שו״ת · מחברי זמננו · הרב גמליאל רבינוביץ

שות גם אני אודך - א

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

שות גם אני אודך - א

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/שות-גם-אני-אודך-א/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

אורח חיים 4
הקדמה 4
הנהגת האדם בבוקר 5
נטילת ידים 11
הנהגת בית הכסא 16
ציצית 22
תפילין 26
עניני תפלה 39
פסוקי דזמרה 48
שמונה עשרה 51
נשיאת כפיים 54
פתיחת הארון וקריה"ת 63
עניני סעודה, ברהמ"ז, זימון 64
מנחה, שקיעת החמה 74
מעריב, הנהגת הלילה 79
ערב שבת, הדלקת הנרות, קידוש 82
סעודות שבת 87
שנים מקרא ואחד תרגום 90
הבדלה, מוצאי שבת, הוצאה 100
מוקצה 105
בונה, צידה, נטילת נשמה 112
בורר, סחיטה 112
כותב ומוחק, מוליד, תולש 113
הנאה ממעשה שבת, ראש חודש 114
פסח 117
ספירת העומר 119
בין המצרים 123
תשעה באב 131
זכר לחורבן, ימים נוראים 138
ערב יום כיפור 142
סוכה 158
ארבעה מינים 162
חנוכה 177
פורים 191
יורה דעה 197
בשר וחלב, יין נסך, התרת נדרים 197
כבוד ומורא, חינוך 204
תלמוד תורה, מילה 207
אזכרת ומחיקת השם 212
כבוד ספרים ותשמישי קדושה 213
גניזה 223
מזוזה 224
צער בעלי חיים 225
עין הרע 227
שמחות 234
אבן העזר 234
יום החופה 234
חופה ושבע ברכות, שמחת חתן וכלה, גיטין 251
חושן משפט 253
דיינים 253
עדות 258
נזקי שכנים 260
מקח וממכר 262
הפקר 267
בל תלין 268
גזילה 268
נזקי ממון 271

קס"ח תשובות ובירורי הלכה בענינים הנוגעים למעשה
שקיבלתי ממו"ר הגה"צ - רבי יקותיאל ליברמן שליט"א
על שאלותי שחקרתי בס"ד ובחסדו הגדול
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א
בן האמו"ר הגה"ח רבי אלחנן י. ד. שליט"א - ב"ב - תשע"א לפ"ק

אורח חיים

הקדמה

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר ב"ה שזיכני להגות בתורה הקדושה, ותוך כדי לימוד בטור ושו"ע ובנו"כ חנני בשאלות נחוצות ומעשיות, ולהעלותם על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן. ותהלה לא-ל הנני זוכה לעמוד בקשר רצוף עם ת"ח וגדולי הדור שליט"א שמשיבים לי על ספיקותי בעין יפה.

בחיבה מיוחדת זכיתי לקבל עשרות תשובות ממו"ר הגה"צ רבי יקותיאל ליברמן שליט"א מח"ס "אמרי יקותיאל" תוכן רצוף אהבה בבקיאות מדהימה ובהכרעה למעשה, דבר שדורש זמן רב.

כדי שלא למנוע טוב מבעליו אמרתי מדזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ואספתי קס"ח תשובות שקיבלתי בין השנים תשס"ה – תש"ע וקיבצתים לפונדק אחד לפי סדר השו"ע. ויש בזה גם תועלת להראות איך שבכל סעיף בשו"ע אפשר להתעמק ולחדש היכי תימצי ונפק"מ להלכה, ולחקור בשורש טעם שבכל הלכה והלכה, וקוב"ה חדי בפלפולי דאורייתא, ותן לחכם ויחכם עוד, שיהיה לסיוע גדול לעיין בהלכה שכל איש מישראל חייב להתנהג כפי ההלכה על כל צעד ושעל בכל עת ובכל שעה.

ובהזדמנות זו אקח לי המקום להודות למו"ר שליט"א על כל השנים שזכיתי לקבל ממנו בהרבה מקצועות בתורה, יזכה להוסיף כהנה וכהנה להורות את בני ישראל את המעשה אשר יעשון ואת הדרך אשר ילכו בה, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, עד ביאת גואל צדק בב"א.

וקראתי שם החיבור "גם אני אודך" כשאר החיבורים שהוצאתי לאור בס"ד, משום ששמי גמליאל. ואני אומר זה הפסוק בפסוקים לשמות האנשים בתהלים (ע"א – כ"ב) גם אני אודך בכלי נבל אמתך אלקי אזמרה לך בכנור קדוש ישראל. ובאורו שגם אני אודה לה' על החידושים שחנני ברוב רחמיו וחסדיו. – ומרומז בשם זה גם שמו של מו"ר שליט"א,

כי תיבות "גם אני אודך" מספרם מאה שלושים וחמש, ותיבות "ס' תשובות ממורינו הגאון רבי יקותיאל ליברמן שליט"א" במספר קטן הם בדיוק מאה שלושים וחמש.
ואסיים בתפלה "יוצרי הביינני מורשה להנחיל" שאזכה להנחיל מורשה – זו תורה – לדורות עולם, ולהגדיל תורה ולהאדירה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" אכי"ר.

בברכת כהנים באהבה

המוציא לאור הצעיר שבכהונה

גמליאל הכהן רבינוביץ

בן אאמו"ר הג"ר אלחנן י. ד. שליט"א

מח"ס "גם אני אודך"

בני ברק

הנהגת האדם בבוקר

סימן א - לומר מודה אני במקום שאינו נקי

שאלה: האם מותר לומר מודה אני במקום שאינו נקי.

תשובה: לפום ריהטא נראה לצדד להיתר, מדלא הגבילו הפוסקים שלא לאמרו אם גופו או ידיו מטונפים בצואה או מי רגלים, או כשכנגדו גרף או עביט שהשתמש בו בלילה. – ואדרבה בספר סדר היום כתב, דמותר לומר מודה אני לפניך וכו' גם כשאין ידיו נקיות כיון שאין בו שם, והובא במשנ"ב (סימן א סק"ח). – ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ז זימן ה) שביאר את דבריו, דכיון שתקנו שיקום ומיד הודאה בפיו שרי, ואם משום דלא נחשב הודאה כיון דידיו מלוכלכות מנגיעת הגוף, הא מבואר בפוסקים (צב, ד) דאפילו בק"ש ותפילה דיעבד אין צריך לחזור בידים מזוהמות, ועיי"ש היטב בביה"ל (ד"ה צריך), והתם דוקא דיעבד, אבל לענין מודה אני מהני אפילו לכתחילה.

ואמנם הגאון היעב"ץ זי"ע בסידור בית יעקב ובספר מור וקציעה חולק על הסדר היום, ודעתו דאם ידיו מטונפות או מזוהמות מנגיעת הגוף, לא יברך גם מודה אני בלי נטילת ידים או מידי דמנקי. – ולדבריו שאין לומר מודה אני כשידיו מזוהמות, נראה דה"ה שאין לומר כשהמקום מזוהם.

ולאחר העיון מצאתי שכבר נדרש לזה בשו"ת ארץ צבי (ח"א סימן נב) וצידד להיתר, ועפ"י מה שנפסק בשו"ע (סימן פה סעיף ב) דמותר לומר "רחום" בבית המרחץ אע"ג דכוונתו לשמים, וה"נ אע"ג דכוונתו לשמים מותר, עיי"ש היטב.

ולענ"ד יש לדחות ראייתו, דשאני התם דהוי רק הזכרה ואמירה, משא"כ הכא שמודה ומתפלל לה' ואין זה דרך כבוד. וגם התם הראב"ד חולק ד'רחום' אסור, והב"ח ופרי חדש מחמירין כוותיה. – ועוד, דאף להמתירים שם, הטעם מאחר דגם בני אדם מכונים כך, ואינו בזיון כל כך. אבל הכא שמכוין להשם יתברך יש לומר דאסור, וכמו שכתב הפמ"ג (שם א"א סק"ג) דלומר הרחום ירחם עליך אסור, וה"ה בנידו"ד.

והראוני בספר אשי ישראל (פרק נד הערה ב) שכתב בשם ספר מנחת אהרן (הספרדי, כלל א סק"ה) דאף מודה אני לפניך אסור לומר במקומות מטונפים, דהוי דברים שבקדושה, עיי"ש. וכאמור דעת הארץ צבי להתיר, ובשערים מצוינים בהלכה (סימן א סק"ב) העתיק רק את דבריו. וכן נראה לדעת הסדר היום (הנ"ל) שאין צריך לאומרו דוקא בידים נקיות. – ואמנם לכתחילה מי שיכול להשתמט מלומר במקום שאינו נקי, ודאי שעדיף שלא להודות לה' במקום מטונף.

וכל זה במים מטונפים דראוי להחמיר לכתחילה כשיכול להשתמט מלומר כנגדם. אבל כנגד מי הנטילה של שחרית יש להקל. ומה שכתב בשערי תשובה (סימן ד סק"ח) בשם הברכי יוסף "דמנהג החרדים אל דבר ה' שלא לקרות ולברך נגד המים שנטלו בהם שחרית, וכן היה נוהג הגאון מופת הדור רבי חיים אבועלפיה ז"ל, ע"כ. כבר הביא בספר ארחות חיים (ספינקא, סימן ד אות ח) מספר נחלה לישראל (סימן נג) ששמע שהברכ"י חזר בו ממה שכתב שאסור לקרות נגד מים של נט"י שחרית, וכן שמע ממרן הגאון הקדוש מצאנז ע"כ מותר לקרות נגדם, עיי"ש. וכ"ה בשו"ת שיח יצחק (או"ח סימן ב) שהחת"ס והמהר"ם שיק זי"ע לא הקפידו על כך. וכן מובא בדינים והנהגות (פרק א אות ו) שהחזו"א זצ"ל לא נמנע מלדבר דברי תורה נגד מי נטילת ידים שחרית.

סימן ב - להעיר ישן לק"ש בסוף זמן מג"א

שאלה: רואה שחבירו ישן סמוך לזמן ק"ש של המג"א, ועדיין יש זמן עד סוף זמן ק"ש של הגר"א ובעל התניא, האם חייב להעירו, או אפשר לסמוך על שיטת הגר"א ובעל התניא.

תשובה: זה פשוט שצריך להעיר ישן למצות קריאת שמע שהיא דאורייתא, וכמו שכתב בשו"ת קרן לדוד (או"ח סימן יח) ושו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן לח) עיי"ש. ומובא בשיחות קודש מבעל הויגד יעקב מפאפא זצ"ל (עמ' כו) שכן הורה כ"ק דודי הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע.

אבל לפי מה שכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן כד) שהמנהג כהגר"א, ויחידים מחמירים כדעת מג"א, והוסיף (ביו"ד ח"ג סימן קכט אות ג) דיש להחמיר כשתי השיטות,

אבל במקום שבאו תלמידי הגר"א ונוהגים כהגר"א, רשאים לנהוג כמותו אף לקולא, עיי"ש. נראה שאינו צריך להעיר את חבירו. ומצאתי כן בספר ארחות רבינו (ח"א אות קסד), שהחזו"א נקט לעיקר כדעת הגר"א, ולכן לא העיר בזמן מג"א.

אכן כפי שכבר העיר אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן כד), צריך לדעת גופא דעובדא היכי הוי, ויתכן דהוראת החזו"א היתה במי שאינו מקפיד על הזמן הא', שאותו די להקיץ לזמן הב'. ומסקנתו, דמי שמהדר בדרך כלל על זמן ק"ש הא', מצוה להקיצו לזמן הא'. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן נ) כתב ג"כ דתלוי אם מקפיד מאד כשיטת המג"א וניחא ליה שיעוררוהו, צריך להעירו. אבל כשאינו ידוע אין רשות להעירו, וכה"ג יש לסמוך על הגר"א, עיי"ש.

שוב ראיתי בספר חוט שני (הל' שבת ח"ב קובץ ענינים סימן ג בהערה) שמרן החזו"א זצ"ל אמר, דמה שלפעמים הורה לגבי זמן ק"ש של שחרית להתיר לסמוך בזה על דעת הגר"א, היא רק כשזה שעת הדחק. ועיין פסקי תשובות (סימן נח הערה 10) שציין לעלים לתרופה (שנדפס בלבוב בדורו של הדברי חיים מצאנז זי"ע ובהוראתו והסכמתו וחתמו עליו גם שאר גדולי הדור דאז), שיש חובה להעיר אדם משינתו אם עומד לעבור זמן ק"ש (ויש להסתפק אם הכוונה שם על זמן ק"ש הראשון או השני), זולת במקום חולי שעקב היקיצה עלול לכבד עליו חוליו.

וכ"ק דודי הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע היה מורה לעורר את המשמשים לקריאת שמע אפילו אם הלכו לישן בשעה מאוחרת לפנות בוקר וכדומה, לפני סוף זמן קר"ש לשיטת המג"א, ולא המתין עד הזמן המאוחר של בעל התניא והגר"א. וכן העיד המשב"ק הרה"ח ר' יצחק לאנדא שליט"א (וכעת נדפסו הדברים בשמו בגליון עלים לתרופה גליון תרע"ו מטות מסעי תשס"ט).

וכן מובא בספר הליכות שלמה (תפלה, פ"ז הערה 43), שהגרשז"א זצ"ל היה מזרז הרבה להזהר בזמן ק"ש של המג"א, והיה רגיל לומר, אילו היו מציעים לאדם אתרוג שלדעת המג"א פסול הוא, ודאי לא היה עולה בדעתו לקנותו, ולמה לא יחוש לכך במצות עשה דקריאת שמע. ומימיו נזהר לקוראה עם ברכותיה בתוך זמן זה, וגם נזהר להעיר את בני ביתו בזמן שיספיקו לקוראה עם ברכותיה קודם סוף זמן זה. ואף כשאירע בעת שמחה משפחתית בשבת, שהתפללו הצבור בשעה מאוחרת יותר, התפלל הוא במנין מוקדם עד אחר שחרית, וקידש ואכל מזונות – אע"פ שכשהתאפשר לו היה מהדר בדרך כלל לקדש סמוך לסעודה כדעת הגר"א (בספר מעשה רב, הובא בביה"ל סימן רעג ד"ה כתבו הגאונים) שאף בקידוש היום יקדש במקום סעודה גמורה ולא מיני תרגימא או יין. – וחזר לקריאת התורה למנין השני.

סימן ג - אם נכון לקפל הזקן, והאם מותר לעשותו בשבת

שאלה: אנשים שיש להם זקן ארוך, האם יכולים לקפל את הזקן שלא יפריע, או להראות צעיר. – ומה הדין בשבת.

תשובה: הנה מצד ההלכה לא נראה חשש בזה, ופוק חזי מאי עמא דבר. אבל מצאתי שכבר נשאל על זה בשו"ת תורה לשמה (סימן תמז) והשיב בזה הלשון: ודאי זקן שהוא גדול וארוך עדיף טפי לפי סודן של דברים, יען כי ידוע הוא כי דיקנא עילאה דא"א הוא מגיע עד טיבורא דליבא, וכנזכר בדברי רבינו האר"י זיע"א וכן הוא באדרא, וא"כ השתא מי שהוא זקנו גדול וארוך שמגיע עד טיבורא דליבא, הוא עדיף ומשובח ביותר, ושפתים ישק, שהוא דומה לבחינה העליונה, שכך הוא באמת השורש של הדיקנא למעלה. ועל כן אותם בני אדם שברא להם הקב"ה זקן ארוך, והם מתחכמים לשנות המתנה טובה הזאת שנתן להם השי"ת, ורוצים לקצר זקנם בהגבהת השערות למעלה, אע"פ שהם נזהרים שלא לחתוך אותם ח"ו, עכ"ז לאו שפיר עבדי, וצריך להניחו כמו שהוא ולשמוח בגודלו, עכ"ל.

ולענין קיפול הזקן בשבת, יש לדון בכמה חששות, בונה, תולש, והוצאה, והיות ואפשר לדון בזה הרבה, אעתיק רק כמה צדדים ומראי מקומות, ותן לחכם ויחכם עוד. – ראשון לציו"ן מה שכתב הקצות השלחן (סימן קמו סקכ"א) וז"ל: והנה יש אנשים שמסלסלין פיאות הראש, ויש שזקנם ארוך ואינם רוצים שיראה לעיני הבריות, מקפלין את שערות הזקן תחת הסנטר ומסבכין שם השערות שלא ירדו למטה, ועושין כן בשבת בבוקר אחר המקוה. ולכאורה יש לאסור להם לעשות זה בשבת, דהוי תיקון בשערות, ולרש"י (שבת ס.) ואור זרוע (שהובא ברמ"א שג, כו) אסור משום בונה. דלא מצינו באיסור בונה חילוק בין איש לאשה. ובמפיס מורסא כתב רש"י (שבת קז) טעם אחד משום דעושה פתח, ובכל בעלי חיים יש איסור בונה (עיין אבני נזר סימן רטו).

ומ"מ יש ללמד זכות על הנוהגין כן, דמסתבר דלא כל פעולה שעושין בשערות הוי בונה, אלא דוקא תיקון שערות שהעולם נוהגין בו, אבל דבר שאין העולם נוהגין לא הוי תיקון, דמאן לימא לן שתיקן בזה, ומה שבני אדם יחידים ונער עושין כן בטלה דעתם אצל כל אדם. וכיון שקיפול הזקן אין העולם עושין כן אלא יחידים בעלמא, אין זה בכלל בונה. וכעין מה שמצינו לענין צביעה, דדבר שאין דרכו לצבעו לא מיקרי צביעה. ה"נ בזקן שאין דרך העולם לעשות בו תיקונים, לא מיקרי בונה. כיון דאינו בנין בעצם אלא שהתיקון נקרא בונה, וכיון שאין העולם נוהגין בתיקון כזה אינו בכלל בונה, ובצירוף

סברא שיש כאן כבוד הבריות, שאם ילך בשבת בזקן ארוך שלא כמנהגו בחול יהא לבז בעיני הבריות, עכ"ד.

ואף שיש מקום לדחות דלא אמרינן בטלה דעתו בזה, כיון שרוב בני אדם אין להם זקן ארוך. ומאותם שיש להם ארוך, הרבה עושים כן, ואם כן לא בטלה דעתם. וכדאיתא במג"א (סימן שכ סק"א) לענין סחיטה. – אולם עיין במג"א שם, שכתב דדוקא באופן שאילו היה לכל העולם כל כך הרבה פירות ג"כ היו סוחטין אותם לא בטלה דעתם. וא"כ בדידן יש לדון מה היו רוב העולם עושים אילו זקנם היה ארוך, ויל"ע בזה.

וממשיך הקצות השלחן (שם): ופשוט דאם רואין בחול ששערות נתלשין ע"י הקיפול, אסור לקפל בשבת דהוי פסיק רישיה, וכתב הרוח חיים (פאלאג'י) וז"ל, וכבר העידו על רבינו האר"י ז"ל כי פעם אחד שכח והניח ידו על זקנו ביום השבת ולא הוציאה עד שחשכה, שמא יתלוש איזה שער ביציאת היד מעל זקנו, ופירש בזה הכתוב שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע, ושומר ידו לשון המתנה שממתין ידו שלא לחלל את השבת, והו"ד בכמה ספרים.

ושמעתי שיש מהן שתוחבין בראש הזקן תחת הסנטר מחט שקורין "האר נאדל" שנשים משתמשות בו להעמיד הצעיף על השערות, ובזה אסורין לצאת חוץ לעירוב, דהמחט הזה הוי משאוי שאינו צורך לבישה ולא תכשיט, ואע"פ שצריך לו שלא ישתמטו שערות הזקן לצד מטה, מ"מ אפילו לדעת השו"ע (שג, כו) דאין איסור לחלוק שערה, ורק קלייעת השער אסור, ונימא דקיפול הזקן דומה לחלוקת השערות ושרי, מ"מ כיון שאין דרך רוב העולם בזה, לא הוי המחט דרך לבישה דבטלה דעתן אצל כל אדם. כל שכן לדעת רש"י דאשה אסורה לחלוק שערה, וכתבנו להתיר קיפול הזקן משום דלא הוה תיקון, לפי שאין דרך העולם בזה. וממילא דהמחט התחוב בזקן לא מיקרי לבישה לפי דרך העולם שאין מקפלים זקנם. ולבד כל זה הרי באיש היוצא במחט שאינה נקובה התחובה בבגדו לצורך הלבישה, י"א דחייב והיא דעת הרי"ף כמ"ש אדמו"ר (שוע"ה שא, ה), אלא שכאן פטור אבל אסור שאינו מוציאו כדרכו אלא כלאחר יד, עכ"ל.

ויש להעיר דאף לפי מה שהערנו לעיל על סברת הקצוה"ש, דלא אמרינן בטלה דעתו באופן שיתכן שאילו היה לכל העולם ג"כ היו עושים כן. מ"מ לענין מה נקרא מלבוש ומה אינו נקרא מלבוש, אף לסברתינו הנ"ל לכאורה אמרינן בזה בטלה דעתו, דאף דרוב העולם אין להם זקן ארוך, מ"מ מלבוש נקרא רק מה שרוב האנשים לובשים.

אלא שבשו"ת ויען יוסף (ח"א סימן קכז) האריך בשאלה זו אם מותר לצאת במחט המחזיק כריכת שערות הזקן, ופשיטא ליה דהמחט חשיב מלבוש, דהשואל רצה לדמותו להא

דמבואר (שא, ז) דכל היוצא בדבר שאינו תכשיט ולא מלבוש והוציאו כדרך שרגילין להוציא אותו דבר חייב. ודחאו, דאין נדון דידן נכלל בכלל זה, דמש"כ שם והוציאו כדרך שרגילין להוציא אותו דבר, פירושו כדרך שרגילין להוציא אותו לשם הוצאה, כלומר כשצריך לאותו דבר במקום אחר ורוצה להוליכו לשם מוליכו בדרך זה, כהא דאמרו (שבת סב.) לענין טבעת שרוצה להוליכו לאומן נותנו על אצבעו, אבל כאן מה שדרך להוציאו כך, היינו לשם חיזוק כריכת השערות דהוא דמיון למלבוש. ואפילו אם נימא דלא הוי כמלבוש להתיר לילך כך, אבל מ"מ חיוב חטאת פשיטא דליכא, דלא מיקרי דרך הוצאה, דאין שום אדם שרוצה להוליך מחט למקום אחר מוליכו בדרך זה, אלא דעיקר הענין הוא דומה למחט שהנשים מעמידין בה קישוריהן, דמה לי אם מעמיד בה קישורי בגד או קישור השערות.

ובסוף דבריו מסיק בזה"ל: "על כן נראה לענ"ד, דלמי ששואל על זה יש להשיב דראוי להחמיר בזה, אלא דמ"מ אין למחות ביד המקילין כיון דיש צדדים להקל כדבר האמור". גם בשו"ת משנה הלכות (חי"א סימן רנב) האריך בזה וסיים: "כיון שראיתי הרבה נוהגים כן לא רציתי למחות ביד רמה, והמחמיר תע"ב". ובשו"ת באר משה (ח"ד סימן לג) העלה דשרי לצאת במחט שכורכין על הזקן לרה"ר עיי"ש.

[**ועיין** בקצות השלחן (שם) מה שכתב עוד ללמד זכות על סלסול הפאות בשבת, דכיון שהשערות עומדים בסלסולן ומסלסלין רק ליפותם יותר, וכיון שאינו סלסול חדש אין בזה משום בונה, ודמי קצת למה שמותר להוסיף על אהל עראי העשוי מערב שבת (שטו, ב)].

חשש נוסף יש בקיפול הזקן בעוד השערות רטובות אחר טבילה וכיוצ"ב, עיין מחצית השקל (סימן שכ סקכ"ג) בשם תוספת שבת דאחר השתיה יש ליזהר שלא יסחוט שער שעל שפמו, והעיר ע"ז המחצה"ש למה הקינוח אחר השתיה יאסר, אפילו סוחט לא יהיה בו משום כבוד הבריות, וכי גרע מבשר שבין השינים דהתירו משום כבוד הבריות לקצוץ בקיסם (כשו"ע סימן שכב), דלפעמים נראה הבשר שבין השינים בחוץ וגנאי הוא לו, וכן השפה כשהיא לחה נראה לו גנאי. ואפשר דיש לחלק, עכתו"ד המחצה"ש.

הרי דלא ברירא ליה להתיר קינוח השפה משום כבוד הבריות, ואם כן אפשר גם בנידון דידן, אעפ"י שבכל ימות השנה כורך השערות ומגלגלן וכעת נראה משונה, מ"מ זהו כבודו שנזהר בכבוד השבת, וממתין עד שיתייבשו השערות. – ועדיין יש לחלק בין שפה לחה שאינה נראית כל כך ואינו בזיון גדול, משא"כ זקן ארוך למי שאין דרכו ליילך כך בימות החול, יש בו משום כבוד הבריות.

ובאמת אפשר להאריך הרבה בחששות הנ"ל, ולדון בצדדי איסור והיתר, אך כבר אמרו חז"ל הנח להם לישראל, אם אינם נביאים הם בני נביאים הם (פסחים סו.), ופוק חזי מאי עמא דבר (ברכות מה.), והנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין (שבת קמח:, ביצה ל., ב"ב ס:), לכן אסתפק בדברים הנ"ל, ולא ארחיב יותר בזה.

נטילת ידים

סימן ד - הרהור בד"ת קודם נטילת ידים לאחר שיצא מביה"כ

שאלה: האם מותר להרהר בדברי תורה קודם שנטל ידיו כשיצא מבית הכסא.

תשובה: הנה בשו"ע (ד, יח) מנה י"ג דברים שצריכים נטילה במים, ועיין משנ"ב (סקל"ט) דאין צריך ג' פעמים כי אם בקם מן המטה, ויש מחמירין בהולך בין המתים ולאחר תשה"מ דבעינן ג' פעמים בכלי. ובספר היכל הקודש מחמיר ביוצא מבית הכסא ג"פ, עיי"ש. ועיין מחצית השקל (סי' ד על מג"א סקי"ז) שהביא מא"ר דביוצא מבהכ"ס צריך ג"פ בלי כלי, עיי"ש. הרי דכמה דרגות בנטילה משום רוח רעה, ונטילת ידים שחרית חמורה טפי מיוצא מבית הכסא.

ולענין הרהור בדברי תורה קודם נטילת ידים שחרית, עיין א"ר (סימן א סק"ד) ושו"ע הרב (סימן א סעיף ו) דמותר, [והוסיף בשוע"ה דמ"מ אין לו להרהר בד"ת בעודו שוכב על מטתו גם אם נטל ידיו, אלא יקום ויעמוד, או ישב באימה, שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל]. וכ"ה באשל אברהם (בוטשאטש, סימן פד ד"ה בהג"ה) דכמו שמותר להרהר בד"ת קודם נטילת ידים שחרית, כך מותר לענות גם אמן, ועיין כף החיים (סימן ד ס"ק קח) דאם שומע קדיש או קדושה קודם נטילת ידים שחרית לא יענה, אלא יהרהר הקדושה בלבו, ועיין באריכות בשו"ת באר משה (ח"ד סימן ג) שמתיר.

ואם כן, כל שכן דיוצא מבית הכסא, אם אין ידיו מטונפות דרשאי להרהר בדברי תורה, שהרי חיוב נטילתו קלה מנטילת שחרית, ואם הרהור קודם נטילת שחרית מותרת כל שכן בזה. ובפרט שהרי גם בביה"כ פעמים דמותר להרהר בדברי תורה עיין משנ"ב (פה, סק"ח וסקי"ג) דברי הפוסקים, וכל שכן ביצא כבר דיש להתיר הרהור.

ואף שבודאי נגע במקומות המכוסים, אפילו הכי מותר ההרהור, כמו לענין קריאת שמע עיין שו"ע (סב, ד) ובביה"ל (שם). וגם בשעת השינה קרוב לודאי שנגע במקומות המכוסים, ואפילו הכי מותר בהרהור קודם הנטילה. – אבל אם ידיו מטונפות אסור להרהר, וכדכתב במשנ"ב (סימן פה סקט"ו) בשם הפמ"ג.

ועיין שו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן ה) שנשאל במי שיצא מביה"כ לעשיית צרכיו, אם שרי לענות אמן קודם הנטילה, ומסקנתו דאם אין ידיו מזוהמות ואין חשש רק לרוח רעה, פשיטא דיענה אמן, עיי"ש. וכן מסיק גם בשו"ת באר משה (שם) עיי"ש. [וע"ע שו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן ה) לענין עניית אמן בבית הכסא, ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן א אות ב) אודות בתי כסאות הסמוכים לבתי כנסת ושטיבלאך, וכשנכנסים לשם שומעים דברי קדושה הנאמרים בביהכ"נ, אם מחוייב לסתום אזניו היטב שלא ישמע, או שלא ליכנס שם בזמני התפלה ולחזר אחר ביכ"ס רחוק].

סימן ה - נט"י לנוגע בבגד ספוג זיעה

שאלה: מי שנגע בבגד ספוג בזיעה, האם צריך ליטול ידיו.

תשובה: כתב הבה"ל (סימן קסד ד"ה שיש), שנכון ליזהר מליגע אפילו באיזה בגד שידוע שיש שם הרבה זיעה, כגון בצד התחתון של הכובע המונח על הראש, שיש שם הרבה זיעה מן השיער. – ולא ביאר באיזה אופן מיירי.

ומדברי הפוסקים עולה, דרק כשנוגע בבגדים שלובש אותם על מקום מכוסה וספוג זיעה צריך נטילה, דמקומות המכוסים מייצרים זוהמא גדולה, וכן הביא הכף החיים (ד, צה) בשם רוח חיים וז"ל: ולפי זה נראה, דיש ליזהר ג"כ מליגע בכובעים כשהוא הרבה מזיעה, שיש ממשות מזוהמא ואם ידחוק בצפורן יוצא מלמולי זיעה, דצריך נט"י, אכן כשנוגע בזיעה לבד שיוצא מידיו ומזרועותיו עד הקובדו, שאז הוא נקרא מקום מגולה, כמ"ש הב"י בשם הכלבו לקמן בסימן צ"ב, או אם נוגע בכתונת או בבגד הנתון לקבל הזיעה והוא לח, ואפילו טופח על מנת להטפיח מחמת הזיעה, נראה ברור דכל שאינו יוצא מן הזיעה שום ממשות זוהמא, ליכא חששא כלל, עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן ב) דהעיקר בזה מה שיראה מלשון הראשונים והשו"ע, דמקומות המכוסים מייצרים זוהמא גדולה ומלמולי זיעה, ונדון כטינוף וצואה, וצריך נטילת ידים או על כל פנים נקיון דרך חיכוך בכותל, והפעולה להסיר הזוהמא הנדבקת בידים שנדונה כצואה, מ"מ משמע דזה דוקא במקומות המכוסים, שע"י הכסוי והמקום אינו גלוי לאויר נעשית כזוהמא שנדונה כצואה, משא"כ בזיעת הפנים ומקומות המגולים שאין נעשה שם זוהמא גדולה גם ע"י זיעה. ונכון ליזהר בחולצה בצדה התחתון שסמוך לגוף, כמו שכתב בבה"ל (הנ"ל) לענין תחתית הכובע.

וכן הורה הגרשז"א כמובא בספר הליכות שלמה (תפלה, פ"כ סעיף יז), דהנוגע בבגדים שאין לובשים אותם על מקום המכוסה, אף אם מלוכלכים בזיעה, כגון גרבים או צד הפנימי של הכיפה, אינו צריך נטילה, דכיון שאין זה מקום מכוסה לא גזרו ביה רבנן, וחשיב כלכלוך בעלמא. וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש, סימן ד) דלא מצינו נטילה

בנגיעה בזיעה שלא במקומות המכוסים. וכ"כ הערוה"ש (ד, יח) דהקפידא רק במקומות המכוסים, לפי שיש שם מלמולי זיעה והיא זוהמא גדולה. וכ"ה בשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן ב) דעל בגד הצמוד לגוף יש זוהמא, ויש לנקות ידיו במים, בפרט בימינו שב"ה מים מצויים בכל מקום.

סימן ו - נט"י להנוגע במגבת של מקוה

שאלה: הנוגע במגבת רטובה שהשתמש בה במקוה, אם צריך ליטול ידיו.

תשובה: כיון שהמגבת ספוגה במים נקיים, נראה שאינו צריך ליטול ידיו. וגדולה מזו כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן יג), דהטעם שהנוגע בבשרו צריך נט"י הוא משום נקיות ומלמולי זיעה, ולכן כשיוצא מהמקוה ונוגע בגופו שאין בו חשש זה, וכדאמרו (שו"ע או"ח סי' עד, ב) "מי שהוא במים ולבו רואה את הערוה ואינו יכול לברך, דמותר לחבק זרועותיו כדי שיהיה הפסק ומברך", נמצא אפילו שנוגע ידו בבשרו, כיון שהוא במים לית לן בה, דהשתא ליכא חשש במלמולי זיעה, ולכן כשיצא מן המים, שעדיין בשרו לח מן המים ולבש חלוקו, דינו כמו שהוא עומד בתוך המקוה. אך ודאי אחר שניגב אם נגע בבשרו צריך נטילת ידים, ואע"פ שקודם ב' רגעים כבר היה במים וגופו נקי, עכ"ז כיון שהצריכו נטילה לנוגע בידיו בבשרו במקומות המכוסים, לא פלוג רבנן בין אם רחץ גופו בין אם לא רחץ, ובכל גונא הצריכו נטילה לנוגע במקומות המכוסים. אבל בנוגע ברגליו, אע"פ שהם במים ורחוצים צריך נטילת ידים, יען כי טומאת הרגלים לא משום מלמולי זיעה לחוד, אלא משום דשורה שם רוח רעה, ואינה מסתלקת אפילו בכמה מימות, כי אין בנו עתה כח לדחותה משם ע"י המים.

ואמנם בלב חיים (או"ח ח"ב סימן ה) הביא ראיה מקידוש ידים ורגלים שהיה הכהן מניח ידו על רגלו וכך מקדש, אלמא שאם רחץ רגליו היטב ונגע בהם אינו צריך נטילת ידים.

ברם יש לדחות, על פי מה שכתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב חאו"ח סימן ד), דהכהנים היה להם כח לדחות הרוח רעה בקידוש ידים ורגלים שבבית המקדש בזכות העבודה וקדושת בית המקדש [ועיי"ש מה שכתב, לענין שאין נוהגין ליטול בבוקר גם את הרגלים להסיר רוח רעה שעליהם, אע"פ שכתב האר"י ז"ל דהרוח רעה שורה בלילה גם על הרגלים, לפי שברגלים נאחזים החיצונים יותר מן הידים, ולכן לתוקף אחיזתם אין לנו כח לדחותו משם, ורק הכהנים היה להם כח לדחותם בקידוש ידים ורגלים שבבית המקדש בזכות העבודה וקדושת בית המקדש וכו', ושכן כתב הרב הגאון המקובל מהרש"ך בספר יפה שעה. – וע"ע פמ"ג (סי' ד א"א סק"א) שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת סימן קמ מבן המחבר) ושו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן א) מדוע השמיטו הטושו"ע את דברי

הרמב"ם (הל' תפלה ד, ג) דלתפילת שחרית צריך אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו, ומקורו בברייתא (שבת נ:) רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום, שנאמר כל פועל ה' למענהו].

ואם כן לפי זה נדחין דברי הלב חיים, דלעולם שורה רוח רעה על הרגלים גם לאחר הנטילה, ושאני בכהנים שרק אצלם נדחה הרוח רעה, אבל אנן אף לאחר הנטילה, אם נוגע ברגליו, צריך לחזור וליטול.

ובספר בית ברוך (סקמ"א) כתב, שאם נגע בגופו אחר הרחיצה צריך נטילת ידים משום רוח רעה, אבל לא משום נקיות, ואם אין לו מים לא מעכב לתפילה, כיון שאין בזה משום נקיות, ורק רוח רעה יש אע"פ שהוא נקי, כיון שהמקום הוא מקום מזוהם תמיד, וכמו בית הכסא שאפילו ניקוהו יש בו רוח רעה. – ולפי זה, לענין נגיעה במגבת נקיה אין צריך, שאין כאן לא משום נקיות, ולא משום רוח רעה.

ועיין מג"א (סימן צז סק"ז) ושו"ע הרב (שם סעיף ג) דיכול ליטול כינה על ידי בגד ואינו צריך נטילת ידים, וכ"כ חיי אדם (כלל כב אות ח) דמותר ליגע במקומות המכוסים באדם או לחכך ראשו על ידי בגד. – הרי דנגיעה בבגד שנוגעת בגוף אינה מצריכה נטילה. וה"ה כאן דהנגיעה במגבת שנגעה בגוף אינה מצריכה נטילה, וגם המים שספוגים בה נקיים. – אבל אין זו ראיה גמורה, דשאני התם שנוגע בצד השני של הבגד לא באותו צד שנגע בכינה או בגופו, משא"כ במגבת שנוגע גם בהצד שנגע בגוף, וגם משפשף בו גופו בחוזק. ולכן אף שיתכן שגם התם א"צ ליטול ידיו כשנוגע בצד הפנימי של הבגד שנגע בכינה, מ"מ ראיה ברורה אין לנו משם, דאפשר שבאמת כן צריך ליטול ידיו בכה"ג.

ומה שהביא הגרעק"א (סימן ד) מספר חסידים (סימן תתכג) שהובא בא"ר (סימן ד סק"א) דכשלוקח נייר לקנח וראה שאינו צריך לבית הכסא ולא עשה צרכיו, אעפ"כ לא יגע בספרים עד שירחץ ידיו, עיין כף החיים (סקס"ז) דנראה, דהיינו דוקא אם יש בזה הקנוח שום צואה או דבר מגונה, אבל אם הוא נקי אינו צריך. ולפי דבריו יש להקל גם לקנח ידים בנייר המיוחד לבית הכסא אם הם נקיים. – אבל כבר העיר בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן ע אות ד), דמלשון הספר חסידים לא משמע שיש עליו צואה דוקא, ועל כן יש מקום להחמיר באם אפשר, להצריך נטילה אחר נגיעה בנייר המיוחד לבית הכסא, וכל שכן שלא לקנח הידים לכתחילה בהם, עיי"ש.

וכל זה מהיוצא להלכה, אבל למעשה ידוע שנהגו הרבה חסידים ואנשי מעשה בזהירות גדולה בעניני קדושה וטהרה, והקפידו ליטול ידיהם אפילו באופנים כאלו, ליתר שאת, וכן נהג כ"ק דודי רשכבה"ג מרן מהר"א מבעלזא זצוקללה"ה זי"ע ועכי"א. – וכן מסיק אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן ב) עיי"ש.

סימן ז - הנוגע בכף של נעל אי צריך נט"י

שאלה: מי שנגע רק בכף שעוזר להלביש הנעל, האם צריך נטילה.

תשובה: הפמ"ג (א"א סימן ד סקי"ט) מביא את שיטת העולת תמיד (סקי"ב) שהחולץ נעלים אפילו בלא שנגע בהם כלל צריך נט"י, וטעמו משום רוח רעה. אבל למעשה נקטו הפוסקים כשיטת המג"א (סקי"ט) שדוקא בנגע בידיו, דבלא"ה רוח רעה לא שורה עליו, וכ"ה בשולחן הטהור (סעיף יא), וע"ע בנימוקי אורח חיים (סימן ד סק"ג) דלא החמירו בזה רבותינו. וכ"כ בשו"ת שלמת חיים (סימן כח) וז"ל: לפום פשוטו כנראה לא נהגו רק כשנוגע, וקצת ראיה, שלא הזהירו בחליצה על החולץ ליטול ידיו, גם בברכת כהנים שנטלו ידיהם לדוכן ורגילים להסיר מנעליהם אחרי כן, ולא ראינו שיטלו עוד הפעם אחר חליצה. ולומר שיש הפרש בין חליצה של מצוה לרשות הוא דוחק, וכנראה שהמנהג כהאחרונים. ועל כל פנים יש לומר באותם המנעלים שאי אפשר לחולצם על פי רוב כי אם בנגיעה אפשר בהם החמיר, אבל במנעלים שאין דרכם ליגע בהם אין קפידא. גם כנראה פשוט המנהג לעשות תיקון רחל בישיבה על הקרקע ובחליצת מנעלים, ולא ראינו שהזהירו ליטול ידיו קודם שיאמר התיקון.

ועיין ארחות חיים (סימן ד אות יח) דה"ה בנועל, דרק כשנוגע בידיו ממש צריך נטילה. ובשערים מצויינים בהלכה (סימן ב קונט"א סק"ט) כתב דנגיעה בשרוכי הנעליים מחייבת נטילת ידים, ואולם בבית ברוך (מילואים לכלל ב סעיף מ) מביא בשם החזו"א להקל. וכן מובא בספר דרך שיחה (ח"א עמ' שסב) משמיה דהגר"ח קניבסקי שליט"א ששאל את החזו"א דעתו בזה, והורה דכשסוגרים שרוכים בלי לנגוע בעור אין צריך נט"י. עוד מובא שם, שסיפר חכם אחד שהלך פעם עם הגה"צ ר' יהודה סגל זצ"ל ממנצ'סטר והיו שרוכי הנעל שלו פתוחים, סגר לו הנ"ל את השרוכים וביקש ליטול ידיו, אמר לו הגה"צ הנ"ל כי אין צריך, ובדידיה הוי עובדא שהלך עם מרן החפץ חיים זצ"ל והיו שרוכי נעליו פתוחים, סגר לו השרוכים וביקש ליטול ידיו, אמר לו החפץ חיים שאין צריך, כי רק אם נוגע בתחתית הנעל מקום שהולכים עליו אז צריך נטילת ידים.

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן ט) האריך אאמו"ר שליט"א בענין נט"י בנגע או חלץ נעליו, ובסוף הסימן כתב דאם השרוכים ארוכים ונגררים לארץ, ומתלכלכים בזוהמא שבארץ יש סברא להצריכו נטילת ידים.

ויותר מזה מביא בכף החיים (ד, עא) מיפה ללב ובן איש חי, שאם נגע במנעלים חדשים שעדיין לא לבשם אדם מעולם אפילו פעם אחת, אין צריך נטילה. וכמו שכתב המור וקציעה דתרתי בעינן, נעל והלך בהם פעם אחת על הארץ.

ובספר מרא דשמעתתא (אות א) מובא שאמר הגאב"ד דירושלם הגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל בשם הרה"ק בעל דברי חיים מצאנז זי"ע, שהנוגע במגפים למעלה ממקום המנעל, אין צריך ליטול ידיו. וסיפר עובדא דהוי שכאשר היה הרה"ק ר' ישעיה'לע מקערעסטיר זי"ע אצל הדברי חיים, נגע גדול אחד שהיה מיסב על שולחנו בהמגפים למעלה, והלך הרה"ק רבי ישעיה'לע להביא לו מים ליטול ידיו, והדברי חיים לא אמר לו כלום, רק אמר להנוכחים דאין צריך ליטול ידים. ועיין נטעי גבריאל (הל' בין המצרים ח"ב פע"א, י) דיש מקילין שא"צ ליטול ידיו כשנגע בנעלי ת"ב שאינם של עור, ויש להחמיר. ושם (סעיף יא) דיש מקילין שהנוגע בגרביים (זאקן) אינו צריך נטילת ידים, שהרוח רעה שורה על המנעל מפני שהולך בהם על קרקע, ובפוזמקאות מהלכים על גבי קרקע רק לעתים רחוקות, ויש להחמיר, עיי"ש.

חזינן דשני ענינים יש בנטילה של נגיעה במנעלים, להסיר רוח רעה, וטינוף. ובנידון הכף תרווייהו לא איתנהו דהכף אינו מטונף, וגם רוח רעה ליכא, והוא כל שכן מנגיעה בנעל עצמו מלמעלה או מנעלים חדשים, ומשרוכי הנעל שיש מקילין בנגיעה בהן.

וכל זה מהיוצא להלכה, אבל למעשה ידוע שנהגו הרבה חסידים ואנשי מעשה בזהירות גדולה בעניני קדושה וטהרה, והקפידו ליטול ידיהם אפילו באופנים כאלו, ליתר שאת, וכן נהג כ"ק דודי רשכבה"ג מרן מהר"א מבעלזא זצוקללה"ה זי"ע ועכי"א.

הנהגת בית הכסא

סימן ח - קינוח ביד ימין ע"י נייר

שאלה: בזמנינו שמקנחין בנייר, האם יש להקפיד שלא לקנח ביד ימין. ואם כן, האם יש לימוד זכות על המקילין בזה ומקנחין ביד ימין.

תשובה: בגמרא (ברכות סב.) נאמרו חמשה טעמים מפני מה אין מקנחין בימין: -א) רבא אמר מפני שהתורה ניתנה בימין, שנאמר (דברים לג, ב) מימינו אש דת למו. – ב) רבה בר בר חנה ורבי אליעזר אמרו, מפני שהיא קרובה לפה ואוכל בה [רגילין להושיטה לפה, רש"י. ומהרש"א ביאר: רוב תשמישי אדם בימין הם באינו איטר, ולא תלה אלא באוכל בה, דהיינו דחיותו תלוי בה. אי נמי מטעם שאוכל בה ראויה להיות נקיה ביותר שלא תמאס לו המאכל]. – ג) רבי שמעון בן לקיש אמר מפני שקושר בה תפילין [ר"ל שבימין מהדק התפילין על זרוע השמאל. וכ"ת א"כ כל שכן שלא יקנח בשמאל שבה מניח התפילין. זה אינו, שהתפילין מניח בזרוע וקינוח ביד אבל הקשירה היא ביד ימין, לבושי שרד (סימן ג על ט"ז סק"ח) בשם פוסקים]. – ד) רב נחמן בר יצחק ורבי עקיבא אמרו, מפני שמראה בה טעמי תורה [שמוליך ידו לפי טעם הנגינה,

רש"י]. – ה) רבי יהושע אומר, מפני שכותב בה [כלומר כתיבת סת"ם שחייבת להיות בימין, כמבואר בשו"ע (סימן לב, ה)].

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן ג סעיף י): "לא יקנח ביד ימין". ועיין ט"ז (סק"ט) וערוך השלחן (סעיף ז) העתיקו את כל הטעמים שהוזכרו בגמרא. ולעומת זאת המג"א (סק"ח) העתיק רק את הטעם שמראה בימין טעמי התורה, והוסיף דבגמרא יש עוד טעמים אחרים. גם השו"ע הרב (סעיף יד) וקיצשו"ע (סעיף ה) העתיקו רק טעם אחד, מפני שקושר בימין את התפילין. והבאר היטב (סק"ט) ומשנ"ב (סק"ז) העתיקו ג"כ טעם זה, אך הוסיפו דטעמים אחרים יש בגמרא.

ותלו הפוסקים בטעמים הללו דין איטר באיזה יד מקנח, דלהטעם דקושר תפילין ומראה טעמי תורה בימין, או מפני שאוכל בה, הרי האיטר עושה הכל בשמאלו, וא"כ יש לומר דיקנח בימין דעלמא ולא בשמאל. משא"כ להטעם דהתורה ניתנה בימין יתכן דבעינן למיזל בתר ימין דעלמא, עיין בפוסקים הנ"ל מה שהעלו בזה להלכה.

ולפום ריהטא היה נראה, דלכאורה שאלתינו תלויה ג"כ בטעמים אלו, דאם הטעם שאין לקנח בימין משום נקיות, א"כ כשמקנח בנייר אין לחוש. משא"כ להטעם שבימין קושר תפילין ובו ניתנה תורה, גם ע"י נייר לא יקנח. – אמנם כך"ז הרב בעל התניא בשו"ע (סימן ג סעיף ט) ובסידורו, הגם שנקט הטעם משום שבו מניח תפילין, אעפי"כ כתב בסידורו להקל כשאין מקנחין ממש ביד, וז"ל: ומדת חסידות לרחוץ במים, ומי שאינו איסטניס ומקנח באצבעותיו ממש, לא יקנח ביד ימין אלא ביד שמאל, מפני שבאצבעות ימינו קושר תפילין על שמאלו, עכ"ל.

ותמה עליו הפאת השולחן בקיצשו"ע מנא ליה הא, דלפי פשטות הענין נראה דגם כשמקנח בנייר וכדומה לא יקנח בימין, הרי אנו רואים שגם בימי חז"ל היה הדרך לקנח ע"י איזה דבר ולא באצבעותיו ממש, אשר על כן התירו לטלטל אבנים בשבת, וא"כ תמה על עצמך וכי ר' יהושע ור"ע קנחו באצבעותיהם ממש שלא כדרך כל הארץ. – ובאיטר פלפלו האחרונים ז"ל, והפמ"ג (סימן ג משבצ"ז סק"ח) כתב גבי איטר "וספק דרבנן באין ברירא אף כה"ג לקולא", ואמאי אין ברירה יקנח בנייר וכדומה. אלא ודאי ס"ל דגם בכה"ג לא יקנח בימין, עכתו"ד. ונקט כדבריו הכף החיים (סכק"ב) ודלא כדמשמע בשועה"ר, עיי"ש.

לעומת זאת הקצות השלחן (סימן ד סעיף ג) העתיק את דברי הרב, ושכתב כן גם היעב"ץ בסידור. ובבדי השולחן (סק"ז) כתב: "וגם מן הגמרא מוכרח לפרש במקנח באצבעותיו ממש לפי הטעם שאין מקנחין בימין מפני שהיא קרובה לפה, דאם במקנח ע"י דבר אחר

מיירי, מה בכך אם יקנח בימין, הלא אינו נוגע בידו כלל. ומה שמתפלא בקיצשו"ע וכי ר"י ור"ע קנחו באצבעותיהן ממש שלא כדרך כל הארץ, אינה תמיה כלל, דכל הרוחצין במים דרכן לרחוץ בידיהם ממש, ור"י ור"ע מסתבר שהיו נוהגין כמדת החסידות לרחוץ במים. ובזה יובן מש"כ אדמו"ר ז"ל "ומי שאינו איסטניס ומקנח באצבעותיו ממש", דלכאורה קשה דאטו שלא לקנח באצבעות ממש היא מנהג איסטניס דוקא, דהיינו אדם מעונג ומפונק, ופשיטא דאפילו סתם אדם שאינו איסטניס לא יקנח באצבעותיו ממש. ולדברי הרב אתי שפיר, דקאי אדלעיל שכתב דמדת חסידות לרחוץ במים שבזה דרך העולם לרחוץ בידיהם ממש, ועל זה סיים דמי שאינו איסטניס שאינו מעונג ומפונק אלא כשאר כל אדם ומקנח באצבעותיו, ורק אסטניס אפילו כשרוחץ במים רוחץ ע"י דבר אחר. – ובהערות שבסוף ספר קצות השולחן העתיק לשון הרשב"ץ (סוף מסכת ברכות) וז"ל: "ואפשר שאם הוא מקנח בצרור שהוא מותר", וזהו סיוע לדברי הרב.

ונמצא דלפי דברי הרב טעמא דגמרא דהוא משום שקושר בימין, אינו מטעם חשיבות היד שקושר בה תפילין, ואין ראוי לקנח בו [וכפי שלמד הפאת השולחן ולכן הקשה עליו], רק הוא משום דחיישינן שישאר מטונף קצת ויגע בתפילין ואין זה דרך כבוד.

גם הגה"ק בעל מנחת אלעזר ממונקאטש זי"ע בספרו נימוקי אורח חיים (סימן ג) מיישב את תמיהת הפאת השולחן, וז"ל: ותמהתי על תמיהתו, והלא דברי הרב בעל התניא נכונים ונראים לפי מה דאמרינן (ברכות סב) הטעם מפני שקרובה לפה, והיינו שמא לא ירחץ ידיו היטב היטב וישאר עכ"פ כמו ריח על ידיו ועי"ז ימאס בעיניו בעת אכילתו, ואם ע"י הפסק נייר מה יזיק, אלא ודאי דמיירי כשמקנח באצבעותיו וזה פשוט. וגם הראיה שהביא בקש"ע מהתנאים שהכניסו אבנים מקורזלות לבית הכסא, אינו ראיה כלל, דבאמת יש לומר דהם במדת יקרתם לא היו מקנחין ביד ממש רק באבנים וכיוצא, ועל כן היה מותר להם באמת לקנח ביד ימין כיון שהוא ע"י דבר אחר, ומה זו הוכחה.

ואולם במאסף לכל המחנות (סימן ג סקכ"ד) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן ב תשובה ב) כתבו דתירוץ זה אינו מספיק ליישב את דברי הרב לגמרי עיין בדבריהם, וציינו לליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת ביהכ"ס) שדוחה את הראיה מהתנאים, דכיון דבזמן הש"ס לא היה להם נייר לקנח רק קנחו עצמן בצרור או באבן שאי אפשר לקנח בהן לגמרי שלא ישאר משהו, לכן קנחו עצמן בידים ממש. והוסיף הציץ"א עוד דמי שמקנח עצמו רק בצרור או באבן, אי אפשר ליזהר שלא לטנף את ידיו ועל כל זה החוש מעיד.

למעשה כתב באשל אברהם (בוטשאטש) דפשוט שבמקנח ע"י שום דבר אין קפידא כשמקנח בימין או באצבע אמצעי, ודוקא כשבשרו נוגעת בצואה הוא דקפדינן,

והמחמיר בדרבנן מה שאין מפורש, עליו להביא ראיה. והביאו בספר ארחות חיים (ספינקא, סימן ג אות ג), וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ד סימן ב אות ג) דלהרבה אחרונים ע"י נייר בכל אופן שרי.

ועיין באר יעקב (סימן ג סק"ו) שמיישב ג"כ את תמיהת הפאת השולחן, ומסיים: והרי יש לנו ב' עמודים גדולים בעל התניא והגאון מבוטשאטש, דאם מקנח בדבר אחר מותר בימין ובאצבע. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (שם) אודות איסור קינוח בימין אשר קשה ליזהר בזה וישנם קשיים לקנח בשמאל וגם לא מתקנח יפה ומתוך זה לפעמים מתלכלכת היד, דהשועה"ר אינו יחיד בדעתו זה וגם היעב"ץ בסידורו מדגיש לכתוב דדין זה הוא דוקא כשמקנח באצבעותיו ממש, לכן עפ"י הני תלתא דרבוותא יקום דבר, ושפיר יש מקום להתיר בזמנינו הקינוח ביד ימין, עיי"ש.

ואמנם בספר בירור הלכה (תניינא או"ח ח"א סימן ג) האריך בזה, והעיר שהמקור מהיעב"ץ אינו נכון, ואדרבה היעב"ץ בסידורו המקורי סתם שאין לקנח בימין, ואך בעל הסידור בית יעקב הדפיס כן כנראה על פי העתק מסידור הרב. ומה שכתב הציץ אליעזר להתיר הקינוח בימין משום שישנם קשיים לקיים הדין אינו נראה, ודי לנו להתיר רק במה שכתב הליקוטי מהרי"ח "מי שקשה לו לקנח ביד שמאל שיש לו איזה מיחוש וכאב וכדומה", אבל לבטל לגמרי דינא דגמרא ושו"ע ושאר פוסקים משום שישנם קשיים לקיים הדין אינו נראה לענ"ד, עיי"ש.

עכ"פ גם לדבריו שאין להקל בזה לגמרי, מ"מ לימוד זכות על המקילין ודאי יש לנו, ומאחר שבשו"ע הרב ואשל אברהם מקילין ע"י נייר, ובפרט בזמנינו דכשידיו מתלכלכלות הרבה רוחץ בבורית וליכא משום נקיות, נראה דהמיקל ומקנח ביד ימין יש לו על מי לסמוך. – [ואף שעדיין צ"ע לפי הטעם שבימין נתנה התורה, וכן להטעם שמראה בו טעמי התורה. והט"ז ומג"א הביאו טעמים אלו, ולפי זה אף ע"י נייר אסור. אבל עכ"פ לימוד זכות יש להמקילין ע"י נייר, לפי השו"ע הרב ובאר היטב ומשנ"ב שלא הזכירו טעמים אלו].

עוד יש לומר להקל בזה, על פי מה שראיתי להגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו חשוקי חמד (עמ"ס ברכות עמ' שפה) שדן מה דינו של אדם שידו השמאלית חלושה, והקינוח בה הוא בקושי רב ובטרחא וגם גורם לו ביטול תורה, האם יתאמץ ויבזבז זמן לכך ולא יקנח בימין. – ולפי הטעם של זהירות יתכן שיש להקל כאשר יקפיד לנקות ידו היטב. ברם לפי הטעמים של כבוד התורה ומצוותיה יתכן דאין להקל כיון דהוי מעשה ביזיון. ויתכן דגם להני טעמים יוכל להקל, כי עיקרם משום תוספת כבוד, ולא שיש בזה מעשה ביזוי לתורה. דהנה הרמב"ם כתב האי הלכתא בהלכות דעות (פ"ה ה"ו) והוא פרק הדן

בהנהגות תלמידי חכמים, וז"ל: צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, לא יתבזו וכו', ולא יקנח בימין, ויתרחק מכל אדם, עכ"ל, ומשמע דהאי הלכתא היא מהלכות ת"ח, ולא חובה גמורה [ויעויין כעין זה באיסור הליכה בגילוי הראש, כמובא בשו"ע (סוף סי' ב) והגר"א (סימן ח סק"ו) הוכיח דזו רק הנהגה].

ואולי למד כך הרמב"ם מדברי הגמרא שכתבה, אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר רבי יהושע לבית הכסא, ולמדתי ממנו ג' דברים וכו', ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל, ואילו היתה זו הלכה של ביזוי התורה שביד שקושר בה תפילין ומראה בה טעמי תורה ותורה ניתנה בימין היה לו לר"ע ללמדה מסברא, ולא מרבי יהושע מתוך מעשה שנכנס אחריו, אלא ודאי הנהגת ת"ח היא זו, ולכן יתכן שבמקום צער רב וטרחא וביטול תורה אפשר להקל. ורבינו החפץ חיים (בפתיחה ע' כו) גם למד מזה שהרמב"ם כתב להאי הלכתא שיש לדון כל אדם לכף זכות בהל' דעות (פ"ו ה"ו) ומנה זה בין מדותיו של ת"ח משמע דהוא רק מדה טובה בעלמא, עכ"ד. ולפי דבריו דיתכן שאין זה מדינא ממש, כי אם מנהג תלמידי חכמים, שפיר יש להקל בזה.

סימן ט - קינוח ביד ימין בנשים קטנים ותינוק

שאלה: האם דין קינוח בימין הוא רק באנשים, או גם נשים וקטנים צריכים להזהר בזה.

תשובה: לכאורה לפי הטעם שהזכירו הפוסקים דלא יקנח ביד ימין משום שבו קושר תפילין, נראה דבאשה אפשר להקל. אלא שכבר כתב מור וקציעה (סימן ג): "ונראה שאשה ג"כ יש לה ליזהר שלא לקנח בימין, שאפילו בקשירת תפילין שייכא נמי כדאמרינן (ע"ז לט.) מעשה באשה שהיתה נשואה לת"ח והיתה קומעת לו תפילין". וכ"כ להחמיר החוות יאיר בספרו מקור חיים (סימן ג) וז"ל: והרי מצינו (ראה סימן צז, ב) גבי רקיקה בי"ח ובכל דוכתי ימין חשובה, וע"כ משום אידך טעמים ילפינן דימין חשובה, ואפילו באשה נ"ל פשוט, עכ"ל. וכ"כ בן איש חי (שנה א פ' ויצא אות יד) באשה אע"פ שאין בה כל הטעמים, אבל יש בה חלק מן הטעמים ונקטינן להחמיר, וכ"ה בעולת תמיד (סקי"א), והובא במאסף לכל המחנות (סימן ג סקכ"ה) וכף החיים (סקכ"ד).

ובספר פשט ועיון (עמ"ס ברכות אות תתקעז) העיר ג"כ, דלכאורה לפי הטעם שקושר בה תפילין, בנשים לא שייך. ומיהו אפשר שימין נקראת חשובה לכל העולם, כיון שלגבי איש קושר בה תפילין, ולא תלוי בהאשה עצמה. ומיהו באיטר מבואר במשנ"ב (סקי"ז) שתלוי בקשירה דידיה, עיי"ש.

ועיין שערי תשובה (סימן ג סק"ה) שציין דברי המור וקציעה ושהעיר על דבריו במחזיק ברכה (סק"ט) שאין להחמיר עליה. – וכבר נתבאר בסימן הקודם דבקינוח ע"י נייר יש מקילין.

ולענין קטן שאינו מניח תפילין, אם רשאי לקנח ביד ימין. – לכאורה לפי הטעם שנקטו הפוסקים משום תפילין, יכול לקנח גם בימין, כיון דאכתי אינו בכלל זה. איברא שגם נשים שאינן בכלל תפילין פליגי הפוסקים וכתבו להחמיר, וכל שכן בקטן שעתיד להניח תפילין. ועכ"פ לחנכם בזה ודאי ראוי, שלא יורגלו לקנח בימין ואח"כ יקשה עליהם לשנות כשיגדלו.

ולענין אם מותר לקנח תינוק ביד ימין. – מצד הסברא אינני רואה הבדל בזה, בין להטעמים שבו קושר תפילין וניתנה תורה בימין, דאם צריך לנהוג כבוד ליד זה, אין נפק"מ אם מקנח עצמו או תינוק, ובפרט לפי הסוברים דגם אשה לא תקנח ביד ימין אע"פ שאיננה מנחת תפילין משום דאזלינן בתר ימין דעלמא. וכל שכן להטעמים שלא יקנח בימין משום נקיות, דגם כשמקנח תינוק יש להקפיד על נקיות. – ברם אם קשה לקנח בשמאל מסיבות שונות, יש מקום להקל עפ"י הנ"ל, דבזמנינו שמקנחין בנייר יש מתירין לקנח ביד ימין.

וכ"כ אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן קמד), דאף שלכאורה דין זה הוא באדם שמקנח עצמו שיעשה זאת בשמאלו, ולא נאמר במקנח אחרים. אבל כשנתבונן בטעמים שנאמרו בגמרא (ברכות סב.) ומובאים בטור, בדרישה וחי' הגהות, שלימין יש חשיבות שבה ניתנה התורה כביכול מהקב"ה, או שאוכל בה מיד לפה לכן ישמרנה בנקיות, או שמראה בה טעמי הנגינה, או שקושר בה תפילין [והמשנ"ב הביא רק טעם זה]. היינו שיש ליד ימין חשיבות ונקיות, ה"נ במקנח אחרים. – אבל יכול להוריד הבגדים הצואים בב' ידיו, ורק עצם קינוח הצואה יעשה בשמאל. ואולם כיון שהנשים הן העסוקות בניקוי התינוקות, אי אפשר להחמיר עליהן.

סימן י - ניקוי ביוב ביד ימין

שאלה: אדם שפותח סתימת ביוב וכדומה, האם צריך לעבוד רק ביד שמאל.

תשובה: לענ"ד יש להקל בזה, דהסברא נותנת דמה שאמרו בגמרא שלא לקנח בימין וכל הטעמים דשם, זהו דוקא בקינוח שהוא תדיר ושייך לחוש לכל הני טעמי. אבל בדבר שאינו תדיר כי אם לעתים נדירות, לא מסתבר שהחמירו בזה, דאם כן נמצא שאין לעשות שום דבר שיש בו בזיון ביד ימין, וכגון לבנות בנין, ולנגוע בעפר וטיט וכדומה כל מיני טינוף, ולא מצינו חומרא זו. ועל כרחך דזה דוקא בקינוח שהוא דבר הרגיל

ומצוי אצל כל אדם, אבל במה שאינו מצוי לא חששו. ואף לטעם נקיון מסתמא ינקה ידיו אחר כך, ורק בקינוח שהוא תדיר חששו שמא ישכח לנקותו.

