. ונמצא דאיכא נפק"מ בין תירוץ קמא לבתרא. וכבר ידעת שנחלקו בזה הפוסקים בכללי התוספות אם עיקר כתירוץ קמא [כנה"ג כללי הפוסקים כלל יט, יד מלאכי תוס' אות כד] או תירוץ בתרא עיקר [חזון נחום (ד' קג) נר מצוה (ח"ב סי' רנח)] וכבר האריך בזה מרן היבי"א (ח"ה או"ח ריש סי' ד א-ב). איברא, שבמקום שכ' התוס' ב' תירוצים ובמקום אחר כתבו רק תירוץ אחד מהם, אותו התירוץ הוא עיקר לדעתם. וכמ"ש השד"ח בכללי הפוסקים (סי' ט אות ג). והרי התוס' הנ"ל (ב"מ קא ע"ב) כתבו רק הטעם מפני המזיקים הרי שכן עיקר. וכ"כ האגודה (שם סי' לד) שנהגו לאסור כתי' בתרא של התוס'. וכמבואר ביביע

אומר (ח"ג יו"ד סי' יח אות א).

שחיו קודמים לחיי חבירו, ויכול ליטלה משם להציל נפשו מחשש המזיקין. מאחר שאין לו מזוזה אחרת. ע"ש. ומכ"ש בהגלות נגלות דברי עוד מן הראשונים הנ"ל, הר"א אב"ד בס' האשכול, והארחות חיים, דס"ל כהשאלות ורה"ג. וכ"כ הריטב"א בחי' לב"מ. דשפיר דמי לסמוך עליהם בשעה"ד כזה, שאין לו מזוזה אחרת. ובייחוד בא"י שחייב לקבוע מזוזה מיד עם כניסתו. ע"כ.

ואנא זעירא לחדד דבריו באתי, שמאחר ובבית יוסף קיצר מאוד בסוגיה זו ולא הכניס לביתו כל הני קמאי שכתבו בהדיא להתיר בקובעם במקום אחר, וגם נוכחנו לדעת שלרוב ראשונים אין הטעם כלל מפני מזיקין, ראוי לסמוך להקל בשעת הדחק לקחת מזוזות אלו ולקובעם בביתו האחר.

למכור לו את המזוזות

ד. עי' לרבנו יהונתן על הרי"ף (נד ע"ב), וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויצא, כלומר אלא ימכרנה לו בדמים שהיא שוה וכן כתב רב אחא משבא בשאלות שלו. ע"כ. ומוקים לן לקמן בישראל כלומר שישראל אחר נכנס במקומו ובגוי אם נכנס אחריו גוי מצוה עליו ליטלה משם כדי שלא יטלנה הגוי משם וינהג בה מנהג בזיון אי נמי שמא האורח שיראה שם מזוזה יכנס שם שיהיה סבור שישראל דרין בה וישפכו דמו ארצה או יעלילו עליו עלילות.

כיו"ב כתב הריטב"א (שם) וז"ל, ומיהו אפשר שחייב בעה"ב לפרוע דמיה. ע"כ. ועי' בשטמ"ק שכ"כ גם משמיה דהארחות חיים. ע"ש.

ועי' למור"ם ז"ל (יו"ד רצא ס"ב) שכתב, ואם הקפיד על מעותיה, השני צריך לשלם לו. ע"כ. ומשמע לשון חיוב וכנ"ל. דא עקא, שדבריו לקוחים מרבנו מנוח ובבית יוסף ציטט לשונו, וכתב ה"ר מנוח על הא דלא יטלנה בידו ויצא

ובדרך זו הלך הריטב"א בחי' (שם) שפי' וז"ל, לא יטלנה בידו ויצא. פירוש סתמא קאמר אפילו בשצריך אותה לבית אחר, ואף על פי שאמרו גבי ציצית (שבת כ"ב א') מתירין מבגד לבגד שאני הכא דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם. ע"כ. וכ"ה בגמזיקי יוסף (שם נד ע"ב) בשמו.

והנה מרן הבית יוסף (יו"ד סי' רצא) ציין לדברי הגמ' ולפירוש דברי תוס' שהטעם מחשש למזיקין. והוסיף וז"ל, וכתב ה"ר מנוח על הא דלא יטלנה בידו ויצא שאם הראשון מקפיד על דמיה טוב לשלמה לו אבל אין מוציאין. ואהא דאמרינן דאם שכרו מגוי נטלה כשיוצא כתב ה"ר מנוח דהוא הדין אם היתה של ישראל והשכירה לגוי דנטלה בידו כשיוצא ופשוט הוא. ע"כ. הרי שקיצר בסוגיה זו וגם בשולחנו הטהור סיכם ההלכה בקיצור ולא נכנס לדון בדברי הגאונים אם נצרך המזוזות למקום אחר. ומ"מ הלכה כדבריו שאין לחייב בתשלום על המזוזות דלא גרע מטענת קים לי כרבנו מנוח.

אין לו מזוזות לתת בבית האחר

ג. וחזה היות לג"ע מרן החיד"א בברכי יוסף (יו"ד רצא אות ג) שציין למחלוקת הראשונים הנ"ל בצריך למזוזות בבית אחר וסיים, ויראה דאם הוא במקום שאינו מוצא מזוזה לבית שהוא רוצה עתה לדור בו, והיא רחוקה ממנו שתבא לידו, בדאי הם הגאונים רבינו האיי ורב אחא לסמוך עליהם בשעת הדחק. ע"כ. וכדבריו העלה מרן היביע אומר (ח"ג יו"ד סי' יח אות ג) והוסיף שכ"כ בשו"ת ויחי יעקב (חיו"ד סי' עא), להשיג ג"כ על הבל"י כאמור, והעלה שאם אין לו מזוזה אחרת לקבוע בדירתו החדשה, יכול ליטלה לבתחלה להניח בדירתו השניה. דמירי הוא טעמא שאסרו ליטלה משום מזיקין, דהיינו שמא לא יקבע השני מזוזה מיד עם כניסתו, ויוזק כינתים מן המזיקין שהיו שם קודם שיכנס. משא"כ בכה"ג

שאם הראשון מקפיד על דמיה טוב לשלמה לו אבל אין מוציאין. ע"כ. ומשמע מלשון ראוי ולא חיוב.

וראיתי לרב ברכי יוסף (יו"ד סי' רצא אות ד) שכבר הרגיש בזה וז"ל ואולם לשון ה"ר מנוח שהביא מרן בב"י הוא, אם הראשון מקפיד טוב לשלמה לו אבל אין מוציאין. ומייתי ליה בדרכי משה. ויש להעיר על מור"ם כאן בהגהה, שכתב צריך לשלם, ושינה מדין ה"ר מנוח שנאמר בו כי טוב לשלם. וגם בשיטה מקובצת הביא משם הריטב"א דאפשר דצריך לשלם. אך מדברי רב אחא ורבינו יהונתן דמייתי התם בשיטה מקובצת מוכח קצת דסבר דבעי שלומי. ובחידושי הריטב"א הנדפסים כתוב אית דבעי למימר דמצי ליטול אעפ"י שאינו צריכה לו וכל כמה דלא יהיב ליה דמים הוא נוטלה ויוצא. ע"כ. ועב"פ להלכה ולמעשה שפיר יטעון קים לי כרבנו מנוח ופטור מלשלם.

אולם, באם אינו רוצה לשלם אפשר דשרי ליה לקחת המזוזות עמו, וכבר כתב כן הריטב"א הנ"ל בהדיא וז"ל, כמה דלא יהיב ליה דמים נוטלה ויוצא. ע"כ. וכיו"ב בספר האשכול הנ"ל שכתב, ואיכא דאמרו דמותר ליתן דמים מחבירו אע"ג שאינה צריכה לו וכל כמה דלא יהיה דמים לו נוטלה ויוצא. ע"כ. וכן בא בפסק בכמה מהאחרונים שכ"פ האגרות משה (יו"ד ח"ד סי' מד אות א), ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קס), ובשו"ת מנחת אשר וייס (ח"א סי' נח). ע"ש. [ואע"ג דאיכא דפליגי כמ"ש בבנין ציון (סי' קי) ובערוה"ש (שם) בהצטרף כל הצדדים אין לחוש בזה.]

בנותן מזוזות כשרות במקום

ה. חזה הוית ברכי יוסף (שם) שיצא לחקור בנותן תכף מזוזות אחרת וז"ל, ואחשבה לדעת דלפום הני טעמי הנאמרים באמת במימר קדישין יראה דמצי לאפקה, דתכף מעלגא אית לה תמורתה, דלפום מאי דאמור רבנן

בטעמא מפני המזיקין שלא יכנסו ביני ביני, הכא לא שייך, כי הן בעודנו היוצא מפיק ודחיק, זאת שנית לעומתו ביד הנכנס מוכנת להניחה וכו' ועוד נראה להביא ראיה ממ"ש הרב עולת תמיד א"ח סימן ט"ו, על דברי השאלות, דהא דאסור להתיר ציציות מטלית שמוכרה לישראל היינו דוקא כשאין הלוקח נותן בה ציציות תכף, אבל אם מטיל בה הלוקח תכף שרי. ע"ש. וממנו נקח לנ"ד במזוזה, דשרי ליה לאיניש דנפיק מביטא לאפקה, ואותה שאמרו לא יטלה היינו דחיישין שמא תיפוק ולא תיעול תמורתה, אבל בנ"ד דמוכנת היא להניחה תכף שרי. ויש לדחות קצת כאשר יראה המעיין. ומסתברא לן דלא פלוג רבנן במזוזה, וגם בנדון שלנו הן לו יהי דלא שייכי הנדון טעמי, לא פלוג. ע"כ.

ומ"מ הנך רואה שלא טרק הדלת על הרוצה להקל שהרי סיים בלשון 'ומסתברא לן' ומאידיך יש מקליו, וכ"ש בהצטרף שאר שיטות קמאי הנ"ל דשרי להוריד המזוזות בצריך להם גם בלא לתת אחרות תחתיהם.

וכן מתבאר בדברי צי"ע מהר"ח בן עטר זיע"א בספרו ראשון לציון (על סי' רצא) וז"ל, וק' לי והרי הדמים הם ילכו יקבעו מזוזה דחובת הדר הוא וממילא ליכא מזיקין. ואפשר לומר דיש הפרש לאחר שיכנסו המזיקין ויניח המזוזה אח"כ משלא יכנסו כלל כאשר לא יסיר המזוז' והגם דכל הבתים מעיקרא אין בהם מזוזה ואיכא מזיקין וע"י המזוזה חוסר הזיקא וי"ל דשאני הכא דכיון שהיתה למזיקין מניעה על ידי המזוזה כאשר הוא נוטלה הם מתכנפים ובאים כאשר מגיעין למקום שלא היו יכולין לבא אליו משא"כ מעיקרא וזהו חילוק דמסתבר. ולע"ד נראה עוד טעם הברייתא דקתני לא יטלנה בידו דאסור לקלקל דבר מתוקן דחיישי' שמא אידך שידור בבית לא יקבע בה מזוזה והוי כלפני עור וכו' אלא יקח דמיה ויניח הבית כהלכת'. ע"כ. ומדבריו ברור

הרב פלטיאל קאהן שרבינו התיר לו להחליף מזוזות מהודרות בפשוטות כאשר עזב את דירתו. [הערת המו"ל]

וראה למרן ביביע אומר (ח"ג יו"ד סי' יח) שהאריך להתיר בזה וכתב, שלפי כל המבואר נראה שכל שמניח מזוזה כשרה במקום המזוזה המהודרת הואיל ואין כאן חשש למזיקים משרא שרי וכו' וכן מצאתי להגאון מבוטשאטש בס' דעת קדושים ליו"ד הל' מזוזה (סי' רצא סק"א) שכ', שמותר להחליף המזוזה כשיוצא, לתת מזוזה שאינה חשובה כ"כ במקום המזוזה החשובה שנכתבה ע"י סופר מובהק. ואין בזה חשש לכ"ע. ובפרט שיכול לומר שמוציאה בכדי לבדקה, ושוב יתן האחרת שאינה מסופר מובהק. ע"ש. וע' בס' מור ואהלות (אהל ברכות והוראות סי' טו) שכ', אם השוכר השני מסיר המזוזה הישנה וקובע חדשה, בודאי שמותר הראשון ליטלה, ואם נאמר שאף שלא קבע השני מזוזה חדשה רק שהסירה לבדקה, שוב יוכל הראשון ליטלה, א"ש דיוקא דברייתא לא יטלנה בידו אבל כשהיא תלושה מותר לקחתה. וכו' ע"ש. ולפמש"כ גם הראשון יוכל להוציאה בכדי לבדקה, ואח"כ יחזיק בה, ויתן במקומה מזוזה אחרת כשרה תיכף ומיד. ע"כ. וסיים בעצה טובה, ומיהו על צד היותר טוב נכון להחליף המזוזות כנ"ל ימים אחדים לפני עזבו את הדירה הראשונה, ואז אין לחוש עוד לשום דבר. (וגם בזה יטול המזוזה הקודמת ע"מ לבדקה, ותיכף יתן במקומה האחרת). ע"כ. וע"ע בשו"ת אבני דרף (פרינץ ח"ה סי' מט) שציין להרבה מספרי השו"ת ומסקנתו להקל כנ"ל.

מאידך, ראיתי מציינים לעיין בספר תשובות ומכתבים מהחזו"א (סי' כד, אמ"א) שם מובא ששאלו את החזו"א אם יכולים להחליף מזוזות מהודרות במזוזות פשוטות והשיב שאין תולשין מזוזות. ושכיו"ב בכתבי הגר"ד במכרגר זצ"ל גאב"ד וירצבורג מובא שיש להחמיר להשאיר

שאם נותן תכף ומיד שאין המזיקים מתכננים שרי וגם ליכא לפני עוור.

ועתה ראיתי בשו"ת לבושי מרדכי (רביעאי סי' קמ) שמסכים לזה וכתב, והנה ראיתי בספר דעת קדושים בהל' מזוזה סי' רצ"א סעי' ב', במ"ש דאפי' לתוך ל' של שוכר יזהר לכתחילה. שוב כתב אך להחליף מזוזה כשיוצא אף ששווי' או לתת שאינה חשובה כ"כ במקום חשובה, אין חשש לכ"ע. וכן בנוטלה לבדקה ומשהה עד שיבא חכם לעיר לשואלו על הספק בשוכר בחו"ל קיל ודאי, משא"כ בבעה"ב וכו' עיין שם. ואח"כ כתב בזה"ל, הגם שאין להוציא מזוזה, מ"מ אין חשש להחליפה ולהניח שם מזוזה שאינה מסופר מובהק כל כך, ובפרט שיכול לומר שמוציאה לבדקה ואח"כ משים מזוזה אחרת שאינה פסולה, עכ"ד. וא"כ לפי דבריו התקנה פשוטה. ולכאורה דברי ברכי יוסף שהבאתי לעיל דאפי' הנכנס לבית מזומן ועומד לקבוע מזוזתו תיכף מ"מ לא פלוג רבנן, הם סותרים בתקנה זו. וצ"ל דלא שייך לא פלוג אלא דומיא מה דאמרין בגמ' שהיוצא נוטלה וסומך על מי שיכנס יקבע מזוזתו, ובין כך ובין כך אינו נשמר, הוא הדין במיד ותיכף לא פלוג, וגם אינו בידו של היוצא, כי הנכנס יעשה מעשהו במהירות תיכף. אבל אם היוצא בעצמו מחליף בשלו, דהוה בידו. ואינו דומה למ"ש בעובדא דגמ', בזה לא שייך לא פלוג כדאמרין בכמה מקומות דדוקא בדומיא גזרו, כמ"ש במס' שבת דף ס' ע"ב לענין סנדל המסומר, ובמי חטאת [חגיגה כ"ג ע"א] כידוע, עיין שם.

וכן דעת ההר צבי עפ"י השמועה כמ"ש בספר הר צבי רשמי שאלה (עמ' רכב) וז"ל, שאלו את מרן זצ"ל אם מותר להחליף מזוזות מהודרות בעת עזיבת הדירה ולשים במקומן מזוזות אחרות פחות מהודרות, רבינו השיב כי ידוע לו מעשה רב שהגאון מלובלין רבי שניאור זלמן בעל תורת חסד עשה בעצמו כן. ע"כ. וכן העיד

ועצם הטעם למה אין להסיר מזוזה הוי משום להוריד מקדושה וכו', ורק תוס' מסביר שהסיבה למה בחדר חוששים ולא בבגד של ציצית הוי מצד הענין של שמירה כך הסביר רבינו. ע"ש.

במקום שיש ספק אם ישכיר לגוי אחריו

ז. בריטב"א שם פ' ובגוי נוטלה. פ' לא נצרכה אלא אפילו בבית שרגיל גוי להשכירו לישראלים. ע"כ. ועי' לרבנו יהונתן על הרי"ף (נד ע"ב) שאם נכנס גוי לדירה אחריו חייב ליטול המזוזה וז"ל, מצוה עליו ליטלה משם כדי שלא יטלנה הגוי משם וינהג בה מנהג בזיון אי נמי שמא האורח שיראה שם מזוזה יכנס שם שיהיה סבור שישכיר דרין בה וישפכו דמו ארצה או יעלילו עליו עלילות. ע"כ. ולכאורה ניתן ללמוד ממנו שגם על ספק ייטול המזוזה שסו"ס חשש בזיון כתבי הקודש וחשש רציחה והרי גויים חשודים על הרציחה. אלא שבאמת אינו מוכרח דמאי חזית לחוש לבזיון המזוזה ולא לסכנת הדריס שם בלא מזוזה. ובאמת שיותר מצוי שידור ישראל בלא מזוזה מאשר שיכנס היהודי לבית הגוי בטעות וירצח הגוי את היהודי. [עכ"פ כשידור ישראל תקיפה] ועל כל פנים אין הכרח להקל במקום הספק. ונראה שהכול לפי מקומו ושעתו.

אם מועיל תנאי בקביעת מזוזה

ח. הנה לכאורה יש לתלות החקירה בטעמי האיסור ליטול מזוזה, שהנה לטעם רש"י אחד תירוצא בתוס' שאין מורידין בקודש במזוזה ובבית, שפיר מהני התנאי, ואפשר שגם לטעם הריטב"א מצד סילוק שכינה מהני, אלא שיש לפלפל אם לתלות זה במחלוקת הראשונים אם מהני תנאי בבית הכנסת, ואפשר דלא דמי שהרי רמות יש בהשראת שכינה ואין לדמות מילתא למילתא.

אולם, לטעם התוס' והוא עיקר בדברי השו"ע ושאר פוסקים שהוא מחשש סכנה לכאורה לא

את המזוזות דחמירא סכנתא מאיסורא ורק אם הדיירים החדשים מורידים מעצמם את המזוזות ונותנים לדיירים הקודמים יכולים לקבלם אבל לכתחילה הם צריכים לומר להם שאסור להסירם. ע"כ. [מובא בהערת המו"ל לספר הר צבי - רשמי שאלה (עמ' רכב)] אך מאחר ובגדולי האחרונים חזינו שהקלו, וכן הוא לרוב קמאי שמותר גמור הוא בצריך למזוזות הכי נקטינן בפרט שהגאונים מקלים ודבריהם דברי קבלה. [והוי לכל הפחות ס"ס להקל בסכנה סגולית וכדלקמן].

במקום שיש מחלוקת אם חייב במזוזה

ו. בפשטות נראה בזה להקל ליטול המזוזה שמאחר ויש ספק על עצם החיוב במזוזה יש לצרף כל המתירים ליטול המזוזה כשצריך לה במקום אחר. ואין לומר כאן סכנתא חמירא מספק ספיקא שהרי איכא הכא ספק ספיקא בסכנה סגולית דלא חיישינן לזה וכמבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרפב) ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סי' ה אות ה) ובשו"ת טוב טעם ודעת ח"ג (סי' קצח). וכבר האריך בזה מרן ביביע אומר (ח"א יו"ד סי' ט אות ח) ועוד שמשאיר מזוזות בשאר המקומות.

ובפרט למש"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ב, דצ"ו ע"ב). להקל ב-ג' ספיקות ולגד"ד ידעת שכבר צידדו הרבה פוסקים שאין מוזיקין מצויים בארץ ישראל ובפרט בזמן הזה [עי' יבי"א ח"ד או"ח סי' ד], וחזי לאצטרופי לתלת ספקי.

וראיתי בספר מסורת משה (ח"א עמוד שלט, אות רצג) משמיה דהאגרות משה זצ"ל וז"ל, והסכים רבינו שבבתי קיין בהרים בעצם אין חיוב לקבוע מזוזות או אף שמספק קובע בעצם יכול להורידם, ואין לטעון שמאחר שקבעם יש שמירה וממילא נשאר אותו חסרון להורידם, דאם אין מצוה לקובעם אין ענין של שמירה דהלא רואים שבחדרים שפטורים ממזוזה אף אחד לא הולך וקובע בלי שיהיה לו שמירה,

ישוב ארץ ישראל שבכל הני מסתבר שאין כלל איסור ע"י גוי אם מבקשו להוריד המזוזה לבדיקה וכדו', שאין דעתו של הגוי על הורדת קדושה והוי פסיק רישא בגוי ומותר.

ועל אחת כמה וכמה כשיש מתירים לגמרי וכלל זה נקוט בידך שכל שיש מחלוקת הפוסקים אם מותר או אסור, ע"י גוי יש להקל. [ע"י ב"י (או"ח סי' שיד) שכתב, על ידי גוי אין להחמיר כל כך כיון דאיכא מאן דשרי אפילו על ידי ישראל. ע"כ. ואוקי באתרין.]

ועוד דהוי פסיק רישיה בגרמא שלדעת כמה פוסקים מותר בישראל וכל שכן בגוי וכמ"ש האבני נזר (סי' קצד). ובכלל כל האיסור נראה שנוטה למילתא דרבנן ותו לא, ובפסיק רישא בכהאי גוונא להרבה אחרונים מותר כמפורסם. ואף שיש לפלפל בכל זה הרבה לא ראיתי הצורך להאריך ולהטריח כשעיקר הסוגיה מורה להקל, ובהצטרף גם כן כמה ספקות יש להקל, וכבר באה מילתנו דהוי סכנה סגולית, והסכנה גופא אינה מבוררת.

אחריו נכנס לדור מחלל שבת

י. לכאורה יש לעיין בדבר שאם טעם סילוק שכינה לכאורה בלאו הכי תסתלק שכינה במעשיהם שמלבד חילול שבת יש איסורי אכילה, וכריתות של נידה ושאר מראין בישין של פריצות.

והנה לטעם של מזיקין שהוא עיקר בדברי הפוסקים, כבר ידעת שנחלקו גדולי הפוסקים בדורות אלו מה דין פורקי העול, והיא מחלוקת מפורסמת וארוכה, ודברתי בה במקום אחר. והנה לאותם הסוכרים שדינם כגויים לכל דבר הרי 'מורידין ואין מעלין'. וגם אם נכרח מלדון בהם דין 'מורידין ואין מעלין' שכך הסכמת רוב ככול האחרונים, עכ"פ אינם בגדר 'וחי אחיך עמך' לאסור הסרת המזוזות ולא גרע לשיטתם ממה שמותר להלוות לו

מהני התנאי, וכי המזיקין יבואו לפי דבריו והוא דבר שאין תלוי בו שיוכל להתנות עליו, וכן ראיתי שפסק בשו"ת פאת שדך (מונח סי' קלא). וכך יש לומר גם לטעם יישוב ארץ ישראל שמה מהני תנאי בביטול המצוה.

להסיר מזוזה ע"י גוי

ט. ובעוברי בין ספרי הפוסקים חזיתי לרב פתחי מזוזות (עמ' קלו) שכתב לאסור הורדת המזוזה גם ע"י גוי, והביא שכ"כ בהלכה למשה (ס"ק קפט). אולם לענ"ד איכא לדון בהא, מאחר שאין כאן אלא גרמא בנזיקין, ואין לתת לו שם 'מוסר' שמביא עליו את המזיקין שהרי אין מביא עליו היזק אלא מסלק השמירה, ומאחר ויש מקילים בלאו הכי לקחת את המזוזה בצריך לה למקום אחר, אין לאסור בגרמא שכזו.

ונלע"ד שזה דומה לדברי הרשב"א בתשובה (ה"ז סי' שלה) שכתב, השורף שטרות פרועים של חבירו ונודע בבירור שאם היה מוציא היה גובה מהן פטור, וכן השיב ה"ר יצחק ב"ר אברהם, לפי שאין זה אלא כמי שהיתה מציאה לפניו ובא חבירו ומנעו ממנה מליטול אותה שאין זה גזון כדינא דגרמי והא נמי דכוותא היא וגריעא מינה, ואפילו גרמא בנזיקין דאסור לכתחילה ליכא. ע"כ. והכא נמי בנד"ד שזה היה בא ומוצא מציאה מזוזות לביתו, ובעלים קמא מנע ממנו המציאה לחסוך מעצמו אבדת ממונו, ומה שאפשר שיינזק אינו אפילו בכלל גרמא. וגם אם נבוא עוד לפלפל בזה, מאחר ויש לומר שרבותינו לא הקפידו אלא על הישראל שעושה מעשה להסיר השמירה, לא גזרו בכהאי גוונא על גוי שיסירה. ואותו הנכנס שלא קיים מצות אדונו לקבוע המזוזות בפתחו הוא הביא על עצמו הרעה.

וכל שכן וקל וחומר לשאר טעמי [נהם רוב בקמאי] משום מורידים בקודש בבית או במזוזה שמבטלה ממצותה א"נ משום סילוק שכינה או

לבזותה, ורבים מהם אף קובעים לעצמם מזוזה, אולם בעוונות יש גם העוברים על ד"ת להכעיס ועלולים גם לבזות את המזוזה בידים, וכבר היו מעשים לתקפ"ן. ועל כן, במקומות שעלולים לזה יש הכרח להסיר המזוזה מפני החשש לבזיונה ובוזה כבר כתבו כמה מגדולי הפוסקים. עי' בספר שערי המזוזה (עמ' תכ) בשם השבט הלוי והתשובות והנהגות. שהרי יש גם גויים המכבדים מזוזה וגם חפצים לקנות לשמירה ואעפ"כ חששו חכמים באופן כללי, ופשוט שיהודי טוב בהרבה ואינו חשוד לבזות כגוי אך במקומות ידועים החשש מצוי, ושם יסיר המזוזה לשמור על כבודה ואפילו אין צריך לה למקום אחר.

ועי' בספר מציון תצא תורה (סי' תמד) שהביא בזה אריכות בהערה ובמילואים (עמ' תרנד) שבשו"ת ושב ורפא (יורה דעה סימן נ"ו) כתב לאסור ליטול המזוזות אפילו אם הבא אחריו לדור מומר לתיאבון חילוני משום שהוא כתינוק שנשבעה ובודאי לא ינהוג במזוזות מנהג בזיון, ובפרט שיש חשש לפני עור להשאיר אותו בלי מזוזות, ושכן כתב בשו"ת נהרות איתן (יורה דעה סימן ע"ח) אך אם הם מפורקי עול המבזים הכל להכעיס יש ליטול את המזוזות משם, ולפי זה לא טוב מה שעושים אלו שרוצים לזכות חילונים הנ"ל במזוזות בחנם כי אולי יהא מזה בזיון. ובשו"ת שרגא המאיר (חלק ז' סימן מ"ח) נשאל שם אודות אם מותר להוריד מזוזה מבית שנכנס לתוכו יהודי שנשוי לגויה והשיב שם בפשיטות שאין לך חילול ה' גדול מזה שמונח מזוזה על דלת ביתו שעושה זה, והוי בזיון להניחם שם וצריך להוריד אותם. והנך רואה שהמקילים באו מטעם תינוקות שנשבו, ומאחר ואיכא כל הני ספיקי וצדדים להחמיר ליטול המזוזה כן נלע"ד שלא להפסיד בחינם את הצדיק בעבור הרשע, ויאמר לו עכ"פ שמידת חסידות איכא.

ברביבית דאורייתא, ודמי טפי לאותם 'שלא מורידים ולא מעלים' כרועי בהמה דקה וכיו"ב ומזוזה היא בכלל 'אין מעלין'. [עי' שו"ע (יו"ד סי' קנח) ובשו"ת גור אריה יהודה (סי' מז).]

ומאחר ואפשר שאין לנו אחריות עליהם, שמהדין אין בהם חיוב 'וחי אחיך עמך', במקום שאינו מזיק בידים אלא מסיר השמירה ומזיקין באים מעצמם, ליכא איסורא. [וזה מדוקדק בתוס' (ב"מ קא ע"ב) 'לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה וכשנטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית'. הרי דהוי 'כאילו' ולא באמת היוזק בידים].

ובאמת שגם אם נחוש למחלוקת, בהצטרף דברי הגאונים ורוב רבותינו הראשונים שאם צריך למזוזות למקום אחר מותר לקחתם גם בנכנס אחריו יר"ש, אין לנו להחמיר ולהפסיד את היר"ש הבא לשאול בעבור אותו שפרק עול וגרם רעה לעצמו, אלא נציין לפניו שיש בזה מדת חסידות להשאירם ותו לא.

ואפשר שגם צריך בדוקא לקחתם שהרי מלבד הספק שמא דינם כגויים ואין איסור לנטלם, עוד יש לחוש כנ"ל ששימו כלים טמאים בקבע בחדר ומקרי טינוף קבוע, וזה במצוי היום אצל החופשיים מתורה ומצוות שמתחברים לטומאה ברוב ככל חדרי הבית. וכבר ראיתי שפסק כן בספר שיה יעקב (קצין מזוזה סי' רפו ס"ה) שבמקום שיש טלוויזיה בקביעות אין לקבוע מזוזה. וכך שמעתי מהגאון הרב יעקב יוסף זצ"ל. והיום בעוונות נפער תהומות ויצה"ר משתולל במראות נגעים חמורים בהרבה ממה שהיה מצוי בדור הקודם, ומראות הנגעים של ימיהם הם בבחינת צניעות בדור הזה. והוי כטינוף קבוע, וטרוניה תבוא על זה שהשאיר המזוזה במקומה.

מה גם שאמת הדבר שרובא דרובא של הפורקי עול אינם מזלזלים במזוזה ולא יבואו

ונראה להוסיף דרך היתר, להשכיר הדירה לגוי ליום אחר צאתו קודם כניסת האחר, שבזה חייב להוריד המזוזה מחמת כניסת הגוי.

וזאת תורת העולה

א. היוצא מדירתו לכתחילה לא יוציא המזוזות, ונאמרו בזה כמה טעמים. יש אוסרים מחשש לסיכון חייו של הבא אחריו שמא לא ייקבע מזוזה ויוזק. וי"א שטעם האיסור שמבטל מהמזוזה מצוה בלא קובעה במקום אחר, וי"א שאסור משום מסלק השכינה מהבית כשמסיר המזוזה, ויש אוסרים משום יישוב ארץ ישראל.

ב. במידה והוסכם בין הדייר היוצא והנכנס שהשובר ייקבע מזוזות משלו תכף כשזה יסיר את המזוזות שלו, אין איסור בדבר.

ג. במידה והשובר לא מתכוון להביא מזוזות עמו, יכול לבקש הדייר היוצא תשלום על המזוזות שמשאיר בדירה, אולם לא יכול לכופו בדין לשלם, שיכול לטעון קים לי כהפוטרים. ומעיקר הדין רשאי היוצא לקחת המזוזות אם זה מסרב לשלם עבורן.

ד. במקרה הנ"ל, בלכתחילה יש ליעץ ליוצא שידאג למזוזות פשוטות במקום המהודרות, ומהיות טוב יסיר את המהודרות לבדיקה כמה ימים קודם צאתו מהדירה וייתן תחתיהם את הכשרות.

ה. במידה וצריך את המזוזות לדירה אליה נכנס ודחוק בכיסו לקנות אחרות, רשאי לסמוך על המקלים לקחת את המזוזות עמו, וכל שכן אם מסרב הדייר הנכנס לשלם על המזוזות שבזה גם בלא דחוק רשאי ליטול המזוזות שלו.

ו. בפתח שנחלקו הפוסקים אם חייב במזוזה, רשאי ליטול המזוזה בלכתחילה אם צריך לה או שהלה מסרב לשלם עבורה.

בעה"ב מחלל שבת

יא. ואם בעה"ב אינו שומר תו"מ, הרי שיש ספק נוסף שמא ישכיר הבית לגוי או למומר להכעיס ולא ייתן דעתו אצל מי ישאיר המזוזה או יסירה. ובה מסתבר שגם על הספק יש להסיר המזוזה וראיתי שכ"ב בהדיא בשו"ת אנרות משה (יוד ח"א סי' קפב) וז"ל, מש"כ שרוצה למסור זה לבעלת הבית יהודית שיודעת מה זה מזוזה ולהזהירה אם תשכיר לנכרי תטול את המזוזות משם ורוצה לידע דעתו, הנה אם היא אשה שומרת דת וראוי לסמוך עליה שודאי תסלק כשתשכיר לנכרי ודאי רשאים למסור לה ואולי עדיף מכיון שיש קצת ספק שמא תשכיר לישראל. אבל אם אינה שומרת דת אין כדאי למסור לה כי לא תקפיד על שמירתן ואפשר תולול בשמירתן אחר שתקחם ויהיו בידה ונמצא שהחומרא אדרבה היא קולא שאפשר לבא ח"ו לידי בזיון וא"כ צריך לעשות כדין שמכיון שאפשר שתשכיר לנכרים צריך לסלקם. ע"כ. [והנה הוא דן על מקומו בחו"ל 'בעם ריקה' שרוב השוכרים גויים אולם לדין שיש בצירוף הגויים גם מומרים ושאר הנ"ל שווה הדין למוכר בדבריו, בפרט שגם הוא דן במשאיר המזוזה אצל אינה שומרת דת ועלה קאי שלא ישאיר המזוזה אצלה].

עצה למקום הספק

יב. ראיתי בשו"ת מחזה אליהו (ה"ב סי' נז אות ח) ששמע למי שיעץ שימכור את המזוזות בקניין סודר לאחר ועי"ז יתחייב להוריד המזוזות להביאם לקונה, שלא הקפידו חז"ל אלא על הדייר שלא יטול המזוזות ולא על הקונה. והנה שם הרב המחבר גער ביועץ כן דהוי נבל ברשות התורה שעושה נגד רצון חכמים. אולם במקום דאיכא ספקי טובא ומהדין מותר לו להוציא המזוזות, נראה שישכים לעשות הערמה זו לרווחא דמילתא. [ואע"ג שפקפק שם שמא גם הקונה מחוייב להשאיר המזוזה, הנה אמר כן על סברא להחמיר ומאחר ואיכא פלוגתא בדברי הקדמונים הבו דלא להוסיף].

י. אין לסמוך על תנאי מראש שיוכל ליטול המזוזות בצאתו, שלרוב טעמי האיסור אין מועיל תנאי, וגם לטעם הורדה בקדושה אין מבורר היתירו.

יא. עצה טובה קמ"ל, בכל צד להקל הנ"ל טוב למכור את המזוזות לאחר בקניין סודר, ויסירם על מנת להביאם לידי הקונה, ורשאי לקנות ממנו חזרה את המזוזות. וטוב מזה שישכיר הבית לגוי ליום אחד קודם צאת, שבזה חייב להוריד המזוזות, ואחר שהם בידו יעשה בהם כרצונו.

ז. יש להקל בלכתחילה להסיר המזוזות ע"י גוי, אם צריך להם או שהנכנס מסרב לשלם עבודה.

ח. אם בידוע שהנכנס לדירה אחריו הוא גוי או יהודי מומר להכעיס שיש חשש לביזיון המזוזה, חייב להסיר המזוזה. וכיו"ב בבעל הבית מומר להכעיס או שיש חשש שישכיר את הדירה ללא דאגה לכבוד המזוזות.

ט. בנכנס פורק עול אחריו שיש חשש שייקבע מכשיר טלוויזיה או מחשב פרוץ באותו החדר, יש להסיר המזוזה מאחר ונקרא טינוף קבוע, והוא בזיון למזוזה להיות בפתח של טינוף קבוע.



פסוקים בחדר טהרה לנפטרים

ראיתי מנהג בחלק מאנשי החברה קדישא העוסקים בחסד של אמת שקוראים פסוקים ותפילות בהזכרת ה' בחדר הטהרה, ונפשי נבהלה מאוד שלבאורה מקום מטונף הוא ורחמנא אמר והיה מחניך קדוש. על כן אמרתי אשנה פרק זה ויהי רצון קמי שמיא שיוליכני בדרך אמת.

חדר של כבוד

א. ראשית יש לדון בחדר המיוחד לרחיצת הנפטר אי הוי דינו בבית כסא דמאים שאסור להזכיר בו ד"ת ואפילו בהרהור כדאמר רחמנא 'והיה מחנך קדוש', או שמה יש לומר שאעפ"י שמצוי שיש צואה בשעת הרחיצה מקרי לכל היותר מבוא המטונף שהרי אין איש מתפנה שם כדרך כל הארץ אלא רחיצת צואה בעלמא. ודומה להחלפת חיתול לתינוק דלא מקרי בזה אותו החדר בית כסא והוא הדין הכא דמאי שנא. וגם במקומות שנהגו בבדיקה פנימית [הארכתי במנהג זה במ"א] לא מסתבר שנקרא בזה עושה צרכיו שאין כאן פעולת גברא אלא פעולה חיצונית.

ובלאו הכי כבר ידעת מחלוקת האחרונים בבית כסא שבימינו אם דינו בבית כסא שדיברו בו חז"ל שכידוע בתי הכסאות שלנו אינם כבעבר שנקיים הם וסילון של מים מסלק הצואה, וכבר נפתחה סוגיה זו בגדולים אי מדמינן להו לב"כ דפרסאי, ובקיצור אמרים ראה בחזון איש (או"ח סי' יז אות ד) שכתב בתחילה לדמות בתי כסאות שלנו לב"כ דפרסאי (ברכות כו ע"א ושו"ע סי' פג ס"ד) שמותר אף לקרא כנגדו ק"ש, וטעמו שאין הצואה נשארת שם אלא נשטפת, ועוד שהאסלה מחרס מצופה זכוכית שאינו מזדהם, אך למסקנה השאיר הדבר בספק. עי"ש. ומרן היביע אומר (ח"ג סי' ב אות ב) הביא דברי הארץ

צבי (סי' קי-קיא), והזקן אהרן וואלקין (ח"א סי' א) שצירפו סברות להקל ודחאם, והעלה במסקנה דהוי ספקא דדינא לחומרא וכדברי החזו"א הנ"ל. ומאידך בדברות יעקב (ח"א סי' כג) מיפשט פשיטא ליה דליכא דין בה"כ וכתב שאף בזמן שהצואה שם היא בתוך מים ולא נפיש וזהמא, וכל יסוד איסור בה"כ משום נפיש וזהמא ולא מצוי אצלנו. ועוד אריכות גדולה יש בפוסקים בזה ומאחר שאין דרכי להאריך במפורסמות עיין להם במקומם ולמסקנה לכל הפחות נימא דהוי ספק.

ובאמת שהמחמירים שם ביארו דבריהם שער שבא סילון המים צואה עומדת במקומה, ובסוגיין אינו כן שהרי העוסק במצוה עומד וצינור מים בידו ורוחץ הצואה תכף לתעלה הניקוז ואינה עומדת במקומה ודמי ממש לב"כ דפרסאי וי"ל שגם האוסרים שם יודו בזה.

עוד יש לצדד בזה כדברי החזו"א שם בחדר אמבטיה שיש בו אסלה שאין שם ב"כ על החדר משמש גם לשאר דברים. והכא הרי עיקרו לרחיצה ואיך יבוא הטפל על העיקר.

מבוא המטונף

ב. ומאחר ומדמינן חדר הטהרה לכל היותר כמבואות המטונפים יש צד להקל בשעה שהמקום נקי מצואה ששוב אין עליו שם איסור ולא דמי לבה"כ שגם בעודו נקי שמו עליו.

ולא אכחד, שהמציאות מראה שפעמים יש צואה במקומה קודם שמתחיל הרחיצה וגם אחר שרחץ פעמים נשאר מהצואה בתעלת הניקוז שבחדר, והמוחש לא יוכחש. איברא דאי מהא לא איריא, שהרי צואה המכוסה אינה אוסרת כמ"ש בשו"ע (סי' עוס"א) וז"ל, צואה בעששית, מותר לקרות כנגדה אף על פי שרואה אותה דרך דפנותיה, משום דבכסוי תלה רחמנא, דכתיב וכסית את צאתך והא מתכסיא. ע"כ. וא"כ בשעה שהנפטר

סמרטוט וכדו' נמי שרי כמ"ש בשו"ע (סי' עו ס"ב), צואה בגומא, מניח סנדלו עליה וקורא, דחשיבא כמכוסה וכו' והוא שלא יהא סנדלו נוגע בה. ע"כ. ונראה דהכי עדיף טפי שבזה אין צריך לדקדק כ"כ כמו במנקה התעלה.

ריח רע

ג. ודע, שכל האמור לעיל היינו דוקא שאין ריח רע, כמבואר בשו"ע בכמה מקומות דבאיכא ריח רע לא מהני אפילו בצואה מכוסה (סי' עו ס"ב), ואפילו נמצאת ברשות אחרת (סי' עט ס"ב). ואין צריך לומר ריח רע מצואה דפשיטא אלא אפילו ריח רע מאשפה אסור משום והיה מחניך קדוש (שו"ע סי' עט ס"ח) ומכאן לדון אם יש בגדים וסדינים המדיפים ריח רע שיש לסלקם באמירת דברים שבקדושה. והוא הדין ביצא רוח מלמטה שאין אומר דברים שבקדושה (סי' עט ס"ט) וימתינו עד חלוף הריח.

ומ"מ לטשטש הריח הרע עי' ספריי וכדומה מישראל שרי כמבואר בכיו"ב בהליכות עולם (ח"א סוף פרשת בא) ושאלו ללמות דין זה לדין מי שאינו מריח שאסור לו לקרוא קיראת שמע במקום ששאר בני אדם מריחים (סי' עט ס"א) דשאני התם שהריח הרע ישנו אלא שהוא אינו מריח מה שאין כן הכא שנתבטל הריח הרע במיעוטו מחמת הריח האחר שבא במקומו. וכתב ללמוד כן ברמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז) ע"ש. ושכן פסק בפתח הדביר (סי' עט סק"ב) ובשו"ת חינוך דחיי (סי' לד). ועי' בכף החיים (עט ס"ק ב) שכך פסקו בחסד לאלפים, היפה ללב והרב בן איש חי. וע"ע בהלכה ברורה (ח"ה עמ' קב הערה כח) שצ"י לעוד פוסקים שפסקו כן.

חדר רחיצה אינו בית מרחץ

ד. ולענ"ד פשוט דלא שייך לקרא לחדר הטהרה בית מרחץ, חדא שאין רוחצין שם אלא בודדים כל יום [ובמקומות הקטנים פעמים שאינו פעיל כל יום] והמים תכף נשפכים לביוב ואין מעלה אדים כולי האי וכסברות אלו ממש

מכוסה בסדין שאין צואה נראית לעין ואין ריח רע אין איסור. ואעפ"י דקו"ל [וימא ל ע"א] שצואה אוסרת במקומה אפילו במשהו זה נאמר דוקא על אותו אדם שהצואה דבוקה בו אך לעומד לידו חשיב כמכוסה ומותר כמבואר בשו"ע הרב (סק"ו) וש"א. ופשוט.

וגם באותה צואה שבתעלה אין ברור כלל שיש בזה איסור, פשיטא במקום שמכוסה בקרקע או בצינור וכיו"ב כמו שמצוי בהרבה מקומות שמותר כמבואר בשו"ע (סי' פז ס"ג) וז"ל, מותר לקרות ק"ש בבית שיש בו צואה ומי רגלים או גרף ועביט, כיון שהרחיק מהם כשיעור שנתבאר בסימן ע"ט, וכן אם כפה עליהם כלי אף על פי שהם עמו בבית, הרי אלו כקבורים ומותר לקרות כנגדו. עכ"ל.

אלא אפילו בתעלה הפתוחה מלמעלה הרי יש רשת ברזל מעליה שעשויה פסים שאינם מרוחקים ג"ט והוי לבוד, ונמצא שיש מחיצה בפני הצואה ואפילו שרואה הצואה משמע בשלחן ערוך (סי' עט ס"ב) לקולא שכתב, היתה בבית אחד והוא בבית אחר, אפי' הפתח פתוח ויושב בצדה ורואה אותה, אם אין לה ריח יכול לקרות, דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר והיה מחניך קדוש להרא"ש, אבל להרשב"א דוקא כשאנו רואה אותה. ע"כ. ובב"י (שם) סיים, נראה לי כדברי הרא"ש ז"ל עיקר ומיהו לכתחלה טוב ליזהר בדברי הרשב"א. ע"כ. איברא, שכבר האריכו באחרונים שאפשר דהדר ביה בשו"ע מדבריו בב"י שכאן הביא הרשב"א ב"א בתרא, ועוד שאחר דברי הרא"ש כתב 'אבל' דמשמע שכדברי הרשב"א ס"ל. [עי' הלכה ברורה על אתר באריכות]. וגם לומר הכא לבוד ולהקל בתרתי צריך עיון.

ומ"מ אם אחר שסיימו רחיצת הצואה ישטוף במים גם החלק הנראה לעיניים בתעלה בזה לכו"ע שרי. אי נמי במכסה התעלה בקרש או

נמצא רבים מסכימים להקל לחלק בין בית מרחץ לחדר אמבטיה שלנו.

וצירף שם עוד שחדר אמבטיה שמשמש גם לשאר ענינים חוץ מרחיצה כאחסון וכו' קיל טפי ושכיו"ב הקלו גם בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סימן יח), והביא ראיה ממ"ש הט"ז (סימן פג סק"א) שאם אין המחיצה מיוחדת לבית הכסא בלבד אין עליה דין בית הכסא, ומותר לקרות בסמוך לה. ע"ש. וכ"כ כיו"ב המגן אברהם (ר"ס פז) בדיון גרף של רעי ועביט של מי רגלים, שאם הם מיוחדים גם לתשמיש אחר, כגון לשפוך בהם שופכין, אם אין בהם צואה ולא ריח רע, מותר לקרות סמוך להם. ע"ש. וע"ע בשו"ת זכר יהוסף (סימן כג). ע"ש. וכ"כ הגאון ר' אהרן וואלקין בשו"ת זקן אהרן ח"א (חאו"ח סימן א) לענין האמבטיאות שלנו. ע"ש. וכ"כ גם הגאון ר' מרדכי יעקב ברייש בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן רה). ע"ש. וכל דבריו מתאימים גם בנידון שלנו. ואנא דאמרי שהרבה מקומות ראיתי וברובם אין שם מים חמים דנימא נפיש זוחמא שרובם נהגו בצונן, וגם המהדרין לרחוץ הנפטר בהם כמובא בסדר הרחיצה להלל הזקן אין זה אלא בחלק מהרחצה, ואינם מים רותחים אלא חמימים קצת ולא שייך כלל למימר בהו זוחמה.

חדר אמצעי

ה. ולכל היותר יש לקרא למקום זה כחדר אמצעי דמרחץ, וקימ"ל (שו"ע סי' פד) בחדר אמצעי שקצת העומדין שם לבושים וקצת ערומים, יש שם שאילת שלום אבל לא ק"ש ותפלה. ומותר להרהר שם בד"ת. ובזמן שאין שם גילוי ערוה כלל מותר גם בק"ש ותפילה.

ובדין רוב זמן הרחצה משתדלים לכסות עכ"פ מקום הערוה מפני הכבוד, וא"כ מישראל שרי. והכי דייק גם בחישנא דמרן הבית יוסף (סי' פד) שכתב, ואיתא בגמרא שם ובסוף פרק מי שמתו (כו.) דמרחץ שאמרו אף על פי שאין

ראיתי למרן היביע אומר (ח"ז או"ח סי' כז) שדן בחדר אמבטיה שבבתים וז"ל, יש סברא נכונה לחלק בין בתי המרחץ שלהם המיועדים לבני אדם רבים שמתרחצים בהם באופן תמידי, וע"י כך מתמלאים זוהמא גדולה, ולכן דנו אותם חז"ל כדיון בתי כסאות, שאסור להרהר בהם בדברי תורה. משא"כ אמבטיאות שלנו המיוחדים רק לבני הבית שמתרחצים שם לפרקים, וגם אין המים של הרחיצה נשארים באמבטיה, אלא כשהמתרחץ עולה מן הרחצה, כרגע קט כלים והולכים לביוב. ונשארת האמבטיה נקיה מאד, ואין שם זוהמא כלל. ואפי' במרחץ שלהם מצינו חילוק בין מרחץ של רבים למרחץ של יחיד, וכמ"ש ביומא (יא א) לגבי מוזה, ואשמועינן מרחץ דיחיד, דסד"א מרחץ דרבים דנפיש זוהמיה פטור ממוזה, אבל מרחץ דיחיד דלא נפיש זוהמיה אימא לחייב ממוזה, קמ"ל. ע"ש.

ומה שהעיר שם הרב השואל, שמלבד טעם זוהמא יש טעם אחר משום עירום. וכמ"ש רש"י (עבודה זרה מד ב) ד"ה אין משיבין דברי תורה במרחץ לפי שאדם עומד עירום. וטעם זה נראה עיקר, ולפי זה אין לחלק בין אמבטיה שלנו למרחץ שלהם. כבר השיב עליו המחבר, שטעם זוהמא עיקר, (ולכן לא הוזכר ביומא יא. לפי הס"ד וכתב שם להוכיח כן ברבינו מנוח ובכסף משנה (פ"ג מהל' ק"ש ה"ג) ע"ש. ושכן מוכח במאירי (ברכות כו א), ברשב"א בתשובה (ח"ז סימן תיח), ברבינו מאיר המעילי בס' המאורות (ברכות כו א) ובאוהל מועד (דף נד ע"ב).

וציין שם לדברי הרה"ג ר' עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ו' (חאו"ח סימן יג אות ח) ושכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סימן ה) שמותר ליטול ידיו לסעודה בחדרי אמבטיאות שלנו, כשאין שם בית כסא, ובזמן שאין רוחצים שם. אך למצוה מן המובחר לא יכרך שם על נטילת ידים אלא מחוץ לחדר האמבטיא.

שהיא שייבא לטבילה ה"ל כמו אמצעי של מרחץ דאין חולצין התפילין אם הניחן כבר כמש"ל סי' מ"ה. ה"נ בדעבד דמי' כיון שא"א בע"א. ע"כ. ולסוגיין שכן סדר הרחיצה המקובלת כמוכא במעבר יבך ועוד קודם לו בסדר הרחיצה להלל הזקן הרי ששייכת לרחיצה.

ואף שקצת יש לדחות שברכת טבילה הכרח ואילו תפילות אלו תועלת אך לא חיוב, מ"מ יש לדקדק בט"ז שגם בכה"ג שרי שודאי יודה הט"ז שיכולה לברך כשהיא בתוך המים אי נמי שמברכת בחיץ ונכנסת בשתיקה, ואעפ"כ חשיב לזה כא"א בענין אחר שהבין שמאחר וכך הראוי לכתחילה הוי כא"א בענין אחר ודו"ק. ועי' בזה במור וקציעה ובטהרת הבית שם.

ואיך שלא יהיה לנד"ד שהשעה צריכה לכך ביותר לומר התפילות והפסוקים הסגוליים לעורר רחמים ולהיות לו לעזר מגן צינה בפני המקטרגים, אפילו נדון המקום בחדר פנימי יש להקל לסברת הט"ז הנ"ל שאם לא עכשיו אמתי שהשעה דחוקה לזה. וכ"ש שלדברינו לכל היותר דינו בחדר אמצעי ואין צריך לכל זה אלא כחזי להצטרופי.

בחדר חיצוני

ו. ובאמת שיש לעיין אם בכלל נחשב חדר זה בחדר אמצעי, שהרי כל הטעם בחדר אמצעי שיש שם ערומים ויש שם לבושים, ואי נימא שערות מת לא חשיב ערוה כלל א"כ אין כאן ערומים והוי בחדר חיצון דלכו"ע מתפלל שם.

ועלה בדעתי ללמוד דין זה מערות קטן שהביא בב"י (סי' עה) פלוגתא דרבנותא שלרמב"ם (פ"ג הט"ז) ערות קטן אסורה ואילו דעת רבנו יונה (ברכות יז. ד"ה הא) שאינה ערוה שכתב, שיש נוהגים לכסות ערות הקטן בשעה שמלין אותו ויש אומרים שאין צורך לזה ובסוף דבריו

שם אדם כלומר שמאחר שנשתמשו בו אף על פי שעכשיו אין בו אדם מאיס 'בית הפנימי' ואין קורין בו דהוי כמו בית הכסא שאע"פ שפינו הצואה ממנו אין קורין בו. ע"כ. ומוכח דבבית אמצעי כל שאין שם ערוה שרי לקרות בו דלא מקרי 'מאיס' אלא חדר פנימי.

ולא אכחד שכתב הלבוש (סי' פד ס"א), ובאמצעי שקצת העומדים שם לבושים וקצתם ערומים יש שם שאילת שלום ומותר להרהר בדברי תורה, אבל אסור להוציא בפיו או לקרות בו קריאת שמע ולהתפלל שיש בהן קדושה יתירתא. ע"כ. וכן דעת הב"ח (סי' פד) דחשיב מאיס, וכ"פ מ"א (סק"א), עטרת זקנים (שם סק"א), עולת תמיד (סק"ד), הגר"ז (ס"א), ומוכח שלהוציא בפה אסור בכל גווני. אולם אנן בתר מרן גרירנן וכבר הראנו פנים שאפילו חדר אמצעי לא הוי [ע"ע לקמן]. ובלאו הכי מצינו חולקים בזה שכבר כתבו לרחק דברים אלו באליה זוטא (שם) וכתב להוכיח כן ברש"י ובאליה רבא פ' כן ברבנו מנוח ע"ש. והסכים לזה בבגדי ישע (סי' פד), וכ"מ באשל אברהם ע"ש. וע"ע בדעת תורה שמכריע להקל וכן בתורת חיים סופר (סק"א), ובשו"ת מנח"י (ח"א סי' נ"ד). ומאחר ואין כאן אלא חשש דרבנן 'שנקרא על המקום שם מיאוס' ואין כאן טינוף או ערוה וראינו מחלוקת שקולה יש להקל כל שכן שפשט לשון מרן מסייע לקולא. ועתה ראיתי למרן מלכא בטהרת הבית (ח"ב עמ' תקט-תקל) שהאריך בזה והביא הצדדים, וכתב להכריע לקולא שכ"כ הב"י והאר"י ז"ל ושורש לדבריהם ברש"י והיא במילתא דרבנן. וברוך שביוונו לדעתו הרחבה.

עוד יש קצת לומר כאן כסברת הט"ז (סק"ב) בדין ברכת הטבילה במקוה שכתב לדונו בחדר אמצעי וז"ל, ונ"ל דהך בית הטבילה יש לו ממש דין בית האמצעי של המרחץ דקצתן ערומים בו ולכתחלה אין לברך שם שום ברכה רק ברכת הטבילה היא הכרחית שם

כתב הנראה דודאי בקטן כל כך לא דיינען ליה ערוה ואין צריך לבסותו בשעת ברכה. והרא"ש (סי' נב) כתב דברי ה"ר יונה ונתן טעם דכיון דלתקוני המילה קא אתי קרינא ביה שפיר והיה מחניך קדוש ואין בו אותה שעה משום לא יראה כך ערות דבר. ולדבריהם יש ללמוד קצת שבערות מת הוי ערוה פשיטא לרמב"ם שלא חילק כלל גם לר"י והרא"ש לא שייך הכא הטעם להקל שאינו קטן כ"כ ואינו מתקן בו באותה שעה.

מאידך יעויין בטור (יו"ד סי' רס"ה) בשם בעל העיטור (הל' מילה נב ע"ד) שאין דין ערוה בקטן 'כל זמן שאינה ראויה לביאה' וכן כתב הכל בו (סי' עג דף מב ע"ד) בשם ה"ר פרץ (הגהות סמ"ק סי' קנח אות א). ואפשר שגם במת ששוב אינה ראויה לביאה אינה בדין ערוה. אלא שיש לדחות דמאחר ונקרא עליה שם ערוה נשארת באיסורה. איברא שיש לדחות ולומר לאידך גיסא דאע"ג שבקטן יש לומר דחשיב ערוה היינו מחמת שראוי לביאה עכ"פ לכשיגדל. משא"כ היפוכו במת שאינו ראוי וסופו לעפר, וזמן ממילא קא אתי, ונימא מעתה כבר חשיב כאינו.

ערות מת

ז. ובעת דינא יתיב וספירין פתיחו חוזה הוית בשו"ת פסקי תשובה (ח"א סו"ס כב בהערה). שנסתפק בערות מת אי חשיב ערוה, ולא הכריע. ובילקוט יוסף (סי' עה הערה לס"א) כתב לחקור בזה וז"ל, יש שפשטו ספק זה על פי מ"ש בספר תוספת ברכה (פרשת בשלח), באחד שגדר שלא יראה את חבירו, וחבירו מת, אם מותר לראותו אחר מותו. והוכיח מדכתיב לא תוסיפון לראותם עוד עד עולם, ואף על פי כן כתיב, וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. ואמרו בירושלמי (פרק ה' דסוכה הלכה א') תנא רבי שמעון בן יוחאי אומר, זה אחד משלשה מקומות שבהם הוזהרו ישראל שלא לשוב למצרים. ובזה"ק איתא,

דאף על גב דכתיב לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, בכ"ז כתיב, וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. וכתב בתורה תמימה (שמות פרק יד פסוק יג) שהכוונה היתה על החיים ולא על המתים. ויש בזה נפקא מינה במי שנשבע שלא לראות את חבירו, ומת אותו פלוני. ע"ש. עכ"ל. ורוצה לומר שאפשר ונכון לפרש כן גם באיסור ולא יראה כך ערות דבר דלא מקרי ראיא אחר שמת.

ואנא דאמרי שמלבד שהרב לא כתב להכריע כן, נראה שאין לסמוך על זה בדאורייתא שיש לחלק הרבה בין לשון גדר שהולכים בה בתר לשון בנ"א, לדאורייתא בערות דבר שלא ניתן לחלק בכך בסברא בעלמא.

ומ"מ לחדר אמצעי דהוי מילתא דרבנן חזי להצטרופי, כ"ש בסוגיין בחדר טהרה שהאנשים לעולם לבושים ורק המת לזמנים קצרים ערום, די בזה להוציא המקום מגדר חדר אמצעי.

ובלאו הכי נבאר לעיל שגם בחדר אמצעי גופיה כשאין שם ערוה שרי להתפלל, והוא הדין בנפטר שמכוסה ערותו בסדין מחמת הצניעות. ואחר כתיב כל זה ראיתי בשו"ת שאילת שאול (בריי"ח ח"א סי' מג) שהביא הסתפקות הרב השואל בנד"ד ממש בטהרת המת וכתב להשיבו בזה הלשון, ע"ד שאלתך בענין ערות המת אם כערות החי נחשבת אין לדין זה שורש מיוחד בפוסקים ובתשובות, אך לאהבתך פניתי וחפשתי ומצאתי שאף דלאו בפי אתמר מ"מ מכללל אתמר כי זה לשון הגאון מהר"א די מודינא בס' מעבר יבק (מאמר ג נקרא שפתי רגנות בפ' י"ד דף ק"כ ע"א) ואין לחוש לדברים המונעים מלומר דבר שבקדושה במקום המת באמרם כי המת מטמא כי לא נמצא שאסרו רבנן רק לומר דברי תורה במקום הטינופת וכו' אבל אין אסור לומר דברי תורה במקום טומאה וכו' ואי משום

א. אין צואה נראית לעין. ועל כן אחר שהסירו הסדינים ונראה טינוף יש לרחצו קודם הפסוקים, ויראו לרחוץ במים גם הנמצא בתחילת התעלה אם אינה מכוסה. אולם בצואה מכוסה בסדינים וכיו"ב אין איסור באמירת הפסוקים.

ב. אין במורגש ריח רע, ויתנו דעתם גם על סדינים המלוכלכים או הפחה היוצאת בשעת טלטולו. ומ"מ אם יפזרו באוויר בושם להעביר הריח הרע מותרים באמירת הפסוקים, ויש בזה מכבוד המת. [ומכאן שראוי ומהודר שיהיה מותקן במקום מטהר אויר אוטומטי].

ג. לכתחילה צריך לכסות הערווה בשעת אמירת הפסוקים ובכלל או שיסב פניו לצד אחר כשא"א בכיסוי, ומ"מ אין לגעור באומר פסוקים כנגדה גם כשאינה מכוסה.

ערות המת אם היא מכוסה אין להקפיד דרחמנא אמר ולא יראה בכך ערות דבר והא לא מתחזי עב"ל המקובל האלקי הנ"ל ומיניה דאם אינה מכוסה אסור לומר בפניו וכדאי הוא להכריע. ע"כ.

ומאידך עי' בחוט השני (ענינים שונים עמ' קנ סוף אות יא) להגר"נ קרליין שפשיטא ליה מילתא וז"ל, ערות מת, מסתברא דלא מקרי ערוה. ועל כן אין איסור במה שאומרים פסוקים בשעת הטהרה כשערותו מגולה. עב"ל. ולענ"ד ראוי לכסות הערוה שאין ראייה ברורה להקל. ודי בזה.

העולה מן האמור

ח. חדר טהרת הנפטרים אינו כבית כסא ובית מרחץ לאסור אמירת פסוקים ותפילות בתוכו, ובלבד שיתקיימו התנאים הבאים:



בדיקה פנימית בטהרת המת

בדבר 'בדיקה פנימית' לנפטר, שרוחצים בני מעיו ע"י הכנסת מים בנקב האחור, ולוחץ מבחוץ על בני מעיו וחוזר חלילה עד שיצאו המים זכים. וראיתי גדולים מתדיינים אם יש לעשותו, זה אומר בכה וזה אומר בכה, וכיון שנידון זה בא לפתחי הלכה למעשה אמרתי אשנה פרק זה, וזה החלי בעזר יוצרי.

בדברי חז"ל

א. תחילה אבוא נבוא בשערי רבותינו בתלמוד לחפש מקור ושורש למנהג זה, ובהסתכלות ראשונה היה נראה סייעתא מהא דאיתא בגמרא שבת (קנא ע"א) עושין כל צרכי המת סכין ומדיחין אותו ובלבד שלא יזיז בו אבר וכו' ע"כ. ואפשר לפרש לשון הדחה דקאי על רחיצה מבפנים דאל"כ הוה להו למימר לשון "רוחצין", וראיה לדבר גרסינן בברכות (נא ע"א) תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ. אולם לקושטא דמילתא ליכא למימר הכי, שאף שפעמים לשון הדחה פירושה מבפנים אך אין זה פירושו בכל מקום, והכא ליכא למימר הכי, חדא דרש"י (ד"ה ומדיחין) פי' מדיחין היינו במים ור"ל לאפוקי סכין שהוא בשמן [וכ"כ בברטנורא (פ"כג מ"ה)] ומה סכין מבחוץ אף מדיחין גמי. וביותר מזה תא חזי בדברי רבותינו בהלכות גוסס שבמסכת שמחות (פ"א ה"ג) וז"ל אין מזיזין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין מטילין אותו לא על גבי החול ולא על גבי המלח, עד שעה שימות. ע"כ. ואי הדחה היינו רחיצה פנימית מה שייד להזהיר על זה באדם חי, ואל תאמר ששם מזהירים על כל הנעשה למת וזה בכלל, דהא בתוספתא איתא (שבת פ"ג ה"ח) סכין ומדיחין ומפרכין באדם אבל לא בבהמה זה חומר בבהמה שאין באדם מפספסין את הכיפין ובלבד שלא יתלוש. ע"כ.

ורבותינו קאי באדם חי ובסתם אדם הוא רחיצה מבחוץ, ובוזה תתפרש לשונם בכל מקום שדיברו על הדחה באדם. וכן תראה לשון הדחה בקרקע (שבת מ ע"ב), ובאוכלין (שבת לא ע"א), ואין שייד לומר בהו הדחה מבפנים. ובגמ' בברכות ליכא הוכחה שאפשר דדוקא בכלים כן הוא ועוד שדוקא במקום דגרסינן שטיפה והדחה נפרש נפרש הדחה מבפנים, אך בהדחה לחוד היינו מבחוץ. ודו"ק. [ומכאן תשובה מוצאת לדברי גשר החיים (ח"ב סי' ו) שכתב ללמוד מהכא, ולמש"כ ליתא]. ועוד שקשה לעלות על הדעת לעשות רחיצה פנימית בלא שיזיז איבר והרי המשנה צועקת "ובלבד שלא יזיז איבר", ואין לומר שבאמת הדחה מבפנים בשבת אין עושין אך תלמד לימי החול [וכמ"ש בגשה"ה שם]. שזה דוחק גדול שהרי כל המשנה באה ללמדנו על שבת דוקא, והכי גרסינן בשכל טוב (שמות פ"ר) בשלח סי' טז) מתני' עושין כל צרכי המת "בשבת", סכין ומדיחין אותו, ובלבד שלא יזיז בו אבר וכו' ע"כ. הרי בהדיא שכל דבריהם קאי על שבת בדיוקא והיא ההבנה הפשוטה במשנה ולמה לנו להיכנס לדוחקים בחינם.

ופוקקין נקביו

ב. ומש"כ בגשר החיים (שם) להוכיח מהרמב"ם שכתב (אבל פ"ד ה"א) וז"ל ופוקקין את נקביו אחר שמדיחין אותו. ע"כ. אחר המחילה אין מכאן ראיה ושפיר קאי ברחיצה מבחוץ ופוקקין נקביו שלא יתפח ולא יתלכלך אחר הרחיצה, וקודם הרחיצה לא שייד לפקוק שהרי צריך לנקותו גם במקום הנקבים. ואיך שנפרש לשון המשנה נפרש לשון הרמב"ם. ואדרבה יש לדקדק היפך דבריו, שאם מנקים מבפנים למה הצריך לפקוק, ועוד שלדבריו היה צריך לומר מדיחין "אותו" דקאי על נקביו ולא "אותו" דקאי על הגברא, וכמ"ש לדייק כן בשאילת שלמה (ח"ב סי' ג). והמעין בדברי הרב גשה"ה יראה שכתב ללמוד המנהג מעוד

מקומות ולא ראיתי צורך להאריך בהם שהמעין יראה שדבריו דחוקים. ודי בזה.

מצרף לכסף

ג. וחזה הוית להגר"י אלפיה (קונ' בית היחיאלי בית עולמים פ"ד) שכתב שורש לרחיצה פנימית מדברי המסכת שמחות (פ"ג ה"א) דאיתא התם, אמר רבי יהודה חסידים הראשונים היו מתייסרין בחולי מעיים בעשרה ועשרים יום לפני מיתתן, כדי למרק את הכל שיבואו זכאין לעתיד לבא, שנאמר מצרף לכסף וכו' לזהב וכו' לבות ה'. ע"כ. הרי שצורך גבוה הוא לרחוץ המעיים, וכו"ב בגמ' שבת (ק"ה ע"ב) ואמר רבי יוסי יהא חלקי ממתי בחולי מעיים דאמר מר רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים. ע"כ. ואחר המחילה לא זכיתי לרדת לסוף דעתו דמהיבא יצא לו שמדובר על מירוק מאכילה, ואפילו ניתן לו כל רצונו לענ"ד מהכא מוכח כל בתר איפכא דאי איתא ורחיצה זו הייתה נוהגת בנייהם למה ציער ה' ית' הצדיקים בחינם שהרי סוף סוף גם הם יבואו בנקיות אלא מהכא מוכח שלא היה נוהג זה כינותם וחס קוב"ה על הצדיקים להביאם נקים וזכים וראיתי שזכיתי לכוון לרב חיים וברכה- משמרת שלום (עמ' קמט אות ח) שדחה ראה זו כדרכבנין.

לחוש לבזיון המת

ד. ואין לומר שאחר שמצאנו שיש בזה תועלת אנן נמי נעביד עובדא, שהרי יש כאן בזיון גדול מאוד למת ולחי שעומו וכל שהיה באותה שעה לא יתכחש לזה ואיסור בזיון המת מבואר באר היטיב בש"ס ופוסקים ואיך נבוא לעשות מעשה בלא מקור ושורש ברבותינו. וראיתי שכן כתב לצאת חוצץ על מנהג זה בחכמת אדם (מצבת משה הנגת הח"ק אות ו) וז"ל ונ"ל עוד שינקו פי הטבעת היטיב וצריכין להזהיר הרוחצים שלא יהפכו המת על פניו שהוא דרך בזיון אלא יהפכו על צדו ואח"כ על צדו השני, ומה שאומרים שצריכין לדחוק אותו שיוציא רעי זה

לא נזכר בשום ספר לעשות והוא דעת חיצוני ואין לו שורש, וכבוד המת הוא מוזכר בתורה ובש"ס וכל הפוסקים, ולכן יהיו נזהרים בזה. ואם ירצו לדחוק מ"מ יוכלו לעשות כן ויחזיקו אותו על צדיו ולכן נכון להשגיח ע"ז שלא יהפכו אותו על פניו. ע"כ. הא קמן שהוקשה לו מנין הביאו זה להקל בכבוד המת בלא שנוכר בפוסקים. אולם עין רואה שאעפ"י דשדא בה נרגא לא סתם הפתח כנגד הרוצים לעשות כן, ונראה טעמו שכל שהוא לתועלת המת שרי אפי' בבזיון גמור, וכמ"ש הרדב"ז (ח"א סי' תפ"ד) וז"ל כלל דמלתא דכל דבר שעושין למת לכבודו או לתועלתו אין בו משום בזיון ולא משום צער. ע"כ. וא"כ הכא נמי שרי, אולם השואל הלכה האם מוריגן לעשות כן בלכתחילה דברי המצבת משה ברורים שאין לעשות כן בלא שורש ברבותינו. וכ"ש שאין מוכרח שיש אפי' תועלת למת מנקיון זה, שהמעין במקורות דלעיל יראה שהתועלת מחולי מעיים הוא למרק הגוף ורש"י פי' מעוונות, ואעפ"י שבתוס' (ד"ה רובן של צדיקים) הביאו בשם המדרש שהוא למרק מאכילה, בגי' שלפנינו אינו מפורש כדבריהם [ומה שצוין לפ' פכ ליכא התם, ועין בראשית רבה פרשה סב אות ב' ע"ג]. הרי שהנידון במחלוקת ראשונים.

מירוק רוחני

ה. ומש"כ עוד בבית עולמים (שם) ללמוד מאבות דר' נתן (פ"א) דאיתא התם כהאי לישנא, א"ר נתן מפני מה נתעכב משה כל ששת ימים ולא שרה עליו דבור בשביל שימרק מכל אכילה ושתיה שהיה במעיו עד שעה שנתקדש ויהא כמלאכי השרת. ע"כ. אינו מוכרח כלל לנידון שלנו דהתם קאי בעודו חי ולפני מתן תורה דבעי התקדשות ונקיות יתרה, אך לאחר פטירה מי יימר לן דמהני ליה, ועוד י"ל שהוא דוקא למשה רבנו שמי גדול לנו כוותיה ומדרגתו כמלאך והשכינה מדברת מגרונו, אך שאר צדיקים וכ"ש שאר העם לא שייכי בההיא ובהם למרק העוונות

שורש מנהג החוקן

ז. ובחפשי באמתחות הפוסקים לחפש אחר מקור המנהג ולדעת היאך יעשה ישראל, ראיתי לכמה מהאחרונים שכתבו ללמוד בדיקה זו מצוות ר' אליעזר המובא בשו"ת בנימין זאב (סי' רד, בן דורו של מרן הב"י) ואמרתי אביא לשונו ונחזי אגן מה היה רצון צדיק, וז"ל הנני מבקש מכם בני ובנותי ואשתי וכל הקהל, שלא יספידוני כלל וכלל, ויניחוני על משכבי ולא ישאו אותי במטה חוצה אלא על הקרון, בקשתי מאד מכם שיטהרונני במתן בטהרה ובנקיות בין אצבעות ידיים ורגלים ובין האחור, ויחופו ראשי ויסרקוני במסרק בדרך החיים ויטלו צפרני ידי ורגלי כדי שאבוא טהור ונקי למנוחה כמו שהלכתי לבית הכנסת בכל שבת בחפיפה ובנסילות צפרנים ובסריקה ובבדיקת נקבים כן יעשו לי גם כמנוחת עולמים, ויתנו לעני שכר טוב שיעשה לי כל זה במתן בלי חפזון אם קשה למטהרים לעשותם. רחוק מקברי שלשי' אמות ישיבו ארוני עמי על הארץ ויגררונני בארון עם חבל עד הקבר ובכל ד' אמות יעמדו וישוו מעט ויעשו כך ז' פעמים עד הקבר להיות כופר לעונותי עכ"מ. וכן ראוי לעשות כדי שיתבזה בעולם הזה שיתכפר לע"ה הנמר בנימין. ע"כ. וכתבו ללמוד ממש"כ בדיקת נקבים שר"ל בדיקה פנימית ולענ"ד לא נגע ולא פגע כלל וכלל וכוונתו נקיון חיצוני בלבד במקום הנקבים, וכי בערב שבת היה עושה רחיצה לבני מעיו, אלא כוונת דבריו רחיצה חיצונית לשם נקיות כמו רחיצת ע"ש ותו לא.

אולם אעפ"י שמקור לא מצינו אך מנהג איכא, ראה בקובץ הנקרא ירושלים (לרה"ג אברהם משה לונץ ש"א עמ' 12 י"ל בשנת תרמ"ב) וז"ל, גיית המת תרוחץ במים קרים ובורית ולא לבד מבחוץ כי גם בני מעיו ירוחצו וינקו במאד ע"י מים ובורית וירחצו כ"כ עד כי המים אשר ישפכו לתוכם יצאו זכים ונקיים בלי שום ליכלוך וריח רע כלל, הרחיצה הפנימית הזאת תקרא בדיקה יען כי יבדקו את המים היוצאים ממנו אם זכים המה ובעה"ק צפת המנהג להטביל רוב הנפטרים במקוה מים ומעין אשר תקרא בפי המסורה בשם מקוה האר"י ז"ל הסמוכה לבית הקברות ורק אחדים טבלו בהמקוה אשר בעיר מי גשמים, ובעה"ק טבריא ת"ז יטבלו את המת אחרי רחיצתו ובדיקתו בים כנרת הסמוך לביהק"ב. ע"כ. [ובהערה 27 כתב שהמנהג לעשות כן גם בילדים קטנים]. הרי שמנהג א"י הוא ולא חילק בין ספרדים לאשכנזים ובאמת שכדבריו כתב

מבעי ולא האכילה. נמצא שהתועלת מרחיצה זו במחלוקת ראשונים ורוב המקורות בחז"ל מסייעין לרש"י שלמרק עונותיהם קאמר ולא ניקוי מעיים. ובמקום בזיון המת ספקו להחמיר.

סדר הרחיצה של הלל הזקן

ו. ולבד כל זה יש לציין שסדר הטהרה הנהוג היום ברוב ככל קהילות ישראל מבוסס על סדר הרחיצה הגדולה להלל הזקן [ראה בלחם הפנים (י"ד סי' שנב ס"ד), ובים הגדול להגר"ם טולידאנו (מעשה המת), ובמעבר יב"ק (מאמר ג פ"י והלאה)] ואעפ"י שיש הבדלים בניהם בכל המקורות האמורים לא הזכירו אפילו ברמזו לבדיקה פנימית זו, והם לפרש באו ולא לסתום. ודע שסדר רחיצה זו נמצא אצל רבותינו כבר מאות בשנים ואף בגאונים הוזכרו חלקים ממנו וכן בראשונים עיין באריכות בספר הזיכרון לרב יצחק ניסים (סדר ו עמ' שז והלאה). ומש"כ בגשר החיים (שם) שאפשר לומר שסדר הרחיצה רק לאנשים גדולים ולא ביאר שם רק התוספת אך באמת רחיצה פנימית היה לכל נפטר, דבריו קשים להולמם שכל מעיין יראה בסדר הרחיצה דינים והלכות שאינם גדולים בלבד וכגון, אין מאמצין את המת בשבת ולא בחול עם יציאת הנפש, אין מסתכלין בפני המת ולא שוחקין כנגדו, אסור לאיש לאמץ אישה ועוד רבים, ובדאי דינים אלו לא משתנים בין גדולים לפשוטי העם. והעולה מכל הנ"ל שאין מקור בש"ס ורבותינו הראשונים למנהג זה אלא מהדורות האחרונים יסודו ואדרבה לא נזכר פרט זה והעדרו מעיד על ביטולו. ומש"כ בדעת תורה (סי' שנב ס"ד) שנזכר רחיצת מעיים במעבר יב"ק (שפתי רגנות פ"א), אחר המחילה המעיין שם יראה נכוחה שלא דיבר מזה כלל וכלל ורק כתב שיש רמזים לסודות עליונים והזכיר המעיים והיינו רחיצה חיצונית כנגד המעיים וכדונמתו נקט "כליות" וכי יפתח בטנו להוציא הכליות לרוחצם, אתמהא. אלא כוונתו מבחוץ כנגד הבני מעיים שהם הבטן התחתונה, שהחלק העליון קראו חזה לבחינת הספירות העליונות. עי"ש. ואחר כתיב ראיתי שכבר תפס עליו כדברי בנטעי גבריא ל (עמ' ריט סוף הערה כא).

במעם לועז (ס' שנב ס"א) וז"ל, מנהגנו בירושלם לנקות את המת גם מבפנים והוא מנהג נכון. ע"כ. וכתב לסייע המנהג מדברי קונטרס היחיאלי (ח"ב בית עולמים פ"ד) הנ"ל. עי"ש. ובגשר החיים (שם) הביא שמנהג זה שהוא מנהג פשוט א"י גם אצל האשכנזים ושכך הנהיגו פאת השלחן, והר"ז מסלאנטר וחתנו הגר"ש סלאנט. אולם המעיין בס' זיבולא בתרייתא (עמ' יט, מנהגי י-ם) יראה שלא היו רוחצים בפנים אלא דוחקים הבטן בלבד להוציא הרעי, וזה כדברי החכמת אדם דלעיל, והוא פחות בזיון למת.

מנהג דורות אחרונים

ח. ודע שמנהג זה אינו קדמון ביותר שכן מאגרת ר' שלמה שלומיל (עיין מחקרים בתולדות היהודים בא"י עמ' 138) שהוא זהה לסדר הרחיצה המובא בלחם הפנים ובמעבר יבק, לא מוזכר דבר מהרחיצה הפנימית והוא עדות למנהג א"י שהיה לפני 400 שנה, וצ"ל שהמנהג השתנה והוסיפו הבדיקה הפנימית, והמקור הקדום ביותר שמצאתי למנהג זה בא"י הוא בקובץ ירושלים הנ"ל [130] שנה לערך. ומדברי הגשה"ח שתלה המנהג גם במקימי היישוב נמצא שהוא לפני 200 שנה לערך.

ומנהג זה הובא בפוסקים ונשאו ונתנו בו, עיין לרב חכמת אדם (מצבת משה הנגת הח"ק אות ו) וז"ל ומה שאומרים שצריכין לדחוק אותו שיוציא רעי זה לא נזכר בשום ספר לעשות והוא דעת חיצוני ואין לו שורש, וכבוד המת הוא מוזכר בתורה ובש"ס וכל הפוסקים, ולכן יהיו נזהרים בזה. ואם ירצו לדחוק מ"מ יוכלו לעשות כן ויחזיקו אותו על צדיו ולכן נכון להשגיח ע"ז שלא יהפכו אותו על פניו. ע"כ. הרי שדעתו שאין לקיים המנהג הזה ולמתקשים לא סגר הדלת, ומשטף דבריו נראה שהמנהג שראה שדוחקים להוציא הרעי ולא כמנהג בימינו, שהרי נקט בלשון דוחקים

הרעי משמע שרק לוחצים על הבני מעיים מבחוץ ואין מכניסים מים כלל ובוזה הבזיון מועט בהרבה מהנעשה היום בחלק מהמקומות עפ"י המנהג, שמכניסים המים תוך בני מעיו פעמיים ושלוש ועוד עיני ראו ולא זר שבמקום פלוני מקפידים לעשות כן ג"פ אחר שכבר יצאו המים נקיים להיות חזקת נקיות וכמה הפריוז על המידה בזה. והנראה מדברי החכמת אדם שאם היה יודע מהמנהג הנעשה בהכנסת מים דרך הנקב הלך וחזור לא היה משאיר הפתח בפניהם. וכזאת תראה בדברי הרב אליהו בכר יעקב אבולעפיא ששלח מכתב מרורים על מנהג זה להר"א פלאגי והביאו בספרו אברהם אזכור (ד' ג"ן ע"א אות פד) ובסוף דבריו כתב וז"ל, סוף דבר רחיצה זו שראיתיה בעיני עתה, או לעינים שכך ראו לא יש לה יסוד, וזה היא מאוד בעיני כל רואיה, סותרת דעת קדמוניו, הורסת אמונת התחיה, כל אימת שנתקנה מגדלת בזיון המת ונבחר מות מחיים לכל השארית הנמצאה רח"ל כאשר באונוי שמעתי, ולהיותי חושב זה לעון פלילי פוקה ומכשול, כי עושים בגוף המת נקמות וכו' ובאמת כי חרפה היא לנו בני ישראל אשר החכמה והמדע מהם הרה וילדה, ואדוני אם יראה שדברי נראים יגזור ככחו הגדול שלא יעשו נבלה כזאת כי אם לרוחצו להרחיחו ולנקותו פנים ואחור כדרך החי הבודק ורוחץ עצמו או כחי לחי מפני סיכה לא יותר, והכול בסתר ובצניעות והצנע לכת זו הוצאת המת וכו'. ע"כ. הרי שפתיו ברור מיללו לבטל המנהג ואפי' אם יתנהגו בכבוד אין הוא מסכים לקיימו שהוכיח בתוך דבריו מדברי הגמרא וראשונים שכל הרחיצה היא מבחוץ בלבד כדרך שהחי מנקה עצמו. [ומש"כ בגשה"ח שהר"א אבולעפיא התלונן רק על הזילותא שבה נעשתה הבדיקה, עימו הסליחה אינו דק.]

המתנגדים למנהג

ח. אולם עיין לרב שדי חמוד (ח"י מע' אבלות אות קכ"ה, צד ע"א) שאמר בפה מלא שלא מצא

שורש למנהג והביא לדברי הר"א אבולעפיא שכתב לבטל המנהג, ואעפ"כ דעת הרב שדי חמד לקיים המנהג כמ"ש בתחילת דבריו שלא נתן לבני עדתו לבטל המנהג, ומסיק הכי גם מדברי הרב אברהם אזכור דניחא ליה לקיים המנהג שסיים בלא למחות. ע"ש. ואחר המחילה לא הבנתי כיצד העלה כן בדעת הר"א פלאג' אדרבה מתוך שהביא בספרו כל דברי המוחה כלשונם ולא העיר דבר לקיים המנהג, שתיקה כהודאה, דאי סבירא ליה לקיים המנהג היה לו לעשות על אחד משני הדרכים, או לא להביאו או להביאו ולהעיר על דבריו שאין אחר המנהג כלום, ומתוך שהביאם במלואם בשתיקה אימא דאודווי קא מודי ליה. וראה באריכות קצת בספר כל בו (עמ' מ והלאה) להגר"י גרינוואלד שיצא חוצץ נגד בדיקה זו והביא לדברי הגרש"ק ככתבם וביאר שאין בדבריו זכר לבדיקה זו דלא כמ"ש בשמו בגשה"ח, והרבה להתלונן על הרב גשה"ח שהחזיק במנהג חסר יסוד נגד מסורת אבות ועוד טענות רבות ע"ש שנלאתי מלהעתיקו. ועיין עוד בהגהת מהר"א אזולאי (לבוש יו"ד סי' שנב) שהאריך בסדר הרחיצה השמיט בדיקה זו.

הספרדים לא נהגו בזה כלל

ט. ודע שמנהג זה היה בירושלים דוקא, אך בארצות הגולה איכא רובא דמינכר שלא נהגו בזה, ראה בשאלת שלמה (ורטהיימר ח"ב סי' ג) שכתב "ובשום מקום בחו"ל אין עושין כן", ובגשה"ח (שם עמ' פא) כתב להעיר על הגרש"ק שהביא מנהג זה לארצות אשכנז מה שלא היה מצוי כלל ביניהם, וחכמי גרמניה היו מתנגדים גדולים לזה כאשר תראה בדברי הרב השואל, גם בארצות הספרדים אין המנהג במצוי, שכן בארץ תימן כלל לא נהגו בזה כמ"ש בבית מועד (עמ' קלט) שכתב, מנהג תימן שאין עושים בדיקה פנימית וכ"כ בשו"ע המקוצר (יו"ד ח"ב סי' קע"ט הערה ג), ובשדי חמד (שם) כתב שגם במקומות שסביבותם לא

נהגו בזה, וראה בחיים וברכה - משמרת שלום (עמ' קמט אות ח) שרק קצת מקומות נהגו בזה, וכן נראה שהוא מנהג יהודי מרוקו שאין לעשות בדיקה זו עיין בספר נתיבות המערב בסופו (עמ' 189) שהביא סדר הרחיצה לנפטר ולא הזכיר דבר מבדיקה זו, גם בילקוט שבע אבלות (סדר טהרת הנפטר, עמ' טז-יט) השמיט בדיקה זו, אולם בסידור חסד ואמת (עמ' כד) הביאה ומשמע שכן המנהג, ומאידך בנחלת אבות - תיקון יצחק (ד' פו ע"א) הביא רק דחיקה על הבטן בלא רחיצה בפנים, וכן הוא בספר "יהדות מרוקו" (עמ' 498), וא"כ צ"ע מה המנהג היהודים במרוקו [וכבר אמרו חכמי העדה שקשה לעמוד על המנהג שמקומות מקומות יש ומנהגיהם שונים], וראה בסידור תפילת החודש (עמ' רי"ג, ליורנו) השמיט בדיקה זו והוא עפ"י מנהג הספרדים, גם מהר"י עייאש מגדולי רבני אלג'יר כתב בשבט יהודה (שנב ס"ד) שבזמן הזה נהגו לעשות סדר הרחיצה כמיוחס להלל הזקן, ושם לא מוזכר מבדיקה זו וכנ"ל אולם בספר זה השלחן מנהגי אלג'יר מבואר בהדיא שהיו עושים בדיקה זו (כמ"ש בנטעי גבריאל, ואמ"א). וראה עוד בספר מנוחה נכונה (עמ' קמב) המיוסד על מנהגי עולי הודו שהשמיט בדיקה זו. גם במנהג יהודי חבאן משמע שלא היו עושין בדיקה זו עיין שבע שמחות להגר"א מעטוף (עמ' 99), וכתב עוד בספר הזיכרון להרי"ג הנ"ל שסדר הרחיצה המובא בלא בדיקה זו היה גם במנהג יהדות סלוניקי כמובא בפתיחה לספר מים טהורים (דף כ ע"ב ואמ"א), ושכן מנהג מצרים כמבואר בסידור הפרחי, וכן מנהג ק"ק חב"ד שאין עושין בדיקה זו כמובא בנטעי גבריאל (עמ' ריט הערה כא) וכתב כן גם בשם ספר החיים, תוצאות חיים, מנהגי ק"ק פראג ועוד רבים ע"ש. [ומכאן תשובה מוצאת למש"כ בגשה"ח (שם אות א') שרוב הספרדים נהגו בזה, נעלם ממנו לשעה כל הנ"ל.]

דעת הגרע"י זצ"ל

י. וחזיתיה לגאון עוזנו בחזון עובדיה (אבלות ח"א עמ' פ"ה ד"ה הרמב"ם) שהביא המנהג מספר גשר החיים וציטט בארוכה דברי החולקים על המנהג ככתבם וכלשונם, ומכללם דברי השדי חמד שלא מלאו ליבו לבטל המנהג, ומאידך קהילות רבות שלא נהגו בזה כלל, וסיים בהאי לישנא, ומ"מ נלעג"ד כי מי שצויה לכל יעשו לו בדיקה מבפנים שומעים לו, ואין לעשות לו בדיקה מבפנים כי רצונו זהו כבודו. עכ"ל. והנראה בדעתו הרמה שמהראוי היה להימנע ממנהג זה אך מאחר שתפסו בימיו לקיים המנהג בירושלים [כמ"ש שם מהגר"י שלוש זצ"ל].

לא יצא לבטלו, אך נתן הפתח עפ"י בקשת הנפטר. ושאלתי כמה מעוסקים במלאכת הקודש ואמרו לי שבמנהג ירושלים נהגו ברוב המקומות בארה"ק.

ואני עומד ומשתהה, שהרי יסוד למנהג ליכא, והוא בזיון גדול מאוד ואעפ"י שמותר לבזות המת מעט לתועלתו כד' מיתות ב"ד וכדו', הכא אינו ברור שבכלל שמועיל לו הניקיון הזה וכמ"ש לעיל שהמועיל הוא מירוק מעוונות ולא מעיים, והדבר ברור שגם אחרי נקיון זה רבה הזוהמה בגופו ואם אינו מתקנו למה ילקלו, והדבר ידוע שמפתיחת הנקבים גורמים שיצא לכולך מבפנים ביתר שאת לאחר מכן, וכמה טורחים למלא חלל מעיו בצמר גפן וכיו"ב ובזה מוסיפים בזיון על בזיונו, והסברא נותנת שאם נהגו היתיר לבזותו כ"כ לכבודו שיהיה נקי, ודאי שרי לכבודו שלא לבזותו בנקיון שכזה ואעפ"י שישאר בצואתו בפנים טפי הוי כבודו בהכי וכל בר דעת יודה .

מצוה לשנות

יא. וראיתי צועקים איסורא איכא לשנות מנהגי הח"ק ואף סכנה איכא, ואמרתי אדבר מעט בזה וירווח לי.

למרות שמנהגי ישראל יסודם מהררי קודש ואין לשנותם, הוא בתנאי שאינו נכנס באיסור ועוד שראינו לו שורש ויסוד ברבותינו, והכא מנהג זה נכנס בחשש גדול של בזיון וניווול המת ולא מצינו שורש ברבותינו, ולהיפך ניכר לעין כל רואה שרחיצה זו נמשלה לרחיצת ע"ש וטהרה לפני הרגל, ומהאחרונים צועקים שזה מנהג ששורשו בדעת חיצוני ומנהגי עכו"ם ולא דת ישראל.

ואף במנהגי החברא קדישא יש לדרוש ולחקור בשורש המנהג, ואין אני אומר זו בדעת שכבר ראינו לאלו מאחרונים שכתבו לבטל המנהג ואדרבה חששו מלקיים המנהג ולבזות המתים, ואפי' אותם האוסרים לבטל מנהגים ראינו להם שביטלו מנהגים אחרים של טהרת נפטרים ואין זה איסור כולל, יעויין לרב שדי חמד (ח"ו עמ' צד ע"א, אבילות אות קכו) שהביא המנהג שנהגו באיזה מקומות לקבור המת עם מקל בידו ולקמוץ אצבעותיו עליו לאוחזו, ובחת"ס (יו"ד סי' שכז) כתב לקיימו ואילו בחכמת אדם (במצבת משה שם) כתב לבטל קמיצת האצבעות, ולהניח המקל בצד המת לא מנע אך שחק עליו, וסיים השדי חמד וז"ל, ודבריו נראים נכונים לקוע"ד. עכ"ל. הרי שהסכים עם החכמ"א לבטל המנהג וזאת לאחר שחקר בדעתו במנהג האם נכון הוא או קילקול והכריע לבטלו. הא קמן שאין המנהג הלכה למשה מסיני שאחריו אין להרהר, אלא יש להשתדל לקיים המנהג אך כשנראה שבטעות יסודו יש לבטלו.

והמקור שנקטו באחרונים שאין לבטל מנהגי הח"ק הוא מדברי החת"ס (יו"ד סי' שכז) שעמד על מנהג אחיזת המקל למת, וכתב שהיה מנהג פשוט בכל המקומות שראה ולכן לא שייך לתלות בטעות, ועוד שלא מצא בזה איסור ולכן אין לבטלו. וסוגיה דידן לא קרב זה אל זה שהמנהג היותר רווח בקהילות ישראל שאין עושין בדיקה זו, והחשש איסור במנהג ברור

תורת העולה

יב. ותצא דינא, שהרוצים להימנע מלעשות לנפטרים נקיון פנימי לחוס על כבוד המת, יש להם על מה שיסמוכו. אך לכתחילה ראוי לחוש למנהג אך ימעטו בזיון המת ככל שאפשר ויסתפקו בלחיצה על בני מעיו מבחזין בלא הכנסת מים, ויסיימו הרחיצה כדינה, וטעמא דמילתא שכבר ראינו שגם במקומות שנהגו בבדיקה זו יש שהסתפקו הסתפקו בלחיצה מבחזין בלא להיכנס לחשש בזיון המת, וא"כ די בזה לצאת ידי חובת המנהג. והחפצים להמשיך בבדיקה ביסודיות כנהוג באיזה מקומות כל שעושים כן ביראת הכבוד הראויה אין עליהם תלונה כלל. וה' יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות.

ועומד על דברי רבותינו בש"ס ופוסקים, ואדרבה המקור למנהג לא נמצא באף ספר קדמון והטעמים שנתנו האחרונים חלושים.

[ועד"ז תראה שם בשאר המנהגים שאין איסור לעשותם והשאלה היא רק על מקורם, ובה תשובה מוצאת למש"כ בגשה"ח להוכיח מהחת"ס, ולענ"ד אינו דומה כלל, ואדרבה מוכח מיניה שלא ביטל המנהג כיון שלא מצא בו איסור. ודו"ק.]

ובדבר בזיון המת לשנות מהמנהג, בנד"ד נראה דלא שייך למימר הכי שכבר הבאנו לעיל שמתוך שמותר לבזותו לכבודו, הכא נמי אפילו אם תאמר שחסרון המנהג הוי בזיון מותר שעושה כן לכבודו, כ"ש שמכל הנ"ל אין בזה חסרון ברור ואדרבה טפי מסתבר שהיעדרו הוי כבודו.



הוצאת נפל מקברו

נשאלתי מיהודי שהפילה אשתו בחודש הרביעי, ולקח את הנפל וקברו בגינה שסמוכה לביתו, וכעת בא שואל אם נכון עשה או שיש להוציאו לקבורה בבית העלמין.

אין לקבור בשדה

א. הנה ראשית בודאי שכלכתחילה לא טוב עשה שקברו שם, שיש לכל הדעות טומאת כהן לנפלים שהיה בהם ריקום אברים והוא נתן מכשול שהיום אין נזהרים מקברים בחצרות הבתים שאין מצוי כלל לעשות כן. בפרט שמאחר והאדמות בבעלות המדינה ועל פי חוקיה אין רשות לקבור אלא במקום המסודר לכך בודאי שאין בלכתחילה לעשות כן. ומוסיף על זה שבמעשה זה שקברו שם הרי שמונע השימוש באותו מקום והוא מכשול לעולם שמצוי בעוונותינו שלא יימנעו עצמם מלהשתמש במקום.

ניבול המת בנפל

ב. ולעצם השאלה אם מותר להוציאו מקברו ולהעבירו לבית הקברות, הנה יש לדון מעצם פתיחת קברו אם חוששים לניבול המת וחרדת הדין בנפל, שבכנסת יחזקאל (סי' מד) כתב שאין בנפל חרדת דין והביאו להלכה בשו"ת מהר"ץ חיות (סי' כז). ומאידך החכם צבי (סי' מז) כתב שיש בהם חרדת דין כגדול [וע"ע בדבריו בסי' נז]. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' לט) וז"ל, הנודע מחכמי המדע דעל הרוב כל הקטנים שמתים בקטנותם הם נשמות מגולגלות ובאו לתקון נשמתם לסבול צער לידה ומיתה והם מפלאות תמים דעים. והשתא ודאי גם לקטנים איכא אימה וחרדת הדין דהני קטנים היו גדולים שכבר מתו בגודלם וחזרו בגלגול ומתו עתה. ע"כ.

ועיין הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' קסד) שיש חרדת הדין בלא ספק בקטן שמבין במצוות מאחר ונענש עליהם אך קטן ממש וכ"ש נפל ליכא חרדת הדין מאחר ואין מענישים כלל. והוסיף, אך לפי דעת המקובלים וכן הסכימו גם המחקרים שיש גלגול נשמות אם כן בכל קטן שייד חרדת הדין על מעשיו בגלגול ראשון וניווול שייד בכל קטן כי לדעתי הניווול נוגע גם לחיים שרואין סוף האדם לניווול כזה. ע"כ. ונמצא מסכים למסקנה שיש חרדת הדין בנפל. ועי' בכל בו אבלות (ח"א עמ' רד בהערה יב) שכ"ד השדי חמד (ח"ח דף יב ע"ב), שו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' שנ"ט), דודאי השדה (סימן צ"ז). הרי להקת אחרונים האוסרת משום חרדת הדין גם בנפלים.

וראיתי לרב משנה הלכות (ח"ו סי' רג) שהשואל כתב בשם גדול להתיר ניתוח נפל לברר סיבת מותו מאחר ואין ניוול המת בנפל. והשיב לו המחבר וז"ל, והנה לא כתב מי הוא הגדול ששאל לו אבל אומר אני אפילו אם יהי גובה ארזים גבהו בכאן נעלמה מיניה במחכ"ת הלכה מפורשת בכמה מקומות דגם בקטן ובנפל יש ניוול. ע"ש שסמך עצמו על דברי החכם צבי והנו"ב הנ"ל ושכן הסכים הירש"א (יו"ד סי' רסג) ובית לחם יהודה (סוסי' סג). והוסיף, ועוד ראיתי כמדומה באחד המפרשים דכל הנפלים הנולדים הם ענין של גלגול הנשמה חדשה שיורדת לעוה"ז ודאי יורדת ומארכת ימים ושנים עדי זקנה ושבה דימי שנותינו בהם שבעים שנה כתיב אלא הגלגולים שכל אחד כפי מה שהוא צריך להשלים שוהה בעוה"ז ומיד חוזר וא"כ כל הנפלים הם גלגולים שצריכין תקון וכנ"ל. ולפ"ז פשוט דשייד בנפלים חרדת הדין וניווול וכדעת הגוב"י הנ"ל. ע"ש. וע"ע בחזון איש (יו"ד סי' רח אות ט).

לכבודו

ג. אולם, אפשר דהוי לכבודו שמעבירו ממקום התורפה לקבורה בצד ישראל אחיו שהוא נחת לו, ומצילו בזה מבזיון בעתיד שבכיו"ב התיר בשו"ע (שסג סעיף א) אם אינו משתמר בזה הקבר. ובכלל שעל עצם חשש מכשול הכהנים יש לפנותו כמ"ש בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שנג) הביאו בכיו"ב בשו"ת חלק לוי פולק (סי' קבא).

ולא אכחד שיש לדחות, שבקברו בגינת הבית אין חשש 'מצוי' כ"כ לבזיון וכל שכן שלא ישתמר. וגם כהן אין 'מצוי' שיהלך בצידו גינת בית פרטי שנבוא לחוש לכך, אולם חשש מיהא איכא לצרפו כסניף לאידך טעמי.

לא הלבישו תכריכין

ד. ואחר הדרישה בפרטי המעשה, שח אותו אב שמתוך צערו קברו בלא מחשבה ולא הלבישו כלל בתכריכי המת אלא קברו כמות שהוא. ומעתה יש לומר שיבואו אנשי החברה קדישא להוציאו ע"מ להלבישו בתכריכים כמנהג ישראל, ואחר שכבר הוציאוהו לזה ישאווהו לקבר ישראל. שיש לפתוח הקבר אפילו רק בעבור הלבשת התכריכים. כמ"ש בתשובת שבות יעקב (ח"ב סי' קג) ובלבד שהוא בתוך ל' יום לקבורה. וכ"פ באגודת אזור (סי' נו) ובאיתן אריה (סי' פ) שבלא הלבישוהו הוא בזיון לעולם וניחא ליה שיפתחו קברו להלבישו בשאר מתי ישראל.

וכיו"ב בסוף שו"ת חוות יאיר (דף רמו ע"ב) בשם עבודת הגרשוני שבחיסרו בגד אחד מהתכריכים פותחים הקבר במת קטן מכ' שנה. ועי' בפת"ש (יו"ד סי' שסג סק"ז).

ואחר כתבי זאת, ראיתי שכ"כ בהדיא ג"ע בשו"ת יוסף אומץ (סי' לט) וז"ל, ועוד יש להתיר בג"ד מטעם שנקבר ערום ובכה"ג מותר לפתוח הקבר וללבשו ולקבורו כראוי וכמ"ש הרב שבות יעקב בח"ב סימן ק"ג בג"ד

ומסיק דבמתים שמתו מקרוב כמו חדש ימים שרי לחפור קברם וללובשם כראוי וה"ה בג"ד שנקבר ערום שיותר לפתוח הקבר והוא בתוך חדש ימים כדי ללבשו בתכריכין שזהו כבודו, וכיון שמתעסק בו ישאווהו לקברו בקברי ישראל ומצוה הם עושים. עכ"ל. ואוקי באתרין.

למול נפל ולקרוא שם

ה. ועוד שידוע מנהג ישראל למול הנפלים על הקבר ולקרא להם שם, וזה האב אינו יודע מכך כלום ולא עשה כמנהג. וכבר בזה יש צד להתיר לפתוח הקבר להוציאו אפילו נעשתה קבורה כדבעי כדי למולו להיטיב עמו. עי' בשו"ת מאיר נתיבים (סי' סז) ביולדת שהפילה עוברת ואחר כמה ימים מתה וקברו שניהם יחד ואחר שקברו נזכרו שלא מלו הנפל. והשיב לאסור לפתוח הקבר מחמת חרדת דין היולדת אך בהיה נקבר לבדו מיפשט פשיטא ליה שפותחים למולו, אלא ששם מוכח שדעתו שאין בנפל חרדת דין. ומבין מיליו יש ללמוד לחלק במנהג בין נפל שראה חיים אפילו חיי שעה לבין מת ברחם אימו, אולם כתב כן להחמיר רק במקום חשש איסור. ע"ש. ואותה שאלה מובאת בשו"ת מוהר"ן חיות (ח"ב סי' כז) והעלה כדברי המאיר נתיבים לאסור בנקבר עם האם, אך בנקבר לבדו מוציאו למולו שאין בו חרדת דין וסמך דבריו בזה על הכנסת יחזקאל (סי' מד). וכ"פ גם בבכור שור (סנהדרין מז).

ועי' בנודע ביהודה הנ"ל שאחר שהביא דברי המקובלים לחוש לחרדת הדין בנפל סיים, ולכן לדעתי אם הוא תיכף סמוך לקבורתו שודאי עדיין לא נתנוול יש לפתוח הקבר למולו שממ"נ אם לא היה מגולגל א"כ אין בו חרדת הדין ואם כבר היה מגולגל ועתיד עכ"פ לקום בתח"ה אם לחיי עולם או ח"ו לדראון עכ"פ הערלה חרפה היא לו וטוב למולו. אבל אם הוא איזה ימים אחר מותו אין לפתוח הקבר

אלא שבנד"ד שלנו לא שייך לטעון דהוי קבר הנמצא, מאחר וגניתו שייכת לו אם לא שנאמר שהיא אדמת מדינה לעניין זה. וכנ"ל.

העולה להלכה

ז. ונמצא לדין, שאעפ"י שרוב האחרונים חוששים לחרדת הדין גם בנפל בכגון דא שלא מלו והלבישו כראוי יש להתיר להוציאו מקברו למולו ולהלבישו תכריכין, ומאחר וכבר בידם יקחוהו לקבר ישראל. ואם קברו בתכריכים ומילה ורצה לפנותו משום כבודו שיהיה בקבר ישראל ולמנוע חשש מכשול כהנים ושאר עניינים המקל יש לו על מה שיסמוך שהוא ס"ס בדרבנן, שמא אין בנפל חרדת דין ושמא מקרי בכגון זה מקום שאינו משתמר. ומאחר וכל איסור פינוי מת ממקומו מדרבנן כנ"ל יש להקל מעיקר הדין.

שלא לראות בניוולו. ע"כ. ולדבריו בנד"ד שהוא יום אחר שקברו יש לפתוח ולמולו וממילא גם יקחוהו לקבורה בחלקת ישראל.

חייב קבורה בנפל

ו. ובעצם חייב קבורה בנפלים עי' במ"א (סי' תקכו) בשם הג"מ שאין מצוה בקבורת נפל, והמ"א פליג עליה לחייב בקבורה. והאריכו בזה הפוסקים הרבה, ואין דרכי לכפול בחינם עיין להם במקומן.

וראיתי לשדי חמד (ח"ח עמ' תתקכ"ב) את (ג) שנשאל בשאלה בעין שלנו והביא מי שצירף כמה סניפים להעביר הנפל לקבורת ישראל, דהוי קבר הנמצא ושמא אין בו חרדת הדין, וכן חשש תקלת כהן ושמא הוי לכבודו שערב לו מקום קבורת אבותיו. ע"ש שהסכים עימו לדין.



סדר העלאת עצמות מחו"ל

קיצור דינים למעשה

לכבוד מר דודי ר' יחיאל שטרית הי"ו

בדבר בקשתך לסדר כמה דינים הנחוצים הלכה למעשה, שתהילות לא-ל זוכים אתם להעלות עצמות מור זקננו ר' יעקב שטרית זצ"ל זיע"א מטמאת ארץ העמים לקדושת ארץ ישראל כראוי וכיאות לצדיק, וכבר האריכו הפוסקים בהיתר ובמעלה שבדבר. אשריכם ואשרי חלקכם שמכבדים אביכם בחייו ובמותו. ובוודאי זכות הצדיק תעמוד לכם בגשמיית וברוחניות ויחזיק טובה לכם ולכל העוסקים במצוה על פועלכם.

ולעשות רצון אהוב חפצתי על כן סדרתי מדינים הנחוצים בזה.

א. מותר להעסיק פועל גוי בפירוק המצבה וחפירת הקבר, אולם ליקוט העצמות עצמם אין לעשות על ידי גוי. ואף על פי שמותר מעיקר הדין לבן ללקט עצמות אביו, יותר ראוי שאחר ילקטם. [מס' שמחות פ"ב, שו"ע יו"ד סי' תג ס"א]

ב. ביום בו מוציאים העצמות מהקבר, נוהג אותו יום אבלות בכל הדברים הנוהגים באבל, בכפיית המטה ועטיפת הראש ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה וסיכה עד הערב. ולערב אין מתאבל עליהם, אפילו עדיין לא הביאו לקבורה [שו"ע שם] ואפילו נקבר ביום אחר אין חוזר ומתאבל. [מאירי מו"ק ח ע"א, הר

צבי יו"ד סי' רצו, גשר החיים עמ' רפא אות ח, חזו"ע ח"ג עמ' רמא.]

ג. בשעה שמתחילים בליקוט עצמות קרובו, העומד שם קורע בגדו בלא ברכה. [שו"ע שם ס"ב]

ד. המלקט עצמות, והמשמר את המת, והמוליך אותם ממקום למקום, פטור מק"ש ומתפלה ומהתפילין, ומכל מצות האמורות בתורה, בין בחול בין בשבת, לא שנה עצמות קרובים לא שנה עצמות רחוקים, בין אם הוא בספינה או בדרך, ואפילו אם הם מלקטים רבים. ואם רצה להחמיר על עצמו, לא יחמיר, מפני כבוד עצמות. [שו"ע יו"ד סי' תג ס"ט]

אולם, אם מספיק שאחד ישמור, יפרוש השני לצד ויקיים המצוה ולאחר מכן יתחלפו. [שו"ע או"ח סי' עא סעי' ד-ו]

ה. בשעת הטיסה מסתבר שחייב במצוות מאחר ואין באפשרותו לשמר המת המונח במקום אחר, וכן בשאר צרכי הקבורה אין באפשרותו לעסוק מאחר ונאסר בשימוש במכשיר הטלפון וכיו"ב. על כן יניח תפילין ויקרא ק"ש ותפילה וברכת המזון וכו' [עי' חזו"ע אבלות ח"א עמ' קסה] ואם רוצה להחמיר מלבדן מחשש ברכה לבטלה הרשות בידו. [עי' חיים וחסד פנחס פ"ג סעי' יא]

ו. פשוט וברור שמניחים את עצמות הנפטר בכבוד בתוך ארון המיוחד לכך ולהוליכם בנחת, ויש להזהיר על זה במידת האפשר את הסבלים המאחסנים במטוס. [עי' שו"ע סי' תג ס"י]

י. כשאין בדעתם לקבור בארון יאמרו כן מראש קודם שיתנו העצמות בארון, שלא יאסר אותו ארון בהנאה, ואם נתנוהו בו על דעת שייקבר בו ונמלכו בדעתם ייצא הארון לשריפה. [עי' שו"ע יו"ד סי' שמט ס"ג, שסג ס"ה]

יא. אין מלקטין עצמות במועד [שו"ע תג ס"ד] ונראה שהוא הדין לפורים. [עי' שו"ע יו"ד סי' א ס"ז]

יב. בשעת הקבורה אין מספידים אלא מקלסין המת במעשיו ומשבחים לה' הממית ומחיה. [שו"ע יו"ד תג ס"ג]

ואחתום כעין הפתיחה שזכות הצדיק תעמוד בעדכם להשפיע עליכם שפע טובה וברכה.

בחיבה וקידה לעוסקים בקודש,

עמיחי יעקב פריץ.

ז. רשאי לקחת במקום צורך ארון קטן שלא כגודל קומת איש ולתת העצמות בתוכו ובלבד שכבר התנתקו העצמות זו מזו, ובשעת הקבורה יסדר העצמות כקומת איש. [שו"ת עמק הלכה סי' ס, כל בו אבלות גרינוולד עמ' 242], אולם אסור לנתק העצמות המחוברות בגידים עבור זה. [שו"ע תג ס"ו]

ח. שאר הקרובים שאינם נמצאים בסמוך לליקוט העצמות, אם שמעו על ליקוט העצמות ביום בו מלקטים נוהגים אבלות באותו היום עד לערב [שו"ע שם ס"ה], אולם אין צורך להודיעם. [חת"ס יו"ד סי' שנג, חזו"ע שם עמ' רמג]

ט. נהגו לקבור העצמות בקרקע בתוך ארון עץ [טור יו"ד סי' שסג], ויש שהעדיפו לקבור בקרקע ממש, ועל אף שיש צד עדיפות בקרקע הרשות בידם לקבור כרצונם. [שו"ת דעת כהן יו"ד סי' רכא אות ב]



חלק

אבן העזר





חשש ממזרות בתרומת זרע

בס"ד, כח אדר ב' תשע"ט.

בדבר רווקה שקיבלה זרע מבנק הזרע והתעברה, וכעת הגיע הבן לפרקו, ורשם הנישואין מסרב לאשר את הרישום מחשש ממזרות עד ידעו טיב האיש התורם, ואין באפשר לברר טיבו. וכעת בא ומבקש שיעזרו לו לברר ולהסביר דינו לרשם הנישואין מאחר ורצונו כבר להיכנס בבית הנישואין.

הנה באתי בכמה שורות אלו להביא בקיצור נמרץ דברי רבותינו האחרונים בזה, ויהי רצון שיפלו הדברים על אוזן שומעת.

א. הנה הספק שלפנינו שמא התורם הינו גוי והבן כשר לבוא בקהל [שו"ע אבה"ע סי' ד ס"ט] או שמא זרע של ממזר הוא ואסור בקהל. [מאחר ואין המדוברת אשת איש אין צורך להיכנס בדיון ממזרות בקבלת זרע ללא ביאת איסור, אעפ"י שגם בזה כבר יצא הולד בהיתר כמבואר באריכות ביבי"א ח"ח אבה"ע סי' כא, צי"א ח"ג סי' כז וח"ט סי' צח, מנה"ש ח"ג סי' צח. ומלבד שיש לצרף בו גם רוב בעילות אחר הבעל.]

ב. ובאם המדובר בבנק זרע בחו"ל עי' חלקת יעקב (אבה"ע סי' יב אות יא ובסי' כ אות יב) בשם בעל האגרות משה שיש להתיר שאין ביאת גוי פוסלת לבוא בקהל ואפילו נולדה בת הייתה מותרת לכהונה שאין כאן ביאת איסור לעשות את האם דין זונה וכמבואר בחלקת יעקב.

ג. והנה בנד"ד שקיבלה תרומה מבנק הזרע בארץ שרובם ישראל והיה לחוש למיעוט ממזרים, מ"מ אין לחוש בזה שהוא מיעוט של מיעוט ולפסולי חיתון מספיק רוב אחד [עי' מגיד

משנה הל' ביאה פ"ח ה"יג] ומאחר והזרע המובא לרופא חשיב פריש מרובא שהרי בית החולים אינו מקום קבוע לבעל הזרע וממילא לא שייך לומר כל קבוע במחצה דמי, אלא כל דפריש מרובא פריש והרוב המובהק כשרים הם, וכמו שהאריך בס' רץ כצבי רייומן (פוריות עמ' עב).

ד. ולמ"ד שאין הבן מתייחס אחר תורם הזרע, אפשר שאינו מתייחס אחריו גם לענין מזרות שהרי אינו חשיב כלום. [עי' שו"ת הר צבי אבה"ע סי' ג.]

ה. ועי' לגר"ם פיינשטיין (אג"מ אבה"ע ח"ג סי' יא) שאין דין ממזר אלא בנולד ע"י ביאה. בתשובה לגר"ם רלב"ג בשו"ת אבני משפט (אבה"ע סי' ב) שהעלה להקל והביא בן גם משמיה דהגר"ש משאשא זצ"ל שאם בן סירא כשר בקהל על אף שהזרע באמבטי מאבי אימו שהוא כמיתת ב"ד כל שכן בממזרות שהוא באיסור לאו בלבד. ושם הביא שהסכים לזה גם הגר"ז גולדברג שליט"א ושכך מסקנת המשפטי עוזיאל (אבה"ע סי' יט סעיף ב). ע"ש.

ו. ועי' בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קס) שמתיר הולד אפילו הזרע נלקח מממזר גמור, שאין כח בזרע לחוד לעשות ממזר שלא בביאה והאריך בזה כאשר יראה המעיין במקומו. [וגם לדברי התשובות והנהגות ח"ה סי' שכט שהעלה לאסור מפורש בדבריו שעל פי הדין מותר אלא שרוצה לגדור גדר, וזה צ"ע לאסור ולדחות נפש מישראל שלא באשמתו, ומה שנתן הפתח שישא גיורת מה הועילו חכמים שגם בנו יישאר בספק ממזר. וצ"ע.] איברא, שבחלקת יעקב הנ"ל (אות ט) מבואר שלענין הבא מן הממזר א"צ ביאת איסור ורק ליצירת ממזרות בעי ביאה. מ"מ המתירים הנ"ל התירו גם מממזר ממש.

ואת עלית על כולנה שכבר נשאל בכיו"ב מרן מאור עיניים ביביע אומר (ח"י אבה"ע סי' י) והוציא הדין להקל ואין להשיב על הארי.

ולא נכון לעגן בני ישראל ולפוסלם, ולא שייך
כאן מדת חסידות כלל. ע"ש. והוא קל וחומר
לנדר"ד שיש כאן ספקות וספקי ספקות טובא.
ולית דין צריך בשש.

[ומעייין בדבר יראה כמה ספקות הצטרפו כאן, ודי
בזה.]

ז. והעולה מהאמור, שאין להחמיר כלל על
הבחור הנ"ל הנולד מהזרעה מלאכותית לבוא
בקהל.

ועי' למהר"ם בן חביב (סי' קלב הביאו ביבי"א
הנ"ל) שכתב, ואין ראוי להחמיר על שתוקי זה,
ולאוסרו בבת ישראל, ובפרט שאין לו תקנה,



מסירת שיעור תורה לנשים

שאלו נשאלתי באישה המשתתפת בשיעור העוסק בשלום בית וחינוך הבנים, ובעלה מהסס בדבר, מאחר והשיעור מתקיים בעזרת נשים קטנה ובאות ד' נשים ומוסר השיעור הינו רב ולא רבנית. ושואלת אם הצדק עם בעלה או טענת היצר.

אחרית דבר

א. ראשית דבר חקרתי ודרשתי אולי המדובר במתחזקים בתחילת דרכם ואולי עת לעשות לה' הוא ושמא רב מיוחד במינו הוא שפיו מפיץ מרגליות לעשות חיילים לתורה ועבודה שא"א ע"י אחר, אך לדאבון לב המדובר במשפחות 'בני תורה' והשיעור כסדרן כבר תקופה ארוכה בשעות הערב ופעמים מתאחר הזמן והן עימו באוירה 'משפחתית מצומצמת' ואין פרגוד בניהם ומסתכל בפניהם כדרך כל הארץ בדברים עמו.

והשבתי לה לאמור, כי רוח טהרה עברה על בעלה ואילו טענתה טענת היצר לילך לאותו שיעור שלא לצורך בפרט שפיה ענה בה שיש שיעורים טובים אחרים המועברים ע"י רבניות ושגם בהם היא משתתפת.

אזהרת חז"ל

ב. וחילי מדתנינן במשנה (קידושין פב ע"א) לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמוד אשה סופרים. ובגמ', מאי טעמא וכו' אלא רווק משום אמהתא דינוקי, אשה משום אבהתא דינוקי. ע"כ. ותן דעתך שאסרו רבותינו לרווק משום אמהות התינוקות שמביאות ולוקחות הבנים ויפגשו במלמד אקראי, על אף שאינן עומדות איתו בשיחה וכ"ש בהתייחדות. ומכאן נילף לדידן שיושב עמהן ברעותא חדא

ומשוחח עימן ולא יימלט ממעט שחוק וקירוב דעת בפרט שהא שיעור קבוע במקום קטן ונשים מעט. ואמר רבי מאיר הזהירו בי מפני בתי. אמר רבי טרפון הזהירו בי מפני בלתי. [קידושין פא] ואנן בשר ודם ויצה"ר אש, ואפי' היה כמשה רבנו יש לו להישמר שאין אפטרופוס לעריות.

ותנינן במשנה (סוכה נא ע"א), במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול. ופי' בגמ' (ע"ב) מאי תיקון גדול, אמר רבי אלעזר כאותה ששנינו חלקה היתה בראשונה והקיפה גזוטרס והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. ומקשה הגמ', היכי עביד הכי והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל אמר רב קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד אמרו והלא דברים קל וחומר ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם על אחת כמה וכמה. ע"כ. ומבואר שיש לעשות תיקון זה בין נשים לגברים אפילו במקום המקדש המקודש. ותיקון גדול זה הינו חובה ולא המלצה כמבואר ברמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה יב).

ועי' בספר חסידים (סי' שיג) דאיתא התם בהאי לישנא, חייב אדם ללמוד לבנותיו המצות כגון פסקי הלכות וכו' אבל לא יתכן לבחור ללמוד לבנות, ואפי' האב עומד שם ושומר פן יתייחד לא יתכן פן יתגבר יצרו עליו, או יצרה עליה וקול באשה ערוה, אלא האב ילמוד בתו ואשתו. והשנומית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת (מ"ב ד' כ"ג) מכלל דבחדש ושבת הולכות. עכ"ל. ואיכא למידק בדבריו דאיכא למיחש להרהור שלה ושל וחרב קאי גם על 'אשתו' ונמצא שאין ליתן

שלא יסתכלו שלא יהא נראה לאיש שח"ו הסתכלותם בדמות אשה. וכו' וה"ה באומר שיעור או הרצאה לנשים ורוצה להביט בכדי לראות אם מכינים הענין וכיו"ב שלא יסתכל מטעם הנ"ל שמראה כאילו כוונתו להסתכל. ע"ש. [וכל זה אם אכן מצליח להעמיד עצמו שלא להרהר ואשרי וכו']

המלמדים זכות ומחפכים לחובה

ד. וראיתי בשו"ת בית אב"י (ח"ג או"ח סי' מ) שיצא ללמד זכות על הדורשים בפני הנשים מדחזינן כן בבית יעקב וסמינרים שעושים ומצליחים, ומדשתקו רבנן משמע שהסכימו לזה והוא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. והביא מעשה רב וז"ל, ושמעתי מאיש מהימן שסיפר בשם הגה"ק מו"ה ר' ישראל סאלאנטר ז"ל שאמר דכאשר היה באשכנז נזדמן לו פעם אחת לראות את הרה"ג ר' עזריאל הילדסהיימער ז"ל מלמד שיעור בתנ"ך וש"ע עם נשים ובתולות, וכאשר ראה את זאת אמר אם יבוא מי שהוא מרבני ליטא לעשות כן במקומותינו ודאי שיעבירו אותו ממשמרתו. וכן הוא מצד הדין. מ"מ הלוואי שיהא חלקי עמו בעלמא דקשוט כי כל כוונתו לשמים משום עת לעשות לה' וכו'. ע"ש. ומ"מ גם הוא לא הסכים לדבר הרשות ובאפשר אחרת, ועיקר סמיכתו בלא מקור אלא מנהג העולם. ועי' עוד לו (ח"ד אבה"ע קמב) שכתב להשיב למשיג על דבריו וז"ל שלא באתי ליתן היתר למה שאסור מדינא דזה יכול רק הגה"צ רי"ס זצ"ל רק פשוט רציתי בזה 'רק ללמד זכות' על העושים כן ועל לימוד סניגוריא שפיר מצאתי סעד מדברי הגה"צ רי"ס ז"ל וכו' ע"ש. והוסיף שם לחלק בין דורש לנשים למורה, ומדבריו יש ללמוד לנ"ד שכתב וז"ל, ובזה יש חילוק בין מרצה ודרשן לפני קהלת נשים ובין מורה בבית ספר, בדברשן אין הנואם מסתכל רק על כלליות הציבור מקופיא כי דעתו ומוחשבתו על נאומו, ולא כן מורה שמוכרח לדבר עם כל אחת ובהסתכלות

לאשתו לילך ללמוד מפי רב, והגם שיש לחלק בין יושב עימה יחידי לעוד כמה נשים בהדיהו, במספר נשים מצומצם ואוירה ידידותית גם בכמה נשים איכא למיחש. ומהשונמית ליכא למילף, חדא דאלישע שאני ועוד והוא העיקר ששם דרש לרבים והיא בעזרת נשים יושבת ושומעת ובוזה בודאי אשרי המשמיע והשומעת.

והמתבונן על דבר בן יבין דכמה חששות איכא הכא, חדא שמסתכל עליהם ורחמנא אמר 'לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם' והן באיסור אשת איש החמור. ואל תשיבני שאינו מכיט ובוזה ליכא איסור, שמלבד שיש להתפלפל בגדרים אלו הרבה הכא ביושב מולן ומשוחח עימן הוא [הלוואי] חבל דק מאוד ואריכות הזמן והרגילות אינן לטובתו.

הרהורי עבירה

ג. ושנית, מה נעשה עם חשש הרהור עבירה החמור מעבירה, שאין יהיה משוחח עימן בקביעות וא"א בלא שחוק מעט ושאר נימוסין, ומי הוא זה שיאמר זכיתי לבבי או דדמיין עלי כקאקי חיוורי, או שמא החליפו לבבו לפלסטיק שאינו מרגיש דבר. שכל בר דעת איבעיא ליה למיחש והרהור עבירה אין אדם ניצול ממנו בכל יום. [בבא בתרא קסד ע"ב]

ואף לאותו רב שליט"א שמסתכל בפניהם בדברם עימו, ואף שאין אני בא לחושדו באיסור [על אף שהיו דברים מעולם וכבוד אלקים הסתר דבר] מ"מ לאן הלך והייתם נקיים וכו' שבודאי יבואו לחושדו טובא במה שמסתכל עליהם ויושב עימם באוירה שכוז. וכיו"ב ראיתי בשו"ת אום אני חומה גרוס (ח"ב סי' ג) וז"ל, הנח בלבד הגמ' ברכות לף ס"ב ע"ב לאמר להו אב"י לרבנן כי עיילניהו וכו' ולאן אורח ארעא לאסתמולי בהו וכו' דבודאי לא היה צריך להזהירם על הסתכלות גרידא אלא שגם אם יצטרכו להסתכל כלי לחפש אדם שם

כזה ויקפח את פרנסתו א"כ אין לנו להוסיף גזירות מדעתנו, ומעיקר הדין אין בזה איסור כדברי הדבר הל'. עכ"ל. ור"ל אפי' במלמד גזירות באופן קבוע. לענ"ד היא תימה גדולה דמה רצה שיוסיפו לאסור בדבר הפשוט. והוא כ"ש מלא ילמד רווק הילדים [וכל פלפולו ז"ל שם בזה אכתי אינו מוציא מידי פשוטו שהוא כ"ש במלמד גזירות ממש]. והוא דבר ברור שמביא לקלקול אחר שתקינו לעשות מחיצה בין גשים לגברים, ואמרו אל תרבה שיחה עם האישה אפילו בצורך, ומכניס עצמו להסתכל בהם בקביעות ויבוא להרהר בהן באריכות הזמן. וטוב עשה שסיים ותלה הדבר בעת לעשות לה' ומוחזק ביר"ש שאינו חושש מהרהור שהם דברי התנצלות להתיר בצורך גדול, אך בלכתחילה לומר לעשות כן ודאי לא שייך. ואדרבה המקל ידו על התחתנה להביא ראייה להקל שסתמו עומד לאיסור.

ועי' בהקדמה לברכות שמים בלום (מס' מכות אות ג) שכתב וז"ל, ממש תצילנה כל אזנים לשמוע בכל פעם פרוצות חדשות, סמוך לנוי יורק בעיירה קטנה יש שם מנהג גרוע אשר היא פרוצה שבכל פעם מכבדים איש אחד ליתן שיעור באיזה הלכות להציע לנשים, והוא דורש ומלמד דעת בלא מחיצות אשר יפסיקו בינו לבין נשים צדקניות רק כל ישראל חברים וחברות, רוצה לזכות ואדרבה מגדיל הפרצות. ואין דורש ואין מבקש לילך ולהרעיש עולם להביא במשפט על כל נעלם עד כי ידעו הכל כי לאדם אין כל רק לעשות ולפעול כחמור למשא וכשור לעול כמצווה עלינו בשולחן ערוך עדי נזכה ליום שכולו ארוך. ע"כ.

מהרב מזוז אל תזוז

ו. ועי' לנאמ"ן שליט"א באור תורה (תש"ג סי' נח אות ג) שנשאל האם מותר לאשה ללכת לשמוע הלכות 'טהרת המשפחה' מרב שנותן שיעור רק לנשים וכו'. תשובה, הדבר פשוט שאסור בהחלט ובקושי התירו בדורות

עיונית בפניה בוודאי איכא הרבה חששות הנזכרות לעיל. עכ"ל. ובין תבין שבקבוצה קטנה ואינו נואם אלא שח עמהם שיחת חיווך לא שייך להקל גם לשיטתו.

וחזיתי לרב דברות אליהו (ח"ו סי' מה) שהביא הגמ' בקידושין (פ"ב ע"א) הנ"ל לא ילמד אדם רווק וכו'. וכתב ללמוד מדברי הרמב"ם ועוד שבנשוי מותר אפי' אינה עמו באותה שעה וה"ה למוסר שיעור. ולענ"ד אחר המחילה אינו דומה כלל ששם חששו לזמן קצר שבאות ליקח הבנים ואין לו עסק עמהן אלא שהוא עומד שם לשמור הילדים, וביני וביני חששו שמא יתגרה יצה"ר ובוה די שיהיה נשוי, אך ביושב עם הנשים עצמן בשיח ומעט שחוק מה תועיל אשתו והוא אש בנעורת. ומש"כ להביא ראייה ממרן הגר"ע יסף זצ"ל בס' ילקוט יוסף המעיין יראה שלא דיבר כלל מרב המוסר שיעור אלא בעצם הדין אי שרי לנשים ליישב ללמוד בבית כנסת, ותו לא מירי. אמנם במש"כ באחד שאינו בקשר עימן אלא מוסר שיעור בפניי רבים בארעי והולך שהוא קל יותר ומשום עת לעשות לה', מילתא דמסתברא היא בהצטרף לאיש היודע בעצמו שאינו עלול להיכשל בכך.

ולא אכחד שגם בשו"ת שערי יושר (ח"ג אבה"ע סי' ב) כתב ללמוד מהגמ' בקידושין הנ"ל להתיר, אך המעיין יראה שהוא בעצמו הרגיש בחילוק בין המלמד למוסר שיעור והסתפק בדבר, ומ"מ צידד דוקא לשאלתו שם במלמד בכיתה עשרה מפגשים ותו לא שבזה יש לומר שאין חשש התגרות בנשוי שהוא לפרק זמן קצר בפניי רבים.

אם צריך גזיר המיוחדת לזה

ה. ועצור במילין לא אוכל שמאוד התפלאתי במש"כ (שם סוף אות ד) וז"ל, שכיון שלא מצינו בהדיא בחז"ל שגזרו בזה ובפרט די"ל דמירתת שמא יתגלה הדבר או ירגישו קצת

ולא כלום שיש עוד רבות שיעשו מלאכתו ומה לו להכניס עצמו והנשים בסכנה, ועוונותינו גרמו ששמענו לא פעם ולא פעמיים בת"ח וכו' שנכשלו והכשילו והוא רחום יכפר ופרצה קוראת לגנב.

ועי' ס' גינת אגוז (ח"א עמ' לו) משמיה דהגר"ח רבי שליט"א שמגדרי הצניעות שאין רשות לנשים לשאול באמצע שאלות ואפי' בשיעור של גברים, כי לתת שיעור לנשים בלבד צריך שמוסר השיעור יהיה מגיל ארבעים, ובתנאי שיש לו יראת שמים, ובלא"ה זה בלתי אפשרי כי יר"ש לא יהיה מוכן. ע"ב. והבן.

וכן פשיטא ליה בס' ואין למו מכשול (ח"ז עמ' שכד) ועל כל פנים ברור הדבר שמדובר בשיעורי תורה הנמסרים על ידי רבנית צנועה וצדיקה ולא על ידי מרצים גברים שבאים למסור שיעור באופן קבוע לנשים שבאופן כזה מצוה שהאישה לא תלך לשיעור אפילו בזמן טהרתה והדברים ברורים. ע"ב.

ועי' בס' והאר עינינו (עמ' יז), שהגאון ר' גרשון פנזן זצ"ל דיין דפרנקפורט בגרמניה לפני כשמונים שנה כשהיה אומר שיעור לנשים היה עומד מאחורי וילון ומשם היה אומר את השיעור. והגה"צ ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל ביקשהו פעם לומר שיעור לנשים וסירב ואמר שכך היא דרכו של היצה"ר שהוא מגיע אפי' לזקנים באים בימים וכ"ש לצעירים ואומר להם למסור שיעורי תורה לנשים. ויחיד היה הח"ח זצ"ל שהיה יכול לומר שיעור לנשים שידוע שהח"ח כשהיה כבר זקן מופלג ביותר שלוש שנים קודם פטירתו אמר שיעור אחד לששת אלפים נשים בביהכ"נ הגדול בוויילנא על פירצות שהתחילו אצל הנשים בעיניי קדושה. (מאיר עיני ישראל ח"ו עמ' 539)

ועי' קונ' הלכות והנהגות לגר"נ בן סניור (עמ' יח) שהביא מעשה מחכם רבי עזרא עטיה זצ"ל ראש הישיבה שלא היתה דעתו נוחה שרב

האחרונים לתת שיעור בהלכות ומוסר לנשים משום עת לעשות לה' וגו' אבל לא בהלכות שביש לבניה שדבר זה מביא לידי פריצות ואחריתו מי ישורנה. ע"ש. ותחילת דבריו על שאר לימודים וקאמר ובקושי התירו משום עת לעשות וכו'.

מדברי עוד פוסקים בזה

ז. וחזה הוית בשו"ת אשר חנן (ח"ה אבה"ע סי' קלח) שהתחיל בקולא וסיים, אך למעשה גם לרבנים שמקלים בזה יש לצדד דוקא בשיעור שאינו ניכר אישי מדאי, וגם נמנע מלדבר עם הנשים בכלל אלא רק הוא מדבר, ואם צריך בכ"א אזי ח"ו בנימה אישית. ואצ"ל שלא לשחוק איתם שזה מביא לידי קלות ראש. וי"ל שהשיעורים לא יהיו קבועים אלא חד פעמיים או מעט יותר במקו"א כדי שלא יהא מורגל באותם פרצופי הנשים שבדר"כ כבר מתוך ההרגל ההסתכלות תהא עיונית יותר וחיבה יתירה. והנזהרים ח"ו להפיל בהם מום ויש לבטוח בהם שעושים הכל לש"ש ולא להנאתם, מ"מ מתוך הנהגה טובה הבורח מכל זה אפילו שאינו מתרגש ממראות הנשים קדוש יאמר לו כי אין ידוע מתי יארוב לו אותה אשת יפת תואר שכן יהרהר בה כי אפשר שהיא תהא מיוחדת וזה קל ופשוט ליצה"ר לעשות כן וכדאי הוא להמנע בכלל ולהציל נפשו ואפילו שיש ענין ומצוה גדולה בקירוב רחוקים ולהשיב רבים מעוון מ"מ כל המצוות נדחות מפני חטא הרהור עבירה. עכ"ל.

ואנא דאמרי שבימים אלו מצוי מאוד רבניות ואשת חבר כחבר היודעות לחזק באמונה ושלוש-בית ואפשר יותר טוב מהרבנים ודרשנים, שתן לה לשמוע מהמדברת בשפתה בלשונה, ואילו היה בהלכות סבוכות וחושש שמא אין אישה מוכשרת לזה עוד היה ללמד זכות. [על אף שגם זה אינו שרבות חכמות הן ואם השעה צריכה מה גריעותא מצא בהפסק פרגוד וכיו"ב.] על כן גם טענת עת לעשות לה' אינה

ולענ"ד עת לעשות לה' הפרו תורתך הוא להפסיק מהמנהג הרע הזה שרבנים דורשים בפני נשים. וכבר כתב בשו"ת חת"ס (חזו"מ סימן קצ), שכל המצוות נדחות מפני הרהור עבירה. עכ"ל.

ואם מצאת אחד שהשעה צריכה לו, ילך אצל רבו לשאלו כהוראה ליחיד, שלא כל אחד יחזיק עצמו לחסידא קדישא ופרישא שאין ליצה"ר בו אחיזה אפי' בהוא אמינא.

[ועי' מעיין אומר (ח"יב עמ' קיח).]

המורם מכל האמור

ט. שאין לרב לדרוש בפני נשים אא"כ השעה צריכה לכך וא"ע"י רבנית או מחיצה, וגם זה אינו בקביעות ובטח שלא 'באווירה משפחתית' וכ"ש שאין היתר לקלות ראש ושחוק. ואישה לא תתפתה לילך לשיעורים כאלו שיש בהם קלקול מתיקון, והעדר טוב ממנו. אדרבה תתחזק בצניעות כדרך אימותינו הק' ותחפש להתחזק אצל רבנית יר"ש מוברכת בחכמה וכישרון, שבזה משמים יסייעו בידה. [והעוסקים בקירוב רחוקים, שאין לך שעת הדחק גדולה מזו, יישאלו שאלת חכם כל מקרה לגופו].

ימסור דרשה לנשים ופעם פנה אחד האברכים למו"ר ראש הישיבה זצ"ל ושאלו שהזמינו אותו לשאת דברי חיוק בפני נשות ובנות ישראל אם ילך ונזף בו ואסר עליו ואמר שכיום יש מספיק רבניות ודרשניות לכך ואם יש בושה שכבר הודפס שמו ברחובות ילך פעם אחת ויסיר משקפיו ולא יביט בהם כלל. וכן יש תשובה למו"ר הגאון הרב בן ציון זצללה"ה שאסר מסירת שיעור לנשים וגם רבנים מבוגרים שמסרו מידי פעם דווקא במקום גדול כשיש ריחוק גדול בינם ובין העם. וכך נהגו כל גדולי ישראל והגר"ש וואזנר שליט"א הקפיד שתהיה מחיצה ופרסו סדין בינו ובינם. ע"כ.

ובס' תורת חכם גיאת (ח"א עמ' כט), יש היתר שידרוש הרב בפני מחיצה והנשים לא ישאלו את הרב שאלות באמצע שלא יכשל בקול באשה ערוה אלא ידרוש ויעזוב את המקום וכמו שנהג בן החפץ חיים למעשה וכמ"ש בשו"ת אז נדברו הנ"ל ובשו"ת רבבות אפרים (חלק ו עמוד פב) הובא מכתב של הגאון בעל קנין תורה שכתב, אם נותני השיעורים הם אנשים אין להתיר רק אם הם תחת וילון ולא בפני הנשים ח"ו, 'ולא ידמו לעשות מצוה הבאה בעבירה בהבאת ראיות שגם פלוני ופלוני עושים כן'. ע"ש.



כל הממעכות באצבע תמר שמן

באתי במאמר זה להציע בפני החכמים והעוסקים בתורת ה', דרך חדשה עתיקת יומין, פשוטה במעשה כוללת טובות הרבה. רבו כמו רבו תועלותיה ושבחיה, ממקורות נאמנים ובה גם סוד ה' ליראים. מועילה בפשט ובסוד להקל ולהדר בתחילת בניין עדי עד, ואעפ"י שדברי רבותינו בזה מפורסמים וידועים לכל בר בי רב, אך לעשות מעשה לא באו דבריהם, ואחת מאלף לא שמעת. על כן באתי לעורר הדיון וחקר הדיון שמא ואולי יערבו בעיני החכמים להביא הדברים למעשה.

מנהג אבותינו ורבותינו הקדושים

א. כך אמרו רבותינו (יבמות לד ע"ב), א"ל רבא לרב נחמן: והא תמר בבאה ראשונה איעברא. א"ל: תמר באצבע מעכה, דאמר רבי יצחק: כל מועכות של בית רבי - תמר שמן, ולמה נקרא שמן תמר? ע"ש תמר שמעכה באצבעה. ע"ב. ומבואר שכך היה נהוג אצל משפחות המיוחסות שבישראל נשות משפחת רבי יהודה הנשיא, וחז"ל באו בשבח על מעשה זה עד שנתנו תואר 'תמר' לכל נוהגת במעשה זה. ובודאי שאם היה בזה סרח קלוקל היו מעירים ומעוררים וגם רבנו הקדוש היה מוחה בידם, שהיה להם לומר שאין מעשה זה נכון וכדאי אלא לתמר שהיה אצלה צורך מיוחד. ומתוך ששיבחו מעשיהן מוכח שראו בעין יפה, והוא שבח והדר.

ובכבר קדמתן לאה שמיעכה באצבע כמבואר בתוס' (יבמות עו ע"א ד"ה שלא) לתרץ דברי הגמ' אמר אביי: אטו כ"ע יעקב אבינו הואי, דכתיב ביה: כחי וראשית אוני, שלא ראה קרי מימיו. ע"כ. שיש להקשות איך קאמר שזה זרע ראשון ומה עם ביאה ראשונה שהזרע ולא

הוליד. ביארו תוס', שנתעברה מביאה ראשונה שמיעכה באצבעה כדאמרינן בתמר. ע"ש. וכ"כ באור החיים הק' (פ' ויחי כחי וראשית אוני, בראשית מ"ט ג') שכתב וז"ל, גם רמז באומרו כחי וראשית אוני שנוצר מטיפה ראשונה שיצא מיעקב, ומזה אתה למד כי לא בעל על הבתולים שאם כן לא היתה מתעברת מביאה ראשונה, אלא הוציא בתולים באצבע כדי שלא תפסד הטיפה. עכ"ל. [וצ"ע למה לא הזכיר דברי התוס' שכ"כ].

ושמועה שמענו מתלמוד ירושלמי, שהאמהות כולן מיעכו באצבע. עי' בספר מושב זקנים ופני דוד לחיד"א (עה"ת בראשית פרק מ"ט). וע"ש עוד לרב חיד"א שפירש וז"ל, ולפי הפשט אפשר דזהו הסימנים שמסר יעקב לרחל והיא מסרתם ללאה כמשז"ל וכו' דלמדה למעך אז כדי שיהא טיפה ראשונה הבן הבכור. עכ"ל. ועי' שיטה מקובצת (כתובות ג ע"ב ד"ה לכך נראה) שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה ואבותינו הקדושים יצחק ויעקב מיעכו ביד ובוה מיקרי בעילת 'מצוה' ממש שבאין למצות פו"ר.

וראה ביפה תואר (בראשית רבה פר' מה פסקה ד), דאברהם ויעקב עבדו הכי, כדרך חסידים הראשונים שהיו משירין בתולים באצבע שלא להוציא שכבת זרע לבטלה, ומסתמא ה"ג עבד ברחל ובלאה וזלפה, והיינו דאמר לקמן [צה, ה] כחי וראשית אוני (בראשית מט, ג), שראובן מטיפה ראשונה. וגלוי לה קרא בכלהה, ומינה ילפינן שבאחרות ג"כ השיר בתוליהם באצבע. וא"ת ולשמעינן לה בלאה, וי"ל דהו"א דהתם כדי שיצא הבכור מכחו ראשית אוני הוא דעבד הכי. ע"כ. הרי שכך הוא 'דרך חסידים ראשונים' גם במקום שאין טעם והכרח להתעבר מיד.

וביותר מזה תראה שכך היה מנהג קדום בישראל כמבואר בפרקי דר"א (פרק טז) וז"ל, רבי ישמעאל אומר, אמר אברהם ליצחק בנו,

ואם תאמר, על מה נעשה כך היום שנסתלק מנהג זה ולא שמענו מי עושה כן, ראשית כבר מוכן היטיב שמאחר ומנהג בבל כך היה לבעול ולא למעך, וידוע שרוב ככל הדינים ותקנות ומנהגים שבדורות ראשונים ואחרונים נסמכים על תלמוד בבלי וחכמיהם, והזמן גרם שנשתכחו מנהגי ארץ ישראל, ולא שיש בדבר איסור אלא שכך נהגו. וממילא החפץ לנהוג כמנהג אבות קדושים ויושבי א"י הרשות בידו ותבוא עליו ברכה שנקרא מנהג חסידים כנ"ל.

וראיתי עוד טעם שהשיב ע"ז הרי"ח הטוב בשו"ת תורה לשמה (סוד ישרים סי' תנא) וז"ל, אין הכל היו נוהגים בזה כי רובא דעלמא רוצים שיראו בתולי נשותיהן בעיניהם שתהיה אמיתות בתולי אשתו מוחזקת אצלו במראה עיניו, ולכן בדורות האחרונים נתבטל זה המנהג לגמרי מכל אדם, מפני כי חשו לפרוצים שיהיו נבעלות לאחרים עושים מעשה זמרי ותולין עצמן באילן גדול לומר שהם עשו מעשה תמר, ולא כן היה ומי מפס, לכן נתבטל המנהג הזה לגמרי. ע"ש. והנה טעמו הוא בממעכת לעצמה ואינו יודע מזה דבר, אך לנזכר לעיל שהמיעוץ היה כשבנסה לביתו והוא בעצמו היה ממעך, לא שייך תירוץ זה. [ולקמן נביא כמה אפשרויות ונתמודד גם עם תירוץ הרי"ח הטוב.]

הרי שנתבטל המנהג לא מחמת סוד בדבר או איזה דקדוק הלכתי, אלא שינוי מנהגים בין המקומות או טעם פשוט שרצו לראות הדם בעיניהם, ואם כך הוא הדבר הרי שבחירה יש ביד בני הזוג, ותועלת גדולה מכמה וכמה סיבות יש בדבר כאשר נמנה אותן לאחת. וגם לסיבת הנאמנות ואמינות נדבר.

הידור קרוב לדין

ב. נתחיל מהתעולות ההלכתיות, ידועה ומפורסמת פסיקת מרן בשלחן הטהור (יו"ד סי' קצו סעי' ו) דיני הפסק טהרה ובדיקות ז' נקיים

העבד הזה חשוד על העברות הוא ומרמה בידו, שנאמר כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב. ראה שמא נגע בצנור. אלא הבא את הנערה האהלה, והוצא את בתוליה באצבע, אם טהורה בבתוליה, הרי היא לך מפי הגבורה. הכניסה האהלה והוציא את בתוליה באצבע, והראה אותן לאברהם אביו, ואחר כך לקחה, שנאמר ויבאה יצחק האהלה שרה אמו, שנמצאת שלמה כשרה אמו, כל כבודה בת מלך פנימה, וינחם יצחק אחרי אמו. וכך היו ישראל נוהגין להוציא את הבתולים באצבע, שלא יבואו לידי ספק, שנאמר ולקח אבי הנערה ואמה והוציאו את בתולי וגו'. ע"כ. ואם כי היום יש בדבר כזה בושה ועוגמת נפש גדולה, אך מ"מ שפיר ילפינו שאין בדבר גנאי להוציא בתולים באצבע אלא אדרבה מנהג האימהות וצדקניות, וכך היה מנהג דורות קדם.

ותדע עוד, שמנהג זה היה במצוי בארץ ישראל גם הרבה אחרי זמנו של רבי אליעזר, והכי איתא בספר אוצר חילוף מנהגים להגאונים (לוי עמוד טו) וז"ל, אשכחנן בחלוקות שבין אנשי בבל לבני א"י, אנשי מזרח, אוסרין כלה על בעלה כל שבעת הימים מפני שהיתה בתולה ונעשית נדה. אנשי א"י, על שהוא מוציא דם בתולים בצער מיד מותרת. ובאות מ כתוב, אנשי מזרח נוגעים בבעילה בצינור באמה בדרך שנברא, ובני א"י באצבע. עכ"ל. [והובאו הדברים גם בים של שלמה סוף ב"ק. וראה בהגהות יעב"ץ (יבמות לד הוצאת וגשל) מבואר דהיו עושות כן בפני בעליהן. ולא שהם היו ממעכים.]

ונמצאת למד שמנהג א"י שהתחיל אצל האבות הקדושים הוקבע למנהג קבע בא"י גם בזמן התנאים, והחזיקו בני א"י במנהגם עד זמן הגאונים, והיה הדבר רגיל ופשוט שממעך באצבע בבעילה ראשונה, וכאן הדגישו גם הנפק"מ שגם אינה נאסרת מחמת זה. [לקמן]

קשות ומשונות כדוגמת בדיקת שפורפרת, ומצוי הוא מאוד מחמת חומרת הדין לשלוח לאחות בודקת לבדיקה מדוקדקת, והזהירו רבות שלא יהיה קינוח בעלמא וגם דחיקה מעט אינה מספקת, והדברים מפורסמים שאין צורך לפרטם.

ובהגיע תור נערה ונערה להיכנס בחופה וקידושין, ופתחה סתום שאינה יכולה לבדוק בעומק אלא בפחות מחצי אצבע, ואין חורין וסדקין ולא מקום שמש. כמה טרחות טרחו להסביר איך יעלו לה הבדיקות. ולדוגמא בעלמא ראה לב"ח (סי' קצב אות סוף אות ד) שכתב וז"ל, ואיכא למידק דלמאי שמבואר בסימן קצ"ו דצריכה בדיקה לחורין ולסדקין עד מקום שאבר התשמיש מגיע ואם לא עשתה כן לא הוי אלא קינוח בעלמא ולא יצאה ידי בדיקה, א"כ בתולה שתבעה לינשא היאך יכולין לבדקה בעוד פתחיהן נעול דהלא כל הנשים מטמאות בבית החיצון, ואמרינן פרק יוצא דופן (מא ב) בית החיצון הוי עד בין השיניים ובין השיניים עצמן כלפנים והיינו מקום שהשמש דש, וכל שכן דקשה אבתולה שראתה כבר היאך מותרת בבדיקה לבעלה. וי"ל, דכיון דשמואל אמר יכילנא למיבעל כמה בתולות בלא דם (נדה סד ב) א"כ כל שכן דהאשה בעצמה יכולה לבדוק את עצמה אף על פי שהיא בתולה ואין הבתולים מעכבים בכך, וכך ראיתי כתוב בדרשות מהר"ש מאוסטרייך (הלכות ומנהגי מהר"ש סי' קסה) ובדרשות מהרי"ל (ספר מהרי"ל הל' נדה פב ב). ועוד י"ל, לפי מה שיתבאר בסימן קצ"ו דהרבה מחברים לא הצריכו לבדוק עד מקום שהשמש דש אלא שתבדוק בחורין ובסדקין כפי כחה, ולכולי עלמא דיעבד סגי אף על פי שאינה מכניסתו עד מקום שהשמש דש. א"כ לפי זה הבתולות ג"כ בודקות את עצמן היטב כפי כח האפשר ויוצאות ידי חובתן דכדיעבד דמי מאחר שאי אפשר בענין אחר. ע"כ. וראה שלומד בקמאי שיש חובה גמורה גם בבתולה

שכתב וז"ל, כל בדיקות אלו, בין בדיקת הפסק טהרה בין בדיקת כל השבעה, צריכות להיות בבגד פשתן לבן ישן, או בצמר גפן, או בצמר לבן נקי ורך, ותכניסנו באותו מקום בעומק לחורים ולסדקים עד מקום שהשמש דש ותראה אם יש בו שום מראה אדמומית, ולא שתכניסוהו מעט לקנח עצמה. ואם יקשה בעיניה מאוד להכניסו כל כך בעומק, לפחות בדיקה של יום הפסק טהרה ובדיקה של יום ראשון מהשבעה תהיינה עד מקום שהשמש דש. הגה: ואם לא עשתה כן בבדיקת יום ראשון, תעשה פעם אחת כן מבדיקות שאר הימים (כ"י); מיהו דיעבד אם לא עשתה כן כלל רק שבדקה עצמה יפה בחורין ובסדקין בעומק היטב כפי כחה, אף על פי שלא הגיע למקום שהשמש דש, סגי לה. ע"כ.