וכעין זה כתב החוות יאיר במקור חיים (סימן ג) וז"ל: מה שראיתי מדקדקים אף בקינוח החוטם, חסידות של שטות הוא, וכל כה"ג די לנו במה שאמרו חז"ל, ותדע שהרי שפשוף ניצוצות מותר גם בימין כדמוכח בסימן מג, עכ"ל. וראה כף החיים (סימן ג סקכ"א) דלשפשף ניצוצות של מי רגלים מבואר בב"י (סימן מג) דשרי אפילו בימין, ובא"ר (סימן ג סק"ח) דשרי להרוג כינה בימין, ושכן הוא במהדו"ב לשו"ע הרב, והובא גם בקצוה"ש (סימן ד סעיף ג). וכ"כ בן איש חי (שנה א פ' ויצא אות יד) דמותר להרוג כינה באצבעות ימין, וכן מותר לשפשף ניצוצות של מי רגלים בימין. ולכן נראה גם בזה להקל.

ציצית

סימן יא - תליית ציצית ע"י קטן

שאלה: האם קטן כשר בעשיית ציצית.

תשובה: איתא בגמרא (גיטין מה:) דתני רב המנונא בריה דרבא מפשרוניא, ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור, עובד כוכבים ועבד, אשה וקטן, וכותי וישראל מומר פסולין, שנאמר (דברים יא) וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. וכתבו התוס' (ד"ה כל): מכאן אומר ר"ת, דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית, כיון דלא מיפקדה. ואין נראה, דהא מדפסלינן בריש התכלת (מנחות מב.) ציצית בעובד כוכבים, דדריש בני ישראל ועשו ולא בעובדי כוכבים, מכלל דאשה כשרה, ואמרינן נמי, סוכת גנב"ך כשרה בפ"ק דסוכה (ח:), ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי.

וכן נפסק בשו"ע (לט, א): תפילין שכתבן עבד או אשה או קטן אפילו הגיע לחינוך או כותי וכו' פסולין, משום דכתיב וקשרתם וכתבתם, כל שאינו בקשירה, או אינו מאמין בה אינו בכתיבה, ובמשנ"ב (סק"ח) דקטן אף שהגיע לחינוך פסול, ואפילו גדול עומד על גבו ורואהו שיהיו לשמן.

ולגבי ציצית פסק המחבר (יד, א) כהתוס' דאשה כשרה לעשותן, דרק ס"ת תפילין ומזוזות פסולין, וז"ל: ציצית שעשאן א"י פסול, דכתיב דבר אל בני ישראל לאפוקי א"י, והאשה כשרה לעשותן. הגה, ויש מחמירים להצריך אנשים שיעשו אותן, וטוב לעשות כן לכתחילה (מרדכי ה"ק והגהות מיימון מהלכות ציצית ותוס' דף מב).

והנה הרמ"א הצריך שיעשו אותן אנשים, וציין לשני מקורות מרדכי והגהות מיימון, אמנם המעיין בב"י יחזי שטעמם דהמרדכי והגהות מיימון שונים, דלהמרדכי בשם מהר"ם דהיה מקפיד להניח לנשים לעשות, לפי שמי שפטור מן הדבר אינו פוטר אחרים, והוא כעין דינו דר"ת דכל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, ולהגהות מיימוני בשם מהר"ם דאין להן לעשות ציצית, משום דכתיב בפרשת ציצית בני ישראל ועשו להם ציצית, משמע למעט בנות ישראל.

והנפק"מ בין הטעמים הוא, לענין אם פוסל באשה או שהוא רק דין לכתחילה, דטעם דדמי לתפילין הוא פוסל, ולטעם דבני ישראל ולא בנות ישראל הוא רק לכתחילה, שהרי אין זה מפורש בגמרא. – עוד **נפק"מ**, לענין קטן בעשיית ציצית, דלטעם המרדכי יהיה פסול, משום דקטן פטור ואינו פוטר אחרים, ולטעם הגהות מיימון יהיה כשר, דקטן גם כן נכלל בתוך בני ישראל.

והנה המגן אברהם (סק"ג) פסק דקטן דינו כאשה, וכתב עיין סימן לט. מבואר בדבריו [שציין לסימן ל"ט שבהלכות תפילין] דלמד שהרמ"א חשש לדר"ת, דלאו דוקא ס"ת תפילין ומזוזות פסול בכתיבת אשה וקטן, אלא גם שאר מצוות פסול. – אמנם הפמ"ג (א"א ג) והגר"א (סק"א) נתנו טעם לדינו של הרמ"א, דאשה פסולה בעשיית ציצית לכתחלה, דממעטינן מבני ישראל ולא בנות ישראל, ולכן כתב הרמ"א דרק לכתחילה יש מחמירין להצריך אנשים שיעשו אותן, אבל בדיעבד אף בנשים כשרה, א"כ לדידהו אליבא דהרמ"א קטן כשר לעשותן.

איברא, בעצם הדין דבתפילין קטן פסול בכתיבתם, דדרשינן וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, צריך עיון, דתנן (גיטין כב:) הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן, ובגמרא אמר רב הונא, והוא שהיה גדול עומד על גביו, והקשו בתוס' (ד"ה והא), וא"ת והא לאו בני כריתות נינהו, [פי' ואיך יכולים לכתוב הגט מידי דלנפשם אינם יכולים לעשותן לאחרים איך יכולים] ותירצו, "וי"ל דחשיבי בני כריתות הואיל ואם הגדיל הקטן ונשתפה השוטה הוו בני כריתות" עכ"ל, וא"כ אמאי לא אמרינן כן בכתיבת תפילין ע"י קטן, דכיון דכשיגדיל יהיה בקשירה, כשר הוא בכתיבת תפילין גם בקטנותו.

וכן הקשו הפמ"ג (או"ח פתיחה כוללת החלק הב' אות ג') ושו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא או"ח סימן א) מהא דתנן (חולין ב.), וכולן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה, ובכלל זה גם שחיטת קטן, והלא שחיטת נכרי שהיא נבילה, ממעטינן לרוב ראשונים מדכתיב (דברים כז, ז) וזבחת ואכלת מי שהוא בר זביחה, וא"כ מאי שנא דלענין שחיטה

קטן מקרי בר זביחה [כש"כ הש"ך יו"ד סימן א סקכ"ז], ומאי שנא דלענין קשירה בתפילין דלא מיקרי בר קשירה. – ותירץ הפמ"ג, דאיכא חילוק בין עשה ללא תעשה, עשה פטור קטן לעשות, אבל לא תעשה גם קטן מוזהר עליה שלא לעבור. וא"כ תפילין שהוא מצות עשה, קטן פטור לקיימה, ולכן לאו בר קשירה מקרי. משא"כ זביחה גם קטן מוזהר שלא לאכול נבילה, ולכן מקרי בר זביחה.

והברוך טעם (מובא בליקוטי הערות נוב"י שם) חילק בין שחיטה ותפילין, דוקשרתם הוא מצוה שנצטוו בני ישראל להניח תפילין, ולכן אמרינן שמי שמוטל עליו להניח תפילין הוא מחוייב בכתיבתם. אבל קטן שלא הוטל עליו עדיין לקשור תפילין, לכן אינו בכתיבתם. – משא"כ וזבחת אין זה ציווי שחייבים לעשותו, רק התורה אמרה שמי שרוצה לאכול בשר צריך לזבוח, א"כ שפיר י"ל דמצות וזבחת קאי על הקטן, דהא בלא הכשר הזביחה גם הקטן מנוע מלאכול, דהא בית דין מפרישין אותו שלא לאכול נבילה, ואתי שפיר לגבי וזבחת ואכלת.

ולפי"ז מיושב שפיר הא דקטן כשר בכתיבת גיטין דמקרי בר כריתות, משום דאין חיוב על שום ישראל לכתוב גיטין, אלא אם רוצה לגרשה אין יכול בלי כתיבת הגט, לכן מקרי בר כריתות, שאינו שונה מגדול דגם על גדול אין חיוב, והא דבמציאות קטן אין יכול לגרש, זה משום דאין בו דין קנינים כמו שאינו יכול לקדש, אבל עצם הכתיבה אין בו פסול שיכתוב. – משא"כ תפילין שכל ישראל מצווים על הקשירה והקטן אינו מצווה, משו"ה אין יכול לכתוב תפילין.

ולפי דברי הפמ"ג דמחלק בין עשה ללא תעשה, ג"כ אתי שפיר מאי שנא כתיבת גט דיכול הקטן לכתוב, מכתיבת תפילין שאינו כשר בכתיבתה, דכיון דקטן מוזהר על איסור עריות כמו גדול, ואסור באשת איש בלא תעשה, לכן קטן בר כריתות ויכול לכתוב גט, משא"כ תפילין שאין קטן מצווה, לכן אינו כשר בכתיבתה, וכנ"ל.

ובזה מובן שפיר שיטת הפמ"ג והגר"א (הנ"ל) דקטן כשר בעשיית ציצית, דלא חייבה התורה ללבוש ציצית אלא כשיש לו לאדם כסות ארבע כנפות, וכמו שאין חיוב מצות מעקה אלא במי שיש לו גג כמבואר בחינוך (מצוה שפו), ולכן קטן שווה לגדול שגם כן אינו חייב אלא אם רוצה ללבוש בגד מד' כנפות.

והאמנם שאין זה דומה ממש לשחיטה שקטן מוזהר שלא לאכול נבילה, ולכן שייכא ביה, משא"כ ציצית הוא מ"ע שפטור הקטן, וא"כ הו"ל ליפסל בעשיית הציצית. – מ"מ שפיר יש לדמותם, כיון דהפמ"ג כתב חילוק זה בין ל"ת לעשה שהוא חיובית, שמכיון דהקטן פטור ממנה, הרי שאינו שייך לגביו, אבל גבי ציצית שאינה מצוה חיובית רק

מצוה קיומית וכל ישראל פטורים ממנה באופן שאינו לובש ד' כנפות, שפיר דומה הקטן לכל ישראל במצוה זו, ואין מופקע כל כך מהם. [דדוקא כשכל ישראל הגדולים "מחוייבים" במצוה לעשותה, והקטן נפטר ממנה, אז שפיר אמרינן שאינו בכלל עשיית המצוה, אבל במצוה שכל ישראל "אינם מחוייבים" ורק אם רוצים לעשותה עושים, אז אין הקטן שונה כל כך מהם, ואף שבאופן שלובשים ד' כנפות אז הגדול מחוייב והקטן פטור, מ"מ אינו חיוב גמור, דהרי גם הגדול בעצמו יכול ליפטר ממנה, ולכן שפיר מצינן לומר דגם קטן נכלל בכלל עשיית המצוה, ודו"ק].

אמנם להמג"א (הנ"ל) צריך להבין למה קטן פסול בציצית. ויש לומר, דאה"נ דאין חיוב על שום אדם מישראל לעשות ציצית אלא ביש לו בגד ד' כנפות, ברם כתבו התוס' (מנחות מא.) לחד תירוצא, דיש לו לאדם לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב מצות ציצית, וכש"כ החינוך (שם), ולכן ס"ל להמג"א דמצות ציצית נחשבת כמו מצוה חיובית שיש לו לאדם לקיימו, וא"כ דמיא לכל מצות עשה חיובית שקטן פטור בו, ולכן פסול לעשותה.

ובשו"ת בית שערים (סימן לא) כתב, דהטעם שפסל המג"א קטן בעשיית ציצית דכיון דאינו בלבישת ציצית האידנא, דמצות ציצית דהאידנא לא יקיים לעולם, ומה שיהא חייב לכשיגדל, אותו יום חיוב אחריני הוא, משא"כ בגיטין וזביחה עשייתו כשהוא בקטנו ישתמש בו בגדלו, ולכן מקרי בר כריתות ובר זביחה, עיי"ש.

ולמעשה כתב המשנ"ב (סימן יד סק"ד), דראוי ונכון שלא לעשות לכתחילה הטלת הציצית בבגד של גדול ע"י קטן פחות מי"ג שנים, אבל אם הוא בן י"ג שנים ויום אחד אף שלא הביא שתי שערות, אפילו לכתחילה אין להחמיר. והארצות החיים מקל אפילו לכתחילה ע"י קטן, וכל זה דוקא בגדול עומד על גבו המלמדו לעשות לשמה, אבל בלאו הכי אפילו אם כבר הטילם הקטן בבגד, צריך להתירם ולחזור ולתנם. ועיין ביה"ל (ד"ה להצריך) שראוי ונכון ליזהר לכתחילה שלא להטיל הציצית ע"י קטן עד הגיעו לגיל י"ג שנה. וכ"ה בשו"ע הרב (יד, ב) ערוך השלחן (יד, ז) וכף החיים (יד, ד).

ועיין דעת תורה (יד, א) שמקיל כהארצות החיים, וציין לשו"ת חת"ס (יו"ד סימן רעא) שו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ד סימן קעד) ושו"ת מהרי"א אסאד (יו"ד סימן שג). וע"ע שו"ת כת"ס (או"ח סימן א) שו"ת משיב דבר (ח"א סימן מז) ומאסף לכל המחנות (יד, ה).

סימן יב - התרת חוטי ציצית מכסות יום לכסות לילה

שאלה: האם מותר להתיר חוטי ציצית מכסות שלובש ביום ולתנם לכסות שישן בלילה.

תשובה: לענ"ד מסתבר שאין כאן בית מיחוש, שהרי נפסק בשו"ע (ח, טז): הלן בטליתו בלילה צריך לברך עליו בבוקר אף אם לא פשטו, וטוב למשמש בו בשעת ברכה. ועיין

משנ"ב (סקמ"ב) שתלו האחרונים דין זה במחלוקת הרמב"ם ורא"ש שהביא המחבר (בסימן יח, א), האם כסות המיוחד ללילה פטור אפילו לובשו ביום, דלהרמב"ם כל מה שלובש ביום חייב אפילו מיוחד ללילה, ולהרא"ש כסות המיוחד ללילה פטור, עיי"ש. הרי דלהרמב"ם אפילו כסות המיוחד ללילה חייב.

ואפילו להרא"ש דס"ל שכסות המיוחד ללילה פטור, יתכן שטליתות שלנו שאני, ואינם בגדר כסות לילה שבזמן חז"ל, שהרי במציאות הרבה אנשים שישנים בטלית קטן המיוחד ללילה יושנים בו גם ביום, או לובשים אותו כמה פעמים ביום בעת הצורך, ונמצא שאינו משמש רק כסות לילה, וא"כ נראה שאין כאן הורדה.

סימן יג - אם מותר להניח טלית מתחת למראשותיו לישן עליו

שאלה: האם מותר להשתמש תשמיש חול, שאינו מגונה, בטלית גדול של מצוה. כגון בחורים הלומדים בהפסקת הצהרים בביהמ"ד, וכשמתעייפים ורוצים לנוח קצת ולהניח טלית למראשותיהם, אי שרי.

תשובה: המשנ"ב (סימן כא סקי"ב) הביא מחלוקת הפוסקים האם מותר להשתמש תשמיש שאינו מגונה עם טלית בעוד הציצית עליו, העולת תמיד מתיר, והט"ז והפמ"ג אוסרים. ושם כפי הנראה איירי בטלית ישן שכבר אינו משתמש בו, ואפ"ה יש אוסרים, וא"כ ה"ה בטלית שמשתמש בו. ובגמרא (ברכות כד.) מבואר דלנטורינהו לתפילין תחת ראשו עדיף מבזיונן שמניחן תחת ראשו, משמע דלהניח תחת ראשו אינו כבוד המצוה. וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן יא) ובית ברוך על חיי אדם (סימן יא ס"ק רס), דאין לשים טלית גדול תחת מראשותיו, ובמקום צורך יש לצדד בזה להקל, עיי"ש ובפסק"ת (כא, א).

תפילין

סימן יד - כתיבת תפילין על עור נבילות וטריפות

שאלה: האם יש חומרא לכתוב תפילין על עור מבהמה טהורה שחוטה, ולא מנבילות וטריפות, או שאין שום ענין להחמיר בזה.

תשובה: לדינא פשוט דכותבין על עור בהמה חיה ועוף הטהורים אפילו מנבילות וטריפות שלהן, כבשו"ע (או"ח סימן לב), עפ"י המבואר בתוס' (שבת קח. ד"ה איזה) דמה דכתיב (שמות יג, ט) למען תהיה תורת ה' בפיך ודרשינן מין המותר בפיך, לאו דוקא, אלא ה"ה ממין המותר בפיך, ולכן מטהורים מותר אפילו מנבילות וטריפות שלהן. ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן רה בהגות לסי' לב) ציין שכן מבואר בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ט), וכן דעת האור זרוע הובא בלשכת הסופר (סימן ב סק"ד), ודלא כהבכור שור (שבת קח.) המובא בשערי תשובה (סימן לב סק"ח), דבעינן דוקא מותר בפיך ממש ולא סגי במין המותר

בפיך. – אבל באופן דשייך לכתוב על המותר בפיך ממש ולצאת גם דעת הבכור שור, ודאי שיש ענין בזה.

סימן טו - זמן חיוב האב לחנך את בנו במצות תפילין

שאלה: חיוב האב לחנך את בנו במצות תפילין הוא מגיל הגיע לחינוך, או בי"ג שנה.

תשובה: שנינו בגמרא (סוכה מב.), ת"ר קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין וכו'. – ויש לעיין באיזה קטן מיירי הברייתא, דממה נפשך אם הגיע לחינוך [שהוא כבן שש שבע או לדעה אחת כבן תשע], אפילו אינו יודע לשמור, נימא שאביו לוקח לו תפילין וילמד אותו לשמור תפילין. ואי מיירי בלא הגיע לחינוך, אפילו יודע לשמור תפילין פטור, ומכל שכן שאינו חייב לקנות לו, כשאר מצות התורה שפטור בלא הגיע לחינוך.

והנראה בזה, בהקדם הא דאיתא במתניתין (ברכות כ.), נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין. ופירש"י (ד"ה קטנים), אפילו קטן שהגיע לחינוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש. ומן התפילין משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן, עכ"ל. – והקשו התוס' (ד"ה וקטנים), דהא בפרק לולב הגזול (סוכה מב.) אמרינן, קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין, אלמא כשהגיע לחינוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין וכו'. ונראה לר"ת, דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך ואין יודע לשמור תפילין [והברייתא דסוכה מיירי בהגיע לחינוך שיודע לשמור תפילין].

ועיקר קושיית התוס' על רש"י צ"ע, דמנא להו להתוס' דלדעת רש"י אף כשהגיע לגיל חינוך ויודע לשמור התפילין פטור מן התפילין, דלמא רש"י מודה דכשהגיע לגיל לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, אלא שפירש המתני' בברכות בסתם קטן שהגיע לחינוך שהוא גיל שש שבע אלא שעדיין אינו יכול לשמור תפילין, ועל כן פטור, אבל אה"נ אם הקטן יכול לשמור תפילין גם לרש"י חייב.

ותו דגם התוס' על כרחך דס"ל הכי, דאף שהגיע לגיל חינוך לשאר מצות שהוא שש שבע, מ"מ אם עדיין אינו יודע לשמור תפילין פטור, שהרי לשון התוס' הוא "כשהגיע לחינוך דשייכי ביה תפילין", והפירוש חינוך דשייך בתפילין זהו כשיכול לשמור תפילין, ולא סתם חינוך בגיל שש שבע. ומפורש כן בלשון הרא"ש (ברכות פ"ג סימן יג) שהעתיק קושיית ר"ת על פירש"י בזה"ל: ולא נהירא לר"ת, דהא אמרינן בפרק לולב הגזול, קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין "והיינו חינוך דידיה", אלמא כשהגיע לחינוך חייב בתפילין, עכ"ל. הרי להדיא שאף לדעת ר"ת פירוש חינוך בתפילין

היינו כשכבר יכול לשמור תפילין, ולא כשאר מצוות שמיד בהגיעו לגיל החינוך מתחייב במצוות.

וכדברי הרא"ש בדעת ר"ת מבואר גם במרדכי (שם סימן ס), וזה לשונו: ולר"ת נראה דקטן שהגיע לחינוך חייב בק"ש ותפילין, דהא אמרינן פרק לולב הגזול, קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, אלמא כשהגיע לחינוך "השייך ביה תפילין" חייב בתפילין ובק"ש, עכ"ל. והיינו כמו שנתבאר, דהגיע לחינוך בתפילין היינו כששייך ביה תפילין. וכעין זה הקשה הפני יהושע (ברכות שם ד"ה בתוס' בד"ה וקטנים) עיי"ש.

ואשר על כן נראה לומר, דהתוס' למדו דדעת רש"י כשיטת העיטור (הלכות תפילין ח"ז סא ע"ג) המובא בב"י (או"ח סימן לז) שכתב: מסתברא לן דהאי קטן גדול בן י"ג שנה ויום אחד הוא, דאז אם יכול לשמור תפילין חייב אביו לקנות לו, ואם לאו, פטור הוא. – ובדרכי משה (סק"ב) כתב דהמנהג כדברי בעל העיטור, שאין הקטנים מניחין תפילין עד שיהיו בר מצוה, דהיינו בן שלש עשרה שנים ויום אחד.

ובשו"ע (שם, ג) כתב: קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יישן בהם ולא יפיח בהם – הגה, ושלא ליכנס בהן לבית הכסא [רש"י פ' לולב הגזול] – חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו. הגה, וי"א דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום א' [בעל העיטור] וכן נהגו ואין לשנות, עכ"ל.

ולכן פירש רש"י בברכות, דאפילו קטן שהגיע לחינוך פטור מתפילין, ואפילו אם יודע לשמור תפילין. והא דתני בסוכה דקטן היודע לשמור אביו לוקח לו תפילין, האי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד כשלא הביא עדיין ב' שערות, ועל זה הקשו התוס' שהלשון קטן משמע כמשמעו, אפילו לפני י"ג שנה כשיודע לשמור חייב אביו לקנות לו תפילין, כך למדו התוס' בדברי רש"י.

שוב ראיתי כדברינו בביאור הגר"א (שם), שאכן למד בדעת רש"י שהוא כדעת בעל העיטור. אלא שלפי דבריו עדיין קשה על שיטת רש"י מה שהקשו עליו התוס', דהלשון קטן משמע פחות מי"ג שנה. – אולם לדברינו אתי שפיר, דהתוס' אכן הבינו ברש"י כשיטת בעל העיטור ולכן הוקשה להם קושיא זו. אבל רש"י עצמו למד כפשוטו, דמיירי בקטן שהגיע לחינוך (והוא פחות מי"ג שנה) אלא שעדיין אינו יכול לשמור, ולכן פטור, וכשיודע לשמור אביו חייב לקנות לו, וכדעת התוס' עצמם, ודו"ק.

נמצא לפי זה, דנחלקו רש"י ובעל העיטור והתוס' בזמן חיוב האב לחנך את בנו במצות תפילין, לדעת בעל העיטור דוקא מבן י"ג שנה, וכך הוא גם שיטת רש"י לדעת הגר"א,

ולדברינו הבינו התוס' כן בדברי רש"י, וכן פסק הרמ"א. ולעומת זאת דעת התוס' דמגיל הגיע לחינוך חייב האב לחנך את בנו במצות תפילין, וכן פסק המחבר, ודוקא כשיודע לשמור עצמו.

ועכ"פ יצא לנו מהאמור, "דרש"י אליבא דהגר"א" ס"ל, דעד י"ג שנה הוא פטור מתפילין ואפילו כשיודע לשמור, ודלא כהתוס'. – ונראה דרש"י והתוס' שנחלקו אזלי לשיטתם, דידועה מחלוקת הראשונים אי מצות חינוך על האב רמיא, אבל הקטן מצד עצמו אינו מחוייב כלל בקיום המצוות. או דלמא גם על הקטן רמיא החיוב.

דהנה, קיימא לן במסכת ברכות (כ:) דקטן מוציא בברכת המזון את הגדול שאכל רק שיעור דרבנן (דהיינו שאכל כזית ולא כדי שביעה), דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, אבל אינו מוציא את הגדול שאכל כדי שביעה שהוא מחוייב בברכת המזון מן התורה. ונתקשו הראשונים, דהלא גדול שאכל כזית דהוא נמי אינו מחוייב בברכת המזון רק מדרבנן, קיימא לן דיכול להוציא אף את מי שאכל כדי שביעה שהוא מחוייב בברכת המזון מן התורה (כברכות מח.), ומאי שנא קטן שהוא גם כן מחוייב מדרבנן.

וכתב רש"י (ברכות מח. ד"ה עד שיאכל כזית דגן) לחלק, דשאני קטן שהוא עצמו אף מדרבנן אינו מחוייב, דהחינוך הוטל רק על אביו ולא על הקטן עצמו, ולכן אינו מוציא אחרים, משא"כ בגדול המחוייב מדרבנן, שפיר יכול להוציא אחר שאכל אפילו אם מחוייב מן התורה. – ויסודו דמצות חינוך לא רמיא על הקטן אלא על אביו, משמע גם מדבריו בסוכה (מב.) שפירש, "חייב בלולב, לחנכו מדבריהם". משמע רק לחנכו ולא שיש לקטן לבד מצוה.

ברם התוס' (שם בא"ד) הקשו על זה, דא"כ למה הקטן מוציא מיהת את הגדול שאכל שיעור כזית דרבנן, ועל כרחך מוכח מזה דהקטן מיקרי מחוייב בדבר. וע"כ תירצו דהחילוק הוא, דגדול שאכל כזית שמוציא את הגדול שאכל כדי שביעה הוא מדין ערבות, עיי"ש. ומוכח דס"ל להתוס' דאף דחובת חינוך מוטל על האב, מ"מ הקטן עצמו ג"כ יש לו חיוב מצוה. וכ"כ בתוספות רבינו יהודה החסיד ובתוס' הרא"ש בברכות (שם).

ומעתה יש לומר, דרש"י דס"ל שהאב פטור מלחנך את בנו בתפילין קודם י"ג שנה, לשיטתו אזיל דמצות חינוך לא רמיא על הקטן, ומשו"ה סבר, דכיון שכל החיוב הוא רק על האב, והבן עצמו אין לו שום חיוב כלל, הלכך לענין תפילין, כיון דסתם קטן אינו יודע לשמור וכמו שכתב רש"י בברכות, לכן לא הטילו על האב מצות חינוך לתפילין קודם י"ג שנה. וכן בק"ש אם אין יכול לחנכו לקרות בזמנה פטור מלחנכו, משום שהם

מצוות שיש בהם חשש דלמא אתי למיסרך כשיגדיל שלא יהא נזהר בתפילין וכן בק"ש לקרות בזמנה. וכן דעת בעל העיטור, וכשיטה זו פסק הרמ"א.

[**ואל** תשיבני ממה שכתב הבעל העיטור לגבי לולב השאול, דיוצא קטן ביום הראשון, דמשמע שאפילו אין יכול לחנכו בכל ההלכות, גם כן חייב לחנכו, דשם אפשר לומר כמו שכתב בשו"ת משפטיך ליעקב (סימן ו), שאין קטן מבחין בו לדעת דשאול פסול ושלולב זה שאול אצלו, וגם אין חשש דלמא אתי למיסרך, דכשיגדיל ויתנו לו אחרים ד' מינים, יתנו לו כמצוותו במתנה על מנת להחזיר].

משא"כ התוס' לשיטתייהו אזלי דחובת חינוך מוטל גם על הבן, ויש חיוב על הקטן בעצמו, ולכן ס"ל דקטן היודע לשמור תפילין אפילו קודם י"ג שנה חייב בתפילין, משום שמחויב הוא מדרבנן לקיים המצוה, ולא איכפת לן אם קטנים אחרים יודעים לשמור או לא, כיון שהוא מחויב מצד עצמו כשיודע כבר לשמור.

ולפי זה יובן שפיר מה שפסק המחבר (או"ח סימן תרנז) דחייב אביו לקנות לו לולב, כדי שיוכל לקיים המצוה כהלכתה שלא יהיה שאול להקטן, והטעם משום שהקטן עצמו ג"כ חייב במצוה כתיקונה. – ודלא כבעל העיטור הנ"ל דס"ל דיוצא נמי בשאול, דלדעתו כיון דאין הקטן עצמו מחוייב בהמצוה ורק על האב מוטל לחנכו במצוה, לכן לענין זה שפיר הוי חינוך גם בשאול, דהרי לא אתי למסרך וכנ"ל.

ובזה יש ליישב גם מה שהקשה המהרש"ל (הובא בט"ז שם סק"א) על המחבר, למה פסק דחייב לקנות לו לולב, והלא בגמ' לא הוזכר דין זה רק בתפילין, וגבי לולב סגי בזה שהאב יצא בו יד"ח ואח"כ יתננו להקטן לברך עליו. – אולם לדברינו מובן שפיר, דכיון שהקטן בעצמו מחוייב מדרבנן, א"כ הרי חייב לקיים מצוות לולב מדרבנן כתיקונה, ולכן חייב אביו לקנות לו לולב, כדי שיוכל לקיים המצוה כתיקונה, ולא סגי שיתננו לו בהשאלה, שאז אינו יוצא, וגם בתורת מתנה על מנת להחזיר אינו יכול ליתנו לו, כמבואר בשו"ע (סימן תרנח סעי' ו) שאין הקטן יכול להחזיר ולהקנות, ודו"ק.

והנה הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (שם) ובתשובות (סוף סימן ז) ובחידושים למסכת סוכה (שם) כתב להקשות על שיטת בעל העיטור, דאי מיירי בבן י"ג שנה מאי חינוך שייך ביה, הא מדינא חייב בתפילין. וכתב ליישב עפ"י מה שכתב הב"ש (אבהע"ז סימן קנה) דמיירי שידעינן בבירור שלא הביא ב' שערות ונשרו, דאז אינו מחוייב מדאורייתא, ובזה תני דאביו חייב לקנות לו תפילין, עיי"ש. – אלא דלכאורה צ"ע, שהרי הרמ"א קיימא ליה כשיטת העיטור להלכה, ודחוק לאוקמי פסק הרמ"א באוקימתא.

ובשפת אמת (סוכה מב.) כתב ליישב וזה לשונו: ובתפילין דנקט ליקח לו, היה אפשר דדוקא ליקח לו תפילין ללובשן כל היום אין החיוב עד שיעור דיודע לשמור, אבל לחנכן

להניחן זמן מה אפשר דזה הכל יודעין לשמור. ובזה היה מיושב נמי שיטת בעה"ע שמביא הב"י דהא דהיודע לשמור מירי בבן י"ג שנים, ותמוה דהא מדאורייתא מחויב ולא מטעם חינוך, והגרעק"א ז"ל בא"ח שם נדחק טובא. ולמ"ש י"ל דאה"נ דמניחין פ"א ביום, רק לילך כל היום אינו מחויב אלא ביודע לשמור, ולפי"ז אפשר לדידן גם קטן ממש ביודע לשמור מניח כל היום ולוקח לו תפילין, וגם מקודם לכן מניח עכ"פ לפרקים אם יודע לשמור שעה קלה מיהת, עכ"ל.

ודבריו צ"ע, דהא תינח לבעל העיטור ורש"י שכתבו כן בזמנם שהניחו תפילין כל היום מיושב שפיר, אבל הרמ"א דאזיל כשיטת בעל העיטור כבר כתב דבריו לפי מנהגינו שאין לובשין תפילין כל היום, א"כ לשיטתו דלזמן מה אפשר לשמור הדרא קושיית הגרעק"א לדוכתא, דהוי מצי למימר דינו בקטן קודם י"ג שנה, דאילו הוא בן י"ג שנה לאו מצד חינוך חייב אלא מדינא. – ועוד הרי כבר פסקו המג"א (סימן לז סק"ג) ופמ"ג (שם א"א סק"ד), דלדעת בעל העיטור לפני י"ג שנה אין אביו מניחו ללבוש אפילו אם ירצה הבן, דבודאי אין יודע לשמור תפילין, וכ"כ במשנ"ב (שם, י), וכן משמע מרש"י בברכות הנ"ל.

וראיתי בספר חינוך ישראל בשם תשובת בית היוצר (סימן ג) שכתב ליישב, דבאמת אף לשיטה זו חייב האב לקנות לו תפילין בקטנותו (קודם שיהיה בן י"ג שנה), שיהא רואה שיש לו תפילין שיהא מוטל עליו להניחם, אלא שעכשיו עדיין אסור להניחם מחשש שמא יישן ויפיח בהם, ובזה מחנכו בשתים, בעצם חיוב הלבשת תפילין (המוכן לו), וגם בדין זה של חיוב שמירת קדושת התפילין שצריכין גוף נקי, ושיהיה נזהר בזה כל ימיו להניח תפילין בנקיות הגוף.

אמנם לשון הרמ"א אין מורה כן, דשם משמע שאביו קונה לו כשהוא בן י"ג שנה ויום אחד ולא קודם לזה, וא"כ על כרחך צריך ליישב דברי הרמ"א כמ"ש הגרעק"א, דמירי שידוע שלא הביא ב' שערות, אף שהוא דוחק.

העולה מכל זה, דלדעת התוס' חיוב האב לחנך את בנו הוא מגיל הגיע לחינוך, ולעומת זאת לדעת רש"י ובעל העיטור מגיל י"ג שנה, וכן הכריע הרמ"א. ועכ"פ אף לשיטתם, כתב הבית היוצר דשייך ענין חינוך במצות תפילין הגם שאין הקטן בן י"ג שנה עדיין, והוא ע"י שיקנה האב תפילין לבנו שיהא רואה שיש לו תפילין אלא שאסור לו להלבישם מפני שאינו יכול לשמור כראוי, ובזה הוא מתחנך בחיוב שמירת התפילין ובחיוב הלבשת התפילין.

סימן טז - אם צריך האב לקנות תפילין מיוחדות לבנו

שאלה: האם צריך האב לקנות תפילין מיוחדות לבנו, או יכול להשאיל לו בקביעות את תפיליו אחרי שגומר להתפלל. - וכמו כן אם יש לאדם שני בנים, האם חייב לקנות תפילין עבור כל אחד, או די שקונה תפילין אחד לשניהם, והיינו שהאחד ישאיל לשני אחרי שיגמור להתפלל.

תשובה: כתב הביאור הלכה (סימן ל"ז, ד"ה לקנות): ויש לעיין אם יש לו ב' בנים, אם חייב לקנות תפילין עבור כל אחד, או שיוצא במה שיחנך מתחלה לבנו האחד, ואחר תפלתו יתנם לבנו השני. וכן ביש לו בן אחד והוא משיג לשאול עבורו תפילין, או שיתן לו את תפיליו לק"ש ותפלה בכל עת החינוך, "דהיינו עד שיעשה לאיש", אם יוצא בזה. דאפשר מה דנקט הברייתא (סוכה מב.) אביו קונה לו תפילין, היינו דוקא בזמנם שהיו מניחין תפילין כל היום ואין מצוי שישאיל א' לחבירו תפיליו, משא"כ בזמנינו. תדע דלא נקט כן בלולב, שוב מצאתי בב"ח שמשמע קצת כדברינו ויש לדחות ע"ש וצ"ע, עכ"ל.

חזינן שכבר הסתפק הביה"ל האם מחוייב האב לקנות תפילין מיוחדות לבנו, או יכול להשאיל לו תפיליו. - ויש לציין, כי הביה"ל הדגיש בדבריו, שהספק הוא אם יכול להשאיל לבנו תפילין "בכל עת החינוך דהיינו עד שיעשה לאיש", והיינו דאחר כך ברור שצריך אביו לקנות לו תפילין, שיהא לו תפילין משלו. והספק הוא רק קודם שהגיע לחיוב במצוות, ורק משום חינוך נותן לו תפילין, אם גם אז צריך שיקנה לו אביו תפילין, או יכול להשאיל לו. - איברא, די"ל איפכא, דלעולם ס"ל להביה"ל שלאחר שנעשה בן י"ג שנה פשוט שאין אביו צריך לקנות לו תפילין, שהוא כבר גדול וברשות עצמו, וצריך הוא לקנות תפילין לעצמו, ולכן לא נסתפק רק עד שנעשה לאיש.

והנה, ידועה קושיית התוס' (במסכת ערכין ב: ד"ה אביו) אהא דאיתא בגמרא (סוכה מב.), קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין. למה בתפילין נקטה הגמרא בלשון אביו לוקח לו תפילין, ואילו בלולב וציצית לא נקטה הגמ' לשון אביו לוקח לו, אלא "חייב" בלולב "חייב" בציצית.

ותירצו התוס' ב' תירוצים. – א) דמסתמא טלית יש לו, וגבי לולב נמי יכול לצאת בשל אביו [משא"כ בתפילין, דבזמנם הניחו תפילין כל היום, משו"ה צריך לקנות לבנו]. – ב) אי נמי, משום דתפילין דמיהן יקרים שייך בהו לקיחה [משא"כ לולב וציצית שאין דמיהן יקרים].

והנפק"מ הפשוטה בין שני תירוצי התוס' הוא, האם חייב האב לקנות לולב לבנו או לאו. דלתירוץ הא' דיכול לצאת בשל אביו, א"כ אינו צריך לקנות לולב לבנו. משא"כ לתירוץ הב' דהא דלא תני לשון לוקח גבי לולב, משום שאין דמיהן יקרים, גם בלולב

צריך לקנות אלא דלא תני משום דאין דמיהן יקרים. ובאמת צריך ג"כ ליקח לולב כמו בתפילין.

ויש לחלק עוד בין שני תירוצי התוס', ובזה נמצא פתרון לספיקתו של הביאור הלכה, דהנה מתירוץ הא' בתוס' חזינן דבמקום שיכול הבן לצאת בלולב של אביו, אין האב חייב לקנות לולב לבנו, וא"כ ה"ה לכאורה גם לענין תפילין שאם ישנה אופן שהאב יכול להשאיל את תפילין לבנו, אינו חייב לקנות תפילין לבנו, דמאי שנא תפילין מלולב, הרי בשניהם מחוייב האב לחנך את בנו, ואם רואים אנו שאינו חייב לקנות לולב לבנו משום שיכול לצאת בשל אביו, א"כ לא שנא תפילין שיכול לצאת ג"כ בשל אביו, ורק בזמנם שהיו הולכין תפילין כל היום לכן במציאות לא היה יכול האב להשאילו לבנו. אבל בזמנינו שאין מניחין תפילין כל היום, שפיר יכול להשאיל תפיליו אחר תפילתו ואין צריך לקנות לו. וכן בב' בנים די אם קונה רק תפילין אחת ואחרי גמרו להניח יתן לשני.

משא"כ לתירוץ הב', דלעולם אף לולב מחוייב האב לקנות לבנו, אלא דלא תני בלשון לוקח משום שאין דמיהן יקרים, א"כ כמו שצריך לקנות לבנו לולב ואינו יכול להשאילו אחרי גמרו, כך צריך לקנות תפילין לבנו, והוא הדין בב' בנים. – ונמצא דספיקתו של הביאור הלכה תליא בב' תירוצי התוס'.

והנה, הטור (סימן תרנז) פסק: קטן היודע לנענע הלולב, אביו צריך לקנות לו לולב כדי לחנכו במצות. וכן פסק המחבר (שם): קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצות. וכתב הב"ח וזה לשונו: ומהרש"ל (בביאורו לטור) השיג על לשון רבינו שכתב חייב לקנות לו לולב, הלא בהדיא שנינו חייב בלולב, ולא נאמר שם צריך לקנות לו לולב כמו שאמרו (ערכין ב:) גבי תפילין לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, וכן למקצת גאונים גבי ציצית גורסין אביו קונה לו ציצית, אבל בלולב תנן חייב בלולב, והטעם פשוט שאינו צריך לקנות לו לולב בפני עצמו, כי לאחר שיצא בו אביו יתננו לבנו לברך עליו, מה שאין כן בתפילין, ודוק עכ"ל. [ועיין שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן טז, ובמהדו"ת או"ח ח"ג סימן תמו) מש"כ ליישב למה הוסיף המחבר חייב "לקנות" לו לולב].

ויעויין בערוך לנר (סוכה שם, ד"ה אביו) אחר שמביא ב' תירוצי התוס' בערכין, כותב: ובזה נלע"ד ליישב מה שהקשה המהרש"ל על הבית יוסף הביאו המגן דוד (בסימן תרנז), אמה שכתב הש"ע דאביו לוקח לו לולב, דהרי לא הוזכר כן רק גבי תפילין ע"ש, ולפ"ז י"ל, דהב"י פסק כתירוץ בתרא דהתוספות, דגם גבי לולב צריך לקיחה, עיי"ש.

ולדבריו נמצא, דנחלקו הטור והשו"ע ומהרש"ל האם חייב האב לקנות לולב לבנו, דלדעת הטור ושו"ע, גם בלולב צריך האב לקנות לבנו ואינו יכול להשאילו, והא דלא

נקטה הגמרא לשון אביו לוקח גבי לולב, הביאור בזה כתירוץ הב' בתוס' משום דאין דמיהן יקרים, אבל באמת ודאי דצריך אביו ליקח לבנו. אולם המהרש"ל שהקשה על דבריהם, משמע דסבר כתירוץ הא' בתוס', דלולב יכול האב ליתן לבנו לצאת אחר גמרו.

ומעתה, כאשר אנו דנים האם חייב האב לקנות תפילין לבנו, או יכול להשאילו תפיליו, או בב' בנים האם חייב לקנות לשניהם, לכאורה תליא בפלוגתת המהרש"ל והטושו"ע, דלדעת הטושו"ע דס"ל כתירוץ הב' בתוס', א"כ כמו שאין האב יכול להשאיל לולבו לבנו, אלא צריך לקנות לו, הוא הדין אף בתפילין שחייב לקנות לבנו ואינו יכול להשאילו. וכמו כן בב' בנים דצריך לקנות לכל אחד לחוד. - משא"כ לדעת המהרש"ל הסובר כתירוץ הא' בתוס', דיכול ליתן את לולבו לבנו אחר גמרו, א"כ הוא הדין בתפילין לדידן שאין הולכים בהם כל היום, יכול להשאילו אחר תפילתו ואין צריך לקנות לו.

ואפילו להט"ז (שם) שמדחה קושיית המהרש"ל וזה לשונו: ואיני יודע מה קשיא ליה, דזה מיירי ממי שידו משגת לקנות לבנו לולב אחר, יעשה כן כדי שגם בנו יוכל לברך בשעה שהצבור אומרים הלל, שזהו יותר טוב ממה שיברך אח"כ, עכ"ל. משמע שזהו דוקא במקום שיש מנין אחד ומתפלל עם אביו דאז יקנה גם לבנו, אבל במקום שיכול להתפלל עם הציבור במנין אחר, יודה הט"ז להמהרש"ל שאין צריך לקנות לולב. ואם כן הוא הדין בתפילין.

ודאתינן להכא, יכולים אנו לפשוט ספיקתו של הביאור הלכה מדבריו גופא, דהנה במשנה ברורה (תרנז, ד) כתב: המהרש"ל כתב שא"צ לקנות לו לולב בפני עצמו, כי לאחר שיצא בו אביו, יתננו לבנו לנענע בו ולברך עליו, וכ"כ התוספות בערכין (דף ב) דיוצא בשל אביו וכ"מ בעיטור. וי"א, דאם ידו משגת, טוב יותר שיקנה לו לולב כדי שיעשה הנענועים כדינו בשעת הלל עם הציבור, שזה טוב יותר ממה שיברך אח"כ, עכ"ל. ובשעה"צ (סק"ד) ציין דדעת הי"א הוא הט"ז.

הרי להדיא דנקט המשנ"ב כהמהרש"ל, ואף שהביא את דברי הט"ז דלכתחילה עדיף שיקנה, מ"מ כבר נתבאר דדבריו שייך במקום שיש רק מנין אחד. ואם כן אפשר לכאורה לפשוט ספיקתו בהלכות תפילין, דגם בתפילין בזמנינו אין צריך לקנות לבנו והוא הדין לב' בנים.

שוב ראיתי בכלי חמדה (עה"ת פ' וילך סימן ד) שכתב לחייב את האב לקנות לכל אחד מבניו תפילין מיוחדות, עפ"י מה שכתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן קפג אות ה), וזה לשונו: ראיתי להזכיר כאן מה שלמדתי מהגהות מרדכי דחולין, דלדידן דלא קיימא לן כר' אליהו [המובא בתוס' (מנחות לה: ד"ה משעת) דס"ל דצריך לקשור התפילין בכל יום], אינו יוצא

בתפילין אלא בקשר של קיימא, כמו בשבת דלא חשיב קשר אלא של קיימא, דלדידן אין לומר דרחמנא קרי' קשר אף אינו של קיימא, דמנא לן הא, דלדידן סתם קשרי תפילין של קיימא הם. והני דנסבי תפילין של אחרים ומשנין הקשר לפי מדת ראשם, לאו שפיר עבדי, דהבעלים ישנו אחר כך הקשר לפי מדת ראשם, נמצא ראשון לא הוי של קיימא ולא יצא ידי חובתו, ומצוה לפרסם הדבר, עכ"ל.

ולפי זה, מדין חינוך יוצא אפילו כשאין קונה לבנו אלא יכול להשאילו, אולם מכיון שיצטרך לשנות הקשר בכל יום, דבדרך כלל לאו כל ראשים שוים, אם כן לא יצא האב ידי חובת תפילין אחר שישנה הקשר בשביל הבן, לכן עדיף אפילו להמהרש"ל שיקנה תפילין לבנו, והוא הדין לב' בנים.

אכן כבר דנו כל ספרי הפוסקים בדברי האבני נזר, וידוע מש"כ בשו"ת ארץ צבי (סימן ז) שהגה"ק בעל שם משמואל זי"ע השיב על דברי האבני נזר, דהני שנסבי תפילין של אחרים לא פותחין בקשר, אלא משליף שלפי ליה לקשר להגדילו או לקצרו, ועל ידי ריפוי הקשר מתרפה קצת ונעתק ממקום למקום, אבל הקשר בעצם נשאר כמו שהוא מקושר, כהאי גוונא לכאורה אין זה בכלל קושר ומתיר, שנשאר הקשר הראשון בעצם כמו שהוא מקושר והוי ליה קשר של קיימא, עיי"ש. ואין כאן המקום להאריך בדברי האחרונים על חידוש האבנ"ז, עכ"פ למעשה לא נהגו לחשוש בזה [עיין פסק"ת סימן לג אות פא], וא"כ אין ראיה מדבריו דאפילו להמהרש"ל והט"ז צריך לקנות. אולם ודאי הרוצה להחמיר לשיטת האבני נזר וקונה תפילין מיוחדות לבנו, תבוא עליו ברכה.

סימן יז - ברכה על תפילין של ראש כשמוציא את חבירו

שאלה: מנהג העולם לברך על הנחת תפילין של ראש בלחש, וכמו שהביא בליקוטי מהרי"ח בשם שו"ת רמ"ץ (סימן יג), וכמובא בספר אבני זכרון (עמ' רסט) שכן נהג החוזה מלובלין זי"ע לברך בלחש. – מה הדין כשמוציא את חבירו בברכת תפילין האם יברך על של ראש בקול כדי שיענה חבירו על הברכה.

תשובה: הנה טעם המנהג לברך בלחש, נובע ממה שהסתפק הפמ"ג (סימן כה א"א סק"י) אם יש לענות אמן אחר ברכת על מצות תפילין, שהרי מבואר בשו"ע (סימן רטו) דאין עונין אמן אחר ברכה לבטלה, וזה ספק היא. וכתב בקיצור שו"ע (י, ד) דמפני שיש ספק אם השומע יענה אמן, לכן טוב לברך בלחש. וע"ע שו"ת דברי יציב (ח"א סימן פג) שנוהגין לברך בלחש. ומ"מ בשמע ברכה זו, כתב בשו"ת האלף לך שלמה (סימן נז) דיש לענות אמן אחריה, דהאיסור רק בעניית אמן יתומה, דהיינו שיודע דהוי בחנם, אבל כל שאינו יודע שהברכה בחנם ועונה מכח ספק, אין בו חשש אמן יתומה, עיי"ש באריכות.

וידוע מכמה צדיקים שהקפידו לענות אמן, וכמובא בספר דרכי חיים ושלום (אות מז) שכן נהג הגה"ק בעל מנחת אלעזר ממונקאטש זי"ע. ובפרי קודש הילולים מכק"ז שר בית הזוהר העטרת צבי מזידיטשוב זי"ע, ובזוהר חי (ויגש רה:), דלדידן דקיי"ל שאין בכך משום ברכה לבטלה, ואף לא משום ספק ברכות, אפשר לענות מלכתחילה. – ולפי זה במוציא את חבירו רשאי לברך בקול.

סימן יח - איטר יד אם חולץ התפילין ביד שמאל

שאלה: כתב של"ה והובא במג"א (סימן כח סק"ג) ושאר פוסקים, דתפילין של ראש חולץ ביד שמאלו, להראות שקשה עליו חליצתן. מה הדין באיטר.

תשובה: עיין משנ"ב (שם סק"ו) בשם הפמ"ג, דאם הוא איטר יד שכל מלאכתו בשמאלו חולץ בימינו, כדי שלא לעשות החליצה במהירות. – ובאופן שעושה כל מלאכתו ביד ימין, ורק כותב ביד שמאל, כתב בשו"ת באר משה (ח"ב סימן ה אות ה) עפ"י מחצית השקל (סימן כח סק"ג), דבכה"ג אפילו אם מניח תפילין על יד ימין כל אדם, יחלוץ תפילין של ראש ביד שמאל כל אדם. ואם עושה כל מלאכתו בשמאלו וכותב ביד ימין ומניח תפילין על שמאל כל אדם, יחלוץ התפילין ביד ימין כל אדם. – והטעם, דלענין החליצה הקפידא הוא להראות שקשה חליצתן, ולכן עושהו עם ידו הכהה, ועל כן אזלינן בתר רוב מלאכתו ולא בתר הכתיבה.

סימן יט - טעה בשמו"ע וצריך לחזור ולהתפלל

האם צריך להניח ג"כ תפילין

שאלה: שכח בר"ח לומר יעלה ויבוא בשמונה עשרה, ולא נזכר עד אחר שכבר חלץ התפילין, האם מחוייב להניח תפילין עוד הפעם כדי להתפלל התשלומין השמונה עשרה בתפילין.

תשובה: מסתברא מילתא דאינו צריך, דמהיכי תיתי דצריך להתפלל בתפילין דוקא. וכי מי ששכח להתפלל שחרית שמתפלל מנחה שתיים, צריך להניח אז תפילין. וכן מצאתי בשו"ת מהרש"ג (ח"א סימן נב אות ג) ושו"ת פרי השדה (ח"א סימן צא) שהעלו דאינו מחוייב להניח התפילין עוד הפעם, אבל אם ירצה להניח מחדש תפילין של רש"י וגם לברך עליהם, מה טוב ויוכל לעשות כן אם ירצה, כי מה הפסד בדבר זה. וכעי"ז כתב הג"ר אליהו דוד תאומים זצ"ל בקונטרס עובר אורח (שנדפס בסוף ספר ארחות חיים בסימן לז), וז"ל: ובעיקר חובת תפלה בתפילין לא ידעתי מקורו בגמרא רק בק"ש, עכ"ל.

וכן העלה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב סימן סג), דנראה פשוט דאינו צריך להניח תפילין כשחוזר תפלת י"ח, דהרי כתב השערי תשובה (תכב, ג) בשם מחזיק ברכה,

דכשמתפלל ג' ראשונות על דעת להתפלל מוסף, ונזכר שלא אמר יעלה ויבוא בשחרית, יסיים התפלה בשל שחרית ואח"כ יתפלל מוסף, עיי"ש, והרי כשעמד להתפלל מוסף לא היו תפילין עליו. הרי דפשוט דאע"ג דנכון שיהיה מוכתר בתפילין בתפלת י"ח, מ"מ הרי הוא כבר התפלל עם התפילין. ומה שהשמיט המאורע אינו כלא התפלל כלל, כמבואר בתוס' (ברכות כט: ד"ה טעה). ומהאי טעמא לא אשתמיט שום פוסק שיאמר, שצריך לומר ברוך שם כמל"ו אחר השמונה עשרה ששכח בה מעין המאורע, עיין תוס' (ברכות לט. סד"ה בצר) ושו"ע (רו, ו).

אמנם בשו"ת בית שערים (או"ח סימן קמה) כתב שצריך להניח עוד הפעם התפילין ובברכה, כדי להתפלל בהם השמונה עשרה. ולכן מסיק בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן צח) שאם יכול בודאי יותר טוב להניח שנית התפילין. ושם (ח"ז סימן סח אות ב) שכ"כ הגה"ק מבוטשאטש באשל אברהם (סימן כה סעיף יב) שיניח התפילין ובברכה.

סימן כ - נשיאת תפילין בתיק

שאלה: נפוץ כהיום תיקים מיוחדים לנשיאת תפילין, יש אשר נוטלים את התיק ביד, ויש אשר תולים את התיק על כתפם, האם יש בזה משום בזיון להתפילין, שנושאים אותם כמשא ולא בדרך כבוד בחיקו.

תשובה: בש"ך (יו"ד סימן רפב סק"ה) העתיק מסקנת הב"ח, דשלא במקום סכנה לא שרי לטלטל אפילו שאר ספרים אלא בחיקו כנגד לבו, והיכא דאפשר להחמיר בכבוד תורה עדיף, עיי"ש באריכות. ולדבריו, פשוט דיש להחמיר להחזיק את התפילין דוקא בחיקו כנגד לבו.

אבל למעשה נפסק בשו"ע (או"ח סימן מ סעיף א), דאסור לתלות תפילין בין בבתים בין ברצועות, אבל מותר לתלותן בכיסן, ולא מצאנו בפוסקים שיחמירו בזה כחומרת הב"ח, עיין מג"א (סק"א) שו"ע הרב (סעיף ב) משנ"ב (סק"ג) ערוך השלחן (סעיף א) שכתבו דבס"ת יש להחמיר בכל גוונא, אבל תפילין ושאר ספרים מותר להניחם בכיס ולתלותן, עיי"ש.

[ואולי הטעם שלא החמירו כהב"ח, דהב"ח מיירי בלא כיס המיוחד, ולכן נראה יותר כבזיון, משא"כ כשנושאין בכיס].

סימן כא - מי שנפלו לו התפילין אם צריך להתענות בו ביום דוקא

שאלה: כתוב במג"א (סימן מד סק"ה) ובספר חיים שאל (ח"א סימן יב) בשם ספר משפטי שמואל (סימן יב), שהמנהג לצום בנפלו לו תפילין בלא נרתיקן, האם צריך לצום בו ביום דוקא.

תשובה: הדבר מפורש כבר בפוסקים, ראה באר היטב (או"ח סימן תקעא סק"א) בשם שיירי כנה"ג (סימן תקסו הגה"ט אות ה' ו') וז"ל: מי שנופלין לו תפילין יתענה באותו יום, ואם בשבת למחר, עכ"ל. והובא גם בספר א"ר (סימן מ סק"ה). וכ"כ בספר ארחות חיים (סימן תקעא סעיף א אות א) בשם ספר יפה ללב (ח"ב סימן תקעא אות ח) שכותב בזה"ל: תיקון למי שנפלו לו התפילין, יתענה באותו יום ויאמר עננו כמו בתענית חלום, עכ"ל. וכ"ה בבן איש חי (שנה ראשונה פ' חיי שרה אות יח) מי שנפלו לו תפילין מידו, נכון שיתענה יום אחד באותו היום, ואם אי אפשר לו להתענות יפדה התענית בצדקה, עכ"ד.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רסד) ציין לשו"ת מהר"י ברונא (סימן קכז) וז"ל: אם לא אכל בו ביום, יתענה באותו יום, אע"פ שלא קיבל עליו מאתמול, ומ"מ מתפלל עננו, כמו בתענית חלום, דטוב יותר בו ביום, ואפילו בשבת, כדאמרינן בפ"ק דשבת (יא.), והטעם שהראו לו מן השמים שצריך תשובה, וגם בתפילין איכא סימנא, כדאמרינן בגמרא (מו"ק כה.) האי מאן דאיתהפיך ליה רצועה ליתיב בתעניתא, [ולנערים הוריתי שילמדו ב' או ג' שעות יותר בו ביום], עכ"ל. והביא את דבריו בשו"ת מנחת יצחק (חלק הליקוטים סימן ב) ושו"ת קנין תורה (ח"ז סימן עו).

מבואר מדבריו ג"כ, שאם עדיין לא אכל צריך להתענות בו ביום. והעיר המנח"י דמדברי הכנה"ג וא"ר מבואר שלא יתענה בשבת, אלא יצום למחר. ואם רוצה להתענות ביום אחר נכון שיקבלנו במנחה שלפניו, וכמו שכתב בשו"ת מהר"י שטייף (סימן רסח), עיי"ש. ועיין עוד בכף החיים (סימן מ סק"ו) שהביא מחלוקת בזה, האם יתענה בו ביום, או ימתין למחרתו ויקבל התענית מבערב, ומיהו אם נפלו לו בשבת, אל יתענה בשבת אלא ימתין עד מוצאי שבת.

ולמי שקשה התענית אפשר להקל, וכמו שמובא בספר מרא דשמעתתא (אטת כא) שהורה הגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל גאב"ד ירושלים, שאם נפלו ח"ו תפילין על הארץ, ציוה לתת ח"י פרוטות לצדקה, וללמוד דף גמרא עם הרא"ש. וציין שם בליקוטי שי (אות כו) לשו"ת מהר"י ברונא (הנ"ל) שהקיל לנערים שאין צריכים להתענות בנפילת ס"ת, רק ילמדו ב' או ג' שעות יותר ביום. ובשו"ת אהל יהושע (ח"ב סימן יד) הקיל ג"כ בנפילת ס"ת, שרק יום אחד יתענה ושאר הימים אפשר לפדות בצדקה. ולכן בנפילת תפילין אפשר להקל יותר, ובפרט בדורות חלושים, שלא להתענות כלל, אלא לפדותה בצדקה ולהרבות בלימוד התורה. וכתב בכף החיים (מ, ה) בשם החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן יב), דאף מי שנפל מידו התפילין עצמן, אם הוא תש כח וקשה עליו התענית, וכל

שכן אם הוא צורבא מרבנן וממעט בתלמוד תורה, יתן צדקה לכפר עון נפילת התפילין, וגדולה צדקה לכפר אפילו למזיד, וקל וחומר לשוגג ואונס.

סימן כב - ראה שנפלו תפילין האם צריך להתענות

שאלה: מי שראה תפילין שנפלו האם צריך להתענות.

תשובה: עיין ארחות חיים (ספינקא סימן מ אות א) שהביא מספר זכור לאברהם (ערך תפילין) שכתב בשם שדה הארץ (ח"ג סימן לא), דאף איש אחר שראה שנפלו התפילין צריך להתענות, וזה דוקא כשרואה בשעת נפילה, אבל בעת שמונחים על הארץ אין צריך האחר להתענות. וציין עוד לזכור לאברהם (חיו"ד ערך ס"ת), דאף בס"ת מי שראה שנפל מאחר, א"צ להתענות ובנפל מידו מחוייב להתענות, עיי"ש.

ועיין שערי תשובה (סימן מ) כף החיים (סימן מ סק"ח) שהביאו מכמה פוסקים דלא כשדה הארץ וס"ל, שהרואה תפילין שנפלו אין חייב להתענות, עיי"ש. והסכימו לשיטה זו שו"ת אבני נזר (יו"ד סימן שעח) ושו"ת ערוגת הבושם (סימן כ) עיי"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ג סימן ט אות ד, וח"ד סימן פו אות ט), דפשוט שהרואה נפילת תפילין של חבירו אינו צריך להתענות, ודלא כשדה הארץ, עיי"ש.

עניני תפלה

סימן כג - קביעות מקום למתפלל בבית ולאמירת תהלים

שאלה: המתפלל ביחידות בבית, האם יש ענין שיקבע מקום לתפלתו. - וכמו כן הרגיל באמירת תהלים, האם יש ענין שיקבע מקום מיוחד כשאומר תהלים.

תשובה: בגמרא (ברכות ו:) א"ר חלבו אמר רב הונא, כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו. וכתב רבינו יונה (ברכות שם) וז"ל: לא אמר זה במקומות של בית הכנסת, דכיון שכולה מקום תפלה אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזו, אלא רצה לומר שקובע מקום לתפלתו בביתו, שפעמים שאינו יכול ללכת לביהכ"נ מתפלל בביתו ומייחד מקום מיוחד לכך, והכי משמע בירושלמי דגרסינן התם, כל הקובע מקום לתפלתו בביתו להתפלל, כאילו הקיפה מחיצות של ברזל, עכ"ל. ומדבריו למדנו, דאדרבה ענין זה נאמר רק על המתפלל בביתו וקובע מקום.

אמנם בשו"ע (צ, יט) נפסקה הלכה זו למתפלל בביהכ"נ, וז"ל: יקבע מקום לתפלתו שלא ישנהו אם לא לצורך, ואין די במה שיקבע לו ב"ה להתפלל, אלא גם בב"ה שקבוע בה צריך שיהיה לו מקום קבוע. - וכתב המג"א (שם סקל"ג), דגם כשמתפלל בביתו יקבע מקום שלא יבלבלוהו בני הבית, והעתיקו את דבריו שוע"ה (צ, יח) ומשנ"ב (סקנ"ט).

וראה כף החיים (שם, קיח) שציין להרבה פוסקים שכתבו כן, שגם כשמתפלל בבית יקבע מקום.

וטעם המג"א [דענין קביעות מקום הוא כדי שלא יבלבלוהו] צריך ביאור, דאם משום זה, הלא יכול להתפלל גם באופן שאין בני הבית נמצאים בחדר, או אדם מבוגר שאין מי שיפריע לו בביתו לא יצטרך לקבוע מקום בביתו, אלא יתפלל בכל פעם במקום שירצה.

וכתב אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנ"י (ח"ט סימן כג אות ו), דצ"ל דהנה בטעם הלכה זו שיקבע לו מקום, כתב הכף החיים (צ, קיז) בשם יפה ללב, דתפלה דומיא דקרבן היא (כשו"ע צח, ד), ובקרבן היתה העבודה בו תמיד במקום אחד בבית המקדש, שחיטתן בצפון וכו', ואפילו קדשים קלים ששחיטתן בכל מקום בעזרה, מ"מ זריקת דמן ע"ג המזבח הקבוע. ולפי טעם זה צריך ביכ"נ קבוע ומקום קבוע בו, כדהיה בבית המקדש, ושם במקום הקבוע. – וזה שייך במתפלל בביהכ"נ מקדש מעט שמדמין אנו אותו לביהמ"ק, משא"כ בביתו. – ולכן לא כתב המג"א טעם זה לקביעות מקום בבית, רק הטעם שלא יבלבלוהו, עיי"ש.

ואולם אין זה מוכרח בכה"ח, דאולי ר"ל דהיות שהתפלה דומה לקרבן, וכמו שהקרבן היה במקום קבוע, כך התפלה צריכה להיות במקום קבוע, וזה שייך גם בבית, ולא לדמותו לגמרי שגם המקום צריך להיות כדוגמת ביהמ"ק. – אבל מילתא דמסתברא היא, דבביהכ"נ שמדמין לביהמ"ק, אזי כשקובע מקום לתפלתו דמי יותר לקרבן, מאשר בתפלה בבית. ועכ"פ להבנה זו בכה"ח אתי שפיר למה לא כתב המג"א טעם זה לקביעות מקום בבית, רק הטעם שלא יבלבלוהו.

אבל כאמור טעם זה לבד לא סגי, דאם משום הפרעות, שייך להתפלל גם באופן שאין בני הבית נמצאים בחדר, או אדם מבוגר שאין מי שיפריע בביתו. וכבר העירו בזה תורת חיים (סקכ"ה) ובן איש חי (שנה ראשונה פ' מקץ אות ד) שיש להקפיד לקבוע מקום לתפלה אפילו אין לו הפרעות מבני הבית.

ולמעשה נראה, דכשיש בבית מי שיכול להפריעו באמצע התפלה, לכו"ע צריך לקבוע מקום, ואפילו כשאין בבית מי שיפריע דמפשטות דברי המג"א היה נראה דבכה"ג אינו צריך לקבוע מקום לתפלתו, מ"מ דעת האחרונים (הנ"ל) דגם בכהאי גוונא יקבע מקום לתפלתו.