ושורש דבריהם מבואר בבית יוסף שב"כ הרא"ש בפרק תינוקת (ס"ס ה) והרשב"א בתורת הבית (הארוך ב"ז ש"ה כד:) ולמדו כן מדאמרינן בשילהי פ"ק דנדה (יב ע"א) בעא מיניה רבי אבא מרב הונא אשה מהו שתבדוק עצמה בתוך שיעור וסת והתניא איזהו שיעור וסת משל לשמש ועד שעומדין על המשקוף ביציאת השמש נכנס העד הוי וסת שאמרו לקינוח אבל לא לבדיקה, אלמא בדיקה בלא חורין וסדקין אינה נקראת בדיקה אלא קינוח ואנן בדיקת שבעה תניא בהו דאלמא בדיקת חורין וסדקין היא וכן הדעת מברעת. עכ"ל. וכ"פ סמ"ג (לאוין קיא דף לו ע"ד), סמ"ק (סי' רצג עמ' שכא), ועוד ראשונים רבים.

וראה והבן שגם למור"ם ז"ל שמיקל באינה יכולה להגיע עד מקום שהשמש דש שזה בעומק גדול, הצריך חורין וסדקין לעיובא. וכמה טרחו הפוסקים באישה שיש בה מכה או צער ודחקו בה לפחות להפסק טהרה וראשון לנקיים, ועשו חקירה ודרישה איך בכל זאת תוכל לבדוק כהוגן. ויש מהחכמים שנתנו בדבריהם פתרונות ועצות לעשות בדיקות

לפגוע בקרום אינה בודקת אלא מעט אחרי השפתיים וזה לא נחשב 'בודקת ככל יכולתה' אלא קינוח חיצוני בעלמא. והמצוי שגם חורין וסדקים של פתח הנרתיק אינן בודקות אלא מכנסת ומעט ומוציאה. וזה ידוע לכל העוסק בשאלות אלו.

ונמצא, שגם מה שכבר התירו 'בלית ברירה' לא מתקיים, ורבות כלות יראות ושלמות נכנסות בחופה ובדיקות אין, ודווקא על טבילה כ"כ מקודשת לליל כלולות בחופה ושבע ברכות נכנסות עם בדיקות 'דיעבד' במקרה הטוב.

ומצוי שבנקיים נתלכלך מעט בדם ומתחילים לדון על תליה במכה [בקרום] או שמא למצוא פרצה בבדיקה קלה זו אינה אלא כקינוח להקל בדיני כתמים, והמחמירים שבהם יפסלו הנקיים ונמצאת 'חופת נידה' על כל המשתמע מכך. ואם היו ממעכות באצבע, הרי שיבדקו כדבעי ויהיו זוכות להיכנס בליל כלולות בהידור והכנה רבה של קדושה ושמחה, מחופה לשבע ברכות לבית בעלה. [וזה ברור ופשוט שאין לטעון להקל בטהרת כלה שזה רק משום חימוד שיש בו צדדים להקל, דהאידינא נישאות אחרי שכבר רואות תמידן כסדרן, ושייך בהן כל חומרת ז"נ של נידה ספק זבה. ופשוט.]

פריה ורביה

ד. הנה צד נוסף להעדיף מיעוץ באצבע הוא זירוז במצות פריה ורביה שהיא מהחמורות שבמצוות עשה שבתורה, ומדברי הגמ' דלעיל בתמר מבואר שיכולה אישה להתעבר בביאה ראשונה אם מיעכה באצבע. משא"כ בכתולה שבעילה ראשונה רק עושה כלי ולא מתעברת. ואם כן, מאחר וחתן חייב מה"ת בפו"ר ואשתו מסייעת ומשועבדת לזה, צורך גדול הוא שתהיה ראויה לעיבור ויפה שעה אחת קודם.

ונדחקו לומר שיודעת 'להטות' בבדיקתה וזה לא ראינו ולא שמענו בנשי דידן. וגם על צד שני כאב הלב מצוי, שמאחר ואי אפשר דן את כל הכלות הצנועות שבדיקותיהן 'כדיעבד' מחמת שאי אפשר.

וכך היא באמת ההלכה כמצוי בכל הספרים להצריכה בבדיקה כמה שידה מגעת בלי להשיר בתוליה, וטעם אחד לכולם 'אי אפשר'. ובאמת שיש להתבונן הרבה בהיתר זה, אך מכל מקום יש לנו ללמוד כמה עדיפות יש שתמעך בתוליה, שהרי לשו"ע ברור שבדיקה בעומק הוא חיוב גמור, וגם מור"ם חזינן לעיל שעל חו"ס לא הקל גם בדיעבד. וכך רווחת ההוראה בהרבה מקומות בשאר נשי שאינן כלות בתולות, ורבו כמו רבו הפוסקים שהצריכו לחזור ולטבול גם אחרי ששימשה אם לא הפסיקה בטהרה ובדיקות ז"נ כראוי בעומק, שבאינו בעומק כקינוח בעלמא לא מועיל גם בדיעבד, והרבה מהפוסקים ס"ל שהוא מה"ת. ומאחר והוא לעיכובא מה הועיל לשיטתם להקל לכתולה לעשות 'צורך גדול כדיעבד' שהרי גם בדיעבד לא מועיל, והאריכו הפוסקים ללמוד מכאן שחובת הבדיקה מדרבנן 'והם אמרו' להקל באי אפשר וכיו"ב תירוצים נוספים לגודל השאלה.

נמצאת אומר, שבת ישראל שבהסכמת החתן המפואר יסכימו שתהיה ממעכת באצבע, נמצא 'הידור הקרוב לדין' שבוה יכולה לפסוק בטהרה ולבדוק ז"נ כדבעי מעיקר הדין, בלי להיכנס לצדדי ספק והיתרים של שעת הדחק.

בדיקות הנהוגות לכלה בתולה

ג. והנה גם בבדיקות הנהוגות חזינן כמה וכמה תקלות, והיא חרב פיפיות. שאם תבדוק כפי יכולתה כדבעי הרבה פעמים פוצעת הקרום ומתלכלך העד בדם, ופעמים אף ינשור הקרום בבדיקה חזקה. ואם להיפך שנוהרת שלא

נקיים ולטבול שוב. וכמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קצג), הכונס את הבתולה, בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד. ע"כ. ונמצא, תכף בלילה ראשונה שכנסה לתוך ביתו נאסרת לבעלה ומתרחקים, וכבר הזכרנו שרובן ממתניות לווסת הקרובה שתבוא בלאו הכי בתוך הנקיים, ונמצא פורשים זמן ארוך תכף בתחילת הדרך.

וזמן אהבה וחיבה של חתן וכלה נהפך להרחקה, ואמת שהוא שבח גדול בבני ישראל שאין דומה לו באומות עולם, שלא רק בדברי אלוקים חיים נשמרים, אלא גם בגדרים וסייגים עפ"י חכמיהם נזהרים בתכלית. אך אין בזה טעם וסיבה למנוע פתרון ודרך אחרת המותרת ומהודרת אף יותר מהמנהג שהורגל.

וכבר הלכה רווחת היא שבאינה בתולה לא צריכה לפרוש אחרי ביאה ראשונה, ומקור נפתח בראשונים ואחרונים, שבכלה שאין לה בתולים וכגון שנתמעכו בידי רופאה, אעפ"י שלא נבעלה לאיש אינה נאסרת בכיאה זו, ואין דנים בה שמא היה ונתקנה. שלא אמרו אלא בבתולה הנבעלת שיש בה דם וזו אינה בתולה. ולא באתי להאריך במפורסמות אלא בראשי פרקים. עיין בירושלמי (פ"ב דברכות סוף ה"ו) תני כלה אסורה לביתה כל שבעה, ואסור ליטול ממנה כוס של ברכה. דברי ר' אליעזר. מ"ט דר"א אי אפשר שלא יצא דם גדה עם דם בתולים. ע"כ. וכיו"ב בתשו' הגאונים שם (סי' קסה) לרב נטרונאי גאון, דהא דקי"ל בועל בעילת מצוה ופורש, דתינוקת חשו לה חכמים שמא עם טורח דם בתולים א"א לדם בתולים בלא צחצוחי זיבה. ע"כ. שתלו הדבר בדם בתולים שיביא עמו דם נידה, ולא חששו לזה בלא זה.

גם למבואר בב"י (ר"ס קצג) בשם הרשב"א בתשובה, דאע"ג דאין לך מכה גדולה מזו לא תלינן בה כדתלינן בעלמא במכה, משום

וכבר ידעת שחייב לבעול בכל עונה הראויה להתעבר ממנה, כמבואר בשו"ע (אבן העזר סי' עו ס"ו) וז"ל, האשה שהרשית את בעלה אחר שנשאת שימנע עונתה, ה"ז מותר. בד"א, שקיים מצות פריה ורביה. אבל אם לא קיים, חייב לבעול בכל עונה עד שיקיים. ע"כ. ובנידון שלנו גם אם נימא שאין חובה גמורה לזרז שתהיה עונה הראויה לעיבור, מצוה בודאי איכא.

וכידוע, אחרי בעילת בתולה פורש מדם בתולים וצריך המתנת ימים ושבע נקיים, ובדר"כ ממתנים עד שתסיים הווסת הבאה בזמן קרוב ותספור שבע נקיים ותטבול, נמצא שאינו עיכוב של עונה אחת אלא כשבועיים ויותר. ונמצא במעשה קל של מיעוץ זירז עצמו למצוה גדולה. ולא באתי על צד החיוב שבפ"ר שיש להאריך בזה הרבה עד כמה חייב לזרז ולהזדרז בהכנה לקראת עונה הראויה לעיבור שלא בדרך הטבע, אך לכל הדעות יש לומר שיש כאן 'לכל הפחות' דין זריזין ורודף אחר המצוה.

ונלע"ד שאפשר שזה בכלל הצורך לרדוף אחר המצוה עד שיקיימה כמ"ש הרמב"ם (ברכות פרק יא ה"ב), יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה וכו' ע"ש. ופ"ר היא בודאי ממצוות 'שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה'. ונמצא במיעוץ שהוא מעשה קל רודף ומשתדל לצאת ידי חובת המצוה.

נשי עמי תגרשון מבית תענגיה

ה. הנה הלכה היא בכל קהילות ישראל בזמן הזה, שפורשים מדם בתולים לספור שבע

לפרוש ממנה אחר ביאה ראשונה, אלא א"כ ראתה דם. ובציונים [אות כג] כתב, דאף שבאגודה מהמיר בזה לא הוזכר בשאר פוסקים ולית דחש לה. עיין להם ושמלה. ע"כ. ראה למו"ר בטהרת הבית (עמ' תקב) שרק בכתולה חששו משום צער בתולים שמביא לידי חלחלה כמ"ש הגאונים שבוה יש לחוש לדם מן המקור. וכ"כ בשו"ת דברי בניהו (ה"ב סי' נט) ועוד.

ונמצא, שאם תמעך הבתולים קודם ליל כלולות לא תיאסר אחרי ביאה ראשונה, ויכולים לקיים עת דודים בקרבה וחיבה בשבעת ימי המשתה גם כן, ולא יתרחקו זמן הנראה כארוך בתקופה שכזו, ואם יש תקנה למעט צערם ולהרבות בשמחתם מצוה גדולה היא בחתן וכלה. בפרט שיש לו מצוה לשמחה והריחוק אינו מועיל בזה בלשון המעטה, ובמיעוץ נמצא כמה הידורים יפים וטובים.

הרהורי עבירה

ו. והבועלים ופורשים על דם בתולים, והם חתנים צעירים שמנעו עצמם זמן זמנים טובא, כפי הרגל העולם המקולקל בדורות אלו להיות מתחתנים בגיל מבוגר, והולך בעולם הזה מגיל בגרות עד חתונה כמשוגע ממראה עיניו ומחשבות והרהורי ליבו, ועמל ויגע לשמור עצמו בקדושה וטהרה ומתרחק מכל נגע ומראין בישין. וכעת שבא בחופה וקידושין שהותרה הרצועה והוסרו המחיצות והתקרבו הרחוקים, ורואה מראה אישה כשמחך יצריך בגן עדן מקדם, ונמצא עימה בבית אחד בשיבתו ובקומו, וסועדים יחד ומדברים ומצחקים מקושטים ומעוננים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כללה.

ותכף למעשה פרישה והרחקה מה יעשה הנער ולא יחטא, וח"ו לא נחשוד הכשרים בכיאה באיסור, אך הרהורי עבירה לאן הלכו והוא מהרהר באסור לו, וקרי מצוי בימים אלו. ויש

דשאני הכא דאיכא למיחש לדשמואל דאמר יכולני לבעול כמה בתולות בלא דם. ועוד דבכתולה יש להחמיר לפי שאינה אלא לשעה ופעם אחת, אבל לאסרה על בעלה לא החמירו. ע"כ. זה ברור מתוכו שלא נאמר אלא במקום שיש בתולים ויש צד שיהיה דם שחיישינן שמא הטה, אך באין לה בתולים לא שייך כל זה.

גם למבואר בס' האשכול (עמוד קיב) שכ', דהא דחששו רבנן בדם בתולים אפי' בקטנה שלא הגיע זמנה לראות, ה"ט דמילתא דחיישינן שמא מחמת חימוד תשמיש ראשון נפתח המקור, ויבא טיפת דם חימוד, ולדם חימוד חיישינן אפי' בלא הגיע זמנה לראות, וכדאמר רבא (נדה סו) תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה שתשב ז' נקיים, ואמרינן, בפירוש אמר רבא לא שנא גדולה לא שנא קטנה וכו', וה"ג אנג חימוד אתי דם. עכ"ל. שמשום דם חימוד חששו, זה לא נאמר אלא במקום שאכן יש בתולים שאפשר שיבוא דם חימוד, אך בסתם מוכת עין' לא חושש לדם חימוד.

ואע"ג דחזינן בספר לחם ושמלה (אות א) שציין לאגודה וז"ל, כתב בספר אגודה במסכת כלה משמע אדם הנושא אשה בין גדולה בין קטנה ואפילו אלמנה שישבה ז"נ וטבלה ובא עליה צריכה לפרוש הימנו אחר הביאה. עכ"ל. וכתב עליו ונראה דמשמע ליה הכי מדרקתני סתם כלה וכו' אחת בתולה ואחת אלמנה משמע וטעמא י"ל משום דהיישינן שמא בשעת ביאה הראשונה בא לה היסוד הדש ומ"מ נראה מדלא הוזכר בגמרא דילן וגם הפוסקים לא הביאוהו לית מאן דהש ליה עכ"ל. ע"ש. וכיו"ב העיר בשו"ת מהר"י הכהן (תניינא היו"ד סימן ל) שדלדעתו בע"כ איזה תלמיד טועה או ט"ס נכתב זאת בספר אגודה. ע"ש. וכ"כ בבדי השלחן (אות יד) ראתה טיפת דם והני מילי בכתולה אבל הכונס את האלמנה או הגרושה שנתאלמנה או נתגרשה מן הנישואין אין צריך

הלילה ומהצד השני החתן והכלה נכונים ולחוצים ושואלים בלשון תחנונים.

ואלה הצנועים והיראים שבהם, ומה נענה לאותם ששאלו השכנות והזקנות הדינים וענו להם שטויות והבלים, ואותם שבועלים בלא דעת להבין פרטי הדין ומורים היתר לעצמם ונכשלים בדברי חכמים. ונמצאו אלה ואלה מקלקלים תחילת בנינם. והפיתרון פשוט וקל ומקורו קדוש והנהגתו מידת חסידים, שאם היו מבתקים הכתולים שלום בחילך שלוה בארמונותיך, והיו מוצאים את עצמם במוכן להם בלא ספק וחשש.

דוחים בעילת מצוה מחמת פרישה

ח. ובתוך עמי אנכי יושב, וזוגות רבים כבר נוהגים מנהג שטות זה, להיות ממתינים מלבועול כמה ימים שלא ייאסרו זו לזו, והוא מנהג מקולקל כבר בימי קדם עי' בש"ך (סי' קצב ס"ק יא) וז"ל, המנהג שלא לבועול רק אחר ב' או ג' ימים אחר הנשואים וכו' שהוא מנהג של שטות ויש בו איסור מכמה טעמים ונכון לבטלו. ע"כ. והביאו דבריו בגנות המנהג הבאה"ט ותורת השלמים וברתי ופלתי והחוות דעת ועוד רבים מהפוסקים.

ועיקר טעם המנהג היום שלא ייאסרו תכף, ובינתיים הרהורי עבירה מה יהיו עליהם, וח"ו גם שז"ל יהיה בנמצא אם יש קירוב בשר, ומי יערב לחתן טרי שלא יגיע לקישוי בחיבוק ונישוק, ונכשל בנשמרת בכל דבר רע.

והתקלה מצויה שפורסת נידה ונאסרת קודם שהייתה ביאה, ונכנסים בספקות והיתרים דחוקים אם צריכים שמירה או להקל בהם מדין פת בסלו בקירוב בשר ובאיזה קירוב מדובר, והדברים מפורסמים בספרי הפוסקים ואין לי צורך להאריך רק לעורר על העניין. שכממעכת באצבע כל זה אינו שייך יותר,

ללמד עליו זכות לגודל הקושי וקלות הממחשבה ההולכת אחר ראיית העין, ואינו שבע מביאה קלה שפעמים מהתרגשות כמעט ולא היה הרגש, ובמצוי בחתן בלילו הראשון שהאורח בא לביתו המוכן לו וסיים סעודתו בזמן קצר ביותר, וכבר ננעלה הדלת אחריו. והוא רעב ופת בסלו אך סלו תלוי ועומד במרחק ורעבונו אנה ילך. ומחשבתו טורדתו וגופו מחויבם, וצערנו עליו שהתאמץ כל ימיו להיות בקדושה והנה תכף אחר חתונתו מרגיש ירידה ושואל אמאי שריו בלא חומה והוא כעת נשא אישה.

וכל זה יכול להימנע במעשה קל של ממעכת באצבע כדוגמת האימהות הקדושות וכל החסידים הראשונים, ומה שהיה טוב להם לא יהיה טוב לנו, וכך היה המנהג בארץ ישראל כנ"ל. ובזה יישמור עצמו מקלקול הרהורים ושז"ל ושאר מרעין בישין.

אין שמחה בהתרת הספקות

ז. מפורסם הדבר לכל המשיב בהלכה, שכמעט כל זוג מתקשרים שוב ושוב בימי שמחתם לשאול המותרים הם או נאסרו, אם הייתה הביאה ביאה גמורה או רק הערה מקורה ואם תיאסר גם בלא מצאה דם, והחתן אינו יודע לשער מהי גמר ביאה והכלה כמעט יצאה נפשה בהתרגשות ובושה המצויה בצנועות שאין לה בכלל לב להרגיש ולענות מה היה ואיך, וקשה לה אפילו לדבר בזה עם בחיר ליבה. וחוזרים ושואלים גם אחרי טהרתן לאחר ביאה שניה שראתה דם והדמיונות והחששות מצאו את מקומם.

ופרטי הדינים בזה רבים, וליבם בל עימם, ופעמים רבות עומד הרב השואל בלא מענה וצריך ליצרף ספקות או להחמיר, ונהיה כפסיכולוג להשקית ליבם ולדובבם איך לחשוב ולענות בלי לחץ וחרדה, ולא מעט פעמים הטלפון מצלצל בבית הרב באמצע

ובאן הכלה שליטה ומכרת בגופה לעשות בנחת.

ועצה יעוצה שתמרח מעט משחה 'אלחוש' מקומי שא"צ לזה מרשם רופא, ותמתין כמה דקות ואז תמעיך בלא צער ובלא כאב, ועפ"י רוב גם לא תפצע את הנרתיק שמעשה ידיה בנחת ותנקה רק שיירי הבתולים, בלא לפצוע.

ונמצאים באים ליל כלולות פנויים מפחד כאב וחשש דרוסה, ופנויים לחזק הזוגיות בלי טראומה והיא כבר מכרת עצמה ויודעת לכוון דרך גבר בעלמא, ואצבע הייתה באותו מקום והרחיבה מעט המקום לחסוך בכאב ראשוני, וכעת עת דודים כלה ישמחו זה את זה בקדושה וטהרה בלב שקט ובטח.

וחייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותיי, וכך היה מנהג אימותינו כנ"ל, והוא מנהג חסידים ומנהג קדוש בארץ ישראל, ולמה לא יעשו הכול כרועי הצאן ונמצאים חסידים ושומרים.

תקנת הצנועות

י. יש לצרף עוד התועלת בלמנוע איבה באינו רואה דם בכונת בזמן הזה שרבות צפר עליהן ואינן רואות דם אעפ"י שהיא בתולה ששמרה פתחיה לבעלה לחיבור בקדושה וטהרה, ורבים הם החתנים שאינם יודעים ולא הדריכו אותם גם למקרה כזה. וכבר באו אצלי כמה חתנים לשאול אם יש מקח טעות ואולי היא רימתה אותו, והיא בוכה במר ליבה שחשד אותה על מעשה מכוער כזה, ומרגישה נבגדת ונעלבת שבעלה מחזיק ממנה כאחת הפרוצות. ואמת שהיא גם באשמת המדריך חתנים שקיצר במקום שאמרו להאריך, אך סוף סוף יועיל העניין גם בזה שאם ממעכת בעצמה בהסכמתו יעמידה על חזקתה שאין ריעותא לפניו.

שלא חוששים שתיאסר ויכולים להתקרב בלא חשש טומאה.

ליתובי דעתא בעת דודים

ט. עוד תועלת גדולה יש בזה לתקנת הכלה, שרובן ככולן בפחדים וחששות מהכאב, ופעמים מגיעה לכיוון איברים, וכבר שמענו על לא מעט מקרים שטראומה זו לקחה זמן זמנים טובא להתגבר עליהם, ויש מהם שממש נעשה כחולי עצבים והשפיעה ישירות על אותו מקום מה שמכונה היום 'גיניזמוס'.

והחתן גם הוא לא יודע את נפשו שמרגיש כארי דורס ובוהל והיא כבושה מפחדת תחתיו, וכמה זוגות עברו דרכנו שנכנסו למחלוקות ומריבות ומתחים שמפחד שבה לא נותנת לו להתקרב, ולרוב מתחילים בחיבוק ונישוק וקירוב בשר ואז דוחפת אותו מעליה מפחד וחשש, וכעת הוא נועץ ציפורניו בקרקע שלא יגיע לשו"ל ורוצה לטמון גם את ראשו בקרקע מחמת תסכול.

וכשעובר זמן וכבר דורש לבעול, היא עומדת ודמעתה מצויה וטוענת עליו מידת אכזר שלא אכפת לו מכאבה וצער, והוא בשלו והיא בשלה, עד עת רצון וח"ו עד ככלל.

וכל זה בקל יש לפתור, ומה צריך להסתבך ולסבך את הקשר שכעת נבנה, ובמקום למעט מתחים ותסכולים שגם ככה נמצאים לרוב בשנה ראשונה, עוד להיכנס בתסביך כזה שאין האישה מרגשת צער ואין הוא מרגיש צער, וכבר בזה סיבה למעט בשלום ביתם ושמחתם.

והעצה לזה, שהכלה תמעיך בתוליה בשבתה בביתה בשקט ושלווה, תכנס באמבט מים ותמעיך בעד את בתוליה בעדיניות ונחת, שהיא שולטת בכוחה ומכוונת עצמה בתוך גופה, שאינו דומה כלל לבעל הבעול ואינו יודע מה כוחו ואיה מקומו, ואם שפך זרעו מחמת דחייתה עד ישוב לבוחו עוד זמן ותסכול וצער.

וכבר מצאנו כן גם בירושלמי שבוגרות אין להן דם בתולים. ע"ש. וכל זה הוא פשט דברי הגמרא בכתובות (לו ע"א) והבוגרת אין לה טענת בתולים, שדמיה כלים.

נמצאת למד, שמיעוט מצוי הוא שכלל אין להן דם ויבואו להתכוות בעיני בעליהם, ויחשדו את הכשרות לשווא, וככל שהזמן חולף גיל הנישואין עולה, ועם השנים מתייבש הקרום וכבר אין ראייה בנמצא הדם אם לאו ולמה יחשדו בבנות אברהם בחינם.

חשש להרבות פריצות

יא. ואם יאמר, אם כך כל נערה ונערה כבר אינה חוששת שיתגלה קלונה שתאמר באצבע מיעבתי אעפ"י שהיא נבעלה לאיש, ואם כבר לא תחשוש שיתגלה הדבר שאינה בתולה הרי לפתח חטאת רובין שיקל בעיניה להתנהג בפריצות.

אך גם טענה זו שוברה בצידה, שמאחר ורבות בנות שאינן רואות כלל דם תאמר בפשוט שהתייבש בקרום ומה תעשה שלקחה בגיל בוגר, ומאחר וכבר יש לה אמתלא טובה וטענת מילוט בצורה קלה יותר מאשר לומר 'תמר' שמי, אין מה לחשוש יותר בטענת מיעבה באצבע מטענת בוגרת, שזו וזו טענה ולפחות תרוויח כל צדדי המצוה וההיתר הנזכרים.

ובכלל, שהרוצה ברמאות דרכים רבות יש לה, והיום כבר הומצאו ניתוחים לשחזר קרום בתולים, ואין לדבר סוף. ולא בשביל טענת שקרניות נאסור את המותר והטוב.

עדות בתולים סמוך לביאה

יב. ונתתי אל ליבי איך בכל זאת גם למהגדרים והחפצים בראיית דם בתולים, לתת המענה שיועיל גם בזה. אפשרות ראשונה היא למעך בסמוך לביאה ממש, שכליל

ופעמים ומצוי דם אך כטיפה קטנה וכמבואר בפוסקים ראשונים ואחרונים ובראשם מרן השו"ע (סי' קצג) ואפילו בדקה ולא ממצאה דם, טמאה שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע. ע"כ. שזה אכן במצוי. וכבר הזכיר מזה באורחות הבית (שטרנבוך, עמ' רג) שכתב, נשים שלנו שמתחתנות לאחר שהן בוגרות מצוי שאין להם דם בתולים אלא רק משחו דם. ע"ש. והאריך בזה מרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ז אבה"ע סי' יב אות יא) וציין להא דאמרינן בכתובות (י ע"ב) ההוא דאתא לקמיה דרבי, א"ל רבי בעלתי ולא ממצאתי דם, אמרה לו רבי עדיין בתולה אני, ושני בצורת הווי, ראה רבי שפניהם שחורים (מחמת רעבון), ציוה עליהם והכניסום למרחץ והאכילום והשקום, והכניסום לחדר, בעל ומצא דם. א"ל לך וזכה במקדך, קרא רבי עליהם צפר עורם על עצמם יבש היה כעין. וכ"כ הרמב"ם (פי"א מה' אישות הי"ב), והטוש"ע (סי' סח ס"ה), שאם טען טענת בתולים, בודקים אותה שמא יש לה חולי או רעבון, ומאכילים ומשקים אותה ומרחיצין אותה, ואח"כ בא עליה שנית שמא יש לה דם בתולים. והנה בדורותינו חולשה ירדה לעולם, ופעמים רבות שאין לבתולות בוגרות דם בתולים. וכ"כ הגאון רבי כלפון משה הכהן ז"ל בספר ברית משה (בקונטרס ברית כהונה ח"ג עמוד שח), שלפי הנשמע נשים רבות בתולות צנועות לא נמצא להן דם בתולים, ומטעם זה לא שמענו ולא ראינו מי שבא בטענת דמים, ואף טענת פתח פתוח לא שמענו, לפי שרובא דרובא נישאות בוגרות, וליכא בהו טענת פתח פתוח וכמ"ש הטוש"ע (סי' סח). ומ"ש מרן להכניסה למרחץ ולהאכילה ולהשקותה, קשה עלינו לסמוך בזמן הזה על בדיקה זו וכו'. ושוב ממצאתי את שאהבה נפשי להגאון מליבאוויטש בשו"ת צמח צדק (אהה"ע סי' כא), שנשאל בכיוצא בזה וכו' כי בזמן הזה מיעוט המצוי של הבוגרות הבתולות אין להן דם בתולים, וכאשר חקרתי ודרשתי פה עירנו והוברר לי הדבר מכמה בתולות צנועות וכו'.

כלולות בבואה לביתה בלאו הכי רוחצת עצמה ותמלא אמבטיה והוא יודע בחוץ שמכינה את ביתה עובדו ותוציא לו העד לראות הדם, ואם ירצה יוכל לקיים דברי הגאונים כמובא בשו"ע (אבה"ע סי' סג ס"ב) שיש אומרים שאחר שמצא בתולים מברך אשר צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים כל ימשול זר במעין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטהרה וחוק לא הפרה ברוך הבוחר בזרעו של אברהם. ע"ש. ולדין ברכה זו בלא שם ומלכות מאחר ולא נזכרה בתלמוד, כמבואר באריכות בפוסקים וראה בטהרת הבית (ח"א עמ' תקכא-תקכב).

ולענ"ד יש לדקדק במדרשים לעיל שכך היה דרכם שמיעבו בסמוך לביאה להראות הדם להשקיט דעתו, ולכאורה יש להציע כן גם לזוג זה, שבעת בואם לבית דירה בסוף האירוע שמתארגנת ומתנקה מכל קישוטי כלה וכו' תשב באמבטיה חמה ותבתק לעצמה הבתולים ותניחם בצד שייראה בהם החתן, ותתישב דעתו וליבו יהיה רגוע באשת חיקו.

אלא שנחלקו הפוסקים אם הביתוק עצמו מטמא או שהיא מכה גמורה ומותרת לבעלה, וכבר האריכו בזה הפוסקים הרבה, וראה בשו"ת דברי בניהו (ח"ב סי' ס) שקיבץ השיטות בזה וציין לשו"ת ישמה לב (ח"ב י"ד סימן א) ובשו"ת תעלומות לב (ח"ג דף צח) שאינה צריכה להמתין ז' נקיים כי הטעם שהנבעלת כדרך כל הארץ אף שיש לה צער אמנם יש גם תאוה וחימוד, משא"כ בזו יש לה רק צער.

אמנם יש מרבני אשכנז שכתבו להחמיר בזה דכ"כ המרש"ם (ח"א סימן רי) הביאו בדרכי תשובה (אות סו) וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קיט וח"ז סימן קלו) ושכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן נח). אך מאידך בשו"ת אגרות משה (יו"ד סימן פז) כתב להתיר בזה, וכ"כ בנשמת אברהם (סי' קצג) להתיר משמיה

דהגרש"ז אוירבעך זצ"ל. [ואין ללמוד מדברי שו"ת חיים ביד (סימן סו) לגד"ד ששם דיבר שנשרו בתוליה לאחר שנפלה מסולם שמצינו בנדה דביעותא מרפיא משא"כ בהוצאת בתולים ע"י עצמה שאין כהלה, ממילא אין חשש ומותרת בלי ז"נ.]

וראה למו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' י) שהאריך טובא בכל זה כדרכו בקודש, במתיקות ובקיאיות ותוך דבריו (אות ה') עסק בדברינו ממש וז"ל, גם אחרי כתבי מצאתי להרב הגאון ר' לוי גינצבורג ז"ל בקונט' תשובות והערות שבסוף ספר הראב"ן (אה"ע ח"ג, תשובה ב), שכתב, דלכאורה קשה עמ"ש בארחות חיים ובצדה לדרך שמנהג א"י בזמן הגאונים שמיד כשהוציא הבתולים היתה מותרת לו, שאיך נהגו נגד דעת הירושלמי (פ"ב דברכות), ובפרט במקום שגם הבבלי מסכים לכך, דבועל בעילת מצוה ופורש. ומצאתי תשובה נכונה לזה, שבארחות חיים וצדה לדרך שם, בחילופי מנהגים שבין בני בבל לבני א"י, איתא, בני בבל נוגעים בבעילה ראשונה באמה כדרך שנכרא, ובני א"י באצבע. וכן נזכר בפרקי ר"א (פ"טו) שיצחק הוציא בתולי רבקה באצבע, ע"פ עצת אברהם. (ובכיאורי הרד"ל לפרקי ר"א בהערה שם, השיאו לדבר אחר. ע"ש.). ואין ספק שדעת בני א"י דעדי כאן לא חיישינן לדם נדה היוצא עם דם הבתולים, אלא כשבועל כדרכו, שמפני התאוה והחימוד רואה דם, אבל בשהשיר הבתולים באצבע אין כל מקום לחששא זו. ע"ב.

שכן מצא עוד להגאון מהר"ר יעקב שור ז"ל, (בעל שו"ת דברי יעקב, ועתים לבינה על ס' העתים). בהמאסף שנה ט"ו (כרך ב' חוברת ד דמ"ד ע"ב), שהביא מ"ש הים של שלמה, דבני א"י אוסרים הכלה כל שבעה מפני התאוה והחימוד, ובני בבל מתירים, ובשו"ת הגאונים (סי' סז) איתא, אנשי א"י אומרים על שהוא מוציא דם בתולים בצער מיד מותרת. והסביר,

אדרבה יסמוך על אשת מקצוע יותר מאם חושד בכלתו שמא הניחה דם על העד שאינו בתולים. ואם גם בזה חושד וחושש ויבוא איתה למריבה ולטענות פריצות, יש להשתתף בצער הכלה שנפלה בחיק חשדן וקנאי והלוואי ולא תתייסר תחתיו.

התועלות הנוספת בביתוק אצל אחות בודקת דווקא, שמצוי בצנועות שאינן מכירות גופן כדבעי, ויש המכירות אך חוששות מדם לעשות כן בעצמן אך יבטחו באשת מקצוע, וגם אלו שלא חששו אין עיניה בין רגליה לראות שהשירה כל הבתולים, וגם אלו שידקדקו היטיב להסיר כל הבתולים אינן יודעות אם מכה יש לה בנרתיק במקום שהיה הקרום מחובר או שזה בתולים ותבוא לאסור עצמה שוב אחרי בעילה ראשונה אם יראו דם.

נמצא שזו תועלת גדולה שמלבד כל הצדדים לעיל, הרי תמעך בתוליה אצל אותה 'בודקת' קודם השבע נקיים והטבילה הסמוכה לחופה, ותבוא אצל בעלה טהורה בלא להיכנס למחלוקת הפוסקים דלעיל.

לדעת המקובלים

יג. והנה אם נחוש שמא טעם עמוק יש בזה המנהג, שיהיה בועל דווקא ולא באצבע לעשותה כלי ושוויה רוחא בגווה. חזינן לרבנו האר"י ז"ל שהזכיר מעניין זה בכמה מקומות [עי' שער הכוונות דרוש ענין תפלת השחר ביאור 'ובידך כח וגבורה', ובדרושי ענין כוונת ק"ש ד"ה והנה ביאור זה הענין יותר מפורש, ובעין חיים ח"א שער ט"ז ד"ה וראה והבן, ובספר מבוא שערים שער ה' ח"א פ"ח. ועוד מקומות רבים].

ובדיבור מבואר ראה שער הכוונות (ענין דרושי הלילה ד"ה וסוד הכלי הזה) וז"ל, וסוד הכלי הזה עניינו הוא כי הנה נודע מ"ש רז"ל אין האשה מתעברת מביאה ראשונה גם ארז"ל אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. והענין הוא כי בביאה ראשונה נותן הזכר

שהכוונה כמ"ש בפרקי ר"א (פ"ז), דמנהג א"י היה להוציא הבתולים באצבע, ולכן אין לחוש לחימוד ותאוה שע"ז יצא דם גדה עם הבתולים, כיון שלא נבעלה ואדרבה נצטערה בהוצאת הבתולים ביד. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. והוא כטעמינו ונימוקינו להתיר בנ"ד. שש לבי ותעלוזנה כליותי כי כיונתי להלכה עפ"ד כמה מהאחרונים ז"ל. עכ"ל. [והיא מילתא דרבנן בלבד כמ"ש שם באריכות באותיות ראשונות].

ואתה תחזה שדיברו בהדיא בנידון שלנו ממש, ונמצא שאין כלל סתירה ומחלוקת שהכול תלוי במנהג אם בועל או ממעך באצבע. ואם כן, יכולה למעך בסמוך לביאה ותראה הבתולים לחתן וישמחו זה בזו, עת דודי כלה.

אלא שליבי מהסס בזה בכמה פנים, האחד שמא יש לחוש למחמירים בפרט שלשון היבי"א במסקנה בלשון שאינה חדה כדרכו בכל מקום שכתב וז"ל, כלל העולה שיש פנים הנראים להקל בנ"ד שלא תצטרך לא לשבעה נקיים ולא לטבילה. ע"ש. שלשון 'פנים הנראים להקל' מחוססים מעט.

ועוד חשש בליבי, שמתוך שמהומה לביתה ונרגשת שמא לא תנקה הבתולים יפה ויפה או שבהוצאת בתוליה יפצעו צדדי הנרתיק כמו שמצוי, ואחרי בעילה יראו דם ולא יהיה בידם לחלק מה מכה בנרתיק ומה בגזרת בתולים. ונמצא לשווא עמלו בוניו בן.

על כן, נראה אפשרות נוספת ויש בה כמה צדדים לטובה, והיא שתלך אצל 'אחות בודקת' שהיא אשת מקצוע וזה חלק מתחום פועלה, ויכולה למרוח מעט אלחוש מקומי, ובסוף הפעולה תכתוב לה 'האחות בודקת' 'סיכום פעולה' שיהיה מבואר שם הוצאת הבתולים. ובעל אומנותיה לא מרע נפשיה לשקר, והוא לא יחשוד שישקרו אחרים לכסות פשעי כלתו כשמוחזקת בכשרות,

לא לבטלה היא אלא לצורך תיקון הכלי שלה ורק לענין ההזרעה וההולדה היא לבטלה כי אינה ראויה ביאה זו להולדה וא"כ למה היו מקפידים על זה, ונראה מפני שביאה זו של ליל כניסתה לחופה היא עליונה וגבוהה מאד שנעשית על ידי חופה ושבע ברכות שיש בזה סודות עליונים והיא מצוה הראשונה, לכן רוצים שתהיה ביאה זו ראויה להוליד כדי שיוכלו להמשיך ע"י ביאה זו נשמה קדושה וגבוהה ביותר כפי כחה של מצוה זו. ובודאי אם יזכו שתתעבר האשה מביאה זו יהיה הולד מתוקן הרבה, שזוכה לנשמה קדושה וגדולה שאין עוד ביאה אחר ביאה זו תהיה דומה לביאה זו במעלתה, אך אין הכל היו נוהגים בזה כי רובא דעלמא רוצים שיראו בתולי נשותיהן בעיניהם שתהיה אמיתות בתולי אשתו מוחזקות אצלו כמראה עיניו, ולכן בדורות האחרונים נתבטל זה המנהג לגמרי מכל אדם מפני כי חשו לפרוצים שהיו נבעלות לאחרים עושים מעשה זמרי ותולין עצמן באילן גדול לומר שהם עשו מעשה תמר ולא כן היה ומי מפס, לכן נתבטל המנהג הזה לגמרי. עכ"ל. הרי שהאריך בשבח המתעברת בביאה זו, וטעם שכתב לדורות אלו כבר דיברנו לעיל. ונמצאת למד מדבריו שאין עפ"י הסוד הכרח לכאן או לכאן, ואדרבה נתן טעם לשבח במנהג הממעכות, ובאמת שהוא פשוט בשבח שכך הם דברי חז"ל מפורשים.

שינוי בכתובה

יד. לענין הורידה בתוליה באצבע קודם החופה, אם יכתבו כתובת בתולה במאתיים או כמובת עין. ראה בכתובות (יא ע"א) הגדול שבא על הקטנה, וקטן שבא על הגדולה, ומובת עין - כתובתן מאתים, דברי רבי מאיר. וחק"א: מובת עין - כתובתה מנה.

וכתב בתוס' רי"ד (על עמ' ב), איתמ' קטן שבא על הגדולה רב אמ' עשאה מובת עין, דכיון שהוציא בתוליה אף על גב דאין ביאתו ביאה

בנוקבא ה' גבורות ואלו הן נשארות תמיד בה ביסוד שלה בבחינת שם הויה דההי"ן הנקרא רוחא דשדי בגויה, ובכחם היא מעלה אח"כ בשאר הביאות את המ"ן תמיד. וגם יש שם הכנה ביסוד ההוא לקבל טיפת מ"ד ולציירה בציור ולד, ואם לא היה אותו הכלי כל הטיפות של שאר הביאות היו נפסדות ומתבטלות, ולכך אין האשה מתעברת מביאה ראשונה כי הטפה הראשונה עושה אותה כלי ואחר היות שם כלי אז שאר הטיפות של אחר כך מצטיירות שם ומתעברות. והנה בזמן הראשונים היו מוציאים הבתולים באצבע והיו ממעכין ביד, והטעם היה כדי שגם הביאה ראשונה לא תהיה לבטלה והיו מתקנן הכלי שבה באצבע כדי שתתעבר גם מביאה ראשונה. וענין מיעוק זה היה למעלה בנוקבא העליונה דז"א כי היד העליונה דאימא ירדה ביסוד שלה ומעכה אותו באצבע ותקנה אותו ועשאתו כלי ונשאר שם בחי' ה' אצבעות אימא עלאה תמיד לצורך הכלי דנוקבא דז"א וז"ס מקדש ה' כוננו ידיך, ירצה: המקדש הנקרא אדנ"י שהיא נוקבא דז"א, הנה ידיך העליונים כוננו ותקנו אותה ועשו בו בחי' כלי כנוצר. ע"ש. שהאריך עוד בביאור הכוונות אך לנידון דידן נראה דסגי בזה.

הרי לפניך שזוכר בדבריו שכך היו עושים בזמן ראשונים וטעמם קדוש להתעבר בפ"א, ואם תאמר איך תהיה בחי' תיקון לעשותה כלי רוחא דשביק בה בעלה, האריך להסביר עפ"י הסוד מהו סוד המיעוק ומהיכן השפעתו ומקומו. ונילף מיניה שבין מנהג זה או אחר יש בו סוד וטעם ואלו ואלו מרמזים על בחי' עליונות, ולא חייב דרך אחת על פני השניה.

וראה לארי במסתרים הרי"ח הטוב בשו"ת תורה לשמה (סוד ישרים סי' תנא) שנשאל בזה וציין לדברי האר"י החי בדרוש הלילה הנזכר והוסיף וז"ל, וג"ל הטעם שהיו מקפידים על ביאה זו שלא תהיה לבטלה אף על גב דבאמת

מאתיים, ובפשוט כוונתו שגם כותבים לה בתולתא.

ולענ"ד משבח ששיבחו את הממעכות והוא שבח שלהן וחזונו לעיל שכך עשו אבות העולם ותנאי ואמוראי ורבנן בתראי שבארץ ישראל, וכי יפגמו כולם מעלת נשותיהם אם יש גנאי בדבר. ואמת לא אכחד שיש לחלק שהבואר שם שמיעכו בסמוך לביאה וזה אחר כתיבת כתובה שבאמת הייתה בתולה בזמן כתיבתה, אכתי במילתא דסברא לא מוכן לעשות כן, ולכאורה יש להיצמד לדברי תוס' רי"ד שבאו על נידון זה בכירור.

והחושש בדבר נראה פשוט שיכול לכתוב לה מאתיים שלא יפגמו כתובתה, ורשאי הבעל להוסיף מדיליה ככל רצונו. ולצאת מחשש שקר ישמיטו תיבת בתולתא ויסיפו שאר שבחים 'המהוללה כלילת יופי וכו'. כאשר יעצו הפוסקים בכל כהאי גוונא שיש ספק, עי' משפט הכתובה (ח"ג עמ' קכא). אך הנראה שיש לקבץ חכמים בקיאים בחוראה להכריע בכון זה שהדעת נוטה שבתולה מהוללה מקרי.

תבנא לדינא

טו. נמצאת למד מכל האמור, שיש שבחים ומעלות רבות בממעכת בתוליה קודם שתיבעל לבעלה, מהם עיקרי דינים ממש ומהם לכתחילה וחסידות ומהם עצות טובות למעט צער וריחוק ולהרבות שמחה ואהבה להשכין שלום. וגם דברי המקובלים מסייעם בזה, ואין נזק היצא מזה.

והאופנים לעשות האמור על שתי אפשרויות, מיעוץ בסמוך לביאה אחר חופה וקידושין, ויכולה למעט ההרגשה באמבטי חמה ומשחה לאלחוש המקום, ובה אינה נטמאת ולא חושש וכדברי הפוסקים מו"נ על דם בתולים באצבע, וכדעתם עיקר וסייעתא גדולה להם בחז"ל וכנ"ל.

לא גרע מעין הנתקע וכתובתה מנה לרבנן. ושמאל אמ' אין מוכת עין בבשר, ואי בעולה לא הויא מוכת עין נמי ליתא, והרי היא כאילו מיעכה היא באצבעה, שהמעכת בתוליה באצבע כדאמר' בפ' ארבעה אחין כל הני מעכות של בית ר' תמר שמן, לא הפסידו מאתים, דדוקא דרוסת איש ומוכת עין לרבנן הפסידו המאתים, אבל במיעוכה לא הפסידה מאתים, כיון שאין כונסה אלא שלא להצטער תחת בעלה. ע"כ. ומוכח מדבריו שבהסרת בתולים ליכא גנאי ומקרי בתולה וכתובתה מאתיים.

איברא דחזיתיה לשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' צא) שדן בכתובת כלה שרופא ביתק בתוליה, ומסיק שכתובתה מאה כבעולה. והעמיד דברי תוס' רי"ד הללו במחלוקת מול דברי תוס' ורשב"א ועוד שדייק בדבריהם שכל שאין בתולים והסירו כל הבתולים 'בעולה' מקרי, וכתב שם לחלק בין מקרה דיליה לממעכת בעצמה שלכאורה כתובתה מאתיים. אך מדסיים שם להוכיח משו"ע (אבה"ע סי' סז) שלא הזכיר שיטת החולקים כלל הכי קימ"ל 'לשיטה זו לא מצינו גוונא שישירו בתוליה ותהא כתובתה מאתים'.

ויש להשיב על דבר זה, שהרי סו"ס התוס' למדו מקטן הבא על הגדולה והוא דבר גנאי, ומוכת עין שלא מדעתה הוא. ושניהם לא דומה לממעכת לעצמה שהוא מדעתה ואין בו גנאי, ומה דמות תערוך לה לבעולת קטן, ואם שו"ע היה מדבר בממעכת היה מחלק בניהם ומזכה אותה במאתיים. ובאמת אפשר שכן דעת הרב להורות נתן וסיום דבריו לא קאי אלא על נידון שלו ברופא שביקח מחמת צורך רפואי ולא בשביל למעט צער בעילה, וראיתי שכן באמת הבין בדבריו במשפטי הכתובה שם.

וראה בשו"ת חתם סופר (אבה"ע סי' קמג ד"ה בכתובות יא ע"א) שממעכת באצבע כתובתה

טהרה ובידקות ז"ג, הן משום דם חימוד והן משום שכבר נכנסו בטומאת הנידה. אלא שהבתולה אינה יכולה לבדוק בעומק בלי לפגום הבתולים, וע"כ נדחקו הפוסקים להתיר בדיקות בעומק מעט משום צורך גדול והוא 'היתר של שעת הדחק', בפרט שיש מהראשונים שמוכח מהם שהבדיקה לעיכובא צריכה להיות בעומק גם בבתולה וטענו שיודעת 'להטות' האצבע לבדוק בלי לפגום הבתולים. וזה כמעט ולא במציאות בנשים בזמה"ז וכ"ש בצנועות שבהן.

המצוי בכלות שגם בדיקות אלה שמעט עומק אינן עושות כהוגן, מהן חוששות לפגוע בבתולים להפילן, ומהם שלא יתלכלך העד משפשוף בבתולים, ונמצא מקנחות בתוך השפתיים ואין שם בדיקה על זה, וטובלת ונכנסת לחופה ולבעילת מצוה והיא בלא הפס"ט וז"נ שלרוב ככל הפוסקים צריכה לחזור לבדוק ולטבול. וברור מאליו שכל זה לא שייך במקום שממעכת באצבע, שבוה כבר יכולה אח"כ לבדוק בעומק כדבעי בלא חשש ובלא ספקות בדיון.

כל איש שלא הביא לעולם בן ובת חייב מהתורה לבעול בכל עונה שראויה להוליד, ולא מועיל מחילת האישה לעונה שכזו. ומפורסם שאין הבתולה מתעברת בביאה ראשונה, ולכן אמותינו הקדושות ותמר וכל משפחות המיוחסות בישראל מיעבו באצבע שתוכלנה להתעבר כבר בביאה ראשונה להזדרז בפו"ר. וכזה שבח נוסף לאיש, שאין זרעו לבטלה שאינו מוליד. וגם אם לא נימא שזה חיוב גמור למעך שלא ציותה תורה אלא דרך הטבע, מ"מ ברור שיש לזה דין זריזים ורדיפה אחר המצוה שיקיימה בהקדם, ולימודנו אבותינו דרך ה' בזה.

על דרך שניה, כמה ימים קודם שתפסוק בטהרה לקראת החתונה, תלך אצל אחות בודקת או שאם תרצה בעצמה, תוציא בתוליה ואז תפסוק בטהרה, ותיכנס לחופה ותבוא לבית בעלה מוכנה לעת דודים כלה.

בכל אופן, יהיה הכול בהסכמת וידיעת החתן שיבואו הדברים דרך המדריך חתנים וכדו' להציע הדבר, וצדדי ההסכמה בניהם. ויעשו הדרך שתהיה רצויה בעיניהם להפגיש חששותיהם ולהרכות אהבה ושמחה בניהם.

פירות הנושרים

- מבואר בחז"ל שאימהות הקדושות מיעבו באצבע והגיע הדבר ברצון ובקשת האבות, וכך עשתה תמר ושברה שכל משפחות מיוחסות שהיו ממעכות נקראות על שמה. וכך היה מנהג בני ארץ ישראל פשוט במשך אלפי שנים עד זמן הגאונים, ונקרא מנהג חסידים.
- מנהג יושבי בבל שהיו בועלים ולא ממעכים, ומסתבר שהמנהג שהתפשט היום מהם יצא, שאחר שנפוצו ישראל בעולם עיקר לימודם וקבלתם מדברי תלמוד בבלי והגאונים שנהגו לבעול, ומשם גם יצא דין פרישה מדם בתולים, ואחר שהאריכו והכריעו דיני פרישה, נעשה הדבר כדבר פשוט וכל מעשה המיעוץ נשמע זר לרוב העולם.
- ישנן מעלות הלכתיות רבות במיעוץ בתולים באצבע, ובנוסף גם כמה יתרונות בדרך של עצה טובה קמ"ל. ונפרטם בקצרה.
- הלכה פסוקה היא בדיני טהרת הנידה, שחייבת האישה לבדוק בעומק בחורין וסדקין וצריכה להתאמץ מה שאפשר להגיע בעומק עד מקום ששמש דש, ואם לא בדקה בעומק לא מועיל גם בדיעבד. כלה קודם נישואיה חייבת בבדיקת הפסק

סביב זה, ואם הייתה ממעכת בשבתה באמבטיה בשעה הנוחה לה וברגיעה ועדינות, ומכרת בעצמה ולא נעשית כדרוסה תחת בעלה, כל זה היה נמנע. והעצה היעוצה שתשב באמבטי במים חמים, ותמרח משחה 'אלחוש' של תרגיש בכאב ובעדינות תכין הפתח לעת דודים. ומאחר וכך היה מנהג אבות קדושים וכל קהל חסידים בארץ הצבי, חייב כל אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב.

במצוי בכלה שמתחתנת בוגרת שאין בה דמים בכתוליה, ואעפ"י שלהלכה חוששים שמא טיפת דם הייתה ונתקנחה וצריכה לפרוש, יש בזה תקלה שחתנים חוששים ובאים ושואלים שמא מקח טעות היה שאינה מהצנועות, ופעמים שנשמע קול ענות לכלה ונעלבת עד עמקי נשמתה ודמעתה על לחיה ומרגישה נבגדת ומאוסה על לא עוול בכפה. ואם תמוך בעצמה יכולה למצוא מעט דם או שיירי בתולים לרגיעת החתן, ועכ"פ לא תבוא הבושה והחשד בליל כלולות תכף לביאה סמוך לפרישה.

אין לחשוש לקלקול שבנות לא יישמרו פתחיהן, שמאחר וסוף סוף ממעכת באצבע תראה הדם לחתן לשבח עצמה, ואם אין לה להראות לשבח תכף תצא לגנאי, ונמצא עדיין כבודה ובושתה שומרים עליה מקטנותה. ובפרט שיש שאין להן דמים שתאמר לו 'בוגרת לקחתני' או מוכת עין אני ושאר טענות, שלא בשביל איזה שקרניות נמנע טוב מבעליו, שהמקולקל יקלקל בדרך כזו או אחרת. ועל כיו"ב נאמר ישירים דרכי ה' צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם.

בזמן בו תמוך, המנהג המוזכר באר"י והראשונים, היה במיעוץ שסמוך לבעילת מצוה שהיה אחרי חופה וקידושין. אלא שיש לדון אם כך אכן נכון לעשות כעת. וצדדי הספק, נחלקו הפוסקים אם צריך

הלכה היא שדין פרישה אחר בעילה ראשונה הוא דווקא בכתולה שעלולה לראות דם, אך אם הוסרו הכתולים אינה צריכה לפרוש. ובמניעת הפרישה יש צורך גדול מכמה צדדים.

החתן מצווה לשמח את הכלה, בהכרח שאם חייב לפרוש לא יכול לשמחה בכל מילי אלא במותר לו, ומעתה בעושה הכנה להביא למקום שיכול לשמח זכה כעין הכשר מצוה.

אחרי בעילה על בתולים פורש לימי המתנה וז"נ וטבילה, ועפ"י רוב כבר ממתנת לראיית ווסתה שתבוא בסמוך, ונמצאים בריחוק ופרישה כשלושה שבועות, ואם תמוך קודם הביאה לא יצטרכו כל אריכות הזמן הנוכרת, וממעט בצער ומוסיף בשמחתם, ונמצא חסיד ונשכר.

בפרט שיש מכשול גדול של הרחורי עבירה וכו' בחתן שבעת הריש וראה מראה אישה וקודם שהשביע עצמו אפי' כמעט כבר פורש לזמן ארוך, וימי משתה הם אכילה ושמחה ומקושטת בקישוטי כלה, ועמו בשוכבו ובקומו שהמכשול מצוי. ונמצא בממעך יש להם זמן להשביע מעט את הרעב, לזמן פרישה הבא לפניו.

במצוי כבר מדורות קודמים שהרבה זוגות נמנעים מלבעול בליל כלולות שלא רוצים להיכנס לימי הריחוק תכף, וכבר מחו על כך גדולי הפוסקים שיש כמה וכמה תקלות בעיוב זה. ובממעכת לית חשש לזה.

עוד תועלת גדולה שרבנות בנות בפחד וחשש מבעילה זו מחמת כאב, ויש שחרדתן ממש כחולי ודוחה החתן מעליה בפחד ובמעט כאב, והחתן אינו יודע את נפשו ומקומו, ומתחים ומחלוקות קמות

- גם לדעת המקובלים מנהג זה ראוי והגון, והוא מעשה 'הראשונים' כמלאכים. והוא הרבה לשבח הרי"ח הטוב שיש בזה כדי להוריד נשמה קדושה ומעולה בביאה בזו שראויה להוליד אחר חו"ק וז' ברכות.
- לעניין כתובה של ממעכת באצבע, אם ממעכת בסמוך לביאה אין שאלה ובודאי כתובתה נכתבת קודם למיעוך. אך גם בממעכת קודם כתיבת הכתובה, כתובתה מאתיים וגם תוארה כלה בתולה.

עד כה הצעתי הרהורי ליבי, והעלתי על כתב לפני חכמים, לנסות להועיל לבונים בניין עדי עד, להיות התחלתם שמחה ונחת ולהרחיק הצער וחששות קלקול בחיבורם, ויהיו מעשיהם כאבות קדושים וכשבח חסידים בדורות ראשונים. להיותם בקדושה ועסק מצוה שמחים, ומרחקים כל נגע רע ושאר מרעין בישין. והמזווג זיווגים יצלנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות.

עד כה דברי הצב"י וברוך הנותן ליע"ף כח.

ז"נ גם בנייתוק הבתולים שלא בדרך ביאה, כגון בממעכת או בבדיקת רופא, ואחר האריכות עולה למסקנה שיש להקל בזה וראויות רבות לעניין [כמבואר בפנים], אלא שיש לחוש שבמיעוך שתעשה כשהיא מהומה לביתה שמא לא תקנה הבתולים היטיב ויראו דם אחר בעילה ונמצא שצריכים לפרוש, ואבדו הרבה צדדי תועלת.

- נראה להציע לצאת מספקות ולהימנע בצורך פרישה לגמרי, שתמעך קודם שתשב ז"נ לקראת החופה, ובזה יבוא הכול על נכון שלא תהיה מהומה לביתה, וספרה וטבלה אחרי מיעוך.
- וללמד להועיל, נראה הטוב ביותר שתלך אצל 'אחות בודקת' קודם ז"נ שתוציא בתוליה. וזאת לכמה צדדים, ראשית רואה את אשר עושה ומנקה היטיב ואינה פוצעת הנרתק, משא"כ בכלה שאינה רואה מקום המעשה וחוששת ואינה מכירה המקום, ויסמוך ליבה על אשת מקצוע טפי. עוד יכולה להשים משחה לאלחוש למעט הכאב המעט. ויש תועלת גדולה מזה שתכתוב האחות בודקת 'סיכום פעולה' מה עשתה שמקופיה יתבאר שהיו בתולים והוצאו ונותקו כל שאריות הקרום. ובזה גם תנוח דעת החתן.



חלק

חושן משפט





קיללה את חמותה

נשאלתי מאישה שבשעת כעסה קיללה את חמותה לקיצור ימים, וחמותה אינה יודעת מזה, וכעת מצטערת ורוצה לקבל סדר תשובה על מעשיה.

איסור קללה

א. הוזהרנו בתורה הקדושה (ויקרא יט יד), לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה'. ורבותינו במשנה (שבועות לה ע"א) תנינן, משיבני עליכם וכו' באלף דלת, ביוזר ה', בשדי, בצבאות, בחנוך ורחום, בארך אפים, ברב חסד, ובכל הכניין - הרי אלו חייבין. המקלל ככולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פוטין. המקלל אביו ואמו ככולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פוטין. המקלל עצמו וחבירו ככולן - עובר בלא תעשה. יככה ה' אלהים, וכן יככה אלהים - זו היא אלה הכתובה בתורה. אל יכך, ויברכך, ויטיב לך - ר"מ מחייב, וחכמים פוטין. ע"כ.

ובגמרא (שם לו ע"א) אמר רבי ינאי: ודברי הכל. עצמו, דכתיב: רק השמר לך ושמור נפשך מאד, כדרכי אבין אמר רבי אילעא, דאמר: כל מקום שנאמר השמר פן ואל - אינו אלא לא תעשה. וחבירו, דכתיב: לא תקלל חרש. ע"כ. ומוני המצוות הביאזה בסיפורתם, ע"י רמב"ם (ספח"מ ל"ת שיו), חינוך (מ' רלא), סמ"ג (לאוין רט-ריב) ועוד.

קללה בלא אזכרת שם המפורש או כינוי
ב. ומבואר שהמקלל את חברו עובר בלאו אלא שאין בו מיתה, ולשון 'שתמות' בודאי בכלל קללה היא. ברם, איכא למידק מה הדין שקילל בלא אזכרת ה'. רמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ג) כתב בזה הלשון, המקלל עצמו לוקה

כמו שקלל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואחד המקלל עצמו או חבירו או נשיא או דיין אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות, כגון יה ואלהים ושדי וכיוצא בהן, או בכנוי מן הכנויים כגון חנוך וקנא וכיוצא בהן, הואיל והוא חייב אם קלל בכל הכנויים כך אם קלל בכל לשון חייב שהשמות שקוראין בהן הגוים להקב"ה הרי הן ככל הכנויים, וארור בו שבועה בו קללה בו נדוי. ע"כ. ומדוקדק מדבריו שדווקא ללקות אינו לוקה בלא שם או כינוי, אך איסור מהתורה איכא נמי בקללה שלא בהזכרת שם ה'. ובא במפורש בלשון הטור (ח"מ סי' כז) ודייק ליה בבדק הבית (שם) שכן משמע דלא איפליגו רבנן ארבי מאיר אלא לפוטרו ממלקות אבל איסורא מיהא איכא. ע"כ.

וכן הוא להלכה בשו"ע (ח"מ סי' כז א-ב) המקלל אחד מישראל (ואפילו מקלל עצמו) בשם או בכינוי או באחד מהשמות שקורים הגוים להקב"ה, אם היה בעדים והתראה, לוקה אחת, משום לא תקלל חרש ואם היה דיין, לוקה עוד אחרת משום אלהים לא תקלל. וארור הוי לשון קללה. אם לא היתה שם התראה, או שקלל בלא שם ובלא כינוי, או שהיתה הקללה באה מכלל הדברים כגון שאמר: אל יהי פלוני ברוך לה', אינו לוקה. (וה"ה המקלל את המת, פטור) (טור), אבל איסורא מיהא איכא. ע"כ. וסתם 'איסורא איכא' היינו דאורייתא.

ובא בהדיא בספר חרדים (ל"ת פ"ד אות טו), שלא לקלל עצמו שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאוד, ובין במקלל את עצמו ובין במקלל את חבירו אם קלל בשם או באחד מהכנויים לוקה, ואם קלל בלא שם או כינוי איסורא דאורייתא מיהא איכא כדכתב בספר החינוך. ועונש שניהם גדול בידי שמים, ועליהם כתיב אם לא תשמור ליראה והפלה ה' את מכותך ואת מכות זרעך וגו'. ע"כ. ומ"מ

קללת ממונה על הקהל

ד. ויש לעורר על עון מצוי שנעשה לכמה אנשים בהיתר לקלל את הממונים על הציבור כגבאים או פרנסי העיר, ומפורש בתשובת הראנ"ח ז"ל (ח"א סי' קי"א) שמלבד איסור לפני עור גם עובר עליו במקלל את הדיין. והביאו הכנסת הגדולה (הגה"ט סי' כז אות ב) ובקצות החושן (כז סק"א). ועיין מה שהאריך בזה בספר הברכה והקללה (עמ' צ).

הזהירות בברית כרותה לשפתיים

ה. וכבר הזהירו רבותינו בזה בכמה מקומות דלעולם לא יפתח פיו לשטן וברית כרותה לשפתיים. (מז"ק יח ע"א, סנהדרין קב ע"א) ולמה יהיה חלקו עם בלעם הרשע שכל כוחו בקללות פיו, והדבק במעשה הטמא יטמא.

ובוחר הקדוש (ויקרא פה ע"א), ר' חייא פתח ואמר קרא אבתריה, לא תקלל חרש ולפני עור וגו', האי קרא כמשמעו, אבל פרשתא דא כלא אוליפנא מנה מלין אחרנין, וכלהו תליין דא בדא, ת"ח מאן דלייט לחבריה ואיהו קמיה ואכסיף ליה כאילו אושיד דמיה והא אוקימנא, והאי קרא דלאו חבריה עמיה והוא לייט ליה ההיא מלה סלקא, דלית לך מלה ומלה דנפק מפומיה דלא אית ליה קלא ההוא קלא סליק לעילא וכמה קסטרין מתחבראן עמיה דההוא קלא עד דסלקא ואתער אתר דתהומא רבא, כמה דאוקמוה וכמה מתערין עליה דההוא ב"ג, ווי למאן דאפיק מלה בישא מפומיה. ע"כ.

ועיין בספר חסידים (סי' עו), אל תעניש ישראל ואל תקללו אך התפלל עליו שישלים הקדוש ברוך הוא לבו ויחזירוהו למוטב ואל תמסור עליו דין לאמר הצור ינקמני מידו וישוב לעושה הרע כרעתו כי כל המוסר דין על חבירו באה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא ואומרת רבש"ע לזה תעשה דין ראוי הוא שתענישו על כך וכך כללו של דבר אל תקלל שום אדם כי פעמים רבות הקללות חוזרות

לא יצא הדבר ממחלוקת, עי' במנחת חינוך (שם) שסתם פטור הוא אסור מדרבנן, והחזו"א (סנהדרין סי' כ אות ז) הכריע דהוי מדאורייתא. וראיתי שהאריך בזה בטו"ד בשו"ת אדרת תפארת (ח"ב סי' נג) לדון במקלל אחד שאינו עושה מעשה עמך ועוד פרטים בזה קחנו משם.

בלא יודע שקיללו אותו

ג. פשוט וברור שגם בלא יודע המקולל מהמעשה אסור וצריך לעשות תשובה מעליא, וזה גופא האיסור בתורה 'לא תקלל חרש' וכלשון הרמב"ם (סנהדרים פ"כו ה"א), כל המקלל אחד מישראל לוקה שנאמר לא תקלל חרש, ולמה נאמר חרש שאפילו זה שהוא אינו שומע ולא נצטער בקללה זו לוקה על קללתו, ויראה לי שהמקלל את הקטן הנכלם לוקה (הרי הוא כחרש). ע"כ. וכ"ה בספר החנוך (שם), שלא לקלל אחד מישראל, בין איש בין אשה, ואף על פי שאינו שומע הקללה, שנאמר [ויקרא י"ט, י"ד] לא תקלל חרש, ובא הפירוש עליו, מי שאינו שומע קללתך, וכן תרגם אונקלוס. ע"כ.

ועיין שם שמשרשי המצוה, שמנענו השם מהזיק בפניו לזולתינו כמו שמנענו מהזיק להם במעשה. וכעין ענין זה אמרו זכרונם לברכה [מועד קטן י"ח ע"א] ברית כרותה לשפתיים, כלומר שיש כח בדברי פי אדם. אולם הרמב"ם ז"ל אמר בטעם מצוה זו, כדי שלא יניע נפש המקלל אל הנקמה ולא ירגילנה לבעוס, ועוד האריך בענין בספרו. ונראה לי מדבריו, שלא יראה הוא בדעתו נזק אל המקולל בקללה, אלא שתרחיק התורה הענין מצד המקלל שלא ירגיל נפשו אל הנקמה והכעס ואל פחיתות המדות. וכל דברי רבנו נקבל, עם היות לבנו נאחז במה שכתבנו יותר. עכת"ד החינוך.

חבירו, אלא כשקורא בתורה בב"ה או המלמ' לתלמידו אינו ראוי לכנות. ע"כ.

קללת ילדיו

ו. ועל אחת כמה וכמה שיו להיזהר ולהזהיר מאוד מאוד מאוד מתקלה המצויה, שבשעה שמתבעסים ההורים על ילדיהם פעמים שנורק מפייהם 'ה' ישלם לכם כמעשיכם' תלכי לעזאזל' ואפילו אמירה 'שהילדים שלכם יעשו לכם כמו שאתה עושים לנו' וכשבא הדיבור על דבר רע קללה ייחשב.

וכמה טיפשות וחוסר דעת היא במקלל את ילדיו וכן משמע במדרש תנחומא (נח אות יג) נח נתבזה שנ' וישת מן היין. בו ביום נטע, בו ביום עשה פירות, בו ביום בצר, בו ביום דרך, בו ביום שתה ונשתכר. בא שטן ונשתתף עמו, הביא כבש והרגו תחת הגפן, אחר כך הביא ארי והרגו, ואחר כך קוף, ואחר כך חזיר, והשקו מדמיהם. לפיכך קודם שישתה האדם הוא כרחל שאינה יודעת כלום, שתה חמשה ששה כוסות מתגבר כארי ואומר אין כמותי בעולם, כיון ששתה עשרה כוסות נעשה כחזיר מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר, נשתכר יותר נעשה כקוף מרקד ומשחק ומוציא נבלות הפה ואינו יודע מה הוא עושה. וכן עשה נח. ועוד שקלל זרעו (דף ל', ע"א) ואמר ארור כנען (שם, כ"ה). ומה נח שהב"ה פירש שבחו בן, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה. ע"כ. הרי שגנאי גדול הוא לאדם שמקלל צאצאיו ומעשה שיכור חסר דעת הוא.

והוא איסור גמור מן הדין שכבר מבואר ברמב"ם (סנהדרין כו ה"א) ויראה לי שהמקלל את הקטן הנכלם לוקה (הרי הוא חרש). ע"כ. ומה לי בנו או קטן דעלמא דין אחד להם. ואעפ"י שבטור גרס 'את הישן' וחזק גרסה זו בבית יוסף שם, מ"מ מצא מקום לנוח גם לגרסא זו של הקטן וציין לדברי הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ג ה"ד), המכביש את השוטה פטור

וחלות בולן על ראשו ועל זרעו שכן מצינו שכל הקללות שקלל דוד את יואב נתקיימו בזרעו. אל תשנא את חבירך מפני אהבת חבירך השונא אותו כי אין לשונא אלא מי שהקב"ה שונאו ועוד פעמים שיתפייסו שניהם והוא לא יתפייס עמך כי שנאתך היתה חנם. ואל תהי בו לכל אדם שאין לך אדם שאין לו שעה. ע"כ. ושורש לזה בתלמוד במסכת סנהדרין (מה ע"ב) ובפ"י רש"י ע"ש.

ונאמר במשלי (פ"ב כו פ"ב) 'כצפור לנוד כדרור לעוף כן קללת חנם לא תבוא'. מבואר שלא ייזק המתקלל דווקא אם אכן קללת חנים, אך אם גרם במעשיו שתכול עליו הקפידא יש לחשוש מקללה זו. וכיו"ב במסכת מכות (יא ע"א) אמותיהן של כהנים מספקות לגולים לערי מקלט כל צרכם מחשש שיתפללו על בניהם שימותו, מקשה הגמרא והכתיב כצפור לנוד כדרור לעוף כן קללת חנם לא תבא, ומתרתת הגמרא, שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו. הרי שאפילו בטענה כזו שאינה העניין הרצח אלא מניעת התפילה הוי טענה לחוש ממנה לקללה.

והרבה חששו רבותינו למוצא פי האדם עיין בתלמוד מסכת שבועות (לו ע"א) יתיב רב כהנא קמיה דרב יהודה, ויתיב וקאמר הא מתניתין כדתנן, א"ל: כנה. יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב כהנא, ויתיב וקאמר: גם אל יתצד לנצח יחתך ויסחך מאהל ושרשך מארץ חיים סלה, א"ל: כנה. תרתי למה לי? מהו דתימא ה"מ מתניתין, אבל בקראי - אימא לא מכנינן, קמ"ל.

ועי' לכנסת הגדולה (הגה"ט סי' כז אות ג) שציין לדברי ריא"ז (הובא בשלטי הגבורים על הגמ' הנ"ל) לאפוקי בקורא בתורה או מלמד לתלמידים. וז"ל, כששונה אדם עם חברו ראוי לכנות וכו' ואפי' המקרא שכתוב גם אל יתצד יכנהו ויאמר יתצחו שלא יראה כמקלל את

תירא' [תמורה ד ע"א]. ואם היה כהן ביטל מצות 'וקדשתו'. וביתום ואלמנה בפניהם עובר באיסור 'כל אלמנה ויתום לא תענון'. ובאחיו הגדול או אשת אביו ובעל אמו ביטל החיוב לכבדם. ע"ש. ומסתבר שגם עובר באיסור לא תנונו איש את עמיתו, שכל המצערו ומזיק לו גם באינו ממון בכלל זה. [עיי' שו"ר טהרה ל אות טו]

דרך התשובה

ח. ומעתה נבוא לעצם השאלה בתיקון על המעשה הרע הזה, ראשית פשוט וברור שמלבד וידוי חרטה וקבלה לעתיד על מעשה הקללה, יש לה לפייס את חמותה שעליה הטילה קללתה, וזה ככל חטא ופשע שבין אדם לחברו. ובא במפורש ברמב"ם (סנהדרין פ"כו ה"ו), אף על פי שיש לו לדיין או לנשיא למחול על כבודו אינו יכול למחול על קללתו, וכן שאר העם אעפ"י שמחל המקולל מלקין את המקלל שכבר חטא ונתחייב. ע"כ. ומוכח שמלבד מחילה איכא העונש על האיסור.

ויותר מזה תראה בהלכות תשובה לרמב"ם (פ"ב ה"ט) שכתב וז"ל, אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום וכו' אבל עבירות שבין אדם לחברו כגון החובל את חברו או 'המקלל חברו' או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו. לא רצה חברו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעין ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא, ואם היה רבו הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו.