וראה בשפת אמת (ברכות ו:) שכתב על הגמרא כל הקובע מקום לתפלתו וכו', לפי ששבח מקודם תפלה בצבור בבית הכנסת, אמרו כאן דגם המתפלל בביתו כשקובע

מקום מיוחד לתפלה יש שם הכנה, כמו שיש זכות הצטרפות הרבים, כן יש הצטרפות הרבה זמנים מה שמתפלל בכל יום ויום במקום זה המיוחד חל הארת הקדושה שם. ולכן אסור לשנות המקום, כענין שבא הקב"ה בבית הכנסת ואינו מוצא עשרה דכועס. לכן אמר אלקי אברהם בעזרו, שהיה יחיד כי לא היה שם עובד ה' כמותו לצרף אתו, וכמו כן כשאדם יודע ומבין תועלת עצום בהתפללו בפני עצמו, כשקובע מקום הוא בעזרו כנ"ל, עכ"ל.

והגאון בעל נתיבות המשפט כתב בספרו אמת ליעקב בזה"ל: כל שמזמין מקום לתפלה ומתפלל שם, נתקדש אותו מקום כמו בית הכנסת, וכיון שנתקדש, שורה קדושה במקום ההוא, עכ"ל.

ולאור זאת יתכן, דגם הרגיל הרבה באמירת תהלים, ראוי שיקבע מקום מיוחד לאמירתו, שעל ידי ריבוי התפלות במקום זה חל הארת קדושה שם.

סימן כד - קביעות מקום לאילם ששומע מאחר
או שמתפלל בהרהור, ולתפלות ימים נוראים

שאלה: האם אילם ששומע מאחר או שמתפלל בהרהור, צריך גם כן לקבוע מקום לתפלתו. – והאם מי שמתפלל בימים נוראים בבית כנסת קבוע, צריך לקבוע מקום קבוע, אעפ"י שאינו מתפלל שם בשאר ימות השנה.

תשובה: כפי שנתבאר לעיל, שני ענינים לקביעות מקום יש, האחד שהתפלה דוגמת הקרבן שצריך קביעות מקום, והשני שלא יופרע מהסובבים אותו, וטעמים אלו שייכים גם במי שאינו שומע ומדבר רח"ל. ואעפ"י שאינו שומע קול הסובבים אותו, מ"מ גם ראיית דברים שאינו רגיל להם בתפלה, יש בהם כדי הפרעה שמצריכה קביעות מקום, וכדכתב בשיטה מקובצת (החדש, ברכות שם) בשם דרשות הראנ"ח, דגם שינוי מקום יסובב טירדא לאדם לכל מראה עיניו אשר יראה מחדש, ויופרע כוונת תפלתו.

ובפרט לפי מה שכתב הצל"ח (ברכות ו:) לפרש כל הקובע מקום לתפלתו וכו' ואומרים עליו הי חסיד והי עניו וכו'. דלכאורה מה ענוה שייכת בזה, והו"ל לקרותו צדיק או חסיד אם מטריח עצמו ללכת למקום קביעותו [דאם יש לו סיבות משלו, הרי לטובת עצמו הוא עושה]. אלא שעיקר טעם קביעת מקום הוא, לפי שהמקום שהתפלל שם קנה קדושה, וכאשר מתפלל שנית קדושת המקום מסייע לו שתקובל תפלתו. והנה אחז"ל (תענית כא:) לא מקומו של אדם מכבד אותו אלא הוא מכבד מקומו. וא"כ המתגאה אומר שהוא אינו צריך שמקומו יכבדו ויסייעו להשרות עליו קדושה, אלא חושב שהוא מכבד מקומו, ובכל מקום שהוא יתפלל יתקדש המקום ממנו, ולא שהוא יתקדש ממקומו, וזו גאוה.

אבל הקובע מקום הוא מורה שצריך סיוע קדושת המקום שיגרום לו שלא יבלבל תפלתו במחשבת חוץ ומסייעו שתעלה תפלתו, ולכן הוא חסיד ועניו, עכתו"ד. והביאו אאמו"ר שליט"א במשנת יוסף (הל' ביהכ"נ סימן כא הערה א). – ולפירוש זה דקדושת המקום מסייע שתקובל תפלתו, ודאי שצריך לקבוע מקום לתפלתו.

ולענין השאלה אם צריך לקבוע מקום לתפלות ימים נוראים, הנה בפמ"ג (סימן צ א"א סקל"ג) כתב, דרשאי לקבוע ביהכ"נ מסויים או מקום מסויים בביהכ"נ לימות החורף, ומקום מסויים לימות הקיץ. ובספר הליכות שלמה (תפלה, פ"ה אות ב) מובא משמיה דהגרשז"א זצ"ל, דקביעות מקום לתפלה נחשבת אף אם קובע עצמו בכל אחת משלש תפלות היום בבית הכנסת אחר, או בבית הכנסת אחד לחול ובאחר לשבת.

ודבריהם יובנו היטב לפי מש"כ בשיטה מקובצת (הנ"ל) בשם דרשות הראנ"ח, דגם שינוי מקום יסובב טירדא לאדם לכל מראה עיניו אשר יראה מחדש, ויופרע כוונת תפלתו עיי"ש, ולכן גם בתפלות ימים נוראים שייך ענין קביעות מקום, אעפ"י שזה לפעם אחת בשנה בלבד, דכשמתרגל למקום שוב לא יטרד מהסובב אותו.

סימן כה - נישוק וחיבוק בניו באמצע התפלה בבית

שאלה: הרמ"א (או"ח צח, א) כתב שאין לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת. האם נאמר רק כשמתפלל בבית הכנסת, או גם כשמתפלל בבית ביחידות. – והאם גם חיבוק או נתינת מתנה בכלל זה.

תשובה: הרמ"א נימק את הענין שלא לנשק בבית הכנסת בזה"ל: "כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ב"ה", והוסיף על זה הכף החיים (צח, יג) בשם ראשית חכמה: "ולכן ראוי לאדם שכאשר ירצה להתפלל שלא יסתכל בפני שום אדם ואפילו תינוק, כדי שלא יבא לחשוב בעניני אותו האדם, אלא בשעה שהוא מתפלל יתקדש ויחשב שאין לו ייחס וקורבה עם שום אדם אלא עם הבורא נשמתו לבדו, וזה יהיה סיוע גדול לכוונה, ע"כ. ומשמע מזה דהענין לאו דוקא בביהכ"נ, אלא דין הוא על האדם המתפלל לפני הקב"ה שיוכל להתפלל בכונה.

וכעין זה הביא בפסקי תשובות (סימן צח הערה 73) מספר ברכת חנוך (בסופו תשובה ג) בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שדייק מסידור דברי הלכה זו בהלכות תפלה ולא בהלכות קדושת בית הכנסת (לקמן בסימן קנא), כי האיסור הוא דוקא בעת התפלה, וכפי המבואר כדי שיקבע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום. ושכן משמע מציון ביאור הגר"א לזוה"ק (ח"א קלב:) שכתב "בשעת צלותא לא ישוי ההיא מורא לקמיה אלא מורא דקוב"ה", ושכן

מצדד בשו"ת בית ישראל (ח"א סימן ט) עיי"ש. וזהו כדברינו, שהענין הוא שלא לנשק באמצע התפלה, ואם כן אין חילוק אם מתפלל בבית הכנסת או מתפלל בבית.

וכן העלה גם אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן לא), שאין לנשק בניו באמצע התפלה אפילו כשמתפלל בביתו. והוסיף דלהשקיט ילד מבכייתו, מותר לנשק וללטף, דאינו במיוחד לאהבתו, אלא שהילד ירגע, עיי"ש באריכות.

ומזה יש ללמוד דבשעת התפלה יש למנוע גם מחיבוק או נתינת מתנה, ומ"מ כשעושה כן להשקיט ילד מבכייתו שרי.

סימן כו - תפלה מתוך סידור שנדפס בשבת

או ע"י אינשי דלא מעלי

שאלה: האם צריך להקפיד שלא להתפלל בסידורים או ללמוד בספרים שנדפסו בשבת, או שהדפיסוהו אינשי דלא מעלי.

תשובה: כתב בספר חסידים (סימן רמט): אחד היה רגיל להתפלל בכילה שהיתה מיוחדת לו בטהרה והיה נענה. אחר זמן היה מתפלל ולא נענה, והיה מתענה ולא הועיל, שאל לחכם, א"ל מתפלל ומתחנן אתה בספר שרשע כתבו, א"ל אני נתתי לכתוב לפלוני הסופר ושכרתי אותו לכתוב על קלף שלו יפה, השיב לו החכם כשהיה כותב לך היה לבו מלא טינא ועוולה, ואין קטיגור נעשה סניגור, לכך אין ראוי שישמע לך בעוד שאתה מתפלל בו, עכ"ל.

למדנו מהספר חסידים, דתפלה מתוך סידור שכתב רשע אינה נשמעת, דאין קטיגור נעשה סניגור. – ויש לעיין אם ענין זה נאמר דוקא בסידור שכתבו הרשע בידיו, אבל כהיום שהכל נעשה ע"י מכונות הדפסה, אולי אין צריך להקפיד על זה.

וכבר דנו גדולי הדורות אם דפוס דין כתיבה מעליא אית ליה או לא. והאריך בזה מאד בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן קיג) בדין תנ"ך שכתבו מין על דעת למכרו לישראל כדי להשתכר בו או כדי שעל ידי כך תתפשט אמונתו ושיטתו, ושם (אות כא) כתב דאף שדפוס דין כתיבה מעליא אית ליה, כמבואר בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן טו) שו"ת זקן אהרן (סימן קע) ושו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן סו). מ"מ מבואר בשו"ת מהר"ם שיק (שם ד"ה ועתה) דהוי ככתח כוחו, שהרי על ידי מעשיו שמהדק כלי הדפוס מתהדק הנייר ונחקק בו, וכח כחו ספק אם חשיב כמעשה דידיה.

וזה אמור בדפוס שהיה בימי מרן המהר"ם שיק, ומכל שכן בדפוס שבימינו, שכדי להפעיל את מכונת הדפוס אין אדם נוגע במכונה כלל, וגם את הנייר אינו מכניס לתוך המכונה במו ידיו, כי הוא רק לוחץ על כפתור ועל ידי כך מפעיל כח החשמל את מכונת

הדפוס על גלגליו, טסיו וכל חלקיו שאחד מהם מיוחד גם לשאוב את הנייר ולהכניסו לתוך המכונה והכל בצורה אוטומטית, באופן שעצם ההדפסה הוי רק כח חמישי או ששי או יותר של הלוחץ על הכפתור דלא חשיבא מעשה דידיה. עיין תבואות שור (סימן ג סק"ד) שציין עליו במהר"ם שיק הנ"ל. ועיין שו"ת יד אליהו (ח"א סימן נג ד"ה וזה) מה שכתב לענין גרמא דגרמא.

ומ"מ כבר נתפשט המנהג שלא ללמוד מספרים שנדפסו ע"י מינין, ואין אחר המנהג כלום. ובפרט אם מדפיסים את הספרים במוסד הנקרא על שמו של אפיקורס ידוע שעובר על מצוות התורה בפרהסיא, וגם אינו בוש מלהכריז על עצמו שאין לו חלק באלקי ישראל ר"ל, בודאי מכוער הדבר ללמוד בספר שנדפס במוסד כזה, גם אם כוונתם רק להרווחת ממון. ובעל נפש ירחיק עצמו מזה ומכיוצא בזה, עיי"ש באריכות נפלאה. וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ח סימן ג) שהאריך ג"כ בזה.

וכל שכן שאין להתפלל מתוך סידור שנדפס בשבת, וכמו שכתב בשו"ת ויען יוסף (ח"א סימן קנב), דמלבד איסור מסייע ידי עוברי עבירה והנאה ממלאכת שבת, פשיטא דדבר שנעבדה בו עבירה מאוס למצוה, ואין קטיגור נעשה סניגור, על כן יש לאסור סידורים וחומשים וספרים הנדפסים ע"י מחללי שבתות, ומחוייבים אנו למחות בעוברי עבירה בכל מה שביכולת בידינו, ואם כי בעוה"ר אין ידינו תקיפה עליהם, עכ"פ מחאה זו שבודאי הוא בידינו דהיינו שלא להשתמש בהסידורים שנעבדה בהם איסור, אנחנו מחוייבים לעשות.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ח סימן עב) אחרי שנו"נ לאסור לימוד בספר שנדפס ע"י מחללי שבת מצד איסור הנאה ממלאכת שבת, מוסיף דחוק מזה צריך ליזהר שלא ללמוד בספר כזה שנדפס בשבת ולא להתפלל בסידור שנדפס בשבת, שכן מדברי ספר חסידים (הנ"ל) מבואר שאין להתפלל מתוך סידור שכתבו רשע, וכל שכן כשכל הספר נדפס בעבירה ועבר המדפיס על איסור חמור של חילול שבת שחייב סקילה, בודאי אין כדאי ללמוד או להתפלל בספר כזה.

ומבואר, דאף שמצד הסברא יש לדון בזה להיתר דלא נחשב ככוחו ממש, וכל שכן שאין לשרוף הספר כדי ספר תורה שכתבו מין, מ"מ אנשים מפורסמים לעושי עוול ורשע, וכל שכן שמחללים שבתות בפרהסיא, ראוי להמנע מכל מגע ושייכות עמהם ולא ללמוד ולהתפלל אפילו בדברים שנדפסו על ידיהם, וכנ"ל. – ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קכו) כתב, דהגר"ח מוולאזין זצ"ל גילה דעתו שאין הצלחה לתפלה או תורה כשמתפללים או לומדים בסידור או ספר הנדפס ע"י אינשי דלא מעלי. ומסתבר דאף

שדפוס בזמנינו לא נקרא מעשה האדם, מ"מ כיון שיש לעובר עבירה חלק בסידור שעל ידו מתפללין אינו ראוי שיתפללו בזה.

גם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן יז) דן בשאלה זו אם מותר להתפלל בסידור שנדפס בשבת, וכתב, דפשוט שכיון שנעשה בהם עבירה חמורה כזו דחילול שבת, ואף בנעשה ע"י פועלים נכרים, מ"מ הא איכא בזה חילול שבת בפרהסיא, שהוא ככופר בבריאת עולם וחילול שם שמים, הם מאוסים לדבר מצוה, וכל שכן לתפלה שצריכים שהשי"ת ישמע ויקבל התפלות שצריכים לזה סניגורים ופרקליטים טובים, ואיך יתפלל ע"י דבר שיהיה קטיגור ח"ו ולא יניח שיתקבלו התפלות.

והוסיף האגרות משה, דיש מקום לומר דגם בדיעבד לא יצא בתפלה כזו שהוא קטיגור בשבילו וגורם שלא תתקבל תפלתו, דתפלה שיודע שלא תתקבל בפשיעתו הוא כלא התפלל, דהא חזינן (בברכות כב) בהתפלל ומצא צואה במקומו שמסיק רבא דהואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה. וכתבו התוס' והרא"ש, שהוא דוקא בחטא כלשון רבא הואיל וחטא, שהיינו שהוא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה, דאז הוי פושע וצריך לחזור ולהתפלל להר"י והרא"ש. אבל אם אינו מקום שראוי להסתפק בו לא מקרי שחטא, משום שלא היה לו לאסוקי אדעתיה שהיה שם צואה תפלתו תפלה. - אלמא דלא מצד הצואה אין תפלתו תפלה, אלא מצד חטאו בעת התפלה, שעשה קטיגור לעצמו שלא תתקבל התפלה, ותפלה שידוע שלא תתקבל אינה תפלה. וא"כ יש ללמוד מזה לכל חטא שעושה בשעת התפלה, שהוא קטיגור שלא תתקבל אינה תפלה.

אבל למעשה אין לו לחזור ולהתפלל, דכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, והוי מעוות לא יוכל לתקן. – וממילא יש ללמוד, דגם בשאר ספרים שנדפסו בשבת לא ילמוד, דהמצוה של לימוד התורה צריך להיות גם כן בלא קטרוג. וגם הא צריך סייעתא דשמיא להבין דברי תוה"ק, כאשר תיקנו להתפלל על זה בכל יום בברכת אהבה רבה, ואם יהיה קטרוג ח"ו במצות הלימוד גופה, הרי יהיה עיכוב מלהתברך בסייעתא דשמיא. – ולכן ודאי, יש לכל אדם ליזהר מלקנות סידורים וספרים שיש לחוש שנדפסו בשבת באיסור, עכתו"ד.

וכן העלה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן קמה) אודות ספרים הנדפסים בזמן הזה על ידי מינין או חשודים במינות, דאף שיש לצדד, דכהיום שנעשה הכל בדפוס על ידי המכונות שעובדים כמעט בעצמן ובכל אופן על ידי כח שני ושלישי, לא שייך כלל זה דיהיה כספר תורה שכתבו מין. אבל מאד צריך להתרחק מללמוד בספרים כאלה. בא וראה מה שכתב רבינו המהרש"א (ב"מ פה: ד"ה א"ל ר"ח), דלהכי הקפיד ר"ח לצוד הצביים לעשות

העורות לכתוב עליו תורה ומשנה לתינוקות, ולא קנה זה בכסף, כדי שלא יתערב בזה מחשבת המוכר שהיה לו מחשבה צדדית לכסף וזה לא יפעול טוב על התינוקות שילמדו בהספרים, א"כ ק"ו בן בנו של ק"ו בכגון הנ"ל, וכמו דאז"ל דאסור ללמוד תורה מרב שאינו הגון, כך אסור ללמוד תורה שנכתב או נדפס ממי שאינו הגון שבלי ספק פוגם.

סימן כז - התחיל קדיש בט' אם צריך לחזור לראש

שאלה: ש"ץ שהתחיל קדיש כאשר עדיין היו רק תשעה וסבר שיש כבר מנין, ורק באמצע הקדיש בא העשירי, האם צריך להתחיל שוב הקדיש מתחילה.

תשובה: הנה בגמרא (ברכות כא:) למדו חז"ל מהפסוק (ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל" דכל דבר שבקדושה אין אומרים בפחות מעשרה, ולכן אין אומרים קדיש בפחות מעשרה, כמבואר בשו"ע (נה, א). ומ"מ נפסק בשו"ע (שם, ב) דאם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן באמצע, גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל והוא שנשתיירו רובן.

והוכיח מהלכה זו בשו"ת נודע ביהודה (אבהע"ז קמא סימן נו), דמה שלמדו חז"ל דאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה היינו דין לכתחילה, אבל בדיעבד גם אם לא היו עשרה יצאו ידי חובה ואין צריך לחזור, שהרי חזינן דאע"ג שיצאו מקצתן וליכא עשרה להשראת השכינה אעפי"כ גומרים אותו, עיי"ש.

והשיג על ראיה זו בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן יד), דמה שגומרים בפחות מעשרה אינו משום דבדיעבד אהני גם בפחות, אלא הטעם הוא כיון שאתיא שכינתא כבר בעשרה שהיה בתחלת התפלה, א"כ שוב אין סלוק השכינה עד שיגמרו דבר שבקדושה שהתחילו, ונהי דחסר להם מספר עשרה, מכל מקום ההשראה לא עברה עד גמר הענין, משא"כ אם מעיקרא אין עשרה אנשים, עיי"ש.

ולחילוק זה נראה שצריך לחזור היות והעשרה לעיכובא, ולא דמי לדין התחיל קדיש בעשרה ויצאו מקצתן דגומרים הקדיש מפני שאתיא שכינתא כבר בתחלת הקדיש. אבל כאן עדיין לא שריא שכינתא.

סימן כח - אמירת "עלינו לשבח" באמצע קדיש

שאלה: לא סיים עדיין "עלינו לשבח" והתחילו קדיש, כיצד ינהג.

תשובה: לענות אמן באמצע עלינו פשוט שצריך, שהרי מבואר במשנ"ב (סימן נא סק"ח), דמותר לענות אמן על כל ברכה ששומע, אפילו באמצע פסוק של פסוקי דזמרה, אם הוא במקום דסליק ענינא, וכמו כן מותר לענות מודים דרבנן באמצע פסוקי דזמרה, ומכל שכן דמותר להפסיק לקדיש ולקדושה ולברכו, עיי"ש. ולעומת זאת, אין להפסיק

באמצע פסוקי דזמרה לומר עלינו עם הצבור, כאשר העלה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן ח אות ד) עיי"ש.

ואם במודים דרבנן כתב האדר"ת בקונטרס עובר אורח [נדפס בסוף ספר ארחות חיים ספינקא (סימן קכז)], דמותר להפסיק לעניית אמן, וז"ל: בדין מודים. נראה לי פשוט, שלדידן שאין אנו חותמים בשם ומלכות במודים דרבנן, מותר לענות כל אמן כמו בפסוקי דזמרה, עכ"ל. וכ"כ גם בשו"ת שלמת חיים (סימן קלה), דמותר לענות אמן באמצע מודים דרבנן, עיי"ש. כל שכן דמותר לענות אמן באמצע עלינו, שהרי חזינן דמודים עדיפא מעלינו, שמותר להפסיק למודים באמצע פסוקי דזמרה, ומשא"כ לעלינו אין להפסיק.

וכל שכן שמותר להפסיק לעניית איש"ר, שהרי מבואר בפוסקים (מג"א סימן נו סק"א, שוע"ה שם ס"א, משנ"ב שם סק"ו), דאיש"ר עדיף טפי מקדושה ומודים, ולכן בקהלות גדולות בעזרה שיש כמה מנינים, כששומע שתיהם כאחד, יענה איש"ר. ומ"מ, אם יש לפניו שתי בתי כנסיות, באחד מגיעים לקדיש שאחר שמ"ע, ובאחד מגיעים לקדושה, ילך ויענה קדושה, כי שם ישמע ג"כ הקדיש שלאחר שמ"ע, עיי"ש.

ולענין אם רשאי להמשיך באמירת עלינו ולהפסיק לעניית אמן, או שמא יפסיק באמירת עלינו עד סיום הקדיש. – נראה שיפסיק באמירת עלינו, והוא על פי מה שכתב בפרי חדש, דאפילו להרהר בדברי תורה אסור בשעה שהחזן אומר קדיש, מפני שצריך לכוין הרבה בעניית הקדיש. והביאו במשנ"ב (סימן נו סק"א). וא"כ ה"ה שאין לומר עלינו באמצע, כדי שלא תטרד כוונתו.

אלא שדברים אלו אמורים רק לענין עיקר הקדיש, וכעין שמצאנו בפוסקים (מג"א סימן קד סק"ז, שוע"ה שם ס"ה, משנ"ב שם סקכ"ז), דאם באמצע שמו"ע שומע קדיש מהש"ץ, ישתוק בעת אמירת איש"ר עד יתברך. – ועיין ארחות חיים לרבינו אהרן הכהן מלוניל (דין קדיש או' ה-ו) שכתב: ויש בעניית הקדיש כ"ח תיבות, לקיים מה שכתוב כח מעשיו הגיד לעמו, על כן אמרו כל העונה איש"ר בכל כחו, פירוש שיכוין בכ"ח אותיות שבו, מובטח לו שהוא בן עולם הבא. – ואלה הכ"ח תיבות הן מאמן יהא, עד דאמירן בעלמא, על כן אין מפסיקין לעולם עד שיאמרו כולו וכו', עיי"ש. [ועיין שוע"ה (נו, ז) וכף החיים (סימן נה אות ט), שאין להפסיק עד דאמירן בעלמא]. וא"כ פשוט שיפסיק באמירת עלינו עד סיום עיקר הקדיש, ואח"כ יכול להמשיך.

פסוקי דזמרה

סימן כט - אמירת מזמור לתודה בנגינה

שאלה: כתב בשו"ע (נא, ט): "מזמור לתודה יש לאומרה בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". – מדוע רובא דאינשי אינם מקיימים דברי השו"ע לומר בנגינה.

תשובה: הנה, אם כי דברי המחבר כפשוטם מתפרשים כנגינה ממש, ובספר הליכות שלמה (פ"ו הערה 42) מובא, דתמיד העיר הגרשז"א זצ"ל מפני מה אין מקיימין דברי השו"ע לומר מזמור לתודה בנגינה, ובפרט קהלות החסידים שרגילים לזמר בשעת התפלה כגון א-ל אדון וכדומה, למה אין מזמרין במזמור לתודה, וכן מבואר בארחות חיים דיש לנגן באמירתו.

מ"מ, מלשונות הפוסקים משמע, דעיקר הכוונה הוא לאומרו בשמחה ובמתינות, וכלשון החיי אדם (כלל יח סעיף א) "ומזמור לתודה יאמר בשמחה", ובקיצור שו"ע (סימן יד סעיף ד) כתב: "מזמור לתודה אומרים בעמידה ובשמחה, שהוא במקום קרבן תודה", וכ"ה בשולחן הטהור (קאמרנא, סימן נא סעיף ט): מזמור לתודה יאמרנו בנועם ובכוונה".

וכתב בשו"ע הרב (נא, א): "ויש מקומות שנוהגין להוסיף הודו לה' קראו בשמו כאשר הוא כתוב בספר דברי הימים, לפי שדוד קבעו לאומרה בכל יום לפני הארון. ומזמור לתודה, לפי שכל השירות עתידין להבטל חוץ ממזמור לתודה, ולכן יש למשוך אותו בנגינה". – ומשמע מדבריו דמטרת הנגינה הוא לאומרו בהתבוננות ומתינות.

והטור (סימן נא) כתב, דיש לומר ברוך שאמר בניגון ובנעימה, כי הוא שיר נאה ונחמד, והובא בשו"ע הרב (סעיף ב). והעתיק בכף החיים (נא, א) מש"כ בסולת בלולה בשם ספר הגן וז"ל: בברוך שאמר יש פ"ז תיבות, להודיע שכל מי שאומר ברוך שאמר בקול נעים ובכוונה, הקב"ה עושה לו כתר של פז, שנאמר ראשו כתם פ"ז, עכ"ל. ואפשר, דהטור שכתב בניגון ובנעימה כוונתו כספר הגן "לקול נעים וכוונה", דעיקר הדגש הוא האמירה בכוונה ונעימות, ולאו דוקא הנגינה.

ועל דרך מה שכתב בשו"ע (נא, ח): "א"א הזמירות במרוצה כי אם בנחת". וציין בספר ארחות חיים (ספינקא, סי' נא אות ה) לשו"ת אמרי אש (או"ח סימן ג) שכתב, דאף שאינו נכון לצווח צווחות משונות כדרך מקצת בני אדם, אבל בקול ערב וודאי ראוי ונכון, ועל זה נאמר עבדו את ד' בשמחה בואו לפניו ברננה, ואיך תהיה רנה בשפתיים נעות וקול לא ישמע, ועוד כי הזמירות אשר לפני ק"ש ותפלה נוסדו להכין נפשותינו ולהרים לבבינו אל ד' בהזכיר תהלות השי"ת ונפלאותיו, ולזה צ"ל בקול רנה וצהלה. ואם שהאר"י ז"ל

לא הרים קולו, הניחו להאר"י הקדוש כי גם כי לא שאג, רוח ד' דיבר בו, יעו"ש נועם לשונו, עכ"ד. – ודבריו מתפרשים ג"כ על דרך זה, דעיקר הנגינה במזמור לתודה היינו התבוננות והדגשת כל תיבה מתוך הבנה והתעוררות בתפלה, ע"י הרמת הקול שישמע, אבל אין הכוונה לזמרה דוקא.

סימן ל - אם מותר לכפול פסוקים בתפלה

שאלה: נפסק בשו"ע (סימן נא סעיף ז) "צריך לכוין בפסוק פותח את ידך, ואם לא כיון צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת", ויש לעיין למה אין חוששין שיאמרו שיש שתי רשויות ח"ו.

תשובה: הנה בשאלה זו אם חוששים שיאמרו שיש שתי רשויות, יש לעיין בה, דהרי מצאנו כמה וכמה פסוקים שכופלין בעת התפלה, וכגון בהלל, מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו, זה היום עשה ה', אודך כי עניתני, אבן מאסו הבונים, אנא ה' וכו'. וכן במקום שהחזנים כופלים, למה באלו אין חוששין שיאמרו שיש שתי רשויות.

והנראה פשוט בזה, דדוקא לענין שמע ישראל, או מודים, שהוא יחודו של הקב"ה, ושאין עוד מלבדו, ולו לבד צריך להודות, דוקא בזה חוששין להאי חששא, דכביכול מורה שאינו יחיד ושיש עוד למי להודות. אבל בשאר פסוקים שהם בקשות או שמדברים בשבח המקום [ולא שמודים לו, רק שבח בעלמא], בכל אלו אין חוששים שיאמרו שתי רשויות, כיון שאין הפסוקים הללו מורים על שה' אחד, ואין הכפילות בהם רק מתוך השתוקקות וכיסופים, או מתוך בקשות רחמים שירחם עלינו.

ועל פי זה מבואר גם, למה כופלין בתפלה התיבות ה' מלך וגו', וכן בסליחות אומרים ז' פעמים ה' הוא האלקים, דכיון שאין בהם יחודו ואחדותו, ולא לשון הודאה אין חשש בזה. וע"ע בט"ז (סימן סא סק"ד) מה שיישב לענין ה' הוא האלקים.

ובר מן דין, אפילו אם נחשוש בכל דדמי לה, הרי מובא כבר במשנ"ב (סימן סא סקכ"ב) וכף החיים (סקל"ד) מהפמ"ג בשם הב"ח, דאע"פ שאסור לומר שמע ב' פעמים, אם לא כיון מעיקרא יחזור ויקרא בלחש. ואם ליכא שומעין אפילו בקול רם מותר. ועיין כף החיים (סימן סג סקי"ז) דגם לדעת המחבר (בסימן סא) הסובר שאין הבדל בין לחש לקול רם, מ"מ אם לא כוון בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו וחוזר וקורא, דיש לומר היכא דלא אפשר שאני.

והביאור הפשוט בזה הוא, דכל היכא דהכוונה מעכבת בהם אין חשש ב' רשויות שהרי אמרו בלי כונה, וגם לחברותא כלפי שמיא אי אפשר לחוש, כיון שלא יצא בראשונה בלי כונה.

עוד יש לומר בנידון דידן לגבי לכפול פותח את ידיך, על פי מה שכתב הפמ"ג (סימן סא משבצ"ז סק"ד), דהיכא שאין הזכרת השם יכולין לכפול, ולכן כופלין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, עיי"ש. – והכי נמי בהאי קרא דפותח וגו' אין הזכרת השם, ולכן אין לחוש לזה.

סימן לא - ביאור בתפילת והאר עינינו בתורתך

שאלה: בתפלת אהבת עולם מבקשים "והאר עינינו", איך אומרים זאת אנשים שאין להם יד בלימוד התורה ומיד אחר התפלה רצים לעבודה, ואין חושבים כלל לפתוח ספר במשך היום.

תשובה: בספר רעק"א עה"ת (פ' כי תבוא עה"פ והיית משוגע ממראה עיניך) מובא רעיון נפלא על שאלה זו, מכק"ז הגרעק"א זי"ע, ואלו דבריו: הנה בכל יום ויום אנו מתפללים "והאר עינינו בתורתך", ובאמת רבים הם עמי הארץ, אשר כמעט רגליהם נטיו במעגלי קרוא מקרא, וישישו כגבורים לרוץ אורח, סדר א"ב לא ידעו ולא יבינו, בחשכה ילכו, ולא ידעו בין ימינם לשמאלם, ובהמה רבה, ושפת עברים וחכמת התורה סוגר להם על מסגר כבשבע דלתות נחושת ובריחי ברזל, וחפרה הלבנה ובושה החמה בהתפלל בערים ובורים אלו שחרית וערבית כזה, ואיך יגשו ויקרבו פני כסא כבוד ויעתירו בעד עצמם, כי יאיר ד' עיניהם עד יביטו נפלאות מתורת עליון.

אמנם, מלת "עינינו" מורה על עיני העדה, הם רבנים דורשים מורים ומנהלים, מנהיגי צאן קדשים במקל נועם במטות אומר סלה, המדריכים אותם על מבועי התורה והתעודה, וגם משה רבינו ע"ה משתמש בלשון זה בדברו אל חותנו "והיית לנו לעינים" (במדבר י, לא), [וכדומה לזה מאמר חז"ל בספרי (פ' עקב), וז"ל: עיניך אלו הזקנים, ובתנחומא (פ' תצוה) עיניך יונים, מה העינים הללו כל הגוף מהלך אחר העינים, אף ישראל כולם מהלכין אחר סנהדרין, וא"מ להאריך בזה]. וזאת היא תפילת כל איש בישראל, כי השי"ת יאר עיני העדה בתורתו, היינו הרבנים המורים ומלמדים, ויראה אותם אור נוגה בתורתו, ואין מכשול עלי דרך בדונם דין למזור, ובשפטם משפטי דת, לבל תבוא ח"ו תקלה על ידם.

והנה, עתה תוארנה עינינו גם על פסוק שהתחלנו "והיית משוגע ממראה עיניך אשר תראה", מרבנים הממונים עלי צבור ומופקדים על עדתם, הוי מאשריך מתעים. ודרך אורחותיך בלעו. יטוך בתהו לא דרך. זדון לבם השיאוך ללכת נתיבות לא סלולות, והוי המותעים המוטעים המוסתים, הנוקשים ונלכדים בפחי נביאי הבעל ורשתותם, וזאת אך קללה נמרצת, שמה אותנו לחרפה בגוים, וכל העם קדוש נראה כמשוגע, רק זאת ממראה עיניך, ממראה הרבנים אשר יש לנו לראות, עכ"ד.

ולפי זה מיושב שפיר, דכוונת התפילה שמבקשים 'והאר עינינו', קאי גם על עיני העדה, ולכן אפילו אנשים שאין להם יד בלימוד התורה, תפלתם אינה ריקם.

שמונה עשרה

סימן לב - לעבור בפני חולה המתפלל שמו"ע במטה

שאלה: חולה רח"ל שצריך להתפלל שמו"ע בשכיבה, האם אסור לעבור לפניו, כשמתפלל שמו"ע במיטה.

תשובה: בשו"ע (קב, ד) אי' "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודוקא לפניהם, אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד". ובטעם האיסור, כתב המג"א (סק"ו) מפני שמבטל כוונתו. ובמשנ"ב (סקט"ו) בשם חיי אדם כתב הטעם, מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה.

ונפק"מ בין הטעמים כתב בביאור הלכה (ד"ה אסור לעבור), אם מותר לעבור לפני המתפלל שמשלשל הטלית על פניו. דלפי המג"א דטעם האיסור הוא משום ביטול כונה, יש לומר דמועיל שלשול הטלית. אבל להחיי אדם דטעם האיסור הוא, מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה, אין להקל בזה.

ולכאורה תלוי בזה דין חולה השוכב במטה, דאם החולה רואה את הסובבים אותו, לדברי הכל אסור לעבור לפניו כשמתפלל. אבל כששוכב מוטה ואינו רואה, אזי להחיי אדם אסור, שמפסיק בין המתפלל להשכינה. ולהמג"א מותר לעבור, שאין מבטלו מכוונת התפלה.

ולמעשה נראה להחמיר, שכן במשנ"ב (סקי"ז) הביא מהזוה"ק (פ' חיי שרה) דאפילו בצידיהם תוך ארבע אמות אסור לעבור. ועיין כף החיים (סקכ"ז) דהיכא דאפשר להחמיר כדעת הזוה"ק, לא יעבור כנגד המתפלל לפניו כמלא עיניו, ומן הצדדים ואחריו בתוך ד' אמות, ורק בשעת הדחק כגון שהולך להתפלל או לדבר מצוה, יש לסמוך על דברי המחבר, וכ"כ בן איש חי (פ' יתרו אות ז). – ולפי זה, גם כששוכב על מטה, יש להחמיר תוך ארבע אמות, שגם מהצדדים הורו להחמיר בדאפשר.

סימן לג - ביאור דברי הרמב"ם שג' ברכות אחרונות הם הודיה

שאלה: כתב הרמב"ם (הל' תפלה א, ד) וז"ל "ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה". – וצ"ע, שהרי רצה ושים שלום הם צרכי ציבור, כמבואר בתוס' (ברכות לד. ד"ה אל).

תשובה: מקור דברי הרמב"ם הוא בגמרא (ברכות לד.), אמר רב יהודה, לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות, דא"ר חנינא, ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו. – וכתבו התוס' (ד"ה אל) וז"ל: פי' ר"ח ורבינו האי, דוקא ליחיד, אבל צרכי צבור שואלין, ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ ויעלה ויבא בהם, ותדע דוקא יחיד קאמר, שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם, עכ"ל.

וכדברים אלו כתבו התוס' (ע"ז ח. ד"ה אם) וז"ל: ומה שנהגו עתה בתעניות ב' וה' שנוהגין להאריך בפסוקי דרחמי ובסליחות בברכת סלח לנו, איכא למימר דצבור שאני, מידי דהוה אהא דאמרינן (ברכות לד.), אל ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות, והא קמן שנהגו קרובץ בג' ראשונות, אלא לאו שמע מינה דצבור שאני, עכ"ל.

למדנו מדברי התוס', דהטעם שאומרים אנו זכרנו, קרובץ, ויעלה ויבא הוא היות שבקשות אלו צרכי צבור הם, לכן הגם שאסור לשאול צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות, אפילו הכי צרכי צבור שאני. – וחילוק זה נפסק להלכה בשו"ע (קיב, א), "אל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות ולא בג' אחרונות, ודוקא צרכי יחיד, אבל צרכי צבור שרי".

וביאר הלכה זו היטב הערוך השלחן (קיב, א), וז"ל: אף על גב דבברכות האמצעיות יכול כל אחד להוסיף איזה בקשה כשצריך, אבל בג' ראשונות וג' אחרונות אסור להוסיף, דראשונות דומות לעבד שמספר שבח לפני רבו, וכיון שמסדר שבחיו יתברך, איך יפסיק בבקשה השייך לעצמו, וכן האחרונות שנותן הודיה לרבו, ואיך יפסיק בבקשות. אמנם זהו צרכי יחיד, אבל צרכי צבור מותר, ולכן אומרים יעלה ויבוא בעבודה, ובעשי"ת אומרים זכרנו לחיים ומי כמוך וכתוב ובספר וכו', וברה"ו ויוה"כ מאריכים בוכן תן פחדך וכו', דהצבור חביבין לפני הקב"ה מאד, ולהם ניתן רשות להפסיק ולא ליחיד.

ועיין באבודרהם (תפלות של חול ריש השער שני) שכתב, דאע"ג דרצה ושים שלום הם בקשת צרכים, אך אמצעיות יש מהם צרכי רבים וצרכי יחיד, ואחרונות כולם כבוד הקב"ה כגון העבודה שנעבדנו, וכן ההודאה זו היא כבודו וכן השלום, ועוד כבוד הוא לרב שהרבים צריכים לו. – וכדברים אלו העתיק המשנ"ב (קיב סק"ב) מהטור, דצרכי צבור הוא ג"כ מעין השבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו.

ומעתה לא קשה מידי על הרמב"ם, דמה שאנו מבקשים בג' אחרונות הם צרכי צבור, ולכן מותר לשאול צרכים אלו בג' ברכות ראשונות ואחרונות, ואעפי"כ נקראים ברכות הודיה, כיון דזהו השבח וההודאה להקב"ה שהכל צריכים לו.

ובאמת כבר נשאל בזה בשו"ת הרדב"ז (מכת"י הוצאת רי"צ סופר סימן טו), ומיישב בענין אחר, ומפני שאינו מצוי כל כך אעתיק את לשונו: שאלת ממני ידיד נפשי, למה נקראו ג' אחרונות הודאה, והלא אין בהם אלא ברכה אחת של הודאה, שהרי רצה [ה' אלקינו בעמך ישראל] שאלת צרכים הם, ומה בינה לבין תשכון [בתוך ירושלים עירך], וכן שים שלום שאלה הוא וטוב יהיה בעינך לברך את עמך ישראל, ומה בינה לבין ברך עלינו. – תשובה: נקראו כולן הודאה על שם ברכת הודאה שהיא העיקר, תדע שתקנו בה כריעה בראשה ובסופה, ולפי שהיא עיקר תקנו לה ברכה לפניה ולאחריה כאשר עשו בקריאת שמע, כאילו הוא ענין בפני עצמו, והברכה הראשונה הוא שירצה וישמע לתפלתינו, והיא כללות מה שהתפללנו כבר, [שהיא התפלה] במקום הקרבנות והברכה הראשונה כלל כל התפלה, ואחר כך נותן הודאה שהוא עיקר, ואחר כך מתפלל על השלום, לפי שהוא צריך לתת שלום כעבד הנפטר מרבו (כברכות לד.), וחותם בה שהוא כלי המחזיק את הכל, ולפי ששלשתן סדר אחד נקראו הודאה, וחשבינן להו כברכה אחת, ואם טעה חוזר לראש דהיינו לרצה.

אי נמי יש לומר, כי הברכה של רצה יש בה הודאה, שהרי אומר והשב העבודה לדביר ביתך, ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון, כאלו כבר שב העבודה למקומה, ואנו מתפללין שיקבלנה ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך, היש לך הודאה גדולה מזו. - אי נמי, שאנו מתפללין על העבודה, שיהיה כהן גדול מברך על ההודאה כאשר כתוב בסדר עבודת י"ה, והראשון עיקר, עכ"ל.

ולפי דבריו, מה שאנו קורין להג' ברכות אחרונות ברכות ההודאה, הכוונה בעיקר על ברכת מודים, ותקנו לה ברכה לפניה ולאחריה, וגם הם נקראים על שמה. – אבל לפי מה שנתבאר לעיל, גם ברכת רצה ושים שלום הוא כעין הודאה, דזהו כבודו של הקב"ה שהרבים צריכים לו.

סימן לד - קינוח האף באמצע ברכה בשמו"ע

שאלה: נתעטש וצריך לקנח חוטמו באמצע שמו"ע, האם יכול לקנח גם באמצע הברכה, או צריך להמתין לסיום הברכה.

תשובה: הנה לענין רוק מבואר בשו"ע (צז, ב), דמותר לרוק כשמוכרח לכך, מפני שיותר טוב הוא שיתפלל בנקיות, משיצטער ויהיה לו בלבול בתפלתו, ולא מצינו

בפוסקים שצריך להמתין עד סיום הברכה, וא"כ ה"ה כאן, אם מצטער מאד רשאי לקנח. ועיין ערוך השלחן (צז, ג) שהשווה צואת האף לדין רוק.

אמנם נראה, דכל זה רק באופן שאינו יכול להמתין עד סיום הברכה, כהא דרוק שאינו יכול עוד, אבל באופן שיכול להמתין עד סיום הברכה, מסתבר דעדיף להמתין, וכדמצינו בפוסקים לענין ספר שנפל ואינו יכול לכוין, דיכול להגביהו לאחר שיסיים הברכה (מג"א צו סק"ג, שוע"ה ס"ג, ומשנ"ב סק"ז), ולענין טלית שנשמט וטרוד עי"ז ואינו יכול לכוין, שילבשנו כשיסיים הברכה (משנ"ב צז סקט"ז), הרי דהגם שטרוד ואינו יכול לכוין כראוי, אעפי"כ ימתין עד סיום אותה ברכה.

סימן לה - נצרך לנקביו בבקשת "אלקי נצור"

שאלה: מי שהגיע כבר לסיום תפילת שמונה עשרה, בבקשת "אלקי נצור", ונצרך לנקביו, האם יפסיק לעשיית צרכיו וימשיך אח"כ.

תשובה: עיין שו"ע (קכב, א), דהרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אם התחיל ש"צ לסדר תפלתו והגיע לקדיש או לקדושה, מקצר ועולה. ובמג"א (סק"ב), דהיינו שמפסיק באמצע התחנונים ופוסע לאחוריו, דאין חובה לומר תחנונים בכל פעם. ואם אין לו שהות לפסוע ולא אמר יהיו לרצון קודם אלקי נצור, טוב שיאמר עתה יה"ל קודם שיענה עמהם. ועיין כף החיים (סק"ח), דהיינו דוקא בשאר תחנונים שמקצר ועולה, אבל עשה למען שמך לא יקצר מלאמרו, כיון שעי"ז זוכה לקבל שכינה, וכן יה"ל לא יקצר מלאמרו פ"ב אחר תחנונים, כיון שהוא כמו סיום תפלה ובקשה שתתקבל תחנוניו ברצון, אלא דאם אין לו שהות יפסיק לענות באמצע.

ולכן אם יכול יאמר "עשה למען שמך", אבל אם הוא במצב שקרוב לבל תשקצו יאמר יהיו לרצון יסיים מיד, וכמבואר במג"א לענין קדיש שמפסיק באמצע ופוסע לאחריו, דאין חובה לומר תחנונים בכל פעם.

ואם כשעקר רגליו לא פסע, עיין אשי ישראל (פל"ב הערה ה) דיש שהורו לחזור אח"כ למקומו על מנת לפסוע ג' פסיעות. והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לו דאינו צריך לחזור למקומו על מנת לפסוע, וגם אינו צריך לומר אלקי נצור.

נשיאת כפיים

סימן לו - האם עדיף להתפלל במקום שישמע ברכת כהנים או במקום שיהיה מי' ראשונים

שאלה: מי שיש לו אפשרות להתפלל בבית הכנסת שיש שם כהן, אבל אינו יכול להיות שם מהעשרה ראשונים, או להתפלל בבית כנסת שאין שם כהן, ויכול להיות שם

מהעשרה ראשונים. מה עדיף להיות מהעשרה ראשונים, או להתפלל בבית כנסת שיש שם כהן.

תשובה: כבר דנו הפוסקים בשאלה כעין זו, מה עדיף לילך מעוטר בתפילין לבית הכנסת או להיות מעשרה ראשונים, דשני ענינים אלו נפסקו בשו"ע: "ישכים אדם לבית הכנסת כדי שימנה עם היו"ד הראשונים" (סי' צ, יד), "ויניח תפילין בביתו וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת" (סי' כה, ב), ואם כן באופן שאינו יכול לקיים שתיהם, איזה מהם עדיף.

בשו"ע האר"י ז"ל (תפילין סי' יז עמ' כד) כתב: תפילין צריך ללובשם בביתו, וכשיוצא אדם מפתח ביתו, ילך וינשק למזוזה ויכוין וכו'. ושם (עמ' ז) מובא עוד וכ"ה בשער הכונות (דף ג:), שמפני זה ויתר האר"י ז"ל מלהיות מהעשרה הראשונים בביהכ"נ, כדי שיוכל להניח טלית ותפילין בביתו בזמן ציצית ותפילין, ולכן לא השכים קודם לביהכ"נ.

ועיין א"ר (כה, ו) שמביא מדברי מקור חיים, שמי שרגיל לילך לביהכ"נ למנות מעשרה ראשונים קודם עלות השחר עדיף טפי, שנוטל שכר כנגד כולם, ומקיים מה שאמר הכתוב ברוב עם הדרת מלך, ואח"כ מתקדש יותר בעטיפת ציצית ותפילין, גם כי אינו מקיים להניח התפילין בביתו לא יגרע מסליחות ע"כ. ומש"כ בשו"ע האר"י ז"ל דיותר טוב לילך מביתו לביהכ"נ מעוטף בטלית ותפילין, משילך קודם זמן טלית ותפילין ולהיות מהעשרה ראשונים. כתב הא"ר דיותר מסתבר כמקור חיים, כיון שעדיין אין הזמן של ציצית, אין החיוב מוטל עליו כלל.

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן ז) ציין אאמו"ר שליט"א לספר מאסף לכל המחנות (כה, כג) שהאריך בזה, וציין למש"כ בבית עובד (דינים מחודשים אות ב) וכף החיים (פלאג'י, סי' י אות כה), שיותר טוב להיות מעשרה ראשונים. אבל בסולת בלולה, שלמי ציבור (דף כו.), קשל"ה (סוף דיני נט"י שחרית), חסד לאלפים (אות ב) שתילי זיתים (אות ה) ובן איש חי (פ' וירא אות ה), הביאם הכף החיים (כה, יח) כתבו, דיותר טוב לילך בטלית ותפילין לבית הכנסת.

ומה שהאר"י ז"ל לא היה מקפיד על ענין זה להיות מהעשרה הראשונים, כתב המחצית השקל (סימן כה סק"ג), דעיקר טעמו כמו שכתב המג"א (סימן צ סקכ"ח) וז"ל: "כי הוצרך לפנות שהיה לו חולי, וגם כדי שילך מעוטף בטלית ותפילין" עכ"ל, א"כ י"ל, דעיקר טעמו היה מפני שהיה צריך לפנות, וטעם שילך מעוטף לא עשאו אלא סניף בעלמא, עיין מאסף לכל המחנות באריכות.

ובאמת בספר סור מרע ועשה טוב (להרה"ק מהרצ"ה מזידיטשויב) הביא בשם הכתבים איפכא, דהאריז"ל ביטל ההליכה מביתו בתפילין כדי שיהיה מהעשרה הראשונים, ע"כ. [ועיין מאסף לכל המחנות שם מש"כ בזה].

ומשמיה דהגרשז"א זצ"ל מובא בספר הליכות שלמה (תפלה, פ"ד הערה 3), דהשכמה לביהכ"נ להמנות מעשרה הראשונים, נראה דעדיפא מהליכה לביהכ"נ בטלית ותפילין, שהרי היא מדינא דגמרא (ברכות מז:).

הרי דלגבי הנחת תפילין בבית והשכמה לביהכ"נ להיות מעשרה ראשונים, הדעות חלוקות מה עדיף, ולדעת הרבה פוסקים עדיף להניח תפילין בבית מלהיות מהעשרה ראשונים בבית הכנסת. – ויש ללמוד מזה במכל שכן לנשיאת כפיים, דכשהברירה בידו יבחר להתפלל בבית כנסת שיש שם כהן.

דידוע מה שכתב בספר חרדים, מובא בביה"ל (ריש סימן קכח) וז"ל: מ"ע לברך כהן את ישראל שנאמר כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה עכ"ל, והביאוהו האחרונים". ועיין הפלאה (כתובות כד:) הגהות הגרעק"א (סימן קכח) ושו"ת חת"ס (או"ח סי' כב וסי' קסז) שנקטו כדברי החרדים, שגם הישראל מקיים מ"ע. – ולפי זה, דמצות עשה על הישראל להתברך, ודאי שיש לו דין קדימה על ענין העשרה ראשונים.

ואף שבשו"ת מהרי"א אסאד (סי' מו) ושו"ת חתן סופר (סי' יג) פקפקו על החרדים. והערוך השלחן (קכח, ד) תמה על החרדים, וז"ל: "ודע שיש מי שכתב שגם על הישראל יש מ"ע שיתברך. ולאו דוקא הוא, דהיכן מצינו מ"ע זו, אלא כלומר חיוב יש עליו להתברך מכהנים, ואם אינו חושש לזה הוה כבועט בברכותיו של הקב"ה וראוי לעונש". – מ"מ פשוט דלכו"ע מצוה איכא על הישראלים, עיין שו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' כה) דמבואר להדיא בריטב"א (סוכה לא: ד"ה מאי לאו) שמצות עשה רק על הכהנים ולא על הישראלים, ומ"מ מצוה איכא על הישראלים לכו"ע, דעכ"פ מסייעים לכהנים בקיום מצותם. וע"ע ארחות חיים (ספינקא, קכח, ב) ופסק"ת (קכח, ב).

ולכן בדאפשר יש להשתדל להתברך מן הכהנים, כיון שהוא מצוה על הישראל, ולדעת החרדים הוא מ"ע, ולדברי הערוה"ש הוא חיוב, שלא יהא נראה כבועט בברכותיו של הקב"ה. וודאי שזה עדיף על מעלת עשרה ראשונים, שאינו רק ענין חסידות.

סימן לז - כהן שנכנס לביהכ"נ ושומע ברכת כהנים

האם חייב לשמוע

שאלה: כהן שכבר נשא כפיו ונכנס לבית הכנסת אחר ושומע שמתחילין ברכת כהנים, האם יש לו חיוב לשמוע ברכת כהנים.

תשובה: לכאורה פשוט שאינו מחוייב לשמוע, ועפ"י מה שכתב הטור (סימן קכח) וז"ל: ירושלמי, עיר שכולה כהנים עולים לדוכן למי מברכים, לאחיהם שבצפון ושבדרום, ומי העונים אחריהם אמן, הנשים והטף וכו', עיי"ש. וכתב הב"ח וז"ל: איכא למידק, מפני מה לא אמרו למי מברכין לנשים. וי"ל, דמיירי דהנשים כולן ג"כ בנות כהנים נינהו והא ודאי דכהנים עצמם אינם מתברכים אלא מפי הקב"ה, כדאיתא בפרק אלו נאמרין, מדכתיב ואני אברכם לכהנים, ומדכתיב ואברכה מברכך, אבל ברכת כהנים אינה אלא לבני ישראל, כדכתיב כה תברכו את בני ישראל. ועוד נראה, דאפילו אם תמצא לומר דהנשים הן בנות ישראל, עיקר הברכה אינה אלא לישראל הזכרים, כדכתיב בני ישראל, אלא דאף הנקבות בכלל הברכות, אבל כשאין שם אלא נשים בנות ישראל, לא היו חייבים בנשיאת כפים, והילכך צריך לומר למי מברכין לאחיהם שבצפון ובדרום, עכ"ל. הרי דכהנים אינם בכלל הברכה, וא"כ פשוט שאין עליהם חיוב לשמוע ברכת כהנים.

יתר על זה, אפילו ישראל שלדעת החרדים (מובא בביה"ל ריש סימן קכח) מקיימים מצות עשה בשמיעת הברכה, כשם שהכהנים מקיימים מצות עשה ע"י שמברכים את ישראל, והסכימו כן להלכה הרבה פוסקים ואכהמ"ל בזה (ועיין בסימן הקודם). ג"כ אינו מחוייב לשמוע עוד פעם ברכת כהנים כאשר מזדמן לביהכ"נ, ורק מצד שנראה כמואס בברכת הכהנים לא יצא, כמבואר בספר מקור חיים (להחוות יאיר), דהוי כעין היוצא באמצע קריאת התורה מבית הכנסת שעליו נאמר ועוזבי ה' יכלו (ברכות ח.) עיי"ש. וכ"כ בספר בן איש חי (שנה ראשונה פ' תצוה אות יט), דעובר אורח שנכנס לביהכ"נ לבקש איזה דבר ומצא הכהנים מברכין ברכת כהנים, יעמוד וישמע ברכת כהנים, ולא יצא עד שיסיימו, ומובא בכף החיים (קכח, קמט). אבל אינו מצד חיוב. וא"כ, כל שכן שכהן אינו מחוייב לשמוע לברכה זו כאשר קיים כבר את המצוה. וגם אין בו הטעם שמואס בברכת הכהנים, שהרי הברכה אינו אלא לישראל, כנ"ל בשם הב"ח.

ומלבד המבואר שאינו מחוייב לשמוע ברכת כהנים היות ואינם בכלל הברכה, הרי נפסק בשו"ע (קכח, ד), דכהנים שאינם עולים לדוכן, יצאו מבית הכנסת כדי שלא יאמרו שהם פגומים. וא"כ אם יעמוד לשמוע את הברכה, יש לחשוש שלא כל המתפללים יודעים שהגיע באמצע ויחשדוהו שמא פגום הוא, ולכן לא רק שאינו מחוייב לשמוע, אלא אדרבה לכאורה יש לו לצאת מבית הכנסת שלא יחשדוהו שפגום, ואפילו אם

מכירים אותו, חיישינן לאורח. לכן יעמוד בחוץ, ואם רוצה יכול לעמוד מול הדלת, ויכוין להתברך.

סימן לח - כהן שאינו נושא כפיו אחרי השקיעה

אי רשאי להשאר בביהכ"נ

שאלה: כהן שמקפיד על תפלה קודם השקיעה, ונקלע למנין שמתפללים אחרי השקיעה, כגון במנחה בתענית צבור שיש בו נשיאת כפים, ואינו רוצה לעלות לדוכן, האם צריך לצאת מבית הכנסת קודם "רצה" שלא יאמרו בן גרושה הוא, או שמא אינו צריך לצאת שיאמרו כנראה אינו נושא כפיו אחרי השקיעה.

תשובה: הנה, בשו"ע מוצאים אנו שתי דוגמאות לאופנים שהכל יודעים מדוע אינו נושא כפיים, ואעפי"כ צריך לצאת: - א) אבל בתוך שבעת ימי אבילות יצא מבית הכנסת בשעה שקורא שליח ציבור כהנים (שו"ע קכח, מג). והטעם כמבואר במשנ"ב (ס"ק קנז), דמדינא חייב האבל לברך, שהרי חייב בכל מצוות האמורות בתורה, אלא שנהגו שלא לישא כפיים, משום שצריך הכהן להיות בשמחה וטוב לב בשעת הברכה, כדכתיב "וטוב לב הוא יבורך", ולכן צריך לצאת כדי שלא יקראוהו לעלות לדוכן. – ב) כהן שאינו נשוי, שאם אינו רוצה לעלות לדוכן יצא מביהכ"נ (רמ"א שם, מד), דמעיקר הדין חייב בנשיאת כפיים, ורק משום שהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, אינו נושא כפיו להי"א שברמ"א, וכדי שלא יעבור בעשה צריך לצאת.

והאמנם דסיבת היציאה באופנים אלו הוא כדי שלא יעברו בעשה, דמדינא חייבין בנשיאת כפיים, מ"מ כל זה לענין עצם היותם בבית הכנסת בעת קריאת "כהנים", אבל קודם לזה אין צריכין לצאת, משום האי טעמא דביטול עשה. ואעפי"כ כתב בביה"ל (שם ד"ה יצא) דיצאו כבר קודם רצה משום "פגמא", שלא יאמרו שהוא פגום כשלא יעקור ברצה, עיי"ש. – הרי דגם כשהסיבה מפורסם שרואים שהוא אבל, צריך לצאת בשעת אמירת רצה, שלא יחשדוהו שהוא פגום.

ולפי זה בשאלתינו, אע"ג דמשום ביטול עשה ליכא, דלדידיה שאינו נושא כפים אחרי השקיעה אין כאן חיוב כלל, מ"מ משום פגם נראה שצריך לצאת, הן מצד שבבית כנסת זה מתפללים גם אחרי השקיעה, ולמה יבינו שאינו נושא כפיו מפני שאינו מתפלל אחרי השקיעה. וגם אם ידוע לקהל שאינו מתפלל אחרי השקיעה, לכאורה דמי לאבל ופנוי שצריכין לצאת ברצה, אפילו שיודעין למה אינם עולים לדוכן.

ומלבד זה, לא אריך למיעבד הכי להיות נוכח בשעת התפלה ביניהם ולהראות שפורש מהם ואינו נוהג כוותייהו, והוי כעין לא תתגודדו שאין לעשות דבר נגד הציבור. וכבר

אמר רבי יוסי (שבת קיח:) "מעולם לא עברתי על דברי חבירייי", וכל שכן שלא להראות בפרהסיא שלא ניחא לו בהנהגתם.

סימן לט - כהן שמתפלל במקום שאין נושאים כפיים או בשחרית ת"ב אם צריך לצאת

שאלה: כהן המתפלל בבית הכנסת שאין הכהנים נושאים כפיהם בשחרית, וכמו מנהג האשכנזים בגליל, שהחזן אומר אלקינו וכו'. או בשחרית בתשעב באב שאין נשיאת כפיים (שו"ע תקנד, ד), האם יש ענין שיצא הכהן מבית הכנסת כשהחזן אומר רצה, כדי שלא יחשדוהו שהוא בן גרושה שפסול לכהונה.

תשובה: פשוט שאינו צריך לצאת, דהנה בשו"ע (קכח, ד) פסק: "כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, אינם צריכים לשהות חוץ מבית הכנסת אלא בשעה שקורא החזן כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים, נהגו שלא ליכנס לבית הכנסת עד שיגמרו ברכת כהנים". מפורש בשו"ע, דמי שאינו עולה לדוכן, צריך לשהות חוץ לבית הכנסת רק כשהחזן קורא לכהנים והכהנים עולים לדוכן, דאז יש חשש שהוא פגום, וא"כ בקהלות שהמנהג שלא לישא כפיים בימות החול, ואין הכהנים עולין לדוכן, וגם אינם נקראים לעלות, אינו צריך לצאת מבית הכנסת, שידוע לכל למה אינו עולה לדוכן ואין סיבה לחושדו. – וה"ה בתשעה באב שאין קורין להכהנים, אינו צריך לצאת מבית הכנסת.

סימן מ - נשיאת כפיים בלא טלית או במגבת

שאלה: כהן שנמצא במנין שלא נמצא שם טלית, כגון אצל בחורים וכדומה, האם ישא כפיו בלא טלית, או ע"י מגבת וכדומה.

תשובה: אם כי מעיקר הדין ליכא חיוב ללבוש טלית בנשיאת כפיים – ראה ב"י (סימן קכח, כג), שנוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל טלית של מצוה על פניהם וידיהם, ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו הם להסתכל בעם, ולא העם בהם ויבואו לידי היסח הדעת. ובדרכי משה (סקט"ו) כתב, שבארצות אשכנז נוהגים העם שעושין כן, כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים, והכהנים משלשלין טליתותיהם על פניהם, אבל ידיהם מחוץ לטליתותיהם שגם הם לא יסתכלו בידיהם, ואמרינן בירושלמי, דאסור להסתכל בכהנים משום היסח הדעת. והרמ"א (שם, כג) הביא שני המנהגים, - וא"כ למה לבטל מ"ע דנשיאות כפיים.

מ"מ כיון שהדרך כהיום שהכהנים נושאים כפיים רק בטלית, יראה הדבר משונה אם יעלה לדוכן בלא טלית, או בבגד אחר, ולכן נראה לכאורה שלא ישא כפיו. וכעין הדין שבשו"ע (קכח, ל), שמי שיש לו מום בפניו או בידיו, לא ישא כפיו מפני שהעם מסתכלים

בו, ובמשנ"ב (ס"ק קט) כתב הטעם, שבדבר מתמיה יסיחו דעתם מלהתכוין לברכה. ועיין במג"א (סקמ"ה) שכתב, דבמקום שלא נהגו הכהנים לכסות פניהם, רק הכהן שיש לו מום רוצה לכסות, ג"כ אסור, דמ"מ יסתכלו בכהנים מפני ששינו מנהגם ויסיחו דעתם, ומובא במשנ"ב (ס"ק קיד).

ושוב ראיתי שכן העלה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן קז), וסמך על דברי המג"א (סימן קכח סקמ"ה) שאם נהגו שלא לשלשל הטלית, אינו יכול לשלשל שמסתכלים בו, ואפילו כל הכהנים רוצים לשלשל אסור אם אין המנהג כן, וא"כ כל שכן כאן, הלא משונה הדבר לכהן בזמנינו שנושא כפיו בלי טלית וודאי יסתכלו בו. אלא שצריך הכהן לצאת מבית הכנסת, כדנפסק בשו"ע (קכח, ד) דכהנים שאינם עולים לדוכן יצאו מבית הכנסת כדי שלא יאמרו שהם פגומים. וע"ע שו"ת משנת יוסף (ח"ה סימן כו).

סימן מא - כהן שהרג נכרי שפגע בו האם נושא כפיו

שאלה: כהן שהותקף ע"י נכרי, ותוך כדי נסיון להציל עצמו הרג את הנכרי, והיה באפשרותו לפגוע בנכרי באחד מאבריו בלא להמיתו, האם נושא כפיו או לא.

תשובה: עיין כף החיים (סימן קכח ס"ק רח) בשם מאמר מרדכי (סקמ"ג) ושלמי ציבור (הל' נשי"כ), דההורג עכו"ם אינו נפסל מלישא כפיו. ואפילו להפמ"ג (סימן קכח א"א סקנ"א) דפליג דאפילו הרג נכרי לא ישא כפיו, הלא מסיים שם, דאם הרג נכרי שעליו אמרו חז"ל מורידין ולא מעלין, נושא כפיו, עיי"ש. ובנידו"ד פגע הנכרי בכהן, ולכן הרגו, ובכהאי גוונא יתכן דהוי בכלל מורידין, והבא להרגך השכם להרגו.

ובשו"ת קנין תורה (ח"א סימן מו) האריך בדין כהן שהרג את העכו"ם אם נושא את כפיו, וכתב להקשות על דברי הפמ"ג, ממה שכתב (בס"ק נו) "ומסתברא זרק חץ לעשרה ט' עכו"ם ואחד ישראל, נמי לא ישא כפיו, דספק רוצח הוא", הרי בפירוש דמכח העכו"ם אין חשש לנשיאת כפים. וסותר למה שכתב (בס"ק נ"א הנ"ל) דאפילו הרג נכרי לא ישא כפיו.