והמבייש את החרש חייב, המבייש את הגר או את העבד חייב, המבייש את הקטן אם כשמכלימין אותו נכלם חייב ואם אינו נכלם פטור, ומכל מקום אינו דומה המבייש את הקטן למבייש את הגדול ולא המבייש את העבד למבייש בן חורין ולא מבייש חרש למבייש פקח. ע"כ. [ומקורו טהור בב"ק פו ע"ב] וא"כ קטן כגדול לעצם הדין. ובאמת שמה חילוק יש בין קטן וכי קטן לא בעי חיי. [ועיי' בשו"ת אדרת תפארת ח"ב סי' נה, ח"ו סי' קכ אות יא, שהאריך בקללת קטן אם אסור בקללת גדול].

וראה בספר אורות אליים (סנהדרין מח ע"ב) לבעל הפלא יועץ שכתב, שענינו הרואות המון העם ימלא פיהם קללה וביותר יגדל הכאב מראות אב ואם מקללים את ילדיהם בקללות נמרצות תצלנה אזנים משמוע, ואי מתרמי רגע רע ככל היוצא מפיהם כן יקום ונמצא דם זרעיותיהם תלוי עליהם. אי לזאת אצוה זרעי בנים ובנות וכלות יעמדו על המשמר בכל כוחם שלא להוציא קללה מפיהם וכו' ע"ש.

ועין ראתה בספר מעבר יבק (שפת אמת מאמר ב פרק יג) שהזהיר על זה במאוד וז"ל, יש הרבה דברים שבנים של אדם מתים וכו' ואין לקלל בניו ובנותיו כי ברית כרותה לשפתים וכמו שברית כרותה לשפתי הורים להיות עודפת על ברכת אחרים להיות נפש הבנים עלולים תחתם, כן ח"ו קללתם אפילו על חנם היא באה כמו שאמרו על קללת חכם. וגם על זה ירחיק הבן מאביו ואמו אם אי אפשר לו בענין אחר פן יבולע לו ולמשפחתו. ע"כ.

איסורים נוספים שעובר המקלל

ז. עיי' לגר"ם גרוס בספר הברכה והקללה (עמ' יח) שמלבד איסור לפני עיור גם עובר בעשה 'ואהבת לרעך כמוך', ופעמים גם באיסור 'לא תשנא את אחיך בלבבך'. ואם היה המתקלל זקן עבר גם על 'והדרת פני זקן'. וא"צ לומר שאם קילל כשם ביטל גם מצות 'את ה' אלקיך

לפייס כשאין יודע המתפייס מהקללה

ט. והנה יש לברר כיצד נכון לעשות בפיוס כשאין המתקלל יודע מהקללה, ואם יבוא ויודיענו יבעיר עתה את אש המחלוקת, מאידך איך יתכפר לו ואינו מפייסו על אותו העניין. והנה כיוצ"ב ראינו הפוסקים מתדיינים במספר על חברו לשון הרע וכעת רוצה לבוא לפייסו לבקש מחילתו אך חושש לספר מה דיבר ומה פעל און, וכיצד אם כן תהיה תשובתו.

עי' לגר ישראל מרן החפץ חיים (לשה"ר כלל ד אות יב) שאחר שביאר שאם לא האמינו לו השומעים אין בזה אלא איסור בין אדם למקום וצריך תשובה הוסיף, אבל אם חברו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים ונסבב לו ע"ז היוזם בגופו או בממונו או שהיצר לו ע"י זה הרי הוא ככל עוונות שבין אדם לחבירו שאפי' יום הכיפורים ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו, ע"כ צריך לבקש מחילה מחבירו ע"י זה, וכשיתפייס וימחול לו לא נשאר עליו כי אם העון דבין אדם למקום, ויעשה כנ"ל. ואפילו אם חברו אינו יודע עדיין כלל מזה צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו מחילה על זה, כיון שהוא יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה. ע"ש.

ועי' ספר אדני פז (בלאו על הש"ס עמ' קב) שבתחילה כתב לסייע לזה מדברי הב"ח (או"ח סי' תרו) וז"ל, מצאתי המבקש מחילה שפשע כנגדו צריך לפרש בשעת המחילה אותה פשיעה [דרשות מהר"ש סי' של"ג] וכן עיקר דלמאי דכתבינן לקמן בסימן תרו דצריך לפרש החטא בוודיו לפני המקום הוא הדין גמי בוודיו לפני חברו, דבהא אין לחלק בין עבירות שבינו לבין המקום לבינו לבין חברו. ובירושלמי דיומא דאמר הדין דחטא על חבירה צריך למימר ליה סרחית עלך ואין קבלה סבות ואין לא מיייתי בני נשא ומפייס ליה קדמיהון וכו' לא דוקא דאמר בסתם סרחית עלך אלא דצריך לפרש אותה פשיעה

כדפרישית וכו' עכ"ל הב"ח. והעיר עליו המחבר שאמנם באמת בירושלמי שלפנינו ליכא את ההוספה לאו דוקא דאמר בסתם וכו' אלא רק צריך למימר ליה וכו' ושכ"כ במחצית השקל בסי' זה דהוספה זו היא מדברי הב"ח ולא מהירושלמי עצמו. אולם סיים בדברי המגן אברהם (ריש סי' תרו) שהביא את דברי הב"ח הוסיף וז"ל, וג"ל דאם חבירו מתבייש בזה לא יפרט אותו. ע"כ. ובאמת שכ"כ המשנה ברורה (סי' תרו סק"ג) גופיה לדינא וז"ל, צריך לפרט מה שחטא לחבירו אם לא כשיודע שחבירו יתבייש מזה כשיפרט החטא אזי לא יפרט אותו. ע"כ.

ומלבד שאין חיוב בדבר לפרט אפשר דאיסורא נמי איכא, דחזוין בספר מועדים וזמנים (ח"א סי' נד) ששמע מהגר"א דסלר זצ"ל בשם רבי ישראל סלנטר זצ"ל שביאר שלפעמים במה שמבקש מחבירו מחילה בזה גופא עובר עבירה שמצער בזה חבירו, דכל זמן שאין הוא יודע שבזיו אותו ודיברו עליו לשון הרע וכו' אינו מצטער כלל, ועכשיו כשחברו מבקש ממנו מחילה ומפרט מה שעשה בזה גופא נודע לו ונגרם לו צער ועגמת נפש. וע"כ דעת ר' ישראל מסלנטר שראוי לסתום כשמבקש מחילה שאם פגע בו מבקש סליחה על הכול בלא לפרט את העבירה שעשה כנגדו ודי בכך. ע"ש. והביאו דבריו להלכה בס' אהלי יעקב (ימים נוראים עמ' תיג), שלמי מועד (עמ' נו), אז נדברו (ח"ז סי' סו). והסכימו לזה ג' עמודי ההוראה הגרש"ז אוירבעך בשלמי מועד הנ"ל, ומרן בחזו"ע (רמד בהע') והגר"מ אליהו זצ"ל (מקראי קודש הררי יו"ב עמ' לד). ועי' בחוט שני (עיניניים שונים עמ' שיג) שיש לחלק בין מקום שיתבייש שבו יש להימנע כמבואר במ"א ומשנ"ב הנ"ל, אולם במקום שלא יבוא לו צער כגון בדבר מועט או שהיה לפניי זמן רב וכיו"ב בזה חייב לפרט החטא, והעלה שגם החפץ חיים מודה בזה ושכן מדויק בלשונו. ע"ש. וכיו"ב הוא בס' אז נדברו הנ"ל.

וכיוצא, או שמא עבר על איזה דבר, וכך היה נוהג ונהגו אחריו כמוהו וכו'. ועיקר מנהג זה היה שמא איזה חכם נדחו בחדר משכבו. וכך היה נוהג הרב הגדול מהר"י די ליאון ז"ל. וכמדומה שאמר בשם ר"ה ז"ל לעשות כן בשעת מיתתו. וההתרה הזו עשינו לאיש חד שנטה למות ונטרפה דעתו והתרנו שלא בפניו ונמלט. עכ"ל. ומכאן מבואר שמנהג הרב החסיד ז"ל הנז' טוב ויפה. והגם דהחששא דחש הרב מהר"א אבזרדאל שמא איזה חכם נדחו, היא חששה רחוקה בזמנינו, מכל מקום יש חששא קרובה, שמא איזה אדם קלל אותו או לבני ביתו. וכבר נודע מספר הזהר כמה חומר קללות. ועוד אם בשוגג עבר הוא או אחד מבני ביתו על איזה דבר מהכ"ד. ודוק. ע"כ.

וע"ע בספר הברכה והקללה (פ"ט) שאין צריך שהמקלל יהיה נוכח בשעת ההתרה כדי להתיר את קללתו. וגם להיפך אם אין המתקלל נוכח אפשר להתיר הקללה כדמצינו כיו"ב בהתרת נדרים שמספיק שהנודר בא להתיר ואין צריך גם אותו שנדרו ממנו הנאה שיבוא. וכן מוכח ממשמעות נוסח התרת קללות "וכל מיני קללות שקללנו את עצמנו או את אחרים או אחרים שקללו אותנו".

תשובת המשקל - ברכה תחת קללה

יא. עוד יש להצריך את המקללת לתשובת המשקל שכנגד החולה רעה תעלה מזור, ותקבע זמנים להתפלל לבראות ושפע טובות לחמותה. ומלבד שיש בזה תשובה וכפרה עוד יעלה ארוכה למצה ומרור שבניהן, שלב האדם לאדם ובע"ה בזה כבר ישכון השלום בכיתו של האדם. ובתוך דבריה תברך שהקללה לא תזיקנה וכמ"ש בשו"ת אדרת תפארת הנז' שכו"ב איתא במדרש (תדשא יב) יש מתפללים להינצל מן הקללות מן החלאים מן המכות והמכאובים, זוהי היראה ועליה חטאת נקרכת. ועוד שם עפ"ד התוס' בסנהדרין (ע"ע א"א) שיבקש מאדם גדול וצדיק

אולם עי' בספר מכתבי החפץ חיים (עמ' ק"א) שכתב שבשהח"ח בא לרבי ישראל מסלנט והביא לפניו את ספרו הח"ח קיבל הרי"ס את הספר לעיין בו וכששב הח"ח לאחר מכן לרי"ס אמר לו הרי"ס שיש לו קושיה על הספר, שכתוב שם שאם חבירו אינו יודע עדין שפגעו בו עדיך לגלות לו שדיברו עליו לה"ר ולבקש ממנו מחילה. והקשה הרי"ס דהלא כשיספרו לו שפגעו בו יגרם לו צער ומה אשם חבירו אם הוא רוצה לעשות תשובה. וענה לו הח"ח דין זה לקוח מספר שע"ת לרבינו יונה. ע"כ. ומשמע שהח"ח לא חזר בו מזה שתלה דבריו בשער"ת, וא"כ יש לו לילך ולגלות לו את אשר פגע בו גם אם הנעלב יצטער. ולמסקנת הדין בזה, מאחר ורבו האוסרים מחמת שמצער, ובהצטרף שאין הכרח גמור לעצם הפיוס, יש להימנע מלספר לה פרטי הקללה אלא תבקש מחילה כללית. [אא"כ במקום שאין חשש שתצטער, ואין זה במצוי].

התרת קללות

י. והנה מלבד הפיוס על עצם האיסור יש לתקן את הקלקול העלול לבוא ע"י אותה קללה, ומצינו לכמה מגדולי הדורות שהנהיגו כן בדרך קבע לעשות התרת קללות בפני שלושה או עשרה. עי' לג"ע החיד"א שו"ר ברכה (שירי שיירים יו"ד סי' ריא), מי שהתנה ואמר כל דברים שאדור עד זמן פלוני יהיו בטלים כו'. ראיתי להרב החסיד המקובל המופלא כמהר"ש שרעבי זלה"ה, שהנהיג בבית מדרשו בכל ערב שבת קודם מנחה לעשות התרת קללות לו ולכל בני ביתו וכו'. ועתה מצאתי בקונטרס כתיבת יד מחי' דינים לרבינו ירושלים, משנת ה'רס"ט, מעלה מטה, שכתבו וז"ל: החכם השלם כמהר"ר אברהם אבזרדאל היה נוהג בכל ערב כיפור וכן בכל יום שהיה מסתפק אם צריך לכך, להתיר כל החרמות והנדרים והשמתות וקללות והארורים והנדרים והאסורים והשבעות שעשה ושקבל, או שאחרים עשו עליו, כלומר שמא אדם נדחו

רבא בשמעתיה, הוה קא טרדא ליה, אמר ליה לרב פפא בריה דרב חנן ספריה: זיל כתוב לה, וכתוב בה שוכר עליהן או מטען. אמרה: ליטבע ארביה! אטעויי קא מטעית ליי? אמשינהו למניה דרבא במיא, ואפי' הכי לא איפרק מטיבעא. ע"כ. הרי שעשה בעצמו כעין הקללה להוציא עצמו ממנה ופעמים שיעיל. וכיו"ב בגיטין (לה ע"א), ההיא דאתאי לקמיה דרבא בר רב הונא, אמר לה: מאי אעביד לך, דרב לא מגבי כתובה לארמלתא, ואבא מרי לא מגבי כתובה לארמלתא. אמרה ליה: הב לי מזוני, אמר לה: מזוני נמי לית לך, דאמר רב יהודה אמר שמואל: התובעת כתובה בב"ד - אין לה מזונות. אמרה ליה: אפכוה לכורסיה, כבי תרי עבדא ליי! הפכוה לכורסיה ותרצוה, ואפילו הכי לא איפרק מחולשא. ע"כ.

ועי' בשו"ת אדרת תפארת שם שציין לספר לרעך כמוך (ח"א פרק ו' עמוד 226) שאם הקללה היתה על תנאי ישתדל לקיים את התנאי בכדי שהקללה לא תחול עליו. ע"ש.

וזאת תורת העולה

יד. אישה זו שבשעת כעס קיללה את חמותה עברה בלא תעשה, ותשובתה שמלבד וידוי חרטה וקבלה לעתיד, עליה לפייס את חמותה ואם אי אפשר לפרט לה קללתה שבזה גופא תבוא לצער ומחלוקת תפייסנה בכללות.

ומלבד הפיוס הפה שאסר הוא הפה שיתיר שתרבה בתפילה שלא תזיק קללתה ותחת קללה תרבה בברכה, ואם אפשר להזכיר שמה אצל הצדיקים להעלות מזור לקללתה. ועוד זאת תפריש מממונה לצדקה להיות כפרה ולמשוך חסד על חמותה. ומלבד כל זה תבקש משלושה שיישבו לעשות התרה קללות על שם חמותה ומ"מ אינה חייבת להיות נוכחת או לפרט הקללה אלא בלשון כולל.

שיברכנו כיון שאין קללה במקום ברכה, ואז יש תקוה שהקללה לא תחול. ע"ש. ושכיו"ב כתב מהר"ח פלאנ"י בכף החיים שמועילה ברכת ההורים את ילדיהם בליל שבת לבטל את מה שקללו בימי החול, אלא שכתב שזה מועיל לבטל את מה שהם קללו ולא את מה שאחרים קללו, ולכן לזה יעשה התרת קללות וכנ"ל. וכ"ז כשהחורה מברך שלא מועיל לבטל קללת אחרים אולם אדם גדול וצדיק יכול ע"י ברכתו לבטל הכל. ע"ש. וכיו"ב בספר ארך אפים (סי' ד אות ג) שכתב, שאף כשאשתו מקללת למשפחתו או לזרעו עם כל זה יזהר מאוד שלא ישיב כלום, ואם אינו יכול להתאפק מחמת שהוא מתיירא ומתפחד במחשבתו מקללותיה לזרעו ומשפחתו שלא יזיקו אותם, עצה זאת יעשה שלעומת קללותיה יהיה הוא מברך ובודאי שיעילו יותר ברכותיו מקללותיה דמדה טובה מרובה. ע"ש.

צדקה תציל ממוות

יב. וגראה לייעץ למקללת להרבות צדקה לזכות חמותה. שגדול העושה צדקה יותר מכל הקרבנות, כמ"ש עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח, כדאמר רבי אלעזר (סוכה מט ע"ב), ופירש רש"י נבחר לה' מזבח הכל בכלל זבח חטאת ואשם ועולה ושלמים כולם זבח הם. ע"כ. הרי שיש לייעץ לתת צדקה.

ועוד שמידה, שתחת הקטרוג תבוא הצדקה, שכל הנותן צדקה כאילו מילא כל העולם כולו חסד, שנאמר אוהב צדקה ומשפט חסד ה' מלאה הארץ (שם). וצדקה זו תהיה חליפתה תמורתה כפרתה, שזה הכסף ילך לצדקה וחמותה וכל בני ישראל לחיים טובים ולשלום.

יקיים בעצמו כעין הקללה

יג. בעלמא יש לעורר תשומת לה המתקלל שיחוש לעצמו ויקיים בעצמו כעין הקללה כדמצינו ברבותינו, עי' בתלמוד בבא בתרא (קנ"ג ע"א) ההיא דאתאי לקמיה דרבא, עבד לה



קנין שלא בתום לב

קנין שלא בתום לב

נשאלתי מאחת שנכנסה לרשת מזון גדולה וראתה מבצע למי שקונה בחנות מעל סך מסוים, ומאחר ולא היה ברצונה לקנות באותה העת בסכום הנקוב, לקחה מספר מוצרים יקרים והעבירה בקופה ולאחר שקיבלה את המבצע הזדככתה חזרה על אותם המוצרים היקרים והלכה עם הזיכוי לביתה. וכעת מייסרה ליבה אם נכון עשתה, או חשש גזל יש כאן.

וכי"ב נשאלתי באחת שהלכה לקבל הטבה לזולדות 'תכשירי תינוקות' והזדככתה עליהם בשובר כדי לקנות מוצרים אחרים כשברור שדעת הנותן על מוצרי התינוקות דווקא.

ובדוגמא מצויה עד מאוד, ברוצה לקנות באמצעות כרטיס מועדון של חברו, אם יכול לבקש מחברו שיקנה לעצמו וזה יקנה ממנו במחיר המוזל.

גניבת דעת

א. ראשית כל פשוט וברור שלא שייך כאן גזל או גניבה, שמאחר ושילם או קיבל המתנה ברצון המוכר ליכא גניבה או גזילה. אלא שיש לעיין אם יש כאן לכאורה גניבת דעת, שסוף סוף דעת המוכר הייתה על מכירה גמורה או מתנה לצורך מסוים והוא בא בהערמה ועושה עצמו כקונה בתמימות ובראשו כבר חורש מחשבות.

איכרא, שגם בגניבת דעת יש להצביע על פגם או הטעיה בעצם המכירה או נתינת המתנה, יגעתי וחיפשתי ולא מצאתי מקום שייקרא גניבת דעת כמה יעשה עם החפץ אחר שנקנה.

והנה זו לשון השו"ע (סי' רכח ס"ו), אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים, שמראה שעושה בשבילו, ואינו עושה, אסור. כיצד, לא יסרהב בחבירו שיסעוד עמו, והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח חביות הפתוחות לחנוני, וזה סובר שפתחם בשבילו, אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו. ואם הוא דבר דאי בעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו, ומטעה עצמו שסובר שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבודו, אין צריך להודיעו. ע"כ. והנך רואה בעיניך שיש לחלק הרבה בין המקרים, שבדין פועל אמת שקונה או מקבל כפי הרצון של המוכר אך משתמש בו לאחר מכן שלא כרצון המוכר, ועל זה לא משמע שהוא בכלל גניבת דעת.

מקח שלא בתום לב

ב. ואם נבוא לדקדק מהי החקירה במקרים שלפנינו, הרי שיש לברר אם יש איסור בקניין שלא בתום לב, רוצה לומר שהמקח נגמר עפ"י כללי הקניינים אך במחשבתו חפץ לנצל המכירה כאמצעי לתועלת אחרת ופעמים אף נגד כוונת רצון המוכר, אלא שלא בא במפורש.

הערמה בהפקר ומתנה

ורציתי בתחילה ללמוד הדין מהמבואר ברבותינו במשנה (גדרים מח ע"א) המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, נותנו לאחר לשום מתנה, והלה מותר בה. ובגמרא שם, ואם הוכיח סופו על תחילתו - אסור, ומעשה נמי בבית חורון, באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו. אמר רבא: לא שנו אלא דאמר ליה והינן לפניך אלא כדי שיבא אבא, אבל א"ל

שיחו לפניך שיבא אבא, מדעתך הוא דא"ל. לישנא אחרינא אמרין לה, אמר רבא: לא תימא טעמא דא"ל והינן לפניך הוא דאסור, אבל א"ל הן לפניך שיבא אבא ויאכל - מותר, אלא אפילו אמר ליה הן לפניך יבא אבא ויאכל - אסור, מאי טעמא? סעודתו מוכחת עליו. ע"ב.

ופירש הר"ן (שם) אם הוכיח סופו על תחילתו. שהוכיחו סוף דבריו על התחלתן שאינו אלא הערמה וכגון מתנת בית חורון דאסיק למילתיה ואמר והינן לפניך, אבל כל שלא אמר בפירוש אף על פי שהענין מוכיח בעצמו דלא יהיב ליה אלא כי היכי דליתנהי מודר אפילו הכי הויא מתנה. עכ"ל. וכן כתב רבינו ירוחם (ני"ד ריש ח"ה קיא.) בשם הרשב"א (חי' נדרים מח.), הביאם בבית יוסף (יו"ד סי' רכא ס"ט). ולכאורה המבואר מכאן לנידון שלפנינו, שכל שלא מפורשת הערמה במקח עצמו הרי שמקח גמור הוא אעפ"י שנראין הדברים כהערמה בעלמא.

אולם יש להתבונן בדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' נדרים ה"ו) שפסק וז"ל, נתן לאחד מתנה ואמר לו הרי סעודה זו נתונה לך במתנה ויבא פלוני שהוא אסור בהנייתו ויאכל עמנו, הרי זה אסור, ולא עוד אלא אפילו אם נתן לו סתם וחזר ואמר לו רצונך שיבא פלוני ויאכל עמנו, אם הוכיח סופו על תחלתו שלא נתן לו אלא על מנת שיבא פלוני ויאכל, אסור. כגון שהיתה סעודה גדולה והוא רוצה שיבא אביו או רבו וכיו"ב לאכול מסעודתו, שהרי סעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות לו. עכ"ל. ומשמע שכל שמוכח מהמעשה עצמו שיש פה הערמה אין בזה מתנה, וכדמשמע מדברי רבינו ירוחם (ני"ד ח"ה קיא.) בדעת הרמב"ם שאף על פי שלא אמר לו ואינם לפניך או והן לפניך כיון שסעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות אסור, ובמ"ש הבית יוסף משמו. ואם כן גילף הכי נמי למקח וממקח בדרך הערמה דלא

מהני, אולם בנידון דידן יש לומר שגם להרמב"ם מהני שהרי במקח עצמו אין שום זכר להערמה ועושה מקח גמור, ורק לאחר מכן מוציא הערמתו לפועל וברוב המקרים אינו בסמוך ממש או שיכול לתרץ מעשיו ולא בהכרח שתתגלה הערמתו, משא"כ בהנ"ל שבשעת נתינת המתנה יש היכר להערמה אם במילים מפורשות ואם באומדנא דמוכח. [ועי' שו"ת קול אליהו (ח"ב יו"ד סי' ט) אם הוא בדוקא כשאין לו מה לאכול.]

מחזי כהערמה אם מבטל קניין

ג. ולענ"ד בסמוך להנ"ל ראייה גם לקניין שאינו בטל מחמת מחזי כהערמה, דתנינן במשנה (נדרים מז ע"ב) הריני עליך חרם - המודר אסור. הרי את עלי חרם - הנודר אסור. הריני עליך ואת עלי - שניהם אסורין, ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר וכו' והכותב חלקו לנשיא. ובגמרא מבואר שהכותב חלקו לנשיא הוא תקנתם וצריך לזכות חלקו לנשיא בקניין [כחכמים]. ופי' הר"ן (שם) וז"ל, ונראה בעיני דקמ"ל דאע"ג דאין הלה מסתלק ממה שנתן שעדיין משתמש בביהכ"נ בכתחילה שרי דלא תימא הערמה בעלמא היא ואסור. ע"ב. ומוכח דלא אמרינן שבמקום דמחזי כהערמה בטל הקניין. [ועי' בט"ז רכד סק"א שדחה בכיו"ב דברי הב"ח וז"ל, לא חיישינן דמחזי כהערמה וגם הוא עצמו מותר ליהנות אחר כך ממנו כיון שיצאה מרשותו, דאם לא כן היה לתלמוד ולפוסקים לכתוב דבר זה שהוא עצמו לא יתנה אחר כך ממנו משום הערמה, שזה חידוש גדול אלא ודאי שאינו כלל. ע"ב.]

מכירת חמץ והיתר מכירה

ד. ומאי שנא הכא ממכירת חמץ בתרוייהו עבדינן עפ"י דיני הקניינים אעפ"י שברור כשמש מזה מטרת העניין. ומבואר דינו בתוספתא דפסחים (פ"ב ה"ו), ישראל ונכרי שהיו באים בספינה, ויש חמץ ביד ישראל, ה"ז מוכרו לנכרי או נותנו במתנה וחזר ולוקח אותו

מכירה, ואיך נוכל לעשות תורתם פלסטר?
והאמת כי על ידי פחזותם של האשכנזים יצאה
מכשלה גדולה שיעבדו ישראל בעצמם את
שדותיהם ללא מכירה. ומעולם לא עלה על
דעתי שיהיה איש חושש בזה להחמיר. ע"ש.
הביאו מרן ביביע אומר (ח"י יו"ד סי' לח) ע"ש
מה שהאריך בזה. ואוקי באתרין.

ומוסיף עליו בשו"ת עטרת חכמים (חיו"ד סי' יד
בד"ה אבל) שכתב, ולא חיישין להערמה,
שמצד האיסור גמר ומקנה. ואפילו אם לב
המוכר פונה למחשבה לא נכונה, הוי דברים
שבלב שאינם דברים לבטל המעשה של
המכירה ע"י הקנינים כדת. ועינינו הרואות
שכבר פשט ההיתר בכל מדינת פולין, זה יותר
ממאתים שנה, ע"פ הוראת גאוני עולם
שמימיהם אנו שותים יום יום, ואין כאן נדנוד
איסור כלל. ע"ש. וגילף מינייה לדידן שמחמת
איסור גזל גמור ומקנה בלב שלם, וגם אם לבו
בל עמו סוף סוף הוי דברים שבלב אינם
דברים, ועפ"י דין יכול לכופ המשלה לקחתו
לעצמו.

מכירת עסק להציל מהפסד באבלות

ה. ובכיצד בזה האריכו הפוסקים באונן שרוצה
למכור עסקיו קודם הקבורה שלא ייצטרך
לסגור העסק אעפ"י שברור לכל שאינו רוצה
למכור לצמיתות אלא רק להציל ימי המסחר.
עי' בשו"ת רב פעלים (ח"א חיו"ד סי' מז) על
דברי התשובה מאהבה (ח"ג סי' שמא), נוהגים
פה פראג מימי עולם, דמי שיש לו חנות של
מסחר בשותפות, ואירע אבל לאחד מהם, הוא
מוחל לחבירו השותפות בקנין סודר בעודו
אונן. למען אשר יוכל השותף האחר לעסוק
בחנות במשא ומתן. וכ"כ עוד (בסי' שפ),
שבשעת אנינות מסלק עצמו מן השותפות ע"י
קנין סודר משליח בית דין שלא יהיה לו עוד
שום חלק בשותפות, והשותף השני עוסק לבדו
בחנות. ע"כ.

ממנו לאחר הפסח. ובלבד שיתנו לו במתנה
גמורה. ורשאי ישראל לומר לנכרי עד שאתה
לוקח במנה קח במאתים שמה אצטרך ואקח
ממך לאחר הפסח. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם
(פ"ד מהל' חמץ הלכה ו - ז). וכבר דיבר בזה
נחרצות בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קיג) וז"ל,
דהערמת מכירה זו היא היתר גמור מן התורה
בלי שום פקפוק שהוא מוכר מכירה גמורה
באחד מהקנינים שהגוי קונה, אף על פי
ששניהם יודעים שרוצים בחזרת החמץ לאחר
הפסח, מ"מ השתא מכור הוא ויכול הלוקח
למכרו ולאוכלו להקדישו להאבדו מבלי
מוחה, אלא שהוא אוהבו ואינו עושה כן
ומשמרו עד לאחר הפסח וחוזר ומכרו
לישראל היתר גמור הוא בלי פקפוק, ואחריות
החמץ כל ימי הפסח על הגוי, ואפילו בפירוש
יכול לומר להגוי אם נשאר החמץ בידך עד
אחר הפסח ותרצה למכרו אז קרוב לודאי
שאקחנו ממך במקח השוה. וכתב רמב"ם
בפירוש המשנה ר"פ כיצד מערימין [תמורה
פ"ה מ"א] כל הערמה של היתר ומרמה של
איסור ע"ש וכו' וכל אפין שווין המכירה גמורה
היא וכל המפקפק ראוי לגערה. ע"כ.

וכיו"ב הרעיש הארץ הגאון מקוטנא בשו"ת
ישועות מלכו (חלק יורה דעה סימן נג) בדבר
השמיטה, תמה אני והלא למכור הקרקע
היתר פשוט הוא, וכל ישראל הדרים בחוץ
לארץ נוהגים כן, הן לענין מכירת בהמה
המבכרת להפקיעה מקדושת בכורה, והן
לענין מכירת חמץ בפסח, והן היהודים אשר
יש להם כפרים ושדות, בשבתות השנה, ואם
כי בהיות ישראל על אדמתם חלילה להם
למכור, כאשר הבטיחם השי"ת וצויתי את
ברכתי לכם, לא כן בזמן הזה, שבעוה"ר מעט
מן המעט אשר יש להם נחלת שדה וכרם.
ובפרט כי גדולי רבני ספרד אשר צפרנם עבה
מכריסם של חכמי אשכנז הם מתירים שיעבדו
הנכרים בשביעית על ידי מכירה, ולעבוד על
ידי ישראל לא הותר כלל אפילו על ידי

וב"כ בשו"ת חסד לאברהם קמא (חיו"ד סי' קיב), אודות מי שראה אחותו מסוכנת למות, ומכר החנות שלו עם הסחורה במקח קצוב, למען לא ישובת מסחר החנות בימי אבלו, והיו חכמים שרצו לאסור משום מראית העין, שנראה לכל שהוא הערמה. וכתב, ולא ירד בני עמכם, שהמצאתם גזירות חדשות אשר לא שערום חכמי התלמוד, ואין בדינו לגזור משום מראית העין מדעתנו בדבר שמותר מן הדין וכו', הילכך כל שמוכר באופן שנוכל לומר שמשום איסור אבלות הוא מוכר בלב שלם, שפיר מהני המכירה. ואף על גב דהוי הערמה, שרי. וכן יש להורות. ע"כ. ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חא"ח סי' קפט) העיר ע"ד החת"ס, מדברי הרב תשובה מאהבה, שמבואר שם בהדיא, שגם אם הוא כבר אונן, מותר לעשות כן, ולא רק אם הוא עדיין גוסס, כשמועת החת"ס. וכן עמא דבר להקל גם באונן, ואפילו אם על פתח החנות מונח שלט על שם הבעלים הראשונים, מה בכך, כיון שנעשה סילוק או מכירה בקנין סודר ע"י נאמני הקהלה, קלא אית לה למילתא ולא חיישינן למראית העין. וכבר פשט ההיתר. עכת"ד.

והביא דבריהם בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סי' נה אות ל) ועוד הוסיף כמה גדולים שפסקו להתיר ועשו מעשה להקל, ולא חששו להערמה, ולא משום מראית העין, והעלה במסקנה דהכי נקטינן. ובפרט דהאידינא בכל אתר ואתר יש מתעסקים בכבוד המת ע"י החברה קדישא. ע"ש. ואוקי באתרין.

ועי' באריכות בספר משפט הקנין (ח"ג פ"א אות ח) שגן בקנין סיטומתא בהערמה ומסיק עפ"י דברי ספרים וסופרים דמהני ואין לפקפק בזה, וכל שכן בשאר קניינים הגמורים.

הערמה המותרת בקניינים ומיסים

ו. והנה אל תשיבני אחור שכל הנ"ל דוקא במקום איסור והקלו חכמים, אך אין ללמוד

מזה לדיני ממונות, ראו תראה בכנסת הגדולה (ח"מ סי' שסט הגה"ט ס"ק יא) בשם חד מקמאי שגם בממונות אין לפקפק בזה וכונן הרוצה להכריח מן המכס בהיתר, ותמך יתדותיו בדברי הריב"ש ז"ל (כתשובה סימן ב) וז"ל, שאם שולח סחורה לעיר אחרת ביד ראובן, וחוק העיר שאם הממון מראובן אינו נוטלין ממנו מכס, ואם הם מאיש מעיר אחרת נוטלין מכס. כיצד יעשה בעל הסחורה השולח לראות יתננה במקומו לראובן מתנה על מנת להחזיר, או לפלוני הדר בעיר ראובן בעבורו כדינה לזכותה לו בקנין על ידי אחר, וכשיגיע הסחורה ביד ראובן יחזירנה לאותו פלוני היושב בעיר, וכבר קיים תנאו שהתנה על מנת להחזיר לו או לשלוחו פלוני ויחזור ויקחנה מיד אותו פלוני, ויעשה שליחותו ימכרנה או ילבישנה סחורה אחרת כפי מה שסדר לו בעל סחורה. ע"כ. ומוכח דאע"ג דדינא דמלכותא דינא וחייב בזה המעלים כגזלן, אפ"ה שרי בקניין שלא בתום לב שמקנה לרעהו רק בעבור להעלים המכס, וזה מסכים לכל הנ"ל.

ומילתא דפשיטא דלא דמי כלל להערמה בגזילה האסורה, כגון שהולך אצל חנוני ואומר שרצונו לקנות פירות וטועם מעט מהם ועושה עצמו כאלו אינו משתה עמו במקח ואח"כ הולך גם אצל השני והשלישי ועושה כן ה"ז גזלן [ערוה"ש שנט ס"ד] ששם אין משלם כנגדו ודעת בעל הבית שטועם על מנת שאם ירצה יקנה, מה שאין כן לדין שמשלם או מקבל את המתנה כרצון המוכר אלא שאח"כ מזכרה עליו.

ברם, עיין בפתחי חושן (גזילה פ"א הערה א ד"ה אנב) שציין לדברי המהרש"ם (ח"א סימן צח) שממה יש ללמוד על דרך הערמה שחושבים להיתר, שדן שם במי ששכר בית מזיגה מחברו, והתחייב באופן המועיל שלא ימכור לערלים בכפר בפעם אחת יותר מליטר י"ש, והעלה שאם בא הערל ליקח בפעם אחת יותר

ברחל בתך הקטנה שהוא שליח לקנות עבור בעל הכרטיס בלבד ואם לא ירצה בעל הכרטיס למכור לו הרשות בידו, וכן יודע בעל הכרטיס שאם יתחרט זה לא יהיה חייב לקנות ממנו, הוי גמירות דעת ומהני וכהיא דהמודר הנאה שנותן מתנה.

ונלע"ד שהוא מוכר בהבנה שהרי הרב גופיה כתב (הע' ד ד"ה הברחת מכס) וז"ל, ונראה שמותר להכריח המכס ע"י ניצול פרצה בחוק, ואף להערים באופן המותר, כדמוכח מדברי הריב"ש סימן ב וכו' ע"ש. דמוכח מיניה שיש הערמה המותרת והאסורה, וניצול 'פרצה בחוק' הוי הערמה המותרת כל שיש גמירות דעת. ודו"ק. ועוד הוסיף והביא דברי הרשד"ם (חו"מ סימן קצא) שדן בראובן ושמעון שותפים וראובן קנה סחורה בסלוניקי עבור השותפות, והוא כתושב העיר פטור ממכס, מה דין המכס לגבי חלקו של השותף השני שאינו מתושבי העיר, והעלה שאם קונה ראובן הסחורה לשותפות, אף על פי שמקבל עליו אחריות עד שיצא מן העיר, אין דין הסחורה כאילו של ראובן להפטר מכל המכס, ואם קונה הסחורה לעצמו ואחרי צאתו מן העיר מוכה מחציתה לשמעון פטור מן המכס, והוכיח כן מדברי הריב"ש דלעיל, דאע"פ שבדעתו להחזיר הסחורה מכח התנאי חשיב כשל, וכ"ש כשעדיין לא זכה בו, וגם כשמתנה עם שמעון שיקבל עליו מחצית אחריות ההפסד ובשכר זה יתן לו מחצית הרווח ג"כ פטור מן המכס. ושגם הר"א ששון (סימן סג) דן באותו גדרון דהרשד"ם, ויעץ לעשות כמ"ש הריב"ש שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר. ע"ש. וכל זה כמ"ש שכל שנעשה בקניין גמור ובגמירות דעת אין להכניס כוונת המוכר או הנותן דהוי דברים שבלב ותו לא מידי.

ומעל לכל ספק עיין במש"כ בפתח"ח (שם ד"ה הברחה כדי להימנע) שאחר הדיון בהעלמת מכס שהוטל עליו שלא כדן כתב להוציא מלב

מליטר, אפילו נותן לו בכמה בלים, הוא בכלל האיסור, אבל אם בתחלה בא ליקח פחות ונמלך ליקח עוד, יכול ליתן לו, והוכיח כן מדין עני הנוסע מעיר לעיר לקבץ צדקה, שכל מה שהיה בדעתו מתחלה נחשב ככבת אחת לענין מאתיים זו. והוסיף לרדן עוד בעניין הערמה, במה שמצוי שכשעושים מקח או שכירות שבוה מתחייב לאדם אחר, כגון דמי מפתח, דמי תווך וכיוצא בזה, שעושים חלק מהעסק בדרך מתנה, האם זה מועיל עפ"י דין לפטור עצמו, או דילמא כיון שהמתנה ניתנה תמורת איזה דבר, ובלא זה לא היו נותנים, ה"ז כחלק מהמקח, ואם גורע מחלקו של הזכאי גול הוא, ונראה שאין זה מועיל, וכמו שמצינו בדינא דבר מצרא (בסימן קעה סעיף נד) שהנותן מתנה באחריות יש בו משום דינא דבר מצרא, משום שאנו אומרים הערמה היא, ואם בדרך מתנה אין זה מקח מה איכפת לנו אם זה הערמה, סוף סוף מתנה היא, וגם השטר נכתב בלשון מתנה, אלא שצ"ע במ"ש בשו"ת הרמ"א (סימן קט) בדברי השאלה שנוהגים להערים במצרן שכותב שמכר בסך פלוני ועוד נתן לו מתנה, שאז אין המצרן יכול לסלקו בדמי המקח, משום שיאמר לו תן לי גם המתנה, ומדלא הזכיר הרמ"א בתשובתו בענין זה משמע לכאורה שהסכים לכך, ובזכור לאברהם (ח"ב ערך מצרן) הביא מנהג זה להלכה עפ"י דברי שו"ת הרמ"א, וצ"ע מה מועיל בהערמה זו, ובזל"א שם הביא בשם מטה שמעון שאם ההערמה ניכרת לבו"ע אינו מועיל. ע"ש.

אולם, המעיין יראה שכל הדוגמאות שם באות על צד שווה שיש היכר להערמה, ואילו לא היה נסמך לשאר העניין לא היה בהסכמה. וכל זה לא שייך בנידונים שלפנינו, ביש גמירות דעת מוחלטת וקניין גמור בלא תנאי ומכניסו באחריותו הגמורה, ורק לאחר מכן הולך ומזדכה עליו. וכזה לכאורה לא שייכי דבריו הנ"ל. וכיו"ב בקונה לחברו בכרטיס מועדון ויודע שאח"כ יקנה זה ממנו, אם מודיעו

אלא ברווח, וגם ברווח לא נראה שהפסידו כל כך שהרי נתנו המתנה לפרסום והיכרות שמא יבוא הקונה אח"כ לקנות עוד מאותה חברה, והנה הפרסומת כבר נעשתה שבאו ולקחו מוצרים של חברה זו ומה שלא השתמשו אין מעכב לפרסומת. [וזה מלבד האמור שיש לטעון ולומר שהפסידו לעצמם בזה שלא הגבילו ההחזרה].

ועי' בשו"ת דברך יאיר (ח"ו סי' עה) שכתב לחלק וז"ל, משא"כ בנדון דידן ששמעון מבקש מראובן שיקנה לו מוצרים מסוימים וכשראובן קונה אותם המוצרים אף שחושב באותה שעה בלבו שקונה לעצמו בכדי להינצל מחשש גזל בקבלת ההנחה, מ"מ הדבר ברור שהוא קונה אותם לשמעון ולעצמו כלל לא היה קונה דברים אלו, ובודאי לא יסכים אם שמעון לא יקנה אותם ממנו וישארו אצלו כי אין לו בהם שימוש או שאינו צריך לשימושם. ובזה גלע"ד דלא שייך לומר כיון שהם עתה של ראובן אף שנותנם אח"כ לשמעון כאילו מוכרים לו דהוא שלוחו של שמעון ושלוחו של אדם כמותו וכאילו שמעון הוא הקונה, ובפרט שאין ראובן קונה מוצרים לפי ראות עיניו אלא לפי מה שבקש ממנו שמעון לכן גלע"ד דבנדון זה של כרטיס מועדון המזכה בעליו בהנחה וכיו"ב אין להקל לקנות מוצרים בשביל חברו ובשליחותו. ע"כ. ומבין ריסי עיניו ניכר שלא הייתה גמירות דעת אלא במחשבה קלה, אולם מסתבר שגם הרב שליט"א יודה שאם מברר בהבנה גמורה שקונה לעצמו ואין רשאי לתבוע מחברו לקנות ממנו, אין איסור בדבר. ומכל המובא לעיל הדין מבואר שכן ההלכה.

חשש לחילול ה'

ט. אך זאת למודעי שכל האמור דווקא במקום דליכא חשש חילול ה', וכגון במכשיר אוטומטי וכיו"ב. שאם יש חשש חילול ה' נראה פשוט שאין בזה שום פתח והתנצלות, שמאחר ורוב העולם במחשבה מוסרית פשוטה יראה את הקונה כזומם מזימות להרע, ויאמרו אוי לו

הטועים וז"ל, אבל להוציא שלא כדין מהמלך או מהממונים על ידו לאחר שבא לידו, נראה פשוט שאפילו בשלטון שאין בו משום דינא דמלכותא אין שום היתר, ובפרט כשצריך לשקר ולזייף לשם כך, וכמה נתחבטו האחרונים בענין העלמת מס הניטל שלא כדין, וכ"ש להוציא מיד הגזלן מה שלא גזל ממנו, ואף אם גזל מאחרים, וכי מפני שהוא גזלן מותר לגזול ממנו. ושמעתי שיש מורים היתר בזה, ולא ראיתי מקור לזה, וגם גורם להרגיל עצמו בגניבה, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קעב) שאסור לגזול מאת השלטון (ועי' שו"ת קנין תורה ח"ד סימן קיד), ובכר כתבתי שמ"מ מותר לנצל פירצה בחוק, ומסתבר שבאופן זה מותר אף להוציא ממון, ובלבד שלא יצהיר או להמציא תעודות שקר. ע"כ. הרי לפניך ידיים מוכיחות שאפילו במקום שהוא גזל גמור אין איסור אם המדובר הוא בפרצה בחוק, ולא אמרינן הערמה או חשש גזל. ואוקי באתרין.

לא קפדי בהכי

ז. עוד יש לצרף ולומר, שמתוך שלא הגבילו אפשרות לקבלת זיכוי משמע דלא קפדי בהכי, שהרי מצוי מאוד שמפרסם המוכר שאין החזרות במבצעים או מתנות, ומעתה זה שלא התנה כן גילה דעתו דלא אכפת ליה ובלאו"ה איהו דאפסיד אנפשיה.

הרוויח בזיכוי עצמו

ח. עוד יש לדקדק בקונה ברשת מזון וכדומה שאין כאן חשש איסור כלל, שמאחר וסוף סוף נתן מכספו והכנים המוכר את הכסף לקופתו, לא אכפת לו אם תיקח מוצר כזה או אחר היום או בעוד שבוע, סוף סוף משך את הקונה להוציא כספו בחנותו, וכל המבצע הוא לתכלית זו שכספו ייצא בחנות זו.

גם בבית מרקחת סו"ס ימכרו המוצרים לאחר ולא יזמינו אחרים תחתיהם ולא הפסידו בקרן

לחטוא והחוטא על מנת לשוב וכל שיש בידו חילול תשם בעונו וכו'. ע"כ.

ועלינו לדקדק בכבוד ה' יותר מקיום התורה כאשר לימדונו רבותינו במסכת יבמות (עט), והא כתיב ולא יומתו אבות על בנים, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא. והא כתיב לא תלין נבלתו על העץ, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא. ע"כ.

ומי לנו גדול מאדוננו דוד שעשה מעשה בעצמו כמבואר במסכת סנהדרין (ד' קז) ואמר רב יהודה אמר רב בקש דוד לעבוד ע"ז שנאי ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים, ואין ראש אלא ע"ז שנאמר והוא צלמא רישיה די דהב טב. והנה לקראתו חושי הארכי קרוע ואדמה על ראשון אמר לו לדוד יאמרו מלך שכמותך יעבוד ע"ז, אמר לו מלך שכמותי יהרגנו בנו? מוטב יעבוד ע"ז ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא. ע"כ. ופרש"י יאמרו מלך שכמותי חסיד שכמותי הרגו בנו ויהיו מתרעמין על מדותיו של הקב"ה ונמצא שם שמים מתחלל בפרהסיא, מוטב אעבוד ע"ז ואחלל את השם אני לבדי ולא יחללו אותו כל העם. ע"כ.

וכבר נפסק דינו בשו"ע (יו"ד סי' שלד ס"מג) בכ"ד דברים מגדיל את האדם ואלו הן וכו' ט"ו המביא רבים לידי חילול השם. ע"כ.

ברם, אם נזהר בטוב שלא יתחלל שם ה' ליכא איסורא מדינא וכגון אם הקונה לא מחזיר המוצרים תכף אלא אחר זמן עם התנצלות שלא זקוק להם ורוצה להחליפם, בזה לא יהיה ניכר הערמה שבדבר ולא יבואו אליו בטרוניה, ומעתה גם סר החשש שיתחלל שם ה' במעשיו. [ונראה שבמכוך ירא שמים שיסכים לשמוע שכך הורו מן הפוסקים ליכא חילול ה', אך

לרבו שלימדו תורה וכו' ב' בוודאי שיש בזה חילול ה' ואסור. ובאמת שלא יועילו לו תירוצים לומר שכך הוא הדין, אדרבה יאמרו ראו איך מהפכים בתורה לטובתם או ח"ו ידברו סרה בתורת ה'.

וכבר לימדונו חז"ל שבכל כיו"ב קפיד רחמנא, עי' נדרים (סה ע"א) וגם במלך נכוכד נצר מרד אשר השביעו באלקים. מאי מרדוניה? אשכחיה צדקיה לנכוכד נצר דהוה קאכיל ארנבא חיה, א"ל: אישתבע לי דלא מגלית עילוי ולא תיפוק מילתא, אישתבע. לסוף הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה, איתשיל אשבועתיה ואמר. שמע נכוכד נצר דקא מבזין ליה, שלח ואיייתי סנהדרין וצדקיהו, אמר להון: חזיתון מאי קא עביד צדקיהו? לאו הכי אישתבע בשמא דשמיא דלא מגלינא? א"ל: איתשלי אשבועתא. א"ל, מתשלין אשבועתא? אמרי ליה: אין. אמר להו: בפניו או אפילו שלא בפניו? אמרי ליה: בפניו. אמר להון: ואתון מאי עבדיתון? מאי טעמא לא אמריתון לצדקיהו? מיד: ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון, אמר רבי יצחק: ששמשו כרים מתחתיהם. ע"כ.

וסוגיה זו באה ללמד הדין בנודר על דעת חברו אם חייב להתיר לו דוקא בפניו, וראה לראב"ד (בהשגות על הרי"ף גיטין יח ע"ב) שמקשה ומתרץ על גמרא זו שמאחר והתירו לו השבועה כדין מדוע אומר עליו הנביא 'אם לא אלתי אשר בזה ובריתי אשר הפר' (יחזקאל יז יט), שאם בדיעבד מותר הרי לא בזה ולא הפר. ומתרץ, וי"ל דכיון שיש חילול השם הוא והם פשעו. ע"ש. [והביאו לדינא בבית יוסף (יו"ד סי' רכח סעיף כ)] הרי לפניך בהדיא שגם במקום שעושה ישראל כדין התורה, אם הגוי יראה בזה עון ופשע הרי שחילל את ה' ובריתו הפר.

וכמה חמור עון זה וכמבואר באבות דרבי נתן (פרק לט), חמישה אין להם סליחה המרבה

מאחר ואינו ברור ומוחלט וכנ"ל גם בספק חילול ה' יש להחמיר.]

תבנא לדינא

י. במקום שהמקח או נתינת המתנה נגמרו ברצון המוכר בלא מום או טעות, אלא שהקונה משתמש במוצר שלא כרצון המוכר או מזדכה עליו חזרה עפ"י הכללים המוסכמים מראש, נראה להלכה שאין כאן איסור גניבת דעת או

ביטול מקח, אלא קניין שלא בתום לב שאינו אסור מן הדין אלא שאינו משנת חסידים. אולם, אם יש חשש חילול ה' בוודאי שאין היתר בזה שחמור עוון זה מאוד.

וה' יתברך יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות. אבי"ר.

סימן סב

מערכת תופים במקלט נטוש

נשאלתי במקלט משותף של בניין מגורים, שאנשי העירייה הניחו הודעה בכניסתו שכל חפץ שיישאר במקלט יזורק ביום ותאריך מסוים, והנה בא השואל בדבר מערכת תופים הנמצאת שם שאחר בירור בין השכנים התברר שדייר ששכר שם דירה לפני כעשר שנים השאיר את התופים שם ולא בא לקחתם מאז ואין זוכרים שמו וכל שכן פרטי התקשרות עמו. ונפשו בשאלתו אם מותר לו לקחת את מערכת התופים לשימוש במתנ"ס הקרוב להנאת הילדים, ועוד אומר שראה כי אחד מאנשי העירייה שכבר נתן ענינו והניח את התופים בצד החדר לקחתם לעצמו ואם כן עדיף שיהנו ילדי השכונה.

חצר המשתמרת

א. ראשית, יש לדון את המקלט כחצר המשתמרת לאותם הדרים בבניין שבוודאי אם יראו מאן דהו שאינו מיושבי הבניין שוהה במקלט ישאלו למעשיו והמקום סגור ומקרי חצר משתמרת, והיא כחצר השותפים. ומאחר וברור שמערכת תופים שלימה אינה נופלת בהיסח הדעת אלא שבעלים הניחם שם אם כן באנו לדברי מרן השו"ע (ח"מ סי' רס ס"ט) שפסק, כל המוצא אבידה, בין שיש בה סימן בין שאין בה סימן, אם מצאה דרך הנחה אסור ליגע בה, שמוא בעליה הניחוה שם עד שיחזרו לה, ואם יבא ליטלה, והיה דבר שאין בו סימן, הרי איבד ממון חבירו, שהרי אין לו בה סימן להחזיר בו. ואם היה דבר שיש בו סימן, הרי זה הטריחן לרדוף אחריה ולתת סימניה. לפיכך אסור לו שיגע בה עד שימצאנה דרך נפילה. אפילו נסתפק לו הדבר, ולא ידע אם דבר זה אבוד או מונח, הרי זה לא יגע בו. ע"כ.

וגם אם נפלפל במערכת תופים אם שייך בה סימן שהרי מייצרים כמותה עוד אלפים רבים בבית החרושת ואם כן סימן אין בה, מ"מ ברור שמקום המשתמר חשיב שפיר סימן כמבואר בגמרא בבא מציא (כה ע"א) ובשו"ע (שם ס"י). ואליבא דאמת יש לומר שאעפ"י שמפעל מייצר הרבה מאותו סוג מאחר ואין זה מצוי הרבה שיש לאיש מערכת תופים, וכל שכן מערכת מיצרן ודגם כזה, וכל שכן שהיה מדרי הבניין הרי דהוי מיעוטא דמיעוטא דמקרי סימן בכה"ג, ודמי למש"כ בתורת האבידה (עמ' י) באחד שמחפש אחר מטבע שטרנילג שנפל ממנו שיש להשיבו לו וז"ל, ונוטים הדברים דודאי אין לך סימן גדול מזה כי כל מה שאמרו שמטבע אינו סימן לפי שכן הוא מצוי שם לאלפים ביד כל אחד ואחד ולהוצאה ניתנה אך סתם מטבע זר אשר אין לו שום הילך חוקי באותה המדינה וגם אפי' אחד מאלף אין לו מטבעות כאלו ובאותו שעה בכיהכנ"ס אין עוד אחד שבא וטוען כי זה כספו אין לך ראייה גדולה מזו כי אכן שלו הוא. ע"כ. ואוקי באתרין. ועל כולנה שמצוי שאדם מוסיף וגורע בכלים בהדבקות מדבקה ושאר דברים שיהיו סימן.

השבת בדה מפני העירייה

ב. ומאחר ובאים אינשי העירייה להפקיע הרכוש להפסיד הבעלים, חיוב רמיא על כל אחד מהנמצאים לקחת התופים תוך ביתו להציל עשוק מיד עשקו שהרי בידוע שאותו עובד עירייה אין בדעתו לחפש אחר הבעלים אלא לקחתו לעצמו, ושפיר הוי מקום שאינו משתמר שיש לו לקחתו למקום המשתמר כמ"ש בשלחן ערוך (שם) מצא טלית בצד הגדר, הרי זה לא יגע בהם. בסרטיא (פי' דרך רחבה שהולכים שם רבים תדיר), נוטל ומכריז. ע"כ. וביותר גלע"ד לדמות זה לדברי רבותינו (כ"מ כה ע"ב) תנן מצא כלי באשפה אם מכוסה לא יגע בו אם מגולה נוטל ומכריז. ומפרש בגמ' אליבא דרב פפא דקאי באשפה שאינה עשויה

מוציאים. אם כן, ברור שאיבדה מדעתו בזה שלא בא לקחתה. ומעתה חיוב השבה אין כאן.

אלא שאין בזה להתיר לקחתה דקימ"ל בדעת מרן השו"ע (סי' רסא ס"ד) שפסק לדברי הרמב"ם שגם באבדה לדעת אין היתר לקחת לעצמו אלא שאין בו חיוב השבה. ע"ש.

זמן ארוך

ה. ואחר העיון נראה לצדד שיהיה מותר לכל המוצאה לקחתה לעצמו, שיש לומר שמאחר והניח את המערכת על מקומה כעשר שנים אגן סהדי שבעליה התייאשו ממנה שמי פתי יאמר בדעתו שאבוא ושמרו לי אותם במקומם זמן זמנים הרבה, והם הם דברי רבותינו (ב"מ כג ע"ב) ההוא גברא דאשכח כופרא בי מעצרתא אתא לקמיה דרב אמר ליה זיל שקול לנפשך, חזייה דהוה קא מחסם אמר ליה זיל פלוג ליה לחייא ברי מיניה. לימא קא סבר רב מקום לא הוי סימן, אמר רבי אבא משום יאוש בעלים נגעו בה דחזא דקדחי ביה חלפי. ע"כ. הרי שבאם יש סימן לדבר ששהה כאן זמן רב, אמרינן שבדאי כבר נואשו הבעלים וכל הקודם זכה לנפשו. והמעין בגמ' (ב"מ כד ע"ב) יראה שזמן רב היינו יב חודש, והכא חלפו כבר עשר שנים אין להסס בדבר, כל שכן שכבר עשו הכרזה על כל מה שבמקלט.

ונלע"ד שדנים בכל חפץ לגופו שלא דומה זפת הנ"ל בגמ' שהוא מועט וזול למערכת תופים שלימה שמונחת במקלט שיד ממשמשת שם, וידוע שנקנית בדמים הרבה ועין חומדתן, שו"ל שדעת האדם מתייאשת כבר אחר כמה חודשים וא"צ לכמה שנים. ובכיו"ב ראיתי שלמד בהשבת אבירה כהלכה (עמ' פז) שכתב, אם נראה על חפץ מסויים במקומות הנ"ל [מחסן או מקלט משותף] שמונח שם זמן רב ורוצה ליטלו משם חייב להכריז בבנין המגורים הנ"ל וכו' לא נמצאו הבעלים אף כשיש בו סימן יכול לקחתו. ע"כ. ובהערה שם

להיפנות ונמלך עליה לפנותה. ופי' רש"י, ואי לא שקול ליה האי השתא לכשיפנה יטלנה גוי או ישראל חשוב הילכך אבירה היא ומוזהר עליה. ע"כ. והוא ממש כנידון שלנו ועל כן היוצא בינתיים שחיובא רמיה עליה לתלות שלט הכרזה בסמוך למקלט.

כאשר עשה כן יעשה לו

ג. ושמו יש לומר שמאחר וזה שהניח שם התופים עשה שלא כהוגן, שהרי אין שימוש המקלט כמחסן לכל חפץ, עבדינן עימיה שלא כדין להפקיע רכוש. דדמי לדגרסינן (ב"מ קא ע"ב), ההוא גברא דזבן ארבא דחמרא לא אשכח דוכתא לאותוביה אמר ליה לההיא איתתא אית לך דוכתא לאוגרי אמרה ליה לא אול קדשה יהבה ליה דוכתא לעייליה אול לביתיה כתב לה גיטא שדר לה אזלא איהי אגרא שקולאי מיניה וביה אפיקתיה ואותביה בשבילא אמר רב הונא בריה דרב יהושע כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישוב בראשו. ע"כ. אך לקושטא דמילתא זה אינו שגם בעשה שלא כדין יש רשות להוציא רכושו לחוץ אך לא להזיקו וכ"ש שלא לגזולו. כדגרסינן (כ"ק מח ע"א) נהי דאית לך רשותא לאפוקי לאזוקי לית לך רשותא. ע"כ. ונפסק בשו"ע (שצח ס"א). וא"כ שפיר הוי הכא מצות השבת אבירה שלעירייה יש רשות להוציא אך אין רשת לקחתו.

בלא רשות אינה משתמרת

ד. ואעפ"י מתחילה היה נראה שאין לומר פה דהוי אבירה מודעת שהרי מקלט מקרי לכל הפחות חצר המשתמרת, ואעפ"י שעבר זמן רב אין הוא מקום הפקר. אולם, המתבונן על דבר יבין שאין לקרא למקום זה משתמר, שהרי ברור לכל שמאחר ואין לזה זכות לאחסן במקום אחר שכבר עזב הדירה ברור לו שאין התופים יישארו שם לנצח, שברגע שיצטרכו את המקום יפנו אותם לחוץ וכנ"ל שברשות הם

[ולפי"ז בכלל י"ל שמאחר ורוב דיירי הבניין אינם שומרי תו"מ הוי כפונדק של ג' גויים שמייאש דעתו מעיקרא.]

ועוד יש לצדד לצרף בזה דעת מור"ם ז"ל (רס"א ס"ד) שפסק כהרא"ש שאבידה מדעת יש בה דין הפקר שכל הקודם זוכה, ואעפ"י שמרן פליג בהא חזי להצטרופי. ובודאי שלהניח מערכת תופים תקופה ארוכה בבניין שאין לו בו זכות בדעתו שלכל הפחות שיפנו התופים, הוי שפיר אבידה מדעת.

רישום עלות

ח. ואם ירצה להתחסד לפני קונו לפני משורת הדין, ישום את מערכת התופים כמה דמים שווה ויכתוב לו במקום צנוע, וייקח התופים לעצמו, ואם יבוא בעלים ייתן להם שווי הכסף הנ"ל. כמבואר כל זה בכבא מציעא (כט ע"ב) במצא תפילין וכ"פ בשו"ע (רסו סעי' כא). וטעמא דמילתא שמאחר שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה רשאי בלכתחילה לקחת לעצמו אחר השומא [ועי' שו"ע ונו"כ בסי' רנט ס"ה]. ומלבד כל הנ"ל יש לדון שמאחר ורוצה לתורמם למתנ"ס אפשר שאמרינן ביה דניחא ליה לאיניש דלעביד מצוה בממוניה, והארכתי בכלל זה כמ"א ואין כאן מקומו.

העולה מן המחובר

ט. זאת תורת העולה, רשאי השואל לקחת התופים לעצמו וכל שכן לתורמם לילדי השכונה, שמאחר ויש אומדנא דמוכח שנתייאשו הבעלים שוב אין בהם מצות השבה וכל הקודם זכה.

וברוך הנותן ליע"ף כח.

ציין המקור לשו"ע הנ"ל [סי' רסב ס"ה]. וע"ע שם (עמ' סג בהערה) משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל שבכל חפץ לפי ענינו נידון זמן רב. ע"ש. ואוקי באתרין.

כמציל מזוטו של ים

ו. עוד יש לומר שמאחר ואין בה דין השבת אבידה כנ"ל, ועובדי העירייה מפקירים הרכוש ובידוע שייקחו לעצמם, דמי למציל מזוטו של ים שהרי הוא שלו, ועל כן אם יבוא בסמוך לזמן ההפקעה אפשר שיזכה בו לעצמו.

ואחר הודיע אלקים אותנו כל זאת שיש בו דין ייאוש משני פנים, מדין זוטו של ים ומדין זמנו מוכיח עליו, נמצא שאפילו יבוא הבעלים ויחפש חיפוש מחיפוש אחר התופים וימלא פיו שלא התייאש מעולם, אין שומעין לו כמ"ש הטור (סי' רנט), המציל מן הארי ומן הדוב וזוטו של ים ומשלוליתו של נהר הרי אלו שלו אפילו שהבעל עומד שם וצווח הרי הוא כצווח על ביתו שנפל. ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם.

שמא הבעלים מומר

ז. מלבד כל זה אפשר שאותו אדם היה ממחללי שבת קודש בפרהסיא שאין חייבים להשיב לו אבדתו [שו"ע רסו ס"ב] שאותו האזור רבים הם הפורקים רח"ל, וגם בנאמר שכל קבוע כמחצה על מחצה, סמוך ספק זה לכל הנ"ל ותמצא די להקל. [ואעפ"י שיש באחרונים שמצדדים שנקראים תינוקות שנשבו, ספקו יהיה להקל בכל הצירופים הנ"ל.]

ונראה שאין לדון כאן שחייב להחזיר מחשש חילול ה', שזה נאמר בגוי שיאמר כן על ישראל, אך ישראל מומר לא יבוא להוציא לעז על חברו המומר ועל כן מאחר ורוב דיירי הבניין אינם שומרי תו"מ לא שייך הכא לחייב משום חילול ה'.



לעקוף את התור בהמתנה

נשאלתי מעניין לעניין באותו עניין, אם מותר לקחת כרטיס לתור בדואר וכדו' ובנתיים ללכת לסידוריו, ומה הדין בלקחת כרטיס עבור חבר שעתיד לבוא בעוד זמן מה או לחילופין לתת לו את הכרטיס שלקח לעצמו.

מקור הדין

א. גרסינן במסכת סנהדרין (לב ע"ב) ריש לקיש רמי כתיב בצדק תשפט עמיתך וכתיב צדק צדק תרדף ואוקי רב אשי קראי אחד לדין ואחד לפשרה, כדתניא צדק צדק תרדף אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד, שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה אם עוברות שתיהן שתיהן טובעות, בזה אחר זה שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה אם עלו שניהן שניהן נופלין, בזה אחר זה שניהן עולין. הא כיצד טעונה ושאינה טעונה תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות שתיהן רחוקות הטל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו. ע"כ. ונפסקה גמרא ערובה זו בשלחן ערוך (חו"מ סי' רעב ס"ד).

ונמצאת למד שהשכל הישר מחייב את הדין במקום שאין הלכה פסוקה, וגם בממתינ לקבלת שירות מתבקש הדבר שיחול 'דין קדימה' אחרת איש את רעהו חיים בלעו.

ויש ללמוד כיו"ב גם מהמבואר בשו"ע חושן משפט (סי' טו ס"א) ומקורו בסנהדרין (ח ע"א) שיש לדון את הבא תחילה אעפ"י שזה בממון מועט וזה בהרבה הקודם לפניך הקדם לחתוך. אלא שיש לדחות שמא הוא מגזירת הכתוב לדין ואינו דבר הלמד לשאר מקומות וכמ"ש

כן בס' משנת יהושע (זכויות יוצרים עמ' שכא), והוסיף עוד מדברי הפרישה (סק"א) והסמ"ע (סק"ה) דראשון קודם היינו ראשון ששמע טענותיו או לכל הפחות נתן ליבו אליו, ולא סתם בנכנס ראשון בשערי הבית דין.

אולם, מצד השכל הישר והצדק אכן הדבר מוכרח וכלשון המאירי (סנהדרין לב ע"ב) יש דברים שאין מדת הדין שולטת בהם ואתה צריך לחזור בהם אחר מה שראוי יותר ולהכריע את האחד למה שאין מדת הדין מחייבתו דרך פשרה ומדה מעולה והוא שאמרו כתוב אחד אומר בצדק תשפט עמיתך וכתוב אחד אומר צדק צדק תרדף כאן לדין כאן לפשרה כיצד שתי ספינות עוברות בנהר וכו' וכן כל כיוצא בה כל שאנו רואים שיכול לסבול העכוב ביותר ידחה מפני חברו, וכן בריא מפני חולה, וכל כיוצא בזה. אף לענין הדין אמרו שאם היו לפני הדין הרבה בעלי דינים מקדימין יתום לאלמנה ואלמנה לתלמיד חכם ותלמיד חכם לעם הארץ ואשה קודמת לאיש מפני שבושתה מרובה ואם הכל שוה מקדימין לקודם. עכ"ל. וכיו"ב כתב ביד רמ"ה (שם) וז"ל, כללו של דבר מי שטירחו מועט מחבירו ונוח לו להתעכב יתר מחבירו הוא נדחה מפני חברו. ע"כ.

וראיתי בכמה ספרים מציינים לעיין בספר מעשה איש (ח"א עמ' קפ"ז) דכתב דהחזו"א אמר דהוי פורץ גדר. ועוד שם (בח"ה עמ' קמו) דהוי משיג גבול. ובספר שאל אביך להגר"ש שבדרון דהביא דפעת הקדימו את אשת ר' איסר זלמן מלצר בתור לנפט עקב היותה אשת גדול הדור וכשחזרה לביתה אמר לה רא"ז להחזיר את הנפט דהוי גזילה.

וגראה, שהעוקף את חברו בתור לא נמלט מביטול עשה ואהבת לרעך כמוך.

האלמנה או החולה הסובל יותר, והביא דברי הגמרא בסנהדרין ודברי המאירי שמקור הקדימה למי חזינן מדברי המאירי שהגיע ראשון הוא מדין צדק, והצדק אינו תמיד למי שהגיע ראשון, אלא לפעמים הצדק הוא לתת לחולה לפני הבריא, וליתום ולא למנה ולתלמיד חכם קודם כל אדם. ע"ש.

ברם, במשנת יהושע (שם אות ו) כתב לחלק בין באו שניהם כאחד שמקדימים החולה הגדול תחילה בדין שתי ספינות וכמסקנת החשוקי חמד, לבין באו בזה אחר זה שבוה לא דיבר המאירי ואפשר שבוה דרך היושר שהראשון נכנס תחילה, וכיו"ב תראה בשו"ת משפטי התורה (ח"א סי' פד אות א). אא"כ המדובר במקרה ברור ומובהק שיש להקדים האחרון עפ"י שיקול דעת, שיש מקרים שהעולם מחזיק בהם כמוצדקים ונכונים, ודעת העולם מכריעה בזה. ע"ש [אות ד].

ובגון, באחד שממהר מאוד לרכבת שאם יפספס אותה יאלץ להתעכב הרבה או להפסיד ממון הרבה, הרי שמידת היושר אומרת להקדימו. וכן בעומד בתור לדבר קטן וזניח שמסתבר להקדימו שאין בזה הפסד גדול לאחרים ואילו אצלו ההמתנה מרובה מאוד.

אולם, גם בזה אם ישנו ספק אם האחרון כהול כ"כ שיש להקדימו אין להוציא הראשון מחזקתו וכמ"ש בן במשפטי התורה (הע' א).

חנות פרטית

ד. משנת יהושע (שם אות ז) סובר שבוה ראוי להקדים בכל גווני כפי רצונו, שאין מי שיכוף אותו לתת שירות לזה בדוקא משא"כ בפקיד ממשלתי וכיו"ב שמשועבד לציבור.

ובשו"ת מראה דבר (ח"ד סי' נא) סייג מעט שדוקא לקרובו או אוהבו שבוה דרך העולם להקדים וכל הבא לקבל שירות בא ע"ד נותן השירות.

תביעת ממון

ב. והנראה ברור שאין כאן תביעת ממון או גזל שאין כאן דבר הנקנה ולא זכות שיש בה ממש אלא עדיפות בעלמא. וגם גדר עני המהפך בחררה לא שייך הכא שהרי לא קנה העומד בתור כלום ולא מעשה שיש בו אחיזה בחפצא ולא נלקח ממנו דבר שהרי תכף יגיע זמנו להיכנס ויעשה מבוקשו. אולם עי' בפתחי חושן (הונאה פ"ט הע' ל) שכתב וז"ל, והנלענ"ד שמהלכה זו ומדברי הפוסקים משמע דמה שיצטרך הראשון לטרוח ולבזבז זמן, אין זו סיבה שיצטרך לתת לו, ולפי"ז אין בעקיפת תור משום עני המהפך, אמנם אם ידוע שלא כל הממתנים בתור יקבלו, ה"ז כהפקר ומציאה, אלא שאפשר דכיון שעפ"י מנהג הבא ראשון זוכה לקבל ראשון, יש לעולם צד זכות לראשון בתור, אף על פי שיש די לכולם. ע"כ.

איכרא, שאם יבוא לאחר נזק מחמת שזה עקף התור נראה שיש בו יותר מתרעומת, וכל שכן בקיבל העוקף שירות שלא היה ניתן לו אם ידעו שעקף התור דהוי קצת מקח טעות, וכמ"ש במשנת יהושע שם וכדמשמע בפתחי חושן הנ"ל.

חייב היושר והצדק כשבא לידי הפסד

ג. ויש לעיין שאם כל חייבו מדין הצדק והיושר יש לתת קדימה לראשון שממתין, לכאורה לפי"ז ביבוא לו הפסד מחמת ההמתנה מסתבר שא"א למחות בו על שעוקף התור אא"כ יגיע הפסד גם לממתין ראשון שבוה דומה לשתי ספינות הנ"ל. ורמז לזה במשנת יהושע עי' שם. וצ"ע.

היושר והצדק מחייב יוצאי דופן

ד. ומסתבר שאם הדין תלוי ועומד על השכל והיושר, יש יוצאי דופן שבהם יש להקדים המאוחר וכמ"ש בכיו"ב בחשוקי חמד (סנהדרין לב ע"ב) בכמה אנשים הממתנים בתור להיכנס לרופא, שדן האם יש להקדים את

אולם, בפתחי חושן (הונאה פ"ט הע' ל) כתב שאפילו בנוותן שירות אין להקדים האחרון מצד מנהג, ואפשר שגם מצד עשיית הישר והטוב. ע"ש. אך נראה שאם ירוויח יותר אצל השני מהראשון שרשאי להקדים השני לרווחתו, וכמ"ש בחשוקי חמד (סנה' ח ע"א).

לתפוס תור עבור חברו

ה. במשנת יהושע (שם אות ח) מודמי זה לתפוס לחברו במקום שחב לאחרני [ב"מ י"ע"א] שלא קנה. לדוגמא בשני בעלי חוב ויש כסף מספיק רק לאחד לא רשאי לבוא לתפוס עבור חברו כשהאחר יפסיד, וגם בתפס מוציאין ממנו. [שו"ע סי' קה ס"ד]

ועל כן באוטובוס אם יש מקומות אחרים רשאי לתפוס עבור חברו אולם בתור שמפסיד אחרים את זמנם לא רשאי לחוב לאחרים, וכ"כ בשו"ת משפטי התורה (ח"א סי' פה). והוסיף [אות ה] שםסתבר שרשאי לתפוס מקום עבור אשתו או ילדיו שעולים עמו באותה תחנה שבזה דרך העולם לקבל ולמחול, והסכים לו במשנת יהושע שם. [ועי' בהוראה ומשפט שם בגדר שכירות מטלטלין בנוסע באוטובוס.]

וע"ע במשפטי תורה (שם) שאם נתן לו חברו מסמכיו שיטפל בהם עבורו בשעה שטורח עבור עצמו מותר כל שנתן לו קודם שנכנס לתור, וגם בזה עד גבול מסויים שהרי אינו מן היושר שאחר יעסוק עבור מאה אנשים והשאר ימתינו.

להעביר את מספר התור שלו לחברו

ו. נראה שמותר ואין צריך לפנים, שאם אכן יש בזה חוק להמתין כל אחד לתורו הרי שרשאי לתת זכות זו במתנה או למכרה לחברו. וכיו"ב כתב בס' ואהבת לרעך כהלכה (עמ' קלא) והוסיף עצה טובה, שיעשה זאת בצנעה כדי שלא לעורר רוגזם של אחרים שאינם יודעים מהלכה זו. ע"ש. אולם ראיתי לרה"ג ר' ברוך

שובקס שליט"א (קובץ מכון הוראה ומשפט, כסליו תשעג, עמ' סה) שאסר להעביר מספר התור לאחר מאחר ואין כאן קניין או ממון אלא הסכמת הציבור עפ"י הגיון שהבא ראשון נכנס ראשון, וא"כ אין כאן הגיון שזה יכנס עתה על מספר של אחר. והנלע"ד לפשר בניהם שאם זה יוצא מחמת דוחקן שאינו יכול להמתין עוד ומצא את זה והקדימו אכן אין זה מן היושר, אולם בקרובו או שהלך מראש לתפוס מקום לזה רשאי להעביר הזכות שסו"ס המתינו עבורו בתור.