ולכן חילק, דבאופן שכיון להרוג ישראל רק הרג עכו"ם, מועיל כוונתו להרוג ישראל לקרות רוצח ואין נושא את כפיו, כיון דסוף סוף גם בהורג עכו"ם דינו מסור לשמים, מצטרף לזה מחשבתו הרעה שחשב להרוג ישראל, אבל באם העכו"ם היה מאותן המורידין לבור ואין מעלין, אין מצטרף מחשבתו להמעשה, ולעולם בסתם הורג עכו"ם, אין מעכבו מנשיאת כפים. ולכן הוצרך לבוא משום ספק ישראל ומכח קבוע, דרק בכה"ג לא ישא את כפיו. וצריך לפרש דברי הפמ"ג שכתב (בסקנ"א) בזה"ל "על רעהו הרג עכו"ם, י"ל דאין נ"כ, ומיהו מורידין י"ל דנ"כ" עכ"ל, ר"ל, דכשהורג עכו"ם בסתם אין מעכבו

מנשיאת כפים, משום דסתם עכו"ם חשידי אשפיכות דמים וממילא דהם ממורידין, עיי"ש באריכות.

ולדבריו, אפילו כשהרג נכרי בסתם, אין מעכבו מנשיאת כפים, דסתם נכרי חשיד אשפיכות דמים, ורק כשנתכוין להרוג ישראל והרג נכרי, אז מצרפינן כוונתו להרוג ישראל למעשה הרציחה, ולא ישא כפיו.

ואם כן, בנידון דידן ודאי שאינו נפסל מלישא כפיו, שהגוי היה מהמורידין. – ואם נאמר דסתם נכרי חשוד בשפיכות דמים, אזי אפילו כשהיה באפשרות הכהן לפגוע בנכרי באחד מאבריו בלא להמיתו, רשאי להמשיך לשאת כפיו, דלא גרע מסתם הורג עכו"ם.

סימן מב - כהנים אנשי מלחמה שהרגו האם נושאים כפיהם

שאלה: בשעת מלחמה ירו חיילים כהנים בטעות על חבריהם היהודים רח"ל בחשבם שהם חיילי האויב, ונהרגו, האם יכולים להמשיך לישא כפיהם.

תשובה: הנה בהורג את הנפש בשוגג, דעת המחבר (קכח, לה) דלא ישא כפיו, ודעת הרמ"א דאם עשה תשובה יכול לישא כפיו. – ועיין בשו"ת צבי תפארת (סימן לז) והביאו בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת סימן יז), שו"ת התעוררות תשובה (ח"ד סימן יא, ובמהדו"ת או"ח ח"א סימן נח), שו"ת אמרי אש (יו"ד סימן נב), ושו"ת קנין תורה (ח"ז סימן יב) שהאריכו בשאלה כעין זו, אודות יהודים כהנים שגויסו בשעת מלחמה, והוכרחו לירות בכלי מלחמתם על צבא השונאים כדי להרגם ולמעטם, וביניהם היו ג"כ יהודים, ובלי ספק דעל ידו נהרגו אנשים, האם כאשר יחזרו מהמלחמה יוכלו לישא כפיהם, לפי מה שאיתא בשו"ע שכהן שהרג את הנפש אסור לישא כפיו, אם גם אנשי הצבא אלו בכלל זה. – ואפשר דאף לדעת הרמ"א דמהני תשובה, יש לעיין אם גם הכא מהני, דהרי כאן אינם שוגגים רק מזידים, שיודעים שיכולים יהודים ליהרג, ומי יימר דמהני תשובה בכהאי גוונא.

והעלו צדדי קולא שיש להתיר להם לישא כפים, שאע"פ שאינו שוגג, מ"מ מיקרי אנוס, וגם הוא ספק אם יהרוג יהודי, ואינו מזיד, עיי"ש. [ועיין שו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן ק) מה טעם מחמירין ברציחה שאינו נוש"כ, יותר מגזל שג"כ גזל בידיו ואפ"ה נוש"כ].

ונדון דידן קל יותר, שכן החיילים יצאו למלחמה על דעת שבהצד השני יש רק אויבים נכרים, שעליהם מותר לירות, וכתב הכף החיים (סימן קכח ס"ק רח) בשם מאמר מרדכי (סקמ"ג) ושלמי ציבור (הל' נשי"כ), דההורג עכו"ם אינו נפסל מלישא כפיו. ואפילו להפמ"ג (סימן קכח א"א סקנ"א) דפליג דאפילו הרג נכרי לא ישא כפיו, הלא מסיים שם,

דאם הרג נכרי שעליו אמרו חז"ל מורידין ולא מעלין נושא כפיו, עיי"ש. ובמלחמה שצריך להדוף את האוייב שלא יהרגו והבא להרגך השכם להרגו, ודאי נושא כפיו.

ואם במלחמה בין מדינות שיתכן שיהרגו יהודים רח"ל צידדו להקל מטעם אונס, כל שכן כאן דהוי שוגג ואונס גמור, שכוונתם היתה לירות רק על מחבלים ובשטח האויבים, בודאי שיכול לישא כפיו. ומ"מ פשוט דמידי תשובה וחרטה על המקרה החמור והצער שאירע על ידיהם רח"ל לא נפקא.

וכל שכן באופן שלא נהרג חבירו מיד, רק אחרי כמה ימים, דיכול להמשיך לישא כפיו, וכמו שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן מג, א) אודות כהן שאירע לו אסון בשעה שנסע בכלי רכב שלו, שדחף זקן אחד ארצה והוא מת אחרי ל' יום, מהו שישא כפיו. וכתב, דישא כפיו בלי פקפוק. חדא דהיה שוגג וכבר קיבל עליו תשובה, ובכה"ג מקיל הרמ"א (קכח, לה) בפשיטות. ועוד דלא מת מיד, ובכה"ג מצדד מג"א (שם סקנ"ב) להקל. ולענין תשובה יקבל עליו כמה תעניתים לסיגוף, נוסף לצדקה ומעשים טובים, ועיקר העיקרים לב נשבר ונדכה ופשפוש במעשים על מה עשה ה' ככה.

סימן מג - הנהגת ש"צ בנשיאת כפיים

שאלה: בסידור האר"י (בברכת כהנים) מובא דכשאומר "יברכך ה'" יהיה פניו נגד ההיכל, "וישמרך" נגד ימינו, "יאר ה' פניו" נגד ההיכל, "אליך ויחנך" נגד שמאלו, "ישא ה' פניו" נגד ההיכל, "אליך" נגד ימינו, "וישם לך" נגד שמאלו, "שלום" נגד ימינו. – האם חולק על מה דאיתא בשו"ע (קכח, מה), "אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון, יברכך וישמרך אליך לך שלום".

תשובה: הנה בשו"ע ופוסקים מצאנו שני הנהגות בברכת כהנים, האחד שנוגע לכהנים עצמן, כיצד יתנהגו כשמברכין את ישראל, וזהו מה שנאמר בשו"ע (הנ"ל). – אך הנהגה שונה יש לשליח ציבור כשאין בבית הכנסת כהנים, וכדכתב בשו"ע (קכז, ב): "אם אין שם כהנים, אומר ש"צ אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו'". והביאו הפוסקים מג"א (סימן קכז סק"ג) באר היטב (סק"ד) משנ"ב (סק"ח) וליקוטי מהרי"ח (סדר תפלת י"ח) בשם זהר חדש (פ' נשא), דכשאומר יברכך ד' יראה לצד ההיכל, וישמרך יראה לצד ימין שלו, יאר ה' כלפי ההיכל, פניו אליך ויחונך יראה לצד שמאל שלו ליחדו בימין. והוסיף על זה הגה"ק בעל מנחת אלעזר ממנוקאטש זי"ע בספרו נמוקי אורח חיים (סימן קכז), דהיינו שיראה השליח ציבור להחזיר פניו, אבל לא יכרע, דאין להוסיף על הכריעות, עיי"ש.

ובכך החיים (פלאג'י, סימן טו סעיף עז) הזהיר שלא ישנה השליח ציבור בזה, וז"ל: השליח צבור ירכין ראשו לפניו כשאומר יברכך, וישמרך בצד ימין, יאר לפניו, ויחנך לשמאל, ישא לפניו, אליך לימין, וישם לשמאל, שלום לימין, ויכון להגביר ימין על שמאל, ועונש המשנה מזה, הוא מבואר בזוהר הקדוש פרשת נשא (הרב נוהג כצאן יוסף אות כג, ועיין חסד לאלפים "לגבי הכהנים" ותפלת כל פה דף פ עמוד ד, ובסולת בלולה), עכ"ל.

וכ"כ הבן איש חי (שנה ראשונה, פ' תצוה אות ג): כשאומר השליח ציבור "יברכך" יהיה לצד ההיכל, "וישמרך" לצד ימין, "יאר ה' פניו" כלפי ההיכל, "אליך ויחונך" לצד שמאל, כן כתב בחסד לאלפים. אך הרב בנו שם כתב בשם "אפי זוטרי", שהביא מאגרות הרב משה זכותא ז"ל: "יברכך" לצד ימין שלו, "יאר" לצד שמאל, "ישא" לצד פניו, וכתב שם, שכן המנהג פשוט בעיר הקודש ירושלים תבנה ותכונן, וכן נוהגים בקהל חסידים ב"בית א-ל" יכב"ץ יע"א. ושאלתי מאת ידידנו הרב הגאון מה"ר אליהו מני נר"ו, שיודיעני מנהג החסידים ב"בית א-ל" יכב"ץ בדבר זה, וכתב לי וז"ל: מודע לבינה, דמה שכתב בשם "אפי זוטרי" בשם אגרות הרב משה זכותא ז"ל אין ראיה, ואני נוהג כלשון הזוהר וכמו שכתב "חסד לאלפים", ולא כמו שהגיה הרב בנו, ומנהג "בית א-ל" יכב"ץ כמו שאני עושה. ועיין תפלת כל פה (דף פ עמוד ג), ועיין כף החיים (סימן טו אות עז) שתיבת "יברכך" וכו' לצד ההיכל, "וישמרך" לצד ימין, "יאר" לצד ההיכל, "אליך ויחונך" לצד שמאל, "ישא" לנגד ההיכל, וקו האמצעי – שהוא גופו, עד כאן לשון נר"ו. – הרי שכיוונים אלו הם להשליח ציבור, ואם כן אין כאן סתירה [וראה פסק"ת (סימן קכז, ה) חלוקי מנהגין בענין הטיות הש"ץ כשאומר פסוקי ברכת כהנים כיצד לעשותם].

פתיחת הארון וקריה"ת

סימן מד - פתיחת הארון כשהלידה ע"י נתוח

שאלה: מי שאשתו אינה יכולה להוליד באופן טבעי רק על ידי ניתוח, האם יקיים הבעל המנהג לקנות פתיחת הארון בחודש התשיעי.

תשובה: לפי הטעמים שלמנהג פתיחת ההיכל שמבואר בספרים, נראה דגם בלידה שלא באופן טבעי יש לקיים מנהג זה. – דמקור מנהג פתיחת הארון הקודש כשנכנסה האשה בחודש התשיעי, הביא הכף החיים (קלד, יב) מהחיד"א בעבודת הקודש (מורה באצבע סימן ג אות צ) שכתב שהוא מנהג יפה ויש לו סמך על דרך הסוד, וכ"כ בספרו לדוד אמת (סימן ב אות ג), ובהגהות שם מבעל הבני יששכר כתב רמז על זה, וז"ל: בנוסח אנשי כנה"ג "בחכמה" פותח "שערים", ולמילדת קורין חכמה, הבן ע"כ.

ובספר חיים להגה"ק רבי חיים פלאג'י זי"ע (סימן א אות ה), מתרעם על הנוהגין לעשות רק פתיחת ההיכל בחודש התשיעי לעיבורה ומניחין ההיכל פתוח, וכשמחזירין הס"ת נמנעים מלסוגרו, שאין טעם בזה, רק כיון שהתחיל במצוה צריך שיסגור גם ההיכל שזה כבוד הס"ת. ועוד שכשם שעושה סימן יפה למבעי רחמים דיפתח ה' את רחמה, כמו כן יעשה סימנא טבא דאחר הלידה יסגור ה' בעד רחמה, עיי"ש. – ופשוט דצריכה לרחמים קודם הלידה ואחרי הלידה בכל צורת לידה שהיא, בין באופן טבעי ובין שלא באופן טבעי.

ומצאתי שכבר נשאל על זה בשו"ת אהל ישכר (סימן פח אות ב) וכתב, שנראה טעם המנהג, דהפתיחה מורה על מה שאמרו חז"ל ג' מפתחות בידו של הקב"ה, וא' מהן מפתח של חי', ועל זה מרמזין דכמו שהוא פתח דלתות ההיכל, כן יפתח הקב"ה דלתותיה בבוא העת. ואולי היא צריכה לסגולה זו גם בהולדה בלתי טבעית.

ענייני סעודה, ברהמ"ז, זימון

סימן מה - אם מועיל לכסות סכין במפת ניילון שקופה אם צריך להוריד גפרורים או מצית ואקדח מהשולחן בברכת המזון

שאלה: האם סגי לכסות הסכין בשעת ברכת המזון, במפת ניילון שקופה. – והאם צריך להוריד גפרורים מצית אש או אקדח מהשולחן בשעת ברכת המזון, כמו שאמרו גבי סכין.

תשובה: מקור דין כיסוי הסכין בשעת ברכת המזון, הוא בשו"ע (קפ, ה): "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון". – וכתב הב"י (סימן קפ) ב' טעמים למנהג זה. האחד, שהברזל מקצר ימי האדם, ואינו דין שיהיה מונח על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימי האדם. והטעם השני בשם רבינו שמחה, לפי שפעם אחת הגיע אחד לברכת ובנה ירושלים ונזכר בחורבן ותקע סכין בבטנו.

והכף החיים (סי' קפ סקט"ו) הביא טעם אחר מספר מטה משה (סי' ד"ש) בשם בן דינאי, לפי שברכת יעקב אבינו הוא מטל השמים ומשמני הארץ, וברכת עשו הוא ועל חרבך תחיה, לכן עתה בבהמ"ז שמזכירין ברכת הארץ שהיא ברכתו של יעקב, מכסין הסכין שהיא ברכתו של עשו, כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים.

ומטעמא דנפשיה כתב, לפי שכל אותיות של אלף בית יש בבהמ"ז, חוץ מן ף', וכתב הרוקח (סי' שלו) ותשב"ץ (סי' שטו), שבאו להודיענו שאין מלאך המות א"ף שצ"ף קצ"ף (ראה ישעיה נד, ח "בשצף קצף" ובתרגום יונתן "חרון אף") אנ"ף זע"ף נג"ף רש"ף, שולט בכל

סעודה שמברכין בהמ"ז בכוונה, לכך מכסין הסכין לרמוז לזה, דבשעת בהמ"ז אין חרבו של מלאך המות שולט, והביאו שיירי כנסת הגדולה (אות ב).

טעם נוסף מובא בכף החיים, דבבהמ"ז אנו מבקשים שתבנה ירושלים ובהמ"ק בנין עולם, וארמון על משפטו ישב, ועל זמן ההוא נאמר לא ישא גוי אל גוי חרב וכו', ולכן מכסין הסכין בבהמ"ז, לרמוז כי בעה"י תתקיים בקשתינו על בנין ירושלם ובהמ"ק, ולא תראה עוד חרב ומלחמה בעולם בב"א.

וכל זה טעמים פשטיים, אמנם בשער רוה"ק (דף יו"ד) כתב בשם האר"י ז"ל, שמי שהוא משורש קין, צריך להזהר להסיר הסכין מעל השולחן בעת בהמ"ז לגמרי, ולא יספיק לכסותו בלבד, יען כי כלי הזיין הם בקין כנודע, עכ"ל. וכבר כתבנו לעיל (כה"ח סי' קסז אות מא) בשם האר"י ז"ל, שאין אנו יודעים מי הוא זה משרשי קין ואי זה הוא משורש הבל, לפי שנתערבו הניצוצין, וצריכין הכל להסיר הסכין מעל השולחן בשעת בהמ"ז ולא די בכיסוי.

נפקא לן כמה טעמים לכיסוי הסכין בשעת ברכת המזון: - א) שהברזל מקצר ימי האדם, ואינו דין שיהיה מונח על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימי האדם [ב"י]. – ב) שפעם אחת הגיע אחד לברכת ובנה ירושלים ונזכר בחורבן, ותקע סכין בבטנו [ב"י]. – ג) ברכת יעקב אבינו הוא מטל השמים ומשמני הארץ, וברכת עשו הוא ועל חרבך תחיה, לכן כשמזכירין ברכת הארץ שהיא ברכתו של יעקב, מכסין הסכין שהיא ברכתו של עשו [מטה משה בשם בן דינאי]. – ד) כל אותיות של אלף בית יש בבהמ"ז חוץ מן ף', לרמוז שאין חרבו של מלאך המות שולט בכל סעודה שמברכין בהמ"ז בכוונה, ולכך מכסין הסכין לרמוז לזה, דבשעת בהמ"ז אין חרבו של מלאך המות שולט [מטה משה, ושכנה"ג]. – ה) לרמוז כי בעה"י תתקיים בקשתינו על בנין ירושלם ובהמ"ק, ולא תראה עוד חרב ומלחמה בעולם בב"א [כף החיים]. – ו) מי שהוא משורש קין צריך להזהר להסיר הסכין לגמרי ולא יספיק לכסותו בלבד, כי כלי הזיין הם בקין, וכיון שאין אנו יודעים מי הוא זה משרשי קין ואי זה הוא משורש הבל, צריכין הכל להסיר הסכין מעל השולחן בשעת בהמ"ז, ולא די בכיסוי [האר"י ז"ל].

הורדת גפרורים או מצית אש בשעת ברהמ"ז

והנפק"מ בין הטעמים, אם דוקא ברזל צריך להוריד מהשולחן, או כל כלי משחית. לטעם הא' מדינא אין צריך להקפיד בסכין של זהב כסף ונחושת או סכין של פלסטיק, כי אם בברזל דוקא. וציינו הדעת תורה ותהלה לדוד (סימן קפ) שכן משמע מדברי הרמב"ן (סו"פ יתרו), דרק ברזל פוסל במזבח, אבל כסף ונחושת שרי. ובשו"ת שבט הלוי (ח"א

סימן רה בהערות לסימן קפ) העיר מדברי התוס' (חולין יח. ד"ה וכמה), דמשמע דהכל פוסל במזבח ולא רק ברזל. ודודי הגה"צ רבי פנחס יהודה ליברמן זצ"ל בביאורו טוב ירושלם על הרמב"ן (פ' יתרו שם) ציין בשם שערי אהרן, שכהרמב"ן מבואר בתוספתא (ב"ק ה, ב) ובמס' שמחות (פ"ח). ומהתוס' (הנ"ל) והרא"ש (בפי' למדות ג, ד) משמע, שבמזבח גם שאר מתכת אסור.

ולטעם הב' כל כלי משחית צריך להוריד, כדי שלא יבוא להזיק את עצמו רח"ל. וכמו"כ לשאר הטעמים צריך להסיר כל כלי משחית מהשולחן, לרמוז שאין חרבו של מלאך המות שולט, ושלא תראה עוד חרב ומלחמה בעולם. ובפרט בברכה השייכת ליעקב אבינו ע"ה.

ולמעשה הביאו המג"א (סק"ד) ושו"ע הרב (סעיף ו) רק את הטעם הראשון של הב"י, שהברזל מקצר ימי האדם, ואינו בדין שיהיה מונח על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימי האדם. ומשמע שהוא העיקר, ושענין כיסוי אמור רק בסכין של ברזל. וגם אם נחמיר בכל סכין ולא רק בשל ברזל, ובפרט לפי המשנ"ב (סקי"א) שהעתיק את ב' הטעמים שהביא הב"י, עכ"פ אין להוסיף להחמיר בדברים אחרים שלא הביאו הפוסקים להלכה.

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן מב) האריך אאמו"ר שליט"א בטעמי מנהג כיסוי הסכין בברכת המזון, וכתב שם (אות ד) דלא ראינו שיקפידו שלא להניח מפתחות ברזל על השלחן בברכת המזון. ועל כרחך דהקפידא היא רק על סכין ברזל ומתכת, שסכין היא כחרב המקצרת חיי האדם, ולא שאר כלי ברזל ומתכת, כגון פמוטות וכדומה.

ומכל זה נראה שאין להחמיר להוריד מצית או גפרורים וכיוצ"ב מהשולחן, ועיקר הקפידא הוא על כלי משחית ממש, ולא בשאר דברים שלא הביאו הפוסקים להלכה.

הורדת אקדח מהשולחן בשעת ברהמ"ז

ולכאורה, דין אקדח תלוי גם כן בטעמים שנאמרו בטעם המנהג להסיר הסכין מהשולחן. לטעם השני שהביא הב"י יש לומר, דבאופן שאין כדורים באקדח פשוט שאין להחמיר, שכן אינו יכול להמית, ולחשוש שילך להכניס כדורים ליכא למימר, כמו שלא חיישינן שילך להביא סכין. – ואילו לשאר הטעמים שהזכיר הכף החיים, גם כשאין כדורים באקדח יש להורידו מהשולחן, שכן זהו ברכת עשו ועל חרבך תחיה וברכת הארץ היא ברכתו של יעקב. וכמו כן לרמז דבשעת בהמ"ז אין חרבו של מלאך המות שולט. גם לפי הטעם שמרמזים דכשיבנה המקדש לא תראה עוד חרב ומלחמה, יש להורידו מהשולחן.

גם לפי טעם הראשון שהביא הב"י, שהברזל מקצר ימי האדם ואינו בדין שיהיה על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימים, יש לומר דצריך להוריד את האקדח מהשולחן, דהרי הוא מקצר ימי האדם (ואף כשאינו עם כדורים, מ"מ זהו תשמישו). – ובפרט לפי דברי השבט הלוי (הנ"ל) דלטעם זה צריך להחמיר לסלק גם שאר מיני כלים של ברזל ולאו דוקא סכין, אם כן כל שכן הוא לאקדח שעשוי מברזל.

ולמעשה, אף שהמג"א ושו"ע הרב (הנ"ל) הביאו רק את טעם הראשון של הב"י, ומשמע שהוא העיקר. מ"מ המשנ"ב הביא את ב' הטעמים. ולפי המבואר כמעט כל הטעמים שייכים גם באקדח, ואם כן יש לנהוג להוריד גם אקדח מהשולחן בשעת ברכת המזון.

ואף שיש לצדד להקל, היות וכל הענין להסיר סכין מעל השולחן הוא רק תקנה דרבנן, ואולי תיקנו רק במילתא דשכיחא שיהא על השולחן, ואין לנו להוסיף מדילן שאר כלי משחית שלא שכיח שיהיו מונחים על השולחן בשעת ברכת המזון. – מכל מקום עיין חסד לאלפים (אות ה) ובן איש חי (שנה ראשונה פ' חקת אות ו), דהמדקדקים מסירים כל כלי ברזל, כגון המזלג והמספרים של נירות.

וכן כתב אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן מב אות ז), דלדעת המקובלים צריך להסיר מהשלחן כל סוגי מתכת. ושכן נוהגים אדמור"י בית רוזי'ן שבשעת קידוש וברכת המזון, אין שום כלי מתכת על השלחן, כי אם הכוס והפמוטות. ושכן ראה אצל גיסו האדמו"ר הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע שבליל שב"ק לפני ברכת המזון, קיפל הגבאי את הסכין, הלהב לתוך הידית, והכניסו לכיסו, עיי"ש. – והם נהגו כן בשבת שלא שייך בו הטעם הב', אם כן מסתבר שבחול, כל שכן שיש להחמיר באקדח שיכול להמית רח"ל.

כיסוי הסכין במפת ניילון שקופה

ועל דבר השאלה אם סגי לכסות את הסכין במפת ניילון שקופה, או בעינן שלא תראה כלל. – הנה לפי שני הטעמים שהביא הב"י לא סגי בכיסוי ניילון שקוף, דאינו בדין שיהיה מונח על השולחן. וגם חשש תקיעת הסכין רח"ל לכאורה יש, ובפרט לפי מה שכתב הכף החיים, שלפי הקבלה לא די בכיסוי הסכין וצריך להסירו דוקא. ואם כי בחסד לאלפים (סק"ה) כתב, דנוהגים לכסות הסכין או להסירו, ובשולחן הטהור (סעיף ד) כתב, דלכתחילה יסלק הסכין, ואם אי אפשר לסלקו מכסהו במפה עיי"ש, אלמא דאין צריך להסיר את הסכין ודי בכיסוי. מיהו בניילון שקוף נראה להחמיר, דגרע טפי שנראה לעין ולא מיקרי מכוסה.

סימן מו - אם מועיל אמירת רצה בברהמ"ז לאחר סיום ברכת ובנה ירושלים

שאלה: מי ששכח להזכיר רצה ונזכר אחר ברכת בונה ירושלים, ואינו זוכר את הברכה שנתן שבתות וכו', האם יכול להזכיר שם רצה, או לא יצא וצריך לחזור.

תשובה: בביאור הלכה (סימן קפח ס"ו ד"ה שנתן) נתקשה בזה, מדוע לא מצינו שיועיל להזכיר נוסח רצה או יעלה ויבוא מיד לאחר ברכת בונה ירושלים, כשם שמצינו בתפלת שמו"ע לענין הזכרת משיב הרוח (בסימן קיד) ויעלה ויבוא (בסימן תכב), שכשנזכר קודם שהתחיל מודים אומרו שם, ונשאר בצ"ע למעשה. – ואם כן לכתחילה ודאי לא יעשה כן.

ובדיעבד, אם טעה וחשב שניתן להשלים אמירת רצה או יעלה ויבוא מיד לאחר ברכת ובנה ירושלים, נחלקו שנים מפוסקי דורנו האם יחזור לברך ברכת המזון, דעת הגרשז"א בשש"כ (פנ"ז הערה טו), דברכת בונה ירושלים בברכת המזון הוי כעין עקר רגליו דשמו"ע, ולכן אין מועיל שם מעין המאורע, ורק נוסח הברכה שתיקנו חז"ל מועיל בזה.

ולעומת זאת בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סימן סא) מצדד דלא יחזור, עפ"י מה שכתב הב"י (סימן קיד) וז"ל: ומצאתי כתוב ולמה לא תקנו ברכה בפני עצמה במקום שנזכר, כמו בברכת המזון שאם שכח קובע ברכה אחת של שבת, אומר הר"מ מפני שיהיה הפסק אם יברך, ולא דמי לברכת המזון דהתם כבר סיים הברכה דהטוב ומטיב ביבנה תקנוה, ע"כ. והעתיק המג"א (שם סקי"ב) דברים אלו. והעולה מדבריו, כי באמת יותר טוב להוסיף ברכה להשלים החסרון, אלא דבתפלה אי אפשר כי אין להוסיף על הברכות, אבל בברכת המזון אין קפידא, משום דכבר נשלמו הברכות כי הטוב והמטיב ביבנה תקנוה. וכיון דחזינן דבתפלה הואיל ואין להוסיף שם ברכה, יוצא אדם ידי חובתו בהזכרה לפני תחלת הברכה השניה, מסתבר דגם בברכת המזון יוצא בהזכרה לפני ברכת הטוב והמטיב בדיעבד, ואם כי יש לדון בזה, מכל מקום מידי ספק לא יצאנו, על כן אין לברך עוד פעם ברכהמ"ז משום חשש ברכה לבטלה. ואע"ג דבספק בבהמ"ז יש לברך, משום דהוי ספיקא דאורייתא כדאיתא בשו"ע (סו"ס רט), הני מילי בספק אם בירך כי זה ספק דאורייתא, אבל בנדו"ד ודאי יצא ידי חובתו מה"ת, והספק הזה אם יצא ידי ההזכרה, ודאי אינו אלא ספק דרבנן, ויש להקל בו משום חשש ברכה לבטלה, עיי"ש באריכות.

ולכאורה מה שדימה ברכת המזון לשמונה עשרה צ"ב, דשאני בשמו"ע שעדיין עומד באמצע, לכן יוצא בהזכרה לפני תחלת הברכה השניה, אבל בברכת המזון דחשיב כבר כעקירה וכאילו כבר גמר לברך, מהיכי תיתי שיועיל שם הזכרת המאורע. ואולי זה כוונתו במה שכתב "ואם כי יש לדון בזה".

ואולם מהכרעת הפוסקים שהובא במשנ"ב (קפח סקי"ז) נראה דס"ל, דלא מהני אמירת רצה אחרי ברכת בונה ירושלים, שכתב: ואם אינו יודע נוסח ברכה זו (שנתן שבתות) חוזר לראש, ואם יודע ההתחלה והסיום, אף שאינו יודע שאר הנוסח שבאמצע כראוי, אומרה וא"צ לחזור לראש [ט"ז וש"א], עכ"ל. ולכאורה למה לא יאמר לאחר סיום ברכת בונה ירושלים רצה, אלמא ס"ל דלא מהני. וגם בביה"ל (הנ"ל) הניח בצ"ע, עיי"ש.

סימן מז - נטילת רשות מכהן כשאינו מברך עם הזימון

שאלה: האם צריך ליטול רשות מהכהן לברך, ולומר "ברשות כהן", כשאוחז באמצע סעודה ואינו מצטרף לזימון.

תשובה: הנה ענין נטילת רשות מהכהן לכאורה הוא ענין של כבוד, דלעולם היה צריך לכבד את הכהן לברך, והיות שאינו מכבדו בברכת המזון, נוטל ממנו רשות לברך. וכן מתבאר ממה שכתב החוות יאיר בספרו מקור חיים (קיצור הלכות לס' קסז סי"ד), שאין ענין ליטול רשות ממי שיושב אצלו ואינו אוכל ושותה עמו, ולפני בעל הבית א"צ ליטול רשות מהכהן, עיי"ש. משמע מזה, דענין נטילת רשות הוא מפני שהיה לו לכבדו בברכת המזון, ולכן כשסועד אצל בעל הבית שאין לו רשות לכבדו, אינו צריך להזכיר את הכהן. ולכן אין צריך להזכירו כשאינו סועד עמהם.

ואם כן בנידון דידן שלא שייך לכבדו לברך, היות ועומד באמצע סעודה ואינו רוצה עדיין לברך, אין צריכין ליטול ממנו רשות לברך. – אבל בענינים כאלו אי אפשר להורות הוראה כללית, דהכל לפי הענין, וכיון שאין חסרון בהוספת נטילת רשות גם מהכהן, למה לא לכבדו. [ועיין שו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן כט) ומנהג ישראל תורה (או"ח סי' קלה אות ג), האם יש חיוב להעלות כהן ראשון לתורה כשנקלע לבית הכנסת, או שלומד לו לעצמו שם ואינו שומע קרה"ת עם המנין].

סימן מח - קטן שאכל והגדיל קודם עיכול המזון

אם חיובו בברהמ"ז מדאורייתא ומה דינו לענין זימון כשהגדיל במוצאי שבת

שאלה: קטן שאכל והגדיל קודם עיכול המזון, האם חייב לברך ברכת המזון מן התורה, או חיובו רק מדרבנן. – ומה הדין כשהגדיל במוצאי שבת, האם רשאי לזמן על הכוס בסעודה שלישית דאזלינן בתר שעת זימון ועכשיו הוא גדול, או דילמא אזלינן בתר שעת אכילה שהיתה בשבת.

תשובה: פסק בשו"ע (קפו, ב) "קטן חייב מדרבנן (בברכת המזון) כדי לחנכו". וכתב בהגהות הגרעק"א: מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ג לעת ערב קודם לילה, ובתחלת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, אם מחוייב מדאורייתא לברך. ואם

נדון דהוא דאורייתא יש לומר דאם בירך קודם הלילה, דכשהחשיך צריך לחזור ולברך, כיון דבעידן דבירך לא היה חייב מן התורה לברך, אין יכול לפטור חיובא של דאורייתא, עיי"ש בהמשך דבריו.

ובביאור ספיקתו נראה, דיש להסתפק במה שפסק המחבר (קפד, ה), דיכול לברך עד שיתעכל המזון שבמעיו, האם שיעור עד שיתעכל הוא זמן החיוב מדאורייתא לברך, שבתוך זמן זה הוא שבע, לכן הברכה היא על השביעה כש"כ ואכלת ושבעת. או חיוב ברכת המזון הוא מיד בגמר אכילה, ועד שיתעכל אפשר לברך, והיינו דשיעור עיכול הוא רק תשלומים דזמן החיוב.

והנפק"מ בין הצדדים הוא, דאם השיעור עד שיתעכל הוא זמן החיוב, א"כ כשנעשה בר חיובא בתוך זה השיעור, חיובו מדאורייתא, אעפ"י שעצם האכילה היה בהיותו אינו בר חיובא, מפני דהברכה הוא על השביעה, ועתה הוא שבע מהאכילה. – ואם החיוב הוא רק כתשלומים, א"כ היות דעצם האכילה היה בזמן שלא הוי בר חיובא, גם התשלומים הוא לאותו חיוב שהיה עליו בשעת האכילה, וכיון דבשעת האכילה לא היה בר חיובא, אין חיובו גם עתה רק מדרבנן, ועיין שו"ת כתב סופר (או"ח סימן לא) וחזו"א (או"ח סימן כח אות ד) שמסתפקין בכעין זה.

ונראה לענ"ד לדון בדבריו הק', בהקדם מה דאמרו חכמינו ז"ל (פסחים קב.), ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום, ושני אומר עליו ברכת המזון, דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר, אוכל והולך עד שתחשך, גמרו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, והשני אומר עליו קדושת היום.

וכתב הרא"ש (פסחים פ"י, ז), ויש להסתפק אם צריך להזכיר של שבת בברכת המזון, אע"ג דקתני בתוספתא (ברכות פ"ד) בדברי רבי יוסי, כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון ומזכיר של שבת בברכת המזון, מ"מ איכא למימר, שאני התם שאכל משתחשך, הלכך דין שיזכיר של שבת, אבל הכא שגמר סעודתו מבעוד יום לא. או דלמא, כיון שקידש היום, צריך לברך ברכת המזון של שבת, מידי דהוה במי שלא התפלל בערב שבת מנחה, מתפלל שתים של שבת, וכן נראה. – וכן הוא בפסקי הרא"ש (פסחים פ"י, ז), דצריך להזכיר בה בברכת המזון, של שבת, וכן פסק הטור (סימן רעא).

והבית יוסף (סו"ס קפח) הביא תשובת הרא"ש (כלל כ"ב סימן ו), דבהתחיל לאכול בשבת סמוך לחשיכה וחשכה לו קודם גמר סעודתו, אין לו להזכיר כלל של שבת בחול, מידי דהוי אתפילת מנחה של שבת, שאם לא התפלל אותה, מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, כי אין להזכיר של שבת בחול אעפ"י שנתחייב תפילה זו בשבת, וכן בני חבורה

שהיו מסובין וקדש עליהם היום, דקאמר רבי יוסי (פסחים קב.) גמרו סעודתן וכו' ומזכיר של שבת בברכת המזון אע"ג דסעודת חול היתה, כיון דמברך בשבת צריך להזכיר של שבת, הכא נמי אע"ג דסעודת שבת היתה, כיון דמברך בחול לא יזכיר של שבת, עכ"ל הרא"ש, וכן כתב רבינו בסימן תרצ"ה לגבי פורים, שאם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה, כתב א"א (הרא"ש) ז"ל שאין אומרים על הניסים.

מבואר, דלהרא"ש הולכים תמיד בתר זמן שמברך ברכת המזון, אם מברך בשבת מזכיר של שבת, אע"פ שהסעודה היתה בחול, ואם מברך במוצאי שבת אין מזכיר של שבת, אע"פ שהסעודה היתה בשבת.

וממשיך הב"י (שם), אבל בהגהות מיימון (פ"ב מהל' מגילה הי"ד אות א) כתב בשם הר"ם, שצריך להזכיר על הניסים [אפילו מברך ברכת המזון בלילה], וכתב בשם המהרי"ל (שו"ת סימן נו), דלסברא זו לא תיקשי מתפלת מנחה דשבת דמייתי הרא"ש, דזמן תפילת מנחה עבר, ואינו מתפלל במוצאי שבת אלא לתשלומין, האיך יתפלל של שבת ודינו להבדיל בראשונה, אבל ברכת המזון אתי על סעודה שסעד בשבת, וכיון דאכתי לא צלי ערבית של חול, צריך להזכיר מעין המאורע בברכת המזון.

ולהלכה פסק בשו"ע (קפח, י) כהגהות מיימון, דאם היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין לראש חודש חנוכה ופורים.

וצ"ע דבשו"ע (רעא, ו) פסק, אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך ברכת המזון, מברך ברכת המזון וכו' וצריך להזכיר של שבת בברכת המזון, אע"פ שמברך קודם קידוש, וזהו הכרעת הרא"ש. ולכאורה הני תרי פסקים סתרי אהדדי, דכאן פסק דאזלינן בתר גמר הסעודה, ובסי' קפח פסק דאזלינן בתר התחלת הסעודה.

וכבר נתקשה בזה הב"ח (סימן קפח) והניח בצ"ע. ובאמת הרמ"א (בסימן רעא שם) כתב: ויש אומרים דאינו מזכיר של שבת, דאזלינן בתר תחילת הסעודה, וכן עיקר, כמו שנתבאר לעיל סוף סימן קפ"ח. – גם המג"א (רעא סקי"ד) עמד בסתירה זו, וכתב דהמחבר ספוקי מספקא ליה, ומספיקא בכל ענין צריך להזכיר, דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך, עכ"ל, פירוש, דלכן בסימן קפ"ח פסק דמזכיר של שבת אע"פ שסעד בערב שבת, וכן בסימן רע"א בסעד בשבת ומברך במוצאי שבת מזכיר של שבת, והכל משום ספיקא כמאן פסקינן כהרא"ש או כהגהות מיימון.

והברכי יוסף (קפח אות יב) תירץ סתירת המחבר, דלעולם אזלינן בתר תחלת הסעודה, וסופו בתר ראשו גריר, אבל זהו דוקא באופן שמברך מיד כשגמר סעודתו, ומברך כדינו, אז אמרינן דאזלינן בתר תחלת הסעודה. אבל אם פסק סעודתו ביום ומברך בלילה, נמצא דהברכת המזון שמברך הוי כתשלומין, וצריך לברך לפי הזמן שמברך. ולכן בסימן קפ"ח דמיירי שגמר סעודתו בלילה במוצאי שבת ואז נתחייב בברכת המזון, הלכך אזלינן בתר התחלת הסעודה ומזכיר של שבת. אבל בסימן רע"א מיירי שפסק לאכול ביום בערב שבת ומברך בלילה בשבת, דבכהאי גוונא ברכת המזון הוי כתשלומין, ולכן צריך להזכיר של שבת, כמו בשכח תפלת מנחה בערב שבת שמברך שתים של שבת. – ולפי זה, אם גמר סעודה ג' מבעוד יום ולא בירך עד ליל מוצאי שבת, אינו מזכיר של שבת, דהברכה הוי כתפילת תשלומין ודינו כתפלת מנחה כששכח, עכתו"ד.

וצריך לומר לדבריו, דהא ודאי דכל זה מיירי בתוך שיעור עיכול, דלאחמ"כ אין מברך כלל, ואעפ"כ קרי ליה תשלומין, משום דנעשה שינוי בין יום ולילה ולכן קרי ליה תשלומין. – או אפשר דס"ל, דכל שלא מברך מיד בגמר סעודתו, אלא מברך בתוך זמן שיעור עיכול מקרי תשלומין, וכל שהוא תשלומין מברך ברכת המזון כדין הזמן שמברך כמו בשכח מנחה.

ולפי זה בנדון הגרעק"א נראה להכריע, דהיות וגמר סעודתו של הקטן היה ביום כשעדיין לא היה בר חיובא, וברכת המזון שמברך בלילה לפי המבואר לעיל נקרא תשלומין, והתשלומין הוא על ברכת המזון דאינו בר חיובא, א"כ התשלומין אינה יכולה להיות יותר חיוב, מהחיוב עצמו, והיות דהחיוב עצמו היה מדרבנן גם תשלומין שלו מדרבנן, ולא שייך לומר דאם בירך ביום וכשהחשיך יחזור ויברך עוד פעם, דגם הברכה שיברך אח"כ ישאר עליו דין דרבנן, וא"כ לא תיקן כלום.

ואע"ג דלענין הזכרת המאורע אזלינן בתשלומין בתר השתא ומזכירין המאורע, אע"ג שבעת שאכל לא היתה עדיין מאורע זו. – זהו דוקא לענין הזכרה גרידא, אבל לענין עצם החיוב של הברכת המזון, ודאי שאין התשלומין עדיף מן החיוב עצמו.

וכצד זה נקט החזו"א (שם), שברכת המזון עיקרו על האכילה, ועד שיתעכל הוא רק הזמן לברך על אכילה ראשונה, ולכן קטן שאכל והגדיל קודם עיכול המזון, חיובו בברכת המזון רק מדרבנן. וע"ע שו"ת להורות נתן (חט"ו סימן ז) בנידון חקירת הגרעק"א.

ואולם הגרעק"א נשאר בצ"ע, וע"ע שדה חמד (אסיפ"ד, מערכת ברכות סימן ד אות י). – ולכן נכון הדבר שיאכל הקטן כזית בלילה, ואז יתחייב לכו"ע בברכת המזון דאורייתא.

והנה, לענין זימון אם יכול הקטן לזמן ולהוציא אחרים ידי חובה, לפי דברינו הנ"ל נמצא שיהא תלוי בפלוגתת האחרונים אם זימון הוא מן התורה או מדרבנן, דעת הטור (סימן קפח) והלבוש (קצח, ח) ועוד, דהוי דאורייתא. וא"כ אין הקטן שחיובו דרבנן יכול להוציא ידי חובה את האחרים.

ברם דעת רוב הפוסקים דזימון הוא דרבנן (עיין פמ"ג קצב משבצ"ז סק"א, ושעה"צ קצז סקט"ז), ואם כן נחתינן לספיקא אם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן. דבשו"ע הרב (קפו, ג) ס"ל דמוציא, ודעת המשנ"ב (שם סק"ז) להחמיר. ומ"מ מסתברא מילתא דכולי האי לא נחמיר עליו שאינו מוציא אחרים, כיון דהשתא על כל פנים גדול הוא, [וגם בידו להכניס עצמו להיות חד דרבנן על ידי שיאכל כזית, ואם כן חשוב רק חד דרבנן, עיין מג"א (קפו סק"ג) ובמחצית השקל שם]. ובפרט שבזמנינו אין המזמן מוציא האחרים כל ברכת המזון, רק כל אחד מברך לעצמו, ולכן נראה דיכול לזמן.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן נו) דכיון שהנדון רק לענין זימון, עכשיו שהוא בר חיובא, הא מצדד הרא"ש (פ"ז דברכות סימן כא) דמן התורה יכול המזמן להוציא אפילו בלי אכילת כזית דגן, והטעם שיאכל כזית דגן הוא רק כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו, ואפילו לפי מה דאסיק הרא"ש מירושלמי שהוא משום ואכלת ושבעת וברכת, הא נוטה דהוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא. – וכאן דהקטן אין צריך להוציא דכולם מברכים לעצמם, ויכול לומר בשופי שאכלנו משלו דהא אכל באמת, ועכ"פ מדרבנן צריך לברך, פשיטא דיכול לברך על הכוס, עכ"ד. וכ"ה בקובץ תשובות (ח"ג סימן לה) דרשאי לזמן.

סימן מט - קילוף הפרי לפני הברכה או לאחריה

והאם נקרא שלם כשהוציא הגרעין מתוכו

שאלה: האם יקלף הפרי לפני הברכה או לאחריה. – ובאופן שהוציא את גרעיני הפרי לפני הברכה, האם מיקרי עדיין שלם.

תשובה: כתב באר היטב (ריש סימן רב): ואם הוא פרי שראוי לחוש שהתליע לא יברך עד שיפתח הפרי ויראה אם ראוי לאכילה, ספר חסידים. ושל"ה כתב דוקא באגוז, משא"כ בשאר פירות שאף אם התליע בתוכו לא יברך לבטלה בשביל קליפתו החיצונה, ע"כ טוב יותר לברך כשהוא שלם. – מדבריו למדנו, דהענין לחתוך קודם הברכה הוא כדי שלא יהא ברכה לבטלה, ולכן במקום שאין לחוש לזה, עדיף לחתוך אחר הברכה.

אך בשערי תשובה (שם) כתב: ועיין בא"ר שכתב עוד טעם, משום שהשבירה הוי הפסקה, דומיא דחתיכת לחם בברכת המוציא, ואם רוצה לקלוף הפרי, תחלה יקלוף

ואח"כ יברך. – ולדבריו, גם באופן שאין חשש ברכה לבטלה, צריך לחתוך קודם, מטעם דהקילוף הוי הפסק בין הברכה לאכילה.

למעשה העתיק בשו"ע הרב (סי' ר"ו סעיף ג) רק הטעם דחיישינן שמא לא ימצאנה יפה, ולא חשש להטעם דהוי הפסק, וז"ל: "המברך על הפרי לא יחתוך עד אחר הברכה, כדי שיברך על השלם למצוה מן המובחר כמ"ש בסימן קס"ח (סעיף א), ואין לחוש להפסק שהיית החיתוך בין הברכה לאכילה, הואיל והוא צורך אכילה. ומ"מ האוכל אגוז וכיוצא בו, ישברנו ואח"כ יברך, כי שמא התליע בתוכו או נרקב, ונמצא בירך לבטלה". – לעומת זאת במשנ"ב (ר"ו סקי"ב) העתיק את שני הטעמים. ולדבריו בכל אופן יש לחתוך קודם הברכה, אף כשאין לחוש שהתליע.

ולכן העצה כמו שמצינו שנהגו כמה גדולים, שהיו קולפים מעט לפני הברכה, ומניחים שוב הקליפה במקומה על הפרי עד שנראה כעין שלם ומברכין, כדי לצאת ידי כולם. עיין פסק"ת (ח"ב סימן רו אות יג) שכן נהג מרן החת"ס ועוד גדולי הדורות. וכמו שכתב בכף החיים (רב, סק"ד) לענין הבודק פרי ופותחו לראות אם אינו מתולע, שיש לעשות זאת לפני הברכה, ולאחר הבדיקה יסגרנו שוב, שיראה לעין כשלם ויברך עליו, עיי"ש.

ועל דבר השאלה, האם כשהוציא את גרעיני הפרי לפני הברכה מיקרי עדיין שלם. – הנה מלשון השערי תשובה (שם) נראה לכאורה דתלוי אם הגרעין נאכל או לא, דאחר שמביא סברת הא"ר דיחתוך הפרי קודם הברכה משום דהקילוף הוי הפסק, כותב בזה"ל: ולענ"ד י"ל, דאפילו תימא דלאו הפסקה הוא כ"כ, אין לעשות כן לכתחלה, דגם טעם לברך קודם על השלם אין כאן, דכיון דהקליפה לא חזיא כלל, בתר פרי אזלינן "והברכה הוא על הגרעין שבתוכו שראוי לאכילה, והרי הוא בשלמותו". – מבואר מדבריו, דשלם מקרי שאוחז בידו בשלימות כל מה שהוא עתיד לאכול, ולכן אע"ג שקולף הפרי, מ"מ כיון דרק הפרי שבתוכו נאכל, והרי הוא בשלימותו, נקרא שלם.

ולפי זה נראה, דבאופן שהגרעין נאכל, צריך הגרעין להיות בשעת הברכה, אבל באופן שאין הגרעין נאכל, לכאורה לא בעינן שיהא בתוכו כדי להיחשב שלם, ויל"ע.

מנחה, שקיעת החמה

סימן נ - חופה ותפלת מנחה ואפשרותו לקיים רק מצוה אחת מה עדיף

שאלה: אדם שהיה נוכח במעמד קבלת פנים לחתן, וכשעמדו לצאת לחופה נזכר שעדיין לא התפלל תפלת מנחה, וכעת יש באפשרותו לקיים רק מצוה אחת, תפלת מנחה, או הכנסת כלה, האם יתפלל מנחה או ישתתף במעמד החופה.

תשובה: הנה לפום ריהטא היה נראה לצדד דעדיף שיצא לחופה, שהרי פסק הרמ"א (אבהע"ז סימן סה, א): ומבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה. הרי דיש עדיפות להכנסת כלה לחופה על שאר מצוות, ואם כן לכאורה עדיף שיצא לחופה מאשר להתפלל מנחה, שאם תלמוד תורה שהיא מצוה דאורייתא מבטלין, כל שכן תפלה שהיא רק דרבנן.

והגם דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וא"כ מנחה קודמת להחופה, מ"מ יתכן לומר דתדיר קודם שייך רק במקום שיש עליו שני חיובים, אז אמרינן דהתדיר לחבירו קודם לו, אבל במקום שאחת מן המצוות מתבטלת לחברתה, ליכא כאן חיוב כלל, ולא שייך לומר דתדיר קודם, וכמו שכתב הגרעק"א (בהגהותיו לשו"ע יו"ד ריש סימן רפה) לענין דתפילין קודם למזוזה, אע"פ שהמזוזה הוא תדיר, עיי"ש באריכות. וכיון דחזינן שמבטלין אפילו ת"ת שהיא דאורייתא, א"כ יתכן דבכה"ג לא משגחינן על תדיר ושאינו תדיר.

וסברא נוספת אפשר לומר דעדיף שיצא לחופה, מאחר שזו היא מצוה עוברת, והיינו שאינו יכול להשלימה, ולעומת זאת תפלת מנחה יכול להשלים ע"י שיתפלל ערבית שתים, ויש להביא סייעתא לזה ממה שכתב במשנ"ב (סי' רס"ג סקמ"ג), דאשה שאין לה שהות להתפלל תפלת מנחה בע"ש קודם הדלקת הנרות, תתפלל ערבית שתים, הרי דרשאי אדם לקיים מלכתחילה מצוה בזמן המנחה, היות ולתפלה איכא תשלומין.

אבל לענ"ד יש לדחות דברים אלו, ותחלה נדון בעיקר הדין דמבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה. – שנינו בגמרא (מגילה כט. – כתובות יז.): תנו רבנן מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, במה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלין. וכמה כל צרכו, אמר רב שמואל בר איני משמיה דרב, תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי, ואמרי לה, תריסר אלפי גברי ומינייהו שיתא אלפי שיפורי [שיפורי, מכריזין עליו שיבואו לכבדו – רש"י], עולא אמר, כגון דחייצי גברי מאבולא ועד סיכרא [משער העיר ההיא עד הקבר, רש"י], רב ששת ואיתימא רבי יוחנן אמר, נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא, וה"מ למאן דקרי ותני, אבל למאן דמתני לית ליה שיעורא.

ולכאורה צריך ביאור, דמלשון שאלת הגמרא וכמה כל צרכו, משמע דאכולהו קאי, בין על הוצאת המת ובין על הכנסת כלה, ולא יהיב שיעורא רק להוצאת המת ולא להכנסת כלה. – וכבר נתקשו בזה הראשונים, וזה לשון השיטה מקובצת (כתובות שם):

וכמה כל צרכו וכו'. מדיהבי שיעורא להוצאת המת ולא יהבי שיעורא להכנסת כלה ש"מ דלית לה שיעורא. מלקוטי הגאונים ז"ל.

וזה לשון תלמידי הרב רבינו יונה ז"ל (בשיטה מקובצת שם): ולענין הוצאת כלה נראה, דכיון שהוא מפני כבוד החיים לחבבה על בעלה, די לה כשמוליכין אותה לפי כבודה. ויש אומרים דלגבי כלה אין לה שיעור ולעולם מבטלין, כי ברוב עם הדרת החתן והכלה ומוסיף יותר בשמחה ובחבוב, ודייק הכי מדאמרינן מעבירין את המת מלפני הכלה, דמשמע שיותר היו חוששין לכבוד הכלה מלכבוד המת, ודייק נמי דקאמרינן כל צורכו ולא קאמר כל צרכם, ע"כ.

גם במאירי (כתובות שם) מבואר דלהכנסת כלה ליכא שיעורא, וזה לשונו: שהכנסת כלה קודמת להוצאת המת ולא הוזכר בה שיעור, אלא כל הבא לשם זוכה, שכל שהוא לחבבה כל שהם רבים יותר השמחה מהודרת ביותר.

הרי דנחלקו הראשונים, האם דין זה דמבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה נאמר בכל אופן ולית ליה שיעורא. או שמא יש שיעור בזה, והוא שיהו מוליכין אותה לפי כבודה, היות והענין הוא מפני כבוד החיים לחבבה על בעלה, וכאשר מוליכין אותה לפי כבודה שוב אין חיוב לבטל תלמוד תורה.

להלכה פסק הרמ"א (אבהע"ז סימן סה, א): ומבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה. – וממה שסתם ולא נתן שיעור בזה משמע דבכל אופן מבטלין תלמוד תורה. וכבר נתקשה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן ב), אמאי לא חילק בין אית ביה כדי צרכה או לא, וכדפליגו בזה הראשונים בשיטה מקובצת (הנ"ל), די"א דווקא כדי צרכה כדי לחבבה, ויש אומרים דלעולם מבטלין, ומייתו ראיה מדגבי הלוית המת תנא וכמה כדי צורכו ולא תנא כן בהכנסת כלה, ותמוה דהרי באבות דרבי נתן (פרק ד) מבואר, דדוקא בכדי צורכה מבטלין, עיי"ש.

כדברי מהר"ם שיק דבמקום שיש בחופה כדי צרכה א"צ לבטל, הביא השדה חמד (אסיפ"ד, מערכת חתן וכלה אות כב) מספר חינא וחסדא (בקונטרס אחרון שבתחלת ח"ב דף יו"ד ע"ג) שעמד בזה, למה אין נזהרין בדין זה לבטל ת"ת להכנסת כלה, ויישב דסומכים על מה שכתבו תלמידי רבינו יונה, דהכנסת כלה היא כהוצאת המת, דכשיש לו כדי צרכו אין מבטלים, וכן הדין בהכנסת כלה, עיי"ש. – גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן רג – וח"ח סימן רפג) מסיק, דדוקא בכדי צרכן מבטלין תלמוד תורה כדעה ראשונה בתלמידי רבינו יונה, עיי"ש באריכות.

עוד נחלקו הפוסקים, האם החיוב לבטל תלמוד תורה הוא דוקא כשרואה שנכנסים לחופה, אבל אם אין רואה אותם אף שיודע שיש חופה בעיר אין צריך לבטל, או אפילו באינו רואה אותם ג"כ צריך לבטל. דעת החלקת מחוקק (סק"ב), דדוקא כשרואה שנכנסין לחופה צריך לכבדם, אבל אם יודע שיש חופה בעיר, א"צ לבטל מלימודו ולילך שם, והביא את דבריו לדינא בערוך השלחן (סעיף ד). והבית שמואל (סק"ג) חולק על דבריו, וז"ל: מיהו בברייתא לא משמע כן, דהא תניא מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת הכלה, ובהוצאת המת אפילו אינו רואה חייב לבטל, כן ה"נ בהכנסת הכלה.

והאריך בענין זה בספר שדה חמד (שם), ובתוך הדברים כותב: ובעיר קדשנו ירושלים היקרה תוב"ב מנהג קדום הוא בשבת שלפני החופה, הקרובים מוליכים את החתן לבית הרבנים ולבית החכמים הרשומים לנשק ידיהם קדש, ולקבל מהם ברכת צדיקים שיהא זיווגם עולה יפה, וע"י זה יודעים כולם יום חופתו, ובכל זאת לא כל החתנים זוכים שיבואו כל הרבנים והחכמים הרשומים שבדור לחופתו, והכל לפי כבודו, כי הם עוסקים בתורת ה' חפצם, ואין רוצים לבטל תמידין כסדרן, וחלילה לומר שכולם עושים שלא כדין וכו', וא"כ בהכרח לומר, דנקטי עיקר כסברת הרב חלקת מחוקק, דאינו חייב לבטל לימודו, אלא כשרואה הכנסת כלה, וכיון שצדיקים יושבים בבית מדרשם ואין רואין הכנסת הכלה, אף שיודעים לכוין את השעה, רשאים הם שלא לבטל לימודם משום ההכנסת כלה, עיי"ש באריכות דבריו.

ומכלל הדברים האמורים עולה, דלא ברור דהאי דינא דמבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה, נאמר גם במקום שיש להם כדי צרכם, ובאופן שאין רואה הכנסת הכלה לחופה, ועל זה סמכו העולם שאין מבטלין תלמוד תורה לכל חופה שמתקיימת בעיר, כדברי השדה חמד דעל זה סמכו רבני עיר הקודש ירושלים.

ומעתה נהדר לנידון דידן, מה שרצינו לומר דעדיף שיצא לחופה, היות ואמרו חז"ל דמבטלין ת"ת להכנסת כלה לחופה, לפי המבואר מטעם זה גרידא אין להקל, שהרי נתבאר דבכהאי גונא שיש משפחה וצבור נכבד המשתתפים בחופה, יתכן דאין חיוב לבטל ת"ת, וא"כ אין לדחות את תפלת המנחה מטעם זה, דגם לענין תפלה יתכן שאם יש להם כדי צרכם, ליכא חיוב להשתתף בחופה.

אלא שעדיין יש לעיין בדבר, דהנה כל האמור עד כאן הוא לענין אם להתבטל מתורה ותפלה כדי לילך לשמח חתן וכלה. אבל באופן שכבר נמצא בהקבלת פנים, יש לומר דילך לחופה ולא יתפלל, ומטעם דהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

והעירוני למה שכתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (כת"י חי' למסכת סוכה כו. מובא בספר הליכות שלמה תפלה פי"ג דבר הלכה אות ט), וזה לשונו: הרא"ש (פ"ב דסוכה סימן ח) כתב דמשמחי חתן וכלה לא מיקרו עוסקים במצוה. ועיי"ש בקרבן נתנאל (אות ה) בשם הב"ח (בטור או"ח סימן לח) שתמה ע"ז, וכתב הקרבן נתנאל דהיינו משום דאפשר לקיים שניהם. – ומ"מ נלענ"ד, במי שנמצא תחת חופה ונזכר שלא התפלל ואי אפשר להתפלל שם במקום החופה כמובן, דשפיר פטור אף להרא"ש, בין להב"ח ובין להקרבן נתנאל, משום דודאי חשיב עוסק במצוה, דהרי מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה לחופה, וכמו דלענין הלוית המת מבואר דפטור מתפלה משום דעסיק במצוה, ורק בק"ש חייב כשאין המטה צריכה לו, ה"נ בחופה, עכ"ד.

ברם נידון דידן לא דמי לגמרי למה שדן הגרשז"א, לפי ששם עומד כבר בחופה ובכהאי גונא שפיר יש לומר דעוסק במצוה פטור מהמצוה, משא"כ בנדון דידן שעדיין לא יצא לחופה ומסתפק איזה מצוה לקיים, יתכן דליכא האי טעמא דעוסק במצוה. – ואף שיש מקום לומר, שכלפי החתן ליכא נפק"מ בין החופה והקבלת פנים, וכיון שמשמחו כבר בהקבלת פנים, אם כן חשיב עוסק במצוה ופטור מן המצוה. מ"מ להשוותו לגמרי לעומד בחופה ממש, אולי אינו נכון כל כך.

ובאמת יש לצדד דהמנחה קודמת, משום דהוי תדיר וקודם לשאינו תדיר. - ואף שנתבאר לעיל דלא שייך דין תדיר קודם בדידן, היינו לפי מאי דאמרינן דתלמוד תורה נדחה מפני החופה, אבל לאחר שנתברר דאין הדבר פשוט כל כך דהוא נדחה, א"כ אפשר שבאנו שוב להכלל דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואם כן מנחה קודמת.

ומה שיש לדמות נידון דידן לדברי המשנ"ב לגבי הדלקת נרות, דאשה שאין לה שהות להתפלל תפלת מנחה בע"ש קודם הדלקת הנרות, תתפלל ערבית שתים, וא"כ ה"ה כאן דעדיף שיצא לחופה מאחר שזו היא מצוה עוברת, והיינו שאינו יכול להשלימה, ולעומת זאת תפלת מנחה יכול להשלים ע"י שיתפלל ערבית שתים. – האמת דדברי המשנ"ב בזה תמוהים מאד, שהיה לו לחלק בין אונס או פשיעה כמבואר בשו"ע (סימן קח, א) דתפילת תשלומין שייך רק בטעה או נאנס, ועל כרחך צריך לומר, דמירי באונס וע"כ יכולה להתפלל ערבית שתים. ואם כדברינו אין הכרח מדבריו, דרשאי מלכתחילה לעבור על תפלת מנחה, כדי לקיים מצוה העוברת, מאחר שיכול להשלים את תפלת המנחה בערבית.

וגם לא דמי כלל להתם, דבנידון דידן להצד שמתחייב לילך להחופה ולא להתפלל מנחה, אם כן אינו צריך להשלים כלל את תפלת המנחה, שהרי בשעת החיוב היה פטור

מלהתפלל, עיין משנ"ב (סימן קו סק"ג) בשם הפמ"ג. וא"כ תו ליכא מעלה יתירה בתפלה יותר מן החופה, דשניהם הוו מצוה עוברת.

ואפילו אי תימא, דמ"מ התפלה יכול להשלים (אף שאינו חייב בה), משא"כ שמחת החתן. זה אינו, דמ"מ מאבד את עיקר חיוב תפלה, דהתפלה שיתפלל אחריו לא יהיה רק נדבה ואינו תשלומין על תפלת חובה, כיון שהיה פטור מלהתפלל. – ובר מן דין, הרי אף שמחת החתן יכול להשלים אחר כך, שיבוא לריקודין של מצוה אחר כך, ומאי אולמיה חופה ממנחה.

ולמעשה נראה לענ"ד, דתלוי אם יש מעט אנשים בהחופה והוא בזיון להחתן והכלה, אם כן פטור הוא ממנחה, וכשיש הרבה אנשים ואין צריכים לו כלל, ילך להתפלל.

מעריב, הנהגת הלילה

סימן נא - עניית אמן באמצע ברכת השכיבנו

שאלה: לא התחיל עדיין השכיבנו והתחיל החזן החצי קדיש שקודם שמו"ע מה יעשה, האם ימתין מלומר השכיבנו כדי שיוכל לענות על קדיש, או שימשיך ויאמר השכיבנו כדי שיתחיל שמו"ע עם הציבור.

תשובה: הנה לדלג לגמרי השכיבנו כדי להתפלל בצבור פשוט שאין ראוי, אע"פ שמותר מן הדין לדלג בברכות ק"ש משום תפלה בצבור (סימן רלו, ג), ובפרט לדעת המג"א (שם סק"ג) והובא בביה"ל (סימן קט ד"ה לקדושה), דבלילה עדיף תפלה בצבור אפילו מסמיכת גאולה לתפלה. עם כל זאת כיון שלא נהגו כן אין לשנות, וראיתי בספר הליכות שלמה (הל' תפלה פי"ג דבר הלכה אות יח) שכן הורה הגרשז"א זצ"ל, דכיון שלא נהגו כן אין לשנות.

ואולם, הרי לדעת הרבה פוסקים עניית איש"ר עדיף מתפלה בצבור, עיין משנ"ב (סימן קט סק"ד) ושעה"צ (סק"י), וא"כ לא מסתבר לדחות עניית איש"ר בשביל תפלת השכיבנו ולהתפלל עם הצבור. לכן נראה שימשיך ברכת השכיבנו כדי להסמיך גאולה לתפלה ולעמוד בשמו"ע עם הצבור, ויענה באמצע הברכה רק איש"ר ואמן שאחר "דאמירן בעלמא" שזהו עיקר הקדיש, כדין עומד באמצע הפרק שנפסק בשו"ע (סו, ג) שמפסיק לקדיש, והיינו לאיש"ר ואמן שאחר דאמירן בעלמא (מג"א, והובא במשנ"ב שם סקי"ז).

ושוב ראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן כז אות יד), שיש מקילין גם לענות אמן באמצע הברכה על ברכת השכיבנו של הש"ץ, ושהמורה בזה להיתר יש לו על מי לסמוך, עיי"ש.

– ואם כן, כל שכן שיכול לענות איש"ר ואמן אחר דאמירן בעלמא, באמצע הברכה, ואז יצא ידי חובת שניהם, עניית הקדיש ותפלה בציבור.

סימן נב - טעה בתפלת ערבית של ר"ח והזכיר חג המצות

שאלה: טעה בתפילת ערבית של ר"ח ואמר ביום חג המצות הזה, האם יצא.

תשובה: הנה בשו"ע (קח, יב) פסק המחבר, דהטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסקה, ולהלכה מצאנו שנחלקו גדולי הפוסקים, עיין ט"ז (סקי"ב) ובמשנ"ב (סקל"ח).

והביא המשנ"ב דעת דרך החיים, דתלוי אם יש בהזכרה זו הוספת תפלה בעלמא, או שקר בפיו, דהיינו אם טעה ואמר בימות החול יעלה ויבוא עד ביום ראש החודש הזה ולא המשיך, הרי זה רק כמוסיף בתפילתו, וה"ה כשאמר הבדלה בחונן הדעת בימות החול דג"כ לא הוי הפסק, לפי שמזכיר מה שחנן לו השי"ת לב להבין ולהשכיל, וזה שייך בכל השנה לתת תודה להשם יתברך שחלק לו לב להבין ומדע לידע. משא"כ אם אמר יעלה ויבוא עד לאחר יום ראש החודש הזה שהוא שקר מוחלט, שהיום אינו ר"ח, על כרחך דינו כשח באמצע התפלה, עיי"ש. וכן נקט הערוך השלחן (קח, כא), דכשמזכיר דבר שאינו שייך לאותו היום, ודאי הוי הפסק כמו שח שיחה בטילה, ועוד גרוע משיחה בטילה דהוי רק הפסק בעלמא, משא"כ כאן דעושה יום זה כיום אחר, עיי"ש.

ואם כן שאלה זו שהזכיר את יום חג המצות בר"ח, תלויה בהכרעת הפוסקים, דלפסק השו"ע לא הוי הפסקה, ולדעת הרבה פוסקים והכרעת דה"ח שהזכרת מאורע שהוא שקר מוחלט הוי הפסקה, לא יצא.

והנה מצאנו בתשובת בית יהודה (ח"א סימן ד) שדן, אודות מי שטעה בתפלת ליל יו"ט והזכיר חג אחר, ויצא לדון שיצא בזה, דמה שלא הזכיר שם החג אינו מעכב, ומה שהזכיר שם חג אחר ג"כ לא מגרע, שהרי פסק המחבר דהזכרת מאורע שלא בזמנו אין מעכב, ובפרט שהרי למעשה הזכיר שיום זה יו"ט הוא וחתם את הברכה כראוי. וציין לדבריו כק"ז הגרעק"א בהגהות לשו"ע (תפז, א) וז"ל: את יום חג המצות הזה. ואם לא הזכיר שם החג אלא שאמר את יו"ט מקרא קודש יצא. ואם שינה ואמר בפסח את יום חג השבועות וכדומה, יש לומר ג"כ דיצא, שו"ת בית יהודה סי' ד', עכ"ל.

ודבריו הם דלא כדרך החיים, דבשלמא בדין הראשון שלא הזכיר את שם החג רק אמר את יו"ט מקרא קודש, מובן שפיר אמאי יצא, אולם בדין השני שהזכיר את חג השבועות, צ"ע למה יצא והרי הוא שקר מוחלט שהיום חג המצות, והאמנם דפסק המחבר דהזכרת

מאורע שלא בזמנו אינו מעכב, מ"מ יתכן דכל זה הוא דוקא כאשר אין בדבריו שקר וכדרך החיים הנ"ל.

ובאמת כבר נתקשו בדבריו כל האחרונים, עיין ברכי יוסף (תפז, א) שהאריך לדחות את דבריו, ובארחות חיים (ספינקא, סימן תצ אות ח) חולק ג"כ, דפשוט דבהזכיר חג אחר ודאי לא יצא, עיי"ש. וכך נוקט הערוך השלחן (תפז, ד), שאם הזכיר בפסח חג אחר, וודאי דלא יצא, עיי"ש.

אלא שעדיין יש לחלק בין ר"ח ליו"ט, ובנידו"ד יתכן דאפילו להבית יהודה לא יצא, דבשלמא ביו"ט, הרי הזכיר מקרא קודש וחתם כראוי ורק באמצעה טעה, וא"כ בזה יש לדמות להמבואר בשו"ע, דבהזכיר מאורע שלא בזמנו, אין מעכב ולא הוי הפסק, כיון דמ"מ הזכיר שניהם, גם את המאורע הנכונה. משא"כ בר"ח שלא הזכיר כלל את מאורע יום זה שהוא ר"ח, אלא הזכיר רק ההזכרה בטעות, נמצא ששיקר לגמרי בתפלתו, בזה י"ל דהוי הפסק ומעכב. ואף דבר"ח לא מעכב ההזכרה, מ"מ בכה"ג שהזכיר שלא כדבעי, י"ל דמעכב. וכעין זה כתב המקור חיים (קח, יב), דאפילו בתפלת ערבית שהדין הוא דבלא הזכיר כלל יעלה ויבוא אין צריך לחזור, אעפי"כ בהזכיר טעות יתכן שלא יצא, עיי"ש.

והנראה בזה לדינא, דאם טעה בראש חודש והזכיר יום הזכרון, פשוט שלא יחזור, וכמו שכתב בשו"ת התעוררות תשובה (מהדו"ק ח"א סימן עג – ובמהדו"ת חאו"ח סימן קצג), וז"ל: נסתפקתי במי שאמר ביום ר"ח ביום הזכרון הזה אם יצא, כיון דאחז"ל (עירובין מ.) שאינו מזכיר ר"ח בראש השנה, שזכרון אחד עולה לכאן ולכאן, וגם ר"ח מיקרי יום הזכרון, א"כ אפשר דיצא אם אמר בר"ח יום הזכרון, עכ"ל.

וכשטעה והזכיר חג המצות וכדומה נראה להלכה למעשה שלא יחזור, דהרי כלל גדול הוא דבמקום שנפסק בשו"ע הלכה ולא חלק עליו הרמ"א ונחלקו בזה האחרונים אם לברך, אמרינן דספק ברכות להקל (עיין שד"ח מערכת ברכות, אסיפ"ד אות יח), וכן איפכא אם הכריע השו"ע לברך והאחרונים מפקפקים בזה אין לחוש, זולת אם מובא בכתבי האר"י שלא לברך (עיין כף החיים סימן כה אות עה), וא"כ מאחר שבדין הזכיר מאורע שלא בזמנו לא העיר הרמ"א על המחבר, הרי שהסכים להוראה זו, וא"כ ספק ברכות להקל ולא יחזור.

ומאחר ששאלה זו תלויה במחלוקת הפוסקים, יש להזהר מאד בר"ח שלאחר ימים טובים, שלא להכשל מחמת הרגל הלשון באמירת יעלה ויבוא, וכאשר עורר כבר בספר מועד לכל חי (סימן ז, ב).

ערב שבת, הדלקת הנרות, קידוש

סימן נג - הנחת קוטל יתושים בע"ש

שאלה: האם מותר להפעיל בערב שבת מכשיר קוטל יתושים, וכתוצאה מזה יצודו בו זבובים ויתושים, דלכאורה יש בזה איסור צידה ונטילת נשמה.

תשובה: הנה לגרום בערב שבת נטילת נשמה בשבת שרי, וכדנפסק להדיא בשו"ע (רנב, א), דמותר להתחיל במלאכה בערב שבת סמוך לחשיכה והיא נגמרת מאליה, ולכן מותר לפרוס מצודות חיה ועופות ודגים והם נצודים בשבת. [ועיין שו"ת דברי יציב (ח"א סימן קסו) בשם שו"ת לב חיים (ח"ב סימן ס), באחד שמתוך שנתו נגע ביתוש בשבת והרגו, דאפילו איסורא ליכא כיון שמתעסק להסירו. – ואם כשהרג בשבת בידים בדרך מתעסק והרגו פטור, בודאי דבערב שבת גופא מותר להניח המצודה, דאע"פ שהצידה והנטילת נשמה בשבת תבוא ע"י מעשה שגרם בידים מע"ש, ולא דמי למתעסק, מ"מ הרי מותר לגרום בע"ש למלאכה שתיעשה מאליה בשבת, וכיון שמניח את המכשיר בערב שבת ובשבת אינו עושה צידה נטילת נשמה בידים, הרי זה מותר].

והפוסקים שאסרו להניח סם המות לעכברים וכדומה, מיירי במניח המצודה בשבת, עיין בן איש חי (שנה ב פ' וארא אות ו) כף החיים (שטז, לא) קצוה"ש (סימן קכב בדה"ש יא) שו"ת האלף לך שלמה (סימן קלה) ושו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן מה) שדנו בזה משום צידה, נטילת נשמה, ואיסור עשיית גרף של רעי לכתחילה בשבת.

ומצד איסור צידה יש עוד טעם שאין לאסור, דאפילו בשבת עצמו לא ברירא כל כך דיש בזה איסור צידה. דהנה מקור האיסור להניח מצודה בשבת לתפוש עכברים הוא במג"א (סי' שטז סק"ט) וז"ל: הפורש מצודה ובשעת פריסתו נכנס חיה לתוכה חייב, אבל אם נכנס אח"כ לתוכה פטור אבל אסור, שאינו יודע אם יצוד אם לאו [תוס' שבת דף י"ז]. ונ"ל, דמה"ט אסור להעמיד בשבת המצודה לצוד בו עכברים, עכ"ל. והובא במשנ"ב (שטז סקי"ח). – ובשו"ע הוצאת הדרת קודש (שם) הובא הגהת הגרעק"א שנדפס בכבוד חכמים (ירושלים תשמב, עמ' קכז) על המג"א, וז"ל: "וצע"ק דהא אין במינו ניצוד, ואע"ג דפטור אבל אסור, מ"מ הוי ספק דלמא לא יכנס בשעה שמעמידו, וא"כ מנ"ל דאסור".

גם בהגהות נזירות שמשון (שם) העיר מזה, וז"ל: וצ"ע דאפשר תוספות מיירי מחיה דבמינה ניצוד, משא"כ עכברים. רק דבלא"ה אסור לטלטל המצודה משום מוקצה. וא"ת דעכבר הוי בכלל שמונה שרצים כמ"ש בסעיף ח'. אבל הטעם שכתב שם בשם הר"ן (שבת לח: ד"ה הצדן) [דשמונה שרצים שיש להם עור מסתמא צדן לצורך עורותיהן, משא"כ שאר שרצים שאין להם עור הוי סתמא שלא לצורך] לא שייך בעכברים שלנו, וצ"ע.

ואם בשבת צידדו הגרעק"א ונזירות שמשון, דצריך עיון אם מעיקר הדין יש לאסור הנחת מצודה לעכברים בשבת, ה"ה לצידת יתושים. ועכ"פ בערב שבת פשיטא שאין לאסור הנחת מצודה בערב שבת.

עוד יש לצדד דליכא למיחש משום צידה, עפ"י המובא במשנ"ב (שטז סקי"ג) דחגבים טהורים לדעת רש"י הוא דבר שבמינו ניצוד, והרמב"ם אין סובר כן. וכתב בחוט שני (הל' שבת ח"א עמ' קכב), דאולי יש לבאר בדעת הרמב"ם, דהדרך הוא שאין כולאים חגבים חיים, אלא מיד בשעת צידה הורגים אותם ומטפלים בהם כשהם מתים, וההשתלטות עליהם נגמרת ע"י הריגתם, ומשום הכי אין זה בכלל מלאכת צידה, דצידה הוא דוקא כשתופס את הבע"ח בחייו, ולכן מה שקורין בזמנינו "ציד" שיורין חץ על הבעלי חיים וממיתים אותם אין זה בכלל צידה [חוץ מאיסורי נטילת נשמה].

ולדבריו, גם אם נחשיב פעולה כזו למעשה ולא כגרמא, אין לחוש משום צידה, שכן הצידה וההריגה באין כאחת. וא"כ היה להתיר משום צידה אפילו בשבת [ורק משום נטילת נשמה יש לחשוש בזה כשצד בשבת], ועכ"פ בערב שבת ודאי דמותר.

סימן נד - למה לא נוהגין לומר כהיום בע"ש הדליקו את הנר

שאלה: למה לא נוהגין לומר כהיום בערב שבת "הדליקו את הנר", כמבואר במשנה ובגמרא (שבת לד.) ושו"ע (סימן רס, ב).

תשובה: הראוני שכבר נשאל בזה בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סימן פג), והשיב: ולפענ"ד בעניותי הנני נוהג בכל ערב שבת לשאול אם לקחו חלה ושידליקו את הנר, ולערב אני בעצמי נוהג, ומסתמא כן עושין אחרים, ואדרבה נוהגין שהבעל מהבהב הפתילות והנרות, ע"פ המבואר בתוס' ובשו"ע. אבל המקילין בזה אולי מפני כמה סיבות. חדא, שאין הבעל על פי רוב בבית, דמהאי טעמא אמרו שאשה מדלקת מפני שהיא בבית והבעל אינו בבית. והשנית, שמדליקין שלא בזמנן, ובפרט בירושלים עיה"ק שמדליקין ארבעים דקות קודם השקיעה הראשונה ויותר משעה לשקיעת ר"ת, ועיין רבינו בה"ג הובא במרדכי וראב"ן והמג"א ובשו"ע הרב (רסג, ו), ומכאן סמכו הקדמונים, שהיו משגרים התינוקות מבית הכנסת לבתיהם קודם ברכו, שיצוו להדליק אז ולא ידליקו קודם מנחה, כיון שאינן מקבלין אז עליהן את השבת. ועוד בו כי במקומות שמתריעין (בצופר) להדליק נרות, אולי סומכין על זה, ומ"מ כל ערום יעשה בדעת, ובפרט שאמירתה סגולה לשלום בית, ויאמר בניחותא כי זה עיקר הגורם לשלום בית, והבן, עכ"ד.

לענ"ד צ"ע בזה, דטעם זה שאין הבעל אומר "הדליקו את הנר" משום שהוא בבית הכנסת, נדחה מדברי הט"ז (סימן רס סק"ג) וז"ל: ויאמר להם הדליקו את הנר, פירוש בפתח הה"א, לשון ציווי, דאין שייך לומר לשון שאלה, אם הדליקו את הנר כמו בעשרתם ערבתם, שכאן הוא רואה שלא הודלק, ומה שאלה יש בדבר. ונראה לי, דאם הוא בחדר מיוחד והולך משם לבית הכנסת ואינו יודע אם הודלק בבית דירה, שפיר יאמר לשון הדליקו בחירי"ק, דהוא לשון שאלה, עכ"ל.

חזינן, דגם כשנמצא בחדר אחר ואינו רואה אם הדליקו את הנר, צריך לומר הדליקו את הנר, רק לא בפת"ח אלא בחיר"ק. וכן הביא כף החיים (רס, כו) בשם שוע"ה (סעיף ה) ופתח הדביר (אות יא), וכ"כ במשנ"ב (רס סקי"ד), שאם אינו בבית כשמגיע סמוך לחשיכה אלא בביהכ"נ או במקום אחר, צריך לשלוח שליח לביתו להזכירם על דברים אלו.

ומה שכתב דהוא משום שמדליקין מוקדם ג"כ אינו מובן, דסוף סוף נוהגין להדליק בזמן זה ומקבלות הנשים עליהן את השבת בהדלקה. – ומה שצידד, דאולי סומכין על שמתריעין בצופר, אכתי איכא למיחש שמא תטעה שתקיעה זו ראשונה ותבוא להדליק בזמן איסור. ובפרט לדעת הפוסקים (הנ"ל) בכל אופן צריך לומר "הדליקו את הנר" גם כשאינו בבית, א"כ הזכרת הצופר אין מורידמנו את הענין לאמרו.

וגם מסברא נראה שהזכרת הצופר לא סגי, שהרי גם בזמן חכמינו ז"ל היו תוקעין שש תקיעות, ואחד מהן הוא כדי להדליק את הנר, כמבואר בגמרא (שבת לה:), ואעפ"כ מבואר במשנה (לד.) שכל אחד חייב לומר בבית עם חשיכה הדליקו את הנר.

והעירוני דבשו"ת נשמת שבת (ח"א סימן רב) רצה לחלק, דאולי התקיעות בזמן המשנה שהיה בשופר פשוט, לא היה נשמע כל כך בכל הבתים בפנים, ולכן היו צריכים להזכיר בפה להדליק את הנר, אבל בזמנינו שהקול חזק ונשמע בכל הבתים יש לסמוך על התקיעות גרידא, ושוב אין צריך הבעל להזכיר להדליק את הנר. אבל לענ"ד צ"ע בזה, שכן בטור (סימן רנו) מבואר, שהתקיעות היו תוקעין במקום גבוה "כדי שישמעו כולם".

ואפשר שנובע מחסרון ידיעה, ובאמת חסידים ואנשי מעשה נזהרין בזה. – שוב ראיתי מה שכתב הגה"ק מבוטשאטש באשל אברהם (סימן רס ס"ב), וז"ל: אולי טעם מצוה לומר הדליקו הנר לקבלת שבת קודש, כדי שיהיה בשליחותו למצוה מכל צד ובכל הפרטים היטב, וכמו שכתבנו במקום אחר, שכל שעושה שום הכנה בעצמו לא שייך עוד מצוה בו יותר מבשלוחו. ומכל מקום הדלקת הנר שקודם לקידוש והוא עיקר הכנת הסעודה, נכון שבכל ערב שבת קודש יאמר כן לגלות השליחות דעבדה אדעתא דידיה. ולזה גם

כשבטוח שבלי אמירתו תדליק בזמן הראוי, מכל מקום מצוה קעביד באמירתו. ואולי לזה כתבו בספה"ק לעשות הכנה קצת דהדלקה, כגון להעמיד המנורה בעצמו, וי"ל שהוא מצד שהדלקה חשובה יותר מהסעודה, ועל ידי זה לא יצטרך לומר הדליקו את הנר כפי סגנון לנהוג כמו זר נחשב בעיני הנשים להזכירם כן בכל ערב שבת קודש, ועל ידי ההכנה יוצא ידי חובתו היטב, עכ"ל. – ולדבריו, דכשהבעל מתעסק בהכנת הנרות אינו צריך להזכיר "הדליקו את הנר", יש לימוד זכות על המקילין בזה.

[**ובעיקר** דבריו יש לעיין, שהרי מנהג קדום כבר בכל תפוצות ישראל שהבעל מהבהב את הנרות, וכמו שהביא המג"א (רסג, סק"ז) מכתבים דהאיש יתקן הנרות, ואעפי"כ כתב הט"ז דכשנמצא בחדר אחר יאמר "הדליקו את הנר", הרי דאפילו כשכבר תיקן והכין את הנר, יש ענין שיאמר "הדליקו את הנר", ויל"ע].

סימן נה - שמן זית למאור אם כשר לנר שבת

שאלה: שמן זית למאור, שאינו צלול כל כך כמו שמן זית לאכילה, האם מהודר לנר שבת, אע"פ שאינו ראוי לאכילה.

תשובה: הנה לגבי נר חנוכה יש שחוששים בזה, דבעינן מן המותר בפיך, וזה אינו ראוי לאכילה. ואם כי לא נראה להחמיר, שאין דמיון בין דברים האסורים באכילה מדינא, לדברים שנמנעין לאכול ממנו מחשש היזק, ובפרט שלכאורה באכילה מועטת גם אינו מזיק. מ"מ גם להמחמירים בנר חנוכה, יש להקל גבי שבת. שכבר דנו בזה הפוסקים, האם יש להקפיד להדליק נרות שבת רק מן המותר בפיך, עיין דעת תורה (סימן רסד, וסי' תרעג), דשבת קיל יותר מנר חנוכה, כיון דהוי רק משום שלום בית, אין צריך שיהיה מן המותר בפיך.

ואף לדעת שו"ת תורה לשמה (סימן קח), דבפסול לאכילה יש בו משום הקריבהו נא לפחתיך (סוכה נ.), ומטעם זה כתב, דשמן זית שהיה תחת המטה, לא ידליקנו לשבת ויו"ט וכיו"ב, דכל הראוי לאכילה אם הניחו תחת המטה שורה עליו רוח רעה ונפסל לאכילה, ומאחר שנפסל לאכילה ממילא נפסל להדליק ממנו נר מצוה של שבת ויו"ט משום הקריבהו נא לפחתיך, וגם מים מתחת המטה לא יניחם בעששית להגביה השמן, אע"פ שאין המים עצמם נדלקים, מ"מ כיון שרוח רעה שורה עליהם הרחק מהם, עיי"ש. – מ"מ י"ל דכשאין עליו רוח רעה, וראוי לאכילה, ורק באכילה מרובה מזיק קצת, אין בו הקריבהו.

וגם בשדה חמד (קונ' הכללים מע' ל' קמ"א ל"א) הביא סברא דלא שייך במאכל שתחת המטה הקריבהו וכו', כיון שאין הפגם ניכר, והקריבהו אמרינן רק בניכר בו פגם. ולפי

דבריו, מש"כ תוס' (סוכה מח:) שיין ומים מגולים פסולים למזבח משום הקריבהו וכו', הגם שאין ארס הנחש ניכר (שהרי אמרינן רק "שמא" שתה מהן נחש), דמ"מ כיון שאינו ראוי לאדם משום סכנה גלויה שייך הקריבהו. אבל תחת המטה, שאינה סכנה גלויה, כי אם פגם רוחני של רוח רעה, נהי שאינו ראוי לאדם מחמת סכנה. מ"מ המצוה יכולה להבריח הרוח רעה. – וכל שכן הכא דליכא כלל רוח רעה, ובעיקרו ראוי לאכילה, דכשר להדלקה.

וגם הטעם השני שכתבו להחמיר בנר חנוכה, דבעינן דומיא דמנורה שבבית המקדש ככל האפשר, גם כן אינו שייך לענין נר שבת, שאין בו משום מנורת בית המקדש רק ענין כבוד ועונג שבת, ושלום בית. וגם בחנוכה עצמו אין נראה להחמיר משום כך, דא"כ ליבעי נמי כתית. [וע"ע ארחות חיים (ספינקא, סימן תרעג) כמה מראי מקומות בענין נר חנוכה בדברים מאוסים או אסורים באכילה].

סימן נו - הדלקת נר שבת משמאל לימין

שאלה: בשו"ע (תרעו, ה) כתב דצריך להדליק נר חנוכה תחילה משמאל ולפנות לימין, האם גם בנר שבת יש להקפיד על זה.

תשובה: לגבי נר שבת לא נזכר ענין זה ומשמע שאין להקפיד על זה, אבל מצד הסברא נראה להקפיד בזה גם בשבת, ועפ"י מה שאמרו חז"ל (יומא יז:), כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין. והראוני שכבר העיר בזה בספר לקראת שבת (ח"א פרק יג, לא) וציין לאבקת רוכל (סימן טו), דהיכא שאינו מקיף דבר אלא עומד תמיד נגד רוח אחד כמו בנר חנוכה וכוונתו לפנות מאותו רוח לבד, צריך להתחיל מנר של צד שמאל כדי לפנות אל הימין. ולכאורה ה"ה בנר שבת.

שוב התבוננתי, דדבר זה שתתחיל מנר המונח בצד שמאל, לא אליבא דכולי עלמא הוא, דכידוע נחלקו רבותינו האחרונים מהו הכוונה לפנות לימין, שיטת השו"ע (סי' קכח, וסי' תרנא) דהכוונה כפשטות הלשון "דרך ימין", דהיינו שצריך להפנות לאותו צד שנוטה לדרך ימין. וממילא העיקר שיסיים בימין. וכן מבואר בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קפז) דהעיקר שיסיים בימין. – ולעומת זאת, שיטת הט"ז (סימן תרעו סק"ו) בביאור כל פינות שאתה פונה וכו', דיתחיל מצד ימין.

והרבה חילוקים ביניהם, ולדוגמא הסרת הפרוכת כשפותחין הארון הקודש, דלדעת המחבר והחת"ס יהיה משמאל לימין, וכ"כ בדרישה (ריש סימן תרנא) לגלול הפרוכת מצד שמאל לימין. ואילו לדעת הט"ז מימין לשמאל. – ולכאורה לדידן שאנו נוהגין בנר חנוכה שפונים משמאל לימין, אזי כמו כן צריכים להסיר הפרוכת משמאל לימין, וכן

הוא בלקוטי חבר בן חיים (ח"ה דף קט:), וכן היה נוהג כק"ז הרה"ק מהרי"א מזידיטשוב זי"ע כמובא במנהגי זידיטשוב, וכן מנהג בעלזא.

אכן למעשה, המנהג ברוב מקומות שמסירין הפרוכת מימין לשמאל, וצ"ב מאי שנא מנר חנוכה שמתחילין משמאל לימין. – וכתב הפרישה (סימן קכח סקכ"ג), דלפי מה שכתב הב"י (סימן קכג) דנותנים שלום לצד שמאל תחלה, ולית ביה משום כל פינות יהיו על צד ימין דאינו פונה לשום צד, ה"נ בפתיחת ופניית הפרוכת מצפון לדרום אין קפידא, דהא גם כן אינו פונה, ע"כ. - ובספר מנהג ישראל תורה (סימן קלד אות א) ר"ל, דאולי כוונת הפרישה הוא, דהפרוכת נשאר על מעמדו ואינו פונה לשום צד ורק שמקפל חלק הימין לשמאל, עיי"ש. ולענ"ד אינו מובן כל כך איך נשאר הפרוכת על מעמדו, והרי מזיזו מצד לצד.

[ובכלל יל"ע בדברי הפרישה, דהרי בנר חנוכה גם כן המנורה עומדת על מכונה, ואעפ"כ מקפידין להתחיל בימין. – ואם כוונתו על האדם הפותח הארון שנשאר לעמוד על מקומו ואינו פונה לשום צד, רק ידו, הרי זהו ג"כ בנר חנוכה, ומאי שנא, וצ"ע].

וי"ל טעם אחר למה מסירין מימין לשמאל, דהרי נותנים הס"ת בצד ימין של הארון הקודש, וכמו שכתב הרמ"א (סימן קלד) דיש להחזיק התורה בימין, וכשמפנין את הפרוכת לימין, אזי זה מפריע מלהוציא הס"ת משם, על כן מפנין הפרוכת לשמאל, וכ"כ במנהג ישראל תורה (שם), ועיי"ש שהאריך בכמה דברים ששייך בהם הכלל דכל פינות שאתה פונה יהיו דרך ימין.

ועל כל פנים לענין נר שבת, לדעת השו"ע ושו"ת חת"ס דכל פינות שאתה פונה וכו' הכוונה לפנות משמאל לימין, ולכן מדליקין נר חנוכה משמאל לימין, נראה דה"ה בנר שבת צריך להתחיל משמאל ולפנות לימין. משא"כ לשיטת הט"ז דלעולם מתחילין בימין, ה"ה בנר שבת מתחילין בימין. – ואולם, כבר כתב בשו"ת חת"ס (שם) דימין והעברה על המצות, ימין עדיף, ולכן אם תצטרך להעביר על הנרות כדי להתחיל משמאל, עדיף שתדליק תחילה מצד ימין.

והרוצה לחוש לשיטת הט"ז, עיין במשנ"ב (תרעו סקי"א) ושעה"צ (שם סקי"ט), שתעמוד באופן שיד ימינה תהיה קרובה לקצה השמאלי של הנר, שלא תצטרך לשכל את ידיה, משום דאין מעבירין על המצות.

סעודות שבת

סימן נז - אם יכול לצאת מהבוצע בלא טעימה כלל
מהלחם משנה

שאלה: יש לחם משנה רק לפני הבוצע, ואין בו שיעור כזית שלימה לכל אחד ואחד, האם יכול לצאת מהבוצע בלא טעימה כלל מהלחם משנה. או דילמא, טעימה ודאי בעינן אבל סגי בפחות מכזית, וישלים החסר מחלה אחרת. או שמא כל אחד מהמסובים צריך שיטעם כזית שלימה מהלחם משנה. ונוגע מאד בליל הסדר שכמעט לא שייך שהבוצע יתן כזית לכל אחד מן המסובים.

תשובה: פסק בשו"ע (קסז, טו): אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע, ואם כל אחד אוכל מככרו ואין כולם זקוקים לככר שביד הבוצע, רשאים לטעום קודם. ואם הוא שבת צריך שיהא לפני המסובים לחם משנה חוץ ממה שלפני הבוצע, ואז יהיו רשאים לטעום קודם הבוצע. ובמשנ"ב (סקפ"ג), דאם אין לפני כל אחד מהמסובין לחם משנה, הרי הם צריכים לסמוך על הבוצע שיש לפניו לחם משנה ולטעום מאותו לחם, ואינם רשאים לטעום קודם לו. ושכן כתב בשו"ע הרב (סימן עד"ר).

ומשמע, שיש להקפיד ליתן לכל אחד מהמסובים מאותו לחם שבירך עליו, ומפני שבזה נחשב שטועמים מלחם משנה, ולא מועיל שישמעו את הברכה ויטעמו מהלחם שלפניהם.

וכתב הטור (סימן קסז): ושיעור הפרוסה כתב הרמב"ם ז"ל, לא יבצע פרוסה קטנה מפני שנראה כצר עין, ולא פרוסה גדולה יותר מכביצה מפני שנראה כרעבתן. והביא הב"י רוקח (סימן שכט ד"ה הלכות) בשם הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א), שיעור בציעה אית דאמרי כזית, ואית דאמרי פחות מכזית. וכתב דרכי משה (סק"ג): ונראה הא דלא יבצע יותר מכביצה, היינו אם אינו אוכל מן הפרוסה שבצע רק הבוצע, אבל לדידן שנוהגין שהבוצע נותן מן הפרוסה לכל המסובין, יש לבצוע יותר כדי שיגיע כזית או מעט פחות לכל המסובין וכן נוהגין, עכ"ל.

וכ"כ בהג"ה בשו"ע (קסז, א): ונראה הא דלא יבצע יותר מכביצה, היינו דוקא בחול ואוכל לבדו, אבל בשבת או שאוכל עם הרבה בני אדם וצריך ליתן מן הפרוסה לכל אחד כזית, מותר לבצוע כפי מה שצריך לו.

ומשמע לכאורה מדברי הרמ"א, דבשבת צריך לבצוע כזית לכל אחד ואחד. וכבר העיר המג"א (סק"ז) על דבריו, וז"ל: לכאורה משמע דחיוב הוא לאכול כזית וכו', ולא ראיתי נוהגין כן. גם הב"י כתב בשם הרוקח דסגי בפחות מכזית. ומכל מקום יש להחמיר לכתחלה, עכ"ל. – ויש לציין, דגם מלשון הדרכי משה (הנ"ל) משמע דאין צריך כזית, שכתב: "או מעט פחות".

וכן נקט בשו"ע הרב (סעיף ד) שא"צ כזית, וז"ל: אם אוכל עם בני ביתו או אורחים. מצוה מן המובחר לבצוע פרוסה גדולה כל כך שיתן לכל המסובים היוצאים ידי חובתם בברכתו מפרוסה זו שבירך עליה ולא מהלחם הנשאר ממנה. ושיעור פרוסת המוציא בין לבוצע בין לכל אחד מהמסובין, י"א שהוא לא פחות מכזית ויאכלנו כולו בבת אחת, וי"א שא"צ כזית, שהרי אפילו כל שהוא ראוי לברך המוציא, ודי שתהא פרוסת המוציא כחצי זית שלא יהא נראה כצר עין, וכן נוהגין. והעתיק את דבריו בערוך השלחן (סעיף ו) שא"צ כזית וכן נוהגים.

למדנו מדברי הפוסקים דרק מלכתחילה יש להחמיר בכזית, אך אין זה לעיכובא ובפחות מכזית סגי.

והטעם שצריך ליתן לכל אחד כזית, מבואר במשנ"ב (סקט"ו) וז"ל: לכל אחד כזית. כדי שלא יהיה נראה כצר עין (ודלא כהשו"ע הרב שכתב דבפחות מכזית גם כן לא נראה כצר עין). וי"א עוד דבלאו האי טעמא ג"כ טוב הוא לכתחלה שיאכל אדם כזית בעת ברכת המוציא, עכ"ד.

וכיון שכן, פשוט דצריך שיהיה שיעור טעימה מהלחם משנה לכל אחד מהמסובים, וטעימה זו סגי אפילו בפחות מכזית, הן מצד ששיעור כזית אינו מעכב לדינא, והן מצד דהטעמים שנאמרו אינן מעכבים [עיין משנ"ב (שם סקל"ה) לענין הפסק קודם שטעם כזית], אלא שישלים שיעור כזית מחלה אחרת.

ושוב ראיתי כדברינו בשש"כ (פנ"ה הערה טו) ושולחן שלמה (הל' שבת סימן רע"ד אות ה) בשם הגרשז"א זצ"ל, דכשיש לחם משנה רק לפני הבוצע, לכתחילה טוב שיהיה בו לכל הפחות שיעור כדי שיטעם כל אחד מן המסובים מהלחם משנה. ואפשר דסגי גם בפחות מכזית מהלחם משנה, ומה דמשמע מדברי הרמ"א שצריך לבצוע בשבת כזית לכל אחד ואחד, י"ל דהוא משום דבלאו הכי נכון לאכול מיד כזית ולא להפסיק בדיבור (כמשנ"ב קסז סוס"ק לה), אבל מצוי מאד שאין מקפידים על כך, וא"כ אפשר שגם לכתחילה יכול שפיר לצאת מהבוצע אף בפחות מכזית, ובפרט בסעודות של שבת ויו"ט של פסח שאי אפשר כלל שהבוצע יתן מן הלחם משנה כזית לכל אחד מן המסובין, והמהדר יאכל עד כזית ממצה אחרת.

סימן נח - הגשת מזון למחלל שבת

שאלה: האם מותר להגיש בשבת אוכל למחלל שבת.

תשובה: פסק בשו"ע (שכה, א): מותר לזמן אינו יהודי בשבת, ומותר ליתן מזונות לפניו בחצר לאכלן, ובמג"א (סק"א) שוע"ה (סעיף א) ומשנ"ב (סק"ב) בשם התוס' (שבת יט. ד"ה

נותנין), דאף דאסור לטרוח בשבת בשביל מי שאין מזונותיו עליו (כבסימן שכד), אינו יהודי חשוב מזונותיו עליו לענין שמותר לטרוח בשבילו, משום דמפרנסין ענייי אינם יהודים עם ענייי ישראל מפני דרכי שלום. ומסתימת הפוסקים נראה, דכיון שהתירו מפני דרכי שלום מותר אף להגיש להם.

מיהו בב"י (ריש סימן שכה) הביא מהר"ן בשם הראב"ד ש"מחמיר בדבר לאסור כל היכא דמצי לאישתמוטי, והא דקיי"ל מזמנין את א"י בשבת, לא דספינן ליה אנן, אלא דמחוינן ליה ושקיל איהו לנפשיה. אי נמי דספינן לדידן ואכל איהו בהדן" עכ"ל. ומפורש בדבריו, דאין לספות לפניו האוכל, אלא מחוינן ליה ולוקח בעצמו. ובערוך השלחן (שכה, א) כתב כדעת הפוסקים הנ"ל, דהתירו מפני דרכי שלום, וכתב על זה בסוגריים "ער"ן פ"ז גבי נותנין מזונות מ"ש בשם הראב"ד וצ"ע". ועיין כף החיים (סק"ה) שכתב בשם עולת שבת (סק"ב), דנראה להחמיר כדברי הראב"ד היכא דאפשר.

ולדינא, אם אפשר להשתמט מליתן מזונות לפני אינו יהודי, ודאי עדיף טפי, אבל באי אפשר יש להתיר, היות והפוסקים לא הביאו את דברי הראב"ד לדינא. וגם העולת שבת שנטה להחמיר להראב"ד, כתב זאת רק היכא דאפשר.

ומעתה לענין מחלל שבת נראה לכאורה, דתלוי בהתנהגותו אם מחלל שבת בפרהסיא שדינו כעכו"ם, או לתיאבון שבזה מצינו שהקילו הפוסקים בהרבה דברים. דאם דינו כעכו"ם אין ראוי לטרוח בשבילו וכדין נכרי דבדאפשר ראוי להחמיר, אבל אם מחלל שבת מפני שנשבה וכיוצ"ב, יש להקל אף כשיכול לאשתמוטי.

[**ומצד** ההלכה שכתב הרמ"א (קסט, ב), לא ליתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך, ובמשנ"ב (סקי"א), דאם יודע ודאי שלא יברך, אסור ליתן לו אף בתורת צדקה, ודוקא אם מתוך רשעותו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך, לא נפקע מצות צדקה בשביל זה. – כבר כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן יז), דאין איסור לפני עור במי שבמזיד אינו מברך. ולמעשה הביא בפסק"ת (קסט, ג) בשם פוסקים דהמארחים אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות ונותנים לפניהם אכילה ושתיה, צריכים לומר להם שיברכו על האכילה ושתיה לפניה ולאחריה, ואם אינם נענים ואינם מברכים לפניה או לאחריה אין בזה חשש איסור לפני עור ומסייע לעוברי עבירה].

שנים מקרא ואחד תרגום

סימן נט - קריאת פרשת המן אם עולה להשלים שמו"ת

שאלה: הנוהג לומר פרשת המן ביום שלישי בשלח כסגולה לפרנסה [כמובא בשם הרה"ק מהרמ"מ מרימנוב זי"ע], האם מהני להשלים שמו"ת.

תשובה: הנה הרבה טעמים נאמרו בטעם תקנת חז"ל להעביר הסדרא שמו"ת, וז"ל ספר החינוך (בהקדמה): ואחת מן המצות – והיא עיקר ויסוד שכולן נשענות עליו – היא מצות לימוד התורה. כי בלימוד ידע האדם המצות ויקיים אותן, ועל כן קבעו לנו חכמינו זכרונם לברכה, לקרות חלק אחד מספר התורה [פרשה] במקום קבוץ העם, שהוא בית הכנסת, לעורר לב האדם על דברי התורה והמצות בכל שבוע ושבוע, עד שיגמרו כל הספר. ולפי מה ששמענו רוב ישראל נוהגים היום לקרותו כולו בשנה אחת. ועוד חייבונו חכמינו זכרונם לברכה לקרותו כל אחד מישראל בביתו בכל שבוע ושבוע, כמו שקורין אותו במקום הקבוץ, וזהו אמרם זכרונם לברכה (ברכות ח.), לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, כדי שישכיל בדברים יותר בקרותו אותו בביתו, עכ"ל.

וכעין זה כתב הלבוש (רפה, א) דתקנו שמו"ת כדי שיהא בקי בתורה, עיי"ש. ובפמ"ג (סימן רפה משבצ"ז סק"ב) הביא טעם נוסף, דשנים מקרא הם כנגד סיני ואהל מועד, ותרגום הוא משום דמשנה תורה היה באר היטב, עיי"ש. – וכל אלו הטעמים שייכי גם באומרו פרשת המן כסגולה לפרנסה, דסוף סוף מתבונן בפסוקים, ונעשה בקי בתורה.

ברם יש לדחות דלאו שפיר דמי למיעביד הכי, דהנה בפמ"ג (משבצ"ז סק"א) כתב, דיש לקרות קודם שנים מקרא ואחר כך התרגום, ולא יקדים התרגום. וא"כ בנידו"ד נמצא שבחלק מן הפרשה הקדים התרגום לפני המקרא של שאר הפרשה, וזה אינו לכתחילה.

ואף לפי המנהג שקורין כל פסוק ופסוק שמו"ת, ולא כל הפרשה בבת אחת מקרא ואח"כ תרגום, וכדאיתא במג"א (סק"א) דעות בזה, וע"ע שערי תשובה (סק"א) ומשנ"ב (סק"ב). וא"כ יש לומר, דכוונת הפמ"ג הוא רק לענין כל פסוק ופסוק בפני עצמו שאין להקדים קודם התרגום, וא"כ שפיר דמי בנידו"ד. – מ"מ יתכן דלא אריך למיעבד הכי לא לקרות הפרשה שמו"ת לפי הסדר, וכן משמע בפמ"ג (שם) דבעינן שיהא על הסדר. וכ"כ להדיא במשנ"ב (סק"ו) לא לקרות פסוק המאוחר קודם המוקדם רק יקרא כסדר. וא"כ לא עביד שפיר בדידן, ויל"ע.

ומלבד זאת כתב המג"א (סק"ה) בשם השל"ה, שיש לקרות הפרשה ביום ו' לאחר חצות [ועיין שע"ת (סק"א), שהאריז"ל היה נוהג לקרותה מיד באשמורת יום ו'. ומ"מ ברור שלכתחילה יש לקרותה ביום ו' ולא קודם לכן, והוא מצוה מן המובחר. – ועיין שו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן לג, א), דמן הנסיון טוב לקרוא כל יום מימות השבוע פרשה אחת עם תרגום ופירש"י אם אפשר, וכך נהגו הרבה גדולים, ולסיים הפרשה בערש"ק, או לכל הפחות לפני סעודת הבוקר].

ועכ"פ לענין דיעבד נראה, דאף בנידון דידן יצא, דכל זה הוא רק לענין מצוה מן המובחר. – וידוע מה שכתב השלה"ק (ח"א מסכת שבת – ח"ב בהקדמה), דכאשר קורא

הפרשה שמו"ת ישים לבו ועיניו להתבונן במה שקורא, הן במצות התורה הן בדרכי מוסר, הן בכל תועלת אשר יוכל להוציא מכל ענין וענין, ולא תהיה קריאתו כמצוות אנשים מלומדה.

וכתב בספר לקוטי צבי (שער ו פ"ה): וגם כשיקרא וכו' איזה מצוה מהמצוות הנוהגין בזמננו, יקבל עליו במחשבתו בשמחה עצומה לעשותה ולקיימה אם יגיע לידו, ויבקש במחשבתו מהשי"ת ויתעלה שישלח עזרו מקודש ומציון יסעדהו, לקיים כל המצוות הנוהגים בזמנינו מרמ"ח מצות עשה כשתזדמן לידו, ובמצות לא תעשה יקבל עליו בבל יעבור, ויבקש במחשבתו עזרה בקודש נמצא מאוד, נגד פיתויי יצרו המסיתו תמיד, ובמצוות שאין נהוגים בזמנינו יכניס צער בלבו מפאת העדר קיומם, ויבקש רחמים במחשבתו לצרף מחשבתו הטובה כמצווה ועושה, ובכל זה יהיה כוונתו לתת נחת רוח ליוצרו ובוראו ב"ה וב"ש, ולא יהיה קריאתו בתוה"ק כמצות אנשים מלומדה ח"ו, עיי"ש. – ולכן מה טוב להתחזק ולקרות הפרשה שמו"ת כדבעי ועל הסדר, ולא על דרך סגולה, רק מתוך התבוננות אמיתית ולשם שמו"ת.

סימן ס - נשיאת כפיים אם עולה להשלים שמו"ת

שאלה: כהן שמברך ברכת כהנים, האם מהני להשלים לשמו"ת לפרשת נשא.

תשובה: לכאורה לא מהני, ועפ"י מה שכתב בשו"ע (או"ח סימן מז, ז-ח): ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה אם למד מיד בלי הפסק, ויש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם.

והספק בזה מבואר בב"י והובא בט"ז (סק"ז), דיש לומר דק"ש הוי רק כדברי תפלה, כיון שאינו אומר זה לשם לימוד, ובמשנ"ב (סקי"ז) הביא מביאור הגר"א שהוכיח בפשיטות דאין ק"ש מועיל לזה, ושכן הביא בא"ר מהרבה פוסקים ופסק כן להלכה, עיי"ש. - חזינן, דדברי תפלה שאינן נאמרים דרך לימוד לא מיקרי לימוד, ולפי זה יש לומר, דגם נשיאת כפיים שנאמר דרך תפלה לא מצטרף ללימוד שמו"ת.

ומאידך יש לומר, דשפיר מהני, שכן ענין קריאת שמו"ת מבואר בספר החינוך (בהקדמה) הוא משום התבוננות בתורה, ולאו משום לימוד, ואם כן אעפ"י שאומר דרך תפילה, מ"מ סוף סוף נעשה בקי בתורה, והשיג את ענין הקריאה שמו"ת.

אבל כבר נתבאר (בסימן הקודם), דלכתחילה ראוי לקרות שמו"ת כסדר ולא להקדים את הפסוק המאוחר. וכיון שאין זה טירחא לחזור ולקרות ג' פסוקים, עדיף שלא להשלים קריאת שנים מקרא ואחד תרגום בצירוף פסוקי ברכת כהנים.

סימן סא - האם השלמת שמו"ת עד יום רביעי בשבת או עד סוף יום שלישי

שאלה: בשו"ע (רפה, ד) כתב, שיש אומרים דאפשר להשלים שמו"ת עד רביעי בשבת, מה הכוונה האם עד יום רביעי בבוקר, או עד מוצאי יום שלישי.

תשובה: הנה, יסוד דין זה דאפשר להשלים עד יום ד' נלמד מהבדלה, שנפסק בשו"ע (רצט, ו), דאם שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום ג', והטעם כמבואר במשנ"ב (סקט"ז) מהגמרא, דג' ימים הראשונים שייכים עוד לשבת העבר, ומכאן והלאה שייכים לשבת הבאה, עיי"ש. ומיניה יש ללמוד, דרק עד סוף יום שלישי יכול להשלים, כמפורש בשו"ע לענין הבדלה. ומפורש כן בשו"ע הרב (רפה, ה), וז"ל: ויש אומרים, שבדיעבד יכול להשלימה עד סוף יום ג' בשבת, כמו שיתבאר לענין הבדלה בסימן רצ"ט (סעיף ח), עכ"ל.

ומלבד זאת, הרי אין לקרות מקרא בלילה, וכל שכן תרגום, וכמו שכתב השערי תשובה (סק"א) בשם מחזיק ברכה, שאין לקרות שמו"ת באשמורת יום השישי, כי כתבו גורי האר"י ז"ל שאין לקרות תרגום בלילה. וא"כ אין נפק"מ בזה, דמ"מ לכתחילה אין בידו להשלים רק עד סוף יום ג'.

סימן סב - הפסק בדיבור באמצע קריאת שמו"ת
בין שני פרשיות מחוברות

שאלה: כתב בבאר היטב (רפה סק"א), איסור גדול להפסיק בדיבור בשמו"ת, האם נאמר גם בשני פרשיות מחוברות.

תשובה: הנה, טעם האיסור לא נודע, ועיין שעה"צ (סקי"א) דכתב, שאפשר כוונת הבאה"ט דזה איסור גדול, משום דהוי כפוסק מדברי תורה, שמאכילין אותו גחלי רתמים. אבל טעם זה צ"ע, וכבר נתקשה בזה הערוך השלחן (רפה, ז), דמה שייך הפסק בלא ברכה, ואי משום שאין להפסיק בלימוד התורה למילי דעלמא, אין זה שייך לקריאת שמו"ת, ועוד דאותם שקורין פרשה בכל יום הרי מפסיקין הרבה, ולכן אין מקום לזה מדינא, עיי"ש. ועיין קיצור של"ה (עניני ער"ש נח.) דיש טעם נכון וכמוס לדבר זה. וכ"כ כף החיים (רפה, טו) דעפ"י סוד אין להפסיק עיי"ש.

ובכף החיים (פלאגי', סימן כז סעיף ד) כתב: ואיסור גדול לדבר באמצע קריאת שנים מקרא ואחד תרגום (הקדוש שני לוחות הברית וחמ"י). ורבים חושבים דלהפסיק בדיבור לשון הקודש אין קפידא, והא ליתא, דגם בלשון הקודש הויא הפסקה, ואין הפרש כלל לענין זה, עכ"ל. ולא נימק מדוע אסור.

ועכ"פ, אם ננקוט כטעם זה דהוי כפוסק מדברי תורה, גם בין הפרשיות אין להפסיק. – ברם, כבר נתבאר דטעם זה נדחה, וכיון דהטעם הנכון הוא עפ"י סוד וכמוס, א"כ אין אתנו יודע עד מה, ואין לנו עסק בנסתרות, ויתכן דטעם זה שייך גם בפרשיות מחוברות, ולכן ראוי שלא להפסיק ביניהם.

ועיין הליכות שלמה (תפלה פי"ב הערה 105), דלכתחלה יקרא כל הפרשה כולה כאחת, ומלפנים היה נזהר [הגרשז"א זצ"ל] שלא להפסיק בדיבור במשך כל זמן קריאתה (וכמו שכתב המג"א סי' רפה סקי"א), אבל לימים נתיישב בדעתו שעדיף טפי להשיב לפונים אליו בשאלות וכדומה, שהרי יש בכך גם משום מצות חסד דאורייתא. וכן הורה לשואלים, דמותר להפסיק באמצע קריאת שמו"ת לכל מה שמפסיקין מת"ת, כגון מצוה עוברת, אפילו באמצע הפרשה. – אבל אין להפסיק בסתם.

סימן סג - קריאת פרשת התוכחה בלחש אם נוהג גם ביחיד הקורא שמו"ת

שאלה: במקומות שנוהגים בקריאת פרשת התוכחה שהבעל קורא מנמיך קצת הקול, האם גם כשאומר שמו"ת יש ענין להנמיך הקול.

תשובה: הנה, המנהג לקרות התוכחה בקול נמוך מובא בכסף משנה (פי"ג מהל' תפלה) בשם רבינו מנוח, דכן איתא בירושלמי לקרות הקללות בגמגום. וכ"כ בשו"ת שאילת דוד (בסוף הספר חלק החידושים, שבועות לו). אולם בשער הכונות מובא שהאריז"ל היה קורא התוכחה בקול רם, ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן סא) הביא בשם ספר מאמר מרדכי להמקובל מהר"מ לעטנר זצ"ל בהקדמה שם שכתב, שכן נהג הגה"ק המגיד מקאזניץ זצ"ל, ועיין מנהג ישראל תורה (או"ח סי' תכח אות א) עוד מנהגים בקריאת התוכחה. – ולענ"ד, מנהגים אלו נוהגים רק בקריאה בציבור, ובפרט שגם בציבור יש שלא הקפידו בזה.

סימן סד - דילג פסוק בקריאת שמו"ת האם צריך לחזור שוב על הפרשה

שאלה: אדם שגמר כל הפרשה שמו"ת ונזכר שבאמצע הפרשה דילג שני פסוקים שלא אמרם, וכעת אינו זוכר איזה פסוקים לא אמר, האם צריך לחזור שוב כל הפרשה.

תשובה: הנה, לענין קריאת התורה נפסק בשו"ע (קלז, ג – רפב, ז), דאם דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש, חוזר וקורא ושנים עמו. אבל לא נתבאר מה הדין בספק אם דילג, או שדילג ואינו יודע איזה פסוק דילג, ומסתבר דאינו צריך לחזור בכהאי גוונא. דבשו"ע (סד, ב) נפסק לענין ק"ש, דאם קרא פרשה וטעה בה, אם יודע היכן טעה, כגון שקרא כולה אלא שדילג פסוק אחד באמצע, חוזר לראש

אותו הפסוק וגומר, ואם אינו יודע היכן טעה, חוזר לראש הפרשה. וזה נאמר לענין ק"ש שהוא דאורייתא, אבל בתפלה או שאר מילי דרבנן לא מצאנו כן.

ולפי זה, ה"ה בקריאת התורה דהסכמת הפוסקים דחיובה רק מדרבנן [מלבד דעת הב"ח (סימן תרפה) דס"ל, דקריאת התורה של שבת ויו"ט דאורייתא, ונלמד מהפסוק "וידבר משה את מועדי ה'". אך כבר כתב הפמ"ג (בהקדמת א"א לסימן קלה) דהסכמת הפוסקים דהפסוק רק אסמכתא בעלמא, עיי"ש, ועיין עוד משנ"ב (סימן רפב סק"ב) דהוא מצוה מדברי סופרים, ואכהמ"ל].

ומצאנו שכבר דנו הפוסקים, האם מדמין קריאת התורה לק"ש, דבמשנ"ב (רפב סקל"ה) מבואר, דאם טעה הש"ץ הקורא בשבת ודילג מילה אחת, צריך לחזור ולקרוא, ובשו"ע הרב (שם סעיף כ) מבואר יותר, דאפילו דילג אות אחת צריך לחזור, אך בעולת שבת (שם סק"ו) חולק, דדוקא אם דילג פסוק צריך לחזור, דלא דמי לק"ש דחיובו מן התורה, משא"כ קריאת התורה בשבת, ועיין פתח הדביר (שם סקי"ג) דחולק עליו. – עכ"פ חזינן, דמקום יש לחלק בין קריאת התורה לק"ש שחיובה מן התורה.

ולפי זה, כל שכן בדילוג בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, דלכו"ע הוי רק מדרבנן, א"כ הוי ספיקא דרבנן ולקולא, ואין צריך לחזור על כל הפרשה.

סימן סה - שמו"ת באמצע פסוקי דזמרה

שאלה: אדם שהתפלל פסוקי דזמרה בשחרית בשבת ואוחז כבר בנשמת, והחזן מתעכב כי אין מנין וכדומה, ולכן רוצה לומר שמו"ת עד שיבוא מנין, וככה ירויח שישלים שמו"ת לפני סעודת שחרית של שבת, האם מותר לו. די"ל דכיון שלומד תורה שהוא ג"כ שבח להקב"ה רשאי להפסיק, או שמא בכל זאת חשיב הפסק בפסוקי דזמרה.

תשובה: בפוסקים מצאנו הרבה נדונים אם מותר להפסיק באמצע פסוקי דזמרה, ונצטט כמה דוגמאות, מהם אפשר ללמוד לנדון שאלתו:

א. כתב באר היטב (נא סק"ג), "אסור לומר מעמדות ותחינות בפסוקי דזמרה או בשעה שהש"ץ חוזר התפלה".

ב. במג"א (תכב סק"ו) כתב, שבאמצע פסוד"ז יש לו להפסיק לקרות הלל עם הציבור, ואין זה הפסק, דלא גרע ממזמורים שמוסיפים בשבת (ומובא במשנ"ב סקט"ז). ועיין כף החיים (תכב, לח), דאין דעת האר"י ז"ל נוחה לומר דברים שלא כסדרן.

ג. בט"ז (או"ח סימן סה) תמה על תרומת הדשן (סימן ג) שכתב, שאסור להפסיק לענות ק"ש גם מברוך שאמר ואילך, וחולק הט"ז על דבריו וסובר דמותר להפסיק. ועיקר ראיית הט"ז מגמרא ברכות, דפריך ונגרוס בפירקא אחרינא, ומשנינן א"ר אדא בר"א, בדבר שהציבור עסוקין בו, משמע דיש עדיפות בדבר שהציבור עסוקים, והיינו בקבלת עול

מלכות שמים. – ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן מ אות ב) כתב, דראיה זו צ"ע רב, דודאי התם בבעל קרי שבאנו לקבוע בתחלה שיעסוק באיזה דבר בשעה שהציבור קוראים ק"ש, טוב לקבוע הרהור ק"ש, כיון דאית ביה תרתי שאינו יושב בטל, וגם במה שהציבור עסוקים בו, אבל כאן דכבר עומד באמצע פסוד"ז, מנא לן שלענות עם הציבור דוחה אותו להפסיק שם. – מ"מ להלכה קיי"ל כטו"ז, כמו שכתב באר היטב בשם פרי חדש, וכן פסק בא"ר, עכ"ד.

ד. בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א או"ח סימן קיב) נשאל, אם מותר להפסיק לקדיש יתום באמצע פסוד"ז, וכתב דלא דמי להלל הנ"ל שהם מזמורים מתנ"ך, משא"כ הקדיש אינו שייך לאמצע פסוד"ז, עיי"ש. וכדבריו איתא בבאר היטב (סימן נג סק"ג), שאין לומר קדיש באמצע פסוד"ז, וראה פסק"ת (נא, ז).

ה. בשו"ת תשורת ש"י (ח"א סימן קכח) דן, בציבור שלא היה להם בעל קורא בתורה, כי אם זה העומד בפסוקי דזמרה, והתיר להפסיק ולקרא בתורה, מטעם משיב מפני הכבוד (נא, ה), וכבוד הציבור הוא ככבוד ת"ח (ב"י סימן קלה ממהרי"ק), ובמס' יומא איתא, שכהן גדול קרא בעל פה בתורה שבכתב, מפני כבוד הציבור, וגם קריאת התורה הוי מצוה דרבים, ורבי אליעזר שיחרר עבדו (ברכות מז:) ודחה עשה, משום מצוה דרבים, [העיר ע"ז אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן טו אות ח), דאי משום הא לבד אין ראיה, דשם אי אפשר באופן אחר, אבל כאן אפשר לחכות. ורא"ייתו רק דהוי מצוה לרבים וכבוד הציבור]. והביא עוד ראיות.

ו. בשו"ת פרי השדה (ח"ג סימן קיב) התיר להפסיק בפסוד"ז בסוף מזמור, בכדי לומר עם הציבור בריך שמיה בפתיחת הארון. אבל יאמר פסוקי ברוך ה' לעולם אמן ואמן עד ויברך דוד (כמג"א נא סק"ד). – דאמירת בריך שמיה בפתיחת ההיכל נחשב לכבוד התורה [שבהוצאת התורה מתפללים במיוחד], וא"כ הרי משיב מפני הכבוד (נא, ה). – אכן, כיון דעיקר בריך שמיה ניתקן רק לשבת, והפמ"ג (א"א ריש סימן רפב) כתב דהה"ד בחול בשחרית ומנחה בתענית אומרים, ולפי זה י"ל דבסתם ב' וה' שאין חיוב כל כך לומר בריך שמיה, לא יפסיק בפסוד"ז, אבל בשבת, ובתענית בשחרית ומנחה שיש יותר חיוב (כדמשמע מהפמ"ג הנ"ל), יכול להפסיק, וישתדל להגיע לפסוקי ברוך ה' לעולם. – [העיר במשנ"י (שם) על זה, דלמעשה י"ל אם להפסיק בפסוד"ז לאמירת בריך שמיה, דעד כאן לא התירו לומר פסוק שמע ישראל עם הצבור כשהוא באמצע פסוד"ז (במשנ"ב סי' סה סקי"א), אלא משום קבלת עול מלכות שמים, אבל לא אמירת בריך שמיה].

ובשו"ת מהרש"ג (ח"א סימן נב, ב) דעתו שלא להפסיק בפסוקי דזמרה לבריך שמיה, דהתקנה לאמרו בשעת הוצאת ספר תורה, הוא בעומד פנוי, ולא כשהוא באמצע תפלה. ועיין פסק"ת (קלד, יד).

ז. במטה אפרים (סימן תקפד באלף למטה סק"ב) כתב, דמי שעומד באמצע פסוד"ז והציבור אומרים שיר המעלות ממעמקים, לכתחילה יתפלל כדרכו ואח"כ יאמר שיר המעלות ממעמקים ביחידות במקומו, אבל אם מפסיק בפסוד"ז לאמרו בציבור אין מזניחין אותו (עיין בשו"ת משנ"י ח"ה סי' קד), כיון שבפסוד"ז מוסיפים בהם כל אחד לפי מנהגו עיי"ש, וכונתו לפי נוסח אשכנז שבשבת ויו"ט מוסיפים אחרי ברוך שאמר, א"כ יכול להוסיף גם מזמור ממעמקים.

ח. בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן א אות א) נשאל, אם מותר באמצע פסוד"ז לענות י"ג מדות עם הש"צ. וכתב: לענ"ד לבי נוטה דלא יענה, דענין הפסקה בפסוקי דזמרה נזכר פעמים בשו"ע, חדא בסי' נ"א ס"ד ועוד בסי' ס"ה ס"ב, ועיין סי' נ"ט ס"ד ומ"ב שם ס"ק י"ז, ועיין עוד במג"א סי' קכ"ד, ובסי' ס"ה שם דעת השו"ע דאפילו לענות ק"ש אפילו פסוק ראשון עם הציבור אסור. ודעת הב"ח והט"ז ומג"א דעכ"פ בפס"ד מותר כדי לקבל עול מלכות שמים עם הציבור, ודעת כמה אחרונים לפסוק כט"ז ומג"א בזה. איברא בספר כף החיים מעיד דמנהג העולם להחמיר בזה. ואולי לא כתב כן רק למנהג אחינו בני ספרד אעפ"י שכמה גאוני אשכנז אסרו ג"כ אפילו בק"ש.

מכל מקום, הגם שנקל בק"ש משום קבלת עול מלכות שמים, אכתי אי אפשר להקל בעניית י"ג מדות כמובן, גם אינו דומה לעניית אמן שהקילו הפוסקים בפסוד"ז דעניית אמן מהותו קבלת דברים וחיוב עני', משא"כ שאר עניות כמו י"ג מדות. - ועיין פסק"ת (נא, יג) עוד שיטות בזה, ושבשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן סא) כתב שהמקיל לומר עם הציבור, אין בו חשש הפסק דבכלל שבח הם, אך אם שותק ושומע מאחרים האומרים שפיר עביד.

ולאחר כל החזיון הזה, דומני שאין צריך להרחיב בסברות ומשא ומתן, שאם בתחינות, מזמורי תהלים, ק"ש, קדיש, בריך שמיה וכו' נבוכו הפוסקים אם מותר להפסיק ולאומרם באמצע פסוקי דזמרה, כל שכן שאין להעביר הסדרא שנים מקרא ואחד תרגום באמצע פסוקי דזמרה.

סימן סו - שמו"ת בליל שישי

שאלה: האם אפשר לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום בליל שישי.

תשובה: הנה בשעה"צ (רלח סק"א) מובא ב' דעות בענין מקרא בלילה, דעת האריז"ל שהובא בבאר היטב וברכי יוסף (סק"ב) שאין ללמוד מקרא בלילה. ודעת הפמ"ג שאפשר ללמוד מקרא בלילה. ומסיק השעה"צ, דאף להמחמירין לית בזה איסורא, אלא שלכתחילה טוב יותר ללמוד מקרא ביום. וכן הוא בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קנח), דמה שאין ללמוד מקרא בלילה היא רק ממדת חסידות. וראה אריכות נפלאה בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן מד) בענין לימוד מקרא בלילות החול, ובליל שישי ושבת.

וכל זה לענין מקרא, אבל לענין שמו"ת יש להחמיר יותר, מצד קריאת התרגום, שהביא שערי תשובה (רפה, סק"א) בשם מחזיק ברכה, שאין לקרותו באשמורת יום השישי, כי כתבו גורי האריז"ל שאין לקרות תרגום בלילה. והוסיף על זה הכף החיים (רפה, יד), "ואשרי מי שעושה כל דבר בזמנו ובמקום הראוי לו, ולא יחוש על הזמן נגד עבודתו יתברך, כי לכך נוצר". וראה אריכות דברים בשו"ת וישב הים (סימן ו), שאין לקרות תרגום אונקלוס בלילות החול, כולל ליל שישי.

ויותר מזה ידוע שהגה"ק רבי חיים פלאג'י זצ"ל בספרו כף החיים (סימן כז, ה) החמיר שלא לקרות שמו"ת בליל שבת, ומביא בשם ספר תולדות אדם (ח"א דף לט:) שביקש הגאון ר' זלמן מוואלוזי'ן ללמוד שנים מקרא ואחד תרגום בליל שבת, ותמה הכף החיים, שהרי לפי דברי הרמ"ע אין ללמוד תרגום בלילה, אפילו ליל שישי וליל שבת, עיי"ש.