לקחת מספר ולצאת לסידורי

ז. מאחר וכל האמור מכוח הצדק היושר והמנהג, הרי שיש לילך אחריהם להכריע. ומאחר ולוקח 'מספר בתור' וידוע שאין כל הממתנים נשארים במקום עד שגיע תורם ממילא רשאי בלכתחילה לקחת מספר וללכת לעיסוקיו ולחזור בזמן המשוער. וראה בחשוקי חמד (סנהדרין ח ע"א) שכתב, שבין שהרי כולם ממילא ממתנים לתורם, וא"כ מה נפקא מינה אם הוא יושב וממתין לתורו באפס מעשה, או שהוא כינתיים מנצל את זמנו לצורך סידורים, ומה שאנשים מתמרמרים שהם ישבו והמתינו חצי שעה, והוא מיד נכנס לתורו, אין זה אלא צרות עין, ומה איכפת להם, אם ישב כאן, או שהלך, אך יש לו לבקש מהאדם הנשאר להמתין, שידיע לבאים אחריו, שיש כאן אדם לפניו, כדי שלא יהיה להם לאחר מכן עגמות נפש, שחושבים שהתור שלהם כבר מתקדם, ופתאום מגיע עוד אחד. ע"כ. ונראה שמאחר והרגילות היום שיש מספר לכל מבקש שירות ורגילים שהולכים לעיסוקיהם, מותר בשופי.

ומהאמור נלמד עוד, שאין לאדם להניח עגלת קניות בתור לקופה וללכת לאסוף מצרכים הצריכים לו, מאחר ואין הרגילות כן אין זה מן הצדק והיושר, וכ"כ בחשוקי חמד (שם) ובשו"ת מראה דבר (ח"ד סי' נא).

עביד איניש דינא לנפשיא

ח. מאחר ואין לזה תוקף ברור לא שייך היתר הכאה בזה ולא אמרינן עביד איניש דינא לנפשיא, בפרט שאין מפסידו ממש. לדופקי בתשובה. וזה דלא כמו שראיתי שכתב באיזה מקבץ מכל הבא ליד.

קידוש ה' וח"ו להיפך

ט. ברור ומוכן שכל הנ"ל הוא לחיוב ופטור עפ"י הדין, אולם במקום שיש קידוש ה' וייתר זה על תורו אין לך למעלה ממנו. ולהיפך ח"ו אם יכול להתגלגל מהתעקשותו או התנהגותו חילול ה' ברור הדבר שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לגדר ה'.

ובודאי שבני עליה מוותרים משלהם לקדש שם ה', וראיתי משם הרב פוזן שאברך אחד עקף את התור בטענה שממחר לכולל וענה לו שהוא עוקף תור להגיע לכולל ואילו הוא כל היום בכולל כדי ללמוד שלא לעקוף את התור.

ועי בספר מספד גדול (עמ' שצא) על הגר"ם שך זצ"ל שהרבה פעמים כשהיה מגיע היה תור גדול של ילדים לפניו בשעות הבוקר והמוכר בחנות כמוכן רצה להקדים את מרן ולתת לו לפני כולם, והוא זצ"ל סירב ולא רצה לעקוף את התור וכשאמרנו שאנו מוותרים לו על התור אמר קטנים לאו בני מחילה ניגהו ועמד ע"ז בכל תוקף וחיכה בתור עד שאחרון הילדים שהיה לפניו גמר את קניותיו.

[ועי' במכון הוראה ומשפט ח"ה עמ' סג מהרב שובקס בחיוב לתת לת"ח או זקן את מקומו באוטובוס שצ"ן לעי' ביבי"א (ח"ו ו"ד סי' כב) שחייב ליתן מקומו בעבורם מאחר וכל עוד שזה עומד אין זה רשאי לשבת, ועל כן צריך לתת לו מקום הישיבה. אולם בשבט הלוי (ח"ב סי' קיד) כתב הטעם משום קימה שיש בה הידור ואם לא ייתן מקומו וזה ימשיך

לעמוד איזה הידור יש בקימתו. ומאידך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תקלג) כתב שרק ממידת חסד היא, אך לא חייב משום שיש בזה צער הגוף דגרע מביטול מלאכה ע"ש.]

הדינים העולים מהמחובר

סדר קדימה בתור נלמד מצדק צדק תרדף, שבמקום שאין דין יש לילך אחר הצדק והיושר.

העוקף את תורו מלבד שעבר על דברי רבותינו הנ"ל, ברור שביטל מצות ואהבת לרעהו כמוד, וי"א שנכנס גם בכלל פורץ גדר ומשיג גבול.

במידה ויש ח"ו חשש חילול ה' אין למצא פתח והיתר, והמחמיר לקדש ה' גם במקומות המותרים אשריו ואשרי חלקו.

אין בעקיפת תור טענה ממונית, אך תרעומת יש לו. הצדק והיושר מחייבים להקדים את החולה והבהול, כדין ספינה הטעונה הקודמת לשאינה טעונה.

במקום הספק אם יש לו זכות קדימה, העמד על חזקת הקודם בתור. מהצדק והיושר שאין לנותן שירות במסודות ציבוריים להקדים את המאוחר למוקדם.

בנותן שירות 'פרטי' יש המתירים להקדים כרצונו ויש אוסרים, ובמקום הפסד או רווח גדול רשאי להקל להקדים את המאוחר.

אין רשות לתפוס תור עבור חברו, שנמצא מפסיד אחרים. אולם, בתופס מקום באוטובוס עבור בני משפחתו שעולים עמו רשאי. צריך עיון אם מותר להעביר את תורו לאחר.

בלוקה מספר מותר ללכת לסידוריו ולחזור לתורו. אולם, אין רשאי להניח עגלת הקניות עם מעט מוצרים בתור לקופה וללכת לעשות קניות למלא עגלתו. וברוך הנותן ליע"ף כח.



גידול עז לטיפול רגשי

כדבר משפחה הנצרכת להעניק 'טיפול רגשי' לאחר מילדיה בעזרת בעלי חיים, ורוצים לגדל לצורך זה עז, מאכילה ומשקה וחולבה, ונשאלת השאלה אם מותר הדבר מאחר שגורו רבותינו לאסור איסור לגדל בהמה דקה בא"י.

בהמה דקה בא"י

א. תנינן (ב"ק צט ע"ב), אין מגדלין בהמה דקה בא"י אבל מגדלין בסוריא ובמדברות של ארץ ישראל. ובגמרא אין מגדלין בהמה דקה בא"י אבל מגדלין בחורשין שבארץ ישראל, בסוריא אפילו בשוב ואין צריך לומר בחוצה לארץ. תניא אידך, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עבו, ואף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה אבל מגדלין בהמה גסה לפי שאין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה. ע"כ.

ובטעם הגזירה פ' רש"י (ד"ה אין), משום ישוב א"י שמבעיר את השדות וכל שדות א"י סתמן דישאל. ע"כ. ומשמע הטעם משום ישוב א"י וב"ה בפסקי רי"ד (שם) וז"ל, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל מפני שרעות בשדות ומחריבות ארץ ישראל וכו' ובחזון לארץ מותר לגדל דלא חיישינן ליישובה ואם יפסידו שדות אחרים ישלמו. עכ"ל.

מאידך יעויין ברמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ה הל' א-ב) שכתב, אסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, אפילו לגרום הנזק אסור. לפיכך אסרו חכמים לגדל בהמה דקה וחיה דקה בארץ ישראל במקום השדות והכרמים אלא ביערים ובמדברות שבארץ ישראל, ומגדלין בסוריא

בכל מקום. ע"כ. ומבואר שקאתו עלה מדין היזק ממון ולא יישוב ארץ ישראל וכן מבואר מאירי (ב"ק שם) וז"ל, אמר המאירי אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל מפני שבהמה דקה מצויה להזיק ואסור לאדם להזיק או לגרום היזק אפילו על דעת לשלם וכן הדין בחיה דקה אבל מגדלין במדברות שבארץ ישראל שלא נאסר אלא בשביל ההזיק ואין היזק אלא בשדות ובכרמים לא ביערות ובמדברות. ע"כ. וכ"ה בשיטת הקדמונים מרבנו ברוך הספרדי ובטור (חו"מ סי' תט) ע"ש.

וכן משמע דעת שלוחן ערוך (חו"מ סי' תט) שכתב, אין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל, מפני שדרכם לרעות בשדות של אחרים והיזקם מצוי. אבל מגדלים בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל. והאידנא, שאין מצוי שיהיו לישראל בארץ ישראל שדות, נראה דשרי. ע"כ. ומדקאמר דהאידנא אין מצוי שדות ישראל מוכח שמפני ההזיק קאמר. ופשוט.

בבית או במרעה

ב. ובתוס' (ד"ה אין) ביארו שבהמה דקה גם בבית אסור לגדלה וגם ע"י רועה אחר, וכ"ה ברא"ש (פ"ז סי' יג). ברם, הרשב"א מסכים בחדא ופליג בחדא דבמה שאמרו לאסור לגדל אפי' בבית אמת ויציב הוא, אך ע"י רועה אחר כתב לדחות ראיותיהם והוכיח להיתירא והכול סובב אחר החזקה דאין אדם חוטא ולא לו. ובמאי דאסרו התוס' אפי' מגדלו בבית נראה שכן דעת השו"ע להלכה ואעפ"י שהשמיט זה משלחנו הטהור הרי הביא בב"י ראייה לזה מהגמרא. ומה שלא הזכירו בשו"ע י"ל שלדעתו בלאו הכי לא שייך הגזירה האידנא ולא ראה צורך להאריך, אולם בהיתר ע"י רועה אחר לית לן גילוי דעת קדשו שהביא בב"י מחלוקת התוס' והרשב"א ולא הכריע בחדא בשו"ע.

לשלחם בשדות ולכן גזרו ע"ז, אבל שלא לקשרם בביתו זהו דבר שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בו אף בבהמה דקה ולכן לא גזרו בזה גם אבהמה דקה ודו"ק. עכ"ל. והוא דוחק להעמיד כן דברי הגמרא.

מ"מ מהתוס' דלעיל מוכח שגם בבית אסור וכן הסכימו הרא"ש והרשב"א ועוד. ובאמת דהכי מוכח בתוספתא (כ"ק פ"ח ה"א), אף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין אותה קודם לרגל שלשים יום קודם למשתה בנו שלשים יום ולא שתהא יוצא ורועה בשוק אלא שתהא קשורה לכרעי המטה. ע"כ. הנה למדנו שדוקא במקום דאיכא היתר מהני קשירה למיטה. וכ"כ באריכות בים של שלמה (כ"ק פ"ז ס' לה).

בחזרתנו אל אדמת הקודש

ג. ועתה איכא קמן לברורי מה הדין בזמן הזה שתהילות לאל ארץ ישראל מיושבת בבניה האם הדר דינא, יעויין לגאון מהרצ"פ פרנק זצ"ל בהר צבי שבסוף הטור (ח"מ ס' תט), שכתב, לדעתי יש לדון בענין זה להיתרא, ולומר שכיון שבמשך הזמן נתבטל האיסור והותר לגדל בהמה דקה בא"י, שוב אין הדבר חוזר לאיסורו אלא ע"י מנין חדש, וכ"ז שלא נגזר במנין מחדש הרי הוא כגזרה חדשה שאין עושים מעצמנו גזרות חדשות. והביא ראיה לזה מהירושמי (פ"ג דסנהדרין ה"ה) ע"ש. ברם, מרן מלכא ביביע אומר (ח"ג חו"מ ס' ז) האריך עליו לדחות ראיתו והוסיף כדרכו ללבן הכלל בבטל הטעם בטלה תקנה, ובהואיל ואשתרי אשתרי, וסיים שנלע"ד שהעיקר לאסור שסו"ס חזרו ישראל לארצם ושייכא בהו האי גזירה. ובא רעהו וחקרו מר ניהו הציץ אליעזר זצ"ל (ח"ז ס' כד) והעיר עליו שלפלא שלא הביא דברי

הרמ"ע מפאנו (סי' פה) עכ"פ לסמוך עליו בשעת הדחק בשיש צורך ונחיצות לגידול הן לצורך

והנה הרמ"ע מפאנו בתשובותיו (סי' פ"ה) ביאר להלכה דהא דאין מגדלין בהמה דקה בא"י היינו דוקא במוציאן למרעה, אבל במכניס לה מזונות במקום שמור לא גזרו דאי הכי תכבד העבודה ללשכת הטלאים, והוסיף טעם להיתירא דהויא לה גזרה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה ע"ש.

ולכאורה כל דבריו בזה מקש אחת. חדא, שהתוס' דלעיל למדו אפי' בביתו בקשור למיטתו אסור וכמעשה דאותו חסיד (כ"ק פ"א) ובודאי ליכא התם יציאה למרעה, ואיך פשיטא ליה לרב שדוקא בשילוח רגל אסור. וכבר תפס עליו בזה הרב חיד"א בספרו כסא רחמים (אדר"ג פל"ה) וכ"כ בארץ חיים (סתחון) וביתר שאת בספר עמודי אש (איוונשטיין) על הירושלמי סוף פסחים ע"ש. [ציין אליהם בצי"א (ח"ז ס' כד)]. ועוד שמש"כ הרב דאין הציבור יכולין לעמוד בה גם הוא צ"ע, שהרי בגמ' איתא דאע"ג דאין מגדלין בהמה דקה אבל בהמה גסה מגדלין לפי שאין גזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, הרי מפורש דחז"ל קבעו בדעת קדשם דרק בבהמה גסה הויא גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה. והיא קושית האמרי יעקב (על שו"ע הרב חו"מ ס' ט"ט, הביאה בדף על הדף כ"ק שם) והניח בצע"ג.

איברא, שבקושיה ראשונה אין תפיסה כ"כ על הרב כמלאך שכבר הרגיש כן בהגהה לדבריו וכתב, משום דגברא רבא הוא דקדקו אחריו כל כך. עכ"ל. וא"כ לשאר העם ליכא איסורא ככה"ג שקשור למיטה ואינה בשילוח רגל וכבר הרגיש בזה הגר"י סופר שליט"א בכנסת יעקב (עמ' קעה). ועל קושיה שניה ראיתי לרב יד יהושע (הביאו בדף על הדף הנ"ל) שתירץ וז"ל ונראה כוונת הרמ"ע ז"ל, דבבהמה גסה קבעו חז"ל דאין הצבור יכולין לעמוד בזה שלא לרעותם בשדות ולכן התירו לגדלם בשלוח הרגל, משא"כ בהמה דקה אין הכרח כ"כ

דהאידינא ליכא איסור גידול בהמה דקה כתב וז"ל, עתה דזכיננו בימינו דהגביר השר הגדול סי' משה מונטיפיורי נר"ו מלבד צדקת ה' אשר עשה עם יושבי א"י דפיור נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד, ג"כ דקנה שדות לארכה ולרחבה משום ישוב א"י לבנות ולנטוע וא"כ חזר הדין לסיני שיהיה נוהג דין זה גם עתה אם יסכימו עמי חכמי ורבני גאוני ארצות האל ה' צבאות יגן עליהם ביר"א. עכ"ל.ק. הרי שתלה הדבר באם יסכימו החכמים בדבר ולא הדרא תקנתא מעצמה. [ובאמת שהמעין בהליכות עולם (ח"ח עמ' ו) יראה שהביא דברי ההר צבי הנ"ל והזכיר את אשר העיר עליו, אך מיד צירף לו סברא נוספת והקל בדיון על אף הדוחק שבאותה סברא. ע"ש. ונימא דהכי נמי יודה הרב זצ"ל להקל בצירוף הצדדים המובאים בסמוך, שאת רובם לא הזכיר הרב בדבריו שם.]

צדדים נוספים להקל

ד. עוד יש מקום בראש לומר שבזמנינו ובמקומותינו לא שייכא גזירת חכמים מעיקרא, דחזינן בגמרא (ב"ק הנ"ל) דאיתמר, אין מגדלין בהמה דקה בא"י אבל מגדלין בחורשין שבארץ ישראל, בסוריא אפילו ביישוב ואין צריך לומר בחוצה לארץ. תניא אידך, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו. ע"כ. ומבואר שבמקום שלא מצוי שדות לא גזרו רבותינו וכדוגמת חורשין, מדבר וכיו"ב. ועין רואה בערים המיושבות דלא מצוי שדות כלל ויש מקומות שגם מחוץ לעיר לא נמצא שדה אלא במרחק גדול. וא"כ מקרי מדבר וחורש לענין זה שאין שייך גזל שנגזר אטו. וראיתי שכדברי ממש כתב בשו"ת משפטי חיים (ח"א סי' יא) וז"ל, אך בזמנינו היום שיש מקומות מסודרים של רפתות קבועים והם אינם רועים בשדות של אחרים אלא הם סגורים ומנותקים משדות של יכול וכך זה מונע ע"פ חק השלטונות בסדר קבוע כל יעבור, לכאורה יש לדמות את זה לחורשין

הכלל והן לצורך הפרט, ובהצטרף לזה דברי ההר צבי הנ"ל דבהצטרפות כל הנימוקים יחד יש מקום של סמיכה להתיר בלכתחילה, ובפרט כשגם שלא ירעו ע"י הבעלים כ"א ע"י אחרים שבכגון זה מתוסף לנו גם דעת הרשב"א.

ומ"מ כדברי מרן היביע אומר כן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הובא בפרי הארץ ח"ה עמ' לו, בהוצ' המכון למצוות התלויות בארץ.) והרבה לדחות דברי ההר צבי והרמ"ע מפאנו. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ס סי' רכז) שבזמננו ודאי חזרה התקנה וסיים, וצ"ע על מה סומכים להקל בזמנינו אנו. ע"כ. [אולם מש"כ שם שאילו היה רואה מרן הב"י דברי הכפתור ופרח היה חוזר בו, ממש"כ לעיל אות א תמצא תשוב לדבריו.] ונראה שכן דעת הראי"ה זצ"ל (אגרות הראי"ה ח"א אות לג) שכתב, ומה טוב היה אם ישימו לב לתקן את כלל המעוות שבגידול בהמה דקה בא"י כ"א ע"פ אופן המותר. ע"כ. הרי דאיכא מעוות גם בזמן הזה.

ומ"מ מצאנו חברים לסברת ההר צבי עי' בספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (ח"א עמ' תכג אות לט) וז"ל, אמר מו"ר בענין לגדל בהמה דקה בא"י בזה"ז דהתיר השו"ע (בחו"מ סי' ת"ט) משום דאין שדות ליהודים, ואף בזמננו דיש שדות ליהודים מ"מ אמר מרן החזו"א זצ"ל מאחר דהש"ע התיר קשה לאסור אף בזמננו דליכא טעם הש"ע, ומ"מ לא רצה מרן להתיר את הדבר במפורש. [הגר"ח קנייבסקי שליט"א והרר"א טורצין שליט"א אמרו שאחד שאל את מרן החזו"א בנ"ד והתיר מרן אף שהארץ מיושבת מאחר שהמהרש"ל מתיר. אמנם הוסיף שת"ח צריך להחמיר ולא לגדל (המהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ז סי' לה). עכ"ל. הרי שמעיקר הדין ס"ל שנתבטלה הגזירה וכ"כ מדנפשיה בשו"ת הליכות שבא (ח"א סי' ח). ואת עלית על כולנה שכן משמע בדברי ג"ע מהר"ח פלאג'י זצ"ל בספר ארצות החיים (שער י אות מד, הביאו בשבט הקהתי) שאחר שהביא דברי השו"ע

דמי. ע"כ. ומוכח שכל שאינו בר זריעה מקרי חורשים.

בבטל חשש

ה. והנה ראה ראיתי במנחת שלמה (כבא קמא סוף עט ע"ב) שכתב, צ"ע בזמנינו דאמנם באותם שנים שלא היה ישוב בא"י לא היה שייך כלל טעם התקנה, אבל האידנא דמצוי שיש לישראל שדות חזר הדין דאסור לגדל בהמה דקה. ואולי כיון שנשתנו כל סדרי החיים באופן גידול בהמות וסדרי המרעה שלהן, לא שייך האי תקנה, וצ"ע. עכ"ל. ונראה בכוונתו שהיום אין רגילים כלל לרעות בשדות אלא מזונם בא עד פיהם באכוס ושוב לא שייך חשש גזל במשומרות כל כך. וכיו"ב ראיתי בס' דיני ממונות (ח"ד עמ' קלב בהערה) להרה"ג עזרא בצרי שליט"א שאחר שפילפל בדברי החר צבי כתב, אפשר שיש לסמוך על היתרו במקום שאדם שומר במאה אחוז שלא תאכל מגזל ועדיין צ"ע. עכ"ל. ומ"מ במאי דמספקא להו היא מילתא דפשיטא לגאון מהר"א פלאג'י ז"ל בס' אברהם אכור (מע' בית) וז"ל, אסור לגדל בהמה דקה בא"י ולדות ואם בטוח שלא יפסידו מותר. ע"כ. [ועי' בשו"ת מעט דבש (ח"ב חו"מ סי' ב.)].

ונראה שכן דעת הראי"ה זצ"ל (אגרות הראי"ה ח"א אות לג) שכתב לועד המושבה רחובות וז"ל, באה לפני קובלנא על בהמות דקות שמגדלים במושבה והן מפסידות את הנטיעות ביחוד את השקדים. הנני בזה להעיר את כבוד הועד שיתרה בבעלי הבהמות הנ"ל שזיהרו מאד בשמירת בהמותיהם שלא יזיקו. ואם אחרי ההתראה הראויה ב'וג' פעמים לא יסירו הבעלים את המאורעות של הנזקים החובה על כבוד הועד לקנוס את בעלי הבהמות הנ"ל כפי ראות עיניו. ומה טוב היה אם ישימו לב לתקן את כלל המעוות שבגידול בהמה דקה בא"י כ"א ע"פ אופן המותר. ע"כ. ומדסיים עפ"י האופן המותר אין כוונתו במדבריות וכדו'

ולמדברות שבארץ ישראל שמוותר לגדל בהם בהמה דקה. אולם, יחידים שמגדלים בהמה דקה בחצרם אם הם גרים בעיירות גדולות שאין מסביבם שדות יכול יש להקל להם אבל אם הם גרים בסמוך לשדות של אחרים יש להמנע מזה. עכ"ל. ובאמת שכבר קדמנו בזה בש"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' שכב) וז"ל, במדבר מפורש שמוותר לגדל שם כיון שאין חשש גזל, ומזה יש ללמוד בזמנינו שרובא דרובא מגדלים את העצים כמושבים וקיבוצים שיש להם שדות מרעה שלהם, אין מקום לחשש ולא גזרו כה"ג כמו כשרובו עכו"ם או במדבר, שמעיקרא לא גזרו אלא בחשש מצוי דגזל, ולא כשאין דרך בהמה דקה לגזול כמו בזמנינו וכו' ולע"ד יש בדברינו כדי להתיר לגדל היום וכו'. ע"ש.

עוד ראיתי בספר חשוקי חמד (ב"ב כג ע"א) בדין מרחיקין את השוכך מן העיר חמישים אמה שכתב, פרש"י שהיונים מפסידין זרעוני גנות. ולכאורה מטעם זה בימינו מותר לקרב שוכך לעיר מכיון שאין בערים המיושבות זרעוני גינות וגם לא שוטחים על הגנות. ובעין המבואר בשו"ע (חו"מ סימן תט ס"א) אין מגדלים בהמה דקה בארץ ישראל וכו' ויעוין גם בחזו"א (ב"ב סימן יד ס"ק יא) שכתב שאם מסביב לשוכך יש שדות בורות אין איסור לבנות שם שוכך. אלא שכותב שם שיש מחלוקת ראשונים בדף יח ע"ב אם מותר לסמוך מזיק כשהניזק לא נמצא עדיין. אך כל זה כשניזק עתיד להגיע כי עתידים לזרוע את השדות הבורות, אך אם הניזק לא יגיע כמו בימינו שלא עתידים לזרוע בעיר לכו"ע מותר. עכ"ל. ואוקי באתרין שבנד"ד ודאי שלא עתידין לזרוע שדות וגינות בתוך עיר מיושבת שנבוא לחוש. ומצאתי בס"ד אילן גדול להיתלות בו שראיתי לשטמ"ק (שם) בשם גאון שכתב, במדברות שבארץ ישראל דליכא תבואות וליכא פסידא. ובחורשים בארץ ישראל משום דלאו בני זריעה נינהו כמדברות

ביכולתה להזיק מה שאין כן הכא שהשרדה עצמה מגודרת ואינו תלוי בעז.]

יחידים או ציבור

ו. ובדבר יהושע (ח"ה סי' ז) כתב ג"כ לדחות ראית החר צבי מהירושלמי הנ"ל. אך הוסיף (פסקי דבר יהושע עמ' פ) וז"ל, שאילו היה כח בית דין יפה נכון היה לקיים גזירה זו גם בימינו. אבל, מכיון שבעוה"ר אין רוב הציבור שומע לקול בית דין, שוב אין על היחידים חיוב לקיים תקנה זו. שלא גזרו חכמים גזירה זו על היחידים אלא על כלל הציבור, ולא יתכן שיהיה אדם מחויב להזהר על שדות חבירו בזמן שחבירו אינו זהיר על שדותיו. ונראה עוד, שכל תקנות חו"ל שיסודן הוא כדי לשמור על זכויות בני אדם אינם מוטלות אקרקפתא של כל יחיד ויחיד אלא על בית דין שבכל דור, ואם בית דין אינם מקפידין על כך מאיזו סיבה שהיא אין על היחיד שום חיוב לקיימן מעצמו וכו' לכן מותר לגדל בהמות דקות בזמנינו אולם יש לשמור עליהן שלא ירעו בשדות זרים. עכ"ל. וכדבריו ממש כתב מדנפשיה בשו"ת וישב משה (ח"א סי' כב) ע"ש.

קיימו וקיבלו

ז. עוד ראיתי בשו"ת הליכות שבא (ח"א סי' ח) סברא חדשה שכתב לדמות נידון דין לקבלת הרבים שאם לא נהגו בה הבנים בתחילת חיובם שוב אינם משועבדים לה כמ"ש הזכרון יוסף (הובא בפת"ש על שו"ע יו"ד סי' ריד ס"ה). והכא נמי בחזרת הבנים לארץ שהיה תחילת חיוב הגזירה לאחר שנתבטלה ביני וביני לא קיימו וקבלו ונתבטלה מעליהם. ואעפ"י שדעת מרן השו"ע אינה כן חזי להצטרופי לספק במילתא דרבנן. עכ"ל. וחזו"ע עכ"פ להצטרופי. וציטט עוד שם הגאון הנ"ל דברי מהר"ץ חיות ז"ל (כרך א' דרכי ההוראה פ"ג ס"ג) וז"ל, היכא שנהגו העם היתר בעניני איסור ויש לחכמים כוח למחות, רק יש דעה יחידית סומכת מנהג העם, אף שדעות המרובים התנגד למנהג

שהרי אין זה בנמצא במושבה, אלא ודאי משמע דקאי על גידור וכיו"ב שאפשר לתקן בקיים ובכך שוב ליכא איסור. וכך העלה להלכה בהדריא בשו"ת וישב משה (ח"א סי' כב) שאם יש עליהם השגחה שלא יזיקו השדות לא שלו ולא של אחרים יש להתיר, וכן אם אין החשש אלא שלא יזיקו רק דבר מועט והשבח גדול מההיזק וכו' שרי בלי שום פקפוק שבזה לא גזרו רבותינו מעיקרא, ובמקום שאין שדות גם בעל נפש אין צריך להחמיר על עצמו. ע"ש. וכן העלו להקל כששומר עליהם בשו"ת ארץ אפרים (חו"מ סי' נה) והביא שהסכים עמו למסקנה הגאון הנאמ"ן שליט"א, וכ"פ בשו"ת משפטי תורה (ח"א סי' עה), שו"ת משפטי חיים (ח"א סי' יא), תשובות והנהגות (ח"ד סי' שכב), הלכות גידולי צאן (אות א). ועוד.

וראה לגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א במאמר בתחומין (כרך יז עמ' 65) שהעלה לדינא במקום שרגילים בעלי שדות לגדור שדותיהם ליכא איסור. וראיה לו מדברי השו"ע (חו"מ סי' שצו ס"א) דהלכתא כב יוסף שאין המזיק יכול לטעון בלפי הניזק גדור שדך. ואילו הש"ך (שם סק"א) ס"ל להלכה כהראב"ן הרא"ש שר"ח ובה"ג שדבריהם דברי קבלה שאם לא גדר שדהו המזיק פטור ואינו מתחייב אלא בגדר ובהמה חתרה תחת גדר א"ג בנפלה הגדר בלילה. וממילא צ"ל שרוב העולם לא חוששים להיזק בהמה ולכן לא בונים גדר שאם לא כן מה שייך לפסול רועה מעדות דהוי מילתא דלא שכיחא שתזיק הבהמה ביש גדר. ומעתה לסוברים שגזירת בהמה דקה משום היזק צ"ל דקאי בכגון הנ"ל שסתם אנשים לא גודרים את השדה ואסרו רבותינו לגדל בהמה דקה שקשה להישמר ממנה בלא גדר. ונמצא באם בעלי השדות גדרו השדה שוב ליכא למיגזר בה דהיא מילתא דלא שכיחא שתזיק. [ויש לחלק בין הכא להכא דהרמ"ע מפאנו ששם כשתברח הבהמה יש

הבהמה דקה. עכ"ד. עוד תמצא נחת בדברי העמוד הימיני (סי' כג) שיש לנו לטעון ביישובים החקלאיים אי אפשרי בתקנת חכמים זו ושומעין לו. שהמציאות בימינו שא"א בודאות להביא בהמות דקות מהמדינות הסמוכות, ועוד שהוא בעלות גבוהה ובגידול בארץ יש פרנסה לכמה וכמה משפחות. ואם כן איכא למימר שמוחלים אלו לאלו כדי להרוויח את המעלות שבגידולן. ע"ש. וכ"ה בשו"ת מענה לשון (ח"ד חו"מ סי' יב) שמוחלים.

ובעין זה ראיתי בספר בני עליה חפצים בחיים (עמ' 58 אות טז) משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל וז"ל, וכתב בשו"ע שהאידנא שאין מצוי בארץ ישראל שדות של יהודים מותר ובזמנינו שיש שדות ליהודים בארץ ישראל, ביישובים שהשדות משותפים לכל אנשי הישוב מותר להם לגדל בהמה דקה שגם זה בהסכמת בני הישוב והשדות. ע"כ. וביתר ביאור איתא משמיה בפרי הארץ (ח"ה עמ' לו, כהצ' המכון למצוות התלויות בארץ). וז"ל, וחזיתי בתקנות פתח תקוה שכפי הנראה הכל נעשה בהסכמת הגר"ל זצ"ל, ובכתב ההתקשרות נאמר וכל הנהגות של החברה יהי רק ע"פ פקודתי בכל דבר וכל התקנות המוסכמים ממני קבלנו עלינו לשמור ולעשות. ושם נאמר בדבר איסור גידול בהמה דקה קבלנו בדרך תקנה לוותר איש לאחיו והרשות נתונה לכ"א לגדל כבשים ולא עזים דברירי הזיקא ובפירוש נאמר אם יזיקו ישלמו כדן אך ההיזק שהניזק והמזיק אינם יודעים מזה ואז מחול לכ"א מבני החברה. ע"כ. והנראה שמסתמך עליו שכל הסכמת הקהל מועילה ואפי' בעיזים. ועי' וישב משה (ח"א סי' כב) דס"ל שבמקום שהוא לתועלת יישוב א"י לא גזרו בה רבנן מעיקרא. וסברא זו תמצא גם בשו"ת דברי ישראל וועלץ (ח"ג סי' ל).

שנתפשט אזי אין מורים היתר לעם ואין מוחין להם ג"כ, רק מניחים אותם כסתמם. עכ"ל. ומעתה בגיד"ד שנהגו בזה היתר עשרות בשנים ויש כמה דעות להיתר מניחים העם במנהגם.

בסגור ומושגח

ח. ובשו"ת ישיב יצחק (ח"ד עמ' שסג) כתב צירוף להקל עפ"י הירושלמי (פסחים פ"ד ה"ג) שבמשנה נאמר מקום שנהגו למכור בהמה דקה לגוים מוכרין ומקשה הגמרא, מהו מותר לגדל. ומשיבה, א"ר בא כגון מהיר שהוא ששה עשר מיל על ששה עשר מיל. ע"כ. ופי' בקרבן העדה, 'כגון מהיר' שם מקום שמרעה שלהן לא היתה רחוקה מן העיר יותר מט"ז מיל על ששה עשר מיל ושם מותר ליתן לגדל שיוכל לראותו תמיד כדאמרינן בבכורות ששה עשר מיל שולט עין הרועה. עכ"ל. ואם כן במקומות שהמרעה סגור ועין שולטת בו לא שייכה גזירת רבותינו והוי כמדבר. [ומ"מ יש מפרשים הירושלמי באופן אחר].

במושבים חקלאיים

ט. ודע, שאותם מושבים חקלאיים וקיבוצים המגדלים כבשים ועיזים יש בהם עוד צדדים להקל כמ"ש בציץ אליעזר (שם) שכל עיקר הווסדס ויסוד בסיסם מראש הוא גם על דעת כן שיהא להם מקור לקיום ופרנסה מגידול בהמה דקה א"כ י"ל דבכה"ג מותר הגידול אליכא דכו"ע וגם כשרועים אותם ע"י עצמם, משום דאדעתא דהכי נחתו כל המתיישבים שם ואדעתא דהכי קבלו שטחי האדמה והשדות שמסביב ומחלו מראש זל"ז על מה שיאכלו או ישחיתו בשטחי שדותיהם [או מה שהסכימו מראש על תשלום שישלמו עבור ההשחתה] במדה שלא תועיל השמירה שלא יאכלו או ישחיתו, וכן כשישנם ישובים סמוכים זל"ז ג"כ מוחלים מראש אחד לשני על כך והמדובר בתלמוד הוא כשכל אחד לבדד ישכון ובאין סידור והסכמה כללית לגידול

לצורך גדול

י. ובודאי שגם למחמירים יש להקל כשיש בו צורך רפואה וכמ"ש ביביע אומר (ח"ד חו"מ סי' ו) שהאריך בדרכו בקודש להתיר לצורך כריאות בחולה שאין בו סכנה, ואעפ"י דס"ל לחומרא בבריא. וכן הוא באריכות לגאון בשו"ת ציץ אליעזר (שם) ושכן כתב הרי"ח הטוב בספר בן יהוידע לב"ק (שם) לפרש במעשה דאיתו חסיד דאע"ג שהיה חולה שאין בו סכנה הוא התיר לעצמו מפני שד"ז הוא גזרה דרבנן ובמקום חולי לא גזרו, אך החכמים חשבו זה אליו לעון מפני שהוא אדם חשוב והרואין אותו יטעו לעשות כן בלא חולי ע"ש. עכת"ד. ומעתה יש לנו ללמוד גם לגידול שלנו 'טיפול רגשי' לילדים וכל הנצרך לזה לא גרע מחולה שאין בו סכנה ובכונן הא אמרינן לקולא. ועי' בשו"ת לב אהרן (ח"ב סי' ח) שאחר שהעלה שאיפור קבוע יש בו איסור תורה כתב, ומי שיש לו איזו בעיה במראהו ויש לו מזה צער הנה אנכי בעניי סבור להחשיב בעיות רגשיות כספק פיקוח נפש הקרוב לפיקוח נפש ממש. (והם דברים ארוכים ואכ"מ) וילך אצל גוי שיעשה לו האיפור הקבוע והוא יזהר מאוד שלא יניע גופו לסייע לרופא במלאכתו. ע"ש. ואוקי באתרין. ובדין שעל פי רוב הוא בילדים קימ"ל דסתם צרכי קטן בחולה שאין בו סכנה דמי. [עי' רמ"א סי' שכח ס"ז]

והנלע"ד שבמקום שיש צורך ממשי לא שייך להתחסד להחמיר שהיא חומרא רזה מאוד אחר כל הנ"ל, ומצאתי חיזוק לדברי בשו"ת אבני דרך (ח"ב סי' ג) שכתב בכי"ב וז"ל, במציאות שגידול החיה מסייע לילד או לתלמיד להתגבר על קשיים ממשיים נראה

שאין מקום להחמיר במיוחד שברור לכל כי יש בכך צורך חינוכי חשוב של רכישת אחריות שהרי עצם הטיפול בבעלי חיים כראוי דבר המצריך דאגה למזונם דאגה למקום הנחתם תנאי אקלים וניקיון מחיבים אותנו להיות אחראים. ע"ש. [ואעפ"י ששם דיבר בסתם בע"ח נלמד ממנו שאין להחמיר במקום צורך].

המורס מן האמור

יא. נמצאת אומר, שרבו למעלה ראש הצדדים להקל בגידול דידן ובכלל בגידול בהמה דקה בזמן הזה, דשמא כההר צבי והחזו"א שבטלה הגזירה, ואת"ל במקומה עומדת הרי בערים המיושבות אין בנמצא שדות והיו כחורשין ומדבריות ולא גזרו בהו מעיקרא, ובכלל יש לומר שגזרו רבותינו כבימיהם דוקא שהיו רועות בשדות משא"כ היום שרגילים לגדלן ברפתות ולא גזרו בכח"ג, אי נמי דוקא כיכולות להזיק מה שאין כן שסגורות ומסוגרות כהאידינא, ובפרט בגינות ושדות המגודרות שבזה י"א שלא גזרו רבותינו, וביישובים שיש בזה יישוב א"י אי נמי שמוחלין זה לזה שוב לא גזרינן.

ובלאו הכי מאחר שיש בעוונות אנשי דלא מעלי שאינם שומעים לקול מורים שוב לא שייך לגזור על היר"ש לחוד שלא יהיה חוטא נשכר, וחזי להצטרופי דברי הירושלמי [עפ"י קרה"ע] שכל ששולטת בו העין שרי ומצרפינן נמי דברי הרמ"ע שבקשורה שרי וכל הנ"ל במילתא דרבנן שספקו להקל. ובגידול דידן שהוא צורך טיפול רגשי לילד, באמת א"צ כלל לכל זה שהוא לכל הפחות בחולה שאין בו סכנה ומותר גמור הוא.



השגת גבול ברבנות

בעובדא דאתי קמן, אברך צורבא מרבנן נתבקש מגבאי בית כנסת שיבוא לדרוש להם בין מנחה לערבית, מאחר והרב של בית הכנסת בימות החול אינו בעיר, ויושבים בטלים ובשיחת חולין. ונענה לבקשתם. אך דא עקא שאחר כמה ימים נעשה מזה רעש גדול מצד 'רב בית הכנסת' שהודעק על שהכניסו לו רב 'בביתו', ולא הסתפק בלמחות אלא פתח דלתות היכל הקודש ופער פיו על אותו אברך, ונהיה מזה רעש גדול. ובאו לשאול האם כצעקתו שאכן עברו על כבודו.

וכיו"ב בחכם שמעתיק דירתו ליישוב שיש בו רב המורה ודורש בבית הכנסת המרכזי, וזה הבא להתיישב ביקשו ממנו בבית כנסת השני, שידרוש וילמד בבית הכנסת שלהם וישמש להם רב בבית הכנסת שמחמת מחלוקת ארוכת שנים אין הרב בא אצלם. ושואל החכם האם יש לחוש בכיו"ב לדין מרא דאתרא או משיג גבול הראשון.

השגת גבול ברבנות - בניין אב

א. בבואנו לסוגיה רחבה זו, אקדים ואומר שפרטים רבים מצאנו בה, ועל כל פרט דנו רבותינו ראשונים ואחרונים וכדרכה של תורה זה אומר בכה וזה בכה, וצריכים לכללי הפסיקה שיכריעו בין ההרים הגבוהים. ובמאמר זה נתמקד בהבאת השיטות העיקריות, ונראה העולה לדין לקוצר דעתי בדומה לשאלות שבאו לפנינו.

וראשית בניין אב בדברי התלמוד בו מצאנו דברי מוסר והלכה ונביא דבריהם תחילה.

בגמרא מסכת סנהדרין (פא ע"א) איתא, דרש רב אחא ברבי חנינא: מאי דכתיב אל ההרים

לא אכל - שלא אכל בזכות אבותיו. ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל - שלא הלך בקומה זקופה. ואת אשת רעהו לא טמא - שלא ירד לאומנות חבירו. ע"כ.

ובגמרא מכות (כד ע"א), בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך מי ישכון בהר קדשך, הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו, לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו, נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרע ולא ימיר, כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח עושה אלה לא ימוט לעולם וכו' לא עשה לרעהו רעה - שלא ירד לאומנות חבירו. ע"כ.

ונמצאנו למדים מדברי קדושים אשר בארץ, שהיורד לאומנות חבירו בכלל עושה רעה וחומרת מעשהו כהבא על אשת איש, שנגע במה שלא הוכן לו ולקח את של רעהו. ועל כן בעסק סוגיה זו, חדרת הדין מקדמת ובאה.

באתר דאית גבר

ב. גרסינן בברכות (סג ע"א) דרש בר קפרא, זלת קבין קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר. אמר אב"י שמע מינה, באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר, פשיטא. לא נצרכה אלא בששניהם שוין. ע"כ. פ"י רש"י (ד"ה בששניהם), אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו, אל תיטול עטרה לדרוש במקומו. עכ"ל.

ולכאורה איכא סתירה לזה בגמרא סוטה (כב סע"א), א"ר אבהו אמר רב הונא אמר רב, מאי דכתיב כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה, כי רבים חללים הפילה זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגיה זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה. ועד כמה עד ארבעין שנין. איני והא רבה אורי, בשווין. ע"כ.

וכתבו בתוס' (כב ע"ב ד"ה בשווין) וז"ל, רש"י פ' אם שוה לגדול העיר בחכמה מותר להורות.

א) שהעיר שבאמת כבר קדמו להרב חיד"א הגאון מהר"י קורקוס בשו"ת אבקת רובל (סי' ר) לציין לרבנו ירוחם הנ"ל.

וע"ע באבקת רובל (סי' רא) בתשובת מרן ז"ל שכתב וז"ל, ובחיבורי בית יוסף כתבתי טוב טעם ודעת להרי"ף והרמב"ם וכו' ומאחר שפירוש זה מיוסד על אדני פז ומוכרח בהכרחיות עצומות, מי הוא אשר ימלאנו לכו לעשות מעשה כנגדו לגזור ששום חכם שלא הגיע לארבעים לא יהא רשאי לדון ולהורות וכו' ומאחר ששלשת עמודי ההוראה מסכימים לדעת אחת הרי דין זה ברור בלי שום גמגום ומי הוא זה אשר לא יכוף ראשו לדבריהם, שכל מי שהגיע להוראה אפילו לא הגיע לארבעים שנה יורה יורה ידין ידין וכו' וכן המנהג פשוט בכל קהלות תוגרמא להעמיד ת"ח בחורים שהגיעו להוראה לדון ולהורות, במקום שיש גדולים מהם בחכמה, והם ג"כ זקנים יותר מארבעים שנה, ולא נשמע מעולם פוצה פה ומצפצף. וכן ראיתי למורי הר"י בי רב שהיה ממנה במקומו פה צפת ת"ו דינים שלא הגיעו למ' שנה. עכ"ד. ונמצא לדעת מרן דאנן בתר גלימיה אזלינן, שלהלכה ולמעשה מותר להורות גם במקום שיש גדולים ממנו, ואפילו לא הגיע למ' ואפילו במינוי קבוע לזה, ואעפ"י שנמצאים במקום גדולי הדור שכל זה אינו לעיכובא, ושכן המנהג פשוט.

ונמצא בביאור הגמרות כמה שיטות בקמאי, דעת הסתם בתוס' - בשוין בחכמה יש לחלק שאם הגיע המרא דאתרא לכלל מ' שנה אין להורות במקומו, אך בגדול ממנו בחכמה מותר. לר"י - יש לחלק בין חכם אכסנאי שאסור להורות, לבין עבר לדור באותה עיר שמורה ובא, כל שהם שווין. לרבנו חננאל - הגמרות בכלל לא דיברו בהוראה אלא בשררה של עסקנות, ואינו ענין בנד"ד כלל. ולדעת הרמב"ם והרי"ף - אם יש גדול ממנו או שלא הגיע לגיל מ' שנים בזה יש נפק"מ אם

קשה לר"י מפרק הוראה (ברכות דף סג.) דאמר אביי באתרא דאית גבר תמן לא תיהוי גבר פשיטא לא צריכא דשוין, אלמא היכא דשוין אין לו לקפוץ להוראה. להכי מסתברא הכא לפרש, והא רבה דאורי והוא לא הגיע להוראה שכל ימיו לא היה אלא מ' שנה. בשוין, הא דאמר שאין לו להורות עד ארבעין שנים היינו כששווה לגדול העיר בחכמה וגדול העיר הגיע להוראה, הלכך כיון שיש שם חכם כמותו הגיע להוראה בשנים והוא לא הגיע לשני הוראה, אין לו להורות לפניו. אבל אם גדול העיר הוא בחכמה, אף על גב שלא הגיע לכלל שנים מורה, ורבה גדול העיר בחכמה היה. אבל ר"י פ', ההוא דפרק הוראה דמייירי באדם שנכנס לעיר שיש שם חכם מורה תמן לא תהוי גבר אפי' בשוין, אבל אם הוא קבוע בעיר כמותו ושוה לו בחכמה, מותר לו להורות כמו שפי' רש"י. ור"ח פ' התם באתר דאית גבר ממונה משתדל בצרכי ציבור לא תקפוץ לתוך שררות אפי' בשוין, ולפירושו לא מייירי בהוראה. ע"כ.

ובדרך אחרת עי' לרמב"ם (פ"ה מה' ת"ת ה"ד) והרי"ף שהשמיטו כל חילוקי הדין בגיל מ' או בשוין, ורק הביאו לחלק אם הגיע להוראה או לא. ועין רואה למרן הכסף משנה (שם) וכן בב"י (יו"ד סי' רמב) שביאר שהרי"ף והרמב"ם מפרשים מ"ש 'ועד כמה' דקאי על הגיע להוראה, עד כמה רשאי לעכב עצמו מלהורות, והשיב עד מ' שנים רשאי לעכב עצמו, ומשם ואילך אינו רשאי. ובדורות הללו לא שכיח כ"כ מדת חסידות, ומטע"ז לא הוצרכו ללמדנו וכו'. ע"ש.

וסייע תירוץ זה מרן החיד"א בברכי יוסף חו"מ (סי' יסק"ה) מדברי רבינו ירוחם (נתיב א' ח"ד), שכתב וז"ל, תלמיד שלא הגיע להוראה אסור להורות, וכן אסור למי שהגיע להוראה ואינו מורה והוא בן ארבעים. כך פשוט בע"ז. ע"כ. הרי להדיא כפי' מרן הכ"מ אליבא דהרי"ף והרמב"ם. ועי' למרן ביביע אומר (ח"ד חו"מ סי'

ישיגנו אחר עב"ל הגדולים ז"ל. ונראה נמי דהמדקדק בתוס' פרק לא יחפור ימצא משמעות טובא, דאין כח ביד ת"ח זה למחות בחבירו שיקבע דירתו אצלו ולקחת תורת חבר עיר, וכן הוריתי למהר"י יצ"ו הנ"ל בהיותו אצלי בנוי"אשטט, כאשר מה"ר גר"על מאורג"בורק רצה לקבוע דירתו אליו לברונ"א. וב"נ דכל מה דאסרו חכמים שלא ירד איש לאומנות בידו להשיג גבולו ולהרחיק מהזיקו, היינו דווקא בכל מידי דאית ביה פיקוח פרנסות ומיעוט רווחין וחוסר מוחיתו. אבל כה"ג דחד עביד שררותא דמתא ואידך קאתי למיעבד נמי שררותא דמתא כוונתיה ואין בזה חסרון כ"ס, מאן לימא לן דאסור בכה"ג, דכל חד וחד בעי למזכי בשכר פרנסי ישראל שהוא שכר שאין לו שיעור. ולא דמי למי שהחזיק במצוה כמה שנים דמשמע מלשון מהר"ם במדרכי פ' חז"ה דאית ליה בה חזקה שלא יוכל אחר לדחותו בכלום ממנה. דשאני התם דרגילין לקנות חזקה כה"ג מן הצבור וליהנות צדקות והקדישות על ככה להניח להם וליורשיהם לחזקה. אבל כתר ושרתה דידה הרי היא מונחת ומופקרת לכל מי שרוצה לזכות בה. ואי משום דיש פיקוח פרנסה בדבר מחמת הפרס שתפול לכיס המנהיגים מנטיין וחליצה והשבעת נשים ושכר ברכת אירוסין ונשואין וכה"ג, כמה טעדיק על קיבול פרס זה אנו בושים ובטורח למצוא היתר לרובן, והאיך נחזיק אותו כולי האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי ישיג אחר בהם. ע"ש.

והביאו מור"ם ז"ל (יו"ד סי' רמ"ה סעי' כב) בקיצור אמין וז"ל, רב היושב בעירו ולומד לרבים, יכול חכם אחר לבא וללמוד גם כן שם, אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון, כגון שהקהל קבלו הראשון עליהם לרב ונוטל פרס מהם על זה, אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך. ע"כ. ומדקדק הש"ך

מותר לו להימנע מלהורות, אך איסור להורות בכל גווני ליכא אם הגיע להוראה, ומשמע ממעשה ברבא [וי"ג רבא] שאין איסור להורות גם במקום שיש רב ובלבד שהם שווין בחכמה, ואפילו הוא אכסנאי. ולרש"י ז"ל - בשווין יורה הוראה גם כשיש רב על העדה וכ"ה בר"ן ור' יונה, אלא שהתוס' הקשו על דבריו. [נראיתי שהאריך בביאור השיטות בשו"ת ישיביל עבדי (ח"ב חו"מ סי' א). ע"ש].

ולעת עתה העולה שלרוב קמאי הנ"ל אין כלל איסור להורות במקום שיש חכם, ומאחר וסתמו הדין גם במקרה של 'גדול העיר' 'חכם מורה', משמע שאינו מתנגד לסמכות ומעלת המרא דאתרא.

עוד הרווחנו בסברת הסתם בתוס' שגיל מ' לעיכובא בשוין, הנה מלבד דברי מרן באבקת רובל הנ"ל שהלכה למעשה לא קימ"ל הכי ואפי' ביש גדולים ממנו, ושכן המנהג. עי"ע בתשובת הרדב"ז ח"ו (סי' ב' אלפים וקמז), שו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' א), ולמרן מלבא בשו"ת יביע אומר (ח"ד חו"מ סי' א), שנשתנה הדין בזמננו והוא היתר גמור. ואכמ"ל. [עי' לחיד"א זיע"א כפתח עינים (ברכות סג ע"ב) מש"כ בזה].

חזקה והשגת גבול במורי הוראה

ג. ועי' בתרומת הדשן (כתבים ופסקים סימן קכח) בדבר ת"ח צעיר שנכנס במקום הישיש, וזה עמד עליו להשפילו להחזיק מקומו. ונענה הרב ואמר וז"ל, מהודענא לכון הקבלה שיש בידי, שמעתי מפי הח"ר יונה במה"ר שלום הישיש קרובי, שאמר בשם אביו, אני ואבותי ישבנו בישיבה לדון להורות בנוי"אשטט, אם היה בא אחר אצלי להיות מנהיג כמוני לא הייתי מעכב ע"י. והיה תמיה מאין הרגלים שטוענים המנהיגים השגת גבול בכה"ג. וכשספרתי הדברים הללו למה"ר אנשי"ל מר"פורק, אמר לי הזקן מה"ר מאיר סג"ל אמר כה"ג: מי נתן או הוריש לי הגבול שלא

הנידון במפסיד את הכנסתו של המרא דאתרא. ושם דיברו על ההכנסות מחופות.

וכן בא במפורש בדברי הגאון ר' אליהו עקיבא ראבינוביץ בקונטרס משיב כהלכה [כסוף ספר מגילת רות ע"פ חסד למשיח] דפשיטא ליה שאם אין מקפח שכרו הראשון אין כאן ולא כלום. ומדגיש בדבריו (אות ט) שדין הרמ"א קאי גם למנהג ששוכרים הרב לעקור דירתו לשם ובזה קאי. [נאריך בזה לקמן]. ועי' לו עוד בסיכום הדינים (אות יא) שאין כלל איסור גם בעיר קטנה שמספיק רב אחד, ובפרט אם התחלקו לשתי עדות שבזה מותר. וסיים כל דבריו בקונטרס זה שאם לא גורעים ממשכורת הראשון ליכא כלל דררא דממונא וזה"ל, משכרותיו זו אין גורעים גם עתה אחרי בוא הרב השני, ואם כן ליכא כלל דררא דממונא בדבר זה, פשיטא דלא זו בלבד דאיסור השגת גבול ליכא בזה, אלא אדרבה גם מצוה רבה איכא להגדיל תורה ולהאדיר, כי איסורא דאין מורידין ליכא וגם חזקה במצוה לא שייך בזה, ומימלא הכול מותר לכל הדעות. וכל המחכך בכגון דא להחמיר אינו אלא טועה ועתיד ליתן את הדין. עכ"ל.

וכיו"ב ראיתי בפסקי דין רבנים (כרך י עמ' 49 בהרכב הדיינים הגר"א גולדשמידט, הגר"ש ישראלי והגר"ם אליהו זצ"ל). וז"ל, וכלל הדברים, שאין בכתר תורה ושררותה דין ירושה וגם החכם עצמו אינו יכול למחות בדי חכם אחר רק מצד גדרי קיפוח פרנסה, ובזה יש חילוק בין חכם בתור אכסנאי לקבוע בעיר. ע"כ.

גדר איסור יורד לאומנות

ה. אגב בעירה, בגדר איסור יורד לאומנות חבירו, בחת"ס (ח"מ סי' עט) מבואר שהוא מהתורה, אך בב"י משמע מדרבנן בלבד. ע"ש. רדב"ז (ח"ד סימן נד). ועי' בשות וישב

(ס"ק יד) בלשון תרה"ד והדרכי משה שההיתר קאי אפילו חכם הראשון זקן ממנו.

קיפוח פרנסה

ד. ובקריאה קלה בדברי תרה"ד יראה בהדיא שגם במקפח קצת פרנסתו מותר, שמאחר ולא ברור ההיתר לקבל השכר פשיטא שאין בזה שייכות לאיסור לאחר לבוא שם. וכ"פ מור"ם.

ברם עי' לש"ך (ס"ק טו) דמסיק מיניה וז"ל, ומשמע דפרס שהוא בהיתר ברור, אין לו לקפח הפרס ההוא. וז"ש הרב מקפח קצת פרנסת בו' מיהו כל זה מדינא אבל מצד המנהג אפשר שיש למחות בזה. ע"כ. ונראה שהבין הש"ך שבמקבל שכר 'היתר' כשכר בטלה דמוכח או במקבל שכר על שירות לציבור שאין בו חשש 'מה אני בחינם', אסור לקפח שכרו בשלוקח חלק מהשררה, ואעפ"י שלכאורה אינו מוכרח כן בתרה"ד, כבר הורה זקן. וראה לסיום דברי הש"ך 'אפשר' שיכול הרב הראשון למחות בלוקח שכר החופות וכו' מבח המנהג.

ולכאורה צריך להבין מה יפה כאן כח המנהג, והרי תרה"ד על זה גופא בא ללמד שאין טענת הראשון טענה, ומה שייך אם כן למחות. ואם היא תרעומת בעלמא ואין בה ממש למנוע מהצעיר, לית לן בה. ומ"מ יש לסייג, שדווקא בא לדור שם בקביעות ולא אכסנאי, שבזה רשאי ללמד אך לא לקפח פרנסת הראשון. ובג"ל.

ומ"מ מוכן בכירור, שכל הנידון בהשגת גבולו הוא מצד קיפוח פרנסה שבזה שייך השגת גבול, ובמקום שלא שייך כלל לממון לא דיברו כלל. וזה הפרט חוזר על עצמו הן בתרומה"ד ורמ"א והן בדברי הש"ך.

ועי' בשו"ת תועפות רעם (טויבש, ח"מ סי' כו), שגם בדבריו מבואר כביעתא בכותחא שכל

ללמד ולהורות

ו. ודקדק עוד הש"ך הנ"ל בלשון הרמ"א הנז' שסייג עוד על החכם האכסנאי בדוקא, שלא יורה באיסור והיתר וינהג שררה במקום שיש רב על העדה, כמו שמצינו בכיו"ב (עירובין צ"ד ב' חולין נ"ג ב') אתריה דשמואל הוה ולא רצה רב להורות שם, וכן כמה עובדי וכאשר ציין בביאור הגר"א (שם). [ונדבר בזה לקמן]. אא"כ יקבע מקומו שם לדירה, שאז רשאי גם להורות ולנהוג שררה דחשיב אתריה.

ולחלק יצא בתשובת מהרי"ק (סי' קסט) באריכות גדולה ושקיל ותני בטענות ומענות רבות, אך מדבריו גם עלה בידנו כלל לחלק בין רבו המובהק לשאינו מובהק וז"ל, בענין התלמידים וכו'. ואפי' לקבוע מדרש אסור להם וב"ש להורות הלכה למעשה דאפי' חיוב מיתה איכא, ואין להקל בדבר ואפי' בזמן הזה. ודוקא בתלמיד מובהק שרוב חכמתו ממנו, אבל אם אין רוב חכמתו ממנו אינו חייב לנהוג בו שום כבוד רק לענין קריעה וכו' וכן לענין לעמוד מפניו, אבל לא לענין להורות בפניו או לקבוע לו מדרש לעצמו או למה שאמרו בפרק חלק כל המתרעם על רבו וכו' וכל העושה מריבה עם רבו וכו' וכיוצא בזה. ע"ש. ונמצא שבאינו תלמיד מובהק מישרא שרי.

וכן בא במפורש בשו"ת החכם צבי בליקוט תשובות (סי' קטז), כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ב), איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו וכו'. והכסף משנה שם ביאר דכוותה הרמב"ם דללמוד תורה וגמרא בפני רבו מותר, ומה שאסר קביעות הישיבה והמדרש הוא להורות דוקא, לא הלימוד והשינון לחוד, דוק ותשכח וכו' ולכל זה לא הוצרכנו אלא ברבו מובהק, אבל ברבו שאינו מובהק כמו נידן דידן לכ"ע שרי וכו' ואין דורש ברבים בכה"כ יוכיח, תדע דהא מי שאינו תלמידו כלל לכ"ע אין למנוע ללמד תלמידים בכל מקום שהוא, אף

משה (ח"ב סי' נ אות י) שהעלה ג"כ שהוא מדברבן.

ובנ"ל בניגוד ורדים (כלל ג). שו"ת בעי חיי (יו"ד סי' ריח). לחבר לרמ"א (סי' קנו ס"ה) אם בני העיר צריכים לתורתו של שני, והוא בב"י מוההג' אשרי. ושוב הובא כיו"ב בשו"ע (סי' קנו) ברמ"א.

שבת הלוי (ח"ו סי' קנו), ובפרט דברי הב"י (חו"מ סי' קנו) (קרב למח"ג') ור"ל דאע"ג דנהגו גדולי אשכנז בדין חזקת ישוב עפ"י רגמ"ה ושאר הגאונים דאין איש זר יכול להכנס לישוב ולגור שם כי אם בהסכמה, כמבואר במרדכי פ' לא יחפור ועוד פוסקים ועיין ברמ"א (חו"מ סי' קנו) שם ועוד מכ"מ על ת"ח אפילו בא ממרחקים לא חל דין חזקת ישוב, והעיר פתוחה לפניו להתישב להרביץ תורה.

ובכיו"ב כ' הב"י (חו"מ סי' קנ"ו סי"ב) שם בשם הג"ה אשרי, ומזה נובעים דברי הרמ"א הידועים (יו"ד סי' רמ"ה סכ"ב), רב היושב בעיר ולומד לרבים יכול חכם אחר לבא וללמוד ג"כ אפי' מקפח קצת פרנסת הראשון יעש"ה ובש"ך, ובהמוני שו"ת שנאמרו בזה וא"צ בהעתקתם.

ובכיו"ב ראיתי בפסקי דין רבנים (כרך י עמ' 49 בהרכב הדיינים הגר"א גולדשמידט, הגר"ש ישראל ויהג"ר אליהו זצ"ל). וז"ל, היוצא מכל הג"ל דדברי תרומת הדשן הם יסוד איתן לפסקו של הרשד"ם ואין סתירה מדברי הריב"ש לתרומת הדשן ולא לרשד"ם והיה הכל לאחדים בפסקי הרמ"א בסי' רמ"ה, והכל עולה בקנה אחד בהארת הדברים ע"י מרן חתם סופר. וכלל הדברים, שאין בכתר תורה ושררותה דין ירושה וגם החכם עצמו אינו יכול למחות בידו חכם אחר רק מצד גדרי קיפוח פרנסה, ובזה יש חילוק בין חכם הבא בתור אכסנאי לקבוע בעיר. ע"כ.

שאין לו לדרוש באתריה דחבריה בשווין, משום דבאתר דלית גבר תמן תהוי גבר וכו' [ברכות סג ע"א], אלא ודאי שאני התם שהיא נטילת עטרה, ופגם למאריה דאתרא ההוא, והרי זה מבואר. ע"כ.

אוקימתות בדברי מור"ם ז"ל

ז. והנה הפשוט מלשון מור"ם ז"ל שאין איסור ולא תרעומת על חכם שקבע ביתו בעיר להורות וללמד, ואעפ"י שיש רב קבוע שקדמו ומינו אותו הקהל. ובלשונו 'קבלו הראשון עליהם לרב ונוטל פרס מהם על זה, אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, ואעפ"י שממעט לו מעט מפרנסתו אין בזה כלום'.

ברם מצינו באחרונים שלא הסכימו לזה הן בפירוש דברי מור"ם ובכלל, עיין לרב בצלאל זאב שפראן זצ"ל בספרו שו"ת הרב"ז (ח"א סי' צ) שכתב באריכות ובלשון חריפה בדבר שמועה לא טובה על חכם שמשתדל להתקבל בתור דיין, במקום שיש מרא דאתרא. ושלח לו הרב ז"ל, היתכן לעשות כן הלא נודע אז"ל (ברכות ס"ג ע"א) באתר דאית גבר, תמן לא תהוי גבר. וכל המשיג גבול רעהו, מלבד איסור השגת גבול, ומלבד האפקירותא, איננו זוכה לסייעתא דשמיא, להורות כהלכה. כמפורש יוצא מחכמינו ז"ל, בכתובות (ס' ע"ב) וכו' כפירש"י ז"ל שם. ובתוס' שם ד"ה כי כתבו, דנפק"מ שהיכא שהרב מוחל על כבודו, דשרי ואפ"ה אל יורה דלא מסתייע מילתא הואיל ורבו אצלו. עכ"ל. וכו' ומצאתי בדמשק אליעזר (פא"ט סי' ו), שכתב ז"ל, ורשות ביד חכם העיר להתיר מה שאסר חכם אחר, ואפי' אם האוסרים רבים, הקדוש ברוך הוא מצליח לחכם העיר יותר. ואפי' אם איזה ת"ח שבעיר, שאינו ממונה (על הוראה) אוסר, רשות לחכם הממונה להתיר אפי' אינו רבו של האוסר, ואם אסר חכם הממונה אין לחבירו להתיר. והביא מכמה מקומות דקאמרו אתרי' דמר הוא (עיין

עירובין צ"ד ע"ב. חולין נ"ג ע"ב). וטעמו משום דחכם הממונה הו"ל כרבו. והביא בשם רי"ו שפסק ג"כ דהחכם במקומו יכול להתיר מה שאסר ת"ח אחר יע"ש. ותמנהי על הדמש"א שלא הביא הא דמפורש יוצא בירושלמי (גיטין פ"א ה"ב) דתלמיד שהורה אפילו כהלכה, אין הוראתו הוראה. וב"קרבן עדה" שם בפ"י הב' פירש, דאפילו באו"ה קאמר, לענין הא דקיי"ל חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר. אבל הוראת תלמיד לאו הוראה היא, ויכול חכם להתיר מה שאסר ע"ש. ועיין בשו"ת מהרמ"ע מפאנו (סי' ק"ח בסופו) שנראה שהבין מה שאמרו בברכות (ס"ג ע"ב) כי היכי דלא נגררו בתרי', רשאי חכם לטהר מה שטמא חבירו, וכן רשאי להתיר מה שאסר חבירו. כלומר כי היכי דלא לגררו בתרי', רשאים להתיר האיסור שאסר חבירו, אף שהוא מן הדין לאסור יעוש"ה. וכו' ועיין בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' ר"ל) שכתב, דבזה"ז אסור לשום אדם לקפח פרנסת הרב, והרי זה כגזול ממש ע"ש. על כן אני מזהיר את כ', בכח תורתנו הקדושה, שאסור לו להורות, אפילו ביעתא בכותחא, כאמור. עכ"ל.

והעולה מדבריו שאין רשאי להורות במקום שיש רב, ואפילו כבר הורה יכול המרא דאתרא לבטל הוראתו. וזה מנגד כל דברי תרומת הדשן בשם הגדולים הנ"ל.

והיה נראה לדחוק שלא לעשות מחלוקת בין חכמים, שאיך יהיה החכם חולק על מור"ם בשם קמאי, והיה נראה לומר שחילוק יש בין להורות הוראה ובין ללמד, שבללמד אין חזקה גם לא למרא דאתרא, ויודה לזה הרב"ז דלא קאי אלא על התמנות לדיינות. אך דא עקא שלשון מור"ם ז"ל מנגדת לזה מדקאמר 'יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר', ולשון 'בכל דבר' בא לרבנות הוראה ושררה. ורק באכסנאי קאמר 'אין לו להורות איסור והיתר או לדרוש לנהוג שררה

בכל שבת, אין כח ביד אחר לבא ולומר שהוא ידרוש. ובוזה לא פליגי התשובות שבכתבים לכל אותם הבקיאיות שהביא הדרב"ן להוכיח במישור שבמקום שיש מורה אחד אין כח ביד אחר להורות, וכמו שהביא מפרק בתרא דברכות (סג ע"א) דרש בר קפרא באתר דלית גבר תמן הוי גבר, אמר אביי שמע מינה באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר, ואפי' כששניהם שוים. וכן נמי בפרק הדר (עירובין סג ע"א) ר' אלעזר מהגרונאי איעגש משום דבדק סכין באתריה דרב אחא בר יעקב. וכן בפ' כל היד (נדה) לא רצה עולא לראות דם אשה באתריה דרב יהודה, נראה מכאן דמשום דהיה מקומו של חכם אחר שהיה מורה להם דרך התורה, לא היה יכול מורה אחר להורות. עכ"ל.

ואחר המחילה ונישוק כפות רגליו, הגם שבתשובה למהר"ו משמע כדבריו, אך בדברי תרה"ד והעדויות שכתב בשם כמה גדולים לא משמע כן, שהם דיברו על 'מנהיג' ו'אתריה' ואין מנהיג בלא עם שיקבלו הנהגתו. ועוד יש לשאול על רבנו המהר"ש מה ראה לדחות ההכנה הפשוטה בדברי התוס' בסוטה הנ"ל שלא קאי אלא באכסנאי, אך בדר שם שפיר יורה וידין, וכמ"ש תרה"ד ומור"ם ז"ל. והם דיברו גם בחכם הממונה על הקהל וכפי שהיה מצוי בזמנם ומקומם. ואם אין דעתם כן הלכה למעשה היה להם לחלק בקל, שרבא חורה במקום שאין ממונה ואין צריך לכל חילוקים של גיל או שווים ואכסנאי.

ועל אותם ראיות שהביא מהמרדך יש לדחות, שלא עשו כן אלא לחלוק כבוד או שמשמאי הקפידו על כבודו של רב אחא בר יעקב שהיה מופלא בדורו, ולא קאי בעלמא בשווים או בחכמי הדור שאינם המופלא או הגדול שבדור, שבהם די לנהוג כפי הדין. [ועי' בזה לקמן, בכיור גדר איסור הוראה נגד מרא דאתרא.]

באתריה דחבריה', וא"כ בקבוע שם מותר בכל זה ולדרוש הוא ללמד. וכן מוכח במקורן של דברים בתרומת הדשן הנ"ל שבא לישע החכם הצעיר אחר שהישיש עשה מעשה 'לשויה' כאחד מן התלמידים למחות בידו ליישב בישיבה לדון ולהורות', ומוכח שדעתו להתיר גם דין והוראה ולא לימוד בעלמא.

ואולי נתאמץ לחלק באופן אחר, דמור"ם ז"ל קאי על רב ותיק שמלמד ומורה הוראה אך אינו בכלל מרא דאתרא, אך יודה מור"ם לדברי הרב"ז במקום שיש מרא דאתרא 'ממונה' שאפילו ללמד בכה"ג אסור וכל שכן להורות. אך אחר העיון גם זה אינו כמשמע, שהרי סיים הרמ"א שדוקא באכסנאי אסור 'באתריה דחבריה' ומינה שבקבע דירתו ודר שם מותר גם ללמד וגם להורות הגם שיש 'מרא דאתרא'. וכן הפשטות בתרה"ד שאותו הישיש היה המורה באותו מקום, והתלונן שזה בא נבולו. והביא עדות מפי הח"ר יונה במה"ר שלום הישיש קרובי, שאמר בשם אביו, 'אני ואבותי ישבנו בישיבה לדון להורות בנויא"שטט, אם היה בא אחר אצלי להיות מנהיג כמוני לא הייתי מעכב ע"י. והיה תמיה מאין הרגלים שטוענים המנהיגים השגת גבול בכה"ג'. ע"כ. ומוכח דקאי גם באיכא מרא דאתרא שהוא היושב בישיבה והמנהיג. ולכאורה נראה שדברי הרב"ז יידחו מפני תרומת הדשן.

איברא שראיתי בשו"ת מהר"ש הלוי (יו"ד סי' ח) וז"ל, ואעפ"י שבכתבי תרומת הדשן סי' קכ"ו וקכ"ז וקכ"ח נראה שיכול להשתרר רב אחר במקום שיש רב אחר קודם לו, כשידוקדקו דבריו נראה דהרב מהר"י וויל שהוא הכותב הראשון כמו שיראה המעיין שם בכתבים, כתב דכיון שהקהל לא מינו אותו עליהם לא לראשו ולא לקצין, אין לאחד חזקה יותר מחבירו. נראה משם שאם הקהל מינו את אחד במינוי ושררה אחת, כגון לדרוש להם

וההוראה לא שייך כלל השגת גבול ואפילו נוהג שררת רבנות.

ולא אכחד דחזיתי בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שיג) שם הובאו מכתבי כמה גדולים שיצאו בחריפות נגד אותו שרצה להתמנות דיין שלא ברשות המרא דאתרא, ומשמעות דבריהם שגם בלא שנוגע לו בכיסו קאתו. ברם שם קאי על הקטן שבא בגבולו של הגדול, והוא מחרחר ריב ומדון ושמועה התפשטה על מעשיו המקולקלים. וניכר שצרפו כמה מהסיבות לאסור איסר גם בלא היזק לכיס המרא דאתרא. וגם אם נתפוס בדבריהם כל עניין לחוד, מ"מ שם המדובר על רוצה להתמנות למשרת 'דיין' ולא במלמד שיעור ומשיב בהלכה, שבזה גם לדידהו י"ל דלא חשיב כשררה והשגת גבול.

קבלת רב בזמח"ז

ח. והנה חזה הוית רב כמלאך בדין זה מר גיהו מרן החתם סופר (ח"ב יו"ד סי' רל) שיצא לבאר שינוי המנהגים מדורות קדמונים לזמננו וז"ל, עין רואה בגוף דברי מהרי"א ומהרי"ו יראה כי אין אלו נאמרים אלא בימיהם, שלא קבלו הרב כפועל, אלא כל ת"ח הנהיג בני עירו שהיה דר שם וממילא היה לו פרס הקצוב מחופות וקידושין וכו' א"כ אם יבוא לשם אחר וינהיג גם הוא רבנות מי ימחה בידו. אבל בזה"ז שמקבלים רב ועוקר דירתו ממקומו ובא לבאן וקוצבים לו שכירתו כמו שמשכירים פועל, ואליהם הוא נושא נפשו ונפשות ביתו, ובתוך אותו הקצבה הוא שכרו מחופות וקידושין וגטיין וכדומה, א"כ פשוט שהבא בגבולו לא טוב עושה בעמיו וגרע מיורד לאומנות חברו, שהאומנות הוא הפקר אלא שזה בא ויושב בצידו, אבל הכא כבר זכה זה הרב בכל רווחא דעבידי דאתי בגבולו, ואסור ממש לשום אדם לפקוח פרנסתו בזה והרי זה כגזול ממש וכו' אולי הקהילות פעלו און שהטילו פרנסת הרב על אלו היחידים, אבל הוא אינו נוטל פרס

ואיך שלא יהיה, עי' למחר"ש בתשובתו שם שהרגיש בכל זה שאין ביתוש נתוש כוונתי לחדש על דברי הרב שכבר כתב בסמוך וז"ל, כמ"ש הרב בעל תרומת הדשן בכתבים סי' קכ"ח ואפי' שבאותו סי' האריך דיכול חכם אחר למעבד שררותא דמתא אעפ"י שיש אחר קודם לו, יש לחלק דהתם הוי לענין גיטין וחליצות והוראות שזה יכול להורות לשואלים ממנו, וזה יורה לשואלים ממנו, ובעת אחד אפשר שהיו שניהם מורים יחד. אבל בענין זה שבעת שזה דורש אי אפשר לאחר לדרוש ולהשתמש שני מלכים בכתר אחד, כגון זה פשיטא שיודה דשאם כבר החזיק האחד אין אחר יכול להסיג גבולו. ע"כ. הרי שהרגיש שתרה"ד קאי גם על 'שררותא דמתא' ולא כדקאמר מעיקרא שהוא מורה 'ללא התמנות', ועל כן הצריך לחלק חילוקן דמאי דאמרינן דאיכא השגת גבול, סו"ס אינו קאי על הוראה ודין אלא על דרשה שא"א לשניהם יחד בבת אחת. ונמצא שאם כל אחד במקומו או בזמנים שונים או עסוקים בעניינים שונים, אין חשש בדבר אדרבה יגדיל תורה ויאדיר שנמצאו משלימים זה לזה.