ואמנם בשו"ת יביע אומר (ח"ו סימן ל) האריך בזה טובא, והביא מפקודת אלעזר (סימן רפה) שכתב: "ואני בעניי כך נוהג פעמים אין מספר, לקרות שנים מקרא ואחד תרגום בליל שבת כשיש לי טרדת מצות תלמוד תורה שיש עמה כתיבה בערב שבת, ואין לי פנאי אלא ביום שבת, שלא לבטל תלמוד תורה דרבים, ולכן אני קורא שמו"ת בליל שבת. ואף שהרמ"ע כתב שלא לקרות תרגום בלילה, הרי הוסיף שג"כ אין לקרותו בשבת ויו"ט, ובשער הכוונות מבואר שהאריז"ל קרא בשבת שמו"ת [במקום אונס גדול], ומה לנו לתפוס סודות שלא גילה האריז"ל, וכיון שאינו דבר האסור עפ"י הש"ס ועמודי הוראה ופוסקים, אין לי הכרח לצער עצמי קצת בשביל זה", עכ"ד.

וכן כתב בספר רוח חיים (רפה, ד), דרק לכתחילה אין לומר תרגום בליל שבת, אבל במקום אונס גדול מותר להעביר הפרשה שמו"ת אפילו בליל שבת. וכן העלה בשו"ת וישב הים (סימן ו) דבליל שבת מותר לקרות תרגום, ושעל כן מותר לקרות שמו"ת בליל שבת, עיי"ש. וכ"כ אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן פא, ח) דבליל שבת אין קפידא, ושהיו גדולים שהקילו גם להשלים חוקם בלילה.

ועכ"פ חזינן דאפילו בליל שב"ק נטו כמה פוסקים להחמיר, וכל שכן שאין לקרות תרגום בליל שישי.

סימן סז - שמו"ת במוצאי שבת

שאלה: אדם שלא העביר הפרשה שמו"ת במשך כל השבת, האם יכול להשלים במוצאי שבת.

תשובה: בשאלה זו יש לדון בשני חלקים, הא' קריאת פסוקי תורה בלילה, ב' קריאת תרגום בלילה. והנה לענין מקרא במוצ"ש כתב בסידור יעב"ץ (סדר מוצ"ש) משמיה דאביו בעל חכם צבי זצ"ל, שאין לומר שום פרשה של תורה במוצ"ש שאין זמנה בלילה. וגם בקריאת פסוקי "ויתן לך" שמקילין, כתב בספר זכור לאברהם (ח"ג או"ח מערכת לילה סקס"ז) לדקדק לאומרם לפני סעודת מלוה מלכא, מפני שבלילה אין לומדים מקרא.

וכתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן מד), דלפי זה ההולך בדרך באמצע השבוע שמובא בבאר היטב (רצט, יד), דרשאי לומר במוצ"ש פרשת וישלח, ידקדק לאומרו קודם סעודת מלוה מלכא, ושכן נסדרה באמת בסידור יעב"ץ פרשת וישלח קודם לוית המלכה בסעודה. וההסבר בזה ביאר עפ"י מה שכתב בשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן כה אות א) בשם האריז"ל, שבמוצש"ק יש עדיין הארת שבת, ושהרמ"ז ז"ל הזהיר שלא לומר וידוי במוצש"ק עד חצות לילה. - ולפי"ז, שפיר יש מקום להתיר ללמוד מקרא בליל מוצש"ק. שאם לענין ליל ו' מבואר בשער המצות להתיר לפי שהוא מכין לשבת ומתעוררים הרחמים בו, מכל שכן במוצש"ק שעדיין הארת וקדושת שבת קיימת בו ודאי שיש להתיר, דומיא דאותיות הנטפלות אל השמות שאינם נמחקים מאחריהם דחמיר קדושתייהו ואסור למוחקן (עיין שו"ע יו"ד רעו, ט).

ולפי זה, לא נהירא לקרוא שמו"ת במוצש"ק, דאם קריאת פסוקים דרך סגולה לא התירו בשופי, כל שכן קריאה בדרך לימוד. וגם אם קורא לפני סעודת מלוה דמלכא, דלכאורה בזה יש לצדד להקל כסברת שו"ת בצל החכמה הנ"ל, דכיון שעדיין יש הארת שבת אפשר להקל בקריאת פסוקי תורה, מ"מ הלא קריאת תרגום חמיר טפי, שבזה יש שהקפידו גם בשבת, וכל שכן שיש להקפיד על זה במוצאי שבת.

שוב ראיתי, שכבר העיר בזה בשו"ת נשמת שבת (ח"ב סימן שלט), והוסיף שאם חושש שאם לא יקרא שמו"ת במוצ"ש ישכח לגמרי, ילמוד המקרא עם פירש"י, דבכה"ג מבואר בשו"ת אבני צדק (יו"ד סימן קב) ועוד פוסקים, דאין איסור ללמוד מקרא בלילה.

ויותר מזה כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער השישי פרק ב), דכשלומד תנ"ך בלילה ואומר מיד פירוש המילות בלע"ז של כל תיבה ותיבה, ליכא סכנה כלל, ובשו"ת אבני

צדק כתב, שאין צריך לפרש כל תיבה ותיבה, אלא די בכל פסוק ופסוק. ואע"פ שסברא זו מספיק רק לגבי מקרא ולא לתרגום דחמיר טפי, אולי אפשר לומר, דהיות וקפידת אמירת תרגום בלילה, לא הובא מפורש בכתבי האריז"ל ובספרי הפוסקים, כמו שהובא קפידת ומניעת לימוד מקרא בלילה, על כן אין לחוש לה במקום חשש ביטול מצוה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, עיי"ש.

אבל לענ"ד נראה, דבדברים כאלו שאין לנו ידיעה ומי יבוא בסוד ה', יש מקום להחמיר, ויעשה לעצמו סימנים או יעמיד שומר שיזכירנו לקרא שמו"ת, ואל יכנס לענינים שנגשבים מבינתינו.

וגם אם נחתינן להקל במה שלא נזכר מפורש בכתבי האר"י ז"ל, א"כ אין צריכין להתירם של האבני צדק ויסוד ושורש העבודה הנ"ל שיפרש כל פסוק או תיבה, דסגי בהתירו של בעל בצל החכמה שהקיל לומר פסוקי תורה קודם סעודת מלוה דמלכא. ואם משום אמירת התרגום, יש להקל בזה משום דלא נזכר מפורש בהאריז"ל.

ולכן נלענ"ד שלא להקל בזה, שכן אעפ"י שלא נזכר מפורש בהאריז"ל, מ"מ הביאום גורי האריז"ל והובא בשערי תשובה (ראה בסימן הקודם), וא"כ אף בהתירם של האבני צדק ויסוד ושורש העבודה יצאנו ידי מקרא, אבל לא יצאנו ידי תרגום שאין לאומרו בלילה.

הבדלה, מוצאי שבת, הוצאה

סימן סח - אחיזת הכוס כשמברך על הבשמים והנר

שאלה: יש נוהגים לאחוז הכוס כשמברך על הבשמים והנר, ויש שמניחים על השולחן, האיך ראוי לנהוג.

תשובה: כתב בשו"ע (רצו, ו): אוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו. – מלשון זה משמע, דאיכא קפידא דגם בשעה שנוטל את ההדס בימין ומברך עליו, יחזיק את היין ביד שמאל. וכך הוא גם לשון הרמ"א (רח"צ, ג) גבי ברכת הנר, "ויש לראות בצפרני יד ימין ולאחוז הכוס ביד שמאל". ומשמע ג"כ שצריך לאחוז את הכוס ביד שמאל. וכ"כ הדרישה (סימן רי"ב סק"ב) שמורו – הוא הרמ"א ז"ל – נהג להחזיק את היין ביד שמאל בשעה שבירך על הבשמים והנר.

והטעם שצריך להחזיק הכוס ביד שמאל כשמברך על הבשמים והנר, כתב במשנ"ב (סימן רצו סק"ל), דהוא מפני שכל ברכות ההבדלה מצוה להיותן על הכוס. ומקורו מספר חיי אדם (הל' שבת כלל ח סעיף כד).

וכן משמע שנקט הגה"ק מבוטשאטש זי"ע, דלשון השו"ע מורה שצריך לאחוז הכוס ביד שמאל כשמברך על הבשמים והנר, שכתב באשל אברהם (תניינא סימן רצו): הייתי רגיל להחזיק הכוס דהבדלה בידי רק בשעת ברכת בורא פרי הגפן והמבדיל, ואיני נזכר מאיזה צד הייתי נוהג בזה שנוי מלשון השו"ע, ואולי ראיתי כן באיזה ספר ק', אך כיון שאיני נזכר בזה טעם, "אין ספק מוציא מידי ודאי לשון השו"ע, ויש לאחוז הכוס בשמאל בשעת ברכת הבשמים וכן דנר", עיי"ש באריכות. – גם במקור חיים (סימן רצו) להחוות יאיר נראה, דכבר בימי קדם היה שלא הקפידו בזה והניחו הכוס על השלחן בעת ברכת בשמים והנר, וכתב על זה דלא יפה עושים.

לעומת זאת בסידור יעב"ץ כתב, "מחזיר הכוס לשמאלו או מניחו על השולחן", משמע דליכא קפידא בדבר להחזיק הכוס בשמאלו. – ומובא בספר מרא דשמעתתא (אות קי) שכן נהג הגאב"ד דירושלם הגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל, שאחרי ברכת בורא פרי הגפן הניח את הכוס על השולחן, ולקח בידו רק הבשמים.

ולהנוהגים כן צריך לומר, דלשון השו"ע שכתב לאחוז הכוס בשמאל הוא לאו דוקא, וכדכתב הערוך השלחן (רצו, יז) וז"ל: ודע דהאחיזה בשמאל אינו חובה כלל, ולכן אצלינו כשמברכין על הבשמים מניחין הכוס על השולחן, ונוטל הבשמים בימינו, אלא "דהכונה היא העיקר לאחוז היין בימין וההדס בימין בשעת ברכתם, וממילא דהדבר השני בשמאל", אבל אין זה בהכרח וכו'.

ולענין סברת החיי אדם ומשנ"ב, דטעם אחיזת הכוס ביד שמאל הוא כדי שיבדיל על הכוס, יש לומר, דגם כשמניח על השולחן לפניו נקרא הבדלה על הכוס, וכהא דמבואר בט"ז (סימן רעא סקי"ט) בקידש על הכוס וכסבור שהוא יין ונמצא מים, דאם בשעת הקידוש היה יין על השולחן מוכן לשתות, אינו צריך לקדש שנית רק ישתה מהמוכן לפניו, וכמו שכתב רמ"א (סימן רט) בשם מהרי"ל, דהוי כאלו קידש על היין, עיי"ש. הרי דגם כשהכוס עומד לפניו ואינו אוחז הכוס בידו, חשיב ג"כ כמקדש על הכוס. וא"כ י"ל, דה"ה בהבדלה אין אחיזת הכוס לעיכובא, וסגי כשמונח לפניו על השולחן.

ובספר משנת יעקב (סימן רצו) העיד הגאב"ד קאפיש הג"ר יעקב לעבאוויטש ז"ל בזה"ל: כעת כל הגדולים והצדיקים והעולם מניחין הכוס על השלחן בשעת ברכת בשמים ונר, וצ"ע למה, ואפשר יען דחוששין שמא ישפוך היין כשתופס בשמאל וטרוד בזה ולא יכוין הברכה, אם כי י"ל דזה הוא כמו לולב דבשעתיה אינו מטריד, מ"מ י"ל דבשמאל האחיזה אינו טוב ומטריד יותר, "ומצד שצריך לברך גם בשמים ונר על הכוס, שכתב במשנ"ב דמשו"ה צריך לאחוז הכוס בשמאל, י"ל לענ"ד, דגם כשעומד הכוס לפניו על השלחן

הוה כסודרן על הכוס", וראיתי לגדול אחד שעושה כשו"ע, אבל כל העולם לא נהגו כן, עכ"ל. ומבואר בדבריו כסברתינו, דהנחה לפניו מהני ג"כ לענין שיחשב כקידוש על הכוס, ושו"ר שהאריך בזה בשו"ת להורות נתן (ח"ח סימן יז) בראיות שאין אחיזת הכוס לעיכובא, עיי"ש.

ולמעשה, מן הראוי לכתחילה לעשות כמפורש בשו"ע, וכדברי האשל אברהם. ועיין עוד בשו"ת באר משה (ח"ח סימן כח) שהאריך ג"כ בזה, ומסיים דהחוב על אלו שלא עשו כן עד עתה לתקן ולעשות כפסקו של השו"ע, זולת מי שיש לו קבלה דור אחר דור. והנוהגים להניח את הכוס על השולחן יש להם על מי שיסמוכו, שכבר נהגו כן הרבה גדולים וצדיקים וכנ"ל, והנח להם לישראל.

סימן סט - אחיזת הבשמים בשמאל כשמברך על היין

שאלה: האם צריך להחזיק הבשמים ביד שמאל כשמברך על היין.

תשובה: הנה בשו"ע (רצו, ו) כתב, אוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין וכו'. אולם בסידור היעב"ץ לא הזכיר שיאחז ההדס בשמאלו, וכן בסידור הרב השמיטו, וכתב בקצות השולחן (סימן צו סק"ד) שכן הוא המנהג. וגם בערוך השלחן (רצו, יג) כתב, דאין צריך לאחוז ההדס בשמאלו.

אבל עכ"פ צריך שיהיה מונח לפניו ממש, וכמבואר בזמירות דברי יואל (דף קלו ובהערות אות ג), שהרה"ק בעל דברי יואל מסאטמאר זצ"ל נהג להניח ידו השמאלית על הבשמים בהיותם מונחים על השולחן. וכן נהג הגאב"ד ירושלם הגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל כמובא בספר מרא דשמעתתא (אות קט), דהבשמים היו מונחים אצלו על השולחן משהתחיל הבדלה, והיה משים ידו השמאלית עליהם עד אחרי ברכת בורא פרי הגפן.

ומ"מ סתימת השו"ע הוא לאחוז בידו ממש, ובטעם הדבר ראה שו"ת משנת יוסף (ח"ה סימן עג) דיתכן שהוא כדי שיהא מצוי, ולא יפסיק לחפש בשמים, שהרי כבר בירך בפה"ג, ואין להפסיק בין הברכה לשתיה בחינם. – וכעין דברי אאמו"ר שליט"א ראיתי בספר מנהג ישראל תורה (סימן רצו אות ד) שהעתיק מספר תולדות שמואל, וז"ל: ומה שנוהגין שבשעת ברכת המבדיל לוקחין את הנר הנקראת הבדלה ביד שמאל לא מצאתי כעת בפוסקים, ואולי הטעם, כדי שלא יצטרך אחר הברכה להפסיק במה שיטול ההבדלה מיד האוחז בו, כי המנהג להסתכל בכוס אחר הברכה קודם שישתה כנגד אור האבוקה, וגם זה לא מצאתי כעת, ומ"מ מנהגן של ישראל תורה היא כידוע, ע"כ.

סימן ע - שתיית סודה לפני הבדלה

שאלה: בשו"ע (רצט, א): "אסור לאכול שום דבר או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל". האם מי סודה מותר ג"כ לשתות.

תשובה: לענ"ד נראה דדינן כמים בעלמא ומותר מעיקר הדין אף לכתחילה, רק דאנן מחמרינן לכתחילה אף במים עפ"י הנהגת האר"י ז"ל, ולכן לא ישתה מי סודה לכתחילה, אבל בשעת הצורך אפשר להקל בזה כמו במים.

דהנה, בגמרא (פסחים קה.) איתא, אמר להו רב עמרם, הכי אמר רב לקידוש קובעת [השבת, שאסור לטעום עד שיקדש] ולא להבדלה קובעת, והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן, אבל אתחולי לא מתחלינן. ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה, אבל בשתיה לא. ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה.

ופירש רשב"ם: "והני מילי דלא מיפסק לאכילה, אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא ומפסיק ומבדיל". – ואח"כ כתב: "ולא אמרן אתחולי לא מתחלינן אלא חמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה". ועיין במהרש"א והגהות חכמת שלמה (שם) מה שכתבו למה פירשו רש"י ורשב"ם דמים מותר אף להתחיל, ולא פירשו כן רק לענין שאין מפסיק למים. וכתבו, משום דלא שייך לומר הפסקה במים, שאין הדרך להסב עליו, וא"כ על כרחך דהגמרא מיירי אף לענין ההתחלה דמותר במים, עיי"ש.

ועכ"פ חזינן מהכא, דדבר שאינו חשוב וכמו מים, אין צריך להפסיק ואף מותר להתחיל לשתות, ורק יין ושכר שהם חשובים צריך להפסיק וכל שכן שלא להתחיל בשתייתם. וכן מבואר בערוך השלחן (רצט, א).

וא"כ נראה, דמי סודה שהם מים בעלמא רק שמוגזים ואינם חשובים, מותר לשתותם. – ולולי דמיסתפינא היה נראה לומר יותר, דמשמע מדברי הגמרא דאפילו שאר משקין מותר לשתות, דרק יין ושכר ואפשר גם קאוו"ע, שהם חשובים ודרך להסב בשתייתם בזה אמרו שצריך להפסיק, אבל מים שאין חשוב וכדנקט החכמת שלמה (הנ"ל), שאין מסיבין על המים, א"צ להפסיק ואף מותר להתחיל, וא"כ לכאורה אף שאר משקין המתוקים שבזמנינו אין מסיבים עליהם. ומ"מ אין בידינו להקל בזה, אבל עכ"פ במי סודה נראה פשוט שמותר.

וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן עה) שכתב, דעל סודה גם בשעת הדחק לא יקדש ולא יבדיל עלייהו דהן כמים בעלמא, ואף ששותין אותם גם בסעודות החשובות ומכבדין בהם, אבל הוא רק כשתיית מים לצמאון ולהתקרר בימים החמים ובשעה שחם, והכבוד בהם הוא ג"כ רק כשצריכין לזה, וגם במים צוננין מכבדין כשצריכין להם,

וחשיבות משקה הוא ששותים אותם אף בלא צורך לגופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים. – וכן מובא בספר מרא דשמעתתא (אות קז) שהורה הגאב"ד הגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל שאין להבדיל על מי סודה, שהם גרועים יותר מתה וקפה, ואפילו להפוסקים המתירים להבדיל על תה, מ"מ על מי סודה אין להבדיל כלל, לפי שאינן אלא מים, ועיי"ש במקורות שציין בליקוטי שי.

שוב הראוני בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סימן קכג) שכתב, דמי סודה לא נכלל בהיתר שתיית מים קודם הבדלה, ועפ"י מה דאיתא (פסחים קה.) ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושכרא, אבל מים לית לן בה. ואע"ג דהש"ס נקט יין ושכר, ה"ה כל המשקין אסור לשתות כדאיתא בטושו"ע, ורק מים מותר. והטעם נראה, דמים אין לו הנאה משתייתו רק כשצמא, ומשו"ה אינו מברך כשאינו שותה לצמאו, ועל כן לא נחשב מים לשתיה לאסרו לפני הבדלה, ואפילו כששותה לצמא דמברך, מ"מ המים אין לו טעם אלא מברך משום ששובר צמאו, ויעויין בתוס' (פסחים קה. ד"ה לא) דהטעם שהשותה לפני הבדלה מיתתו באסכרה מדה כנגד מדה הוא משביע גרונו יחנק, עיי"ש. והיינו כשיש לו הנאה בגרונו אסור, משא"כ מים דאין לו טעם. – והנה על מי סודה, כיון דיש לו טעם נראה דמברך עליו אפילו אין שותה לצמאו, כמו שכתב המחבר (בסימן רד) כל המשקין שאדם שותה לרפואה אם טעמם טוב והחיך נהנה מברך עליהם, וה"נ מי שתיית סודה דהחיך נהנה מהם, ועל כן מברך עליהם ואפילו אינו צמא ואסור לשתותו קודם הבדלה. ועוד דחז"ל התירו לשתות רק מים, ומי סודה יש לו שם לוואי, דמהאי טעמא כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן שעה), דמי סודה אין צריכין לשפוך מפני המת, דחז"ל אמרו מים, ומי סודה יש להם שם לוואי, עכ"ד.

ואין דבריו נראים לי, דלפי הנתבאר הטעם דשתיית מים מותרת קודם הבדלה, משום שאין זה משקה חשוב, ולא מפני שאין מברכין עליו, דלאו בהנאה תליא מילתא, רק בחשיבות אם מסיבין עליו או לאו, וכנ"ל. ואם כן אינני רואה הבדל בין מים מוגזים למים שאינם מוגזים.

ומה שהוכיח משו"ת מהרש"ם דסודה אינן כמים משום שיש לזה שם לוואי, אמת שדנו בזה האחרונים, וראה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סימן צד) בענין זה, אם מי סודה דינם כמים בעלמא, ונפק"מ לכמה דברים, כגון אם צריך לשפוך בשכונת המת מי סודה, ואם כשרים למקוה, וכמו כן הנודר מן המים אם מותר בשתיית סודה. וכתב דבלשון בני אדם ודאי אין זה בכלל מים, עיי"ש באריכות.

מ"מ אין לו שייכות לענינינו, דהם דנו בחלקי ההלכה או בענינים הסגוליים אם דייגינן להו כמים או לא, לגבי נדרים וכדומה, אבל עדיין אין המשקה הופך להיות חשוב מפני שיש לו "דין מים" או מפני שיש לו שם לואי, וכמבואר להדיא במשנ"ב (רצו סק"י), דקוואס ובארש"ט לא חשיבי וכמו מים הם, ולא אמרינן דמשום שיש להם שם לואי חשובים ויכולים להבדיל עליהם. וכל שכן מי סודה, וכיון שאינו חשוב, מעיקר ההלכה שפיר אפשר לשתות קודם הבדלה.

וכעין דברינו עיין בשו"ת דברי משה (סימן יד) אודות דברי הרמ"א (רצא, א) דאסור לשתות מים בין מנחה למעריב בשבת דאז חוזרים הנשמות לגיהנם. האם מי סודה בכלל זה. ומפלפל במה שמובא בספר ארחות רבינו משמיה דהקה"י זצ"ל להחמיר בזה, ובתוך דבריו הביא את דברי שו"ת מהרש"ם (הנ"ל), דסודה לא הוי בכלל מים כיון דיש לו שם לואי. ובתשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א (שנדפס בשו"ת דברי משה שם) העיר מהמשנ"ב (רצו סק"י) דקוואס ובארש"ט לא חשיבי וכמו מים הוא ולא אמרינן דשם לואי הוא. וכל שכן מי סודה, עיי"ש. – ואף דשם יש לדון אם נקרא גוזל את המתים או לאו, כיון דהמי סודה כבר הי' בבית, ואינו נוטל מן הנהרות. – מ"מ חזינן שהגרח"ק שליט"א צידד כדברינו, דיש להמי סודה דין מים. וה"ה בנידו"ד.

ואמנם כל זה מהנראה לפי עיקרי ההלכה. אבל למעשה ידוע שהאר"י ז"ל החמיר שלא לשתות אפילו מים. וא"כ ה"ה סודה יחמיר שלא לשתות, אלא אם כן הוא שעת הדחק גמור.

מוקצה

סימן עא - הוצאת מוקצה מכיור כדי שלא יפסד

שאלה: כלי שמלאכתו לאיסור מונח בכיור, ואינו רוצה ליטול שם ידים כדי שלא יפסד המוקצה, האם מותר להוציא את המוקצה, שהרי מותר לטלטל כשמל"א לצורך מקומו. או דלמא, טלטול כזה דמי למטלטל מחמה לצל שלא יפסד הכלי דאסור. – ומה הדין במוקצה מחמת גופו באופן זה.

תשובה: הדבר פשוט, שאם הוא כלי שמלאכתו לאיסור מותר להוציאו מן הכיור. דהנה בשו"ע (שח, ג) נפסק: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו וכו' בין לצורך מקומו, דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, אבל מחמה לצל, דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שיגנב או שישבר שם, אסור", עכ"ד השו"ע.

ופשטות לשון השו"ע מורה, שכל כלי שמלאכתו לאיסור שמעכב האדם מלהשתמש במקום זה שרוצה להשתמש בו, מותר לטלטלו, ואין נפק"מ אם המעכב הוא משום שהחפץ מפריע לו, או משום שחושש שיפסד החפץ, דבין כך ובין כך כיון שמפריע לו להשתמש כאן מותר לו לטלטלו. ומחמה לצל נקרא, באופן שאין צריך להמקום כלל, ורק רואה החפץ במקום מסויים שמשם יכול ליגנב או ליפסד, זה נקרא מחמה לצל.

אלא שעדיין יש לדון, באופן שהחפץ המונח בכיור אי אפשר להשתמש בו כלל לצורך גופו, אם מותר להוציאו, דידוע מחלוקת הרז"ה והרשב"א (שבת קנד:) בסוגיית מבטל כלי מהיכנו, אם כשמל"א כשאינו ראוי לאיזה טלטול לצורך גופו, גם לצורך מקומו אסור, וכן דעת הרז"ה. אבל הרשב"א חולק, דאע"פ שלא חזי לצורך גופו, מ"מ לצורך מקומו מותר.

וכדעת הרז"ה נקט התהלה לדוד (רסו, ח), דכל כלי שמלאכתו לאיסור, אם אינו ראוי לצורך שום דבר המותר בשבת, אסור לטלטלו אף לצורך מקומו, וציין אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנ"י (ח"ה סימן עו אות ה) שזו דעת בעל המאור, ושכ"כ הפמ"ג (שח א"א יב). ושהדברים מפורשים יותר בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן נה, ב) דכלי שמל"א אין הפירוש שאינו ראוי למלאכת היתר, שהרי מותר לטלטלו לצורך גופו, הנה שיש לו צורך גופו בהיתר, וג' חילוקים בכלי שמל"א – א) אם אינו ראוי כלל רק למלאכת איסור, זה מוקצה גמור, שאין לך מוקצה גמור כזה. – ב) ואם ראוי מעט למלאכת היתר, בזה מחלוקת ר"י ור"ש במוקצה. – ג) ואם ראוי גמור למלאכת היתר, רק שעיקר עשייתו למלאכת איסור, מותר גם לר' יהודה לצורך גופו ומקומו, עיי"ש.

ולהלכה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן נט) שנראה לפסוק כדעת הרשב"א. וכן משמע בשו"ע הרב (שח, פה) להקל כדעת הרשב"א. [ועיי"ש שביאר פלוגתתם, דדעת הרז"ה דכשמל"א תורת מוקצה ממש עליו, אלא שהתירו אם יכול להשתמש בגופו צורך היתר, ואם אינו יכול נשאר עליו שם מוקצה, וגם לצורך מקומו אסור דצורך מקומו הוא טפל בהיתרו לצורך גופו. משא"כ הרשב"א ס"ל דאין תורת מוקצה ממש על כשמל"א, וגם כשאין ראוי לצורך היתר עדיין לא נאסר אם רק ראוי לצורך מקומו]. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן לב) שהחזו"א (הל' שבת סימן טז אות יג) הניח דין זה בצ"ע.

ואם כן בנידון דידן, יש להקל גם באופן שאי אפשר להשתמש בהחפץ לצורך גופו, מ"מ מטלטלו לצורך מקומו, וכהרשב"א.

ולפום ריהטא היה נראה, דהני מילי דוקא באופן שאין לו כיור אחר להשתמש בו, דאם יש לו אחר לכאורה יש לאסור לטלטל החפץ, וכמו שכתב המשנ"ב (שח סקי"ב) לענין

טלטול לצורך גופו, דזהו דוקא כשאין לו כלי היתר לתשמיש, דאל"ה אין לו להשתמש בכלי האסור, וא"כ ה"ה לצורך מקומו. – ואולי יש לחלק בין צורך גופו למקומו, דכיון שכעת רוצה מקום זה, א"כ אף שיש לו כיור נוסף מותר להוציא החפץ. – ומ"מ נראה דבכה"ג יש לחוש לדעת הרז"ה, שבדבר שאי אפשר להשתמש לצורך גופו, יש להחמיר שלא לטלטלו.

אבל לאחר העיון נראה, דאף באופן שיש לו כיור נוסף מותר לטלטלו ע"י הערמה, וכמו שכתב בשו"ע הרב (שח, יב) דאף מחמה לצל מותר לטלטל באופן מסויים, וז"ל: ואם מחשב עליו להשתמש בו תשמיש במקום אחר, או שמחשב להשתמש איזה תשמיש במקום זה שהכלי מונח שם, מותר לו לטלטלו ממקום זה, אע"פ שעיקר כוונתו בטלטולו הוא כדי שלא יגנב או ישבר במקום זה, עכ"ד. ומקורו ממג"א (סק"ח), וכ"כ במשנ"ב (סקט"ז). – ומצינו אם כן היתר בנידון דידן ליטול את החפץ ע"י הערמה.

וכל זה לענין כלי שמלאכתו לאיסור, אבל במוקצה מחמת גופו, כבר כתב אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנ"י (ח"ז סימן קמט), שאסור להוציא קסטה או כלי אלקטרוני מהכיור, שכן קסטה נידונית כמוקצה מחמת גופו, דכלי שמל"א שמותר להשתמש בו לצורך גופו, היינו אם יכול להשתמש בו שימוש המותר בשבת, כגון קורנס לפצוח בו אגוזים, גפרור לחצוץ בו שיניו, אבל קסטה הגם שבעצמיותה היא כלי שמל"א, אבל אינה ראויה לשום תשמיש היתר מחמת עדינותה, ואינה ראויה לשום דבר אחר אלא להכניסה למכונת טייפ. ומבואר בשו"ת אבני נזר (הנ"ל) שכלי שאינו ראוי כלל רק למלאכת איסור, זה מוקצה גמור דמודה בו ר' שמעון, ואין לך מוקצה גמור כזה [כיון שהקצהו מדעתו לגמרי]. וכ"כ בהגהות הגרעק"א (לשו"ע או"ח סוסי' רסו, ד"ה שם בא"ד אלא), דכל שיש לו מציאות היתר טלטול בשבת לגופו, היינו לתשמישים הרגילים בו בחול, מותר גם לצורך מקומו, אבל שופר דאין רגילים ליתן בו מים לתינוק, וליכא מציאות טלטול לגופו, בזה גם לצורך מקומו אסור. וכ"ה במשנ"ב (סי' שח סקל"ד). – וילע"ע אם יש איזה היתר בהפסד מרובה, עכ"ד.

סימן עב - הוצאת מוקצה מאסלה

שאלה: קטן זרק כלי חשוב שמלאכתו לאיסור לתוך האסלה בבית הכסא, האם מותר להוציאו משם. – ומה הדין במוקצה מחמת גופו.

תשובה: לפי הנתבאר אפשר להקל מפני שלא יתפנה שם כל עוד החפץ בפנים מפני חשיבותו, ויצטרך לטרוח למצוא מקום אחר, ובאופן כזה מיקרי צורך מקומו. ובזה נוסף גם היתר דכבוד הבריות, שמצינו בשו"ע (סימן שיב) שהקילו טלטול מפני כבוד הבריות.

ואולם יש לעיין, אם מטעם דכבוד הבריות יוכל להוציא גם מוקצה מחמת גופו. דהנה ההיתר דכבוד הבריות שמצינו בשו"ע (שם) גבי מוקצה מחמת גופו, הוא בדליכא אופן אחר ומוכרח לקנח באבנים, ובכל מקום שילך יצטרך לטלטל אבנים לקינוח, לכן התירו לו לקנח באבנים משום כבוד הבריות. – משא"כ הכא יש לו ברירה להפסיד את החפץ, או לכל הפחות לילך למקום אחר, ואם כן מאן יימר דמשום כבוד הבריות כזה התירו לטלטל מוקצה מחמת גופו. – ואפילו בכשמל"א יל"ע אם יועיל סברת כבוד הבריות, בנידו"ד.

ומ"מ, כבר מילתינו אמורה דבכשמל"א יש להתיר משום דהוי לצורך מקומו, ואפילו באופן שהחפץ יקר, ועיקר כוונתו בשביל החפץ, ג"כ חשיב צורך מקומו וכנ"ל (בסימן הקודם). ועוד דהמציאות מוכחת דכשנמצא חפץ אפילו פשוט בתוך האסלה, לא יפנה שם אפילו אם מוכן שהחפץ יאבד, משום מאיסות, או מפני שלא יוכל להוריד את המים אח"כ כשהחפץ שם דיכול לגרום לסתימת הצינורות, וא"כ שפיר חשיב צורך מקומו ממש, דאינו מוציאו רק משום חשיבות החפץ (דאז הוי מחמה לצל) אלא משום המקום שיוכל ליפנות שם.

סימן עג - טלטול ארנק חדש

שאלה: ארנק חדש שעדיין לא השתמשו בו האם הוא מוקצה. – ואם כן איזה מוקצה הוי.

תשובה: הנה, לפי היסודות שבשו"ע (סימן שי) ובמשנ"ב (שם סקכ"ז) משמיה דהא"ר בדין ארנק ישן שכבר משתמשים בו, דכל שאין דרכו להקפיד להניח בארנק דברים אחרים, איננו בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס, רק כסתם כלי שמלאכתו לאיסור, ושרי לצורך גופו ומקומו. – יש להקל בארנק חדש, שהרי בדרך כלל רוב בני אדם מניחים בארנק גם שאר דברים ולא קפדי אינשי להכניס שם מעות בלבד, נמצא שלא ייחד עדיין את הארנק למוקצה, וא"כ לא הוי מוקצה.

ובפרט לדעת הבית מאיר (הביאו בשעה"צ שם סקי"ט), דמחמת חסרון כיס נקרא כל שדרך להקפיד ולייחד לו מקום, וכיס המיוחד למעות הלא אין דרך להקפיד לייחד לו מקום, ועל כן הוי דינו רק כשאר כלי שמלאכתו לאיסור. - לפי"ז כ"ש לענין ארנק חדש יש להקל שדינו ככשמל"א, כיון דודאי לא ייחד לו מקום עדיין.

אלא שעדיין יש לדון, דשמא כיון שנעשה ונמכר לצורך דברים המוקצים, אם כן הוי הזמנה למוקצה. ועיין שו"ת משנת יוסף (ח"ז סימן ע) שכתב, דאף ארנק שהזמינוהו למעות, ולזה נעשה נמכר ונקנה, אינו מוקצה, דקיי"ל (סנהדרין מז: ושו"ע או"ח מב, ג)

כרבא דהזמנה לאו מילתא היא, וא"כ ראוי הארנק להניח בו מפתחות, ממתקים, או ספר תהלים קטן וכדומה. וא"כ היה מקום להתיר טלטולן בשבת, כשהן חדשים, ולא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, דאין שויין גדול, ואי משום דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, עדיין לא השתמשו בו לאיסור, והזמנה לאו מילתא, עכ"ד.

וצריך לומר, דהני מילי בארנק שאכן משתמשים בו בדרך כלל גם לצרכי היתר, אבל הארנקים הרגילים שדרך רוב העולם להשתמש ברובם למוקצה בלבד ואין מכניסין שם דברי היתר, א"כ זהו עשיה גמורה למוקצה ולא רק הזמנה. – אבל מסתבר, דגם אם נחמיר בזה לכל היותר דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.

והראוני, שהאריך בשאלה זו בספר חשוקי חמד (עמ"ס שבת עמ' ריא), והעלה דארנקים גדולים שיש בהם כמה תאים ואפשר להשתמש שם גם היתר, כגון לשים שם תהלים, ורוב העולם משתמשים בו גם להיתר, ארנק חדש כזה יהיה מותר לטלטלו מחמה לצל.

ולענ"ד אינו כן, דהמציאות הוא דרוב תשמיש הארנק הוא לצורך מוקצה: מעות, חשבוניות, כרטיסים מגנטיים וכדו' שאר דברים המוקצים, וא"כ ודאי הוא מוקצה והוי כשמל"א. ואולי כוונת החשוקי חמד הוא על "תיק" ששם מניחים גם דברי היתר וזהו רוב תשמישו, אבל לא לענין ארנק.

סימן עד - טלטול עט שיוצא מתוכו דף ברהמ"ז או שיש בו שעון

שאלה: האם מותר לטלטל עט שיוצא מתוכו דף ברכת המזון, או עט שיש בו שעון.

תשובה: לפום ריהטא היה נראה לכאורה, דתלוי מהו העיקר העט או ברכת המזון והשעון, דהנה בביאור הלכה (שח ס"ג ד"ה קורדום לחתוך) כתב משמיה דהפמ"ג דכלי שרוב מלאכתו לאיסור, הוא ג"כ בכלל כלי שמלאכתו לאיסור, וחולק עליו הביה"ל, דזה דוקא אם עיקרה הוא רק למלאכת איסור ורק לפעמים משתמש בה להיתר, אבל אם דרך הכלי להשתמש בה לשניהם, ורק שלאיסור משתמשין בה יותר, מנלן דמקצה דעתיה מניה, דהלא עשויה למלאכת היתר ג"כ, עיי"ש. ולדבריו דבנעשה להשתמש בשניהם מותר לטלטל, אולי יש להתיר טלטול עט שבו ברכת המזון באופן שנעשה לשניהם, אבל אם עיקרה נעשה רק לאיסור, אסור לטלטלו.

ואולם יש לחלק, בין כלי אחד שמשמש פעמים לאיסור ופעמים להיתר, שבזה נחלקו האם אזלינן בתר עיקר תשמישו. ובין שני דברים נפרדים שחיברו יחדיו, והרחיב בזה בספר למשה מתנה (סימן מד) עיי"ש.

אבל לענ"ד האריכות בזה אך למותר, ובודאי לדינא יש להחמיר, דהוי זילותא לשבתא, ובפרט לפי המצב שכהיום יהפך בדרך זה ח"ו כל השבת לחול, דחדשים לבקרים, בכל

יום נעשים חידושים שונים. ובכלל מסתבר דהעיקר הוא העט, אלא שמשלבים להם כל מיני המצאות כדי למשוך את האדם לקנותם, ואין שום אדם קונה את העט מפני שצריך לברכת המזון, וא"כ ודאי שהוא מוקצה.

ולכן אסור לטלטל עט שיש בו גם שעון, דאף שלכאורה תלוי עם נעשה בעיקרו רק למלאכת איסור או לשניהם. מ"מ למעשה נראה להחמיר וכנ"ל. וכיוצ"ב כתב בספר חוט שני (הל' שבת ח"ג ע' סח) לענין מכשיר טלפון שיש בו גם שעון, דמסתברא כיון דהמכשיר העיקרי הוא הטלפון, אזלינן בתר המכשיר העיקרי והרי הוא מוקצה. וכן בכל סוגי המכשירים שמותקן בהם ב' מכשירים, יש לדון דהמכשיר העיקרי הוא הקובע לדיני מוקצה.

סימן עה - טלפון שבור אי הוי מוקצה

שאלה: טלפון שבור שנועד עתה למשחק ילדים, האם דינו ככלי שמלאכתו להיתר.

תשובה: הנה דעת רוב גדולי זמנינו דטלפון דינו כמוקצה מחמת ח"כ, וא"כ אם נשבר בשבת עצמו אסור בטלטול, כמו שכתב משנ"ב (שח סקל"ה) בשם מג"א, דכלים שהיו מוקצים מחמת חסרון כיס קודם השבת, ונשברו בשבת, שבריהם אסורים בטלטול כדין מוקצה מחמת חסרון כיס, אפילו אם השברים ראויים עתה למלאכת היתר שהדרך להשתמש בהם לשימוש זה. דקיימא לן מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא.

ואפילו להחולקים, דטלפון בזמנינו אין בו חסרון כיס, ודינו ככלי שמלאכתו לאיסור, כבר כתב המנחת שבת (סימן פח סקכ"ד) משמיה דהתהלה לדוד בשם העולת שבת וא"ר, דכשמל"א שנשבר בשבת ושבריו ראוין למלאכת היתר, שייך בזה מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, ודומה לכלי שמוקצה מחמת חסרון כיס, דאפילו כשנשבר לא נתבטל המוקצה, אף שעכשיו לא הוי כבר מוקצה מחמת חסרון כיס.

וכל שכן לפי מה שהביא אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנ"י (ח"ה סימן עו אות ה) מתהלה לדוד (רסו, ח), דכל כלי שמלאכתו לאיסור, אם אינו ראוי לצורך שום דבר המותר בשבת, אסור לטלטלו אף לצורך מקומו, ושזו דעת הבעל המאור, ושכ"כ הפמ"ג (שח א"א יב). עיי"ש שכן דעת עוד פוסקים. ולדבריהם, פשוט דאסור לטלטל טלפון אף כשנשבר בשבת. [ועיין לעיל סימן עא דלא קיי"ל כן להלכה].

וכל זה בנשבר בשבת. אבל אם היה הכלי רעוע בין השמשות לדעת החזו"א (מג, כא) מותר לטלטלו, דס"ל להתיר טלטול מוקצה מחמת ח"כ שנשבר, בכלים רעועים, דהוי יושב ומצפה, עיי"ש. וכ"כ גם בשולחן שלמה (שח, לב), דאף בכלי שהוא מוקצה מחמת

חסרון כיס ונשבר בשבת, אם היה הכלי רעוע בין השמשות, יש לסמוך בכהאי גונא על הגרעק"א (שם) שמשיג על המג"א וסובר, דגם כשמל"א שנשבר בשבת אינו מוקצה, כיון דרבו האחרונים שסוברים כמותו [ועיין שו"ת שבט הלוי (ח"א סימן רה, וח"ג סימן לד) שהשיג על הגרעק"א. אבל כאן שהיה רעוע כבר בערב שבת קיל טפי].

וכל שכן, כשנשבר קודם השבת ויחדו למשחק ילדים, דפשוט דשרי לטלטלו כשאר משחקי ילדים.

סימן עו - טלטול מנורה של פרקים

שאלה: בשו"ע (רעט, ז) "מנורה של פרקים אין מטלטלין אותה, דחיישינן שמא תתפרק ויחזירנה", האם כשלקח מנורה בטעות מותר לו להניחה היכן שירצה, או צריך להניחה מיד.

תשובה: ענין זה אם רשאי לטלטל המוקצה כשעודו בידו רחב מאד, ועיין משנ"ב (שח סקי"ג) דהיתר זה שייך רק בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מחמת גופו, וע"ע בשש"כ (פ"כ הערה כה). ולפי"ז נראה, דכשלקח מנורה של פרקים צריך להניחה מיד, דמסתבר דדינו ככעצים ואבנים שאסורין בטלטול מחמת גופן, שאינו ראוי בשבת למידי.

ובפרט לפי מה שנקט התהלה לדוד (רסו, ח), דכל כלי שמלאכתו לאיסור, אם אינו ראוי לצורך שום דבר המותר בשבת, אסור לטלטלו אף לצורך מקומו, וזוהי דעת בעל המאור, וכ"כ הפמ"ג (שח א"א יב). והדברים מפורשים יותר בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן נה, ב) דכלי שמל"א אין הפירוש שאינו ראוי למלאכת היתר, שהרי מותר לטלטלו לצורך גופו, הנה שיש לו צורך גופו בהיתר, וג' חילוקים בכלי שמל"א – **א.** אם אינו ראוי כלל רק למלאכת איסור, זה מוקצה גמור, שאין לך מוקצה גמור כזה. – **ב.** ואם ראוי מעט למלאכת היתר, בזה מחלוקת ר"י ור"ש במוקצה. – **ג.** ואם ראוי גמור למלאכת היתר, רק שעיקר עשייתו למלאכת איסור, מותר גם לר' יהודה לצורך גופו ומקומו, עיי"ש.

וכיון שאסור לטלטל מנורה של פרקים בשבת, שאין עליו תורת כלי ואינו ראוי להשתמשות הוי כמוקצה מחמת גופו, שהכריעו בזה הפוסקים דצריך לסלק מיד. – וכן מסיק בקצוה"ש (סימן קיג סק"י), דדבר שהוא מוקצה מחמת גזירה, אפילו אם הוא כבר בידו צריך להניחו, ואפילו להמתירין עודו בידו, יש לאסור באלו דהחשש שיבוא לתקן, כיון דחשש זה שייך כל זמן שמטלטלו, ולכן צריך להסירו מיד.

בונה, צידה, נטילת נשמה

סימן עז - אם מותר בשבת לעשות בלוני אויר במי סבון

שאלה: האם מותר לעשות בשבת בלוני אויר במי סבון.

תשובה: מסברא נראה שאין לעשות בלוני אויר במי סבון, דאף על פי שיש מקילים לשטוף כלים בחומרי ניקוי, הגם שהם מעלים קצף, ואין בכך משום איסור נולד או מוליד (עיין קצוה"ש סי' קמו סוס"ק לב, וערוה"ש שכו, יא). - שאני התם דקיל טפי, כיון שאינו מתכוין לעשות קצף, משא"כ בנידון דידן שכל כוונתו לעשיית הבלונים מן מי הסבון. – שו"ר שכן העלה בשש"כ (טז, ל), אך העיר שם הגרשז"א זצ"ל שאין למנוע ילדים מלעשות כן, דהרי הבלונים אין להם קיום.

בורר, סחיטה

סימן עח - הורדת כינה מהראש בשבת

שאלה: האם מותר להוריד כינה מהראש בשבת.

תשובה: הנה, בהורדת כינים מהראש יש לדון בכמה חששות: - א) בורר. – ב) תולש. – ג) נטילת נשמה.

והנה, משום בורר נראה דאין לאסור, וכן מוכח לכאורה מהא דמותר להפלות בגדיו מן הכינים (שו"ע שטז, ט), אלמא דאין בהוצאת כינים איסור בורר. וכן נראה לדייק מדברי ספר חסידים (דלהלן) שאסר ליקח כינים מן העורות משום תולש, ולא חשש לאיסור בורר, עיין שש"כ (פ"ג הערה ז) מש"כ בזה.

ובטעם הדבר דליכא משום בורר ביאר בשולחן שלמה (סימן שיט יג, א. וד'), דמלאכת בורר הוא רק כשאינו מעונין שחלק זה יהיה מעורב בשאר דברים, אבל כשצריך לקחת חלק זה ללא קשר אם יש כאן עוד חלקים, וכגון כינה מעל ראשו, דאף אילו ל"ה שערות היה רוצה להוציאו, וכן במוציא קליע רובה שנפל בין דברים ורוצה לסלקו משם שלא יסתכנו, ללא קשר אם יש כאן עוד חלקים, ל"ה בורר.

אבל איסור תלישת שערות ודאי יש, ולכן כדי להתיר להוריד כינה, צריך להיות ברור מתחילה שאין זה פסיק רישא שיתלוש שערות. וכמובא במשנ"ב (שמ סק"ה) וביה"ל (ד"ה וחייב) מספר חסידים, שאסור ליקח הכינים מן העורות משום תולש. – וכשנזהר שלא לתלוש שערות, ואינו פסיק רישא שיתלוש שערות, אפשר להתיר, שהרי דבר שאינו מתכוין מותר לעשותו.

ומותר להוריד את הכינה, גם אם בשעת עשייתו יש ספק אם יתלוש, וכדמצינו לענין סגירת ארון כשיש לו ספק אם יש בו זבובים, דהיות והוי רק ספק, שוב אינו בכלל פסיק רישא, והרי זה כדבר שאינו מתכוין, עיין ביה"ל (שטז ד"ה ולכן) שכן דעת הט"ז להתיר פסיק רישא לשעבר.

ולמותר להדגיש דהני מילי כשמוציא ביד, אבל לסרוק במסרק סמיך פשיטא שאסור, כבשו"ע (שג, כז) דאסור לסרוק במסרק בשבת, שאי אפשר שלא יעקרו שערות.

ומיהו אף שמעיקר הדין מותר להוריד כינה מהראש כשנזהר שלא לתלוש, מ"מ למעשה לא נראה להתיר בשופי לעשות כן בשבת, דבניקל אפשר לבוא לידי תלישת שערות.

גם נחלקו פוסקי זמנינו בהא דנפסק בשו"ע (שטז, ט) דכנה מותר להרגה דאינה פרה ורבה, האם בזמנינו שרואים במוחש שפרים ורבים ג"כ מותר להרגם, ואכהמ"ל בזה, וא"כ צריך זהירות גדולה שלא להורגן כשמורידן מן הראש. וגם כשנזהר שלא להורגן, אכתי יש לחוש שיתלוש שערות כשירצה לנקות את הראש מביצי כינים, ולכן נראה שלא לעשות כן בשבת.

כותב ומוחק, מוליד, תולש

סימן עט - מחיקת טל מחלון באופן שישאר צורת אותיות

שאלה: כתב במשנ"ב (סימן שמ סק"כ), "אסור לרשום כמין אותיות על החלון זכוכית בימי הקור שהם לחים מן הקור", האם מותר למחוק מסביב עד שנשאר אות מעצמו.

תשובה: הנה מסברא נראה לחייב משום כותב, דמחיקה כזו באופן שיוצא מזה אות, הוי כחוקק כתב שאסר הרוקח (סימן רפ) בשבת ויו"ט, דלא גרע מקומוס ואבק דרכים דאסור עכ"פ, ומבואר בגמרא (ע"ז מג) דלגבי לאו דלא תעשון כן עובר בחקיקה, והביאו הדעת תורה (סימן רפד ס"ד) עיי"ש.

ויש להוסיף, דכן משמע גם מדברי הרמב"ם שהובאו במג"א (סימן שמ סק"ז) ובמשנ"ב (סקכ"ב), "המגיה אות אחת ועשה אותה שתים, כגון שחילק גג החי"ת ונעשה שני זיני"ן, והוא צריך לזה, חייב". ומשמע מזה דכתב חקוק אסור בשבת, שהרי כאן מוחק ואעפי"כ חייב גם משום כותב. ועיין דעת תורה (סימן שמ ס"ד) שמציין לירושלמי (פי"ב משבת ה"ד) בענין חוקק. ועיין ביה"ל (סימן שמ סוד"ה שעל הקלף) שדן אם החיוב בחק תוכות הוא משום כותב, או משום מוחק.

וע"ע שו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן קמג) בשם מהרי"ל דיסקין זצ"ל, דהחוקק או מבליט אותיות הפוכות כדי לעשות חותמת חייב, שכן היה הכתב בחושן ובאפוד שהיה הכתב הפוך מצד הפנימי של האבנים, והאבנים היו נשקפים מעבר לעבר כזכוכית והיו נקראים מהצד השני ביושר, וזהו "והאבנים תהיינה על שמות בני ישראל".

ואע"פ שכותב בשינוי, נמי חייב משום דהוי מוחק על מנת לתקן, דהגם שמבואר במשנ"ב (סימן שמ סוס"ק כב) בשם החיי אדם, דכל המלאכות חוץ מכותב, חייב בין בימינו בין בשמאלו, דרק לענין כתיבה חשיב יד שמאל לשינוי. - מ"מ בנידון זה לכאורה יש להחמיר אפילו אם כותב בדרך שינוי. שהרי הטעם שהחמירו בכתיבה כזו על החלון, כתב בשעה"צ (שם סקכ"ח) שהוא מטעם דמינכר הכתב יותר. וא"כ לכאורה יש לאסור גם באופן כזה, הן מצד האותיות דסוף סוף כתב אות, והמוחק על מנת לתקן חייב אפילו שלא על מנת לכתוב (משנ"ב סימן שמ סוס"ק כב). וכל שכן מהא דרושם רשימות דחייב, כמובא במשנ"ב (שם).

הנאה ממעשה שבת, ראש חודש

סימן פ - טיול בגן ציבורי ומגורים בבנין שנבנה בשבת

שאלה: בנין שנבנה בשבת אם מותר לדור בה, והאם מותר להכנס לגן ציבורי שנבנה בשבת.

תשובה: עיין שו"ע (רמד, ג): אם בנו א"י לישראל בית בשבת באיסור, נכון להחמיר שלא יכנסו בו. הגה, מיהו אם התנה עם א"י שלא לעשות לו מלאכה בשבת והא"י עשאה בעל כרחו למהר להשלים מלאכתו אין לחוש. ועיין משנ"ב כל הפרטים בסעיף זה.

וכתב בשולחן שלמה (שם הערה א), דהאיסור הוא לקנות בית כזה, אמנם לילך לבקר בבית חבירו שרי אע"פ שיודע שנבנה באיסור. אולם גן ציבורי שנעשה באיסור כיון שכל יעודו הוא להכנס ואח"כ לצאת, לכאורה אסור להכנס לשם, אלא שקשה לומר עד מתי יעמוד האיסור בעצים ליהנות מהצל שלהם, שהרי זה מתחלף אחר איזה זמן. אולם בספסלי הגן שנעשו באיסור, יש לאסור את השימוש בהם, עכ"ד.

והני מילי בנבנה ע"י נכרי, אבל בנבנה ע"י ישראל קיל יותר, שהרי נפסק בשו"ע (שיח, א) דהמבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות במזיד, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד. וביאר הט"ז (סק"א), דלא בעינן להמתין בכדי שיעשו אלא במלאכה הנעשית ע"י אינו יהודי בשביל ישראל, משום דקל בעיניו איסור דאמירה לנכרי ויבוא לעשות כן פעם אחרת, כדי שיהיה מוכן לו במוצאי שבת מיד, אבל דבר שנעשה

ע"י ישראל בידים, ודאי ליכא למיחש דעל ידי זה שנתיר למוצאי שבת מיד, יבא פעם אחרת לומר לישראל לבשל בשביל זה.

ואולם במג"א (סק"ב) כתב טעם אחר למה לא אסרו מעשה שבת של ישראל, דליכא למיחש שיאמר לו הישראל בשבת הבאה לעשות לו מלאכה, שהישראל לא ישמע לו (דאין אדם חוטא ולא לו, משנ"ב סק"ה). – ולכאורה במחללי שבתות שבזמנינו שרואים שעושים להכעיס, לא שייך בהם טעם זה, דודאי ישמעו לו ויעשו מלאכה בפעם אחרת. וכמו שכתב הפמ"ג (סימן שכה א"א סקכ"ב), דבמומר לעכו"ם דלא שייך בו אין אדם חוטא ולא לו ובודאי יציית וישמע לחלל שבת אף שלא לו, דינו כעכו"ם. ולאו דוקא מומר לעכו"ם, אלא אף מומר לחלל שבת בכלל, כאשר האריך בזה בשו"ת מנח"י (ח"ג סימן עט).

אכן י"ל, דגם לפי המג"א אפשר להקל במחללי שבתות, דהן אמת דהמחלל שבת מצידו ישמע לו ויעשב בשבילו בשבת, מ"מ מי ששומר שבת לא יאמר לישראל אחר – אפילו הוא מחלל שבת – שיעשה בשבילו מלאכה בשבת, וכטעם הט"ז הנ"ל, דדוקא באמירה לנכרי חששו לזה.

וראיתי שכבר העלה סברא זו בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן טז אות ד), דאפילו לסברת המג"א דישראל לא ישמע לו, אפשר להקל במחלל שבת, דהגם שבמחלל שבת שפיר יש לומר שישמע לו, מ"מ מי שהוא שומר שבת לא יאמר לישראל אחר לחלל שבת עבורו, ואפילו למי שבלאו הכי הוא מחלל שבת בפרהסיא, ג"כ לא יאמר לו לחלל שבת עבורו, כדי שיוכל להקדים הנאתו למוצאי שבת, וכיון שכן אפשר דרק במומר ממש הוא דאסור, ולא במחלל שבת, יעוי"ש.

ואולי יש להקל גם מטעם דהוי כמו שהתנה עמו שלא יעבוד בשבת, דהרי לא נבנה בשבילו, והוא עצמו לא ניחא ליה בהכי, ואילו היה בונה ממש בשביל ישראל זה, היה מתנה עמו שלא יעבוד בשבת, ואם כן אפשר דחשיב כאילו התנה עמו, ויל"ע בזה.

[ומסתברא להקל, דאל"כ לא שבקת חיי, דבכל האזורים ה"מתחרדים" יש לחוש שמא בנו שם הדירות בשבת, או עכ"פ תיקנו בתים בשבת].

סימן פא - הנאה מנר שהדליק נכרי כשהיה לו נר קלוש

שאלה: נפסק בשו"ע (רעו, ד): אם יש נר בבית ישראל ובא אינו יהודי והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק, ע"כ. מה הדין באופן שהיה נר קלוש בבית, כגון חשמל קופץ וכדומה, האם בכה"ג מותר ליהנות מנר שהדליק אינו יהודי. ומה הדין באופן שלא היה בבית הישראל נר דולק, אלא שאור הרחוב מאיר תוך הבית, האם בכה"ג מותר ליהנות מנר שהדליק אינו יהודי.

תשובה: לענ"ד נראה שאם אין האור מספיק חזק, ואינו יכול ליהנות מהאור כדבעי, אסור ליהנות מהנר שהדליק האינו יהודי, שהרי הטעם דמותר להשתמש לאור הנר מבואר במשנ"ב (סקל"ד), כיון דבלא"ה היה יכול מתחלה קצת להשתמש לאורו, וא"כ בנידו"ד שלא היה יכול ליהנות מהאור כדבעי, משום שהוא קלוש או שהוא קופץ וקשה להשתמש לאורו, ושפיר נהנה ממלאכת הגוי, אסור ליהנות מהנר.

ושוב ראיתי שכן העלה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ה אות א), וז"ל: נלענ"ד מי שיש לו נר אחד בתוך ביתו, והאור הוא קטן מאוד שאינו יכול לקרות לאורו, ועבר והדליק בשבת ע"י עצמו או ע"י נכרי עוד נר אחד, דבכה"ג ודאי אסור ליהנות בשבת הנאה כזו שלא היה יכול ליהנות מקודם כשהאור היה חלש, ואע"ג שהאור הרי נוצר משני גורמים של היתר ושל איסור, מ"מ לא דמי להוספת מלח ותבלין (בסימן שיח, ט), דכיון שנימח ואינו ניכר לכן חשיב כמאן דליתא, משא"כ הכא הרי רואים לעינינו נר נוסף שהודלק בשבת ואסור ליהנות ממנו, ודומה ממש לנהנה מנר של ערלה, דחשיב כנהנה משמן שאסור בהנאה, או כמי שהוסיף להדליק עוד נר שהוא מודר הנאה ממנו, דודאי אסור לו ליהנות אח"כ מריבוי האור, כך גם כשנהנה מנר שהודלק בשבת, עכ"ד.

ואע"פ שאפשר לצדד להקל, מטעם דכשהחשמל קופץ יכול להשתמש לאורו, כמו ללכת בבית וכדו', וא"כ אע"פ שלישב ולקרות לאורם קשה, מ"מ אולי כיון שיכול ליהנות קצת מן הנר הראשון, מותר גם ליהנות מהתוספת אורה, דהרי במשנ"ב כתב דסגי בהנאה קצת.

מ"מ מסתבר להחמיר, דהמציאות הוא דחשמל קופץ לא חשיב הנאה כלל, ואדרבה מפריע, ובודאי שנהנה מהדלקת הנר שהדליק הנכרי. והמשנ"ב מיירי מהנאה "קצת" שהיא הנאה גמורה, וכמו בנר קטן שאף שמאיר רק קצת אבל כשעומד סמוך לה נהנה ממנו לגמרי. ואילו בחשמל קופץ לא נהנה כלל, שאינו יכול ליהנות ממנה ברציפות, כמו בהנר הקטן שדולק רגיל. וא"כ אין ראיה מהמשנ"ב שמקיל בהנאה קצת, להתיר בחשמל קופץ.

ומהאי טעמא, גם באופן שלא היה בבית הישראל נר דולק, ורק אור הרחוב האיר תוך הבית, ובא נכרי והדליק נר, אסור ליהנות מהנר. דהגם דמפשטות דברי המחבר משמע דכל שהיה אור בבית מתחילה, מותר ליהנות מהנר שהדליק הגוי. מ"מ באופן שהאור קטן מאוד ואינו יכול לקרות לאורו, ודאי דאסור ליהנות מהדלקת הנכרי, שהנאה כזו לא היה יכול ליהנות מקודם כשהאור היה חלש.

ולכן אם אור הרחוב שמאיר תוך הבית אינו חזק כל כך כהדלקה הנעשית בפנים, יש לאסור ליהנות מאורה. וגם אם אור הרחוב חזק מאד שבכהאי גוונא יש להסתפק אם שייך לאסור, אעפי"כ לענין הנאה מההדלקה שעשה הנכרי, כגון שהאיר את כל הבית ע"י שהרים את המתג הראשי של החשמל, יש להחמיר שלא ליהנות בכל חדרי הבית, אלא אם כן אור הרחוב הורגש חזק בכל הבית. – וכן משמע במש"ב (רעו, סקל"ב) שכתב: ומיירי כשהיה יכול מתחלה "במקום הזה" עכ"פ ליהנות קצת לאור הנר הראשון, ולכן שרי, ובלא"ה אסור, עכ"ל. הרי דדוקא כאשר היה יכול ליהנות מתחלה "במקום הזה" הוא דשרי. וא"כ בשאילתא דידן כאשר הודלק החשמל בכל הדירה, מותר ליהנות רק במקום שהיה מואר מתחילה כדבעי.

ברם, גם אם אנו אוסרים ליהנות מהאור שהדליק הנכרי, מ"מ אינו מחוייב לצאת מהבית אע"פ שנהנה מזה שהאור בביתו, וכמבואר ברמ"א (רעו, א), ועיין מג"א (סק"ה) ומחצה"ש בשם הב"י, דאף אם שבת אצל אינו יהודי, כביתו הוא ולא אטריחוהו לצאת מביתו, וגם אינו צריך להפוך פניו, אא"כ שרוצה לעשות מדרך חסידות כשמואל בגמרא שבת (קכב:), עיי"ש.

פסח

סימן פב - אם מותר לבקש מאביו שימזוג לו את הכוסות בליל הסדר

שאלה: האם מותר לבן לבקש מאביו שימזוג לו ד' כוסות.

תשובה: הנה בשו"ע (יו"ד רמ, כה) נפסק, דאם האב רוצה לשרת את הבן, מותר לקבל ממנו אם לא שהוא בן תורה. ומלשון זה דאם האב רוצה לשרת משמע, דלבקש מאביו אסור, ורק אם משרת מרצונו מותר לקבל ממנו, וגם זה אסור אם אביו בן תורה.

ועל דרך שאמרו חכמינו ז"ל (קידושין מה:), "לא חציף איניש לשויי לאבוה שליח". והוכיח מזה בשו"ת תורה לשמה (סימן רסח), דלאו דוקא בעניני דעלמא לא חציף איניש, אלא אפילו לדבר מצוה כגון שיבדוק את חמצו בליל י"ד בניסן, או להפריש לו חלה ותרומות ומעשרות, אין ראוי לבן לעשות את אביו שליח. שהרי בגמרא נאמר דלא חציף אינש לשויי לאבוה שליח, אע"ג דקידושין הוו מצוה, עם כל זה קרו ליה חציפות, משמע דזילותא קצת איהו לגביה להיות שליח של בנו, ולכן כל שהבן משוי לאביו שליח הוי קצת זילותא לדידהו, ודבר זה נקרא חציפות בלשון חכמים ואפילו שהוא עושהו שליח לדבר מצוה, עיי"ש. [ועיין עוד בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סימן קעח) שדן, אי אריך למיעבד בן את אביו מורשה לד"ת].

הרי דבכלל "לא חציף איניש לשויי לאבוה שליח" גם דבר מצוה כהפרשת חלה ובדיקת חמץ וכדומה. ואם שליחות לדבר מצוה אין לעשות ע"י אביו, לפי שזילותא קצת לאב להיות שליח של בנו, כל שכן דלבקש מאביו אפילו שלא בתורת שליחות אסור, כל שיש בבקשה זו פחיתות וזילותא קצת. וכל שכן בנידון דידן שאין זה רק מנהג טוב ואינו דבר מצוה ממש, ודאי שאין ראוי לבקש מאביו שימזוג לו את הכוסות.

ובפרט שמקור המנהג למזוג ע"י אחר הוא בלבוש (סימן תעג, א), וז"ל: ומוזגין לו כוס ראשון, ואם אפשר לו לא ימזוג הבעל הבית עצמו אלא ע"י אחר "שיהא לו כמשרתו", כלומר דרך חירות, שכל מעשה הלילה הזה יעשה דרך חירות, זכר ליציאת מצרים. והעתיק את דבריו בשו"ע הרב (תעג, א) וז"ל: מוזג כוס ראשון ואומר עליו קידוש היום, ואם אפשר טוב שלא ימזוג הבעל הבית בעצמו, אלא אחר ימזוג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליציאת מצרים, עכ"ל. ומבואר מדבריהם, דענין מזיגת הכוס ע"י אחר הוא "שיהא לו כמשרתו" דרך עבדות, וזה ודאי לא חציף איניש לשויי אביו כמשרתו.

ויש להוסיף עוד, דהמעיין ומדקדק בדברי הלבוש ושו"ע הרב יראה, דעיקר הקפידא למזוג על ידי אחר נאמר "להבעל הבית" שאז נראה דרך חירות, ולא לשאר המסובין. ואם כן באופן שהבן סמוך על שולחן אביו, בודאי אין נכון לבקש ממנו למזוג, דזהו ודאי לא נקרא חירות כשהבעל הבית צריך למזוג להמיסב אצלו. [ואפשר שיש לחוש לזה בכל בעל הבית, ואפילו כשאינו אביו, אולי אין לבקש ממנו למזוג לו, ויל"ע בזה].

יתר על זה כתב בערוך השלחן (תעג, ו), וז"ל: וכבר כתבנו שהבעל הבית לא ימזוג בעצמו אלא אחר דזהו דרך חירות, ואנו אין נזהרין בזה, כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג ואין הבעל עדיף ממנה, ולכן נוהגין למזוג בעצמו ואין זו קפידא, עכ"ל.

– [ועיין בספר "ויגד משה" דיני ומנהגי פסח (סימן ו אות יא) שתמה על דבריו, שהרי יכול לצוות למשרתו או לבנו וכדומה שהם ימזגו. ועוד דמאי שנא זה משאר צרכי הבית שהאשה עושה, ובפרט מזיגת הכוס שהיא משועבדת בזה לבעלה ואפילו היו לה כמה שפחות, כמבואר בגמרא (כתובות סז.) ואיפסקא להלכה בשו"ע (אבהע"ז סימן פ סעי' ד-ה), ואיך כתב שאין הוא עדיף ממנה, עיי"ש באריכות]. ולדבריו שנראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמזוג ואין הבעל עדיף ממנה, כל שכן שאין לבקש מאביו שימזוג.

[**אגב**, יש שרצו לומר עפ"י שו"ת תורה לשמה (הנ"ל), שאין ראוי לבן למכור חמץ אצל אביו המכהן כרב שעל ידו מוכרים החמץ לפני פסח, דהוי בזיון שעושה את אביו שליח, לשוות את הבית דין שליח, למכור לנכרי. - אך לא נהגו עלמא כן ופוק חזי מאי עמא דבר, ולא עלה על דעת מישהו לפקפק על זה.

ויש לחלק דדבריו נאמרו רק בדברים שיש בהם טירחא כמו בדיקת חמץ וכדומה, ולא במכירת חמץ שאביו במלאכתו עוסק, והוספת שם בנו לרשימת מוכרי החמץ נכלל במלאכתו, ואדרבה כשהאב רב הרי זה בגדר כיבוד למכור אצלו החמץ, ובפרט כהיום שזה נחשב לכיבוד].

ספירת העומר

סימן פג - זקן השוכח שספר האם יוצא

שאלה: זקן שסובל משכחה רח"ל, ומיד אחרי שסופר שוכח שספר, האם יוצא ידי חובתו.

תשובה: הנה בשו"ע (תפט, א) מבואר, שמצות ספירת העומר היא "למנות" בכל יום מספר הימים והשבועות, ולא הוזכר שם תנאי שצריך לדעת כל ימי הספירה כמה ימים הוא, רק צריך "למנות" בכל יום, וזקן זה שמונה, אעפ"י שאחר כך ישכח, מ"מ המצוה "למנות" קיים.

ובספר החינוך (מצוה שו) ביאר שורש מצות ספירת העומר על צד הפשט, לפי שכל עקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ, והיא העקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים, כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה. ומפני כן נצטוינו למנות ממחרת יו"ט של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשינו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחרות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וזה שאנו מונין לעומר, כלומר, כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן, כי כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן, ועל כן לא נרצה להזכיר בתחילת חשבוננו רבוי הימים שיש לנו להגיע לקרבן שתי הלחם של עצרת, עיי"ש באריכות. וכ"כ הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג מ"ג), כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וחפצו להגיע אל הזמן ההוא.

וענין זה שייך אף במי ששוכח רח"ל, דתכלית מצות הספירה הוא להראות שמשתוקק ומצפה מתי יגיע היום הנכסף והגדול זמן מתן תורה, וזקן זה שסופר בכל יום, ודאי מראה שמשתוקק ומצפה לקבלת התורה, ואע"פ ששוכח אחר כך שספר, בכל זאת ענין הספירה ודאי קיים, בהראותו גודל ההשתוקקות לקבלת התורה.

וכדי שלא ישכח לספור בכל יום יתפלל בציבור, או ימנו אחד שיזכירו לספור בכל יום, וישמע ממנו את הספירה ויספור אחריו.

וכל זה בזקן שגברה עליו השכחה ל"ע, אבל איש החולה במחלת אלציימר רח"ל, ואינו יודע מה נעשה עמו, כתב אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנ"י (ח"ט סימן קכג) שלא יספרו עמו

בברכה, שלא לגרום לו ברכה לבטלה, וכמו שאין מקחו מקח ולא קנינו קנין, שאין בו גמירות דעת, ה"נ אין בו דעת לספור, אפילו אם את התפלות הוא אומר בשיגרא דלישנא, דבספירה בעינן דעת, ובלי זה לאו ספירה היא.

סימן פד - לענות לחבירו מנין הימים קודם זמן ר"ת

שאלה: כתב הביה"ל (סימן תפט ד"ה שאם יאמר), שאם השיב לחבירו בזמן בין השמשות היום כך וכך, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, מסתבר דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אח"כ ולמנות בברכה, עיי"ש. – מה הדין באופן ששואל מחבירו אחרי צאת הכוכבים לשיטת הגאונים מנין הימים, והאיש המשיב מקפיד לנהוג כשיטת ר"ת, האם יכול לומר לו מנין הימים כיון שלגביו חשיב עדיין יום, ולחזור אח"כ לספור בברכה.

תשובה: כתב הכף החיים (תפט, מד), דיש מחמירין שלא לספור העומר כל זמן שלא עבר שעה ורביע אחר שקיעת החמה מעל פני הארץ, מפני סברת ר"ת דסובר דכל השעה אחר שקיעת הנז' עדיין יום ודאי, והרביע שעה שאחריה היא בין השמשות, ולכן אין סופרין עד עבור השעה ורביע הנז' דאז הוא אחר בין השמשות, ויש מהם שגוערין ומבזין למי שסופר קודם זמן זה.

והרב בתי כהונה (ח"ב סימן ד) העמיד וקיים מנהגן של צבור שסופרין כל שרואין הכוכבים שכבר יצאו, שבזה מדקדקין שלא לספור כל עוד שאין יציאת הכוכבים, ומנהגם ראוי להתקבל בסבר פנים יפות ואין לערער על מנהג זה, ובפרט דלרוב פוסקים ספירת העומר בזמן הזה דרבנן, וכל המערער ובא לבטל מנהגם מגרעות נתן, שגורם לכמה בני אדם להתבטל ממצות הספירה. וגם אין לדקדק במי שיספור בתוך הרביע הראשון כי הוא ספק חשיכה לדעת זה דדעת רובא דרבוותא דשפיר דמי. - וכן נתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל לספור מיד אחר צאת הכוכבים. אבל בעה"ק טבריא תובב"א נהגינן כסברת ר"ת, ואין סופרין עד אחר עבור שעה ורביע מהלילה, עכ"ד.

והברכי יוסף (תפט, יב) העתיק ג"כ את דברי הרב בתי כהונה. ועיין פתח הדביר (או"ח סימן רלח) דתמה על המחמירים בספירת העומר שהיא בזמן הזה דרבנן, ומקילין בקריאת שמע שהיא מן התורה [ועיין שו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן עה) דהמחמיר בצאה"כ דר"ת, אם קרא ק"ש והתפלל ערבית אחרי צאה"כ דהגאונים, אפשר לסמוך על ק"ש שעל המטה, ויקרא כל הג' פרשיות, ויכוין לקיים מצות ק"ש ולקבל ע"ע עול מלכות שמים (כבמשנ"ב סי' רלה סקי"ב, וסי' רלט סק"א), ולקיים מ"ע של זכירת יציאת מצרים (שעה"צ רלט סק"ב). ויזהר שיהיה לפני חצות לילה

(כבשו"ע רלה, ג). ואם אין בדעתו לשכב עד אחרי חצות, ורוצה להדר בק"ש כר"ת, אז יקרא ק"ש דערבית תיכף בצאה"כ דר"ת].

גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן מג) סמך על הוראת הרב בתי כהונה, דאין צריך להחמיר כר"ת. והביא שם עוד מדברי הבתי כהונה שכתב, דיותר נכון לספור אחרי צאת הכוכבים לשיטת הגאונים, ולא לפני זה, וטעמא משום דאיכא ספק ספיקא להחמיר, דהיינו שמא כר"ת והרי הוא יום ודאי. ואת"ל כדעת הגאונים, הרי בין השמשות לדעתם ספק ושמא יום הוא. ואע"ג דכיון דמידי דרבנן הוא עבדינן תרווייהו לקולא, מ"מ אין זה דרך שיבור לו האדם. אבל הנכון אחר הרביע (דהיינו אחר צאה"כ לשיטת הגאונים), דאז להגאונים הרי הוא לילה ודאי, ותפסינן לקולא, ואין חוששין לשיטת ר"ת, דהוה פלוגתא דרבוותא במידי דרבנן ואין צריך להחמיר בבין השמשות בזה. וביותר, דאפילו לספור לפני צאת הכוכבים, לכל השיטות הוי רק להמדקדקים כמבואר בשו"ע (תפט, ב) בזה הלשון "והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות", א"כ הוי רק חסרון בדקדוק, וכל זה אם הוי קודם צאת הכוכבים, מכל שכן היכא דלרוב הדעות הוי אחרי צאה"כ, ורק לשיטת ר"ת לא הוי צאה"כ, בודאי דיש להקל.

וראה בשו"ת ארץ צבי (ח"ג עמוד פז: ד"ה שוב) שביאר דעת התוס' (מנחות סו. ד"ה זכר למקדש) שכתבו, דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהיה ודאי לילה, כיון שהוא ספיקא דרבנן. דס"ל להתוס' דבספיקא דרבנן אזלינן לעולם לקולא וחשיב פטור גמור, אבל זהו דוקא כשיצמח מזה קולא ולא כשיצמח מזה חומרא, כגון לומר דאין יכול לספור בין השמשות משום דחשיב פטור, בודאי זה אי אפשר לומר, עיי"ש באריכות. – וכל שכן כשהמשיב עצמו נוהג כהגאונים לכל דבר, ומחמיר כר"ת רק במילי דאורייתא, בודאי שיכול לספור לאחר צאה"כ של הגאונים.

ואמנם החוששים לשיטת ר"ת לענין צאת הכוכבים בדאורייתא ובדרבנן, מסיק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' נה - נו, וח"י סימן מג), דיש להם להמתין אף לענין ספירת העומר לזמן ר"ת. אך הנוהגים כר"ת רק בענינים שהם מן התורה כשבת ויוה"כ, כשמתפלל מעריב עם הציבור לפני זמן ר"ת יספור עמהם, דעדיף יותר לספור בציבור מאשר שימתין לזמן ר"ת ויספור ביחידות. – וכדבריו כאן כתב המנח"י גם (בח"ו סימן מה, ב), דנכון לספור עם הציבור אחרי צאת הכוכבים אפילו לפני שהוי לילה לשיטת ר"ת, ולהחמיר יספור עוד הפעם בביתו בלא ברכה. [וראה מש"כ אאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קב), דספירה אינה ענין השייך לציבור לספור בעשרה, אלא דעדיף ברב עם, וגם תיקנו לספור ברבים, כדי שאף אחד לא יכשל במנין הימים והשבועות, ולא ישכח לספור].

ואולם בשו"ת דברי יציב (ח"ב סימן ריד) מחמיר בכל ענין להמתין לזמן צאת הכוכבים דר"ת. ושם (סימן רטו), דגם כשמתפלל מעריב עם הציבור לפני זמן ר"ת, ימתין לזמן צאת הכוכבים דר"ת, ויספור עם הציבור בלא ברכה ויתנה שאם ישכח יוצא בזה שספר, ונכון שלא יתיר החגורה שלובש בשעת התפלה עד אחר הספירה, כדי שלא ישכח. וכן העלה בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן קג), שיספור אחר זמן צאה"כ דר"ת ביחידות, ואל יספור לפני זמן זה אפילו בציבור. ועיין ברכי יוסף (שם) שציין לפרי חדש הסובר, דיש להחמיר כר"ת אף במידי דרבנן.

ומעתה, אם המשיב נוהג כר"ת רק בענינים שהם מן התורה כשבת ויוה"כ, שהורה המנחת יצחק דבכהאי גוונא יספור עם הציבור לפני זמן צאת הכוכבים דר"ת, פשוט דכשהשיב אחרי צאת הכוכבים דהגאונים מנין הימים, לא שייך לומר דהוי כהיפך כוונה. – וכל שכן אם אירע בערב שבת שיש המתפללים מוקדם ועדיין בין השמשות, דסופרים אז ספירת העומר וסומכים על המקילים, עיין ערוך השלחן (תפט, ז) ושו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן מא) שציין ממקורות הראשונים והאחרונים בזה, דבכהאי גוונא אין לסמוך על סברא דהוי כהיפך כוונה. כלומר, דכוונתו שלא לצאת יד"ח, דלא מהני סברא זו, ושפיר יצא יד"ח, ושוב אינו יכול לספור בברכה.

ואפילו החושש בכל מידי לשיטת ר"ת בדאורייתא ובדרבנן, וכשו"ת דברי יציב (הנ"ל) דאפילו המתפלל בציבור קודם זמן צאה"כ דר"ת לא יספור עמהם בברכה, רק יספור אח"כ ביחידות, ושם (סימן ריד) דלכתחילה אפילו בערב שבת ראוי שלא לספור קודם ר"ת, – ג"כ צ"ע אם אפשר לסמוך על סברת היפך כוונה, דהלא לדעת הרבה פוסקים וכן נקט בשו"ע הרב (סימן תפט סעיף יב), כל זמן דליכא כוונה הפכית שלא לצאת חובת המצוה, שפיר יוצא ידי חובה, אפילו בלא כוונה. ועיין שו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן כב אות ג) מש"כ בדין היפך כוונה.

ואין לומר דכיון שנוהג לגמרי כשיטת ר"ת, אינו צריך כלל לזה הסברא דהיפך כוונה, וסברא זו הוא רק למי שנוהג כהגאונים ולחומרא חושש לשיטת ר"ת במילי דאורייתא, אבל להנוהג לגמרי כר"ת הרי עדיין יום הוא ואינו צריך כלל לסברת היפך כוונה. – זה אינו, שהרי מעיקר הדין אפשר לספור קודם צאת הכוכבים, ולכן אעפ"י שמחמיר כר"ת, אם יענה לחבירו הספירה אחרי זמן צאת הכוכבים דהגאונים, יצטרך להקל אחר כך בברכה שאינה צריכה שיש בו לתא דלא תשא, ובודאי צריך היפך כוונה שלא לצאת באמירה זו, ועכ"פ אינו ראוי. שינהוג כן לענות הספירה קודם זמן ר"ת. – והביה"ל (הנ"ל) שצידד דלפני צאת הכוכבים מיקרי היפך כוונה, היינו קודם צאת הכוכבים להגאונים

שאז אין סופרים כלל, וכדכתב השו"ע "דהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות", וכיון שקודם זמן זה אין סופרים לכן הוי היפך כוונה. אבל בנידו"ד דמיירי אחרי צאת הכוכבים דהגאונים שאז לדעת הרבה פוסקים סופרים אז בברכה לכתחילה וכנ"ל, אף שהמשיב עצמו מדקדק לספור כר"ת, מ"מ גם לדידיה לא נחשב לגמרי כקודם צאת הכוכבים דהגאונים.

וראה שו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן כג) לענין מילה, שאם נולד אחר שקיעת החמה אז חושבין לענין מילה מיום שלאחריו כדעת הש"ך, והוא לחומרא מחמת חשש נימול שלא בזמנו אם ימולו אותו ליום שלפניו, וממילא בשבת מחמת ספק צריך למולו ביום א' שלאחריו, ושכן הורה הגה"ק משינאווא זצללה"ה, עיי"ש באריכות. [ובהסכמת הגה"צ רמ"א פריינד זצ"ל גאב"ד פעיה"ק ת"ו לספר בנה ביתך כתב, דבארץ ישראל אין להקל כלל בהפסק טהרה אחר השקיעה. וכן מובא בספר מרא דשמעתתא (אות שפז) שהורה הגאב"ד הרמ"א זצ"ל שבא"י אין להקל כלל אם ההפסק טהרה היה אפילו דקה אחת אחר השקיעה, ואין לעשות מזה אפילו איזה צירוף וסניף להקל. ובשו"ת קנה בושם (ח"ב דף קכ"א) כתב דאעפ"י שכידוע התנהג הגאב"ד זצ"ל עפ"י שיטת ר"ת, אעפי"כ אמר שאינו מרהיב בנפשו להכשיר הפסק טהרה שאיחרו אותה אפילו רק זמן כל שהוא לאחר השקיעה, מפני שמייסדי היישוב העמידו המנהג כאן בא"י עפ"י שיטת הגאונים להקל ולהחמיר]. – וה"ה בזה שיצטרך להקל אח"כ בברכה, ברור הדבר דלכתחילה לא יענה הספירה כיון שיכול לעשות באופני היתר, כעצות השו"ע, או ע"י היפך כוונה לכמה פוסקים.

ואם כן הזכרת מנין הימים אחרי צאת הכוכבים דהגאונים יש בה תלתא לריעותא: - א) לדעת הגאונים הוי ודאי לילה. – ב) לדעת הרבה פוסקים, כיון דספיה"ע בזמן הזה דרבנן א"צ להמתין לזמן צאה"כ דר"ת. – ג) לדעת הרבה פוסקים, כל זמן שלא היה לו כוונה הפכית שלא לצאת, הרי הוא יוצא ידי חובתו. ולכן לא יענה לחבירו אחרי צאת הכוכבים דהגאונים יום הספירה, אעפ"י שהמשיב עצמו נוהג כר"ת. ולא דמי לנדון הביה"ל שהיה בזמן בין השמשות קודם צאת הכוכבים, דבזמן זה לדעת השו"ע ראוי שלא לספור עדיין. [**ועיין** שו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן נז) בנדון אחד ששכח לספור ספיה"ע, ונזכר נ"ח מינוט אחר השקיעה וספר, והוא מחמיר בכל הענינים כר"ת עכ"פ בדאורייתא, האם יכול לספור שאר הימים בברכה. ולאחר אריכות מסיק דלא יספור בברכה].

בין המצרים

סימן פה - אמירת מזמור לתודה בנגינה

בימי הספירה, בין המצרים, ות"ב

שאלה: כתב בשו"ע (נא, ט): "מזמור לתודה יש לאומרה בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". – האם גם בימי הספירה ובין המצרים ותשעה באב יאמר מזמור לתודה בנגינה.

תשובה: הנה כבר כתבנו בענין מזמור לתודה בנגינה (ראה לעיל סימן כט), דבפשטות אין הכוונה לזמר, רק לכוין ולהתבונן ולאומרו מתוך שמחה, וזה ודאי שייך גם בתשעה באב. והשאלה הוא רק למי שנוהג באמת לזמר באמירת מזמור. – ונראה, שגם הנוהג לזמר, רשאי להמשיך במנהגו גם בימי הספירה ובין המצרים, שאין זה בכלל שירה שאסרו בימים אלו, וכמו שכתב בספר מועד לכל חי (סימן י אות ט) דניגוני התעוררות השוברים הלב מותר לזמר בין המצרים, אך טוב יותר שלא לזמר כל עיקר, עד שיעברו ויתמו ימי בכי של חורבן בית המקדש, עיי"ש. אבל שירה בפה בשעת תפלה או לימוד לעורר הכוונה, אין לאסור בין המצרים.

ואדרבה בספרים הקדושים (עבודת ישראל פ' מסעי, מאור ושמש פ' פנחס ד"ה וידבר, ומגן אברהם טריסק פ' דברים) מובא, שבימים האלו יש לעסוק הרבה בתורה שבעל פה, ויש לעבוד את השי"ת בתורה ובתפלה בשמחה ובפרט באמירת פסוקי דזמרה, עיי"ש. ולכן פשוט, דהנוהג לומר מזמור לתודה דרך שירה, רשאי להמשיך במנהגו גם בימים אלו.

ומיהו בתשעה באב אינו ראוי לזמר, דהנה המג"א (סימן נא סקי"א) כתב בשם הגהות מנהגים, שיש שאין אומרים מזמור לתודה בערב תשעה באב ולא בתשעה באב, ומביא בשם רש"ל בתשו' (סימן סד) דטעות גדול הוא, דהרי בזמן המקדש היה יום טוב בתשעה באב והיו מקריבין תודה.

ובנמוקי אורח חיים (סימן נא) כתב להצדיק את הנוהגים כן ושיש להם על מה שיסמוכו, ומה זה דבזמן המקדש היה ת"ב יו"ט (והיינו בבית שני), מכל מקום עתה בעוה"ר חרב ביהמ"ק, ובמזמור לתודה כתיב עבדו ה' בשמח"ה, ולשמחה מה זו עושה ביום אבל ומרירות כזה, ונודע ממדרש הנעלם עה"כ ישמח ה' במעשיו, שהקב"ה לא שמח עוד בעולמו עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו, ואז ישמח ה' במעשיו, וע"כ לא נאמר ש"מח רק י"שמח וגו', ע"כ בת"ב שהוא אחר ב' החורבנות ביום ההוא, ובגלות המר האחרון הלז טרם ישמח ה' במעשיו, מחסירין ביום ההוא המזמור שנאמר בו עבדו את ה' בשמח"ה. ואי משום שאומרים אז גם שארי הללוי' ופסוקי דזמרה שנאמר בהם תהלת ה' ברנה, זהו לא רצו חכמינו לבטל ולהחסיר מכל יום ויום, רק מזמור לתודה, משום שבלא"ה מחסירין אותו בכל שבת ויו"ט ושארי זמנים, וגם אינו ענין קרבן הנוהג ולא חובת היום כלל, ע"כ מדלגין אותו אז לזכר אבילות החורבן הנורא ליום חורבן בית

המקדש, עיי"ש באריכות. - ולדבריו שיש מקום לדלגו כזכר לאבילות על החורבן, נראה דעכ"פ גם להנוהגים לאומרו, ראוי שלא לנגן ולאומרו בדרך שירה.

ובמקור חיים (תקנא ס"ח) הביא, שיש נוהגים מראש חודש ואילך, שמתפלל השליח ציבור בקול נמוך קצת, ומסיים בקול עצב ג' ברכות ראשונות דשמונה עשרה ובונה ירושלים ובכה"ג בפסוקי דזמרה, עיי"ש. ויש ללמוד מזה, דעכ"פ בתשעה באב ודאי שאין ראוי להתפלל דרך שירה, ובפרט במזמור לתודה כזכר לחורבן וכנ"ל.

סימן פו - צחצוח שיניים בתשעת הימים

שאלה: האם מותר לצחצח שיניים במשחה בתשעת הימים כדי לנקותן, אף למי שאינו רגיל בכך בכל יום.

תשובה: פשיטא דשרי, דאין זה נכנס בגדר כיבוס ורחיצה והוי לצורך בריאות. ובהדיא כתב בא"ר (הובא במשנ"ב סי' תקנא סקפ"ח), דלצורך רפואה מותר לרחוץ, וכאן הוי כלרפואה. – וגם כשאין דרכו לצחצח בכל יום, מ"מ כשמצחצח כוונתו לבריאות השיניים [ולא מסתבר לומר דהיתר רפואה היינו דווקא כשחולה כבר רח"ל].

ויש להוסיף, דדבר זה נלמד להתיר ממה שהביא המשנ"ב (תקסז סקי"א) בשם הפוסקים, דבמקום צער יש להתיר רחיצת הפה במים בכל תענית ציבור, רק שיזהר ביותר לכפוף ראשו ופיו למטה שלא יבוא לגרונו, ואפילו בתשעה באב יש להתיר כשהוא לו צער גדול.

וא"כ מצינו דאפילו בתשעה באב עצמו מותר ברחיצת הפה כשהוא צער גדול, וכל החשש הוא רק משום שמא יבלע, ולכן הצריך שיהא צער גדול, אבל בלא החשש דשמא יבלע היו מקילין אף שלא במקום צער. וא"כ כ"ש שיש להקל לשטוף הפה עם משחה בתשעת הימים, אף במקום שאין לו צער גדול, רק חוסר נוחות וכבוד הבריות.

סימן פז - ניקוי כובע בתשעת הימים

שאלה: האם מותר לנקות כובע עם מכשיר ניקוי, בתשעת הימים.

תשובה: לענ"ד ניקוי כובע נכלל באיסור כיבוס, ועל פי המבואר בשו"ע (סימן שב סעף א), דאסור לנער בגד חדש מן האבק שעליו אם מקפיד עליו, והאיסור הוא משום מלבן, וכפי התנאים שם חדש אוכמי, עיי"ש. – חזינן מזה, שניעור וניקוי הוי בכלל מלבן. ומכל שכן כשמנקה ע"י מכשירים, דהוי יותר בגדר כיבוס.

ונראה להוכיח שניקוי במכשיר הוי כיבוס, ממה דאיתא בגמרא (זבחים צד:), כל כיבוס דלית ליה כסכוס, לא שמיה כיבוס. וברש"י, "כסכוס, משפשף ידו זה על זה כדרך המכבסים בגדים, שאוחז הבגד בשתי ידיו ומשפשף" עכ"ל. ולמדנו מזה, דניקוי בגד

בדרך המכבסים ע"י שפשוף הוי כיבוס. וניקוי במכשיר לכאורה הוי בכלל שפשוף, שמוציא את כל הלכלוך והאבק.

ולא עדיף מהברקת נעליים שאסר במועדים וזמנים (ח"ה סימן שלח) להשחיר ולהבריק נעלים. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן פ) העיר על דבריו: הנה לענין להבריק הנעלים מסתבר כמותו, אף שלא שייך זה לכיבוס דבגדים, אבל להשחירם בלא הברקה אם כבר הוסר שחרותם, איני רואה בזה טעם לאיסור. ולצורך שבת לאלו שלובשין בגדי שבת, יש להתיר אף להבריק, עכ"ל. אבל הסכים עכ"פ דלהבריק נעלים אסור, וה"ה אם כן שאסור להבריק כובע בימים אלו.

סימן פח - פרוכת חדש בתשעת הימים

שאלה: האם מותר לחדש פרוכת לבית הכנסת בתשעת הימים.

תשובה: כתב רמ"א (תקנא, א): "אבל פורשין פרוכת של שבת, אם לא שאירע ט' באב בשבת ונדחה, שאז אין פורשין פרוכת של שבת". - וכתב בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סימן ח), דיכולים לפרוס בשבת חזון פרוכת המיוחד לבין המצרים, שהרי המנהג לקונן ההפטורה בניגון איכה, והוא מנהג אשר נתפשט בכל קהלות ישראל, עד שהמג"א (רפב סקי"ד) כתב, שאם לא נמצא מי שיודע לקונן כראוי, רק מי שכבר עלה לתורה פעם אחת, יעלה שנית למפטיר, ומזה ראיה שלא שייך בזה אבילות בפרהסיא.

ואולם, בספר דיני ט"ב שחל ביום א' להגר"ש דבליצקי שליט"א (סעיף ח) כתב, דעפ"י מנהגינו שמחליפים בגדי שבת בשבת חזון, כל שכן דמחליפים הפרוכת בבית הכנסת אף בשבת שחל בו תשעה באב, שלא יהיה שלחנך מלא ושלחן רבך ריקם.

על כל פנים, ממה שהוצרך הרמ"א להדגיש דמותר לפרוס פרוכת של שבת בשבת חזון, ומדיון הפוסקים אם מותר להחליף הפרוכת בבית הכנסת, ולאיזה פרוכת יחליף, יש ללמוד, דאין ראוי לחדש דוקא בתשעת הימים פרוכת חדשה, שאם פרוכת המיוחד לשבת הדגיש הרמ"א דשרי, דמשמע דהיה הו"א לאסור, כל שכן דחדש לגמרי אינו ראוי לפרוס בתשעת הימים.

ואולי יש לחלק, דשאני בגד חדש שהוא שמחה מיוחדת להלובשו, ולכן אסרוהו בימים אלו. אבל פרוכת חדש בבית הכנסת אינו שמחה כלל, ואם כן למה לאסור בזה. ודחוק לומר דכיון שהוא שמחה לגבאי בית המדרש יש לאסור, דודאי אינו דומה שמחת השמש לשמחת הלובש בגד חדש.

וגם יתכן שבשבת מותר לחדש הפרוכת, דהיינו שיפרוש אותו בערב שבת סמוך לשבת. – ומ"מ נראה, דכיון שאינו מחוייב לחדש בימים אלו דווקא, ודאי עדיף לחדשו בזמן אחר.

סימן פט - מסיבת חומש סעודה בתשעת הימים

שאלה: האם מותר לעשות סעודת חומש סעודה בתשעת הימים.

תשובה: הנה, אם כי מקור סעודה זו קדומה מאד ומובא ברוקח (סימן רצו), מ"מ כבר כתבו כנסת הגדולה (או"ח סימן שצג) וש"ך (יו"ד סימן רמה סק"ח), שאין נוהגין עכשיו לעשות חומש סעודה. ולפי זה נראה, שאין לעשות סעודה זו בתשעת הימים.

ואף שכהיום נוהגים לעשות חומש סעודה, ויש מקומות שעושים אפילו סעודה, מ"מ אין לעשות סעודה זו בימים אלו, דידוע שנחלקו גדולי הדורות בזמן התחלת הלימוד, האם מתחילים ללמוד עם כל ילד דוקא בהגיעו לגיל חמש, וכן כתב הא"ר (סימן תצד סק"ג), או יש זמן מיוחד והוא ביום מתן תורתינו חג השבועות, ואפילו בסביבות בני חמש שעדיין אינו בגיל חמש או קצת יותר, מתחילים הלימוד בשבועות, כמו שכתבו הרוקח ורבינו אפרים ומובא במקור חיים (סימן תצד) וחק יעקב (שם סק"א) עיי"ש.

הרי שאין סעודה זו צריכה להיות בדוקא ביום שנעשה בן חמש, וא"כ מסתבר שאין לעשות סעודה זו דוקא בתשעת הימים. וכדכתב המשנ"ב (תקנא סקע"ג) משמיה דהא"ר, שאם לא נזדמן בלימודו הסיום, לא ימהר או יאחר בשביל לעשות הסיום בימים אלו.

וכמובן שכל זה בסעודה גמורה, אבל אם אין עושין סעודה גמורה אלא מיני מרקחת, לכאורה מותר לעשות כן, וכמו שכתב המג"א (או"ח סימן תקנא סק"י), דמה שנוהגין לאכול מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים, לא מיקרי סעודה וזה מותר בימים אלו, עיי"ש.

אבל מסיבות חומש סעודה שעושים כהיום התלמודי תורה ברוב עם, עם כלי זמר בודאי אסור לעשות.

סימן צ - קניית בגד או כיבוס מה עדיף

שאלה: מי שיש לו בגד אחד ונתלכלך, האם עדיף שיכבס, או רשאי ללבוש בגד חדש לגמרי.

תשובה: בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סימן נה אות ב, ובמהדו"ת או"ח ח"ג סימן שלו) כתב: הנה אחד אשר עפ"י סיבות נקרעו לו המלבושים שלו מר"ח אב עד התענית, אי מותר ללבוש בגדי שבת עד שיתקנו אלו הבגדים שיהיו ראוים ללבשם. נראה לי דבר פשוט שמותר, ולא יהיה חמור איסור לבישה, מלא תעשה דרבנן שהוא בלאו דלא תסור אשר נדחה מפני כבוד הבריות, וכדאיתא בגמרא (ברכות יט:), עכ"ל.

ובהגהות עקבי סופר שם ביאר כוונתו, דהגם דאסור לתקן בגדים בשבוע זה כדאיתא בב"ח (סימן תקנא), ס"ל דבכה"ג שרי, כדי שלא יצטרך ללכת בבגדי שבת. – ולפי הבנתו שראוי לתקן בגד בתשעת הימים, ולא ללבוש בגדי שבת (רק עד גמר התיקון), לכאורה יש מקום לדייק, דהוא הדין בשאלתינו עדיף טפי לכבס בגד ישן, מלקנות בגד חדש, דסוף סוף בגד חדש חשוב יותר מבגד ישן שמכובס, ונהנה יותר בלבישתו מכל בגד אחר שמכובס.

[**ואף** שיש לדחות ראיה זו, דשאני התם שלובש בגדי שבת בחול ונראה כאילו שמח בימים אלו, ולכן העדיף שיתקן יותר מללבוש בגדי שבת, משא"כ בנידו"ד שילבוש בגד חדש של חול, ואין ניכר בו שמחה. – מ"מ זהו דוחק, דמ"מ כשקונה בגד חדש, הרי הוא נהנה ושמח בו יותר מכיבוס בגד ישן, ולמה נתיר לו שמחה זו].

שוב ראיתי בספר משנת יעקב (סימן תקנא) שכתב לחדש, דכשם שמותר לכבס בגדי קטנים (כרמ"א תקנא, יד), כך מותר לקנות בגדי קטנים אם יש צורך בכך, ועפ"י המג"א (תקנא סקכ"ה), דקניית בגדים חדשים לא גרע מכיבוס, דכיבוס הוזכר בגמרא משא"כ קניה, ומיניה נלמוד לקניית בגדים חדשים. - וכתב בפסקי תשובות (תקנא הערה 148), דלפי"ז אפשר דה"ה למי שאין לו אלא חלוק אחד, דהתירו כיבוס עד שבוע שחל בו תשעה באב, ה"ה קניית בגדים חדשים, אמנם היינו דוקא בבגדים שאינם חשובים, שאינם בדין ברכת שהחיינו.

אבל לענ"ד אין ראיה להתיר מדברי המג"א, דדבריו נסובים על דברי הרמ"א ד"נהגו לתת לאומנים עכו"ם לתקן כלים חדשים תוך זמן זה, כדי שיהיו מוכנים לאחר התענית", וכתב על זה המג"א: אע"ג דכיבוס אסור כמ"ש סס"ג, היינו לפי שנזכר בגמרא לאיסור, משא"כ בבגדים חדשים, והטעם לפי שעדיין אינו שלו ולא נקרא שמו עליו, וכתב בהגמ"נ דאפילו בט"ב עצמו שרי לעשות בגדים ע"י עכו"ם לצורך נישואין, עכ"ל.

למדנו מדברים אלו, דמותר לתת לאומן נכרי לתפור בגדים בימים אלו, בשביל ללבשם לאחר תשעה באב, מפני שעדיין אין הבגדים שלו, ומטעם דתפירת בגדים לא הוזכרה בגמרא לאיסור, על כן אין להחמיר לתת לנכרי לתפור את הבגד. אבל עדיין לא שמענו מכאן היתר לקנות בגדים ללבשם בתשעת הימים עצמם, וזה לא נזכר בדברי הגמרא. והן אמת שבדברי המג"א נזכר דתפירת בגד קל יותר מכיבוס שהוזכר להדיא בגמרא, אבל כוונת המג"א בזה להתיר משום סברא זו תפירה ע"י נכרי בשביל שיהיו מוכנים אלאחר תשעה באב, ולא קניית ולבישת בגדים חדשים בימים אלו, ובפרט ע"י ישראל.

והראוני בספר נטעי גבריאל (הל' בין המצרים ח"א פל"א, י) שכתב, דמי שבגדו מלולכלך ואין לו בגד אחר, מותר לו לקנות וללבוש חדש מטעם כבוד הבריות, ועפ"י שו"ת התעוררות תשובה (הנ"ל) שהתיר בכעין זה, עיי"ש. – אבל לענ"ד לא קרב זה אל זה, ואדרבה מדבריו דייקנו להיפך, דעדיף טפי לכבס מלקנות בגד חדש, וראיה מזה שהתיר לתקן ולא הוי ניחא ליה שילבש בגדי שבת בתשעת הימים רק עד לאחר שיגמור התיקון, וה"ה בזה.

ובפרט שגם ההתעוררות תשובה מיירי באופן שיש לו רק בגד אחד ואין לו אחר להחליף, דהרי התיר ללבוש בגדי שבת משום כבוד הבריות, וטעם זה שייך רק באופן שאין לו בגד אחר ללבוש, - ואעפי"כ מצינו שהתיר לתקן ובלבד שלא ילבש בגדי שבת, א"כ אף בכה"ג שבגדו מלוכלך ואין לו אחר, עדיף שיכבס ולא יקנה חדש.

ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סימן ריג) כתב, דאם אין לו גרביים מכובסים בבין המצרים, נראה לכאורה דעדיף לקנות מלכבס, דגרביים אינו בגד של שמחה, ולכן אין בקנייתם איסור דאין זה כל כך שמחה, משא"כ בכיבוס איכא היסח הדעת מאבילות, עיי"ש.

ולענ"ד צ"ע אם להתיר בשופי, דעפ"י רוב בבין המצרים מכבסים לקטנים וכיוצ"ב ויכולים להוסיף גרביים למכונה, וממילא אין בהוספתן היסח הדעת כל כך, ובזמנינו שהכיבוס קל לפעמים יש בקניה יותר היסח הדעת מכיבוס, ובפרט כשנכנסים לחנויות שמיוחדות רק לגרביים ויש שם מבחר גדול, בודאי יש בזה היסח הדעת יותר מהוספתם למכונת הכביסה.

סימן צא - צחצוח פמוטות בע"ש חזון

שאלה: האם מותר לצחצח פמוטות בע"ש חזון.

תשובה: הנה בשו"ת שלמת חיים (סימן שלב) כתב לאסור צחצוח נעליים בע"ש חזון, וגם ברחיצת הרצפה כתב, דראוי לחוש לחומרת הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל שלא לרחוץ בטוב כל כך כרגיל בשאר ימות השנה. לעומת זאת בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן פ) נשאל אודות מה שכתב בספר מועדים וזמנים (ח"ה סימן שלח) שאסור להשחיר ולהבריק הנעלים, והשיב: הנה לענין להבריק הנעלים מסתבר כמותו אף שלא שייך זה לכיבוס דבגדים, אבל להשחירם בלא הברקה אם כבר הוסר שחרותם, איני רואה בזה טעם לאיסור. ולצורך שבת לאלו שלובשין בגדי שבת יש להתיר אף להבריק, עכ"ל.

ועיין שו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סימן ל, ובמהדו"ב או"ח סימן שלט) שנשאל אודות הדחת ריצפת הבית, וכתב ג"כ דלהמקילין ללבוש בגדי שבת בשבת חזון, כל שכן בזה שהוא רק מחמת נקיון שלא יהיה האויר מעופש דשרי לרחוץ. ולפי המבואר בשו"ע

(תקנא, ג) שאסור להלביש כתונת מכובס כלל, ג"כ יש להתיר מטעם זה, שלא יהיה חמור מת"ב עצמו שאסור ברחיצה, מ"מ אם היו ידיו מלוכלכות בטיט וצואה מותר לרחוץ להעביר הלכלוך, כיון שאינו מכוין להנאת רחיצה כמבואר בשו"ע (תקנד, ט), א"כ גם הדחת הריצפה שרי, עיי"ש באריכות.

ולכאורה לפי"ז היה מקום לומר, דהנוהגין ללבוש בגדי שבת כרגיל ומכבדין הבית כרגיל, יכולין גם לצחצח הפמוטות. - אלא שלמעשה יש לחלק, דהבדל יש בין הדחת הבית וצחצוח נעליים שנעשה ממש כדי שלא יהיה הבית מכוער, ויהלך ברחוב כדבעי כדרך ת"ח המקדשים שם שמים בהליכתם והתנהגותם, משא"כ פמוטות שאין צורך כל כך בצחצוחן, ובפרט שיכול לצחצח קודם ט' הימים ועדיין יהא ניכר רישומו, ולמה להניח סתם לערב שבת חזון.

אכן באמת שאלה זו צ"ע, וכי אסור לנקות כלים או סירים בימים אלו, חכמינו ז"ל אסרו כיבוס בגדים ורחיצת הגוף דברים של תענוג, ולא כלים וכדומה. וא"כ אפשר דגם פמוטות מותר לרחצם ולנקותם ולצחצחם. – וסמך לזה דשטיפת כלים לא הוי בכלל כיבוס, יש להביא מהא דנפסק בשו"ע (שכג, ו) דמדיחים כלים בשבת לצורך היום, ורק כלים שלא לצורך אסור משום טירחא, ולא אסרו משום כיבוס. וכמו כן צחצוח נעלים בשבת אסור משום צובע (משנ"ב שכז סקי"ב), ולא משום כיבוס.

ואולי יש לחלק בין שטיפת פמוטות וצחצוחן, ועפ"י מה דנפסק בשו"ע (שכג, ט) דמותר לשפשף כלים בשבת בכל דבר, חוץ מכלי כסף בגרתקן שהוא שמרי יין כשנתייבשו ונתקשו, מפני שהוא ממחק לכלי כסף שהוא רך. וכתב במג"א (סקט"ו), דמהרי"ל היה אוסר לשטוף את הזכוכית בשבולת שועל להצהירו, וצריך טעם למה. ואפשר דס"ל, דדוקא להדיח הכלים שיהיו נקיים שרי, אבל לא להצהירו. ובשעה"צ (סק"מ וסקמ"א) כתב, דלפי טעם המג"א דלהצהיר אסור, כתב הפמ"ג שאסור להצהיר הסכינים בשבת. ומיהו בחמד משה כתב דלא נהירא טעם זה, דהלא בנתר וחול בודאי מצהיר ואפ"ה מותר, ולכן תירץ, דמהרי"ל איירי שלא לצורך היום, ואפילו בהדחה בעלמא ג"כ אסור.

עכ"פ חזינן, דלא ברירא הא מילתא דלהצהיר ושטיפה חדא הוא, ויתכן דלהדיח ולשטוף כלים מותר, ואעפי"כ להצהיר הכלים אסור. וא"כ אפילו שלשטוף כלים מותר בימים אלו, מ"מ להצהיר הפמוטות אולי אסור. וגם לפי דעת החמד משה דמהרי"ל אסר רק שלא לצורך שבת, ולהצהיר ושטיפה חדא נינהו, נראה שאין להקל לצחצח הפמוטות בערב שבת זו, וכנ"ל שאין זה צורך כל כך.

סימן צב - הכנת בגדים לתשעת הימים

שאלה: כמה הוא זמן השיעור להכין בגדים לתשעת הימים.

תשובה: הנה, הלכה זו תליא בדין לבישה באבילות, שפסק בשו"ע (יו"ד סימן שפט, א): "אבל אסור לכבס כסותו כל שבעה ימים אפילו במים לבד, ולאחר שבעה מותר, וכשם שאסור לכבס, כך אסור ללבוש המכובסים קודם לכן". וכתב רמ"א: "ואחר ז' שרי, והעולם נהגו בו איסור, ונוהגין שאדם אחר לובשם תחלה ואח"כ לובשם האבל, והמנהג עיקר, וכן נוהגין במדינות אלו לאחר שבעה, ואם לבשו אדם אחר רק שעה אחת די בכך". ובש"ך (סק"ד) כתב, דסגי בזמן מה ואין צריך שעה זמניות. ובדעת קדושים (סק"ג) ג"כ מקיל דסגי בשיעור משהו, וז"ל: "ומ"מ התפשטות המנהג כמ"ש הש"ך שבמשהו די, וכוותיה מקלינן דהלכה כמיקל באבל, ודי גם על גבי מלבושיו ואין צריך טירחת פישוט מלבושים וללבוש ולפשוט וללבוש, משא"כ גבי חדשים".

אמנם, בשו"ת רב פעלים (ח"ד סימן כט) כתב, דבעינן שילבוש למשך ב' או ג' שעות. – ויש לעיין מדין לבישה באבילות (הנ"ל) דסגי בזמן מה. ובאמת הרב פעלים עצמו בספרו בן איש חי (פ' דברים אות ו) כתב מפורש, דסגי בתשעת הימים בשעה אחת, והביאו הכף החיים (תקנא, צא).

וע"ע מועדים וזמנים (ח"ה סימן שלח), דאף שיש מקום לחלק, דבאבילות דוקא שרינן בלבשו אדם אחר אפילו לרגע, דמפני שלבשו אדם אחר אפילו לרגע, תו אינו כחדש ממש ואינו נהנה ממנו כמו בחדש ולכן שרי. אבל בתשעה באב שהוא בעצמו לובשו לרגע ופושטו, עדיין חביב לו כחדש ויש לומר דאסור. אבל לא מצינו בפוסקים חילוק זה. – ועל כן העיקר נראה, שלשבוע שחל בו תשעה באב שהוא אסור מדינא דגמרא, נראה דראוי להחמיר ללבוש באופן שניכר עכ"פ במשהו שלבשו אותו קודם דוקא, והיינו שאין כאן עוד במה שלבש כל סימני קיפול וכדומה שיש במכובס מחדש ממש, או בהיכר אחר, והיינו בחולצה ("העמד") דוקא, אבל בבגד עם זיעה שאין החילוף לתענוג או להתייפות כלל שרי בלאו הכי ואין בזה איסור, עיין שע"ת (יו"ד סי' שפט, ב).

תשעה באב

סימן צג - טעה והזכיר נחם במנחה ערב ת"ב האם חוזר

שאלה: מי שטעה ואמר נחם במנחה ערב תשעה באב, האם חוזר.

תשובה: פסק בשו"ע (קח, יב): הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסקה. וכתב במשנ"ב (סקל"ח) דרוב האחרונים חולקים על פסק זה, וס"ל דלא

עדיף זה מאם הפסיק בשיחה באמצע התפלה דפסק השו"ע (קד, ו) שצריך לחזור לתחלת ברכה, ובג' ראשונות ואחרונות חוזר לתחלת הג'.

וכתב הדרך החיים, דהני מילי כשהזכיר דבר שאין שייך לאותו היום, כגון שאומר וכתבנו וכו' דאין זמן כתיבה היום, או שאמר יעלה ויבא עד לאחר יום ר"ח הזה שהוא שקר מוחלט שהיום אינו ר"ח, על כן דינו כשח באמצע תפילה. – אבל אם לא אמר שקר, כגון שאמר זכרנו לחיים ולא אמר וכתבנו. או הבדלה בחונן הדעת שמזכיר מה שחנן לו השי"ת לב להבין ולהבדיל, זה שייך בכל השנה לתת תודה להשם יתברך שחלק לו לב להבין ומדע לידע. או שאמר יעלה ויבא עד ביום ר"ח הזה, דלא הוי שקר רק כמוסיף בתפילתו. ואף שאסור להוסיף בג' ראשונות ואחרונות מ"מ כשח לא הוי, עכתו"ד.

ולפי זה, פשוט שאינו צריך לחזור, דבקשה זו שייך בכל השנה, ובפרט במנחה של ערב תשעה באב שהוא זמן אבילות על החורבן, ודאי יש מקום לבקשה זו בתפלה, ואין שקר בתפילתו. – ויותר מזה הביא במג"א (תצג סק"ג) מה שכתוב בכוונות, שגדול אחד היה רגיל לומר נחם בכל יום ואמרו גם בל"ג בעומר ונענש. אלמא דרק משום שאמרו בל"ג בעומר נענש, אבל משום הפסק לא איירי, ואם כן פשוט שאינו חוזר.

סימן צד - בישול בת"ב לצורך שבת

שאלה: תשעה באב שחל ביום חמישי, האם מותר לבשל קודם חצות לצורך שבת.

תשובה: נראה דאין מקום להקל בזה בשופי, ורק במקום שאי אפשר בענין אחר אפשר להקל. דעיין בלבוש שכתב הטעם בדין זה (הובאו דבריו בביה"ל סי' תקנט ס"י ד"ה עד לאחר חצות), "כדי שיהא יושב ושומם באבילות של ירושלים להתעסק ולהתאונן בנהי וקינות ולא בדברים אחרים המשמחים ומסיחים מן האבילות", עכ"ל. וא"כ לא נהירא כל כך להתיר בישול כבר קודם חצות, אף שהוא לצורך שבת.

ואף שבספר נטעי גבריאל (הל' בין המצרים ח"ב פע"ח ס"ט) כתב, דמותר לבשל ולאפות גם קודם חצות מאכלים לכבוד שבת, עפ"י מה דנפסק בשו"ע (תקנט, י), דנוהגים שלא לשחוט ושלא להכין צרכי סעודה עד אחר חצות. וכתב במשנ"ב (סק"מ) משמיה דהמג"א ושאר אחרונים, דלצורך סעודת מצוה שיהיה בלילה מותר לשחוט אפילו קודם חצות, עכ"ד.

לענ"ד אין הנדון דומה כל כך לראיה, דשאני התם דצריך להמאכלים במוצאי תשעה באב, משא"כ בנידו"ד שצריך להם רק למחרת ביום השבת, ולמה להקל כבר קודם חצות לבשל, כאשר עוד היום גדול, ויש לו זמן רב לבשל גם ביום ו'. - ובפרט לפי מה

שכתב במשנ"ב (סי' רנ סק"א), דטוב להמתין בהכנות צרכי שבת ליום שישי, דמינכר יותר שעוסק לכבוד השבת, עיי"ש.

סימן צה - צביעת רצועות תפילין בתשעה באב

שאלה: האם מותר לצבוע רצועות התפילין בתשעה באב.

תשובה: יש לחלק בין אומן שעושה כן לצורך אומנות, או אחד שצובע את כל רצועות התפילין ולוקח זמן רב, למי שצובע מעט, כפי שרוב בני אדם עושין בדרך כלל שצובעין רק את המקום הנצרך.

דהנה מקור המנהג שלא לעשות מלאכה בתשעה באב, הוא במשנה (פסחים נד:) מקום שנהגו לעשות מלאכה בת"ב עושין, במקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, והובא להלכה בשו"ע (תקנד, כב), וכהיום מנהג כל ישראל בכל מקום שלא לעשות וכמו שכתב בביה"ל (ד"ה במקום) בשם מטה יהודה.

וכתב הרמ"א: "ונהגו להחמיר עד חצות בכל מלאכה שיש בה שיהוי קצת אפילו מעשה הדיוט, אבל דבר שאין בה שיהוי, כגון הדלקת נרות או קשירה וכדומה מותרת". וההסבר הוא פשוט, דהרי טעם המנהג שלא לעשות מלאכה מבואר בפוסקים ובמשנ"ב (סקמ"ג) כדי שלא יסיחו דעתם מהאבלות. ובמלאכה שאין שיהוי אין לחוש שיסיח דעת מהאבילות.

ולפי זה פשוט, דצביעה מועטת כמו שעושים רוב בני אדם בבי כנישתא, שצובעים רק מעט במקום הנצרך לכך מותר. ורק צביעת כל הרצועות, או אומן שעושה כך לצורך אומנות דבזה יש היסח הדעת מן האבילות, הרי זה בכלל המנהג שלא לעשות מלאכה.

וגם באומן, מעיקר ההלכה אין להחמיר אחר חצות, וכמו שכתב הרמ"א (שם) "ולא נהגו באיסור מלאכה כי אם עד חצות". ויותר מזה כתב הערוך השלחן (תקנד, כא), דעכשיו המנהג לאסור עשיית מלאכה רק עד אחר אמירת הקינות, אף אם הוא קודם חצות, ואם כי היראים נזהרים שלא לעשות מלאכה קודם חצות, כל זה הוא במלאכה מרובה שיש בה שיהוי קצת, אבל דבר שאין בה שיהוי מותר אפילו קודם חצות, עיי"ש.

אלא שכמבואר בשו"ע (שם, כד), העושה מלאכה בת"ב אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה, וכתב במשנ"ב (סקמ"ט) בשם האחרונים, דזהו אפילו במקום שנהגו לעשות, ואפילו לאחר חצות. וא"כ פשוט שאין ראוי לקבוע מלאכה בת"ב אפילו אחר חצות, ורק קצת במקום הצורך מותר.

ומ"מ נראה, דכשצובע לעצמו [ואינו אומן] כל הרצועות, וצריך להרצועות בו ביום, יש להתיר על פי מה שהביא בשערי תשובה (סקי"ג) משיירי כנסת הגדולה בשם מהר"י

ברונא, דר"י הגיה בס"ת שלו בת"ב והגיה בו הסופר טעויות. ואפשר שעשה כן שלא להשהות ספר שאינו מוגה, או שהיה צריך אליו לקרות בו היום, עיי"ש. ולפי הטעם שהגיה בת"ב לפי שהיה לצורך היום, י"ל דה"ה כשצריך להרצועות בו ביום, ג"כ מותר.

סימן צו - חתן שיום חופתו למחרת ת"ב שנדחה

אם צריך להתענות

שאלה: בענין תענית החתן שנשואיו למחרת תשעה באב שנדחה, והביא עובדא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שנשאל מחתן שיום נשואיו היה למחרת תשעה באב שנדחה, דהיינו שחל תשעה באב בשבת, ונדחה לי' באב, והחתונה התקיימה למחרת בי"א באב האם צריך להתענות, והשיב שאינו צריך להתענות שוב ביום חופתו בי"א באב.

תשובה: הנה היות ולא העתיק מה טעם הורה כן לא שייך לדון בדבריו, אבל בעיקר הוראתו נראה לענ"ד שיש לדון טובא, ותחילה נקדים בהטעמים שנאמרו על עצם ענין התענית, לשם מה מתענין חתן וכלה ביום חופתן, ובכך נבוא לפשוט שאלה זו. – הטעם הפשוט ששגור בפי העולם הוא, שביום זה מוחלים עוונותיהם, ונחשב להם כיום הכיפורים, על כן נהגו להתענות, וכן כתבו המטה משה (הלכות הכנסת כלה אות ב) ובית שמואל (אבהע"ז סימן סא סק"ו) בשם שו"ת מהר"ם מינץ (סימן קט).

ברם מצאנו הסברים נוספים בדברי הפוסקים למנהג זה: - **א.** בשו"ת מהר"ם מינץ (שם) ביאר הטעם, שחששו שמא ישתכרו, ובשעת הקידושין לא תהא דעתם מיושבת, וייחשבו קידושי טעות, והביאו הבית שמואל (שם). – **ב.** בתשב"ץ (קטן אות תסה) כתב, שהרי מנהגי חתן וכלה למדים ממתן תורה, וכמו שבני ישראל ביום מתן תורה שנחשב יום כלולותיהם התענו, כך מתענין החתן וכלה ביום חופתן. – **ג.** בשו"ת מהר"י ברונא (סימן צג) ביאר עפ"י דברי הגמרא (שבת קל.), ליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, ועל כן מכיון שביום החופה עלולה להתעורר מריבה, מתענין כדי לבטל הגזירה שנגזר לבוא לידי ריב בעת החתונה. והביא את דבריו השדה חמד (אסיפ"ד, מערכת חתן וכלה, אות ד). – **ד.** טעם נוסף כותב בשו"ת מהר"י ברונא, דאמרינן (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג) דמלך נידון בכל יום וחתן דומה למלך, והואיל ויומא דדינא הוא לגביה, על כן צריכין להתענות ולשוב בתשובה. – **ה.** ברוקח (סימן שנג) ביאר הטעם, שהרי דרך חסידים הראשונים היה להתענות על מצוה חביבה כלולב ושאר דברים, כך גם מתענין קודם החופה. והביא את דבריו בספר מטה משה (שם). – **ו.** רבינו אפרים מבונא (סדר אירוסין ונשואין לרבותינו הראשונים סימן ו) כותב: נראה לי שמטעם זה נהגו החתן והכלה וקרוביהן להתענות ביום

החופה, כדי שלא יהא שמחה שלימה [בשעת] חופתו. ואלמן שנשא אלמנה אין נוהגין להתענות שאין שמחתם שלימה כל כך.

והנה לכל הטעמים הללו פשוט שאין מקום להסתפק, דמה שהתענה בי' אב הוא על חורבן בית המקדש, ותענית זו לא מועיל להענינים שנאמרו בטעם התענית ביום החופה, חשש שכרות, או כהתענית שהתענו בני ישראל ביום מתן תורה, או מטעם דלית כתובה דלא רמי בה תיגרא, או כמלך שנידון בכל יום, או מטעם הכנה למצוה.

ועיין שו"ע או"ח (רפח, ד), דמותר להתענות בשבת תענית חלום, כדי שיקרע גזר דינו, וצריך להתענות ביום ראשון, כדי שיתכפר לו מה שביטל עונג שבת. ובמשנ"ב (סק"ח) הביא מחלוקת הפוסקים, באופן שביום ראשון הוא תענית חובה כגון י"ז בתמוז וכדומה, או אפילו תענית יחיד שנהג בו חובה כגון שיש לו מנהג קבוע תמיד להתענות יום ראשון של סליחות, אם עולה לו התענית. דהמג"א וא"ר ס"ל, דאין התענית עולה לו, כיון שאף אם לא היה מתענה בשבת, היה מתענה יום זה, ולכן צריך ליתן יום אחר. ודעת הט"ז ושאר אחרונים, דאף תענית חובה שהוא ביום ראשון עולה לו, ויכוין ביום התענית חובה שיהיה לו כפרה על מה שהתענה ביום השבת. והכריע המשנ"ב כדעת הגר"ז, דמי שקשה לו התענית יכול לסמוך על המקילין דעולה לו, עיי"ש.

הרי דלא בריר האי מילתא, דתענית חובה מועילה גם לתענית פרטי, ואם בכה"ג שהתענית בו ביום יתכן דלא מהני, כל שכן בנידון דידן שתענית יום החופה אינו ביום התענית, דלכאורה אינו מועיל.

ואף שיש לדחות, דשאני התם דהא דבעי למיתב תענית לתעניתיה הוי מעיקר הדין, ואם כן יש לומר דלכן לא מהני ליה מה שמתענה מטעם אחר, כיון דבעינן מדינא שיתענה על שביטל עונג שבת. משא"כ בתענית חתן וכלה שהוא מנהג בעלמא, ואם כן אולי מהניא ליה מה שכבר התענה (דממילא אין התענית מדינא). - מ"מ דוחק לחלק כן, דמ"מ חזינן דתענית אחד אינו מועיל לענין תענית אחר. וגם אפילו אם נימא דתענית חובה מועילה לתענית פרטי, מ"מ בנידו"ד כיון דבתענית דאתמול ליכא הטעמים שנאמרו בתענית יום החופה, למה יועיל לו לתענית יום החופה.

ומצאנו שכבר נסתפקו הפוסקים בכעין שאלה זו, בחתן שיום נישואיו למחרת יום הכיפורים, האם צריך להתענות שני ימים זה אחר זה, או אפשר דכיון שהתענה כבר ביוהכ"פ שוב אינו צריך להתענות. והצד להקל הוא, לפי הטעם דהתענית ביום החופה הוא משום מחילת עוונות, שמא אינו צריך להתענות מאחר שכבר התענה ביוהכ"פ.

וכן העלה בשו"ת תורת מרדכי (או"ח סימן קד), שחתן וכלה שיום חופתם הוא ממחרת יו"כ אין מתענים, לפי שנתכפרו עונותיהן אתמול, ומביא ראיה מהגמ' (כריתות כה.) שהיה מביא אשם תלוי בכל יום חוץ ממחרת יו"כ, כיון שנתכפרו עונותיו ביום הקודם, ואף שיש טעם נוסף להתענות כדי שלא ישתכר, מ"מ באופן זה שקשה התענית שני ימים זה אחר זה יש להקל, כמ"ש הב"י (סימן תרכד) בשם הירושלמי, דלכן לא תקנו שני ימים ביו"כ משום ספיקא דיומא, משום סכנה.

כדבריו דלהטעם דהתענית הוא מחמת דיום סליחה הוא, אין צריכים להתענות, מבואר גם באלף למטה (סימן תרכה סק"ב) וזה לשונו: וקצת היה מקום לצדד לפי הטעם הא' שכתב שם לפי שמוחלין להם עונותיהם והוא להם כיוה"כ דידהו, א"כ י"ל, כיון שיוה"כ הסמוך לו התענו על כפרת ומחילת עונותיהם, ובימים אלו אין לחוש לעונות חדשים מקרוב כמ"ש בסימן תקפ"א בטור על המדרש ראשון לחשבון עונות, ועיין בא"ר סימן תרכ"ד שכתב, דאפשר ששוגגים א"צ כפרה בימים אלו, איידי דטרידי במצות ע"ש, ולפי טעם זה יש לומר, דאין חתן וכלה מתענים בימים אלו. אך לפי טעם השני משום חשש שכרות צריכים להתענות, ולכך נראה שאם יש צורך בדבר כגון מחמת מיחוש קצת חולי ותשישות כח, המיקל בזה לא הפסיד, ומ"מ צריכים ליזהר מכל דבר המשכר, וגם לא יהיה רודף אחר מותרות מאכל ומשתה כמ"ש הב"ש באה"ע סימן ס"א, עכ"ל. - ומבואר מדבריו, דהגם דמטעם דסליחה וכפרה לחודיה אין צריכין להתענות, מכל מקום יש להחמיר עפ"י הטעם דחששו שמא ישתכר.

לעומת זאת, בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן קסז) מצינו שהחמיר להתענות בכה"ג אף לטעם דמחילת עוונות, דנשאל שם בחתונה שבליל י"ב טבת, שזמן התענית של החתן והכלה הוא בי"א, אם יכולים לצאת בתענית דעשרה בטבת. והשיב שאין יוצאים וצריכים להתענות בי"א ג"כ, והביא ראיה מהמג"א (סימן תקעג, סק"א) שכתב, דבימים שבין יו"כ לסוכות אף שהם מהימים שאין מתענין, מ"מ מתענה חתן כיון שאינו מהגמרא. ומשמע שאף למחרת יו"כ אף שהתענה אתמול ביו"כ ועדיף משאר תעניות שנתכפר בו ממש. ואין לומר דכוונת המג"א הוא רק על ג' ימים האחרים ולא על מחרת יוה"כ, דאם לא היה צריך להתענות במחרת יוה"כ, היה אסור להתענות דהא מימים שאסור להתענות בהם הוא, והיה לו להמג"א לומר שבמחרת יוה"כ אסור ולא לסתום, אלא ודאי שצריך להתענות. וא"כ כ"ש עשרה בטבת שלא נתכפר בו שצריך להתענות בי"א. – אלא דתמה, מהא דבבא בן בוטא שהיה מביא אשם תלוי בכל יום חוץ ממחרת

יוה"כ, וא"כ גם החתן מ"ט מתענה. וצ"ל, דבחתן חוששין אולי עבר במזיד איזה חטא, ושם באשם תלוי הוא רק על הספק, ולכן צריך להמתין עד שיכנס לבית הספק, עיי"ש.

ואם לענין חתן שיום נישואיו למחרת יום הכיפורים הורו כמה מן הפוסקים שיתענו, הגם שהיה מקום לומר דאחר שנתכפרו עונותיהם אין צריכין להתענות, על אחת כמה וכמה דבנידון דידן צריכים להתענות.

אבל פשוט, דבאופן שהתענית קשה יזהר עכ"פ שלא ישתה משקה המשכר, וכעין מש"כ בפתחי תשובה (אבעה"ז סימן סא סק"ט) ובערוך השלחן (סעיף כא), דאם קשה עליהם התענית, לא יתענו רק יזהרו שלא ישתו משקה המשכר, ולא ירדפו באותו יום אחר מותרות מאכל ומשתה, וכהכרעת האלף למטה. ועיין שו"ת תורת יקותיאל (תנינא, סימן צב) שהורה, דחתן וכלה שיום חתונתם כמה ימים אחר תשעה באב וקשה להם התענית, שיתענו רק מספר שעות, שהרי כל התענית רק מנהגא הוא, ועל כן במקום הצורך יש לסמוך על הסוברים דמהני תענית שעות, עיי"ש.