והנה אבוא העיר'ה, דעד כאן הסכימו דבריו לדברי תרומת הדשן, בנידון 'כבוד' של הרב מרא דאתרא, אך כמה שכתב להעמיס 'השגת גבול' גם בדברי תרה"ד זה לכאורה קשה לקבל. שהרי כתב התרה"ד שם וז"ל, דכל מה דאסרו חכמים שלא ירד איש לאומנות בידו להשיג גבולו ולהרחיק מהזיקו, היינו דווקא בכל מידי דאית ביה פיקוח פרנסות ומיעוט רווחין וחוסר מחייתו. אבל כה"ג דחד עביד שררותא דמתא ואידך קאתי למיעבד נמי שררותא דמתא כוונתיה ואין בזה חסרון כיס, מאן לימא לן דאסור בכה"ג, דכל חד וחד בעי למזכי בשכר פרנסי ישראל שהוא שכר שאין לו שיעור. עכ"ל. הרי בהדיא שרק במחסר לפרנסתו הוי משיג גבול, אך בעצם הדרשה

דאתי'. ומש"כ בערוה"ש 'אסור לאחר לבוא בעיר ולהתיישב שם', צ"ל דקאי שמקבל מינוי כל שהוא על חשבון המרא דאתרא, שאם לא כן במאי משיג גבול.

אך בזה אענה חלקי, שבאמת המעיין בכתבי תרה"ד בסי' קכו-קכז שם באו הרבנים בתשובותיהם, אפשר להעמיס בקל דברי החת"ס שמאחר ולא היה מינוי כלל אין חזקה לאחד על חברו, אך בדברי תרה"ד (סי' קכח) ובפרט מלשון הרמ"א (יו"ד סי' רמה סעי' כב) הנ"ל משמע שגם ביש מינוי גמור וקיבלו עליהם חכם במשכורת, אין איסור בממעט קצת מפרנסתו שכתב וז"ל, שהקהל קבלו הראשון עליהם לרב ונטל פרס מהם על זה, אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך. ע"כ.

ומ"מ המוסכם הוא שבלא נוגעים לו במשכורתו לא שייך מסוג גבול, שכן הוא לשון תרומת הדשן הנ"ל וז"ל, דכל מה דאסרו חכמים שלא ירד איש לאומנות בידו להשיג גבולו ולהרחיק מהזיקו, היינו דווקא בכל מידי דאית ביה פיקוח פרנסות ומיעוט רווחין וחוסר מחייתו. אבל כה"ג דחד עבד שררותא דמתא ואידך קאתי למיעבד נמי שררותא דמתא כותיה ואין בזה חסרון כיס, מאן לימא לן דאסור ככה"ג. ע"כ.

וטעם בעיקר לחילוק המנהג בזמנים אלו ביאר החת"ס, שמשכורתו של הרב כפועל על פועלו וזמינותו ועל עקירת דירתו וכדומה, ולא על עצם הלימוד וההוראה, שבוזה לא יקשה מאמר תרה"ד שכתב 'כמה טעדיקי על קיבול פרס זה אנו בושים ובטורח למצוא היתר לרובן, והאיך נחזיק אותו כולי האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי ישיג אחר בהם'. ע"ש. אך על עקירת דירתו ושכיר לתקן העירובין או

מקידושין וגיטין כלל אלא שזה הוא שכרו על עיקור ישיבתו בכאן והראו לו מקום לגבות מבעלי חתנות. ע"ש.

וכיו"ב ראה לערוך השלחן (יו"ד רמה סעי' כט) שכתב וז"ל, וכבר כתבו גדולי עולם שעכשיו המנהג שכל שיש רב בעיר אסור לאחר לבא בעיר ולהתיישב שמה, והיא הסגת גבול וגזל גמור דבאמת העניין כן הוא דבזמן הקדמון לא היה המנהג שכל עיר בוחרת לה רב אלא כשבא חכם והרביץ תורה ממילא שהיה לו חלוקת כבוד ואיזה פרס ואח"כ בא השני והנהיג ג"כ כן, כדמוכח מספרי שו"ת הריב"ש והתשב"ץ ומהרי"ק ותרומת הדשן ולכן אמרו גם בזה שבנו קודם. אבל עכשיו שלא ראינו מימינו מנהג זה אלא אנשי העיר בוחרים להם רב פלוני להורות ולדון, ואף שעושים עמו כתב על כך וכך שנים מ"מ אין מסלקין אותו לעולם, וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל. ובפרט, אם עוקר דירתו מעיר אחרת לפה פשיטא ופשיטא שכל הבא להשיג גבולו הוה גזלן גמור, ולא גרע משכיר דעלמא. ובכה"ג נלע"ד דגם אין הבן קודם אפילו ממלא מקומו, דאת אביו רצו לשכור ואת הבן אינם רוצים, ורק ממילא דאם ממלא מקומו בתורה ויראה למא יגרע מאחר וכן עיקר לדינא. ע"כ.

והנה הברור בדבריהם שלא באו לחלוק על דברי תרה"ד אלא לבאר השינוי במציאות החיים, שמאחר ובזמנינו דינו כשכיר ופועל שבא במיוחד לכהן ברבנות, ומקבל משכורתו בהיתר גמור אסור להיכנס לו בכיסו. ברם, גם מדבריהם און תשמע שאם באמת אין נגרע שכרו ורק בא אחר ללמד ולדרוש בנוסף אליו אין לעכב עליו, שלא נאמר יורד לאומנותו אלא על משכורתו, כמפורש בדברי תרה"ד הנ"ל. וכן המשמעות בחת"ס דלא קאי אלא על משכורתו 'קוצבים לו שכירותו כמו שמשכירים פועל' אליהם הוא נושא נפשו ונפשות ביתו 'זכה הרב בכל רווחא דעבידי

והכלה כשהוא מברך, לאו כל כמיניה לרב האבסנאי למפסק לחיותיה דההוא היושב שם. ע"כ.

ומוכח מיניה שגם בזמנם לפני 'בשש מאות שנה' היה מציאות שהרב היה 'מושבר שם' ואעפ"כ אין איסור משיג גבול כשלא מזיק לו בכיסו. ומבורר שאין חילוק אם העתיק דירתו במיוחד לבין היה דר שם מאליו ואח"כ התמנה כמבואר מדבריו בתשובה עצמה. ע"ש. וכידוע המהרי"ק היה בן דורו של בעל תרומת הדשן, ומעיד על מנהג ימיו. וכבר הערנו שגם מדברי תרומת הדשן משמע כן, ושכן היה המנהג לפניו. וזה מראה לכאורה דלא כדברי האחרונים הנ"ל שיש הבדל מהותי במנהג מזמן תרומה"ד לזמנם.

וויל בתר טעמא דעיקר טעמו של מהרי"ק 'דהא מסתמא לא השכירוהו אדעתא שלא יוכלו לעשות כרצונם בענין זה'. והכי הוא בנר"ד ממש דמסתמא לא קיבלוהו לרב על דעת שלא יוכלו לשמוע תורה גם מאחרים, או לפשוט ספקותיהם שם, וכל שכן שהמציאות מוכיחה שאין כל רב מומחה לכל הדינים והעניינים, שזה מומחה במקצוע וזה באחר, ואין אדם למד אלא במקום שליבו חפץ, והיו נודדים למרחק למצוא רב שליבו חפץ. ונמצא, שגם במושבר להם אם אין היזק לכיסו אין בזה משיג גבול, ולא זלוזל בכבודו.

וגם מהרמ"א הנ"ל משמע לי בפשוט דסבירא ליה הכי, ולא כמ"ש האחרונים הנ"ל להעמיס חילוק מנהגים והוא נלמד באלו הן ממקומן של דברים. שהרי על דברי השו"ע (יו"ד רמה ס"כ) שפסק וז"ל, מלמד תינוקות שבא חברו ופתח בית ללמד תינוקות בצדו, כדי שיביאו לו תינוקות אחרים או כדי שיבואו התינוקות שאצל זה לזה, אין יכולים למחות בידו, שנאמר: ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. ועליו מוסיף מור"ם וז"ל, רב היושב

לפקח על הכשרות, שזהו שכירות פועל והוא כסף בשר בזה לא יזיק לו לפרנסתו.

וחזה הוית בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' כט פ"ה, ובח"ח סי' נ) דמסיק וז"ל, שאין שום כח ויכולת בידי הקהל וטובי העיר לבחור במקומו ברב נוסף ולו בתור מורה הוראה בלבד מבלי קבלת הסכמת הרב המרא דאתרא על כך. וגם בנימוק של ריבוי האוכלסא וטענה שיש צורך הכרחי בהוספת רב או מור"ה ג"כ אין ביכולת הקהל וטוביו להוסיף עליהם ולבחור ברב או מורה הוראה כזה אשר הרב המרא דאתרא לא יתן הסכמתו עליו, ומכ"ש שלא לבחור כזה אשר המרא דאתרא מתנגד לו במפורש אי בגלל הטעמים הכמוסים עמו, ואי בגלל אי השתנות התכונות והדעות. ושארית ישראל לא יעשו עולה. ע"כ. ולמד דבריו מהחת"ס ומהר"ם שיק וזכר יהוסף, ומשמע מדבריו שאפילו לא מפסיד כסף המרא דאתרא אסור, ואנן חזינן לא כן בדברי הגדולים הנ"ל. ומ"מ גם לדבריו משמע שאם היה הרב הראשון דר שם מעצמו ואח"כ עשו הדבר כמינוי, הדרינן לדברי תרה"ד דשרי לאחר לבוא לדור שם ולהורות.

בירור במנהג הקדמונים

ט. ומזכיר הנשכחות אנא, שאחר דברי רבותינו האחרונים הנ"ל שחילקו הדינים בהסבר שינוי המנהגים במשרת רבנות, יש לציין לתשובת אחד מרבותינו הראשונים שלכאורה מנגד לדברי החת"ס ודעימיה, והוא רבנו יוסף קולון בשו"ת מהרי"ק (סי' קסט) שאחר אריכות במקרה דיליה העלה במסקנות הדין וז"ל, ולענין ברכת חתנים הדעת מכרעת שמאחר שאבי החתן והכלה חפצים שיברך הרב האבסנאי, אין הרב היושב בעיר יכול למחות ואעפ"י שהוא מושבר שם. דהא מסתמא לא השכירוהו אדעתא שלא יוכלו לעשות כרצונם בענין זה, אמנם אם המנהג הוא שם שהרב שבעיר נוטל איזה פרס מהחתן

הראיה. בפרט דחזינן במהרי"ק שכך היה גם בזמנם ומקומם של בעל תרומה"ד ושכן מורה לשנו בתשובה, ובדברי החת"ס לא נראה כלל שדעתו לחלוק אלא לחלק. [

וחזיתי אור בספר ליקוטי הערות על תשובות חת"ס (יו"ד ח"ג סי' רל) שהאריך הרבה בדברי האחרונים בכל נידון זה שזה ככה וזה ככה, ובקיצור אמרים עיין שם שעל מש"כ החת"ס שתשובת תרומה"ד קאי בלא קיבלו שכר וקצבה במינוי, הביא דברי שו"ת הליכות אליהו להג"ר אליהו קאלעסניקער אב"ד ממילא (חלק זכור לטוב סי' ב) שהאריך בכמה ראיות לסתור הנחה זו, שהראשונים הנ"ל קאי גם במינוי עם מתן שכר בצידו. וכיו"ב כתב להעיר בערך ש"י (יו"ד סי' רמה) שבפסקי תרומה"ד הביא תשובת מהרי"ו שהוכיח מהאו"ז וכו' ולשון מהרי"ו ורמ"א מורה להיפך דבפירוש אמרו אף שקבלוהו עליהם לרב ונותנין לו פרס לית ביה משום השגת גבול. ע"כ. וזכיתי לכוון לכמה מראיותיהם, עיין בדבריהם הנעימים במקומן.

ושם ציין גם לשו"ת שם אריה (או"ח סי' ז) שמחזק הדין העולה מדברי החת"ס אך לא זכר ממנו וברם לדעתו ז"ל יצא לתמוה על דברי מור"ם ז"ל. ושם האריך לדקדק בדברי האבני נזר הנז' אך מסיק בו כדאמרינן שכל האמור רק לעניין שררת הרבנות ולא לעניין הרבצת תורה. ע"ש. וכאמת יש להעיר על דבריו בדעת החת"ס שכלל לא משמע בדבריו שכוונתו לחלוק על מור"ם ז"ל, וגם הוא בדוחק גדול להעמיד לשון מור"ם כן שהרי הזכיר לשון רבנות ושנוטל פרס מהם. [וכיו"ב יש להעיר בדברי הפני מבין (יו"ד סי' קצ) מש"כ בדעת מור"ם ז"ל]. ועיין עוד בליקוטי הערות הנ"ל במש"כ להעיר על הדוחק בדברי הפרדס רימונים (דף קח ע"ב אות ז) ובדברי הגרמ"מ שטרן המובא שם. והאריך עוד הרבה ע"ש.

בעירו ולומד לרבים, יכול חכם אחר לבא וללמוד גם כן שם, אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון, כגון שהקהל קבלו הראשון עליהם לרב ונטל פרס מהם על זה, אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך. ע"כ.

ונראה מקופיא שהוא המשך ישיר לדברי מרן, שלא רק במלמד לתינוקות לא מקרי בא בגבולו אפילו שפשוט שהוא שכיר גמור, אלא הוא הדין והטעם למלמד את הגדולים. וכשם שאין חילוק במלמד דרדקי אם בא מעיקרא לשם זה או שהיה דר שם והתמנה, מותר לשני הבא לדור שם להיות מלמד דרדקי משום יגדיל תורה, הוא הדין והוא הטעם ברב המורה ומלמד.

ותדע עוד, שגם בזמן מור"ם ותלמידיו כבר היה המנהג פשוט שהרב שכיר לציבור ועוקר דירתו לצורך זה, ואפילו הכי פסק שאין בזה משיג גבול. ובכיר תלמידיו בעל הלבושים שהתמנה לרב בכמה ערים בפראג, לובלין, הורדנא ופוזנא, ועקר דירתו ממקום למקום יוכיח שכך היה פשוט. וגם המפורסם בדורו המהרש"ל שהיה גם בן דורו של מור"ם כיהן בקהילות רבות כאב"ד [כמבואר בדבריו בספריו הק' בשו"ת וי"ם של שלמה] ועקר דירתו ממקום למקום לאלף תורה לרבים. והוא דבר ברור שכך היה המנהג פשוט בזמן מור"ם, שהיו עוברים ממקום למקום לכהן בק"ק ולהקים מדרשות של תורה, ועל מנהג זמנו ומקומו קאמר שאין בזה משיג גבול והחזיק בדברי תרומה"ד. ומעתה נתקשיתי מאוד לחבר דברי החת"ס שבא לחלק במנהגים מזמן תרומה"ד ומור"ם לזמנם.

[ואם חולק הוא החת"ס על מור"ם בדין זה, אין הכרח שהלכה כמותו בזה לדחות דברי מור"ם בלא ראיה, שהמוציא מדברי קמאי עליו

גיטין, לא מבטיח שמותר לו אלא גם על הציבור מוטל לפרנסו ולחזק ידי, ובלבד שלא יגרעו מהחכם הראשון. והוכיח חוב הקהל ממה שגזרו שני מאורי הדור מהרי"א ומהר"י וויל על תלמידיהם לקבל ולהחזיק ידי מהר"י ברונא.

וע"ש עוד שדן בחכם השני שמקפח מעט מפרנסת הראשון שליכא איסורא, וטעמו שמאחר וגובים על עשיית חופה וכו' מכח קבלה שקיבלו על עצמם וזה אינו בעולם ואין בו ממש על הנולדים ועל החתנים העתידיים, לא זכה הרב הראשון אלא בשעה שנעשית החופה ובאותה שעה הרי בנמצא עוד מחזיק תורה שגם עבורו התקנה, ונמצא השני מקבל כמו הראשון ולא לוקח משלו. וגם דין מהפך בחררה ליכא כדקימ"ל שלא שייך בממון הפקר. [שו"ע חו"מ רלו ס"א] וכל זה דווקא בדר שם ולא אכסנאי שכך היא התקנה. [וע"ש שעל המנהג שציין הש"ך כתב שיש הבדל מנהגים בין עיר לכפרים, וכל מקום ומנהגו, בפרט אם מקבל השכר הוא איש המיוחד לחופה ולאו דווקא המרא דאתרא.]

והקשה שם על דברי החתם סופר הנ"ל, ומסיק שלא מצא סמך לומר חזקה לחכם הראשון, ושכן העלה המאמר מרדכי (סי' ג).

ונאמנים דברי החכם בקונטרס משיב כהלכה לגאון ר' אליהו עקיבא ראבינוביץ [מייסד המודיע והפלס, מובא בסוף ספר מגילת רות ע"פ חסד למשיח] שהאריך בסוגיה זו ושם (אות ט) חתך למסקנה גדרי הדין, שגם אם מינו לראשון שאסור לשני לקפח פרנסתו, אם צריכים לשני ולתורתו גם במקפח שכר הראשון מותר בקבוע ולא אכסנאי, וכל זה לא למנוע שכר חופות וכדומה. ופשוט בדבריו שאם אין מקפח שכרו הראשון אין כאן ולא כלום. ומדגיש בדבריו (אות ט) שדין הרמ"א קאי גם למנהג ששוכרים הרב לעקור דירתו לשם ובזה קאי, ודלא כדמשמע בחת"ס

דברי מור"ם כפשוטו

י. ואחר החיפוש חזיתי לכמה בהאחרונים שלומדים ומכריעים כדברי הרמ"א כפשוטו שגם בקיבל מינוי כשכיר דלא כהחת"ס ודעימיה, עיין מסקנת הגר"ש ורהפטיג בתשובות בדיני פועלים (אות עא) שדברי הרמ"א גם בזמן הזה ואפילו מקפח קצת מפרנסתו.

ועי' שיעורי תורה לרופאים (ה"א עמ' 150), דפשיטא ליה שגם בזמן הזה לא נשתנה הדין בבא ללמד תורה במקום שיש רב שכור לזה, ובלבד שהוא ממעט רק מקצת פרנסתו. ע"ש.

ומצאתי שקדמם בשו"ת לב מבין (בירדוגו סי' עב) שכתב וז"ל, ברב שיושב ומלמד ובא רב אחר לנהוג רבנות, היא מילי דמצוה ואינו מעבירו לגמרי. בזה אין יכול לעכב משום יגדיל תורה ויאדיר וכן נראה מדברי מרן שם שכתב שאחד מבני חצר יכולים לעכב, וכן מלמד תינוקות שבא, חבירו אין יכול לעכב משום יגדיל תורה ויאדיר, ועלה כתב מור"ם דין של רב היושב בעיר משמע דטעמא דכולהו משום יגדיל תורה וכו' ולפמש"כ ניהא דכיון שיש רשות לרב השני לנהוג רבנות משום יגדיל תורה מותרים ג"כ לבוא אצלו ולהנותו דהפרס שקצבו לו אם יהיה הוא לבדו. ע"כ. [והוסיף להסתפק שם אם מותר לו גם להביאם אצלו בידים ולא בבאים מעצמם, ובזה סיים וצריך להתיישב קצת בפרט זה. ע"ש.]

ובשו"ת דברי חיים (האלכרשטאם יו"ד נא - נב), כתב לתמוה לכאורה על מור"ם איך חיבר דברי הריב"ש עם תרומת הדשן שבהדיא משמע דפליגי, ותחילה תירץ שבמקום שאין מעבירין את הראשון רק משמשים שניהם כאחד בזה קאמר דליכא איסורא, וכמ"ש כן בשו"ת בעי חיי לבעל כנסת הגדולה (יו"ד סי' ריח) ובלבד שלא ירד הראשון כלל מכבודו. והוסיף לקבוע במסמרות שבחכם השני שרצונו לעסוק בלימוד התורה ולדון דינים ולקיים

חשש אפילו מדרך ארץ. וכיו"ב בריא"ז (עירובין צג ע"ב) 'ואין ראוי לחכם להתיר הוראת חבירו בעירו'. וכל זה כמובן שהאכסנאי קרוב לחכמת המרא דאתרא. וכולהו קאי באכסנאי, וכל שכן בדר שם בקבע שלא שייך כלל איסור.

ויש להוסיף עוד, שלא נאמר כל זה אלא שמורה היפך המרא דאתרא דהוי בר פלוגתיה, אך המורה הוראה בסתם אינו בחשש כלל אפילו למ"ד דרך ארץ. וכן משמע דעת הבית יוסף (יו"ד רמב) שהביא דברי מהרי"ק (סי' קסט) להלכה שכתב, דאין לחכם להורות במקום חבירו כנגד דעת חבירו. ע"כ. וכיו"ב בשלטי גיבורים (ע"ז א ע"ב) שכתב, אין לחכם אחר שאין זה מקומו לסתור דבריו להורות בהיפך באותו מקום. ע"ש. ולרבותא תראה בדברי ריא"ז הנזכר שכתב, ואין ראוי לחכם להתיר הוראת חבירו בעירו. ע"כ. ומשמע שאפילו הוא בר פלוגתיה אינו אלא 'לא ראוי'. והאריך בכל זה בס' בית הוראה הנו' ע"ש.

ודע, שלגלות דעתו אינה בכלל הוראה, שאם אומר דעתו בשיעור דרך לימוד או שאמרו לו השמועה מהמרא דאתרא והחזיר פניו, אין בכך זלזול ולא הוי כבר פלוגתיה. וראיה לזה בגמרא עירובין (צד ע"א) ורב אי סבירא ליה דאסיר לימא ליה, אתריה דשמואל הוה. אי הכי מאי טעמא אהדרינהו לאפיה, דלא נימת כשמואל סבירא ליה והדר ביה משמעתי. ע"כ. ומשמע שמותר להראות שאין דעתו כהמרא דאתרא, והתועלת בזה שהחולכים אחריו ידעו דעתו. וכ"ה בפסקי ריא"ז שם וז"ל, אין ראוי לחכם להתיר הוראת חבירו בעירו, אבל הוצרך להחזיר פניו שלא יאמרו התלמידים חזר זה החכם מסברתו. עכ"ל.

ועיין היטיב בדברי השו"ע (יו"ד סי' רמב סעיפים ז-ט) שאין נקרא הוראה אלא בשמורה על מעשה שבא לפניו, ולא במלמד הדינים. וגם

שבכגון זה לא דיברו. וע"ש שם בסיכום הדינים (אות יא) שאין כלל איסור גם בעיר קטנה שמספיק רב אחד, אלא שמחמת המנהג יש לברר אם נעשה רק כתואנה נגד הראשון או שיש צורך ממש, ובפרט אם התחלקו לשתי עדות שבזה מותר. וסיים כל דבריו בקונטרס זה שאם לא גורעים ממשכורת הראשון ליכא כלל דררא דממונא וזה"ל, משכורתו זו אין גורעים גם עתה אחרי בוא הרב השני, ואם כן ליכא כלל דררא דממונא בדבר זה, פשיטא דלא זו בלבד דאיסור השגת גבול ליכא בזה, אלא אדרבה גם מצוה רבה איכא להגדיל תורה ולהאדיר, כי איסורא דאין מורידין ליכא וגם חזקה במצוה לא שייך בזה, ומימלא הכול מותר לכל הדעות. וכל המחכך בכגון דא להחמיר אינו אלא טועה ועתיד ליתן את הדין. עכ"ל.

ולגד"ד נראה שמספיק בכל זה ונמצאת למד, שמלבד שיש אומרים שבכל גווי ליכא השגת גבול ברבנות כפשט הרמ"א הנ"ל, גם אם נחוש לחולקים סוף דבר בנידון שלפנינו אין שייך כל זה שהרי לא מנרע דבר מההכנסה של הרב הממונה.

הוראה במקום מרא דאתרא

יא. ובכלל בעצם ההוראה במקום שיש מרא דאתרא אם הוא איסור או רק דרך ארץ, עי' בספר בית הוראה (עמ' סא) שהעמיק והרחיב היסודות בזה שפתיים יישק, ושם ציין לרש"י (חולין נג ע"ב ד"ה אתריא דשמואל) שכתב 'ולאו אורח ארעא לאורוי קמיה באתריה'. וחזינן שכ"ה בהדיא במהרי"ק הנזכר (סי' קסט) והסכים למהר"י ברונא בזה, ושכן משמע ברשב"א (על הגמ' הנ"ל) שהביא דברי רש"י ולא העיר דבר. וכ"ה בהדיא בשטמ"ק (חולין שם) בשם תוס' רבנו פרץ והרא"ה שזה מדרך ארץ ולא איסור. ויותר מזה מכואר בלשון רבנו חננאל (פסחים ל ע"א) 'ולא הוה בעי לאורוי קמי דרב', ומשמע שרק 'אינו רוצה' ולא שייך

מרא דאתרא שמלמד ולא רק ממונה

יב. עוד יש לברר הדין במרא דאתרא שאינו מלמד ומורה הוראה לציבור הרחב, אלא אחראי על תחומי שירותי דת שאעפ"י שהוא המכריע שם 'בסמכות', יש לדון אם שייך בזה דין 'מרא דאתרא' לשאר מילי.

עי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רנג) שכתב וז"ל, אם היה רב אחד במקומם 'ולמדס הן הולכים אחר דבריו'. זהו חלוקת ארץ ישראל ובבל בתרבא דאיתרא דאלו אוסרין ואלו מתירין ואוכלין וכו' ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרוננו לברכה ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל והרי עשו אלו הגדולים כרבם. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור. שאין אלו כרבם ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו. בתרבא דאיתרא דבא"י שכלם נוהגין בו התר 'כרבם שלמדס' כל חלב לרבות חלב שעל הקרב. ע"ש. ומבואר שהולך בתר רבם שלימדס והורה להם, ולא קאי בכל 'רב ממונה' על עניינים מסוימים ואפילו בקבלו עליהם, שבכל זה זהה הדין שאם לא מלמדס אלא שהם למדים מפיו ספרים וסופרים אחרים, אין הקהל משועבד לו בפסקים מאחר ולא מקרי רבם. וממילא גם לא משועבדים לו שלא ללמוד מאחרים או להביא אחרים ללמדס.

וכיו"ב בשו"ת מהר"ף (סי' נט), באתרא שיש להם רב מארי דאתרא 'ולמדס תורה' שנהגו לסמוך עליו בדיני התורה בקוליה ובחומריה וכו'. ע"ש. וכיו"ב בחקרי לב (או"ח סי' צה ד"ה ועוד כתב), אם היה רב אחד במקומם ולמדס הם הולכים אחר דבריו. ע"ב. הרי שטרחו לדייק שלמדס בדוקא וכמ"ש הרשב"א. ועי'

במורה במעשה הבא לפניו היינו בדבר שיש בו חידוש, אבל בהוראה ידועה ופשוטה כנותן טעם לפגם וכדומה מותר. ובפרט אם משיב עפ"י הכתוב בספרים מפסקי הגאונים שיכול להורות גם כימי רבו המובהק, רק שלא ידמה מילתא למילתא מעצמו. ונמצא, שהיום עם ריבוי ספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים כמעט ואין דינים כאלו במצוי שאין מגדולי הדורות שדיברו בהם ונתנו כללים, ונמצא דלא מקרי הוראה בפני הגודל גם אם נסכים להחשיב את הרב הממונה עד הקצה כרבו המובהק.

ועי' בשו"ת וישב משה (ח"ב סי' נ אות יג) מתשובת הרמ"א (סי' נ"ז) על הגאון ר' מן שהחזיק בהוראה ושיבה כמה שנים דהוי אפקרותא לסדר גט בלי ידיעתו, וכתב שזהו אם לא מיחו בו. וסיים וז"ל, ולענ"ד יל"ע ממ"ש מהרי"ק (ס"ס קס"ט) דאדעתא דהאי לא קבלו, ונראה לדינא דהכל לפי גדלותו ויחס הציבור אליו ולפי העניין. ולק"מ. עכ"ל. ודבריו יסוד גדול וביאור מדויק בלשון המהרי"ק שכידוע לכל בר בי רב שבהרבה מקומות של בני תורה הממונה מטעם אינו נחשב בציבור כהגדול או הדעת המכרעת, וגם במקומות של ציבור מעורב פונים אליו בעניינים מסוימים מאוד אם בכלל. ונמצאת אומר שהגדרת 'גדול העיר' ועל מה שיעבדו עצמם הציבור טעון בדיקה בכל מקרה לגופו.

ויש לציין לדברי החכם הנ"ל שכתב עוד בזה שם (בסי' נא אות ו) וז"ל, אסור לרב אחר להורות במקומו בדבר שיש בו השגת גבול להרב הקבוע הן בפרנסה הן בכבוד, משא"כ בלא"ה. [ומ"מ נהגו גדולי ישראל שלא להורות כלל גם כביעתא בכותחא כידוע מהח"ס. ואכמ"ל]. ע"ש. הרי שגם בהוראה יש צדדים להתיר וזה כאשר הבאנו מדבריו שהכול לפי העניין ובלבד שלא ישיג גבולו. וכ"ש בדבר שאינו נקרא הוראה אלא לימוד וכנ"ל.

בכל זה בספר בית הוראה (שער ב' סי' נא), שאף שיש עוד להאריך בזה עכ"פ חזי לאצטרופי לכל הנ"ל.

וזאת תדע ותן דעתך, שרבנו הרמב"ם לא הזכיר דבר מדין מרא דאתרא, ומשמע בפשוט דלא ס"ל דאיכא שינוי במחלוקת רבם או חכם אחר דאזלינן בתר כללא גבירתא (ע"ז ז ע"א) בשל סופרים להקל ובדאורייתא להחמיר. וכ"כ בדעתו בשו"ת אור לציון (מבוא לה"ב ענף ו) ועי' בית הוראה (שער ב' סימן מ). ואם כן החכם יאמר דעתו בכל מקום שמאחר ויצטרכו לחוש לדבריו או לפחות לחשבנם בשאר ספקות גם נגד דעת המרא דאתרא, אין צד זלזול או חתירה תחת המרא דאתרא. ודו"ק.

מינוי הרבנות הראשית

יג. והנה המינוי הרבני הממוסד הנוהג כאן בארץ הקודש, עיקרו סובב על שירותי הדת הניתנים לציבור, שאחריות הרב על המקוואות, כשרות המזון, העירובין ועריכת החופות והקבורה. ולא נאמר חצי דבר שנעשית בלעדיות לתורה או להוראה שלא ממה שתחת סמכותו. ואם כן גם לחתם סופר הנזכר אפילו שנכנסו אצלו הקהל ללמוד ולשאול הוראות, אינו 'שכיר' שמשועבדים לו, אלא כרב הנמצא שם 'בלא מינוי' לעניין זה ובוזה לכל הדעות בדברי תרומת הדשן.

כשלא פוגע בפרנסתו

יד. ובפרט יש לתת הדעת, שבזמן הזה במינויים המצויים, אין פגיעה בהכנסת הרב שאינו מקבל לפי מספר החופות או כמה שיעורים לימוד, ששכרו חודשי לשאת באחריות כפי הצורך ואין נגרע שכרו שמקבל מהרשויות. ואם על כבודו נזעק אין דעת רבותינו למנוע החכמים מלהגדיל תורה, וח"ו למעט בכבוד המקום כדי להרכות כבוד הרב, שאין חולקים בכבוד לתלמיד על פני רבו.

ונזכיר בזה שנית מדברי הגאון ר' אליהו עקיבא ראבינוביץ הנ"ל בקונטרס משיב דבר בסיכום הדינים (אות יא) שאין כלל איסור גם בעיר קטנה שמספיק רב אחד, ובפרט אם התחלקו לשתי עדות שבזה מותר. וסיים כל דבריו בקונטרס זה שאם לא גורעים ממשכורת הראשון ליכא כלל דררא דממונא וזה"ל, משכורתו זו אין גורעים גם עתה אחרי בוא הרב השני, ואם כן ליכא כלל דררא דממונא בדבר זה, פשיטא דלא זו בלבד דאיסור השגת גבול ליכא בזה, אלא אדרבה גם מצוה רבה איכא להגדיל תורה ולהאדיר, כי איסורא דאין מורידין ליכא וגם חוקה במצוה לא שייך בזה, ומימלא הכול מותר לכל הדעות. וכל המחכך בכגון דא להחמיר אינו אלא טועה ועתיד ליתן את הדין. עכ"ל.

ובפרט שים על לב, שהמתמנה ע"י הרבנות הראשית אסור לו בלקיחת כסף מאנשים על עריכת החופה או שאר שירותי הדת שתחת אחריותו, וממילא אם בא אחר ועורך חופה ומקבל כסף אין בזה כלל איסור השגת גבול, שהרי הממונה שמקבל כסף על החופה, עובר על תנאי העסקתו והוא איסור גמור שחתום על תנאים אלו ועל דעת זה מקבל משכורתו.

ועי' באריכות ברוח חיים פלאג"י (ח"ב סי' כז ד' עג), שהאריך הרבה במינוי דיין שלא ע"ד הממונים ובמקום שיש מי שקדם לו, וצידד בדין ועל דרך המוסר. והמעין בדבריו יראה שקבע בדינו הרבה פרטים שתלויים במנהג ובחסכמות הקהל, ועפ"י העמיד החילוקים בדברי תרומה"ד והאחרונים אחריו שיש לחלק כפי מנהג המקומות. ובמקומות פשוט שכל מינוי הניתן מטעם המדינה וגם בקהילות אינו כולל בתוכו בלעדיות על לימוד תורה או עריכת חופה וכדומה, אלא להיפך שמחייבים אותו להיות גם ממרביצי התורה, ובלעדיות שיש לו הוא בשררה והנהגת הציבור בעירובין מקוואות וכדומה שבזה אין להיכנס לו

אותו דייקא בעבור הרבצת תורה להשלים
החסר אינו שייך כלל בנדר.

התנגדות ללא סמכות

טו. עוד יש לדון בלא קיבל מינוי מפורש
לאותו בית כנסת או יישוב אלא נהג מעצמו
מכה שנמשכו הציבור אחריו או מכח מינוי
אזורי וכדומה לזה.

ראה בשו"ת נדיב לב (י"ד סי' קי) שכל טענת
השגת גבול דווקא כשהראשון נתקבל כדת
ובדין בכתב מינוי מסודר כפי מנהג המקום
וז"ל, אם הונהג בעיר ההיא להיות לרבנים
הקודמים להם ולהם אין בידם שטר קבלה
ואינו עשוי כתקנו לפי הסכמות ותקנות העיר,
הרי לא הוי קבלה כדן ואינם יכולים לעכב.
ולחיות שאינו ברור זכותם וכוחם לא כל
כמנייהו לעכב ביד החכם הנכנס בלתי שום
ראה והוא פשוט ומובן, ועת לקצר. ע"כ.
ובארץ הקודש ובכלל במנהגי הקהילות
בעולם, הוא מנהג פשוט בזמננו שיש כתב
מינוי או מעמד הכתרה לכל רב על מקומו אם
רב יישוב או אזורי או עיר, ואפילו ברב בית
כנסת צריך בחירת והכרזת הוועד, ואם לא
קיבל המינוי אין בו הסמכות על אותו המקום.

וגם אם מינויו על האזור או המדינה מאחר ואין
בסמכותו להחליט על רבני הקהילות ובתי
הכנסיות נמצא שלא התמנה לזה, וכוחו
בעניינים אלו ככוח החכם השני הבא לדור
באותו המקום. וכזה תראה במראה הבזק (ח"ג
סי' יט הערה 5) שכתבו לדון על השגת גבול
במינוי רב בתוך קהילה מסוימת בחו"ל נגד
רצון הרב האזורי וז"ל, בחוזה מנכ"ל משרד
הדתות מבורר שרב שכונה צריך להמלצת רב
העיר לשם קבלתו לתפקיד רב שכונה, וכן
צריך רב העיר להסכמת מועצת הרבנות
הראשית כדי לכהן כרב עיר. ואולם למינוי רב
במושב, אין הכרח בהסכמת רב המועצה
האזורית, ואם אנשי המושב בחרו באדם

במקומו. ואם כן יש ללמוד מדברי הרוח חיים
הנ"ל את העיקרון שהכול בהתחשב במנהג
המקום.

וכיו"ב תראה בשו"ת משיב דבר לנצי"ב זיע"א
(ח"ב סי' ח-ט) שאחר שסידר שיטות החכמים
בתשובת תרומה"ד והש"ך והגר"א, נחית
לדיניה וכתב וז"ל, וא"כ ע"כ טעם הרמ"א
שהתיר בכ"מ שיבוא השני וישג גבול הראשון
או מטעם שכתב התה"ד דמיידי שאין השני בא
לקפח שום פרנסה שבהיתר ורק פרנסה שצווחו
עלה וכך הבין הש"ך, או מטעם שכתב מהרי"ו
בשם א"ז משום שבא ללמוד תורה לרבים ויש
בזה משום קנאת סופרים וכך הבין הגר"א (שם
בס"ק לד רב וכו') כנ"ל בשו"ע, היינו דין
דמיקרי דרדקי דאיתא בגמ' והרי ברור דין זה
כשמלה דלכו"ע אם קבלו בעיר רב או שוחט
אסור לקפח פרנסתם אפילו רוצה לדור בעיר,
וזה ידוע שאין הרב השני שבוזה"ז לומד תורה
לרבים, והלאו שלא יחטיא את הרבים לעשות
מחלוקת ולהתגרות איש באיש ברעהו,
ובזה הפרט גרוע עוד רב ושוחט משאר אומניות
שאין בהם הסכמת בעלי בתים כלל ומי
שירצה לבחור זה האומן את לו שום קפידא
ותרעומת על רעהו שרוצה באומן השני,
משא"כ רב ושוחט שייך בהם הסכמת בעה"ב
לראות מי הוא ההגון לפני קהל ה' להיות
נסמכים עליו באיסור והיתר ועוד הרבה,
מש"ה מי שרואם בחכמתו או ברצונו להיות
סומך על הוראת זה הרב או על כשרות זה
השוחט דוקא ה"ז מטיל פגם בהוראת זה השני
או בחזקת כשרות של שו"ב השני, ומקפיד על
רעהו שאין דעתו נוטה לדעתו ומוזה באין לידי
מחלוקת והמחלוקת נמשל לאש. ע"כ.

והנך רואה שמאחר ולא נמצא בזה השני אחד
מהטעמים שאינו מקפח או שמרביץ תורה, יצא
עליו בלשון תקיפה עד מאוד ופסלו. אך בנדר"ד
שאין מקפח פרנסת הרב כלל, ועוד שהביאו

מסוים לכהן כרב רשאית המחלקה לרבנים במשרד הדתות לאשר את מינויו אף אם רב המועצה האזורית מתנגד לו. יראה שתפקיד רב אזורי במדינתכם מקביל לרב מועצה אזורית בארץ ישראל מבחינת כפיפות הרבני קהילות כלפיו, ואין הוא נחשב למרא דאתרא שהסכמתו נחוצה למינויים בקהילה. ע"ש.

ובאמת שיש לדון אם יש רשות לרב יישוב הממונה ומוסמך, לאסור על בית כנסת למנות להם רב שילמד וידרוש, כשרב היישוב קובע דרשתו בבית כנסת אחרת, וציבור זה נשאר בלא רב ודרוש. ואחר הבדיקה בגוהלים משמע שאין לו סמכות בעניין אלא אם כן התקבלה החלטה שכזו בוועד היישוב. וזאת מאחר ואין כל התייחסות לסמכות שכזו בחווה מנכ"ל הרבנות לתפקיד רב יישוב, ומאידך בתקנון ועד בית כנסת מובא במפורש שרשאי וועד לבחור ולשכור רב בית כנסת, ולא צוין שצריך אישור ורשות מגורם אחר.

[ובאמת היה להאריך ולדון בכח מינוי המועצה שאינה בשאלת העם ובחתימת רוב הציבור, ועפ"י רוב בחירת הרב יישוב או עיר אינו נתון להכרעת בני העיר אלא בעלי תפקידים הממונים מהמחוז או המדינה. ע' בשו"ת מהרי"ד (יו"ד סי' יח), הגדיר מינוי ע"י העדה ברוב אנשי עדה בכתב ובחתימה. ע"ש. וראיתי שהאריך בזה הגר"ש דיכובסקי במאמר הובא בקובץ שערי צדק (כ"ז עמ' יט). ע"ש.]

ומעתה שעפ"י דין ליכא איסור לאותו חכם לדרוש דבר ה', המתנגד לו עובר באיסור. וכמ"ש ועי' בכיו"ב בתשובת החכם צבי (ליקוט תשובות סי' קטז) שכתב וז"ל, כללא דמילתא בגדון דידן הדבר ברור לכל הדעות ולכל הפוסקים, שהרשות ביד בעלי בתים להיוועד יחד בכל יום ויום, וללמוד יחד כל מה שהם רוצים, ואין בזה שום מניעה, מתורת כבוד החכם או הרב, ואפילו אם ישימו להם ראש

אחד, אם אינו בתורת רב המלמד להורות אין בזה שום איסור בדבר, ואין כח ביד החכם ולא ביד הפרנסים לתקן שום הסכמה נגד דבר זה, והמתנגד הוא מונע הרבים מעשות מצוה, ועתיד ליתן את הדין, ואם החרימו על הדבר אין בחרמם ממש, אדרבא יש להם לחוש למנדה את חבירו שלא כדין חלילה. וכן הוא מנהגן של ישראל תורה שלימה בכל מקום ובכל קהילות ישראל, ובפרט פה אמשטרדם בין בק"ק ספרדיים בין בק"ק אשכנזים, שמתחברים יחד חברים החרדים לדבר ה' ללמוד תורה כחפצם, ובחרים להם ראש אחד להגיד להם אותו הספר שהם חפצים בו, יהיה מה שיהיה ואין פוצה פה ומצפצף, וכבר היה מעשה שחכם אחד ביקש למחות ביחידי קהלתו ולא עלתה בידו וגם הוא קיבל עליו על כך שתיקה וחזר בו. עכ"ל.

וכ"ה בקונטרס משיב כהלכה לגאון ר' אליהו עקיבא ראבינוביץ בסיועם הדינים (אות יא) וזה"ל, משכרותו זו אין גורעים גם עתה אחרי בוא הרב השני, ואם כן ליכא כלל דררא דממונא בדבר זה, פשיטא דלא זו בלבד דאיסור השגת גבול ליכא בזה, אלא אדרבה גם מצוה רבה איכא להגדיל תורה ולהאדיר, כי איסורא דאין מורידין ליכא וגם חזקה במצוה לא שייך בזה, ומימלא הכול מותר לכל הדעות. וכל המחכך בכגון דא להחמיר אינו אלא טועה ועתיד ליתן את הדין. עכ"ל.

'מרא דאתרא' פוסק ולא רק מלמד

טז. וכדי לדון את הרב הממונה או רב בית הכנסת 'כמרא דאתרא' במובן ההלכתי ולא רק המנהלי [שכאמור אין לו סמכות מנהלית להתערב בזה], יש לברר המציאות באותו המקום, שאם אכן קהילתו נכפפת תחתיו לפסיקותיו שעשאוהו כרב עליהם דינו כמרא דאתרא. אלא שהדבר כמעט שאינו מצוי שגלוי ומפורסם שהמצוי היום שנכפפים רק בענייני הקהילה שיהיה ראש ומנהיג בסדרי

ומלמד ומשיב בהלכה בלא כוונת שררה להיכנס בתפקיד המרא דאתרא, שזה מותר גמור הוא והיא התורה שלומד ומלמד ומחויב להשיב בהגיע להוראה. משא"כ אם דעתו להשתרר ולתפוס מקום המרא דאתרא בזה העוון על כתפיו, כדברי החת"ס ודעימיה שבשכור הוי אתריה ואין רשות לאחר שם, והיינו במילי דשררא.

ובא מבואר בשו"ת משיב דבר לנצי"ב זיע"א (ח"ב סי' ה-ט) וז"ל, דאם יש בעיר אחת שני מרביצי תורה, אין תורתו של זה מנגד ומקפח תורתו של חברו משא"כ בהנהגת הציבור, במקום שיש שני רבנים היא ראשית חטאת השני שמרבה מחלוקת, ומה שזה רוצה לעשות בצרכי הקהילה בא השני והצר שלו ומקפחו. עכ"ל. וניכר שכל הקפידא חוזרת ונחה במקום שמקפח פרנסתו או הנהגתו על הקהילה אך במלמד ועונה בהלכה לפרט ליכא שום נדנדו.

ודברי הרב כחיצי אש על העושים מחלוקת בטענות לשם שמים וכו' והדברים כרעם ליישר עקמומיות שבלב, עיין שם ויאירו עיניך. ועל כן לבוא במקומם הרב הראשון בודאי נעשה להחזיק המחלוקת ובוזה טוב יעשו להפריד הניצים וכל קהילה במקומה לחיים טובים ולשלום, וזה ילמד בזה וזה בזה.

וזה מבואר היטיב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב חו"מ סי' א אות כב) שאחר שהראה לכאורה סתירה בדברי מהרש"ם (יו"ד סי' צ לחו"מ סי' א) יישבם וז"ל, אולם לכי דייקנן פורתא חזינן דאלו ואלו דברי אלקים חיים וטובים השנים יחדיו יבנו. דההיא דחו"מ לא מיירי בשהגדול ממנו כבר הוקבע להוראה בתור רב העיר, לכך אין כאן זילותא ואפקירותא. משא"כ ההיא דיו"ד מיירי בשכבר קיבלו עליהם רב אחד לראש ולקצין להורות להם את הדרך ילכו בה כתורה וכמצוה, א"כ זה המורה

התפילות וניהול שירותי הדת בקהילה, אך לפסיקת ההלכה ושאר מילי עין רואה ואוזן שומעת שכל אחד בוחר לו רב לילך אחריו לפי עדת מוצאו ורב כבית אביו או קבלת אחד מגדולי הדור. ועפ"י רוב גם אם מינו אותו ללמד ולהורות הלכה עיקר המינוי ללמד אותם פסקי אחד מגדולי הדור, ושישיב להם עפ"י דעתו של אותו פוסק או להביא בפניהם הדעות.

אולם ביוצא דופן הוא, אם מינו להם לקהילתם מו"צ ודיין ת"ח מובהק מפורסם שיפסקו להם ההלכה, שבוזה בדר"ב דעתם וכוונתם להתבטל אליו ולדרך פסיקתו. אך זה כמעט אינו במצי. וכיו"ב העלה בספר בית הוראה (שער ב סי' סא), וכ"ה בילקוט יוסף (שבת א-ג עמ' תכה). והדברים פשוטים.

[ומכאן גם יש לרבנים להכיר מקומם, שלא כל רב בית כנסת או רב יישוב ועיר יש בכוחו ללמד ולהורות לרבים כפי הבנתו בלבד, בלא להביא בפניהם דעות הפוסקים. שגם אם יש מי שירצה לילך בתריה, אינו יכול להעלים שאר הדעות. בפרט שיש הרבה לדון בכללי הפסיקה אמתי מותר לו להורות רק כדעתו. ואכמ"ל.]

ונמצא, שכמעט אינו נמצא גדר מרא דאתרא ברבנים הממונים בערים, ישובים, קהילות ובתי כנסיות. אלא שהרב הנמצא שם הוא מרא דאתרא למה שתחת אחריותו ובמה שהציבור כפוף לו. וגם במקומות שעטרה על ראשם מורה ודיין שקיבלו עליהם כל פסיקותיו ולא רק בענייני הקהל, אם אין מזיקו בפרנסתו לא חשיב משיג גבול. וגם להורות במקומו לשיטות קמאי הנ"ל חשיב כאינו דרך ארץ אם חולק עליו בהדיא, ולא איסור ממש.

הוראה או שררה

זו. ולענ"ד להכריח שגם בהתקיימו תנאי מרא דאתרא, יש הבדל גדול בין הגיע לשם חכם

תמנע טוב מבעליו ובפרט אם הוא דבר קשה וצריכים ממנו, והרי מצינו שכמה פוס' רוא"ח רובם לא היו קבועים דיינים בעירם וחיברו כמה וכמה חיבורים. וכן התנאים והאמוראים ג"כ וכ"ש אם חולקים בעיקר הדין בראיות ברורות מן התלמוד ומן הפו' עם דין שבעיר, שהרי מצינו בכל המקומות אפי' עם הנשיא חולקין וכו' וגדולה מזו אתה תחזה לה' כסא שלמה הנ"ל בסי' א' (ד"ז ע"א) מ"ש ממנהר"י בפסקים וכתבים (סי' תכ"ח) על רב א' שהיה בעיר ובא רב א' ליישב בישיבה לדון ולהורות, שאין יכול הרב הא' לעכב ע"י וכ' שם בתוך התשו' כתר תורה ושרותא דיד' הרי היא מונחת ומופקרת לכל מי שרוצה לזכות בה ע"כ. באופן דהנך רואה דאין מקום לכל דברי המפקקים הנ"ל. עכ"ל.

ומבואר היטיב שיש לחלק בין לומד ומורה בלא לקחת שררת המרא דאתרא שהוא היתר ומצוה, יגדיל תורה ויאדיר. משא"כ אם רוצה לקחת השררה לעצמו, שבוה קמו עליו מגדולי האחרונים להוכיחו על פניו. והמעין בדברי הפוסקים שהבאתי עד כה יראה שברובם משמע בקל חילוק זה.

ועתה ראיתי ללמוד כן גם בשו"ת הברי והשמא (ח"ב עמ' תע והלאה) שאחר שהביא דברי האור זרוע להתיר לאחר לדרוש גם במקום שקיבלו עליהם רב קבוע כתב וז"ל, אין המדובר שקיבלו עליהם את האחד כרב העיר והשני מכריז על עצמו כרב העיר, אלא רוצה לסדר קידושין או ללמוד עם תלמידים וכנראה שתפקידים הללו לא שייכים דוקא למרא דאתרא. ע"כ. ורוצה לומר שאם זה הבא בגבול חולק ורוצה לנהוג ברכנות דהיינו בשררת הרבנות בזה האריך להביא האוסרים, מה שאין כן בבא להורות וללמד העם תורה שבוה לא שייך הנ"ל ודו"ק לגד"ד.

במקומו וקובע עצמו להוראה. זה ודאי מחזי בזילותא ואפקרותא לרב העיר דאין שני מלכים משתמשים בכתר א' ומעלין בקודש ולא מורידין ואין זה ענין לתלמיד שלא הגיע להוראה לשנות המ' וכו' ודע דמכל האמור תשובה מוצאת למה ששמעתי מפקקים, דאם יש ב"ד קבוע בעיר דאין לשום ת"ח להורות שום דבר הלכה גם אם שאול נשאל, וגם שמעתי מפי א' הגאונים כי אם יש גדולים בעיר שכבר הגיעו לשנות הארבעים. שאין ראוי למי שלא הגיע למ' שנה להורות אפי' אם נשאל בדרך שאלה ותשובה מעיר אחרת. ומכ"ש אם יש רב העיר שגדול בחכמה ובמנין. ומעיד בגודלו שראה לכמה גאונים שקדמוהו שהיו מודקקים שלא ליתן הסכמתם על ס' שו"ת אם מחברו פחות מארבעים שנה. ועין רואה מכל האמור בדברינו למעלה ראש. מכו' דאין מקום לחוש לזה דמלבד דלד' מהרשד"ם והרדב"ז והלח"מ ודעמיהו דבזה"ז ל"ש דין זה. ומכ"ש אם לא נשאל רק בדרך שו"ת דאין כוונתו להשתרר ח"י. עוד זאת פוק חזי לה' ריה שדה ז"ל [סי' כ] דאפי' בחולק על רב העיר שיש שערערו ע"ז מטעם דאין לך אלא שופט שבימך וכו' פיו מלא תוכחות על המערערים והבי"ד הרב נאמן שמואל (סי' לא) מה שצווח ככרוכיא ע"ז בארשת שפתיו וכ' עליו ה' הנ"ל וז"ל והנה ע"כ לא קאמר הרב ז"ל הנז' ולא כתב עליהם אלא לפי שאינם חוששין לשום הוראה אלא למה שאומר הרב שלהם, אבל אם הרב שלהם ישיבע לת"ח הראויים להוראה וכו' שלא נשמע דב"ז מעולם ולא נמצא כתוב וכו' ועוד הוא נשבע לעבור על ד"ת שאנו לומדים ללמוד וללמד ומחמת זה ג"כ אומרים מ"ל לבלות ימינו מאחר שאין מחשבתנו יוצאה לפועל וכוה תהיה התורה מונחת בקרן זוית ואוי להם מעלבונה ש"ת וכו' ע"כ.

עוד כ' שם וז"ל, אבל אם שאלו ממנו איזה דבר לגלות דעתו ודאי צ"ל להם משום אל

כל בית כנסת נידון בעיר

יח. ונתתי אל ליבי לחקור בזה, שגם אם נחוש למחמירים האם דבריהם באו דווקא על מלמד ומורה במקומו ובבית מדרשו של הראשון, או שמא יאסרו על כל בית מדרש שבתחום אותה העיר. שהנראה פשוט שאין לאסור בכל בתי מדרשות ולאסור גם על בתי מדרש הקמים חדשים, שמניין ניתן הכוח לזה כשאנים עניין לבית מדרשו או תחומי סמכותו.

וגלע"ד ראייה לזה בדברי שו"ת מהר"ש הלוי (יו"ד סי' ח) הנזכר שכתב וז"ל, נודע מה שכתבו האחרונים ז"ל שכל בית הכנסת נדון בעיר אחת בפני עצמו. א"כ נמצא שראובן זה התלמיד חכם הוא נדון כרב אחד בעיר אחת שאין גדול ממנו, אחר כל הדברים הנאמרים עליו בשאלה ששונה הלכות בכל יום ואינו עוסק בפרקמטיא אלא כדי חייו, שזהו תנאי התלמיד חכם להיות פטור ממסים כמ"ש לעיל. א"כ נמצא שאין ראוי לשום חכם אחר אפי' יהיה גדול כמוהו להשתרר בתוך הקהל שהוא בשום דבר, וכמו שהאריך בראיות הרדב"ן בבית הגז' ע"כ.

והעולה מדבריו, שאם קהל בנה בית כנסת והעמיד רב דינו כמרא דארא לאותו מקום, ומשמע שאפילו יש חכם מרא דאתרא בעיר אין זה מבטל מקומו של החכם בתוך הבית כנסת שבאחריותו. וכיו"ב בשו"ת שבט הקהתי (ח"ה סי' קנח) כדלקמן בסמוך.

ואע"ג שלא ציין מקור ושורש ונשמע בסומך על השמועה, מ"מ בהצטרף דברינו לעיל שעיקר אחריותו וסמכותו על ענייני בהכנ"ס דווקא, וגם בזה אין בכוחו למנוע לימוד ללא שררה אא"כ טענתו מתוקף אחריותו, חזי לאצטרופי לדברי גברא רבה הנ"ל.

וכבר דיברו עוד גדולים בזה שבמקום שכבר נחלקו בני הקהילה לא שייך כל המחלוקת הנ"ל, עי' בשו"ת ראנ"ח (סי' צח) שכתב וז"ל,

תשובת שאלה זו היא מוצאת מכלל התשובה דלעיל, דנהי שאם החכם הזה היה חכם מקובל על הקהל אפשר שהיה כחו יפה בכך לנעול דלת בפני איש אחר אשר ירצה לדרוש שם ולנהוג שררה ורבנות שם, וכדאמרינן בעלמא אתריה דר' פלוני הוא וכו' גם הראשונים ובפרט הרב בעל ת"ה כבר האריך בענין זה, מ"מ כיון שהקהל כבר פרקו עולו מעליהם ועמדו על הפרק ויצאו מתחת עול סבלו על פי התורה והדין כמו שהתבאר אם כן מה כח דינו יפה לגזור עליהם שום גזרה. ע"כ. [ובמש"כ ויצאו מתחת עול סבלו עפ"י התורה הוא לעיכובא, וע"כ צריך בכל מקום לדון לגופו של עניין וכגון במקום שנכנתה בית כנסת נוספת כדי להשקיט המחלוקת שזה עשו על פי דין, כמבואר ברדב"ז ח"ג סי' תעב. ואכמ"ל.]

וכיו"ב עי' בשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' מו) שאחר שהביא דברי תרומה"ד וכתב וז"ל, יראה מדבריהם דאין כאן השגת גבול בזה החכם הבא מחדש, ואין מקום לעכב ביד, אדרבא יש טעם גדול שלא לעכב דהיינו משום קנאת סופרים תרבה חכמה. דיראה דכל מה שכתבו הוא בששניהם בעיר אחד, ומ"מ יש לכל אחד מהם מקום קבוע לנהוג שררתו, כה"ג אמרינן שאע"ג שאם לא היה בא הת"ח שבא מחדש לקבוע דירתו היה מרויח יותר הת"ח שקדם דירתו בעיר, מ"מ מטעם קנאת סופרים אינו יכול לעכב. אמנם כה"ג דנדון דידן וכו' כי כפי מה שבא בשאלה יראה שהמביאים החכם השלם החדש רוצים שיהיה דיין ומורה חוראות בק"ק ציציליא, והחכם השלם הה"ר יוסף הנזכר לא היה לו שררה אחרת בק"ק הנזכר כי אם לדרוש, וזה לא יתכן לעשות מהטעמים שכתבתי למעלה. ע"ש. ומשמע שאם יושבים על אותו המקום ואותה השררה שם האיסור, ומשמע שרוצה להעמיס דבריו בפירוש דברי תרומה"ד.

ומ"מ נמצא שאם כל אחד בקהילה נפרדת ליכא איסורא, וכן אם אחד ממנה על ענייני

כשרות וכו' והשני בהרבצת תורה ליכא איסור. גם אם נעמים כן בדעת תרומה"ד וכ"ש אם נאמר שאין מסכימים דבריהם זה לזה.

וכיו"ב בשו"ת דברי חיים (האלברשטאם יו"ד נב) עיין שם בלשונו שחידד שאם אינו יושב במקום הראשון ממש אלא שנתפרדו לשתי קהילות ליכא איסור כלל, ועל עצם ההיפרדות אם רוצים לבנות מקום תורה ותפילה נוסף לשם חיוזוק הדת, כתב וז"ל, הרי דיוכלו עיר וקהל אחד להפרד מחבריהם אך באופן שייהיה לקיום מצוה, והמוחה בזה הוא מונע רבים לעשות מצוה כמבואר לעניין בית כנסת. ע"ש.

לפתוח בית כנסת בסמוך

יט. והנה טענה נשמעת כקול קורא, שכל שבנו הבית כנסת מחמת המחלוקת איסורא איכא וכל שכן שיביאו להם רב לקיים שיעורים ודרשות שהיא מצוה הבאה בעבירה. והנה כבר נתתה סוגיה זו בגדולים, ולכן לא נאריך אלא בראשי פרקים, עי' במ"א (סי' קנד ס"ק כג) עפ"י הריב"ש (סי' רנ"ו וס"א) ושו"ת ר"י הלוי (סימנים מד-מה) שהמעכב לבנות ביהכ"נ אפי' יש בהכ"נ בעיר מונע הרבים מלעשות מצוה. ומאידך בשו"ת הרא"ם (ח"א סי' נג) ובמשפטי שמואל (סי' מא) משמע שאם יש במקום הראשון להכיל כולם אסור לפתוח מקום חדש, ואפילו מחמת מחלוקת דעת הרא"ם לאסור ועוד שגרמו חסרון בדין ברוב עם הדרת מלך והיה להם לפטור המחלוקת ללכת אחר הרוב. [ובאמת שבעונותינו, אולי היה מועיל לדון עפ"י רוב בענייני הכספים וההכרעות המנהלתיות, אך למנוע השגאה ומחלוקות בכבוד לא מועיל ללכת אחר רוב להשקיט המחלוקת.]

ברם, כדעת הריב"ש מבואר ברדב"ז (ח"ג סי' תעב), שזכות המיעוט לפרוש להתפלל לעצמם בכמה טעמים ומהם, שאין התפילה כתיקונה כשמתפלל במקום שאין דעתו מיושבת עליו, ואין לומד ומתפלל אלא במקום שליבו חפץ, וכ"ש במקום שיש מחלוקת שעדיף שיפרשו

ויקימו מקום תפילה להשקיט המחלוקת. ובדעה זו הכריע מור"ם ז"ל (ח"מ סי' קסב ס"ז) וז"ל, ואם רוצים לבנות להם בית הכנסת אחר, או יחידים הבאים לבנות להם בית הכנסת, אין אחרים יכולין למחות בידם, והמוחה ראוי לנזיפה. ע"כ. וציין אליו הב"י (ח"מ קסג) בשתיקה כהודאה. וכ"ה ג"כ בדר"מ (ח"מ קסג אות ד). ועי' במשנ"ב (סי' קג סק"ב).

וע"ע באגרות משה (או"ח ח"א סי' לא, וח"ב סי' מו) שיש בריבוי בתי כנסיות מעלה שיבואו רבים הקרוב להם וריבוי הקדושה וקנאת סופרים תרבה חכמה. והם דברים הנראים בחוש כצודקים.

למשוך מתפללים ממקומם הקבוע

כ. אלא שכעת נידון הנולד מזה, אם בבואו של הרב השני גורם למיעוט מתפללים בבהכ"נ הראשון, אם יש בזה איסור מצד הרב או המתפללים, וכן להיפך אם הרב הראשון מונע מלעבור לבית כנסת החדשה אם יש בזה דין מזיק לציבור שבבית כנסת החדשה.

עי' לגאון אגרות משה (ח"מ ח"א סי' לה) שכתב וז"ל, הנכון לע"ד שלא היה רשות לא להם ולא לשום אדם ליסד ביהכ"נ אחר במקום הסמוך שע"י זה ודאי שהרבה מאלו שהיו הולכים אצלו כשלא היו מייסדים ביהכ"נ האחר ילכו לביהכ"נ האחר שיסדו, דיש בזה איסור מהפך בהררה ויורד לאומנות חברו כמבואר בחת"ס חלק ח"מ סימן ס"א דבדבר שאין מקום לשניהם איכא איסור יורד לאומנות חברו וכו' ואף שעדיין נשארו אצלו אנשים שמתפללים שם כיון שהוקטן המנין כל כך עד שאין לו כדי חייו והוזל ע"י זה ביהכ"נ שלו בהרבה מאד, הוא ודאי קפוח הפרנסה שאסור. ע"כ. ומשמע מהכא שכל שאין הפסד ממון וכגון המצוי בבתי כנסיות שבעיר שיש בתי כנסת רבים וע"ד זה נבנים או ביישוב שבתי כנסיות מטעם הקהל שלא שייך בזה

איסור, שגם אם התמעטו המתפללים אין בזה גבול חברו.

שייך כלל השגת גבול. ומשום דרכי שלום כל מקרה לגופו ייבדק אם היה טעם הגון.

אלא שהוסיף האג"מ שם עוד איסור וז"ל, והנה על אלו האנשים שהתפללו אצלו יש עוד איסור דמדרכי שלום, דיליף מהרי"ק שורש קי"ג מהא דמערבין בבית ישן מפני דרכי שלום שאיתא בגיטין דף ס', דכמו כן אסור לשנות מקום התפלה אפילו היכי שיש קצת טעם, משום דבהא נמי איכא חשדא שיאמרו שהוא או בני ביתו אינם מהוגנים ואיפסק כן בש"ע או"ח סימן קנ"ג סעיף י"ז. ומסתבר שאף להי"א שהביא המג"א בס"ק מ"א שבמקצת שרוצים להתפלל במקום אחר רשאים כיון שגם בביתו מתפללים, הוא רק כשלא היה לבעה"ב שהתפללו בביתו פרנסה מזה, רק מצד חזקת מצוה שבזה אולי סובר הי"א דליכא גם חשדא כשנשארו מתפללים שם כדאיתא בפמ"ג וכו' אך מצד איסור זה דדרכי שלום, אם יש להם טענה גדולה היו רשאים כדאיתא כמג"א סימן שס"ו סק"ז והפמ"ג בסימן קנ"ג סק"מ כתב דבטענה רבה משניין ולא חיישינן לחשדא. ע"ש. ונמצא מדבריו שאם התפצלו בחמת טעם הגון ואין הפסד ממון לראשון ליכא איסור, ואם לא מטעם הגון יש אומרים שמותר בנשארו מקצת שם. ובפשטות משום דרכי שלום ספקו להקל.

ועל כן, המוכן שאין טענת יושר בלדחוק המתפללים לכאן או לכאן מאחר ונעשה בהיתר, וייתן לכל אחד הזכות והחופשיות לבחור כרצונו, וכן ראיתי מבואר בשו"ת מים עמוקים לראנ"ח (ס"ט ע) וז"ל, לדעת מהרי"א נרא' לכאורה דאין יכולין לעכב כלל על לוי מלקבוע מקום תפלה בביתו, גם לא על המתפללי' שלא ילכו להתפלל שם וכ"ש אם תמשך איזה תועלת מצד קביעות המקום ההוא ג"כ שהקרובי' שם יועדו תמיד להתפלל ערב ובקר. מה שאין כן אם יצטרכו ללכת אל מקום אחר דאי מטרחינן להו אתו לאמנועי וכו' וראיתי להריב"ש ז"ל שנשאל על ב"ה שרצו לבנות ויצאו אנשי' מערערי' עליו שאינם יכולי' לבנות מבח חרם אחד. והסכמה שהיתה ביניהם מלפנים שלא לבנות בית הכנסת חדש והחמיר הרבה על המונעי' הבנין. ולבסוף כתב שהעושה כן מונע רבים מלעשות מצוה ובר נדוי הוא. ע"ש.

ובפרט שהוא כמעט פסיק רישא באיסורים רבים, שכמעט ולא ניתן לשכנע בלא לדבר לשה"ר על המתפללים הפורשים או הרב שהביאו למקומם ושאר דיבורי איסור, ויצא שברו בהפסדו.

סייעתא דשמיא למרא דאתרא

כא. והנה במקום שיש גדר מרא דאתרא עפ"י הנ"ל, יש לתת לב לגודל חשיבות העניין, ראה בשו"ת הרב"ז (ח"א סי' צ) וז"ל, "באתר דאית גבר, תמן לא תהוי גבר". וכל המשיג גבול רעהו, מלבד איסור השגת גבול, ומלבד האפקירותא, איננו זוכה לסייעתא דשמיא, להורות כהלכה. כמפורש יוצא מחכמינו ז"ל, בכתובות ס' ע"ב דאמר אביי, האי מילתא דאמור רבנן, אפי' ביעתא בכותחא, לא לישרי אינש במקום רבו, לא משום דמיחזי

ברם, אעפ"י שכדבריו ראינו בפת"ש (חו"מ קסב סק"ו. יש להעיר בזה כמו שכתב הגר"א וייס בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סי' ה אות ב), שמנין לנו להכריח אדם להתפלל במקום מסויים מחמת ההכנסות של הרב, וכי נכריח אדם לקנות שירות בחנות מסוימת מאחר והיה רגיל בה, או נאסור על אדם לעבור דירה אם יפחית ערך שכנו, ועל כן הכריע שמותר לפצל ולהקים בית כנסת נוספת. ע"ש באריכות ובטו"ט.

ומ"מ בנד"ד שלא שייך הפסד ממון לבית כנסת הראשון וגם הוא רכשו של המלכות, לא

יותר. ע"ש. ומוכח שלמד מחכם העיר לחכם של כל ציבור בפני עצמו שבתוך העיר. והוא בדברי מהר"ש הלוי (יו"ד סי' ח) הנ"ל שכל בית כנסת או קהילה נחשבים כעיר אחת.

הראוי לעשות

כב. והנה הגם שעפ"י דין הארכנו בדברי הפוסקים בכללים ותנאים שייקרא מרא דאתרא, אכתי יש לשאול האם הוא מהישר והטוב לעשות כן ללמוד ולהורות במקום שיש רב שאינו עולה כמרא דאתרא או דלמא ראוי לברוח מהדבר.

וראיתי למרן מלכא בשו"ת יביע אומר (ח"ט חו"מ סי' ט) שהתחבט בכיו"ב וסיים ללמוד מדברי שו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קלב) מהי הדרך הישרה שיכור לו האדם וות"ד, שאלה רב זקן ומנהיג קהלות בין בהנהגת המדינה, בין בכל עניני איסור והיתר, ועל פיו יישק כל דבר, ועתה חלה את רגליו באופן שלא יוכל עוד לצאת ולבא לפני עדת ישראל כלל, וקהלה אחת מקהלות הרב הסכימו לקחת להם תלמיד חכם ללמדם תורה והלכה ולדרוש להם בדברי תורה כמנהג חכמי הקהלות. וכששמע הרב הזקן הענין הנז' יצא בקצף גדול על שנתנו כבודו לאחרים ותובע עלבונם בפני ראשי הקהל, והשמיע קול במחנה העברים לאיים על החכם הנז' וכו'. תשובה, זקן זה אם קנה חכמה, מה חכמתו, שהרי אין לך מצוה גדולה מלשמוע תורה ממי שלבם חפץ, שנאמר, כי אם בתורת ה' חפצו. (ע"ז יט א), ולא מבעיא עתה שהוא חולה, ואינו יכול לשרת את הקהל, אלא אפילו אם היה בריא אולם, וכחזו אז כחו עתה, מאחר שהקהל בחרו בת"ח זה ולא באחר, היה לו לעבור על מדותיו, הטוב הוא מרבינו הקדוש שאמר לו לוי בפניו, נתת לנו רבינו רשות לעמוד (ע"ז יט א), והאם לא ידע מה שעשו לרבן גמליאל שהעבירוהו חבריו, ולא נמנע ראב"ע מלקבל שררת הנשיא אחר שרצו בו קהל ישראל, אף שהיה

כאפקירותא, אלא משום דלא תסתייעא מילתא, שיורה כהלכה (כפירש"י ז"ל שם). ובתוס' (שם ד"ה כי) כתבו, דנפק"מ שהיכא שהרב מוחל על כבודו, דשרי ואפ"ה אל יורה, דלא מסתייע מילתא הואיל ורבו אצלו. עכ"ל. ובתשו' בית יעקב (סי' קמ"א) הוכיח מהתוס' הנ"ל, שפי' הא דאמר: לא משום דמיחזי כאפקירותא אלא משום דלא מסתייע מילתא. הכוונה, דלא משום דמיחזי כאפקירותא לחוד הוא, אלא גם משום דלא מסתייע מילתא ע"ש. וכן מצאתי בתוס' רי"ד (שבגליון הש"ס דפוס ווילנא) שפי' כן להדיא ע"ש.

והוסיף הרב"ז שם להביא מדברי הדמשק אליעזר (חולין פ"א סי' ו) וז"ל, ורשות ביד חכם העיר להתיר מה שאסר חכם אחר, ואפי' אם האוסרים רבים, הקדוש ברוך הוא מצליח לחכם העיר יותר. ואפי' אם איזה ת"ח שבעיר, שאינו ממונה (על הוראה) אוסר, רשות לחכם הממונה להתיר, אפי' אינו רבו של האוסר, ואם אסר חכם הממונה, אין לחבירו להתיר. והביא מכמה מקומות דקאמרו אתרי' דמר הוא (עיין עירובין צ"ד ע"ב. חולין נ"ג ע"ב). וטעמו משום דחכם הממונה הו"ל כרבו. והביא בשם רי"ז שפסק ג"כ, דהחכם במקומו יכול להתיר מה שאסר ת"ח אחר. יע"ש.

ודע עד היכן קבלת המורה, שקהילה שבחברה לה רב המשיב על שאלותיה ומלמד תורה, לאותה קהילה נקרא 'המרא דאתרא'. וראיה לזה ראה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ה סי' קנח) שדן במה שנהוג שלכל קבוצה יש רב משלה הממונה להשיב לשואלים, שאם אחד מהחוג לא שאל להרב שלו אלא הלך לשאול לרב אחר שאינו מהחוג שלו ואסר החכם הכתם, ושוב הביא הכתם להרב שלו דבכה"ג יש רשות להרב שלו להתיר, עפ"מ ש"כ בדמשק אליעזר (חולין פ"א סי' ו) וז"ל, ורשות ביד חכם העיר להתיר מה שאסר חכם אחר ואפילו אם האוסרין רבים הקב"ה מצליח לחכם העיר

בזיון גדול, שעשה את הראשון כפסול ופגום והוא בפרסום. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת מהר"ש הלוי הנזכר לעיל, וכ"ה בשו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד סי' כז). ושם חילק דלא דמי למובא בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' קלב) במעשה ברב וזקן שחלה את רגלו דשאני הכא המרא דאתרא עדיין היה כחו במתניו, ע"ש. ולכן על כסאו ומקומו ממש של הרב זה לא יעשה. וכדברינו ראיתי בשו"ת משפטי יוסף (ח"א חו"מ סי' מח) שאין איסור מסירת שיעורים והוראת הלכה, כל שלא נוגע בפרנסת הממונה ולא דורש במקומו ממש. ע"ש.

לרדוף השלום וקידוש ה'

כג. וראה לשון הריב"ש (סי' רעב) שאחר שהאריך לחזק ולהעמיד ולצדד לזכות הגאון השואל סיים, והגני מבקש מאת כבודך ואשחר פניך לתת מקום לשלום. וכי ידברו למלחמה ואתה שלום. כי ידעתי כל אלו התלונות יצאו משרש מחלוקת שהיה ביניכם. ולמה תהיו לשמצה. ותעלו על שפת לשון ודבת עם. באמרם ראו פלוני ופלוני שלמדו תורה איך הם מתגרים זה עם זה מי מהם ימשול בנו, וכל אחד מתנשא לאמר אני אמלך. ונמצא שם שמים מתחלל. ולזה הבא עצות ועשה בדרך ובענין שיוסר מביניכם ריב וקטטה ומחלוקת שאינה במחלוקת הלל ושמאי. ואיש על מקומו וגבולו יבא בשלום שלו שלו ושלך שלך. ומה שלו בשלך אסור אף שלך בשלו אסור. ולא ישמע בחוץ קולכם ואתם בארץ אויביכם. נפשם געלה בעמנו, ושחתם לכל העם הזה בדברי ריבותיכם חלילה. הויתק החכם רבי יהודה בר רבי אליעזר י"א שמתי דברי בפיו פה אל פה. הוא יגיד לך כל מחשבותי וכונתי הרצויה נגדך. מרומים תשכון וכסאך יהיה נכון. עכ"ל.

ותצא דינא

כד. מותר לחכם הבא לדור במקום ללמד ולהורות, גם אם יש רב על העדה באותו

בחור צעיר. וכל חכם לב בלבבו יבין, שיכול היה ר"ג ולא קצרה ידו מהשיג לעצמו כמה אלפים מישראל החפצים ביקרו, וגם ראב"ע שהיה עשיר גדול אילו רצה היו רבים אשר אותו תומכים בו, והיה העם נחלק לשתי מחנות. ועם כל זה כיון שרוב חכמי ישראל היו חפצים במינויו של ראב"ע לנשיא במקומו של ר"ג לא רצה לעכב תורה מישראל וכו'. וכ"ש שבאמת הוא כעת זקן וחולה ולא יוכל עוד לצאת ולבא, למה ימנע תורה מעדת ה' וכו'. עכת"ד.

וכיו"ב בשו"ת דברי חיים (האלברשטאם יו"ד נב), לעניין מילתא דחסידות כתב וז"ל, לכן בזה נראה לפענ"ד דהרב רבי שמעלקא מותר לקבוע דירתו, ולא שייך שום ענין חסידות בזה דהרי חזינו קשישאי גדולי האחרונים אשר בצלם נחסה בגוים בהוראתם וכל פוסקי איסור והיתר נתייסד על פי הרב מהר"י ווייל ומהרא"י, עזרו וגזרו להיות תלמידיהם מסייע להרב ה-ב' ואי הוי ח"ו שום נידוד איסור ח"ו, למה להם לעשות כן. עכ"ל.

ועיין שם בלשונו שחידד שאם אינו יושב במקום הראשון ממש אלא שנתפרדו לשתי קהילות ליכא איסור כלל, ועל עצם ההיפרדות אם רוצים לבנות מקום תורה ותפילה נוסף לשם חיוזק הדת, כתב וז"ל, הרי דיוכלו עיר וקהל אחד להפרד מחבריהם אך באופן שיהיה לקיום מצוה, והמוחה בזה הוא מונע רבים לעשות מצוה כמבואר לעניין בית כנסת. ע"ש. וציין לזה דברי הריב"ש הנזכרים לעיל.

ונמצא שיש לבדוק בכל מקרה מה תועלת ורצון הציבור, אך אם כל זה יעשה כל לאל ידו שלא יהיה במחלוקת ואיבה, ולפחות ימעט אש הקנאה, שינהג בו הכבוד הגדול שהורגל בו וכל המוסיף משובח, שבזה אולי יתנחם על קנאתו.

ברם, לדרוש ממש במקומו של המרא דאתרא אעפ"י שזה כוחו במתניו, יחוש לנפשו שיש בזה

ד. בהנ"ל שפוגע לו בפרנסתו יש מקילים אם מקפח את פרנסתו מעט, ודוקא במקבל שכר 'שאינו בהיתר גמור' כשכר בטלה דלא מוכח וכדומה, שאעפ"י שנהגו להקל לקבל הכסף ולא חשו לדין 'מה אני בחינם אף אתם בחינם', אין במנהגם לטהר ולהפוך הכסף להשגת גבול.

ה. כל ההיתר ללמד במקום שיש מו"ץ הוא דווקא שאינו בכלל רבו המובהק, כמו שהוא המצוי היום שאין במצוי דין רבו המובהק. ומבואר בכמה מגדולי הפוסקים, שבאינו רבו המובהק אין איסור להורות גם באיכא מרא דאתרא.

ו. דעת החת"ס ועוד אחרונים שהשתנה מנהג 'קבלת רבנות' בין זמן תרומת הדשן לזמנם, שמאחר ובדידהו שכרו את הרב כפועל ועקר מעירו ובא אליהם, אין רשות לאחר לבוא ולהשתרר שם שזה כגזל גמור. ומ"מ גם לדבריהם הוכחנו דקאי דוקא אם יש היוק ממוני כלשהוא, שאל"כ לא שייך בזה משיג גבול.

ז. הארכנו להוכיח מדברי מהרי"ק שהיה בן דורו של תרומת הדשן, שגם מזמנם המנהג הפשוט היה שהיו שוכרים רב לעירם, ואעפ"כ אין למנוע משום השגת גבול. וכתבנו ללמוד בן בתרומה"ד גופיה. עוד מבואר היטיב שגם בדורו של מור"ם ז"ל היה המנהג פשוט כמנהג הקדמונים, שהרב שכיר ועוקר דירתו לקבל הרבנות, ואעפ"כ התיר לאחר לבא להתיישב שם וללמד ואפילו פוגם לו מעט מפרנסתו.

ח. בגדר 'מרא דאתרא' יש אומרים שאם אינו מלמד בפועל אלא רק ממונה על ניהול ענייני הקהילה, אין בו דין מרא דאתרא.

ט. נחלקו הפוסקים במו"ץ שקהל עדתו קיבלו אותו עליהם בהסכמה גמורה, אם מותר בכה"ג שייכנס מו"ץ אחר עמו. ונוטה הדין שאם אינו נכנס לחתור תחתיו

המקום. שהיום כמעט ואינו מצוי דין 'מרא דאתרא' בפשוט, אך לא ידחוק את משכורתו של הראשון, ולא ידרוש על מקומו ממש שיש בזה ביוזן גדול. ולכתחילה יעשה ככל יכולתו למנוע המחלוקת והקנאה.

ואם ביקשו הציבור מצורב מדרבנן ללמוד תורה במקומו של רב שאינו בנמצא בזמנים אלו, ייפנו אליו לבקש רשותו ואם יתנגד בלא טעם מתקבל אינם כפופים לדעתו, שעל דעת שישבו בבטלה כשאנו בנמצא לא קיבלו על עצמם.

פירות הנושרים

א. נחלקו רבותינו הראשונים בביאור דברי התלמוד, אמתי מותר להורות במקום שיש מורה הוראה קבוע. לדעת תוס' - דוקא אם גדול מחברו או שלא הגיע חברו לגיל מ' מותר להורות במקום שיש קבוע. לרש"י - גם בשווין מותר. לר"י - דוקא חכם 'אורח' אסור להורות, אך 'בקבוע' שם מורה גם בשווים כל שהגיע להוראה. בדעת הרמב"ם והרי"ף - שהשמיטו פרטי הסוגיה, משמע שמותר להורות בכל גיוני ואם הגיע לגיל מ' שנים אסור למנוע עצמו מהוראה. והכרעת הדין נוטה לרמב"ם ורי"ף שכן הוא בשו"ת אבקת רובל והסכמת גדולי דורו.

ב. הלכה ולמעשה בהגיע להוראה מותר להורות גם בלא הגיע לגיל מ', וכן פשטה ההוראה מזה מאות בשנים. והוא מנהג פשוט.

ג. דעת קמאי שרב היושב בעירו ולומד לרבים, יכול חכם אחר לבא וללמוד גם כן שם, אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון, ויכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך. ואין לחשוב זה למשיג גבול.

ובמקומות מסוימים מאוד שבדר"ב הנמצא שם הוא אחד מגדולי הדור, בזה יש דין מרא דאתרא מובהק כל שמלמד ומורה עפ"י דעתו והבנתו.

טו. יש מהאחרונים שדנים כל בית כנסת כעיר לעצמה, ומלבד שהוא חידוש עכ"פ עדיין צריך שיתקיימו שאר התנאים דלעיל בעבור תואר 'מרא דאתרא'.

טז. במקום שיש 'מרא דאתרא' אין סייעתא דשמיא לאחר המורה שם ואפילו בהסכמת המרא דאתרא, ויש מתירים למרא דאתרא לבטל פסק של אחר בין לקולא בין לחומרא. [וצריך עוד להתיישב בזה בפרטים למעשה].

יז. מקום שנצרך לחכם לבוא וללמד, על אף שיש רב במקום אלא שלא עושה מלאכתו או שלא יכול לבדו, וביקשו ממנו שיבוא לעסוק עמם במלאכת שמים, מותר ומצוה שיבוא במקום, וכמעשה בר' אלעזר בן עזריה שלא נמנע מלקבל שררת הנשיא אחר שרצו בו קהל ישראל, על אף שבזה יודח רבן גמליאל. ולא יחוש ביותר על כבוד חכם פלוני יותר מכבוד שמים. ועל כן יכוון ליבו לשמים, שאין לדיין אלא מה שעניו רואות.

יח. ומאחר והקהל בחרו בת"ח שילמדם, מהראוי לרב שבמקומו לעבור על מידותיו, כרבינו הקדוש שאמר לו לוי בפניו, נתת לנו רבינו רשות לעמוד (ע"ז יט א), וכרבן גמליאל שהעבירוהו חבריו.

יט. כל שכוונתו לשמים יתאמץ ביותר שיבוא הדבר בשלום ובהסכמה, וירבה בכבוד הראשון שמה יהיה כמים צוננים על אש הקנאה.

לקחת השררה אלא מלמד ומורה, אין הראשון יכול לסלקו. ומ"מ לא ידרוש במקומו על כסאו של הראשון ממש שיש בזה ביזיון גדול, וכל זה בשווים בחכמה ודר שם ואינו מקפח פרנסתו.

י. מינוי ממסדי ברבנות הראשית, מאחר והמינוי בא על תחומים מסוימים שיהיו תחת אחריותו, במקוואות עירובין בשרות המזון וכו' אין בו דין מרא דאתרא לכל מילי אלא מה שתחת סמוכותו. אלא אם כן קיבלו אותו הציבור עליהם לפסוק ככל אשר יאמר. [וגם בזה יש להאריך הרבה ביחס לקבלת הוראות מרן השו"ע ואכמ"ל].

יא. גם בממונה מטעם הציבור, אין בכוחו לאסור על אחרים ללמוד תורה בבני קהילתו, וכן להשיב לשואלים. שמסתמא לא קיבלו עליהם על דעת שלא יוכלו ללמוד גם מאחרים. כל שכן אם הרב הממונה לא יכול או לא רוצה לספק צרכי קהילתו. אך גם בזה יש להימנע מלדרוש במקום המיוחד לראשון שהוא ביזיון גדול.

יב. המצוי שגם ברב הממונה מטעם הציבור, אין הציבור נכפף לו לכל מילי, וכל אחד לומד לעצמו מרב שייבחר. שנמצא עיקר מינויו על התנהלות בית הכנסת או ענייני הקהילה, ותו לא מיד.

יג. בהנ"ל שמותר ללמד גם במקום שיש מרא דאתרא, מהישר והטוב לראות תועלת ורצון רוב הציבור, שכל שאפשרי לא יבוא על חשבון המרא דאתרא אך אין כבוד הרב דוחה כבוד שמים אם צריכים שם מי שילמד או ישיב לשאלותיהם.

יד. המצוי היום שגם בקבלו עליהם רב ללמדם ולהשיב על שאלותיהם, בדר"ב דעתם שילמד ויורה לפי דרך פסיקה מסוימת כאחד מגדולי הדור או כמנהג אבותיהם, ונמצא שאינו בגדר 'מרא דאתרא' אלא שכיר ללמד ולהשיב.



מזיק בחסות אליהו הנביא

הנה מילתא תמיהה לי טובא שנים רבות, ועתה באתי שראיתי הדבר כ"כ נפוץ גם אצל בני התורה אברכי הכוללים הי"ו ונעשה 'בהידור מצוה', ועל אמרתי לעורר העניין לתועלת. מילתי אמורה על שעה טובה שבסימן טוב בן בא לעולם, ומצוה רבה ויקרה לפניו למול בנו להכניסו בכריתו של אברהם אבינו. ומצוה יקרה היא שנכרתו על י"ג בריתות, ודברי חז"ל במעלת המצוה רבו כמו רבו, וספרי הדרשות מלאים מרגליות.

אך דא עקא, נתפשט מנהג משונה ומעורבב לעבב הברית מזמנה המשובח בהשכמה, הממעט לא ימעיט בעיכוב של כמה שעות עד סמוך לחצות יום, והמרבח מעבב סדר הברית לאחר צהרי היום עד כי נטו הצללים, והנפולים הולכים מדחי לדחי עד סמוך לשקיעה. והוא דבר תימה מכמה וכמה סיבות, וגם עבירה גוררת עבירה לגרום לעוד תקלות, וביטול תורה חמור מהכול. על כן אמרתי אשיחה וירווח לי, ואפילו אחד מאלף מצאתי שישמע ויכנס בליבו, והיה זה שכרי.

וישכם אברהם בבוקר

א. מצוה רבה ויקרה למול את בנו להכניסו בכריתו של אברהם אבינו, והיא אות בין ישראל לה', ועמדו עליה חז"ל בדקדוק מתי זמנה וכמה הראוי להודרו אחריה ועשו אותה סימן וסמל לשאר מצוות. וז"ל רבותינו (פסחים ד ע"א), כתיב וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ותניא, כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות. שנאמר 'וישכם' אברהם בבקר. ע"כ. וכיו"ב ביומא (בב ע"ב), א"ר ספרא צלותא דאברהם מכי משחרי כותלי. א"ר יוסף און מאברהם ניקום וניגמר.

(פי' רש"י להיות זריזין כאברהם) אמר רבא תנא גמר מאברהם, ואנן לא גמרינן מניה. דתניא, וביום השמיני ימול, מלמד שכל היום כשר למילה. אלא שהזריזים מקדימים למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר. ע"כ. הא קמן שכך הוא הלימוד בדרכי אבות, שיש להשכים בבוקר דווקא למול את הבן, וזריזים מקדימים למצוות הוא דרכם.

וכ"ה להלכה בלשון הרמב"ם (מילה פ"א ה"ח), מל משעלה עמוד השחר כשר, וכל היום כשר למילה, ואעפ"כ מצוה להקדים בתחלת היום שזריזין מקדימין למצות. ע"כ. וכ"ה בלשון מרן השו"ע (יו"ד רסב ס"ב) המלמדת להועיל וז"ל, וכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות ומלין 'מיד' בבוקר. ע"כ. ודקדק לומר 'מיד' בבוקר, ללמוד שבזמן הראשון שאפשר ימול 'מיד', ורוצה לומר שלא כל הבוקר במעלה אחת, אלא גם בבוקר ידקדק להודרו אם אפשר בתחילתו ולא באמצעיתו או סופו של בוקר. ונמצאת למד שהיא מצוה להקדים להשכמה מה שאפשר.

ובדרך זו צעד בערוך השלחן (רסב סע' ח) שכתב וז"ל, ושנו חכמים במשנה שכל היום כשר להמצות שחובתן ביום, ותניא בפסחים כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבקר. ודע, דבמשנה דמגילה שם דחשיב כל מצות פרטיות שכשרים כל היום ולא חשיב מילה בהדיהו, ע"ש. ונ"ל דבכוונה שבקה התנא, דוודאי גם במילה כן הוא אלא 'שבשאר מצות אין קפידא כל כך' אם נאחר מעט אף שבוודאי מצוה להקדים, 'אבל במילה' שהוא חותם ברית קודש ובוה נכנס לקדושה 'יש קפידא גדולה שלא לאחרה' ולכן גם בכרייתא לא תני הך דזריזין מקדימין רק למילה. 'ויש לנו לצווח על מנהג זמנינו' שמאחרין המילה כמה שעות ביום מפני שטותים שלא באו כל הקרואים וכדומה שטותים כאלה, ויש מקומות שמאחרין

השמחות' ונמצא רוב יומו עסק בהבלי העולם, ועל זה היו בזיון הרבה למצוה.

וכך עולה גם מדברי המאירי (יומא כח ע"ב) ובדבריו על הגמרא ביומא (שם) וז"ל, כל היום כשר למילה שנאמר וביום השמיני וכו' ומ"מ ראוי לזריזים להקדים בה בשחרית, 'שלא יראה כמתרשל בה' מצד חמלתו על הבן, 'ולאחוז בדרכי האבות', שנאמר עליהם בכיו"ב וישכם אברהם בבוקר. עכ"ל.

והעולם היפכו את היוצרות, שטוענים כי עיכובם בעבור הסעודה שתהיה 'ברוב עם ופאר', ועשו את הטפל עיקר כי סעודה זו אינה אלא 'מנהג' בעלמא כמבואר בשו"ע (סי' רסה סעי' יב) וז"ל, נוהגים לעשות סעודה ביום המילה. ע"כ. ואם כן הוא תימה רבתי, מה ראו על ככה לזלזל את המצוה שזמנה בלכתחילה בהשכמה, בשביל להדר בעבור איזה מנהג הטפל, וזה מעשה חבל. ועל כן ברור שמוטב הוא שיעשו המצוה בזמנה בהידור בהשכמה, ויאכלו בני המשפחה והקרובים החפצים סעודת מצוה תכף לברית. שגם זו הסעודה אין בה חיוב שתהיה בעשרה כמבואר במור"ם ז"ל (שם) וזה לשונו, ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה. ע"כ. ולכל היותר יעשו בצהרי היום סעודה לכבוד של מצוה להזמין אורחים וקרואים. אך הוא בושה וזלזול למצוה יקרה לעשותה טפלה לסעודה אכול ושתו, כי כל עמל האדם לפיהו.

ואם תרצה להבין דעת חכמים ראה כמה טרוח ודקדקו הפוסקים לזרז את הברית מה שאפשר, ראה לפת"ש (יו"ד רסב ס"ק ב) שציון לשבות יעקב (ח"א סי' ל) שצווח על 'חזנים' בביהכ"נ שמאריכים בזמירות התפילה 'בשבת' כשיש ברית אחר התפילה, מחשש 'שיתאחרו' לשעה של אחר חצות.

עד אחר חצות היום והוא עוון פלילי. ע"כ. ודברי זעקתו נשמעין היטיב לחפץ לשמוע רצון ה'.

והבן ודקדק בדברי אמת שבו, שדוגמאות חז"ל לרז למצוה על ברית מילה נאמרו בעיקר, ודרשו עליה מפסקי בעל הברית אברהם אבינו הראשון. וזו מצוה יקרה שאינה מזדמנת בכל עת וזמן, ואשרי הזוכה לה כמה פעמים בכל חייו ואיך יזלזל זמנה ויעכבה, ודמיונות של שווא אינם מן המצוה.

בעיכוב הברית איכא ביזוי למצוה

ב. ותדע עוד, שהגם וקראו למקדים 'זריזים מקדימים' על המל ופורע בהשכמה להקדים מה שאפשר, לא התכוונו בזה חז"ל להתיר לדחות לחצות היום והלאה, אלא לדקדק כמה ראוי להשכים. ויש לו לדעת כי המאחר את כריתת הברית עד סמוך לחצות מלבד שאינו משובח יש בו גם חסרון וקלקול, כי יש בזה זילותא לעכב המצוה ואמרתי להביא כמה מהמדברים בזה.

ראשית ראה בשו"ת אור זרוע (ח"ב סי' רעה) שדן בברית מילה בראש השנה אמתי ימולו וז"ל, נשאלה בבית מדרשו של אביהם מר יחיאל גאון והשיב בשם מר יעקב [גאון] ריש מתיבתא דמתא רומי, דמנהג כשר הוא להיות מילה סניף לקה"ת ותקיעת שופר, ועוד דמצוה מן המובחר הוא להקדים מיל' בהשכמ' משום דזריזין מקדימין למצוות, 'ואין נכון' לאחרה עד גמר תפילה דרוב פעמים גמר תפילה בסוף ח' שעות 'והמאחר מצות מילה כל כך נראה דמצות מילה בזויה עליו', לכך נכון להקדים להיות תכופה בין קריאת התורה לתקיעת שופר. ע"כ. ותן דעתך שמש"כ נראית בזויה עליו, הוא ב קאי על עסוקים בתפילות יום הדין ולא בהבלי העולם, ובדורות אלו עין רואה שקם בבוקר לעבודתו ומלאכתו ובצהרי היום חוזר לביתו לנוח, ומשם יוצא אל 'אולם

שלמעבכים כ"ב אין על מה לסמוך כלל, ובפרט בברית מילה שהיא טעות ועוולה גדולה.

וציין מרן שם לדברי נהר מצרים (דק"א ע"ב), שהעיר על מנהג מצרים שהנהיגו לעשות המצוה לאחר חצות, ויש מאחרים עד הערב. ונלאה להחזיר עטרה ליושנה למול בבקר, ולא עלתה בידו. ע"ש. וכן השדי חמד (מע' ז כלל א), הביא דברי הברכ"י וסיעתו שכ', דהא דזריזין מקדימין דחי להא דברוב עם הדרת מלך. וסיים, וצר לי על מנהג איזה אנשים במקומות אלו, שמאחרים המילה עד קרוב לחצי היום, וזימנין אשתהי עד אחר חצות, עד שיתקבצו המזומנים. ואין להם ע"מ שיסמוכו כדי שתעשה המצוה ברוב עם, דהא מוכח מהש"ס דהא דזריזין מקדימין למצות עדיף מההיא דברוב עם. ובנ"ל. והורו הר"ז משובח. עכ"ל. ולך נא ראה לגאון ציץ אליעזר (ח"ט סי' כח) שכתב להעיר על מחבר שאילת ישורון (יו"ד סי' כו) שהעדיף ברוב עם על פני זריזין, שלא כן הסכמת האחרונים כמוכא בשדי חמד (מע' ז כלל א, ב, ג).

וכבר הראנו כי זריזים מקדימים במצות מילה, אינה כמעלת הזריז בשאר מצוות, כי בברית מילה היא עיקר גדול ועושה מעשה אבות. וכבר אמר בתנא דבי אליהו (פ"טו) לעולם יאמר אדם מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב, והם מלו בהשכמה בדווקא, ובמסירות נפש ממש, ואיך בכני בניהם ח"ו יתעצלו בזה וידחו המצוה, אין זה אלא מחוסר מודעות וידיעה כמה צורך גבוה יש בזה. וזה עוד בלא לדבר על הצורך למלט נפש התינוק מטומאת עורלתו ואיך ימתינו עמו זמן הרבה לחינם, וה' לא ציווה.

ועי' בשו"ת מכתב סופר (יו"ד סי' כז) שהביא מאדירי ארץ כמה היו מקפידים בדבר, ודקדק וראה בדבריו שהתנצלות החכם שהיה מתעכב היה מסיבת שהיה עסוק 'בהכנות למצוה' וזה

חובת זריזין מקדימין

ג. והיה בלשון שמחה לחקור באריכות, בגדרי מצות זריזין מקדימין אם הוא חיוב גמור מהתורה או מדרבנן, ומאחר והאריכו בזה הפוסקים ואין לי עסק במפורסמות, רק אציין לבעלי האסופות והמרכזיים העוסקים בזה, כמו השדי חמד (ח"ט עמ' 127) בשם מהרש"ק (בית בחדרה) ושבתי יעקב (או"ח סי' ז) וס' החיים שזריזין דאורייתא הוא, וכ"כ בגליוני הש"ס פסחים עפ"י דברי התוס' מגילה ג (ע"א ד"ה מבטליו).

ומאידך עי' בטורי אבן (ר"ה ד ע"ב ורבנן) ומקור חיים (סגליון סי' א) שהוא מדרבנן, ובמאירי (יומא כח ע"ב) יש שדקדקו שאינו חובה מהתורה. ועי' ביביע אומר (ח"ב יו"ד סי' יח אות א), שהביא הצדדים בזה.

ונמצא למד, כי מעיקרא דבר זה במחלוקת אם הוא חיוב גמור מהתורה או 'רק' מדרבנן, אך לכל מילי יש בזה 'חיוב' ממש, וצד דאורייתא שבו חמור ובפרט בברית מילה.

זריז עדיף מרוב עם

ד. וידוע טענת העולם המצטדקים ואומרים, שאין סיבת האיחור ח"ו מזלזול אלא שחוששים שלא יבואו אנשים בשעה מוקדמת, וליבם משכם לומר, כי אדרבה 'הידור מצוה הוא' לאחר הברית שיבואו רבים 'ברוב עם הדרת מלך', אך דע זאת כי טענתם בזה כבר דחויה בפוסקים, וכבר באו בארוכה לשקול מעלת ברוב עם אל מול זריזין מקדימין, והעדיפו עשרת מונים את הזריזים. ונפתחה סוגיה בפוסקים, ואין דרכי לכפול המפורסם וזאת אציין למו"ר מרן מלבא ביביע אומר (ח"ב יו"ד סי' יח) שהאריך בזה, והוכיח שזריזין קודם לברוב עם. והוסיף וכתב (אות ד) וז"ל, שאף אם נאמר דמותר להתאחר קצת משום ברוב עם הדרת מלך, מ"מ אין להשהות המילה עד ה' שעות, שנראה ח"ו כמבזה המצוה. ע"כ. ונמצא

וראה בגודע ביהודה (תניינא יו"ד ס"י קסו) שאפילו במילה דחוויה יש להקפיד על השכמה שכתב וז"ל, דבר זה הוא מעשה מגונה מאד להשהות המצוה ואפילו ביום המילה עצמו שכל היום כשר ואפ"ה זריזין מקדימין למצוה. ע"ש. וראה בשו"ת מנחת שלמה (סי' ב אות טז) על מנהג שמעבירים התינוק ניד ליד שכתב וז"ל, בזמננו שהכבוד בכל ההגשות הוא רק לקרובים וידידים בלי שום תוספת של כבוד למצות מילה ולסנדק ורק מעכבים את המילה. ע"כ. וראה מה היה לנגד עיניו שאם אין מעלת אין מה לעכב אפי' על דקות בודדות סתם.

ועל כן מלבד שיש להצטער על מנהג דור אחרון, יש לקום לעשות מעשה ולעורר ישראל לתשובה לחזור למעשה אבות שיהיה סימן לבנים, וח"ו שלא ירחו המצוה לבויותה, בשביל שטות והבל להיות עסוקים בעסקיהם, וידע אדם נפש בהמתו, שעיקר העיכוב בעבור אולם ותלבושות וסעודה וצלם ומעטפות ושאר הבלי עולם, ועיקר המצוה להכניסו בכרית בהשכמה נדחית מפניהם, ואוי לבושה.

ספק שקיעה

ו. ובעונות הוא מצוי ובפרט בימות החורף שהיום קצר, שמתעכבים ונרחקים לשעות סמוך לשקיעה, ויצר הרע מרקד בניהם לעכבם זה בפקקים שבדרכים ושאר תקלות שלא נותר זמן ביטחון שיהיה בודאי יום. ואם זכו כפסע לשקיעה למול ניהא, ובאם לא כבר נכנסו בעמק הספק אם לדחות שיהיה בודאי יום או יסמכו על ס"ס שיום הוא ולא תידחה המילה מיום השמיני. ומה גרם כל זאת, סכלותם דמעיקרא שדחו זמנה מלהיות בהשכמה ונכנסו לסמטה צרה. ורצים לשאול החכם אם ימולו או יידחו, והנכון לא נכנס למקום שחכם מתאמץ למצוא הפתח לצאת.

לוקח לו זמן. אך מאן דבר שמייה במה שהתקלקל בזמן הזה, שעוסק בעסקיו ושאר עסקי העולם הזה, ומצוה כעלובה ממתנת מתי יפנה זמנו אליה.

התרשלות במצוה סכנה

ה. ואם על מצוה תפלפל בדעתך, הרי שעל סכנה שחמירא מאיסורא יש להזהר בדבר, ופרשה שלמה היא בתורה קדושה (שמות ד, כד), ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו, ותקח צפרה צר ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי. וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת. ע"כ. ואמרו רבותינו (גדרים לא ע"ב) תנינן רבי יהושע בן קרחה אומר, גדולה מילה שלא נתלה לו 'למשה הצדיק' עליה מלא שעה. ובגמ' שם, ר' יהושע בן קרחה אומר, גדולה מילה שכל זכויות שעשה משה רבינו לא עמדו לו 'כשנתרשל' מן המילה, שנאמר, ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו. אמר רבי, ח"ו שמשו רבינו נתרשל מן המילה, אלא כך אמר, אמול ואצא סכנה היא, שנאמר, ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים וגו'. אמול ואשהא שלשה ימים, הקדוש ברוך הוא אמר לי לך שוב מצרים! אלא מפני מה נענש משה? מפני שנתעסק במלון תחלה, שנאמר, ויהי בדרך במלון. ע"כ.

הרי שאפילו צדיק כמשה רבנו ובעל זכויות, ולא זלזל במצוה אלא חישבן חשבונות של סדר קדימה מפני סכנה, ולא עסק בחבלי העולם אלא בצורך בסיסי 'עסקי מלון' באמצע המדבר, ולא שח"ו חשוד שיעסוק בזה כל יומו ולא יקיים המצוה אלא באיחור כמה שעות נחה הקפידא, ומה אנן נענה בתריה, שיש דוחים המצוה עד סמוך לשקיעה בלא טעם לשבח, ואין אנחנו כמשה רבנו שתעמוד זכות וסכנה היא לזלזל במצוה. ואני מתפלא איך זה אנשים מתאמצים על מנהג 'ברית יצחק' להציל מחשש סכנה, ומסכנים את עצמם והוולד בידיים בדחיית המצוה לחינם.

אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר, ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך. אמר הקדוש ברוך הוא, לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים. ע"כ. ולענ"ד הכא חמיר טפי שהיא ברית הברית ממש ולא רק עול מצוות, וזה הלך לעסקיו ככל יום ואכל ושתה, ואחר שסיים כל ענייני העולם הזה, התפנה לקיים מצוה רבה כזו.

ביטול מלאכה גרמא בניזקין

ח. וכבר מן המפורסמות שחסה תורה על פרנסתם של ישראל, ואלה הדוחים את הברית לשעות בוקר מאוחרות או צהרים מוקדמות הרי הם 'גרמא בניזקין', שגורמים בזה ביטול מלאכה של רבים מהמוזמנים, והוא מפורסם בעולם שמצטערים בה מאוד להפסיד פרנסתם, והגם שהמשפחה המצומצמת בשמחה גדולה, אך שאר המוזמנים הבאים היו מעדיפים להמשיך בעבודתם ואינם באים אלא מחמת חוסר נעימות ותשלום חוב וכמפורסם, וצריכים לצאת מעבודתם ופעמים שני בני הווג, ונמצא מפסידים כספם לריק ולשווא, וזה עוד מלבד המנהג שהתפשט שכל מוזמן לברית מגיע ומעטפה עמו, ומה שהיה בדורות ראשונים על שמחת חתונה שהיא שמחה גדולה והוצאות מרובות, כבר התפשט לשאר חגיגות ואירועים ורבים הם האנשים שאין שמחה בליבם כלל, אלא צער על אוכדן ממונם שצריכים ללכת לזה ולזה וזמנים בשנה שכל יום אירוע, וכמה אלפי שקלים יוצאים מכיסם על כיבודים, ואין לך דבר האבד גדול מזה.

ואם היו משכילים לקיים המצוה כהלכתה, בשעת בוקר בהשכמה מיד לאחר תפלת שחרית, היו האנשים באין לתפילה ומשתתפים בברית המילה בשמחה וקדושה, ולאחר מכן יוצאים לעמל יומם ולמקום עבודתם, והולכים

וכמה פעמים הכרעת הדין בלחץ גדול להתיר המילה, מפני עוגמת נפש של בעלי השמחה וביאת אורחים שלא תהיה חינום, והפסד הוצאות האוכל והאולם וכו' וכמעט שאין לחכם ברירה לדחותם גם באיחור ניכר אחרי השקיעה. ואם עברו וחטאו למול אחר צאה"כ הרי שביטלו המצוה.

אכילה ועסקיו קודם קיום המצוה

ז. ויש עוד לדון מדברי הפוסקים בכל כיוצא בזה להחיל איסור אכילה ועסקיו קודם שעושה המצוה מה"ת שחייב בה, וכאן אבי הבן שחוב הבורא עליו לכרות ברית דוחה את הברית לאחה"צ וביתיים אוכל ושותה ועוסק בצרכיו והיכא היא מצוות ה'.

וכבר דיברו בזה הפוסקים זה בבה וזה בבה, ראה בספר נחלת צבי (יו"ד סי' רס"ב ס"א) שכתב דיש לאסור לאבי הבן לאכול קודם המילה דכיון שזו מצוה המוטלת עליו אין לו לאכול קודם קיום המצוה, וכדפסק השו"ע (סי' תרנ"ב ס"ב) גבי נטילת לולב ע"פ דברי הגמ' (סוכה ל"ה) שאסור לאכול קודם קיום המצוה, וא"כ ה"נ במצות מילה ובמצוות דאורייתא אף אם התחיל באכילתו עליו להפסיק, והסכימו עמו בדעת תורה למהרש"ם (יו"ד סי' רסב) ובשו"ת פרי השדה (ה"ג סי' ע"ה).

אך במאמר מרדכי (סי' תס"ח סק"א) כתב שלא מצאנו כן לענין מצות מילה וכיו"ב במהר"ם שיק (או"ח סי' רפז) שכתב להקל בזה. וראה מה שהאריך בזה בספר תורת הברית (עמ' קצו) ושעוד יש לדון בעשה שליח [ובזמנה"ז מינוי השליח נעשה תכף בסמוך לברית וא"כ החיוב על האב]. ועי' במה שהאריך בזה בפסקים ותשובות (סי' רסב אות 1).

ואיך שלא יהיה גם אם מותר לו לקבוע סעודה שלא גוזרים שמא יימשך, אין בזה לפטור מדברי חז"ל (ברכות י ע"ב), אמר רבי יצחק

שמוזמין כמה עשרות אנשים אם לא יותר וגורם הפסד מרובה.

וילמד קל וחומר בן בנו של קל וחומר, שאם העדיפו חכמים לעשות 'הערמה' במילתא 'דאורייתא', כדי לחוס על פרנסת ישראל עד שאמרו בירושלמי (ביצה פ"ג ה"ד), א"ר יוסה בי רבי בון, הכא אצל אותו ואת בנו 'התיר' ר' יהושע להערים כדי 'לחוס על נכסיהן של ישראל'. ע"ש. הרי קל וחומר הוא שיש לו לאדם להיזהר, שלא להערים קשיים וביטול מלאכה על משפחתו וחבריו, ויזהר לקיים מצות המילה 'בזמנה' המהודר שהוא 'בהשכמה' וגם יהיה בזה נשמר להזיק ולהפסיד את ממונם מהפסד חינוס, והיא מצוה גוררת מצוה ולא להיפך.

וילמד מוסר השכל לעצמו, שכמה טרחו חכמים בטר תקנתן של ישראל, עד שהורו שאפילו לסמוך על 'דעת יחיד' מותר בהפסד מרובה, וכמ"ש ר"ת בספר הישר (סי' מב) ותרומה"ד (סי' רד) ומור"ם ז"ל (חו"מ סי' כה ס"ב) ובש"ך (יו"ד רמב כללי הוראה אות' ג-ד), וטעמים ויסודם שהתורה חסה על ממונם של ישראל. ונחלקו בתראי אם גם בדאורייתא אמרינן כן, עי' בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' גאות א). וילמד כל שכן וקל וחומר, שיש לו לאדם לעשות את המהודר ולא הדחוק, והפסד יום עבודה הוא הפסד מרובה לרוב העובדים במעמד הביניים, שהוא כמה מאות שקלים. ועול הפרנסה גם ככה בקושי והיוקר העמיר, ולמה זה יהיה אכזר ועקום ולא ישר וטוב.

ואפילו במקום של כפרת עוון שהם חיי הנפש של היהודי, לימד רחמנא לחוס ולרחם על ממונם, כמבואר זבחים (ו' ע"ב) וז"ל, אמור מעתה ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה, אלא שחיסך הכתוב. ע"כ. ופי' רש"י (ד"ה אלא) וז"ל, חסך מעונותיהם ולא דקדק אחריהם לפי שחס על ממונם. ע"כ. ואם

מחיל לחיל מתפילה למצוה ולפרנסתם ולא להיפך. ומי שיכול להישאר לסעודת מצוה אשריו, והיא תקייה בחפץ ושמחה, בלא אונס ובלא הזיק והפסד כלל, וההוצאה מועטת והשמחה גדולה.

וילפינן חכמת התורה ודעת הנותנה בדבריהם הברורים של רבותינו במשנה (נגעים פ"ב מ"ה) ובספרא (מצורע פר' ה אות יב) וז"ל, וצוה הכהן ופינו את הבית וכו' על מה חסה התורה, על כלי חרסו ועל פכו, וכי מה מטמא בנגעים הרשעים או הצדיקים הוי אומר הרשעים, אם כך חסה תורה על ממונו הבזוי, קל וחומר על ממונו החביב, אם כך על ממונו קל וחומר על נפש בניו ובנותיו, אם כך על של רשע קל וחומר על צדיק. ע"כ. והמעכב הברית ומוזמין וגורם לביטול מלאכה, עושה ממש היפך רצון התורה, והוא מזיק חבריו ומכריז לחינם, והם בחוסר נעימות מפסידים בזה פרנסתם להחיות נפשם ונפשות בני ביתם.

ודעת חכמים רצויה כמנחות (עו"ע"ב) דגרסינן, אמר רבי אלעזר התורה חסה על ממונן של ישראל, היכא רמיזא דכתיב והשקית את העדה ואת בעירם. ע"כ. והבן שלמד כן מעיצומו של נס פלאי בהוצאת המים מן הסלע, שלא די בלהחיות את האנשים עצמם אלא גם את ממונם את הצאן. ומוסיף רש"י (ד"ה לפי) וז"ל, לחם הפנים הם כ"ד עשרונות, ולפי שהן ככל שבת ושבת ועולים לדבר גדול, הותר לקנותן מן החיטין כדי שיבא לחם בזול יותר משאם היו לוקחין סלת מן התגר. ע"ש. ודו"ק והבן שלימדה תורה, שאפילו בקרבן לה' והגם שהוא 'במקדש' מקום המונהג בעשירות ולא עניות, והוא 'משל ציבור' שבים ציבור הוא גדול ומלא לעומת היחידי הדחוק בפרנסתו, אמרה תורה שאין לדחוק על ההוצאות. על אחת כמה וכמה שאין להתאכזר על היחיד העמל להשביע נפשות בני ביתו, וכל שכן בזה

מתבטלים מלימודם לכמה שעות מחמת הכסיל, ולא יכולים לפרוש מהציבור להישאר ללמוד והולכים גם הם, והיא צרת 'אוי לשכנו' שחבר הוא למזלול בסדרי הלימוד. ובושים ומתביישים הם שאם לא יגיעו יהיו נראים כפורשים מן הציבור או שלא רוצים לשמוח בשמחתו, ותורה זועקת על מה נהייתה כבה.

ואשת אברך בצדק מתרעמת, על מה נדחקתי על פרוטות ולקחתי עמל הבית והילדים עליי, אם לא בעבור שיהיה לי חלק ונחלה בתורה הקדושה, ואתה תלך לסעוד לשיר ולשמוח לא בעבור זה 'עול' תורה על צווארי. והתורמים והנדיבים על זה נתנו ממונם הנקי, שילכו הלומדים כמו אחרוני הבטלנים שבשוק המחפשים אחר אירועים ומפגשים. וחושש אני לעלבונה של תורה, שלא אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה, להחשיבה ולרוממה. ולמה יקבע זמן האירוע כפי הזדמן לו ולא כפי הזדמן סדרי הלימוד, שתורה שקולה ככל המצוות וביטולה חמור עד מאוד.

ועי' בס' ברית אפרים (עמ' שנב) שנשאל הגריא"ל שטינמן זצ"ל באחד שמגיד שיעור ורוצה לעכב הברית לאחר חצות יום, שלא ייגרם ביטול תורה או שיעשה בזיוין. והשיב לו בזה"ל, ביטול תורה זה הדבר הכי חמור שיש ובודאי דוחה המעלה של זריון מקדימין. ע"ש. ולדין הוא כ"ש וק"ו שעצם עיכוב הברית הוא גורם הביטול תורה ושתים רעות עשה, גם עיכב הברית וגם גרם הביטול תורה, שאם היה מקיים המצוה תכף בבוקר לא היו מתבטלים וגם זוכים להארת אליהו הנביא, ופת שחרית בסעודת מצוה ונכנסים לעסק התורה מתוך קדושה ושמחה. ומה שיעץ לו לאחר הברית אינו מוכן והוא היפך דברי חכמים שציוו בהשכמה, וכנראה היה במקרה שאי אפשר.

על עוון לא דקדק רחמנא, קל וחומר שאין להפסיד ממונם על קיום מצוה להשתתף בברית המילה.

ועשו ספק דבר האבד כודאי דבר האבד לא רק בחולו של מועד, כמ"ש בחזון איש (או"ח ס"ס קלד) וכ"ה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' י) ועוד רבים, ועל כן לא יהיה גס ליבו בממון אחרים, וגם אם אין כוונתו לגרום להזיק – גרמא בניזקין הוא.

ועל כן המשכיל על דבר ימצא טוב, שיהיה מחזר לקיים המצוה כהלכתה בהידור בהשכמה מיד לאחר תפלת שחרית, ויבואו האנשים השמחים במצוה ובשמחת המשפחה, וגם יתפללו וישתתפו בברית המילה בשמחה וקדושה, ולאחר מכן ייצאו לעמל יומם ולמקום עבודתם לפרנסתם. ומי שירצה להישאר לסעודת מצוה אחריו, והיא תתקיים בחפץ ושמחה וצניעות, בלא אונס ובלא היוק והפסד כלל, וההוצאה מועטת והשמחה גדולה.

ביטול תורה דרכים

ט. ואם יש דבר החמור מלהיות גרמא בלאבד ממון מכריו, הרי שהוא לבטל תורה של רבים בזלזול חמור ופשיעה. שעין רואה כמה וכמה מקומות של בני תורה שלא בחכמה עשו, ולא התייעצו בתורה ובחכמיה אימתי נכון לקבוע שעת מילת בנם, וקבעו בלא בושה את שעת המצוה לשעות בוקר מאוחרות או צהריים, ואם לא די בזה גם מזמין את חבריו שישמחו אתו במצוה וסעודה, וגרם במעשיו הנלוזים לסגור כמעט בית מדרש שלם לבטלם מתורה ועבודה, שישתתפו איתו בברית המילה.

וכאב הלב הוא לראות את השקדנים אברכי משי שעסקם בתורה בהתמדה, וחסים על זמנם ורודפים אחרי הספקי הלימוד והסדרים וחרדו כי אני ה' נוצרה לרגעים. וכלית ברירה

והתבוננן והבין כמה חמור ביטול תורה של רבים, עד שגזר מרן השו"ע (סי' פט ס"ו) מלפסוק אותו גם כשהוא דין שכתב וז"ל, 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 וכו' 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). ע"כ. ואם יכלו להביא מגיד שיעור אחר או ילמדו לעצמם, מה נאמר על בית מדרש הנסגר לריק ולשווא, והוא על צוואר בעל השמחה.

ותקנות שלמות עבדו רבנן למנוע ביטול תורה רבים, אפי' על חשבון מצוות אחרות. ראה בשלחן ערוך (סי' רצ"ב) אחר סעודת שחרית קובעים מדרש לקרות נביאים ולדרוש בדברי אגדה, ואסור לקבוע סעודה באותה שעה. ע"כ. ואלה האברכים עושים כל בתר איפכא, לקבוע הסעודה על זמן הלימוד, וחמור בהרבה שמבטלים מחיקת ההלכה והתלמוד, ולא רק ממדרש ולימוד התנ"ך. ועי' במשנ"ב (ס"ק ח) שכתב להזהיר בזה וז"ל, כיון שהטעם שאסרו חז"ל קביעות סעודה אז הוא מפני שיתבטל עי"ז מתורה וכו"ל, ממילא נשמע דמכ"ש שצריך ליזהר שלא יגרום עי"ז ביטול ת"ת רבים. כגון מה שמצוי בעו"ה לאיזה אנשים שמזרזין להעולם בשבת בקיין אף שעוד היום גדול להתפלל מנחה ולקיים הסעודה ג', וגורמים שכל אנשי בהמ"ד יפסיקו מלימודם וכבר אחז"ל (בשבת ק"ח) אמר ר' יוסי יהא חלקי ממושבי בהמ"ד ולא ממעמידי בהמ"ד, אם לא שלא ישאר זמן להתפלל מנחה ולקיים הסעודה שלישית ביום כדן אז בודאי נכון לזרז לזה. אין להמשיך הדרשה שיבטל עי"ז סעודה שלישית. ע"ש ואוקי באתרין שהוא בקל וחומר חמור.

ועי' למו"ר בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' נט) שהאריך בכגון זה לחוס על ביטול לימוד תורה של רבים, ואפי' במקום שמצאנו לרבותינו שחששו שמא יימשך ולא יבדוק חמין, לא דיברו על ביטול של רבים. וכמ"ש להוכיח מהראנ"ח בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סו"ס עט) ושכ"ה בכנה"ג (סי' תלא) ובחת"ס (בסוף החי' על גמ' פסחים, סי' תלא סק"ו). ועוד אחרונים רבים. וכמה מפלפלים באם לבטל ביהמ"ד להדלקת נר חנוכה בצאת כוכבים, כמ"ש מו"ר בחזון עובדיה (חנוכה עמ' עה) שכל שיש מרבתינו 'שמותירים' בכל הלילה יש לסמוך עליהם ולא לבטל תורה רבים. והבין כמה חמור הדבר והוא כמ"ש שם על אברכים היוצאים להדליק בזמן וז"ל, המדובר הוא באברכים תלמידי חכמים שחסים על זמנם, ואף בכיתם לומדים בעצמם גם בלילה וכו' ואין כאן ביטול תורה. ע"כ. ומה נענה על אנו, והרב דיבר כמה שראו עיניו בחיורי האברכים בדורו שעמלים וסקדנים, ואינו יודע ולא נראה לי שכלל דיבר על המצוי היום והמבין יבין, שדי לחכימא ברמיזא וכבוד אלוקים הסתר דבר. אך בודאי אם היה שומע על איזה אברך שקובע אירוע באמצע היום וגורם לביטול תורה, היה גוער בו וקורא לו רשע ואכזרי שלא חס על כבוד קונו ועל תורה של רבים. והוא דיבר באברכים שידליקו בזמן וילמדו תכף 'שאין ביטול תורה', אך כאן מבטל את האברכים תורה ממש, וגם אם ילכו רק לברית ולא יישארו לסעודה ביטול תורה גדולה הוא.

וכמה התרחקנו מהנהגות קודש של רבותינו נוחי ערן, והוא מעשה רב רבנן הוא רבנו הקדוש, שלא היה מפסיק אפי' לק"ש דאורייתא מדין לימוד תורה של רבים, ואפי' שהיא מצוה מה"ת חביבה וזמנה רגע כמימרא, ואעפ"כ לא הפסיק כי גדול לימוד הרבים. וכאשר ביאר בזה יסוד ההלכה ולמעשה רבנו יונה הביאו בב"י (סי' פט), וכיו"ב הורה מור"ם ז"ל (או"ח סי' קו ס"ג) שאם לומד לאחרים, אינו

בהשכמה, יהיה מזהיר ונוהר שלא יבואו לביטול תורה החמור, ויבקש מהאברכים שלא יבואו כלל לברית המילה, וילמדו בחשק לזכות הוולד הנכנס בברית שיגדל לתורה ומצוות ויראת שמים, ויביא מיני ברכות שישמחו בשמחתו ויהיה מכבד את התורה ולומדיה, ועליו תבוא ברכת טוב.

אליהו מלאך הברית

י. וקדוש הוא אליהו הנביא לה' עוד בהיותו ככל בשר ודם, וגדול כוחו על כל משחית ואפי' על הס"מ בעצמו, וכבר אמרו בזוהר חדש (רות כז ע"א) וז"ל, כשהעלה הקדוש ברוך הוא אליהו לרקיע, עמד מלאך המות כנגדו, אמר ליה הקדוש ברוך הוא ע"מ כך בראתי שמים שיעלה אליהו לשם. אמר ליה מלאך המות, רבש"ע עכשיו יהיה פתחון פה לבריות. אמר ליה הקדוש ברוך הוא, אין זה כשאר בריות 'ויכול הוא להעביר אותך מן העולם ואינך יודע כחו'. אמר ליה רבש"ע תן לי רשות וארד אליו, אמר ליה רד, מיד ירד. כיון שראה אותו אליהו 'הכריחו תחת רגליו וביקש להעבירו מן העולם' ולא נתן לו הקדוש ברוך הוא רשות, מיד כפף אותו תחתיו ועלה לשמים, דכתוב ויעל אליהו בסערה השמים. עכ"ל.

ואם כך כוחו של אליהו הנביא עצום ורב כימי חייו, אשרי האיש ראה פניו ומי יעמוד בסוד מלאכיו, והוא בקנאתו לה' מעיד לטובה על הבאים בבריתו של אברהם, הוא אבינו ראש וראשון אשר נודרו והשכים למול את בנו, ועיד עליו בוראו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו. על זאת נתחזק ונודרז לעבוד את האלוקים בחיל, ונהיה זריזים בלכרות הברית בעת רצון כבר בתחילת היום. והעושה כאלהיו המזהיר שלא להיות פוסחים על הסעיפים, ומודרו להכריזו ה' הוא האלוקים למתק הדינים, יודרז גיבור חיל לכרות הערלה ולתקן אות ברית בהשכמה כבני חיל, ויהיה עולה לרצון ולריח ניחוח המצוה לפני ה'

פוסק. ע"ש. וביאר המשנה ברורה (ס"ק ח), שאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו להתקבץ ללמוד אח"כ, אינו פוסק ואפילו אם יעבור הזמן. ע"ש והשבות אל לבבך. והזהירות הנדרשת בזמני סדרי הכולל לדעתי הם כזהירות דאורייתא ממש, והמאחר לסדר גורם ביטול גם של אחרים שמחליש האווירה ומגרמל את הרפיון, ובכלל אברך דינו כפועל גמור כמ"ש באריכות במקום אחר, והקיבע ברית מילה על הסדרים הוא עוון של ממש.

וכמה זהירות נדרשת בזה, כי אברכי הכולל שהם בבת עינו של הבורא, היושבים בתוך היכלות התורה שהם מקום השראת שכינתו יתברך, שמיום שנחרב בית המקדש 'אין לו' לקב"ה בעולמו 'אלא' ד' אמות של הלכה, והאברכים כבוהגים ולווים המשרתים לפני ה'. וכי יעלה על הדעת לסגור את בית המקדש ועבודת הקורבנות על כל איזה אירוע ושמחה, וכל שכן שעושה חטא ופשע שמאחר המצוה מההשכמה. ובאמת שאיני מבין שיקול דעת עקום שכזה, למה יביא אבי הבן המקטרג על נפשו ובני ביתו, שכבר אמרו חז"ל (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז) ויתר ה' על עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ולא על ביטול תורה.

וכמה פעמים שאברכים בבית מדרשנו קבעו זמן הברית, וביקשתי מהם מחילה והודעתי שאין אני מסכים לאף אחד מחובשי בית המדרש לעזוב סדרי הלימוד בעבור שמחה של אחד מהחבורה, והתעקשתי בדבר להציל המזמין והמוזמן מביטול תורה ועלבונה. ויודע אני כמה הצטערו בזה והוא קלקול באווירה של דיבוק חברים, ואם היו משכילים על דבר להקדים להשכמה היו הכול שמחים בשמחתם, ומשתתפים במצוה.

ואם לא ביד אבין הבן לקבוע הזמן, שפעמים שתחת הוא ימשול כך מושלים משלו בו או מאיזו סיבה שלא תהיה לא עלתה בידו למול

ואונסים ולמול 'בחופזה' הוא סכנה, והמכנים עצמו לפינה דחוקה תחילתו בפשיעה גם אם סופו באונס, ופעמים רבות הביא הקלקול עד כדי שמלו בלילה וביטול המצוה.

יש להתריע על המנהג המקולקל שהתפשט, לקבוע ברית מילה בשעות שגורמות להפסד ממון וביטול מלאכה של המזומנים, והגם שבאים מרצונם הוא מחסור נעימות ובכל אופן אינו הגון לגרום להפסד ממון מיותר, והתורה חסה על ממונם של ישראל. וזו עוד מעלה גדולה למול בהשכמה.

יש לבטל את המנהג המקולקל, שמזמינים אברכים ושאר העוסקים בתורה לברית מילה, אם נקבעה על זמני סדרי הלימוד המקודשים, והוא קטרוג גדול על הגורם ביטול בית מדרש של רבים. ויש על ראשי בתי המדרשות לעקור תופעה פסולה זו, שהוא זלוזל חמור בעסק התורה ובכספי התורמים ובעמל נשות האברכים.

אם מאיזו סיבה לא הכניס בנו בברית בהשכמה, האחריות על אבי הבן להודיע במקורביו שאינו חפץ בביטול תורה, ויבקש מהלומדים ללמוד להצלחת הדרך הנולד. ואם אבי הבן אברך בעצמו ומזמין את חבריו הלומדים לשמחתו, היא עוולה גדולה לגרום לביטול תורה המונית, ולא לחוש להפסד הגדול.

ברית הנעשית בהשכמה כאברהם אבינו, ממתקת הדינים מעל הדרך הנולד וכל הנמצאים ומעל כל ישראל, ואליהו מלאך הברית המעיד על ישראל קדושים מעורר הזכות לפני ה', ואשרי השם חפץ ה' למולו.

אלוקים, הוא שם שלם במצוה שלמה ושרתה בהם שכינה.

תורת העולה

יא. ברית המילה שעליה נכרתו י"ג בריתות, ונאמרו בה שבחים אין קץ, מיוחדת היא וצריכה מאוד להיות בהשכמה דווקא. והגם שבדיעבד כל היום כשר לברית, אך מצוותה בהשכמה בדווקא כמעשה אבינו הראשון אברהם.

הזריזות למול בהשכמה, עדיפה עשרת מונים מאשר להמתין לרוב עם, וסעודת המצוה אינה אלא מנהג ואין לאחר את הברית בעבורה. ואם רוצה להמתין בעבור עשרה שיהיו נוכחים בברית הרשות בידו, אך לא יעכב בשביל רוב עם.

המעכב את ברית המילה לאחר חצות היום וכל שכן סמוך לשקיעה, הוא מגונה ויש בו זלוזל וצד של ביזיון למצוה. וגם אם כוונתו רצויה לפרסם המצוה וכדומה, אין מעשהו הגון כלל. וחרפה היא לבני אברהם שהשכים בכורך, שבניו דוחים את המצוה שלא מן הצורך וההכרח הגמור.

מלבד הגנאי שבדבר, יש לחוש לקטרוג על המעכב את ברית המילה, ועל אחת כמה וכמה אם מעכבה שלא לצורך גדול, וכל שכן אם כל כוונתו רק להרבות מעטפות וסעודה, שיש בזה קלקול ופגם גדול.

המעכב כלית ברירה את ברית המילה מלקיימה בהשכמה, יש מחלוקת בפוסקים אם מותר בסעודת קבע והתעסקות בעסקיו, וגם למקילים נכון לחוש בזה לזרז את זמן הברית לשעה מוקדמת ככל שניתן.

אין היתר כלל לקבוע את זמן ברית המילה 'סמוך לשקיעה', כי מצוי מאוד עיכובים



יבואו חשבון כמה קרה בעבר באותו מקום שנכנסו במציאות הסכנה, שיהיה בזה אומדן לעתיד לברר אם מקום מסוכן הוא.

אך אחר העיון לא מסתבר כלל ללכת בדרך זו, שהרי חשש מצוי לדעות הסוברות שהוא שיעור מועט כעשר אחוז וי"א חמש אחוז, סוף סוף גם בירושלים עיר קודשנו שהיא מהמקומות בהם אויבנו נשאו ראש ביותר, אין סך פגיעים העולים על אחוזים אלו במשך ימות השנה, ובטח שלא בשכונות ירושלים שאינן בעיר העתיקה וסביבותיה. וכל שכן אם נסתכל בשאר מקומות בארץ, אעפ"י שנחשבים 'מקום סכנה' בלשונות פוסקי הדור האחרונים כבחלק מיישובי ההתיישבות בשומרון וסביבת חברון במקומות מסוימים, הרי ברור שסך הפעולות טרור בכל מקום לעצמו, לא ימצא 'חשש המצוי' באחוזים למרות שהמקום סכנה הוא לכל פרמטר בגורמי הביטחון.

ועוד יש לדון, באיזה גבול נחלק בין המקומות, שאם הגדרת יישוב הולכת בתר הגדר שסביבו ומכונה בשם כזה או אחר, הרי האירועים שקרו שם בעבר לא יעידו על 'סכנה' הנמצאת בכל רגע, שלא קרה מקרה ואירוע חבלני אלא אחת לכמה שנים רחוקות באותו המקום ממש ונמצא במספרים חשש שאינו מצוי. אך אם לאזורים תבחנו כל שכן אם נכלול שטח רחב יותר כמחוזות לחשבון אחד, נמצאו בעבר אירועים רבים וייחשב מקום סכנה מובהק.

וכיו"ב נדון בנסיעה בכבישים דהוי 'שכיח' היוקא' ומקום סכנה לברכת הגומל, על אף שבסטטיסטיקה אדם ייסע אף פעם ולא יקלע לתאונה שיש בה צד סכנה, וכן אם על כביש מסוים נדון לבד נמצא הסכנה בו ליזמן רחוק, אך מאידך מצוי בעולם שיש סכנה בכבישים שכל יום שומעים על תאונות שיש בהם סכנה. ונמצא שאם נדון אומדן סכנה לפי מקרי האדם

ונשמרתם לנפשותיכם בנשיאת

נשק

ובפרט לבני תורה

במצוקת העיתים, ובהיסטורית עם ישראל הנפרסת על אלפי שנות חיים, עשוי שונא ליעקב ואין סוף לשונאי ישראל רק פרצופיהם משתנים, ובעונות גם בדור זה שעדיין לא זכינו לאורו של משיח, קמים עלינו להורגנו ה' יצילנו מידם, ולא נחים ולא שוקטים בני ישמעאל לצבור כלי מלחמה ועצות חבלה לשפוך דמינו, מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה גם בחור גם בתולה יונק עם איש שיבה. ומאחר וישנם תקופות שאין השטן רק בביתו וחצרו אלא מגיע לערי ישראל, ראיתי לדון בגדרי מקום ושעת סכנה 'ביישובים וערי ישראל', ומזה נפק"מ לרוב הן בהלכות בשבת ויו"ט והן בכלל, ומינה נדון בצורך בהשתדלות בנשיאת נשק גם לבני תורה.

מאמר זה נכתב כשנה קודם טבח שמחת תורה תשפ"ד, והתבאר כמה הצורך גדול באחזקת נשק אישי, אך לא על העבר באתי לעורר, שפשוט שגם אחרי סיום מלחמת חרבות ברזל, עוד יהיו ישראל מוקפים במבקשי נפשם בתוך מדינת ישראל ומסביבה וכל האמור לקמן יהיה שייך ביתר שאת עם ההכנה של ניסיון רע ומר כמה ההכרח להתכונן להציל מיד צר.

הגדרת מקום סכנה

א. והנה ראשית כל יש להגדיר מהי 'שעת' סכנה או 'מקום' ששכיח סכנה להתכונן להצלה. ובהשקפה ראשונה, היה נראה להגדיר מקום ושעת סכנה לפי הרגיל בגדרי התורה ללכת עפ"י גדרי רוב ומיעוט ובהם המצוי ושאינו מצוי, ובלע"ז 'סטטיסטיקה' בה

הגדרת חז"ל למקום סכנה לחומרה

ד. ברם, לענ"ד בגדרי חז"ל יש ביאור רחב ומוגדר יותר מכל הנ"ל, שאעפ"י שנכונים הם מצד הגדרת מומחים, יש בחז"ל הגדרה רחבה מזה המחייבת אותנו, וכבר מהמפורסמות שאם רבותינו ראו להגדיר הדבר כמקום סכנה, אין להתחשב בדברי מומחים להקל אלא להחמיר במקום סכנה.

והנה בחובת השמירה על עיר אפילו אינה על הגבול, כבר באו הדברים מבוארים בחז"ל בתלמוד (בבא בתרא ז ע"ב) כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתיים ובריה. ולשיטת חכמים דפליגי על רשב"ג והלכה כמותם שגם באינה סמוכה לספר כופין 'זמנין דמקרו ואתי גייסא', וכ"פ הרמב"ם (שכנים פ"ה ה"א) ושו"ע (ח"מ סג ס"א), כופין בני העיר זה את זה, (אפילו מעוט כופין את המרוכבים), לעשות חומה, דלתים ובריה לעיר. ע"כ.

ובעיר ספר שהחשש בה מרובה יותר הצריכו חכמים שמירות מעולות, וראו צורך גדול בשמירתן אפילו על עסקי קש ותבן דהיינו שבאים על גניבת רכוש. והתירו שם גידול כלב לשמירה [עי' שו"ע ח"מ סי' תט ס"ג].

וביותר בין תבין ממה שחייבו רבותינו (עירובין מה ע"ב) בעיר הסמוכה לספר, שאפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זינן ומחללין עליהן את השבת. על אחת כמה וכמה בשעה שיש חשש וחדש שבאים על עסקי נפשות ממש, כמו שבעונות בזמן הזה שמעת לעת 'מתיחות ביטחונית' בהתרעות ממפגעים ומחבלים, שבזה אין הבדל בין ספר לאינה ספר.

ולענ"ד, מאחר ויש חשש גדול מהעריבים תושבי א"י הנמצאים ביישובים שתוך הארץ, שבידוע שיש בידיהם מאות אלפי כלי נשק שלא עפ"י חוק, ויצאו מהם מאות מחבלים

הפרטי או מקום מסוים דווקא אין מקום שייקרא מסוכן, אלא אם נדון כלל העניין תמצא שייך בו סכנה.

עפ"י דעת מומחים - למקומו

ב. ועל כן אחר העיון בהכרח לשער בדרך אחרת, ומסתבר שיש לשער כפי כללי והוראות 'המומחים' לעניין זה מה מוגדר כמקום מסוכן, וכמו שרופא יכריע לחולה אם יאכל בכיפור, מפקד משטרה או צבא יכריע אם נחשב מקום סכנה.

ובצד המעשי שלא נצטרך לשאול על כל מקום אם מסוכן הוא, אחת האפשרויות לברר באופן פשוט הוא בתבחין 'יישוב זכאי'. דהיינו, רשימת יישובים בהם יכולים האזרחים להגיש בקשה לרישיון 'אחזקת נשק', שביד כל אזרח לבדוק 'במחשבון' משרד הפנים לזכאות לרישיון כלי יריה [נשק], אם מקום מושבו בכלל אותם מקומות 'מועדים לפורענות' שכל הגר ביישוב שברשימה זכאי לקבל רישיון לאחזקת נשק אישי [בהצטרף שאר תנאים], והבירור בזה שמאחר ואין 'המלכות' נותנת לכל אחד להחזיק נשק אלא לאדם העומד בדרישות המתאימות ואחד מהם שגר בעיר או יישוב שיש בו סכנה מעבר לרגיל, הרי שיתברר עפ"י מומחים האמונים על השמירה שמקום בו מתגורר האדם חשיב כמקום סכנה.

עפ"י דעת מומחים - לשעתו

ג. אי נמי, נדון הסכנה בכללות על תקופת מתיחות וכוננות כללית כימי אידם, שאין ביום חגם אלא רציחה וצער. ועל אחת כמה וכמה בתקופות בהם יש פיגועים, שמפורסם החשש מפעולות 'חקיינות' לשאר מקומות ושונאי ישראל נשאו ראש, ונמצא באחת כל עיר ויישוב יהודי בסכנה והתרעה על ביטחונם. ונמצא המדר והחשבון משתנה מזמן לזמן, והתברכו ישראל ביודעי בינה לעיתים.

אלא על עסקי ממון יוצאין עליהן בכלי זיין בשבת, דכיון שסמוכה לספר אם יעמדו ישראל על מזמנם יהרגום ולא ייראו כיון דסמוכי לגויים אחרים, וכ"ש אנו שאנו יושבים בתוכם שלא ייראו מלהרוג ומחללין את השבת ומצילין. עכ"ל.

וכן הוא בהדיא בהגה"ת אשרי (עירובין שם ס' ו') שכתב, ובזמן הזה אם באו עובדי כוכבים על עסקי ממון יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, מפני שאנו דרים בין קצת ישמעאלים ששוללים והורגים ולא גרע מעיר הסמוכה לספר, ובסוף פרק מרובה גבי הא דתנן לא יגדל אדם את הכלב קאמר בגמרא דבעיר הסמוכה לספר מותר וקאמר נמי דבכל כעיר הסמוכה לספר דמי ותרגמא נהרדעא, וצריך לומר נמי בדפרישית דאע"ג דנהרדעא לא הוה סמוכה לספר כיון דעירות של עובדי כוכבים סמוכות לה הוה לה כעיר הסמוכה לספר ושרי. [הביאו גם בתרומה"ד ס' נח] וכן כתב בהגהת ש"ע ס' ת"ט דהשתא שאנו שרויין בין העובדי כוכבים בכל ענין שרי. ע"ש.

וכ"ה ברמב"ם (פי' המשנה סנהדרין פ"א אות ה) ספר, הוא מקום השכן לאויב. ע"ש. ואעפ"י שבדר"ב הוא בגבולות המדינה, אך במציאות שלנו שאין גבולות וכל הכבישים פתוחים לשונאי ישראל היושבים בתוכה, שוב אין תועלת בריחוק מקום או קרבתו שסו"ס סמוכים הם, ונמצא שכל יישוב בבחינת עיר ספר לענין זה.

ולענ"ד גרע זמן דידן מזמנם, שאעפ"י שיש לו צבא ומשטרה האמונים על שמירה וביטחון, בזמננו עיקר החשש הוא 'ממחבל מתאבד' שהוא מפגע בודד הבא לרצוח ואינה בהכרח התארגנות של קבוצה או כת חבלה. ובה גורמי הביטחון משתדלים אך אין בכוחם למנוע כל סכנה כמו שעין רואה ודומעת. [וראה בנתונים הסטטיסטיים לקמן ודו"ק].

ובפועל תומכים בטרור. נעשתה כל הארץ כעיר ספר אחת גדולה.

וחילי מן הדא דאתמר בגמ' שם, אמר רב יוסף בר מנימי אמר רב נחמן: ובכל כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא - נהרדעא. ע"כ. ופי' רש"י שהייתה סמוכה לנכרים מצד אחד, ולעירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני. והקשה בתורת חיים (שם) וז"ל, ופירושו תמוה דא"כ 'כעיר' עיר מיבעי ליה ואמאי נקט לישנא דדמיא הל"ל ובכל עיר הסמוכה לספר היא. לכך נראה דנהרדעא לאו סמוכה לספר היה, והכי קאמר בכל כיון דעירות עובדי כוכבים סמוכות שם ועירות ישראל כדאיתא בפ"ק דיבמות צוה ה' ליעקב סביביו צריו אמר רב כגון הומניא לפום נהרא, לכך 'אפילו' עיר היושבת באמצע המדינה' ולא באו אלא על עסקי תבן וקש 'הוה ליה כעיר הסמוכה לספר ומחללין עליהן את השבת' שאם לא יעמדו נגדם איכא למיחש שמא יבאו פתאום וילחמו עליה ויכבשו ויהרגום. ותרגומא נהרדעא דוקא לפי שיש שם יישוב קבוע וישראל הרבה לכך ראוי לחלל את השבת בשבילם, אי נמי לפי שהיו שם עירות של עובדי כוכבים סמוכות לה. ע"כ. ורוצה לומר שאין לדון לפי מיקום דווקא אלא לפי רמת סיכון אפשרית, שאפילו 'עיר היושבת באמצע המדינה וכו' הוה ליה כעיר הסמוכה לספר' שאפי' על עסקי ממון התירו חכמים לחלל שבת, ואין צריך לומר על עסקי נפשות.

והגדרה שכוזו שאין הדבר תלוי במקום אלא ברמת חשש כבר תמצא בהדיא בקדמונים, עיין באור זרוע (ח"ב ס' פד סע"י ג) שכתב, טעמא דמילתא שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה ליכבש כל הארץ לפניהם, כ"ש עתה שאנו דרים ביניהם שאפי' אם באו לשלול בעלמא שיוצאים בשבת בכלי זיין שכשוללים אז כמו כן הורגים. עכ"ל. וכיו"ב בראב"ן (סימן שסג) שכתב, ותניא עיר הסמוכה לספר אפי' לא באו

סכנה דליתא קמן

ה. והנה היה מקום לומר שכל ההיתר משום סכנה אינו אלא בסכנה ידועה ומוחשית קיימת, מה שאין כן שמא יבוא מחבל, שלכאורה אינה לפנינו ובזה לא שייך ההיתר משום סכנה.

אך לקושטא דמילתא אינו כן, ראה לשון שו"ע ומור"ם ז"ל (סי' שכט ס"ו) בעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת. הגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא (א"י). ע"כ. ומבואר שאעפ"י שלא צרים עלינו בפועל אלא רוצים לצאת כבר הוי נפשות ומחללין את השבת.

ידוע ומפורסם והתרעות רבות כמעט בכל עת שזה רצונם ומאווייהם, ולזה מתכוננים ומתחמשים כבר שנים, ובזה מרעילים אוזניהם במסגדים בדברי שנאה ובלע לשפוך דם יהודי נקי. ואין זה דבר רחוק וזר אלא מצוי ונוכח, והשומע דברי המומחים בזה תסתמרנה שערות ראשו וליבו רוחש תפילת אנה ה' הושיעה נא.

ובענין זה ראה לשון החזו"א (הל' אבלות סי' רח אות 2) בהגדרת סכנת נפשות וז"ל, ואין החילוק בין איתא קמן לליתא קמן, אלא אם מצוי הדבר דבזמן שמתרעים עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי מהלכת הו"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר וכו' ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פיקוח נפש אע"ג דשביח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה, כמו שאין עושין כלי זין בשבת בשעת שלום דא"כ בטלת כל המצוות. אלא לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות ופעמים שמה שחשבנום להצלה מתהפך לרועץ והלכך אין דנין בשביל עתידות רחוקות. וגם משום צורך רבים אפשר דלא הותר אלא כשמזיק את הרבים. עכ"ל.

והטרחתי בהבאת כל לשונו שיש בו כמה דקדוקי לשון חוזרים להסביר דעתו הטיב. ומינה לגד"ד שמאחר והוא לא דבר עתיד אלא שמתרעין כעת על הדבר ומעשים חוזרים ונשנים שנעשים פעולות טרור ברחבי הארץ, וניכר הדבר שאוגרים נשקיהם ומלהיכים ליבותיהם לטרור, הוי בצרו כבר על עיר שמחללים עליה שבת.

ומעתה דברי רבותינו (יומא פה ע"א) מהדהדים בעולם, דלא אזלינן בתר רובא בנפשות. וכמ"ש לבאר שם התוס' (ד"ה ולפקח) וז"ל, אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב (ויקרא יח) וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל. עכ"ל. ובאומרים 'בשום ענין' רצונם לומר אפילו על צד רחוק ביותר שאינו 'חשש המצוי' באחוזים כאלה ואחרים אלא אפי' על מיעוטא דמיעוטא, מאחר וסו"ס המציאות מוכרזת בצרו על עיר. ורוצה לומר, שאם אין ספק סכנה עכשווי חוששים רק למצוי, אך ביש חשש עכשווי שהחשש מצוי יש לחוש גם למיעוטא דמיעוטא על צד רחוק ביותר. ומאחר והמציאות הביטחונית בארץ הוא הרבה מעל חשש המצוי יש לחוש גם למקרים מסוימים שהם במיעוטא דמיעוטא.

הכרעת דין עפ"י הכרת המציאות

ו. והנה דבר ידוע ומפורסם שאין להכריע בדין בלא שיוודע המציאות בדבר, שמה יועיל גודל עינו ובקיאותו של החכם בדיני התורה כשאינו יודע להעמידים על המציאות מחמת חוסר הכרתה. וגדול האמוראים רב תנא ופליג העיד על עצמו (סנהדרין ה ע"ב) שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה בהמה לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר. ע"ש. שבלי הכרת המציאות לא שייך להכריע בדינים.



ובדי לתת תמונה ברורה יותר של החשש והסכנה הקיימת אינו נכון לספור רק את אלו האירועים 'שהתבצעו בפועל' אלא גם את אלה 'שסוכלו' בחדשי ה', והיחס המספרי והאופי של אותם אירועי טרור, הבט לסיכום נתונים בין סיכול הפגיעות לאלו שהתרחשו בעונותינו. בטבלה זו רק על ירושלים ואיו"ש:



ובין תבין, שאלו הנתונים מלמדים על יחס מבהיל שעל כל אירוע פח"ע שבוצע סוכלו לכל הפחות 3 כנגדו. זאת אומרת שחישוב הסכנה והחשש הוא במספרים גבוהים פי 3 לפחות ממה שספרנו ממוצע יומי או תקופתי.

ואם לא די בזה שים ליבך לזאת, מספרים שהובאו לעיל מתייחסים רק לאירוע פח"ע 'משמעותיים' שלהם מספר דוגמאות באלו אירועים מדובר ונביא כאן את התחלקות האירועים:

ועל כן, ראיתי להביא מזה וכמה נתונים שנאספו ונערכו עפ"י המומחים לדבר, ופורסמו רשמית בדו"ח השנתי שמוציא השב"כ [שירות הביטחון הכללי shabak.gov.il], ונתונים אלו הם המפורסמים לציבור הרחב ויש בהם נתונים לפי פריסה בשנים האחרונות שנוכל לעמוד על המציאות כפי שהיא במציאות שלנו כבר תקופה ארוכה מאוד. ושלא יאמר אדם זמן מלחמה שאני, הבאתי הנתונים שבשנים קודם המלחמה, להראות שכך היא מגמה ארוכה שרק מתחדדת ההבנה שלפחות לכך



לחוש.

יש

בטבלה זו תיווכח לדעת, שגם בשנים 'השקטות' [2016-2020] היו כ 4 אירועי טרור בממוצע ליום. ובשנים 'המתוחות' [2021-2022] מעל 7 אירועי טרור בממוצע ליום. וזה עוד קודם טבח שמחת תורה תשפ"ד וכל שנת מלחמת 'חרבות ברזל'.

ותדע שהמתחיות והחששות עולות וגואות ובמספרים ממוצע חודשי של השנה בה נכתב מאמר זה [תשפ"ג] במחצית השנה כבר עלה המניין ביחס לשנים קודמות עליה מדאיגה, ראה לדוגמא ג' חודשים את גרף העליה, שמראה על מאתיים וארבעים אירועי טרור מסכני חיים.

איברא, שמלבד מה שכתבנו לעיל שמאחר שעיקר החשש ממפגע בודד שגר בתוך גבולות הארץ או סביבותיה ואין באפשרות כוחות הביטחון לתת מענה אמיתי לכל מפגע בודד, הרי ברור שאין זה מוריד את הגדרת הסכנה מעל כל אזור על עצמו. ואם יש שומר אין בזה פטור שלא יישמר על נפשו, והתורה מזהירה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם.

בנוסף לזה, כבר מפורסם השכם והערב מהממונים על ביטחון העם החל מהשר הממונה וכלה באנשי ביטחון, שכל הראוי לשאת נשק יישא עמו, ומעודדים לקבל היתרים ורישיונות לנשיאת נשק ועשו מעשה להקל בתנאים לקבלת הרישיון, הרי הם כמאה עדים שאין בכוחם להועיל בכל עת ובכל מקום. והרי שגם בחובת ההשתדלות כל אזור יראה את עצמו כשותף ומסייע במערך הגנה. וטעמים ונימוקים של המומחים, שהרבה ממעשי הטרור נעצרו ע"י אזור חמוש והוא כ- 'משמר אזרחי' קבוע, ומשתדלים בדבר להרבות נושאי נשק בכל אתר ואתר, וממילא יש להחזיק באזור נושא נשק בכמה דרכי היתר שהתירו לחיילים ושוטרים מאחר ונחשבים כחלק ממערך השמירה וההגנה על יושבי ארץ"ק.

והגם שלא באנו כאן להתיר איסורי דאורייתא ממש לדון במקום סכנה על כל צד ועניין שזה מסור לחכמי הדור, אך לבוא לעורר לזהירות והשתדלות ולדון באיסורי דרבנן שנקבעו בהם כללי הפסיקה פשוט וברור בעיניו להקל בשופי.

ודוגמא לדבר, בערים שיש בהם עירוב ומחמיר שלא לטלטל שלא לסמוך על העירוב בזה אי נמי במקום שהעירוב בספק יש להקל בנשיאת הנשק ולא לחוש לחומרא כלל, שהיא קולא ולא חומרא, ומשקל החסידות להעריך העיקר מול הטפל, שמאחר ובוזה"ז



ואם תתבונן היטיב, תראה שלא נכלל בהם יידוי אבנים שהם סכנת מוות, וגם לא אלימות שיש בהכאה חשש סכנה וכדומה לזה שאר סכנות שלא נמנו כאן שלא נכנסו תחת הגדרת 'משמעותיות'.

ונמצאת אומר לסיכום הנתונים, שרמת החשש והסכנה לאירוע טרור מסתכם למספרים גבוהים מאוד, שבשנה מתוחה מתבצעות מעל 7 אירועי טרור וסוכלו פי 3 מהם לפחות זאת אומרת שרמת הסכנה על כ- 30 אירועים ליום, והם לא כוללים יידוי אבנים וכו' אלא רק 'משמעותיים' כשברור שגם ה- 'לא משמעותיים' יש בהם סכנת חיים גמורה. ואין מדובר רק על יהודה ושומרון וירושלים, שהלא תראה בעיניך שהם לא רוב האירועים בחלוקה ארצית.

ומעתה ברור לענ"ד, שהגדרת המציאות הביטחונית בארץ הקודש מוגדרת במקום ושעת סכנה גם בימים שבשגרה, ועליהם תוסיף תקופות חגים וכדומה שהכוננות בהם גבוהה ביותר. שממילא יש לדון כל יום לכל הפחות כעיר ספר שבידוע שעומדים לבוא עליה גויים.

הגדרת אזור כשותף במערך הגנה

ז. והנה יש מקום בראש לומר, שמאחר ואיכא משטרה וצבא לא מוטל על האזרח צד אחריות ביטחונית לביטחונו האישי או לביטחון הציבור, שאם יש מי שמוטל עליו ומתאמן לזה האחרים אינם בכלל חובת השתדלות.

האם יש בזה קטנות באמונה

י. ושמעתי אומרים לי אם ה' לא ישמור עיר שווא שקד שומר, והוא אמת ויציב אין חולק, אך היכן היא השתדלות השומר שיהיה בו סייעתא דלעילא, ואין זה אלא לסמוך על הנס בשעת סכנה דשכיח היזיקא. והיכן חובת ההשתדלות הלכה, וכי אבותינו אנשי שם שבכל כ"ד ספרי התנ"ך לא החזיקו חרב ואנחנו גדולים מהם, או צדיקים מהם, או בוטחים בה' יותר מהם.

ואם המדובר היה על חשש רחוק שאינו בנמצא, ניהא. אך מאחר שעין רואה ואוזן שומעת שאין הדבר רחוק ומתריעים המוסמכים על זה, מהיכא נולד דבר זה, ומהיכא באה השקפה מעוותת שכזו.

השקפת התורה באחזקת נשק

יא. ואת אשר על לב אגלה אוזן שומעת, אבותינו מאז ומעולם היו גם אנשי מלחמה והגם שלא חפצו בזה והרחיקו עצמם מכל כיו"ב, אך באין ברירה נלחמו בגבורת לב הדבק באלוקי אמת. ופסוקי התורה והנביאים מלאים מזה על כל דור ודור, אם מאברהם שר צבא במלחמת עולם ארבעה מול החמישה, ואם יעקב אבינו שהכין עצמו לקראת עשו בתפילה ודורון אך גם למלחמה ועוד מלחמות רבות לו בחייו, ומה נאמר על משה ויהושע בעמלק ושאר העמים ושבע שנות מלחמה בכיבוש הארץ, ופנחס השתבח שאעפ"י שהוא כהן לקח רומח בידו כשהשעה צריכה לכך [עי' זוה"ק על אתר], וימי שפוט השופטים יוכיחו שאין עולה אחד מהם בשם שופט אם לא שנלחם מלחמות ישראל, וכל מלכי יהודה וישראל ודוד אדוננו בראשם, ובזה כוחו של משיח להילחם בשונאי ישראל וכו' וכו' מה יש להאריך במפורסם ובדברים פשוטים.

אלא גרמא בנזיקין, שמאז חזרנו לדור בארץ אבות, את כלי המלחמה תפסו בתחילה בעיקר

לרוב ככל הפוסקים אין רה"ר דאורייתא ובפרט בצורת הבניה המצויה בנינו [וכבר הארכתי בזה הרבה במקום אחר], לא תהייה שמירת חיי עם ישראל ועצמו קלה מטלטול בכרמלית. וכיו"ב בדיני מוקצה [וכבר האכתי בזה במקומו שאין בו דין מוקצה בכמה אופנים].

ואעפ"י שבעיניי הדברים ברורים ונהירים בלא ספק שאזרח חמוש כדין לוחם, אציין לאשר ראיתי בשו"ת וישמע משה (ח"ו סי' כ) משמיה דהגר"נ קרליץ זצ"ל וז"ל, שאף אלו שאינם סומכים על העירוב ואינם מטלטלים ברחוב יכולים ואולי חייבים להקל לטלטל בלים אלו, וזה מדרכי ההשתדלות המוטלות על האדם כדי שלא יחיה בחרדה ובפחד כל העת מפני המחבלים הארורים ימ"ש. ע"ש.

הגדרת שעת מלחמה בזמן ממושך

ח. ובכלל יש לדון, שמאחר וכבר שנים רבות כך המציאות בארה"ק, שאין הגויים סביבותינו מקבלים התיישבותנו בארץ אבות, ולא חולף חודש בשקט ומנוחה שאין א"י נקנית אלא בייסורים. הוי ממש כדין מלחמה אחת ארוכה ומתמשכת ולא כתקופה בעלמא. אך מ"מ לנד"ד א"צ להיכנס לכאלה הגדרות דאנן איירינן בדבר פשוט שיחזיק כלי להגן על עצמו ונפשות ביתו וסובביו.

בדבר הצורך במקומות של בני תורה

ט. והנה כבר נשמע השור ושבר בריכוזי בני תורה, לא תקפו"ן. שבאו בני ישמעאל בתוך היכלות תורה ובתי כנסיות, ולא היה מי יעצור בידם עד שהפיקו זממם הנתעב. ואנשי הביטחון מזהירים שעצם הדבר שאין נושאים נשק במקומות אלה היא גרמא בנזיקין שבאו הכלבים העזים סביבותינו וברחובות היראים, ובמקום שאין איש השתדל להיות איש.

פורקי העול שלא די שאין להם יד ורגל ביראת ה' ותורתו, מחשבותיהם ממש כל בטר איפכא וה' הטוב יכפר. ונאלצנו להיבדל מאוהל רשעים שלא לבוא איתם במחנותיהם ולהיות אנחנו תופסי התורה. אך מה בין זה לבין תוך ערינו ויישובינו, שעשינו עצמנו תלויים בהם ומצפים להגנתם מפני כל בן שפחה.

האם ראוי לבני תורה לשאת נשק

יב. והגם שהוא דבר פשוט שהאוחזים בבתי המדרש שנעשו כשבט לוי שפטור ממלחמה, וכמבואר ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"ב-ג), ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביתו עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר וירו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברח' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך. ע"כ. והוא דבר פשוט ומפורסם, אך אין בזה ללמוד איסור, שאפילו בדבר המפורש בתורה לפטור כהן ולוי כותב הגר"ח זצ"ל בדרך אמונה וז"ל, ונ' דמש"כ רבנו שאין עורכין מלחמה הכונה שאין חייבין לילך למלחמה, אבל אם רוצין מעצמן לילך למלחמה רשאים ול"ד להני שחזורין מעורכי המלחמה שיש עליהן איסור לילך כדאיתא בספרי. אבל על כהנים ולוים אין איסור לילך אלא שא"א לכופן אבל אם רוצים יכולין לילך, לכן לא הביא רבנו דין זה בה' מלכים כי אין זה דין במלחמה רק כאן בכבוד הכהנים והלוים הביאם ובהכי ניחא כל הני. ע"כ.

ומינה תידוק כל שכן לתלמידי חכמים שתורתם אומנותם שמבואר ברמב"ם (שם הל' ג) וז"ל, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו

ולעובדו לדעה את ה'. ע"ש. שכתב הגר"ח ז"ל, משמע דגם ת"ח אין יוצאין למלחמה כמו שבט לוי. ע"כ. ולמדת שכל דין החכם נלמד מהיקש לכהן ולוי, ולא יהיה חמור ת"ח מכהן שזה נלמד מזה, דיו לבא מן הדין להיות בנידון. וכל זה קאי על לצאת למלחמה בתוך הצבא, אבל להגן על עצמם בבתיים ובטירות מאן דבר שמיא שהוא מצוה עליהם, הקם להגרד השכם להורגו. ועב"פ למדת שאין גנאי שיחזיקו בנשק להגנה עצמית.

ובאו הדברים מחודדים בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' ט פרק א אות ג-ד) שדקדוק בדברי הגמ' בעירובין הנ"ל בעיירות ספר וז"ל, בגמ' לא נזכר מפורש אם רק היתר הוא לצאת בכלי זין ולחלל את השבת, או גם מצוה ישנו על כך, ומסתבר שאיכא גם מצוה מכיון שיש בזה פיקוח נפש. ויש לדייק זה גם מלשון יוצאין שכתוב בגמ', ולא כתוב בלשון מותרין לצאת, ומשמע שאיכא חיוב לצאת. וכן פוסק שם הרמב"ם מפורש דמצוה על כל ישראל שיכולין לבוא ולצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד העכו"ם בשבת ואסור להן להתמחמה למוצאי שבת. וכן הסמ"ג שם כותב נמי כן וז"ל, ומצוה על כל ישראל לצאת ממקומם וללכת מווינים לעזור לאחיהם שבמצור. ונראה שזה שמדייקים הסמ"ג והרמב"ם לכתוב בלשון על כל ישראל שכוונתם בזה, שאפילו גדולי ישראל וחכמיהם אם יכולים להחזיק נשק ביד ולבוא לעזור ולהציל, עליהם לבוא, ולא להשתמט לומר שיעשה הדבר ע"י הפחותים, או לומר לחכות עד מוצאי שבת, מכיון שיש בזה פקוח נפש, בדומה למה שפוסק הרמב"ם (כפ"ב מה' שבת ה"ג) גבי חילול שעושים לחולה שיש בו סכנה, שבשעושים דברים האלו אין עושין אותו לא ע"י עכו"ם ולא על ידי קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם. אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם, ואסור להתמחמה בחילול שבת לחולה שיש

ודומה הדבר ללימוד עזרה ראשונה ודרכי טיפול רפואי מציל חיים, שאין בזה גנאי לבני תורה וחכמיהם, שאם יבוא לידו הזכות לסייע ולהציל חובה היא עליו, ומציל עולם ומלואו ודורות שבאו בכוחו, ותורה ומצוות שיעשה החי עומדים לזכותו, והיא השתדלות פשוטה ללמוד דברים הכרחיים. וכמה תמוה הדבר לשמוע מבעלי תורה שאין הדבר 'שייך' אליהם' ומצטטים כל מיני מאמרי הז"ל בחשיבות עסק התורה.

ולא רק שאינו זילותא אלא כבוד ויראת ה', שכל שיש בו הצלת נפשות פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ג) וז"ל, כשעושין דברים הללו אין עושין אותם לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם. ע"כ.

חשש קלקול

יג. והנה ראיתי כת קנטרנים בזה, בהסתמך על דברי כמה מהחכמים ראשי הישיבות ששאלו אותם אם ללמד הנערים עזרה ראשונה, והשיבו להימנע שמא יתקלקלו.

ואני התפלאתי איך לא פעלו בחכמה לחלק בין השונים. שזה ברור לכל שדברי אותם חכמים בנערים שאין דעתם מיושבת ומחפשים סיבה להיות כתינוק הבורח מבית הספר, ומעניין לעניין יצא לגמרי מהלימוד וח"ו מיראת ה' בכלל.

אך בנידון שלנו באחזקת נשק, שאין נותנים אלא למי שמלאו ימיו ושנותיו, שאם לא היה בצבא אין נותנים לו רישיון אלא בהגיע לגיל כ"ז שנה ומעלה, הרי שמדובר על אברכים בוגרים שכבר מיושבים בדעתם ששוקדים על התורה ועל העבודה ופיתם בסלם, ולא שייך בהם כלל החששות הנזכר. מה טענת קלקול איכא, אתמהה.

בו סכנה וכו' ע"ש, ובכאן כמובן לא יכול הרמב"ם לכתוב שיעשה דווקא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם, מכיון שזה תלוי ביכולת, למי שיכול להלחם בכלי זין. ואם נאמן כן כמונתם יוצא שהחידוש בכאן כפול, כי הרי בדרך כלל אין שבט לוי יוצאין בעריכת המלחמות של ישראל עם האומות, וכן לא תלמידי חכמים אשר תורתם אומנתם וייחודו את עצמם לעבודת השם, וכמו שפוסק הרמב"ם (כפי"ג מה' שמיטה ויובל ה' י"ב י"ג) ששבט לוי מפני שהובדל וכו' ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' ולשרתו ולעובדו לדעה את ה' וכו' עיין שם, וכאן מכיון שהשאלה היא להציל נפשות ישראל ויש פקוח נפש באי הגשת ההצלה, אזי מחויבים כל ישראל לצאת ולעזור אם רק יכולים להחזיק בנשק ולהלחם, והיינו אפילו אלו שבדרך כלל אינן עורבין מלחמה עם שאר ישראל, ועוד שלא רק בחול מחויבים בזה, כי אם אפילו בשבת, מכיון שיש בה פקוח נפש. עכ"ל. ודבריו קילורין לעיניים.

נמצאת למד, שאין הפטור לת"ח שתורתם אומנותם אלא מלהתעסק בזה כלוחם במלחמה לצאת לאימונים והכשרות ארוכות, ולתפוס הגבולות בשמירה ופעילות רצופה, ששבט לוי פטור מאחר ואוחזים תורת ה'. אך אין בזה לאסור ולא טעם לשבח הוא להם שלא יעסקו בדבר מועט שבזה להיות לו יכולת הצלה בשעת המלחמה עצמה שיכול להציל חייו וחי יהודים שסמוכים לו, שבזה כולם כאחד שווים. וכל שכן ועל אחת כמה וכמה במקום שאין אחרים, כמו בתוך בתי המדרשות ובתי הכנסיות ושאר מקומות המצויים שם בני תורה בלא שמירה, שבמקום שאין איש יאזור כגבר חלציו, ומאחר והוא בזמן דשכיח סכנה לא אמרינן שומר מצוה.

טענת ביטול תורה

יד. והנה שמעתי כמה בני תורה טוענים טענת ביטול תורה, וזו טענת חטא ועון גדול ובעיני קטנות מוחין של ממש, שלא רק שלצערנו עין רואה שהנקראים בשם תורתו אומנותו אינו במציאות כבזמן הראשונים וכו' ואין רצוני להאריך בזה שלא אהיה כמקטרג. על כן נדון בעיקר הדבר, שמאחר והמציאות מראה שאי אפשר לה שתעשה ע"י אחרים ואין כאן ביטול תורה על פני שעות וימים, שהרי לא נצרך אלא לכמה שעות בודדות [כ- שעות4] בלימוד ואימון ידיים ומאז נושא הנשק עליו לשנים רבות, ואחת לכמה שנים מחויב לאמן ידיו פחות משעה אחת, והיכן הוא הביטול תורה שיעקע עליו.

והמצוי והידוע, שעל מנהגי המקום וגיוני הכבוד מבטלים שעות רבות של לימוד, ואין צריך לומר ימי בין הזמנים הידועים לשמצה שיש בהם ימים רבים שהבטלה שלטה בהם, ולמה לו ינצל זמן זה 'להכשר מצוה' של ונשמרתם וחי אחיך עמך ועוד מצוות רבות. ועל אחת כמה וכמה שעין רואה שכבר התפשט הדבר שגם בני תורה מוציאים כספים ושעות רבות על נוחות וצרכי העולם הזה כבלימוד נהיגה, ואחזקת הרכב וטיפוליו שזה גזלן מפורסם זמן זמנים טובא, אך הצורך התיר העסק. ולמה תיגרע השתדלות זו שבנפשו הדבר והיא השתדלות פשוטה להציל חייו וחיי סביבותיו שהיא מצוה רבה וצורך גדול, וכל זה בטענות ביטול תורה כשאנו באמת בחשבון כלל.

וכבר ראית דברי הגר"ג קרלין זצ"ל בשו"ת וישמע משה (ח"ו סי' מ) שקרא על נשיאת הנשק בשבת וז"ל, וזה מדרכי ההשתדלות המוטלות על האדם כדי שלא יחיה בחרדה ובפחד כל העת מפני המחבלים הארורים ימ"ש. עכ"ל.

להיכנס לביהכ"נ וביהמ"ד בנשק

טו. ופן יחסך שומע, אקדים ואומר שיש צדדים רבים להלכה ולמעשה שאין לחשו לזה כלל, ואבאר דברי.

מקור דין זה יסודו בגמרא סנהדרין (פב ע"א) ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, מכאן שאין נכנסים לבית המדרש בכלי זיין. ע"ש. ואמת שאין להכריח שדוקא בבית מדרש אסור אבל בבית הכנסת שקדושתו פחותה מבית מדרש מותר, שזה אינו דכבר חזינו בארחות חיים (הלכות בהכ"נ אות ז, הביאו ב"י) בשם מהר"ם מרוטנבורג שאסור להיכנס לבית הכנסת בסכין ארוך מפני שהתפלה מארכת ימיו של אדם, כמבואר בגמרא והסכין מקצר ימיו. ולכן לא יכנס לבית הכנסת בסכין שמקצר ימיו של אדם. ע"ש. וכך פסק להלכה ולמעשה מרן בשלחן ערוך (סי' קנא סעי' ו) וז"ל, ויש אסורים ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה. ע"כ. וטעם הדין משמע משום קדושת בית הכנסת, הדבר הלא מד מעניינו הוא. ודקדק בלשון מרן 'יש מי שאומר' שהנראה שאין הדבר יסוד מוסד אלא שלא ראה מי שכתב בזה עוד ולכן ציינו בלשון יחיד.

אך מ"מ כבר חזינו גדולי האחרונים דנים בזה ודייקו כמה צדדים להקל בדבר.

בנשק קצר

טז. ובט"ז (סק"ב) דייק בלשון מרן שמשמע דבסכין שאינו ארוך אין חשש זה, ומקשה מסי' קפ שנהגו לכסות הסכין בברכת המזון, ולא חילקו בין קצר לארוך. וכתב לתרץ בזה הלשון, וג"ל דשאני בברכת המזון דלא בעי אלא לכסות וכו' אבל כאן דנצטרך לסלק ממנו הסכין לגמרי וזה טירחא יתירה לסלקו ואח"כ לחזור וליטלו וגם לפעמים יש בו צורך באותו פעם ע"כ לא הטריחוהו בזה רק בסכין ארוך שאין בו צורך כ"כ. כנ"ל ליישב זה. עכ"ל.

הוא בתוך תערו מ"מ כיון שנרא' אסור אבל סבין קצר מסתמא הוא נתון תוך כיסו של אדם ואינו נראה כלל משא"כ לקמן סי' ק"פ דהסבין הוא נתון על השלחן בגלוי ולכן הצריכו לכסותו ולא חילקו בדבר כנ"ל נכון מילתא בטעמא. ע"כ. וכ"כ בהדיא במור וקציעא (קכח, ב). ונמצא שבמכוסה מהני בכל גווני.

אם יש לחוש להחמיר במכוסה

יח. והנה ברור שאין בדבר איסור דאורייתא, ויש לדון אם איסור דרבנן יש או רק גנאי הדבר. מחד הוזכר בגמ' דינו על בית מדרש אך רוב רבותינו הראשונים לא הוזכרו מזה דבר להלכה, ולא נמצא דין זה כאיסור ברמב"ם או ברי"ף, אלא בנוזר לעיל בשם מהר"ם. אפשר שאין בזה אלא גנאי ולא איסור, ובקל יש להתיר. שאל"כ למה שתקו מזה.

ולדברינו לעיל עפ"י רבנו פרץ [באליה רבא הנ'] ושאר פוסקים שחולקים לגמרי בדין זה שאין כלל איסור גם בסבין ארוך אם מכוסה, אפשר שמרן השו"ע כלל לא היה מזכיר דין זה לאסור שהרי מטעם זה הביא דברי האוסר בלשון יחיד, ובהצטרף לדברי רבנו פרץ סתימת עמודי ההוראה ורוב הראשונים שלא דיברו בזה, היה משמיט דין זה לאסור.

ועל אף שהביאו השו"ע להלכה ציין הדין בלשון 'יש מי שאומר' מאחר ולא נמצא בשאר הפוסקים, ואפשר לשמוע בזה שאינו איסור גמור אפילו מדרבנן אלא דרך גנאי והנהגה נכונה.

ואיך שלא יהיה, מאחר וחזינו שצדדים חזקים להקל בנשק קצר וכל שכן במכוסה, אין להחמיר מעבר לזה. ועל אחת כמה וכמה אחרי האריכות דברים הנזכרים לעיל שדין ערינו כעיר ספר, יש להדר להחזיק הנשק גם במקום בית כנסת שכבר לדאבון לב ראינו

ומבואר בדבריו שגם אין צריך או מועיל כיסוי בבית הכנסת אלא צריך להשאירו בחוץ, וזה לא אמרו בנשק קצר שדינו בסבין קצר.

וגם לטעם הדבר, שיש בו טירחא גדולה וגם יש בו צורך לא גזרו, הוא שייך מאוד באקדח שצריך מקום המשתמר טובא בכספת, וכשצריך לו הוא בהול ונצרך ביותר לחיי נפש ולא שימוש זר, כסבין ארוכה שאין בה צורך כ"כ. איברא, שלסברת 'יש בו צורך' יש לדחות באקדח, שאפשר ודברי הט"ז שבסבין שמשמשת גם לאכילה וכדומה אין גנאי, אך אקדח שכל מעשיו להריגה דינו כסבין ארוך שאסור. אך מ"מ לטעם טרחא שפיר דמי.

במכוסה אין חשש

יז. ועי' בפמ"ג (משב"ז סק"ב) ועיקר בדברי האליה רבא על אתר מה שדקדק בגרסאות באורחות חיים ובכל בו (סי' ז) ובתשב"ץ (קטן, סי' רב) שלא נזכר גילוי 'ראש' אלא קאי על גילוי בנשק. ומבואר שכל שהנשק מכוסה, אין איסור כלל.

ברם, חזינו לכרכי יוסף (סק"ט) ומאמר מרדכי (סק"ב) מש"כ ליישב דברי בעלי השלחן. ואנא עניא אמינא, שגם והצדק כדבריהם ליישב לשון שו"ע, מ"מ בתשב"ץ ובכל בו שפיר יש ללמוד שאין האיסור חל אלא במגולה ולא במכוסה, ומה שלא נזכר הדבר בשלחן ערוך להתיר בכיסוי אינו מוכרח שחולק בדבר כלל, שאפשר גם לדעתו אם מכוסה שרי ואפשי פלוגתא לא מפשינן.

וכ"ה בהדיא במאמר מרדכי הנ"ל (סק"ג) שלמד כן להתיר במכוסה מסבין בברכת המזון ומדקדק בזו הלשון, נלפך דה"נ אם הסבין מכוסה ואינו נראה ש"ד דומיא דהתם דמ"ש שהרי טעם אחד להם והשתא דאיתת להכי אתי שפיר הא דלא אסר הכא אלא בסבין ארוך משום דמגולה הוא ונראה ואף אם

לחכמים ותלמידיהם

כא. ועי' בביאור הלכה (קנא ד"ה בסכין) שכתב, ומסתברא שאין להחמיר בזה אלא באנשים דעלמא שאסורים לאכול בביהמ"ד והסכין שנושא לשם הוא שלא לצורך תשמיש אבל ת"ח שמותר לאכול ולשתות שם והסכין שנושא שם הוא לצורך תשמישו מסתברא דמותר. ע"כ. וממילא ה"ה לנשק שהוא לצורך תשמישו ובית המדרש הוי ביתא דיליה.

וביותר מזה, שמאחר ושימוש להגנה הוא צורך המותר לכל הנמצא בבית הכנסת ונצרך לכך אין לאסור כלל, כמדוקדק בלשונו שסכין תלוי בהיתר לאכול, ובאינו משמש לאכילה אלא להגנה השייכת בכל הרי שמותר לכל.

בנמצא עליו קבוע ואין מקום המשתמר

כב. הגה עוד יש לדון, שמאחר ונושא הנשק עליו לכל מקום אשר יפנה, כשמוגה לבית הכנסת אין מקום משתמר להניחו שהרי להשאירו ברכב היא עבירה פלילית וכנ"ל בארון וכדומה שאינו מוגן על הנחיות החוק, שיש בזה סכנה שייפגעו ממנו או ייגנב ע"י עבריינים וכדומה, ובכגון דא שרי מפני ההיזק והסכנה. וכמובאר בשו"ת אור לציון (ח"ב ס' נט) שכתב, אין להכנס לבית הכנסת עם כלי נשק אלא אם כן אין אפשרות להשאירו בחוץ בלא שמירה ואם מכסהו באופן שאינו ניכר מותר בכל אופן. ע"כ. ומבואר שבאין מקום משתמר שרי אף בלא יכול לכסות.

ואם תאמר, שלא יישא כלל אם יודע שייכנס בבתי כנסיות ובתי מדרשות, גם זה לא סביר כלל שסוף סוף כשנשא היה בהיתר ומצוה, ובעת מציאות היא שאין מקום אחר לשומרו.

להחמיר בנפשות

כג. ובהחלט יש לומר באופן היותר פשוט וכנ"ל, שצורך השמירה גם ביושבו בתוך כותלי בית הכנסת, שאיזו תועלת יש בנשק הנמצא

שבאים על ישראל הכשרים דווקא במקומות אלה.

כיסוי מוחלט או כיסוי קנה הירייה

ט. והנה במציאות כל הנושא אקדח מוסלק הוא בנרתיק או במכנס, ורק ידית האחיזה בולטת ונראית ולא קנה הירייה, וצריך לימוד אם זה לעיכובא.

לכאורה יש לדקדק להיתר מדברי הט"ז שהתיר בסכין בתוך נרתיק שלה שגם בזה הרגילות בכיסוי להב הסכין ולא גם בידית האחיזה. ברם, בלשון המאמר מרדכי הנזכר מדוקדק לא כן שכתב וז"ל, בסכין ארוך משום דמגולה הוא ונראה ואף אם הוא בתוך תערו מ"מ כיון שנראה אסור אבל סכין קצר מסתמא הוא נתון תוך כיסוי של אדם ואינו נראה כלל. ע"כ.

וכן מבואר בדברי המור וקציעא שצריך כיסוי גמור שכתב וז"ל, סכין ארוך דווקא הוא דאסור משום דאי אפשר לכסותו שלא יהא נרגש לעין שאפילו הוא נתון בחיקו נראה הוא מתחת למדיו. ע"כ. ונמצא שבאקדח אם ניכר גם תחת לבגדיו יש בזה גריעותא. ואעפ"י שנשמע רחוק לאסור גם בזה שייקרא גנאי מתחת למדיו לגמרי, כבר הורה זקן. [ולקמן לדינא נצדד בזה]

בידית אחיזה שאינה מברזל

כ. ולצירוף להקל, עי' במגן אברהם (או"ח סי' קפ"ס ק"ד) שהביא בשם רבנו בחיי בספר שלחן של ארבע (שער א') שדווקא בסכין של ברזל צריך לכסותו. וכך מבואר ברמב"ן (סוף פר' יתרו) שבברזל דווקא קאי. והיום רובם של אקדחים ידית האחיזה אינה ברזל אלא סוגי פלסטיק חזקים [פולימורי] וכדומה למעט את משקל האקדח, ולפי זה קנה הירייה שעשוי מברזל מכוסה, וידית האחיזה שאינה ברזל אינה צריכה כיסוי. ודו"ק.

מסתבר שיש להגדיר 'מקום' ו 'שעת' סכנה עפ"י דעת מומחים, ודרך קלה היא להיצמד להגדרת 'יישוב זכא' של הממונים על הבטחון להגדיר בזה 'מקום סכנה', והתרעות וכוננות להגדרת 'שעת סכנה'.

לדעת רבותינו יש גדר סכנה רחב הבא בהגדרת 'ערי ספר', ומוכיח בפנים המאמר שבימינו כל מקום וזמן בהגדרת עיר ספר.

מבאר שבימינו נחשבים הגויים כבאים על עסקי נפשות, וגם קודם שהגיע לשכונת היהודי להזיק, נחשב בכלל 'רוצים לבוא' שכבר בזה מחללים שבת כבשעת סכנה.

בימינו הסכנה כאיתא קמן ולא כחשש על העתיד, ובוה חוששים אפי' למיעוטא דמיעוטא. וכל שכן אחר שמתבאר היטיב שבזמננו"ה הגדרת הסכנה 'שכיח ביותר'.

מביא נתונים של המומחים בדבר, שבשנים 'שקטות' ממוצע אירועי הטרור כ-4 ליום, ואילו בשנים מתוחות ממוצע של לא פחות מ-7 פיגועי טרור. ומראה נכוחה שהחשש מפגיעים אלה בפריסה ארצית ולא רק באלו הן מקומות המועדים.

מראה בדברי המומחים שמספרים אלו הם מה שבוצע בפועל, אך להגדרת סכנה יש לחשב גם מקרים שסוכלו בחסדי ה'. וא"כ יש להכפיל פי 3 את הנתונים ונמצא כל יום חשש לכ-30 פיגועי טרור.

מראה שאלו החששות לאירועים 'חמורים' שאינם כוללים את יידוי האבנים והאלימות שגם הם בכלל סכנת חיים. והעולה מהנתונים שגם שלא בשעת מלחמה הגדר כל יישובי א"י כערי ספר שיש בהם סכנה מצויה עם התרעות בכל יום.

מבאר, שהגדרת אזרח חמוש כגדר כוחות ביטחון ושמירה, שמלבד חובת כל אחד על

מאוחסן חוץ לבית כנסת אם יבוא מפגע בפתח פתאום, ונמצא עיקר השמירה נעשית כשהנשק זמין ונמצא אצלו. ומילתא דפשיטא שיבוא ספק רחוק של נפשות ויידחה דין קל שלא הוזכר ברוב ככל הראשונים, וגם בשו"ע הובא ביש מי שאומר בלבד.

ואחר שביארנו מציאות החיים כעת שכל עיר בכלל עיר ספר הקל הוא ספק נפשות בעיניך לבוא ולעשות הידורים על פניו.

ותצא דינא

כד. מצוה רבה וצורך גדול שיהיו גם בבני התורה נושאי נשק מוכנים להצלה על כל מקרה שלא יבוא, להיות מצילים נפשותם ונפשות ישראל שסביבותיהם בבתי כנסיות והיכלות הקודש.

והוא דבר פשוט ונצרך ומצוה רבה, ואין לחוש לקלקול יראת ה' אלא להיפך הכשר מצוה רבה בידיו. ומה טוב אם היו התלמידי חכמים הצעירים עושים כן בעצמם שכל הצלת נפשות עושים ע"י גדולים שבישראל והיה ניכר בזה לשם שמים ולא כמחפשי הרפתקאות. אך גם אם לא עשו כן חכמים יעשו כן יראי ה' שבנפשות לא חולקים כבוד.

ואין איסור להיכנס כנשק לבית כנסת וביהמ"ד, שבזמננו נקרא מקום צורך. ולכתחילה יהיה מכוסה בבגדיו שבזה אין חשש וספק כלל ומצוה רבה בידיו. [וגם מוקצה בשבת ליכא כאשר הארכתי במקומו].

פירות הנושרים

כה. צורך המקום והשעה להיכנס בהגדרת מקום ושעת סכנה, לעורר על שמירת הנפש.

הגדרת מקום ושעת סכנה בחשבון 'סטטיסטיקה' אינו נותן מענה מדויק הלכתית להגדרת הסכנה, ויש כמה וכמה ספקות בהגדרת המשתנים בחשבון.

נפשו, עוד יש כאן בקשה ועידוד של הסמכות הביטחונית שיהיו נושאי נשק בכל מקום ושעה, וכבר ראו בזה הצלה גדולה ברוב אירועי הטרור.

מדגיש את הצורך בעיקר במקומות בני התורה, שחוסר היכולת בהגנה עצמית מביא את האויבים בסכנה יותר משאר מקומות, ומספר הנפגעים גדול יותר מפיגועים בשאר מקומות.

מביא ודוחה טענות סרק של עצלים וגרפים לתלות בביטחון בה', שאין כך הדין וקיימת חובת השתדלות במקום ששכיח היזיקא וכ"ש בגדר של מקום סכנה.

מאריך בדברי השקפה בצורך שבדבר ומפרש הלימוד כיצד יגיעו מעשי למעשי אבותיי אנשי אמונה ואוחזי חרב. ופורש דברי רבותינו על ת"ח ובני לוי שאין פטור משמירה על עצמם.

מדגיש הדבר שאין חשש קלקול ביראת ה', שלא נותנים נשיאת נשק אלא לבוגר בשנים [כ"ז שנה ומעלה] והוא כבר אברך מיושב בדעתו ולא בעל הרפתקאות.

דוחה טענת ביטול תורה, שלא טוענים כן במקום מצוה ובטח לא בשעת סכנה, ובפרט בלומדים שבדור הזה ועל אחת כמה וכמה למי שמקיים מנהג בטלנים בבין הזמנים והוציא זמנו על רישיון רכב ושאר עיסוקים, שלא יהיו דיני נפשות החמורים פחות מבין הזמנים.

מבאר דין הכנסת נשק בביהכ"נ ובהמ"ד, שבנשק קצר יש לצדד להקל בפרט בשעת סכנה כדלעיל, ושאינן הסכמות הפוסקים בעיקר הדין להחמיר בזה והיו לכל הפחות ס"ס בדרבנן ולהחמיר בשמירת הנפש. ואם יכסה אותו נפיק מכל ספק. ובכל אופן לא שייך להשאיר הנשק בחוץ שהוא יסכן אחרים וגם לא יועיל בשעת סכנה.

מסיים במוכן מאליו, שנפשות לחומרה גם בספק קל כל שכן שיהיה גובר על חששות ואיסור קל.

וברוך הנותן ליע"ף כח.



גזל מדינה של גהינם

הרבה הצטערתי בדבר החמור שנעשה כהיתר, והוא בעיני מקטרג גדול ועוון המסוכן לנו, ועל כן אעשה מה שבכוחי להיות מעורר, והחפץ באמת ויושר יקרב או ירחק, והמקולקל בדעתו לא אהיה לו לתועלת. והנה זאת הרעה רבה היא, שרבים הם מיראי ה' שנהיה אצלם הדבר מזולזל מאוד, שלא בוחלים ולא חוששים כלל לגזול את הרבים ולגנוב בידועים, לשקר ולזייף במסמכים ורשויות המדינה, ומוציאים כספים מהציבור במרמה, ומוזה נעשה להם כהיתר והותרה הרצועה עד שכל גזל עולה בידו בחיבה. והכול בטענה שחכם פלוני ואלמוני היתירו לגנוב מהמדינה.

אברכי משי

א. ואני זה שנים שומע ורואה זאת מול עיני, שהנקראים אברכים ובחורי ישיבה עושים מעשים כאחרוני העבריינים והפושעים, ומתרצים מעשיהם שכך גם עושים בני הישמעאלים, וכבר עלי ראשי וחרפה היא לנו להיות כגזלן ואנס וכבני ישמעאל נדמה. ורבים הם מאחינו בית ישראל מהם חכמים ומהם עמי הארץ על זאת זועקים. ולא באתי להכריע בדיני גזל שכבר האריכו בו רבים, אך לזאת באתי כי גם בלאו הכי הוא אסור. ועל כן אמרתי לבוא בכמה מילים להיות מציל את החוטאים בדברים חמורים, לעורר כפי כוחי על האמת היושר והצדק, וכבר הוא מפורסם כי הנוגע והמנוגע בנגע נגוע הוא גם בדעתו, ולא רואה חובה לעצמו. ואפשר שבדיבורים של אמת תתעורר נקודת האמת, ואפשר ויתעורר להתנקות ולהיטהר בשיבושי הדעות והמעשים, ובזו תליתי תקויתי.

מקלו יגיד לו

ב. ועל ראשית יש להתפלא, איך עזבו דברי הרבה מהפוסקים המפורסמים, ובפרט דברי אותם החכמים שהם רבותינו מנעורינו, ורגילים אנחנו ללכת אחרי פסקי הלכותיהם, גם בדינים החמורים בניה ושבית וכל שכן לחוש בגזל מהתורה. וכדוגמת מו"ר היביע אומר ובעל הציץ אליעזר זצ"ל ועוד רבים עמהם, שאסרו הדבר מפורשות באיסור תורה, ופתאום דבריהם כאילו ואינם. ונעשו ישראל קדושים כשועלים השואלים רק אצל המתירים, לחפש ולתור אחר מי שיתיר לו הגזל להשתיק מצפנו ולהשביע חמדתו, ואת דברי רבותיהם זנחו ומאסו אפילו מלהיות לספק המחייב לפרוש מהאיסור החמור.

וכדי להשתיק גם צפופי מצפונם הקלים, מורים לעצמם היתר בטענות סרק והבל של עשוקים, ובאים בקול בוכים ועושים עצמם כמסכנים וכקורבנות ציבור עולה כליל, שבהכרח להם מותר לגזול. ואיש פיקח המכיר בהתנהלות כספי ציבור, יודע על הבורות בטענות הסרק, ועל גסות הרוח לעקם את הישר.

המקלל את רבותיו

ג. ואם לא די בכך, הזודעזתי לשמוע דברי נבלה שכל השומעם צריך לקורע בגדיו, שכדי להתיר גזלתם תלו הסרחון בחכמיהם ורבותיהם, שבאילו לא בחותם אמת פסקו דין זה לאסור הגזל, אלא באו בשקר וכוב לכתוב פסקי דין בזיוף, וכלל לא התכוונו להורות ההלכה אלא רק לגנוב דעת המדינה.

אוי לאוזניים שכך שומעות, וסמכו בזה על כל שמועה רעה והוא נגד הכתוב בהדיא בספרי ההלכה הנדפסים בחיי מחבריהם. ואם לא די עזות הפנים הזו, עוד טוענים כפה מלא נבלה שהחכמים שהם 'רבותיהם' כתבו הדברים כחנפים שפלים, לא שכך היא האמת אלא

לשון הרע והוצאת שם רע

ד. ומה ששמעתי עזי פנים שתולים לעז זה, ששמעו כן מתלמידיו ובני ביתו של החכם, דע לך שאין שום היתר להאמין לזה כלל, שמלבד שזה לשון הרע גמור וחמור שאין היתר לקבלו, גם אם שמע בעצמו אסור לשמוע ולהאמין בזה כלל. ועל אחת כמה וכמה שמו"ר בחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' מא) פסק בהדיא שאסור להאמין כלל לאמירה שכזו, ויש להחזיקה כשקר מוחלט ואת האומרה לשקרן וז"ל, והנה בשו"ת נודע ביהודה (תניינא י"ד סי' בט) בתשובה מהגאון מהר"ש בן המחבר ז"ל כתב, ומה שכתב מעב"ת שא"א הגאון ז"ל חזר בו מהיתר הדג הנ"ל וצויה על מעלתו לשלוח אגרת ההדרנא להרב וכו' אני אומר במחילה שזהו שקר מוחלט כי ידוע לכל גודל צדקתו של אבי הגאון ז"ל, ושהיה זריו גם כן במלאכת הכתיבה, ולמה לא כתב בעצמו אל הרב הנ"ל שחזר בו, ואיך הניח את תשובתו להיתר ולא חש לתקלה לכתוב בצדה שחזר בו, ולכן פשוט שאין מעלתו נאמן בזה. ע"כ. וראה בדברי התשובה בפנים שהאריך בזה וכל טענותיו אמת גם בנד"ד. והוסיף מו"ר שם שבכיו"ב כתב גם הגאון חזון איש (מועד סי' לט אות טו). ע"ש.

וכל זה כתב מו"ר על היתר רכיבת אופניים לדעת הרי"ח הטוב, שאין להאמין לשמועות שחזר בו, ועל היתר הנודע ביהודה שהתיר איזה דג מסוים שלא במצוי. הרי לפניך שעל נידונים קלים בהרבה מגזלה המצויה לרוב, לא האמינו ואחזו את הטוען כשקר מוחלט, ואעפ"י שמדובר בחכם שטוען שהמחבר 'הורה לו' לכתוב מכתב בשמו 'שהוא חוזר בו מהיתרו', אין להאמינו וההיתר במקומו עומד. ומה נענה ומה נאמר בנידון דידן שהוא קל וחומר, שהרי אינם מספרים סיפור שהמחבר חזר בו אלא אומרים כי הרשיע מעיקרא לכתוב שקר וכזב, וזה איסור חמור להאמין להם, שהוא לשון הרע כנגדי לחכם שאין

ששקרו בספר כדי 'למצוא חן' בעיני המלכות והפקידים, ואומרים על רבותיהם בלא בוש, שכתבו שקר ביודעין ובמתכוון, לעשות כתחפוש וגניבת דעת להחניף הארץ ומנהיגיה. ומלעיקים במלאכי האלהים וכו' דבריו, ומתעתעים בנביאיו.

ואני שומע ומזדעזע עד איזה שפל עוד יתדרדרו בתאוות הממון הזו, איך העזו להלעז ולחציף כ"כ בגדולי ישראל, לעשותם כאחת הנבלות. זו טענה מרושעת וחמורה מאוד, להוציא לעז על חכמי ישראל שהם 'משקרים' בדיני התורה לעשותה קרדום, ומבטלים בזה כל נאמנות החכם וצדקתו לטעון עליו שכל תורתו לרדיפת כבוד. ואיך לא חששו להוציא לעז על רבותיהם שלהם לטעון עליהם בכזאת חוצפה, עד שאומרים כי רבותיהם בזויים ושפלים מאיש עם הארץ שאינו מקולקל עד כדי כך. ולא הרגישו בדברם את דברי הבלע, כי כללו את רבותיהם בכלל אותם כתות שאינם רואות פני שכינה (סוטה מב ע"א), שקראו להם לצים המתלוצצים בתורה לעשות אותה כמשחק והצגה (כת לצים) ולכנות דבריהם שקרים ועוד בדברי תורה שחותמה אמת (כת שקרנים) וכל זה לתועלת בזויה להחניף לעם הארץ (כת חנפים), ונורא מכל שתולים בהם כוונת זדון שביודעין הטעו את הרבים וכתבו בספר כזב, למרות שבודאי ידעו כי הלומדים 'התמימים' יאמינו ויחזיקו את כל הכתוב בספר לקדוש, שבוה עשו את החכם בכלל ארור מכה רעהו בסתר (כת מספרי לשון הרע) והפסידו את הרבים ממון רב. זה דבר מזעזע עד מאוד הכוונה יעשו את רבותינו, ומי הוא זה שקורא לעצמו 'בן תורה' ומוציא לעז 'בשם התורה' לטעון על 'חכמי התורה' שעושים מעשה הרשעים שאינם ראויים להיות רואים פני השכינה, וכל זה רק לתועלת סדום ועמורה להתיר להם לגזול לבוז ולגנוב כעבריינים, לאחוז אומנות הישמעאלים.

האריך לאסור הגזלה, בנימוק וסברא ואריכות מקורות, וחזר ושנה בכמה מקומות. ואין לך אומדנא דמוכח גדולה מזו ליושר לבבו ואומץ ליבו ותורת אמת שעל לשונו. ואם רצה למצוא חן ולהחניף לרשעים כדברי הכסילים, היה צריך לעשות בדיוק להיפך. וזה ברור ואין צריך להיות חכם להבין דבר פשוט שכזה, אם לא שמכרו כמה תלמידים שוטים את כבוד רבם בעבור בצע כסף שלהם, וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף.

וביותר אני תמה על המאמין להוצאת לעז זו, כי אם ולדעתו אמת ונכון הדבר וכך היה, איך שייך לו ללמוד תורה מרבי שכזה שלדעתו הוא מסוגל לשקר בתורה ומחניף לרשעים. ורבותינו קבעו דין דרישת התורה (מועד קטן יז ע"א) דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא. אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו. ע"כ. ואחד שכזה העלול להחניף לרשעים ולשקר בתורה, אינו מלאך ה' אלא מלאך חבלה, ואסור ללמוד ממנו תורה. ומי הוא זה בימינו החכם כרבי מאיר, שתוכו אכל וקליפתו זרק.

וכי שייך בכלל לקרוא שם 'רב' למשקר בתורה ומזיק ליראי ה' רק בעבור חנופה, זה לא רב אלא ערב רב, ומה לנו ולכאלה רבנים הגרועים מחילונים. וצריך להתרחק מרב כזה, ובטח שלא ללמוד כלום מתורתו שאין אתה יודע מה אמת ומה שקר שהם משמשים בערבוביה. ואין לי ספק שהשוטים 'המאמינים' לשמועות אלה, אם תציג בפניהם מה 'המשמעות' של אמירה כזו, תכף ומיד יתנערו מזה שחם ושלוש לאיש יהודי לחשוב כך אפילו בספק בחכמי ישראל, וכל שכן לא להוציא כן בפיו. ורק מטיפשות ותאוות ממון להתיר האסורים טענו כן השוטים, ויתודו על עוונם ויבקשו מחילה על הלעז אשר הלעיו במלאכי

כדוגמתו, ולחשוד כן בחכם הוא בעצמו עוון פלילי, ואסור לקבל לשון הרע גם מחכמים. ומהנזכר תדע, שגם אם יטענו שהחכמים הנ"ל חזרו בהם ולא שיקרו מעיקרא, גם בזה ראינו שאין כלל להאמין לזה, שכידוע מרן היביע אומר ועימו הציץ אליעזר ועוד חכמים שאסרו בזה, היו רגילים הרבה בכתיבה והגהות והדפסת ספריהם, וכל ספריהם עם הגהות כתב ידם ונפוצו פסקיהם בכתב יד גם בשנותיהם האחרונות. ולא פרסמו שחזרו בהם ולא הגיהו למזכרת מספר שיהיה לאחר הסתלקותם, אדרבה הוסיפו לכתוב כן בכמה מקומות ובכמה עניינים, ואיך נוציא הלזות שפתיים הזו, והיא מכשלה לרבים וחילול ה' נוראי, וביזיון תלמידי חכמים שאין כדוגמתו. שכל אשר דעת לו יאמר, כי הוצאת שמועה על חכם שנכשל באשת איש ואפי' אכל נבלה ביום כיפור שחל בשבת לתאוותו, הוא פחות גנאי מאשר לומר ששיקר בדברי תורתו, כי על תאוותו עשה תשובה אך תורתו כזב ושקר לעולם.

לא ידע מאי קאמר

ה. ובאמת שטענה זו הנשמעת מפי כמה לומדים כסילים שהחכם עשה כן להחניף, היא טענת רפוי השכל כתינוק כי מגוחכת היא וחסרת היגיון, שאם מו"ר ח"ו רצה למצוא חן ולהחניף לרשעים, היה לו לאסור הגניבה מהמדינה בשיעור הלווין הנשמע לכל, ושם גם לשבחם ולפארם למצוא חן בעיניהם, אך בספרי ההלכה לא היה לו התועלת כי אין הרשעים לומדים בספריו, ובטח שלא מן הצורך להאריך בליכון הסוגיות ובודאי שלא היה צריך לכתוב כן בכמה מקומות שונים. ומורנו ורבנו עשה בדיוק להיפך, בשיעור הלווין על פני כל תבל, היה תוקף נחרצות במילים קשות את ראשי המדינה החילונים, ומקלל נמרצות בריש גלי את הרשעים שבבתי המשפט, בלא משוא פנים וללא מורא. ואילו בספרי ההלכה הנדרסים לבתי המדרש

והמראה צד היתר יש מהם דיברו על 'להעלים' מס ולא לגנוב בידים, ומהם שהתירו רק כנגד 'אגר נטירותא' שבמיסים ולא ככל העולה בידו, ויש שסייעו שארנונה של עירייה אינה קופת מדינה אלא קופת הקהל, ויש שהתירו בדין גזל ובכל זאת אסרו אם צריך לשקר במפורש ולחתום כזב, וגם המתיר כל האסורים הזהיר מפני חילול ה', והיא אזהרת שווא על חילול ה' בודאי, כי כבר גרמו להתפשט המגיפה בעם ואין מחזיק הקטורת לכפר על העם.

וכבר קלקלו האנשים בנפשותם להיות גוזלים וחומסים בלא בקרה והכרה, וכל דאלים גבר, וממקום שהיה מי שמתיר הגיעו לאיסורים גמורים לגזול חברות אשראי וביטוח, תחבורה ציבורים וקופות חולים, ונהיה הכול כהיתר. ומאמר חז"ל (ב"ב קסה ע"א) רובם בגזל כפשוטו. והעון רבה בעם והטיל מחלוקת ושנאה בישראל, ואחריתה מי ישרנו.

תורתו מהשפה ולחוץ

ז. ובכלל יש לשאול, וכי משקרים אנחנו לעצמנו בבית המדרש, היכן הלכה ונעלמה לה 'האמונה והבטחון' שאנחנו מצפצפים בפינו בבית המדרש, והוא דואג מהשפה ולחוץ, כי כבר בחצרות בית אלוקינו יפריחו ונשכחו כל דיבורי 'המוסר וההשקפה', עד שצריך לשקר לרמות ולזייף, וכי לא יכול ה' לפרנס בדרך היתר או שמוא קצרה ידו מלהושיע בדרך נקיה, עד שצריך להיות [כ]מלסטם את חברות, ובדאי לא לזה נתכוון התנא באומרו איני מלמד את בני אלא אומנות 'נקיה'.

והוא תמוה ביותר, שהיושבים בבתי המדרש נגועים בזה יותר מיושבי קרנות, וכשיבואו אנשי סחורה לשאול בבית המדרש יתמהו גם יתבהלו, מצאו הלומדים בתורה להתיר השקר והכזב, ולכל מרמה אומרים מותר. ואנה אנו באנו, שאתמול בהיותנו מוכרים בשוק היינו

ה'. והמתקש בכל זאת לטעון כן, יפחד לנפשו כי קטרוג הוא עליו ועל כל אשר להם. כה אמר ה' (עמוס ב, ו) על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו, על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים.

מעשה נבלה בישראל

ו. וגם אם נאמר 'שהלכתית' מצאנו ספקות כדי להתיר האסור, וגם נאמר שתלמיד יכול לעזוב פסקי רבותיו 'רק' בדינים שלא נוח לו בדבריהם, ואפילו עד כדי כך שלא להחזיק את רבותיו בזה אפילו כספק להחמיר. אך איך לא נודעזע מהקלקול המוסרי והנכוזות הנפשית, שהנקראים בשם 'בני תורה' ומתכסים באצטלא של 'תורתו אומנותו' עושים מעשה נבלה כזה. ואין לך אזהרה נכונה בזה יותר מציווי ה' 'מדבר שקר תרחק', ואין צריך לומר שנעדר מזה הוראת חז"ל שתהיה דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, ויהיה נושא עם חברו בעול. וכאן הוא במשלח יד, וידיו ידי עשיו.

ואפי' יהיו צודקים בכל טענותיהם, וכי לשווא הזהירו חכמים (ברכות ה ע"ב) בתר גנבא גנוב טעמא טעים. ומלמדים לעצמם היתר כאשר כבר הוזהרנו, שאדם הנגוע בדבר עולם הפוך רואה, כי 'הנוגע והנגוע' אין רואים ישר, וכי לכיס מותר להכניס הכול ולא יבוז לגנוב. צא וראה כמה היא תאוות הבצע וחמדת הממון, שאם יראו איש הנראה כירא ה' אוכל 'ארטיק' ללא חותמת בד"ץ יחזיקו אותו לעם הארץ, אך המשקר ומרמה וגונב קופת הציבור, יקראו בו אנ"ש אנשי שלומינו, והוא באמת אנ"ש אנשי סדום.

וכל המעיין בסוגיה יראה נכוחה שאין דברים חלוטים כלל, וכבר האריך בזה באורך וברוחב בספר 'דינא דמלכותא' שהביא הצדדים והשיטות, ותראה שם שרבים הם מהחכמים שאסרו באיסור תורה בלא שום צד היתר,

ונזהרים בכסף נקי ועתה בהיותנו בבית המדרש למדנו שהכול נקי בקבלת כסף, לא באנו אלא מקדושה חמורה לקדושה קלה. וכי כך היא דרכה של תורה, פת של אחר תאכל ומים גנובים תשתה.

ונצרכת היא הנקיות והזהירות לכל הפחות למראית עין, שגם אם מצא לדעתו היתר הלכתי איך יסבירו את דברי התורה כחוקות הרשעים, ואוי ואבוי לעלבונה של תורה שתלו בה היתר לכל סרוח וזב. וגם אם חושב שהוא נקי מאיסור מול ה', כבר ציוותה תורה והייתם נקיים מה' ומישראל. ובאמת גנאי גדול הוא אפילו בין העמים, שגנבה ומרמה מהמגונות שבמידות גם אצל הגויים, שאין צריך מוסר אלוקי ולא תורה תמימה כדי להיות איש הגון ברמה בסיסית כזו, המוסכמת בין בני אדם שלא יגנבו זה מזה ולא יהיו דרים בכפיפה עם נחש, ואפילו בני נח מוזהרים ונזהרים בזה. ולנו צריכה להיות הזהירות והפרישות ביותר, כי שם החכמים על רדיפת החכמה ולא הממון, והצדיק על שם נקיות ידיו מכל עוון.

ונצרכת היא הנקיות והזהירות לכל הפחות למראית עין, שגם אם מצא לדעתו היתר הלכתי איך יסבירו את דברי התורה כחוקות הרשעים, ואוי ואבוי לעלבונה של תורה שתלו בה היתר לכל סרוח וזב. וגם אם חושב שהוא נקי מאיסור מול ה', כבר ציוותה תורה והייתם נקיים מה' ומישראל. ובאמת גנאי גדול הוא אפילו בין העמים, שגנבה ומרמה מהמגונות שבמידות גם אצל הגויים, שאין צריך מוסר אלוקי ולא תורה תמימה כדי להיות איש הגון ברמה בסיסית כזו, המוסכמת בין בני אדם שלא יגנבו זה מזה ולא יהיו דרים בכפיפה עם נחש, ואפילו בני נח מוזהרים ונזהרים בזה. ולנו צריכה להיות הזהירות והפרישות ביותר, כי שם החכמים על רדיפת החכמה ולא הממון, והצדיק על שם נקיות ידיו מכל עוון.

חילול ה' קשה מהכול

ח. ומה נענה ביום פקודה, שעל העוון החמור ביותר שבתורה נהיה היתר והפקרות, שחילול ה' בדבר זה בדורנו כבר נורא ואיום, וכבר בי משלו מושלים, שכל המעלים מס לעבוד בשחור קוראים לו בשם חרדי לבוש שחורים, וכל המשקר בטפסים ורישומים נעשה כאברך בן טובים. ואלה הנכשלים בהיתר שמצאו להם להיות רודפי הבעז, נתנו כפה אויבי ה' הרבה חיצים להוציא הלעג בעובדי ה' הנקיים, וביד המרימים ידם נגד התורה הקדושה נתנו כלי מלחמה להבוות בעליה, ועל פשוטי העם המיטו האסון שנהיה שם גנאי להיקרא חרד לדבר ה', וכל איש המוני נועל בניו ובנותיו שלא יתפסו בכת זו. וגם האוהבים האומרים כי בני איש אחד כולנו, תמהים איך עד כדי כך קלקלו המידות ומדוע עזבו אורחות ישרים.

ועל כן, גם אם יאמר איזה חכם גדול יהיה שאין איסור הלכתי, חילול ה' בודאי יש פה, ובכל מעשה גניבה אונאה זיוף ורמאות יש לכל הפחות ספק חילול שם שמים, והוא ספק דאורייתא חמור להחמיר. ובאמת שאין כאן שום ספק והוא בודאי חילול ה', כי גם הזיוף בסתר נעשה כבר מפורסם וידוע, והפקידים והראשי אנפים יודעים בזה ומוזהירים ומחזיקים בכל לבוש שחורים הבא לפניהם כמשקר ורמאי. וצריך כל איש להיזהר שיהיה ניכר הצדק והיושר במעשיו, עד שיאמרו בהדיא אשרי אביו שלימדו תורה. ועל המשך הנוהג המגונה הזה להיות משקר ומרמה אי אפשר יותר להחביאו, שכבר התפרסם ברבים, ומעתה יש להילחם חורמה לשרשו מיסודו, כי עכרנו ביושבי הארץ. ויש לנו לעורר בזה הרבה לתקן פרצה ולגדור גדר, שהקלקול הזה חמור בהרבה מדקדוקי הסרק בצורת הבגדים ותסרוקות השיער, וקשה בהרבה מן זמרים שאינם כשרים ואפי' מפאות נוכריות של הנשים, ואין כלל יחס אפי' לכשרות המאכלים שהרעישו עליהם הארץ עד שח' לסמוך על כשרות 'רבנות', אך הגזל והמרמה נעשה כהיתר גמור ואפי' קצת סרך מצוה. והוא תמוה עד מאוד איך באנשים תמימים ויראים נהיה כדבר הזה, להחמיר בטפל ולזלזל החמור, ואין זה כי אם רוח שטות ומעשה טיפשות.

כסף כשר

ט. ולא אתפלא אם לא בעוון זה רואים לא מעט בנים ובנות מתוך קהילותינו שעוזבים דרך ה', פורקים כל עול וממהם בחציפות לא מוסברת ממש בעזות פנים כבני הנידה, ואימותיהם טהורות הנה. ואפשר והוא סביר ומסתבר, שהאוכל הבא לפיהם בגזל מטמטם נפשם, ומלבושיהם שבכסף הבא בשקר ילביש כיסוי על נפשם שלא ייחס להם באור התורה, ועל כן פעל בנפשם הכסף המקולקל יותר 'מעוף לא מהודר', ועל כן מאסו הטהרה ויתקוממו נגד אבותם, ואין לנו להתפלא כי על זה כבר הוזהרנו, שהמחלל שם שמים 'בסתר' נפרעים ממנו בגלוי.

והמתבונן יחרד כמה אוילות היא, שרבים הנוהרים לא לקבל תרומה מכסף של גוי או מחלל שבת, אך לגזול ולשקר ולהפסיד בידיים את הציבור שרובו בני ישראל, על זה יאמרו במקהלה מותר לך שרוי לך מחול לך, עולם הפוך הוא. וכבר אמרו חז"ל שאין אדם רואה חובה לעצמו, ואפי' משה ואהרן קדושי ה' נפסלים לדון משום נוגע בדבר, והגזל מקטרג ומזיק הרוחנית יותר מדקדוקי מאכלות אסורות, שגזל מרקד בראש סאה של עוונות, ושקול לג' עוונות חמורות (ויקרא רבה לג, א).

וחכמים ראו את הנולד, שכיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשה לו כהיתר, שמגזלת כספי מדינה כבר נכנסו לגזול חברות עסקיות כתחבורה ציבורית וקופות חולים, וידוע לכל שהם גופים 'עסקיים' ועל כן החלו לפלפל להתיר את השרץ שמתור לגזול על צד הסבסוד, ומשם יצאו לרמות ולזייף גם בארגונה שהיא קופת הקהל אפי' בערים של שומרי תורה ומצוות, ומדחי לדחי שכבר נעשה הגזל קל בעיניהם באים לרמות ולשקר בקבלת משכנתאות וחשבונות הבנקים, והדברים ידועים. וכל זה בקולר המתיר את

האיסור מעיקרו, שהכשיל את הרבים בפרצה קוראת לגנב, וחילול ה' חמור מן הכול.

וכבר נזדעק הרמב"ם (פי' המשניות נדרים פ"ד) על קל מזה בהרבה וז"ל, ואני תמיה 'מאנשים גדולים' 'שעיוור אותם התאוות והכחישו האמת', ופסקו דין לעצמם ליטול שכר מן הדינים והלימוד, ונתלו בחבלי השווא. ע"כ. ויש רק להיבהל ממה היה זועק, על גזל שקר וחמס בידים, וחילול שם שמים שאין כדוגמתו ורק יום המיתה יכפר בעד נפשו.

פרצה מהגדולים

י. וכל המסתכל מבין בשכל ישר כי אלה דברי אמת, לא יטעה בדמיונות השווא לומר 'חכם פלוני התירו' ועל כן בודאי מותר הוא. כי כבר ראינו בדברים קלים בהרבה מאלה, שטעו גם חכמים גדולים 'טעות גמורה', וגם הטעו בזה את הרבים והעוון היה על צווארם. וחז"ל על חכמי דורם שהיו אדירי הרוח היושר והצדק, העירו ועוררו על תקלות וטעויות עד שאמרו (בראשית רבה פר' כו ס"ה), תני רבי שמעון בן יוחאי כל פרצה שאינה מן הגדולים אינה פרצה. ע"כ. וכ"ה בבבסיקתא רבתי (בראשית פל"ד ס"ב).

ואם נבוא להסתכל בדברי קדמונים המאירים כשמש, ראה שגם על דורות ראשונים אמרו כן, ראה בספר אוהל מועד (ראשית חכמה דרך ד) שכתב, וחובה על ירא חטא אף כי אוהב טהר לב להעיר קנאה כי יראה, והנה יש 'שרים וסגנים' במעל ומושכין עון, ואמרו רבותינו כל פרצה שאינה מן הגדולים אינה פרצה שנ' ויד השרים והסגנים היתה במעל זה. ע"כ.

וכן הוא באורחות צדיקים (סוף פרק יד) וז"ל, וחובה על כל ירא שמים אשר הוא טהר לב להעיר קנאה, כי יראה כי יד השרים והסגנים במעל, ואמרו רבותינו ז"ל כל פרצה שאינה מן הגדולים. ע"כ. ועוד כתב (סוף פכ"ד) וז"ל, וענין

אין בזה תעודת אחריות שלא לטעות ולהטעות, וכאמרו רבותינו שגם גדול שבגדולים כאחיה השילוני עלול לטעות, ובטעותו נכשלו ישראל 'בעבודה זרה' ממש 'מאה שנים'. דגרסינן בסנהדרין (קא ע"ב) אמר רב נחמן גסות הרוח שהיה בו בירבעם טרדתו מן העולם וכו' ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב לכם מעלות ירושלים וכו' מאי 'ויועץ', אמר רבי יהודה שהושיב 'רשע אצל צדיק', אמר להו 'חתמיתו על כל דעבידנא', אמרו ליה הין. אמר להו מלכא בעינא למיהוי, אמרו ליה הין. כל דאמינא לכו עבדתו, אמרו ליה הין. אפילו למפלח לעבודה זרה, אמר ליה צדיק חס ושלום, אמר ליה רשע לצדיק, סלקא דעתך דגברא כירבעם פלח לעבודה זרה אלא למינסיהו הוא דקא בעי, אי קבליטו למימריה. ואף 'אחיה השילוני טעה וחתם' דהא יהוא צדיקא רבה הוה שנאמר ויאמר ה' אל יהוא יען אשר הטיבת לעשות הישר בעיני וכו' וכתוב ויהוא 'לא שמר' ללכת בתורת ה' אלקי ישראל בכל לבבו לא סר מעל חטאות ירבעם אשר החטיא את ישראל. מאי גרמא ליה וכו' רבא אמר חותמו של אחיה השילוני ראה וטעה. ע"כ.

ובגרמא זו מבואר דבר מבהיל, ירבעם שחטא והחטיא את ישראל, חכם גדול היה ורצה להסית ולהדיח את 'כל ממלכת ישראל' מלעלות למקדש בירושלים, שלא יפגע מעמדו מול מלך יהודה. ולמשוך לב העם 'המאמינים' הלך אצל 'מנהיגיו הרוחניים' של העם 'והטעה אותם' בחצאי אמת והרבה מניפולציות, עד שהחתים את 'גדולי ישראל' על מסמך 'שמטיר לעבוד עבודה זרה', ואחרי שהחתימה יצאה מאיתם רבים חללים הפילה. עד שאפילו יהוא מלך ישראל שהיה צדיק ממשיך להחטיא את העם בע"ז גמורה להחטיא את ישראל ובית המקדש קיים, ובין ירבעם ליהוא עוברות להם כמאה שנים בהם ממלכת ישראל בטלה מהמקדש ועובדים

ההוא תקלת קצת 'חכמי הדור' הזה שהם רודפים להנות מן העם, על כן יחניפו להם כדי שיחזקו אותם בחזקה גדולה, ולא די שאינם מוכיחים אותם על עניינם, אלא מתוך שהם מחניפים להם הם עצמם אווזים מעשיהם ונמשכים אחריהם. ע"כ. ולא באנו לחשוד בחכמים רק הבאנו לדוגמא שכבר היו דברים מעולם המחייבים אותנו לחפש האמת, שאם בארזים נפלה שלהבת אנן מה נענה.

וראה עוד במש"כ באורחות צדיקים (שער התשובה) משפטים קשים כגידים ממש על כנידון שלנו וז"ל, שהיו העבירות הקלות דמויות בעיניו לחמורות כגון הסתכלות בנשים ולהרבות עמהם דברים או דברים בטלים או לילך בטל או להזכיר שם שמים לבטלה כל אלו ועוד רבות כהנה בעיני אנשים רבים, 'ואפילו בעיני גדולי הדור הן נחשבות קלות'. ע"כ. ועוד לו שם, 'וככה יש בכל המצוות' עניינים שאפילו 'גדולי הדור' הזה אינן נזהרים בהם, מחמת שאינם שמים על ליבם ומחמת שאינם לומדים המצוות והמידות הטובות. עכ"ל. והדברים קשים לשמוע אך גם מרגיע לדעת כי זה היה כבר לעולמים, ואין לנו אלא למיחש לתקן מעשנו, ולא להיתלות בקלקול.

וע' באגרות הרמח"ל (אגרת פט) וז"ל, הלא זה רע בעוונות הרבים 'שרוב חכמי ישראל' כבר רחקו מעל האמת ומן האור הנעים כבוד ה' אלוהינו, ללכת אחרי פלפוליהם של הבל, והשם בוחן ליבות הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות הוא. ע"ש שהאריך בזה ולא יכולתי להעתיק כל דבריו מהפחד, וכל אדם יחוש על עצמו. שאין לנו השפלים לשפוט אחרים ולחלק ציונים, אלא רק לחקור האמת לפניו יתברך ולהציל עצמנו.

טעה וחתם

יא. ואל תחשדני שבאתי לקנטר ח"ו כי מחזיק אני את חכמי ישראל אדירי רוח וחסידים, אך

האמת ועשיית רצון הבורא, מחייבת גם לשאול שאלות חדות לבאר האמת ולדרוש ולחקור בהין צדק, ודברי חז"ל הם יסודות ההיגיון וההיקש לשקול הכול במאזני האמת והצדק.

אין חולקים כבוד בחילול ה'

יב. ועל אחת כמה וכמה במקום של חילול ה', שאין חולקים כבוד לרב. ועין רואה ולב כואב על חילול ה' הנורא, ואני ברוב ימי ושעותיי שמחזין לסדרי הלימוד, עוסק עם העם שבשדות להיות להם מקרב לקודש, ופונים לשאול דבר ה' זו הלכה ומוסר חכמים להודיעם. ואוי לי אללי, שמעת לעת ומפקידה לפקידה שואלים ומקשים ומזדעקים על כל הנזכר, ואין לי פה להשיב דברים הגונים ואמיתיים שיתיישבו להם על הלב, כי את השקר והכזב מכירים הם מבני העולם, ולא באו אצל אחוזי התורה לשמוע עוד מאותו הדבר. שלא חיפשו לשמוע אלא מעט מדבר ה' ויראתו ומידות נעלות בדרכי המוסר של חכמינו ז"ל.

וזו האחריות מוטלת על כל איש, להיות נזהר בכבוד הבורא שלא להבאיש העבודה בעיניהם, והוא נאום ה' ביד הנביא מכבדי אכבד ובוזי יקלו. ועל כן, חזק ונתחזק לקדש שם ה' לעודד עמנו וערי אלוקינו לעשות הטוב בעיניו, ולכל הפחות והייתם נקיים מה' ומישראל.

תורת העולה

יג. רבותינו אסרו לגזול המדינה ומוסדותיה, וכל שכן חברות עסקיות העומדות עימה בקשרי המסחר. ואין לשמוע כלל למלעזים בדבריהם לומר שגנבו דעת הבריות ובאמת אין איסור כלל, שזה מוציא לעז וחמור הוא מאוד עד כדי שראוי לנדותו.

ואין לסמוך על דברי המתירים כי אין להם ראייה מוכיחה צדקתם, וספק בדאורייתא הוא

עבודה זרה, וכל זה מכוח 'חתימה' שהחתים את הגדול בישראל 'שטעה וחתם' שלא בדק כהגון, ואחריו טעו כל שאר החכמים שלא עיינו אחריו כפי הצורך, ומהם טעו כל העם.

והפה לא מגלה כל מחשבות הלב, והיד לא כותבת מה שהפה חושש לומר, ולכן די לחכימא בזה, וכל אשר לו עיניים יראה ולבבו יבין, כי אם באחיה השילוני שהוא קודש הקודשים והחכם שבחכמים, ורוח ה' בו שהוא נביא לה', 'טעה וחתם' אין הפלא על חכמים בדורנו שיטעו, ואם חכמי דורו של אחיה השילוני חתמו אחריו בלא עיון כדבעי על אותה 'קריאת קודש' ו'דעת תורה' שיש לשמוע לכל דברי המלך ירבעם, אל תתפלא שכן הוא גם בימינו שנמשכים אחר הגדול ולא בדקו אחריו כדבעי, ועל העם אין להתלונן כי ראו חתימת החכמים ונפלו בטעותם 'כמה דורות' ונכשלו 'בעבודה זרה ממש', ופרשו מבית המקדש והוא קיים ועומד בירושלים. [וראה בכלי יקר (מלכים ב סי' יב) שרשב"י היה כמערה י"ג שנה לכפר על מעשה אחיה השילוני. ע"ש.]

אם כן מה לנו להתפלא על דבר זה שיהיה בדורנו, והוא אינו רחוק כלל שחכמים בדורות אחרונים אפשר שיטעו, וכל שכן בדבר שיש בו צדדים הלכתיים, וכל שכן כשהציבור החרדי 'כנלחם' במוסדות המדינה וזה לעצמו גורם לרבים להורות לעצמם היתר, ועל ממון אין אדם נאמן והוא נגוע והלב חומדו וכל צדדי הטעות בו. ובדידן הרי חזינן חכמים גדולים האוסרים, אך מה נעשה ונמשכו העם אחר הטועים. וראה והבן שגם בימי אחיה השילוני תלו העם ואמרו כך הוא 'מנהג ישראל' וכך היא 'הוראת חכמים' שפשט היתרו ושאר טענות שרגילים לטעון כל המתבצרים בעמדתם בלא הוכרחת אמת.

ולא באתי ח"ו לדבר על איזה חכם בעולם, שאין אני כלום ושום דבר לעומתם, אך בקשת

בהידורים אין קץ, בממון כשר יש להדר אף יותר.

וגם אם ברור לו ההיתר בלא ספק, וגם אין חשש חילול ה'. ידרוש אמת בלבבו, שאם רצונו לעבוד את ה' באמונה ויראה, אין לו הצורך לשקר ולרמות ולהתרגל בעוולה ומרמה, שיד ה' לא תקצר לפרנס בדרך אמת ויושרה. ואדרבה מצוה רבה להיות מקדש ה' ברבים, שיאמר כל רואה אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוהיו.

וברוך הנותן ליע"ף כח

להחמיר. ומי הוא זה הכסיל שיסכן עולמו בשביל פרוטות שלא לו.

וגם לאשר הגיע להוראה וחלוט בדעתו להתיר שכך יצא לו בדין, הרי ברור שאין בזה פטור מחילול ה' הנוראי, והוא כבר דבר מפורסם ובגלוי ומחפשים אחריהם, ובקל הוא להיכשל בעוון החמור, ואין חולקין בזה כבוד לחכם גדול איזה שיהיה, שכבוד האלוקים קודם לכל.

ומלבד חילול ה', כבר נבזות וסירחון המעשה והמידות יש בזה, שמרגיל עצמו ושקר ומרמה והוא כבר זול וקל בנפשו לעבור, וראינו איך נפלו מענין לענין שכבר נפלה החומה ואין הפחד מרתיעו. ואם על מאכלות מחמיר