וכפי הנראה, גם בשאלה שבאה לפני הגרשז"א זצ"ל מיירי באופן זה שהיה קשה להם התענית, אבל כשיכולים להתענות, כנראה שהיה מורה להתענות.

ומי שקשה לו להתענות יום אחר יום ומסתפק מה עדיף להתענות תענית תשעה באב שנדחה דהוי תענית צבור, או תענית יום החופה עדיף דהוי יום סליחה. – פשוט שיתענה תענית תשעה באב שנדחה ולא תענית יום החופה, שהרי התענית ביום החופה אינו מדינא כי אם מנהג ולא נתפשט בכל ישראל, כמו שכתב בשדה חמד (אסיפת דינים מערכת חתן וכלה סימן ד), דבקושטא לא נהגו להתענות ביום הנשואין, עיי"ש. וכן כתב בברכי יוסף (או"ח סימן תע אות ב) בשם שו"ת בית יהודה (ח"ב סימן כג), דחתן בכור שנשא בערב פסח מותר לאכול, דמה שכתב הרמ"א דהחתן מתענה ביום חתונתו אין לסמוך על זה ולא נהגו כך. ובארץ הצבי ובכמה עיירות אינם מתענים, עיי"ש. ולעומת זאת תענית תשעה באב שנדחה, תקנת חז"ל הוא שנוהגין כל ישראל, ופשוט דעדיף מן המנהג.

ומצינו שנחלקו הפוסקים בדין קטן שהגדיל בת"ב שנדחה, דהיינו שחל תשעה באב בשבת ונעשה בר מצוה ביום א', האם צריך להתענות. וצדדי השאלה הם, האם התענית ביום א' הוא מצד השלמת התענית, או שמא חיוב התענית מצד עצמו והיינו שנדחה חיובו ליום א'. – דעת שו"ת אבני נזר (או"ח סימן תכו), דאינו צריך להתענות דמעיקרא תקנו לתשעה באב ואז קטן היה. לעומת זאת בשו"ת יד סופר (סימן ז) ושו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן קל) הורו להחמיר ונימוקם דבשעה שגזרו חז"ל להתענות, הרי ידעו שפעמים שיחול בשבת ותקנו שיתענה למחר. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן עב – ח"ו סימן

ע) שחייב להתענות, ושכן הוא דעת שו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן שסג) ושו"ת צפנת פענח (סימן מד), וכ"ה בשו"ת להורות נתן (ח"ה סימן לו) עיי"ש.

הרי דחיוב גמור הוא וכך היתה כבר תקנת חז"ל מעיקרא דבחל בשבת יתענו ביום א', ולכן פשוט דחתן שנישואיו בי"א אב ואינו יכול להתענות שני ימים, צריך להתענות בי' אב.

זכר לחורבן, ימים נוראים

סימן צז - זמרה על פסוקים ומאמרי חז"ל

שאלה: האם אסור לזמר פסוקים בשמחת חתן וכלה, דעל זה אמר דוד המלך זמירות היו לי חוקיך ועשאוני בני ככלי שיר.

תשובה: תחילה יש לציין שמוזכר כבר בדברי הראשונים היתר לזמר פסוקים בשמחת חתן וכלה, וזה לשון המאירי (גיטין ו: ד"ה כל): כל מיני זמר העשויין לשמחת הוללות ושלא לכוין בהם לשבח הבורא יתברך או לצד מצוה, אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה, אסור לשמעו ולהשתעשע בו, בין שנעשה הזמר בכלי בין שירה על פה וכו'. ומכל מקום כל שיש בו שבח ותהלה לשם כגון מיני פיוטים ומזמורים, מותר אף בבית חתנים ומשתאות, וכן הדין לשמח חתן וכלה, שכל שאין בו צד פריצות מותר, ואין לו לדיין באלו אלא מה שעיניו רואות לפי מקומם ושעתם, עכ"ל.

ומקור הדברים הוא בגמרא (סנהדרין קא.), תנו רבנן הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים, אמר לה בתי בשעה שאוכלין ושותין במה יתעסקו, אמרה לפניו, רבונו של עולם אם בעלי מקרא הן יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים, אם בעלי משנה הן יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות, ואם בעלי תלמוד הן יעסקו בהלכות פסח בפסח בהלכות עצרת בעצרת בהלכות חג בחג, העיד רבי שמעון בן אלעזר משום רבי שמעון בן חנניא, כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר (משלי טו) ודבר בעתו מה טוב.

ובביאור דברי הגמרא כתב רש"י (ד"ה הקורא פסוק בבית המשתאות בלא זמנו) וזה לשונו: במיסב על יינו עושה שחיקותיו בדברי תורה וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בני המשתה, אבל אם אומרו בזמנו על המשתה כגון שהוא יום טוב ונוטל כוס בידו ואומר עליו דברי הגדה ופסוקים מענינו של יום מביא טובה לעולם. - גירסא אחרת ברש"י

מוצאים אנו בעין יעקב, וז"ל: במיסב על יינו ועושה שחוק בדברי תורה וקורא פסוקים בקול רם לשחק בהם בבית המשתה ע"כ.

מתוך פירושו של רש"י עולה, דמה שאסרו לזמר היינו רק כאשר כוונתו לשחק, אבל כשמזמר פסוקים בדרך תפלה ונתינת שבח להקב"ה על חסדיו, הוי בגדר קורא פסוק בזמנו שמביא טובה לעולם.

ומבואר כן להדיא בליקוטי מהרי"ל שכתב: אמר שלא כדין הוא ששוררים במשתאות אודך כי עניתני וכה"ג כמה פיוטים לשמחת מריעות, כי אז התורה חוגרת שק ומתאוננת לפני הקב"ה לומר בני עשאוני כמין זמר, אך בבתי כנסיות לרגלים ולמועדים מצוה לשיר ולנגן שירות ותשבחות לכבוד המלך גדול ונורא יתברך. – ופשטות אין כוונתו דדוקא בבית הכנסת מצוה לשיר ולנגן, אלא בכל מקום שמתאספין ומזמרין לשם שמים ולא דרך שחוק, וכך מתבאר מדברי המג"א (סימן תקס סק"י) שהעתיק את דברי המהרי"ל ומסיים בזה הלשון: ונ"ל דלא שרי אלא אותם השירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת, אבל פיוטים אחרים אסור, ועיין בספר חסידים סימן קע"ו [קמ"ז], עכ"ל. ומשמע שהבין דבית הכנסת שנקט המהרי"ל לאו דוקא, דא"כ מה מסיים דרק השירים שנתקנו על הסעודה שרי.

גם מדברי הט"ז (סימן תקס סק"ה) משמע כיסוד זה, שכתב: ובהרבה סעודות נוהגים לשורר קדיש דהיינו יתגדל, וזהו ודאי חטא גדול, דלא התירו אלא זכרון חסדי ה', וכל שכן שיש עון גדול במה שלוקחים על הסעודה אדם ליצן אחד ועושה שחוק בפסוקים או בתיבות קדושים, אשרי אנוש לא יעשה זאת, ועל זה אמרו עשאוני בניך ככנור. – הרי דכל שמזמר לחסדי ה' שרי גם בסעודות.

כמהלך זה הביא השדה חמד (אסיפ"ד מערכת ז אות יב) מספר שמן המשחה שהוכיח מהראשונים, דמותר לנגן פסוקים דרך שבח והודיה להשי"ת, ורק דרך שחוק והיתול אסור, ודרך שבח גם המהרי"ל מודה דשרי, עיי"ש. והביא את דבריו גם בספר ארחות חיים [ספינקא (סימן תקס אות ו)] יעוי"ש.

נמצא לפי זה, דדוקא באופן שמנגן דרך ליצנות איכא איסורא, אבל באופן שהשירה היא בבית הכנסת או בסעודת מצוה שהזמרה היא לשם שמים ולא דרך שחוק, ליכא איסורא.

והאמת שמפורש כיסוד זה בספר חסידים (סימן קמז) שציין עליו המג"א, וז"ל: זמירות היו לי חוקיך, דוד מניח כל זמירות ושירות שבעולם לעסוק בתורה, היה קורא את

הטעמים בנעימותיו ובטעמותיו ובזמירותיו, אבל אותם ההולכים ואומרים המקראות דרך לצים והם בפיהם כשיר של עגבים, עתידה תורה שתצעק עליהם ואומרת רבוש"ע בניך עשאוני ככנור, ע"כ. ומפורש בדבריו דרק בקורא דרך ליצנות איכא איסורא.

המורם מכל זה, דמותר לזמר פסוקים בשמחת חתן וכלה וכמפורש בדברי המאירי, היות שיש בו שבח ותהלה ואין בו צד פריצות, וכדחזינן בדברי הפוסקים, דמה שאסרו לזמר מזמורים, הוא רק כאשר הזמרה הוא דרך ליצנות. – וע"ע שו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן קכה) שדן, האם צריך להמנע מללכת לחתונות ששרים פסוקים.

ומדאיירינן בענין שירה בשמחת חתן וכלה, אבוא העיר"ה על מה שיש נוהגים לזמר ברכה אחריתא "ברכת אשר ברא", או בברכת "שמח תשמח", אם נכון לעשות כן. – בספר שובע שמחות (עמ' פא) כתב, שראוי לבטל המנהג שמפסיקים הקהל את המברך בשירת התיבות אשר ברא וכו', דאם ימשיך לומר אז לא ישמעו הקהל, ואם יפסיק בשתיקה, הרי לכתחלה אין להפסיק באמצע ברכה בשתיקה, ע"כ. ובספר נטעי גבריאל (הל' נשואין ח"ב פצ"ה הערה יח) הביא מנהג רבו הגה"צ מפאפא זצ"ל להמתין עד שגמרו המסובים הנגינה ואח"כ המשיך הברכה, וליכא חשש הפסק ע"י שתיקה כיון דהוי לצורך שמחת חו"כ והוא מעין המאורע, עכ"ד.

ויש לציין, דשאלה זו אמורה רק לענין לכתחילה, דבדיעבד ודאי לא הוי הפסק, כיון דאינו הפסק ע"י אונס, דאם רוצה יכול להשתיק את הקהל ולהמשיך לברך. ודוקא הפסק ע"י אונס חשיב הפסק לדעת הרמ"א (סימן סה סעיף א) עיי"ש.

ומשמיה דהגרשז"א זצ"ל מובא בספר הליכות שלמה (תפלה, פ"ט דבר הלכה אות יג), דבשבע ברכות כשמאריכין בנגונים באמצע הברכה, כיון שהכוונה ליפות הברכה אין זה הפסק. אבל בין ברכה לברכה אין לנגן, ועובדא הוי בחופת אחד מצאצאיו שכבדו לרב אחד בברכה אחריתא, ולא שמע שקראוהו ונשתהו זמן ארוך מלהודיעו, ובתוך כך נטל את הכוס ובירך את הברכה בעצמו.

ולמותר להדגיש, דכל זה כשהניגון אכן לצורך שמחת חתן וכלה בלבד, אבל להפוך דבר זה להוללות וליצנות פשיטא שאסור. גם ישתדל המברך לברך בקול רם כך שישמעו את הברכה, ויש נוהגים שהקהל מנגנים ואחר כך אומר המברך, ויפה עושים.

סימן צח - הקלטת ניגונים בפלאפון שישמעו בעת הצלצול

שאלה: אם מותר להקליט בפלאפון ניגוני קודש שישמע בעת הצלצול.

תשובה: אם אינו ניגון בלבד ונשמע גם פסוקים יש לצדד בזה לאיסור, עפ"י הנפסק בשו"ע (או"ח סי' תקס, ג) שלא לנגן בכלי שיר לשמוח בהם, וכתב הט"ז (סק"ה): ובהרבה

סעודות נוהגים לשורר קדיש דהיינו יתגדל, וזהו ודאי חטא גדול, דלא התירו אלא זכרון חסדי ה', וכ"ש שיש עון גדול במה שלוקחים על הסעודה אדם ליצן א' ועושה שחוק בפסוקים או בתיבות קדושים, אשרי אנוש לא יעשה זאת וע"ז אמרו (סנהדרין קא) בניך עשאוני ככנור וכו', עכ"ל. ובמג"א (סק"י) עורר ג"כ בענין הניגונים, וז"ל: כתוב בליקוטי מהרי"ל שלא כדין הוא שמשוררין במשתה אודך כי עניתני וכה"ג כמה פיוטים לשמחת הריעות, כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר, אך בב"ה לרגלים מצוה לזמר וכו' עכ"ל, ונ"ל דלא שרי אלא אותם השירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת, אבל פיוטים אחרים אסור, עכ"ל המג"א.

ומזה נלמד עד כמה יש להזהר מלשיר ניגונים של פסוקים או קדיש וכיוצא בזה, ועיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קמב) דאפשר שהאיסור לזמר פסוקים הוא גם על ברכות דג"כ הם דברי תורה, כמפורש בגמרא (שבת קטו) דברכות הם ד"ת שבעל פה, ואף על ד"ת שבע"פ נמי מסתבר שהוא כמו פסוקי תורה שבכתב לענין איסור זה דעשאוני ככנור דמאי שנא. ולכן נבוך שם במה שמקילין העולם בזה בעשיית קלטות וכדומה. ואולי מפרשים בגמרא, דדוקא פסוק של שיר השירים אין לזמר שלא יבואו לזלזל בשיר השירים לומר שאינו קדוש אלא הם דברי שיר בעלמא, עיי"ש באריכות.

וא"כ ברור דלא אריך למיעבד הכי להקליט ד"ת לקול צלצול. – ויש להוסיף עוד חשש בזה, דלפעמים הטלפון מצלצל במקומות המטונפים, ומשמיע שם את הניגון עם תיבות הפסוקים, וזהו ממש איסור.

אבל באופן שלא משמיע פסוקים וכדומה אינני רואה מקום בהלכה לאסור. – דאף שכידוע דעת מו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן נז, ב – וח"ו סימן סט) להחמיר בכל משמיעי קול, ודייק כן מלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' תענית הי"ד) שכתב "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן, ואסור לשומען מפני החורבן, ואפילו שירה בפה על היין אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין וכו'". ויש לעמוד על מה שכתב וכל משמיעי קול אסור, דא"כ מה זה שמוסיף עוד ואסור לשומען מפני החורבן. ויראה מזה דיש איסור על הכלי ואיסור על השמיעה, ויהיה נפק"מ בענין הרדיו, דגם מי שטועה ומתיר לעצמו להחזיקו בביתו עבור עניני מסחר וחדשות, מכל מקום חלק השירה בודאי אסור לשמוע. – ומה שכתב בשערים מצוינים בהלכה (סימן קכו) דהרדיו ששומעין חדשות ודברי מסחר, ובין דבר לדבר משמיע גם שירים ואי אפשר לצמצם י"ל דאזלינן בתר רוב תשמישו, והעיקר הרוב הנעשה למסחר. דברים תמוהים

הם דאין הכלי קובע, אלא השמיעה קובעת דאסור לשמוע, ומה לי אם הכלי אין רובו לכך, עיי"ש באריכות.

מ"מ יתכן לחלק בין רדיו שמלבד הפרסומים והחדשות משמיעים בכוונה גם שירים, וזהו חלק משירות התקשורת שלהם, ובכהאי גוונא יתכן להכלילו בגדר כלי שיר. אבל טלפון שכל הזמר הוא רק רגע כמימריה צלצול קט, לא מסתבר להחמיר וליתן עליו שם כלי שיר. וע"ע פסק"ת (ח"ה תצג, ד – וח"ו תקס, יא) שנחלקו פוסקי זמנינו בענין שמיעת נגינה מטייפ, ולהמתירים בזה כל שכן בדידן שנראה דקיל טפי.

ואף כי לענין שמיעת נגינה מטייפ, סברת המתירים ומקילים בזה, הוא בין השאר משום להרגיע את ה"עצבים" והנפש, וסברא זו אין בפלאפון. מ"מ נראה כנ"ל, דאין זה בכלל האיסור דכלי שיר, משום דלא חשיב כלי שיר, וגם לא נשמע בו כל הניגון בדרך כלל, וא"כ קיל טפי.

ערב יום כיפור

סימן צט - מצות אכילת עיו"כ אם רק ביום או גם בלילה שלפניו

שאלה: האם המצוה לאכול בעיו"כ הוא רק ביום, או גם בלילה שלפניו. ומה דעת המשנ"ב בזה, שלא נזכר בפירוש דין זה במשנ"ב.

תשובה: א. מי שנוהג שלא לאכול בשר ביום שאומרים תחנון, אם מותר באכילת בשר בליל עיו"כ

שאלה זו נפתחה כבר בגדולים, וזה לשון המג"א (סימן תרד, סק"א): כתב של"ה, הנוהגים שלא לאכול בשר כי אם בימים שא"א תחנון, או במקומות שאין מרבים בסליחות באשמורת, א"כ גם הלילה י"ט, ומותר לאכול בשר בלילה, ובמקומות שמרבין באשמורת בסליחות, אז לא מחזיקים הלילה לי"ט, ואסור לאכול בשר ע"כ, ומ"מ צ"ע, דהא בכל פעם שמחזיקים הלילה לי"ט, אין נופלין במנחה שלפניו, והכא נופלין, ש"מ דאין מחזיקים הלילה לי"ט, ולכן נ"ל, דדוקא מי שאוכל בלילה ממש, אבל אם אוכל קודם צ"ה, לא יאכל בשר אע"פ שהתפלל ערבית כנ"ל, ומי שנדר שלא לאכול בשר חוץ מי"ט, עיין סי' תק"ע סס"א דשרי בערב יום הכפורים, מ"מ נ"ל דבלילה אסור, כיון שנדר בהדיא, עכ"ל. והעתיק דבריו בשו"ע הרב (תרד, ה), יעוי"ש.

היוצא לנו מהאמור, דשאלה זו אם מותר אדם זה בבשר בליל עיו"כ, תלוי במנהג המקומות, דבמקום שמרבים בסליחות באשמורת אינו חושב כיו"ט ואסור בבשר.

ובמקום שאין מרבים בסליחות, חשיב כיו"ט ומותר בבשר. ומסיק המג"א, דהיינו דווקא בלילה ממש, דהיינו לאחר צאת הכוכבים.

ובביאור הגר"א (שם) על דברי הרמ"א שכתב דיש מקומות שנוהגים להרבות בסליחות, כתב: מחלוקתם כמ"ש האחרונים, דפליגי אם הלילה ג"כ יו"ט, או דוקא ביום, ועיין של"ה ומ"א הביאו, והעיקר שאין המצוה להרבות אלא ביום, וגמ' ערוכה היא בכתובות ה' א', ועיין רש"י שם ד"ה אית ליה, עכ"ל. – דשם פירש רש"י גבי הא דקאמר בגמ', גזירה שמא ישחוט בן עוף בשבת, ופרכינן יום הכיפורים שחל בשני ידחה, שמא ישחוט לצורך תשיעי, ומתרצינן התם אית ליה רווחא, הכא לית ליה רווחא. פירש רש"י, דבחתן הסעודה היא בלילה, אבל ערב יוה"כ הסעודה היא ביום. ומבואר מזה, דאין חיוב סעודה בעיוה"כ אלא ביום. והביאו ראיה זו מדברי רש"י, היד אפרים והערוך השלחן (תרד, אות ה'), ובפני יהושע (כתובות שם ד"ה בתוס' בד"ה אלא מעתה) עיי"ש, וכן מסיק באשל אברהם בוטשאטש.

אולם השדה חמד (אסיפ"ד, מערכת יום הכיפורים, סימן א אות יב) כתב, דיש לדחות ולומר דכוונת רש"י הוא, דעיקר הסעודה בבשר הוא ביום, ולכן לא חיישינן שמא ישחוט בשבת, אך ודאי יתכן שגם בלילה יש מצות אכילה ואיסור להתענות, ומביא שם דכן הוא דעת כמה פוסקים, יעויי"ש.

ועכ"פ היוצא מדברי הגר"א, שהוא תלה מחלוקת המקומות שמרבים בסליחות ושאין מרבים, בענין זה אם יש חיוב סעודה בליל עיו"כ או דווקא רק ביום. – ואיהו מסיק, דמצוה להרבות בסעודה רק ביום. [ותמוה לפי דבריו, למה אין אנו נוהגין להרבות בסליחות באשמורת, והלא לדבריו החיוב סעודה היא רק ביום, ויל"ע]. ומדבריו יוצא, דגם בשר יהא אסור אם נוהג שלא לאכול ביום שאומרים תחנון.

אמנם לענ"ד יש לעיין בדבריו, דמה שמסיק דליכא חיוב אכילה בלילה ואינו נקרא יו"ט, אינו ברור ומוחלט כל כך, אם כי שרוב הפוסקים אכן נקטו כך, וכדלהלן. – וגם מה שקישר זה להמנהגים שמרבין בסליחות או לא, ג"כ תמוה. דלהלן יבואר דרוב הפוסקים ס"ל דליל עיו"כ אינו יו"ט ואין בו מצות אכילה, ואעפי"כ נוהגין אנחנו שלא להרבות בסליחות באשמורת, וחזינן שאין שייכות ביניהם, רק ענין אחר יש בזה שאין מרבים בסליחות.

ב. מדברי הראשונים נראה דעיקר מצות האכילה בערב יוה"כ היא רק כהכנה להתענית עצמה שנוכל לסבול התענית

לענ"ד יש לתלות שאלה זו אם יש מצות אכילה בליל תשיעי, במחלוקת רבותינו הראשונים והאחרונים בטעם מצות האכילה בתשיעי, דהנה ידועה דרשת רב חייא בר רב (ברכות ח:, פסחים סח:, ר"ה., יומא פא:), **ועניתם את נפשותיכם בתשעה**, וכי בתשעה מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי. – ומתוך פירושי הראשונים בביאור דרשת רב חייא מוצאים אנו כמה טעמים למצות האכילה בתשיעי.

יש מן הראשונים הסוברים, דמצות האכילה בתשיעי אינו מצד עצמותו של יום אשר היא מחייבת באכילה, אלא שהיא כהכנה למצוה גרידא, דהיות וציוה הבורא ב"ה להתענות בעשירי לטובתן לכפר על עונותם, לכן על האדם להכין עצמו כראוי להעינוי שלמחרת באכילה ושתיה, כדי שיוכל להתענות ולא יבוא לידי דחיית עינוי יום הכיפורים.

וכה הם דברי רש"י במסכת ברכות (שם, ד"ה מעלה עליו הכתוב): והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת, והרי הוא בעיני כענוי היום, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו, דענין האכילה בתשיעי הוא רק כהכנה לעינוי המחרת. וכדבריו אלו כותב גם במסכת יומא (שם, ד"ה כל האוכל ושותה) וזה לשונו: והכי משמע קרא **ועניתם בתשעה**, כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה, ומדאפקיה קרא בלשון עינוי, לומר לך הרי הוא כאלו מתענה בתשעה, עכ"ל.

כדברים הללו כתב גם הרא"ש (יומא פרק יוה"כ סימן כב) וזה לשונו: והכי פירושו דקרא **ועניתם את נפשותיכם**, כלומר הכינו עצמכם בתשעה לחדש להתחזק באכילה ובשתיה כדי שתוכלו להתענות למחר, להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית, ומאחר שהוציא אותה אכילה ושתיה בלשון עינוי, אלמא חשיבא היא כעינוי, וכאילו נצטוו על עינוי של תשיעי ועשירי, עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו, דמצות האכילה בתשיעי היא עבור שנוכל לסבול התענית, והיינו ג"כ כהיסוד דעיקר אכילת תשיעי היא כהכנה להתענית שלמחרת. וכ"ה בטור (סימן תרד).

ורבינו יונה בספרו שערי תשובה (שער רביעי אות י) מזכיר שלושה טעמים להאכילה בתשיעי, ובטעם השלישית מזכיר יסוד זה, וזה לשונו: למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים, ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועקריה, עכ"ל. – וכ"ה

במהרי"ל (הלכות ערב יום כפור אות ז') שכתב "ומצוה להרבות בסעודה ערב יום כפור, שיוכל לסבול את התענית של מחר" וכו', עיי"ש.

גם הריטב"א (ר"ה שם, ד"ה מעלה אני עליו כאילו התענה) מביא טעם זה, וזה לשונו: הקשה ר"ת משמע דאם התענה בט' משובח טפי, הא אמרינן במסכת פסחים (סח:), מר בריה דרבינא הוה יתיב כולה שתא בתעניתא בר ממעלי יומא דכפורי ויומא דפוריא ועצרתא. ותירץ, דה"ק כאילו נצטוה להתענות ט' וי' והתענה. וטעם הדבר, או כדי שיוכל להתענות יפה ולא יבא לידי דחיית עינוי י"ה, או כמו שפי' ה"ר יונה ז"ל, שהוא כדי להראות כי קדוש היום לאלהינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו בר"ה, אלא שגזירת הכתוב הוא לפרוש בו ביום מתאות גופניות שנהיה כמלאכים, כמ"ש במדרש, עכ"ל.

ובספר שערי תשובה (שם אות ט') מובא טעם זה בתוספת ביאור, וזה לשונו: כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגה מאד שכר השמחה על המצות, כמו שנאמר (דה"א כט, יז) ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר (דברים כח, מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים, עכ"ל. וכדבריו כתב גם הב"י (סימן תרד), דטעם האכילה בתשיעי הוא דכיון שיוה"כ עצמו א"א לכבדו במאכל ומשתה כדרך שמכבדין שאר ימים טובים, צריך לכבדו ביום שלפניו, עיי"ש.

ולא מבעיא לתירוץ הראשון של הריטב"א בשם ר"ת, דהאכילה בתשיעי היא רק עבור שנוכל לסבול התענית, ולא מצד יום התשיעי עצמו. אלא אפילו לתירוץ השני שכתב בשם ה"ר יונה, הרי עיקר האכילה הוא רק מפני שגזירת הכתוב שנפרוש ביוה"כ מתאות גופניות, אשר על כן הקדימו את האכילה ושתיה לתשיעי, ונמצא דלשני התירוצים האכילה בתשיעי היא רק מפני התענית שלמחרת.

כיסוד זה נקט גם בבית הבחירה לרבינו המאירי (ברכות שם) וזה לשונו: כל העושה דבר שבסבת אותו דבר תתקיים מצוה, הרי הוא כמי שעשה מצוה, שכן האוכל ושותה בתשיעי כדי שיוכל להתענות בעשירי, הרי אכילתו נחשבת למצות תענית, והרי הוא כמו שהתענה תשיעי ועשירי, עכ"ל. – וחוזר על דבריו אלו בסגנון אחר במסכת ר"ה (שם), וזה לשונו: כל האוכל ושותה בתשיעי בתשרי שהוא ערב יום הכפורים, מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי, על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם ג"כ וכל מעשיך יהיו לשם שמים, עכ"ל. וזה לשונו גם במסכת יומא (שם): ומצוה להרבות

בסעודה בתשיעי, שכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, שהרי אף באכילתו הוא מכוין כדי שיהא יכול להתענות ונמצאת אכילתו לשם מצוה, עכ"ל.

[**אלא** שדבריו צ"ב, שהרי נקט דסיבת האכילה בתשיעי היא עבור שנוכל להתענות, וא"כ משום מה הוסיף דע"י שמכוין באכילתו נמצאת אכילתו לשם מצוה, דמשמע מזה שאינו מקיים מצוה כשאוכל בערב יוה"כ, אלא כשמכוון שאכילתו יהיה לשם עינוי ואוכל לשם מצוה, והרי לדבריו עיקר האכילה בתשיעי הוא רק מפני שנוכל לסבול התענית, וא"כ מאי אהני לן כוונתו, הרי אפילו אם אינו מכוון באכילתו הרי קיים את מטרת האכילה שע"י כך יוכל לסבול התענית בעשירי].

ולמדנו מתוך דברי הראשונים, דעיקר מצות האכילה בערב יוה"כ הוא עבור שנוכל לסבול התענית, ונחזק להרבות בתפלה ותחנונים ביוה"כ, והיינו שהאכילה בתשיעי היא כהכנה לתענית עצמה. [וכדברי הראשונים שהאכילה בתשיעי היא כהכנה להתענית, עיין בספה"ק 'מאור עינים' (פ' האזינו עה"פ כי שם ה' אקרא) בסגנון דומה].

ג. לדעת שבלי הלקט ומהרי"ט וכ"מ בזוה"ק, האכילה בתשיעי הוא רק מפני צום העשירי, אבל לא כדי שנוכל לסבול את התענית, אלא אדרבה להוסיף על צער העינוי בעשירי, מחמת שינוי וסת. - ולדעת החכמת שלמה, ע"י האכילה בתשיעי יצטער בעשירי איך ערב לפיו אכול ושתו

אמנם, מצאנו טעם אחר למצות אכילה ושתיה בעיוה"כ, בשבלי הלקט (סימן שז) שלכן הוציאו ג"כ הכתוב בלשון ענוי, מפני שכאשר אוכל ושותה בעיוה"כ ומתענה ביוה"כ, קשה לו העינוי ביותר, עיי"ש. וכ"כ בתורה תמימה (פרשת נח פרק ז' פסוק י'). – ואאמו"ר הגה"צ שליט"א בספרו הבהיר משנת יוסף (חאו"ח ח"ב סימן טו) כתב להעיר יסוד זה ממש"כ בזוהר הקדוש (פ' אחרי דף סח:), מאן דאכל ושתי בתשיעאה ומענגא נפשיה במיכלא ומשתיא, אשתכח בעשיראה עינויא דנפשא בתרין חולקין, ואשתכח כאילו אתעני תשיעאה ועשיראה עכ"ל, וכתב בנצוצי אורות פי', הואיל והעינוי מתוך העונג הוא יותר קשה מהעינוי שאינו מתוך העונג, הו"ל כתרי עינוי עכ"ל. ודיוקו הוא מלשון הזוה"ק עינויא דנפשא בתרין חולקין.

ומפורש כן גם בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חאו"ח סימן ח', סוד"ה היסורין) שטעם כל האוכל בתשיעי כאילו התענה ט' וי' הוא, לפי שישראל מתענים כל אותם ימי תשובה, ויש נוהגים להתענות אף בשבת בינתיים, ואומרים ששמחה היא לו שמכין עצמו לכפרת

יוה"כ, מ"מ צריך לאכול ולשבוע בתשיעי כדי שירגיש בצער העינוי, לפי שהגוף קובע וסת לעצמו בפרקים שמרגיל עצמו בהם, כך נ"ל, אבל הראשונים אמרו טעם אחר, עכ"ל.

ובדרך זה כתב אאמו"ר שליט"א לבאר דברי הצל"ח (ברכות ח:) שהקשה שהלא בעשירי מתענה באמת, ואיך שייך לומר כאילו התענה [תשיעי ועשירי], ולא הול"ל אלא כאילו התענה תשיעי. ותירץ, דר"ל דגם תענית העשירי הוא מתרבה ומתעלה יותר מאשר הוא בעצמו בערכו, כי ידוע שהמתענה שני ימים יחד, שהתענית ביום השני קשה כפלי כפליים מתענית יום פשוט, ולז"א כאילו התענה תשיעי ועשירי, שאז גם יום העשירי התעלה איכות שלו עכ"ד. והיינו שאחרי עונג תשיעי אז צום העשירי קשה יותר מתענית רגיל, מחמת שינוי וסת, ולכן שפיר אמרו דהאוכל בתשיעי, נחשב לו תענית העשירי כצום כפול, כיון שעינויו קשה ע"י אכילת תשיעי.

ראיה ליסוד זה הביא הערוך השלחן (סימן תרד, ד) מאנשי מעמד, וזה לשונו: ולענין התענית הוה כשני ימים התענית, כדאיתא במשנה רפ"ד דתענית דאנשי המעמד לא היו מתענין באחד בשבת, כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית ע"ש, הרי שהתענית שאחר העונג קשה יותר על האדם, וכיון שבעיו"כ מצוה לאכול ולשתות ולהתענג, ממילא דצער התענית קשה יותר, ולכן הוה כאילו התענה תשיעי ועשירי, ומיהו הכוחות חזקים יותר לסבול התענית כשאכל מקודם, אלא דצערו מרובה מההיפוך הפתאומי, עכ"ל.

אולם גם לפי טעם זה נמצא, דהאכילה בתשיעי הוא רק מפני צום העשירי, ולא מפני יום התשיעי עצמו, שהרי לדבריהם ענין האכילה הוא, שע"י כך עינויו קשה יותר מתענית רגיל. ולכו"ע האכילה בתשיעי הוא מפני צום העשירי, אלא שהשאלה מפני מה עלינו לאכול בתשיעי, דלדעת הראשונים הנ"ל האכילה הוא כדי שנוכל לסבול את התענית, ולעומת זאת לדעת שבלי הלקט ומהרי"ט וכדמשמע בזוה"ק, האכילה הוא כדי להוסיף על צער העינוי בעשירי.

ובהגהות חכמת שלמה על השו"ע (סימן תרד) מבואר ג"כ כיסוד זה, דהאכילה בתשיעי היא הכנה לצום העשירי, רק בסגנון אחר, ואלו דבריו: והנה ניחזי אנן באדם שיש לו דין קשה אצל שופטי הארץ והיה לו עגמת נפש גדול, אם פעם אחד יהיה נשכח ממנו המשפט שלו ויאכל וישתה, ואח"כ יהיה נזכר לו המשפט הקשה עליו ומצטער מאד מה שאכל ושתה תחלה, כיון שיש עליו משפט קשה היאך ערב לפיו אכול ושתו, ויהיה לו צער על שלעבר מדוע אכל ושתה. כן ה"נ ביוה"כ, האדם אוכל ושותה בתשיעי ואין פחד יוה"כ לנגד עיניו, אבל בהגיע עת כל נדרי נופל עליו פחד יוה"כ, ממילא הוי לו

צער למה אכל ושתה תחלה אחר דיש עליו דין גדול ונורא, לכך הוי בזה כאילו התענה תשיעי ועשירי, וז"ש הכתוב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, כלומר עוד התשיעי לחודש מה שאכלתם בו יהיה נחשב לכם עינוי בערב של עשירי, עיי"ש באריכות.

ולדבריו נמצא ג"כ, שעיקר מטרת האכילה בתשיעי הוא העינוי שיהיה להנפש בהגיע עת כל נדרי, אך לא מצד ריבוי האוכל שמקשה עליו מפני שינוי וסת, רק מצער איך ערב לאכול ולשתות לפני יום הדין, ועל ידי הצער נחשב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

ד. יש מהאחרונים שנקטו דהאכילה בתשיעי אינו רק הכנה להתענית, רק הוא חיוב עצמי, שהעינוי יהיה לשני חלקי האדם, עינוי הנשמה בתשיעי ע"י אכילה ושתיה, ועינוי הגוף בעשירי ע"י הצום

עד הנה נתבאר דלשני הטעמים שהוזכרו האכילה בתשיעי היא רק כהכנה לתענית שלמחרת, ולא מצד חיוב עצמי להתענג באכילה ושתיה בתשיעי. - ברם, מצאנו לגדולי רבותינו האחרונים שפירשו עפ"י הזוה"ק, דכמו דבעינן להתענות בעשירי, כך בעינן להרבות באכילה בתשיעי, ומצד חיוב עצמי ולא מחמת הצום שלמחרת, והיינו מפני שהתורה כתבה ועניתם את נפשותיכם לשון רבים, והוי מצי למיכתב לשון יחיד, אלא דרצה הכתוב להורות בזה שהעינוי יהיה לשני חלקי האדם, עינוי הנשמה לתשיעי וזהו ע"י אכילה ושתיה, ועינוי הגוף בעשירי ע"י הצום, ולכן אמרו כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו מתענה תשיעי ועשירי, שע"י האכילה מקיים את שני הענויים.

כדברים הללו כתב השל"ה הק' (מסכת יומא הלכות תשובה פרק תורה אור) בשם הזוה"ק, וזה לשונו: וז"ל הזוהר בפרשת אחרי מות, תענו את נפשותיכם קאמר, בגין דישראל משתכחין קמיה מלכא קדישא, ויהא רעותא דלהון לגביה קוב"ה לאדבקא ביה, בגין דיתכפר להו חובייהו, ועל דא מאן דאכיל ושתא בתשיעי ומענג נפשיה במיכליא ובמשתיא, אשתכח בעשירא עינויא דנפשא בתרין חולקין, ואשתכח כאלו אתעני תשיעאה ועשיראה, את נפשותיכם לאכללא כולא גופא ונפשא ולאתכנעא בההוא יומא לאתכפרא על חוביהון ע"כ. פי' נפשותיכם רומז לב' נפשות, דהיינו גוף ונפש, ועינוי הגוף הוא התענית ועינוי הנפש היא האכילה, ובתשיעי מענין הנפש דהיינו האכילה, ובי"כ מענין הגוף ובזה הם שניהם מעונין, עיי"ש.

[**ויש** לציין, דפירוש זה שפירש השל"ה הק' בזוה"ק, הוא שלא כפירוש הניצוצי אורות (הנ"ל אות ג), שהוא פירש "דתרין חולקין" הכוונה, שהצום בעשירי כפול ע"י העונג שבתשיעי. ולפירוש השל"ה

הק', הכוונה להגוף והנפש שהם שני חלקים באדם. ובאמת, דהמשך לשון הזוה"ק שכתוב דהעינוי כולל כולם הגוף והנפש, מורה יותר כפירוש השל"ה הק'].

ביתר אריכות כתב כן בנו הגה"ק רבי שעפטיל בהקדמת בן המחבר (עמוד הדין פרק כא), אחר שמביא טעם הטור דהאכילה בתשיעי הוא כדי שיוכל לסבול את התענית, וזה לשונו: והטעם הנכון הוא להיפך, כי יוה"כ הוא יום עינוי כמש"ה ועניתם את נפשותיכם, ורז"ל למדו חמשה עינוים וכל א' נקרא עינוי כידוע, וא"כ הסברא תהיה להיפך, הש"י רוצה שיענה האדם נפשו בי"כ כראוי להיות מעונה ביום הסליחה והמחילה, ויהיה מתורץ שפיר הקושיא העצומה, איך יפול על הטבע לקרות צום לאכילה ולשתייה, עד שאחז"ל מי שאוכל בתשיעי כאלו התענה בתשיעי ועשירי, וזה הוא שני הפכיים בנושא א'. ובאמת לפי פירוש הזוהר (בפ' אמור) מתורץ שפיר, שהקשה על מלת נפשותיכם משמע שני נפשות, וכי שני גופים יש לאדם, ומפרש מלת נפשותיכם קאי על הגוף והנשמה, והקב"ה צוה לענות שניהם הגוף בתענית והנשמה באכילה, וזה לא יכול להיות ביום אחד כי ביוה"כ מחוייב להתענות והוא עינוי לגוף ולא לנשמה והיאך מצינו עינוי לנשמה, לכן צוה לאכול ולשתות בתשיעי כי זה הוא עינוי לנשמה כי לא לאכילה הוא צריך, ובי"כ עינוי לגוף, א"כ יפה מתורץ כל האוכל בתשיעי כאלו התענה תשיעי ועשירי, כי באמת שני עינויים הן אחד לנשמה ואחד לגוף, מה נהדר אמרי בוצינא קדישא, עכ"ל, ועיי"ש שמזכיר את הטעם שהוזכר למעלה, שע"י האכילה בתשיעי קשה התענית יותר בעשירי.

גם הערוך לנר בחידושיו למסכת ראש השנה (דף ט.) מאריך ביסוד זה, ומיישב בזה קושיית הצל"ח במסכת ברכות שהזכרנו למעלה, למה אמרה התורה בלשון עינוי ולא נכתב הציווי בלשון אכילה כמו בשאר מקומות שצוה הכתוב אכילה, שהרי באמת עצם האכילה נקראת עינוי לנשמה.

ומוסיף הסבר למה שאמרו כאילו התענה תשיעי ועשירי, בהקדם ביאור הנאמר בסוף יומא, מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל, שדימה טהרת הקב"ה ע"י תשובה למקוה, כמו שבמקוה צריך לטבול כל חלקי הגוף, כמו כן בל יאמר אדם היום אעשה תשובה על חטא זה ומחר על חטא אחר, אלא צריכה להיות התשובה על כל עבירות יחד, ולכן גם התשובה על שני מיני חטאים נגד גוף ונשמה בדין שתהא יחד, אבל זה בלתי אפשר דאם יאכל ויצום יחד בעת אחד, אין כאן עינוי לא לגוף ולא לנשמה, על כן חלקה התורה ב' מיני עינוים לעתות מפורדות, עינוי הנשמה לתשיעי ועינוי הגוף לעשירי, והקדימה תיקון הנשמה לתיקון הגוף באשר הוא חלק המעולה שבאדם, אמנם

למען לא יחשב זה כתשובה חלוקה שאינה דומה למקוה, לכן מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, דהיינו כאילו כל אחד מב' מיני העינוים היה בתשיעי ועשירי יחד, וזה רמז הכתוב במה שכללם יחד ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש, עיי"ש אריכות נפלאה.

וכיסוד זה דהאכילה בתשיעי היא מצד חיוב עצמי ולא מצד התענית שלמחרת, מבואר גם בדברי כק"ז מרן החת"ס זי"ע (בדרשות ח"ג, עמוד מ"א ד"ה למה) בסגנון דומה, וזה לשונו: למה צמנו ולא ראית ענינו נפשנו ולא תדע וגו' (ישעיה נח, ג). הכפל בזה לפע"ד לפי מה שכתב בשל"ה (מסכת יומא פרק תורה אור), דעינוי נפש דערב יום כיפור ע"י האכילה, הוא כדי שיענה הנשמה, וזהו תענו נפשותיכם דייקא, תרי נפשות, הנשמה בערב יום כיפור והגוף ביום הכפורים. והטעם לפע"ד, שכל דבר יתוקן בדומה לו, ולכן רדיפת התאות הגשמיות יתוקנו בצום דיום הכפורים, ומיעוט עונג בשבתות וימים טובים וסעודת מצוה והדומה יתוקנו באכילת ערב יום כיפור, עיי"ש בהמשך דבריו הקדושים בביאור הפסוק.

ומבואר מדבריו הק', דענין האכילה בתשיעי הוא לתקן אכילות כל השנה, שזה מתכפר בדוקא ע"י האכילה בתשיעי, ואילו תיקון הגוף הוא בעשירי, ונמצא לפי דבריו ג"כ כהיסוד המבואר, דאכילת תשיעי היא מצוה בפני עצמה ואינה תלויה בצום שלמחרת. וראה במאור עינים (פ' האזינו עה"פ יערוף כמטר לקחי) בסגנון דומה לזה.

ה. לדעת השפת אמת האכילה בתשיעי הוא כדי שיהיה לבו שמח ועי"ז ירבה שלום בין איש לרעהו

טעם חדש כתב השפת אמת (הביאו בהגהות ענף יוסף על העיון יעקב פ"ח דיומא סימן ע') דאכילת תשיעי היא מצוה בפני עצמה, ומטעם אחר, וזה לשונו: ולי נראה כי לענין כפרת עון יותר תלוי ביום הט' מיום העשירי, כי בט' צריכין ישראל לתווך השלום ביניהם, וכמ"ש ראב"ע דעבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, ומטעם זה נתן הקב"ה מצוה זו לאכול ולשתות ביום זה שיהיה לב אחד שמח, כי קודם שיאכל האדם יש לו ב' לבבות, כי אז יש לו לב רגז, ולכן אמר הכתוב הן לריב ומצה תצומו, כי ביום הצום תתגבר המרה המחרחרת כל ריב וכל נגע, ולכן צוה ה' לאכול ולשתות ולהתענג בדשן אז לב שמח ייטיב פנים נזעמים אל פנים לחבר את האהל ויאסוף כל ישראל חברים ברגל יחף עומדים לפני ה', ע"כ.

ולדבריו הק', לא רק שאין טעם האכילה כהכנה להתענית שלמחרת, אלא אדרבה כל כפרת העון תלוי ביום התשיעי, ולכן מצוה לאכול ביום זה, למען יהיה לאדם לב שמח וירבה עי"ז שלום בין איש לרעהו.

ו. עיון בדברי רש"י האם ס"ל דהאכילה בתשיעי היא כהכנה להתענית שלמחרת, או מצוה באנפי נפשה היא

ובאמת מפירוש רש"י במסכת ר"ה (שם, ד"ה כל האוכל ושותה) נראה ג"כ דהאכילה בתשיעי מצוה מצד עצמה היא, ולא מצד הכנה להתענית, שכותב בזה הלשון: דהכי קאמר קרא ועניתם בתשעה, אכילת תשעה אני קורא עינוי, וכיון דאכילתו עינוי חשיבה, כל דמפיש באכילה ושתייה טפי עדיף, דהא מדקאמר בערב על כרחך לא מקפיד אעינוי דתשעה, וכי קרי עינוי בתשעה אכילה ושתיה דידיה קרי עינוי, עכ"ל.

ומפורש בדבריו, דכל מה דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף, ואי נימא דהטעם הוא מצד הכנה להתענית מאי אהני לן ריבוי האכילה, בלאו הכי ג"כ יוכל לסבול התענית ע"י שיאכל מעט יותר מהרגלו אבל א"צ להרבות בשביל כך, ע"כ דס"ל לרש"י, דהאכילה בתשיעי מצוה מצד עצמה הוא. וכן הוכיח הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא קסז אות יב), דמשמע מדבריו דאין טעם האכילה כהכנה לעיקר התענית, כדי שנוכל לסבול התענית, אלא דהאכילה עצמה היא מצוה עיי"ש.

אכן כדי שלא יסתור רש"י את דבריו במסכת ברכות ובמסכת יומא, דהתם משמע דהאכילה היא כהכנה להתענית שלמחרת, היה נראה לבאר כוונת דברי רש"י עפ"י היסוד שנתבאר, דענין האכילה בתשיעי הוא מפני שתענית הבאה לאחר ריבוי אכילה קשה טפי, ולפי"ז יש לומר, דהגם דכל מה דמפיש באכילה טפי עדיף, דמשמע מזה דהאכילה בתשיעי הוי מצוה, מ"מ היינו מחמת התענית שלמחרת, מפני שע"י שיאכל בתשיעי ירגיש יותר בצער העינוי, ולכן כתב רש"י דכל מה דמפיש טפי באכילה ושתיה עדיף, דכיון דכל מה שמרבה להתענג בערב יום התענית בערך כזה קשה לו התענית שלמחר, א"כ ממילא כל מה שמרבה לאכול ולשתות עדיף, דבזה הוא מקבל עליו יותר קושי התענית, וכן ביאר בתורה תמימה (פרשת אמור פרק כג פסוק לב). - ונמצא לפי זה, דאף לדברי רש"י הללו, האכילה בתשיעי היא כהכנה להתענית שלמחרת, אך לא מצד שנוכל לסבול התענית, אלא להיפך כדי שירגיש יותר בצער העינוי.

ברם, כל זה ניתן לומר רק בכדי שלא יסתור רש"י את דבריו שבמסכת ברכות ויומא, אכן פשטות דבריו מורין כהבנת הנצי"ב בפירושו, דאכילת תשיעי מצוה באנפי נפשה היא, ולא מצד הכנה להתענית שלמחרת.

וכהבנת הנצי"ב ברש"י משמע ג"כ מדברי הערוגת הבשם (עה"ת פרשת אמור ד"ה שבת שבתון הוא לכם וגו'), אחר שמביא קושיית הט"ז (סימן תרד, סק"א) אמאי הוציא רחמנא

האכילה בלשון עינוי, הול"ל בהדיא שמצוה לאכול בעיוה"כ. כתב לתרץ בזה הלשון: ולפענ"ד נראה בס"ד, דאי כתב רחמנא תאכלו בעיוה"כ, הוו"א דאפי' התענה כל היום, רק פעם אחת לעתותי ערב אכל קיים מ"ע זו, השתא דכתב רחמנא האכילה בלשון עינוי אמרינן, כי היכא דבעינוי א"א לומר כשיאכל כל היום ומונע עצמו מהאכילה שעה אחת או שתיים, דזהו פשיטא דאינו בכלל העינוי, ה"נ באכילה אינו יוצא י"ח אי מתענה מקצת היום ואכל אח"כ, וזה דלא כשיטת המג"א (בסי' תר"ד סק"א), אלא כשיטת השלה"ק שם בבאה"ט (סק"ב), דאף מקצת היום אסור להתענות. ובזה יתפרש כמין חומר מה שפירש"י בראש השנה דף ט' במימרת הש"ס הנ"ל, וז"ל וכיון שהוציא רחמנא האכילה בלשון עינוי, כל מה דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף, ולכאורה לא ידענא מה בעי רש"י בזה, ולהנ"ל ניחא בס"ד דרש"י בא לפרש, מ"ש דהוציא רחמנא בלשון עינוי ולא כתיב אכילה בהדיא, וצ"ל כהנ"ל, והיינו דבא רש"י ללמדנו ודו"ק, עכ"ל. – הרי דס"ל בדעת רש"י, דלא מהני אכילה מועטת שעל ידה כבר יוכל לסבול התענית, אלא צריך להרבות באכילה בכל האפשר, והיינו מחמת המצות אכילה העצמי של יום תשיעי ולא מצד התענית.

והגם דיש להבין בכונת הערוגת הבושם ג"כ כהצד המבואר, דטעם האכילה בתשיעי הוא מפני שככל שמרבה באכילה מרגיש יותר בצער העינוי, ולהכי ס"ל לרש"י דירבה באכילה כדי שירגיש יותר בצער העינוי, ולכן ס"ל לרש"י דלא די בזה שהתענה כל היום ויאכל רק לעתותי ערב, אלא צריך לאכול כל היום, שע"י כך ירגיש יותר צער העינוי, ולפי"ז הגם דאיכא מצות אכילה בתשיעי, מ"מ אכתי יש לומר דטעם המצוה הוא מפני התענית שלמחרת, שע"י כך ירגיש יותר בצער העינוי. – מ"מ הרי מפשטות דבריו נראה, דדעתו דהאכילה בתשיעי מצוה באנפי נפשה היא, ובפרט לפי מה שצירף דברי רש"י לשיטת השל"ה, והרי דעת השל"ה הק' כבר נתברר לעיל דסבר דהוי מצוה באנפי נפשה.

ואם ננקוט כהבנת הנצי"ב, וכמו שמורין פשטות דברי רש"י, הרי מצאנו סעד לדעת רבותינו האחרונים, דהאכילה בתשיעי מצוה באנפי נפשה היא.

ז. אכילה בליל תשיעי תלוי בד' הדרכים הנ"ל בטעם מצות האכילה בתשיעי

ומתוך הדברים שנתבארו עד להכא עולה, דבעצם שאלה זו האם גם בליל תשיעי איכא מצות אכילה, יש לתלות במחלוקת הראשונים והאחרונים, דלדעת הראשונים דטעם האכילה בתשיעי הוא רק כדי שיוכל לסבול התענית, ע"כ דזה שייך רק ביום התשיעי, ולא בליל תשיעי, מפני דהאכילה בליל תשיעי לא יוסיף מאומה לצום, וא"כ ליכא מצוה

לאכול בלילה שלפניו. וה"ה נמי אי נימא דטעם האכילה מפני שינוי וסת, והיינו שצום הבאה אחרי תענוגי אכילה ושתיה קשה יותר מתענית רגילה, ג"כ המצוה רק ביום התשיעי ולא בלילה שלפניו, שאז האכילה לא תוסיף מאומה.

משא"כ לדעת השלה"ק ובנו הגה"ק רבי שעפטיל והערוך לנר ושאר האחרונים, דהאכילה בתשיעי היא מצוה עצמית ולא מחמת התענית שלמחרת, והיינו מפני שנצטוינו על שני עינוים עינוי הגוף ועינוי הנשמה, א"כ מסתבר דכמו שהעינוי הגוף מצותה בין ביום ובין בלילה, כך גם עינוי הנשמה בין ביום ובין בלילה. – וה"ה גם בלאו מילתא דהוא עינוי להנשמה ג"כ כיון דהוי מצוה באנפי נפשה, לכאורה הוי מצוה מבלילה, כמו בכל דבר מצוה התלוי ביום שמתחיל מן הלילה.

ואף דלפי זה נמצא להבנת הנצי"ב (הנ"ל אות ו) ברש"י, ס"ל לרש"י דאיכא מצוה לאכול בלילה, כיון דהוי מצוה באנפי נפשה, וא"כ יסתור דברי רש"י (כתובות ה.) שדייק הגר"א מדבריו דאין חיוב אכילה בלילה (עיין לעיל אות א). – צ"ל, דהוא ס"ל כהבנת השדח"ח ברש"י הנ"ל, דעיקר הסעודה ביום, אבל יתכן שיש גם מצוה בלילה.

ובמשנ"ב משמע שנקט דטעם האכילה בתשיעי הוא כהכנה להתענית שלמחר, שכתב (בסימן תרד סק"א) וז"ל: "וקבלו חז"ל דאדרבא מצוה מן התורה לאכול בעיו"כ, ורצה הקב"ה ליתן שכר בעד האכילה כאלו התענו, שאינו דומה מצוה שיש בו צער כמו שאמרו לפום צערא אגרא, אילו כתב בט' לחודש תאכלו לא היה לנו שכר אלא כמקיים מצותו ע"י אכילה, ולכן שינה הכתוב וכתב מצות אכילה בלשון תענית, שיהיה נחשב אכילה זו לפני הקב"ה כאילו היה תענית, כדי ליתן שכר כמקיים מצוה בצער עינוי", עיי"ש.

ומדכתב שאכילה זו נחשבת כאילו התענה, ע"כ דלא ס"ל כהגה"ק רבי שעפטיל והערוך לנר, שהרי לדבריהם באמת האכילה בתשיעי אינו רק כנחשב כאילו התענה, אלא כתענית ממש, והוי מצוה שיש צער להנשמה, ויכול היה לכתוב בקרא תאכלו, ואין הוכחה כלל ממה שכתוב בלשון עינוי. ועל כרחך מוכח לכאורה, דלא ס"ל להמשנ"ב שיש באכילה זו משום עינוי, והוא רק משום הכנה להתענית. ואם כן מוכח לכאורה דלדעת המשנ"ב ליכא מצות אכילה בליל תשיעי, ודו"ק.

תבנא לדינא, היות ורוב הראשונים ס"ל דטעם האכילה בתשיעי הוא כדי שנוכל לסבול התענית, וכן נקטו הטור והשו"ע הרב, נראה דמצות האכילה מתחלת רק ביום תשיעי ולא מהלילה, וכמו שנתבאר דגם מדברי המשנ"ב משמע דמצות האכילה מתחלת רק ביום תשיעי.

ולא רק שאין מצוה לאכול בליל תשיעי, אלא שיש שנהגו להתענות בליל ערב יו"כ, וכמו שכתב בספר אורח לחיים מהרה"ק רא"ח מזלאטשוב זי"ע (פ' אמור, ומובא בספר תורת המגיד ליו"כ) בשם המגיד ממעזריטש זי"ע, להתענות ביום אמירת י"ג מדות ללילו ויומו, ואח"כ ליל עיו"כ, ונחשב לו כשתי תעניות, ואכילת עיו"כ כעוד שנים, עיי"ש.

[ומתוך כך יש לעיין בדברי הגר"א (לעיל אות א) שקישר בין המנהג שלא להרבות בסליחות באשמורת ערב יו"כ, לחיוב הסעודה בליל עיו"כ. דהרי חזינן דאף הפוסקים דס"ל שאין חיוב אכילה בלילה, נהגו שלא להרבות בסליחות, והביאו גם את הדין שאדם הנוהג שלא לאכול בשר ביום שאומרים תחנון, יכול לאכול בשר בליל עיו"כ כמובא במשנ"ב (שם), אע"פ שסברו שאין בו חיוב אכילה, אלמא שאין שייכות ביניהם כלל, דשפיר י"ל דאין חיוב אכילה בלילה, ואעפי"כ נקרא קצת יו"ט ואין מרבים בסליחות באשמורת, ולכן מותר גם בבשר, וי"ל].

סימן ק - אם חיוב אכילה בעיו"כ הוא גם לאדם שביכלתו להתענות אף בלא שיאכל

שאלה: אדם שלא נצרך לאכילה כדי שיוכל להתענות כראוי, ואינו מרגיש שום מיחוש גם בלא אכילה קודם התענית, האם מחוייב הוא לאכול בערב יום הכיפורים, או רשאי להתענות ולא לאכול כלל בערב יו"כ.

תשובה: מהמבואר בגמ' (פסחים סח:) חזינן דחייב לאכול, דאיתא התם: מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. עצרת, יום שניתנה בו תורה. פוריא, ימי משתה ושמחה כתיב. מעלי יומא דכיפורי, דתני חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש, וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. – וחזינן, דהגם שהיה מתענה כולה שתא, אפ"ה בעיו"כ לא היה מתענה, ומשמע שאסור להתענות בעיו"כ.

וכן נפסק בשו"ע (תרד, א): מצוה לאכול בערב יום הכפורים ולהרבות בסעודה, הגה ואסור להתענות בו אפילו תענית חלום (מהרי"ל). – ואף שבמג"א (סק"א) נתקשה בזה, מ"מ גם לדעתו זהו דוקא כשיתענה רק עד סעודה המפסקת, אבל לא שאין אוכל כלל.

אולם מגירסת שאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא סז) חזינן, דמר בריה דרבינא היה מתענה בעיו"כ, שגורס: מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא, לבר מן תרי יומי דעצרתא יום שניתנה בו תורה, ולבר מן תרי יומא דפורייא משום ניסא. – ומבואר דבערב יוה"כ היה מתענה. ולכאורה תמוה, דהאיך היה בתענית גם בערב יוה"כ, והרי מצוה לאכול בעיו"כ, וכדקיימא לן בשו"ע.

ולכאורה יש לתלות שאלה זו במחלוקת הראשונים שהזכרנו (בסימן הקודם), מפני מה נצטוינו לאכול בערב יוה"כ, דלדעת הראשונים דטעם האכילה בתשיעי הוא רק כדי שיוכל לסבול התענית, א"כ בנידו"ד שאף בלא שיאכל יוכל לסבול את התענית, א"כ אינו חייב באכילה עיו"כ. – שוב ראיתי להנצי"ב בהעמק שאלה על השאילתות (שאילתא קסז אות יב) שמיישב בזה גירסת השאילתות, דהרי לדברי הראשונים אין באכילת עיוה"כ מצוה אלא כדי שיוכל להתענות ביוה"כ, א"כ מר בריה דרבינא שלא היה נצרך לזה, שבלאו הכי ג"כ היה יכול לסבול התענית, א"כ מובן שפיר אמאי היה מתענה גם בעיוה"כ.

ואילו אי נימא דטעם האכילה מפני שינוי וסת, והיינו שצום הבאה אחרי תענוגי אכילה ושתיה קשה יותר מתענית רגילה, א"כ הגם שיכול לסבול את התענית גם בלא אכילה, מ"מ הרי מצות העינוי מתקיימת יותר כאשר מרגיש בצער העינוי, ולכן צריך לאכול. – וכל שכן לדעת השלה"ק ובנו הגה"ק רבי שעפטיל ושאר האחרונים עפ"י הזוה"ק, דהאכילה בתשיעי היא מצוה עצמית ולא מחמת התענית שלמחרת, והיינו מפני שנצטוינו על שני עינוים עינוי הגוף ועינוי הנשמה, א"כ פשוט דחייב באכילה כיון דבעינן גם עינוי לנשמה.

ובפרט לדעת רש"י במסכת ר"ה, דהאכילה בתשיעי מצוה באנפי נפשה היא, או כדי שירגיש יותר בצער העינוי, או מפני שהיא מצוה עצמית, עכ"פ איך שנפרש בדבריו הרי לגבי נידו"ד אין נפק"מ בין הפירושים, ואליבא דתרוייהו צריך לאכול בעיו"כ, שהרי אין טעם האכילה מפני שיוכל לסבול את התענית.

ולדינא, היות וגירסת הש"ס דילן דמר בריה דרבינא לא היה מתענה בעיו"כ, וכדקיימא לן בשו"ע דאסור להתענות בעיו"כ, א"כ פשוט דמצוה לאכול בעיו"כ אף לאדם שלא נצרך להאכילה בעבור שיוכל להתענות כראוי. - ויעויין בשדה חמד (אסיפ"ד, מערכת יום הכיפורים אות ג) שכתב על דברי הנצי"ב, דאף כי דבריו נכונים ליישב גירסת השאילתות, מ"מ אין להורות כן, שהרי מסתימת הפוסקים שאסרו להתענות בערב יוה"כ אפילו תענית חלום, ולא חלקו דמי שיודע שיכול להתענות למחר אף אם לא יאכל יתענה, מוכח דאין לסמוך על זה וחייב לאכול, עיי"ש.

סימן קא - אדם שהאכילה בערב יוה"כ מקשה עליו את התענית האם צריך לאכול

שאלה: אדם שהאכילה בערב יוה"כ מזקת לו להתענית ביוה"כ, האם אעפי"כ חייב לאכול כדי לקיים מצות האכילה בערב יו"כ, או לא.

תשובה: לכאורה תלוי במחלוקת הראשונים והאחרונים (הנ"ל סימן צט) בטעם האכילה בתשיעי, דלדעת הראשונים שמצות האכילה הוא כדי להכין עצמו שלא ירגיש בצער העינוי, א"כ מסתבר דמי שהאכילה מזיק לו, אינו חייב לאכול, שהרי בכה"ג אין מקום למצוה זו, שכל מהות המצוה הוא רק כדי להקל על צער העינוי, אך אם עי"ז מזיק להתענית הרי לא מסתבר לתקן מצות אכילה שמטרתה להקל וגורמת להיפך.

משא"כ להסוברים, דמצות האכילה כדי שנרגיש יותר בצער העינוי, פשוט שצריך לאכול אף שמזיק לו [וכמובן באופן שאינו פיקוח נפש]. וכמו"כ להסוברים דבעינן עינוי לגוף ועינוי לנשמה ואשר על כן נצטוינו לאכול בתשיעי, נמי צריך לאכול כדי שיקיים מצות ועניתם את נפשותיכם הגוף והנשמה.

שוב ראיתי, שכבר נדרש בענין זה הגרעק"א (שו"ת סימן טז) והורה, דבמקום שהאכילה בערב יוה"כ מזיק ומצטער אין צריך לאכול. – ודבריו יובנו היטב לפי דברי הראשונים שיסוד המצוה לאכול בערב יוה"כ היא, להכין עצמו שלא ירגיש העינוי ויוכל להתענות, א"כ מי שהאכילה מזיק לו ולא יועיל אין מקום למצוה זו. וכיון שרוב הראשונים נקטו דטעם האכילה הוא שלא ירגיש בצער העינוי, הרי אין לנו אלא הכרעת הגרעק"א דבכה"ג אין צריך לאכול.

סימן קב - אם יש חיוב אכילת פת בעיו"כ

שאלה: סעודת ערב יום הכיפורים צריכה להיות דוקא בפת ואינו יוצא באכילת שאר דברים, או אפילו באכילת שאר דברים יוצא.

תשובה: כבר דן בשאלה זו המנחת חינוך (מצוה שיג) וזה לשונו: ודע, דזה פשוט דבערב יום הכיפורים דמצוה לאכול, אין חיוב דוקא פת כמו שבת ויום טוב, דלא מצינו זה בשום מקום רק מצוה לאכול, ויוצא בכל דבר, וכן הוא במגן אברהם (הלכות מגילה סימן תרצה סק"ט) גבי פורים, וכאן נמי בודאי הוא כן, וזה נראה פשוט, עכ"ל.

וכתב השד"ח (אסיפ"ד, מערכת יוה"כ אות ג) לבאר דבריו, וזה לשונו: ולפום ריהטא נראה, דזה תלוי בטעמי חיוב אכילה זו, דאם נאמר דהטעם הוא כדי שנכין עצמנו לתענית של יום הכיפורים, צריך לאכול פת או שאר מידי דמיזן, ואינו יוצא ידי חובתו באכילת שאר דברים, ואין ראיה מפורים. ואם הטעם הוא משום קדושת היום עצמו, אפשר דיש לדמותו ליום פורים ויוצא ידי חובתו בכל דבר, כמו שכתב הרב מגן אברהם בסימן תרצה סק"ט. אלא שהגאון מנחת חינוך סובר, דאכילה זו היא גזירת הכתוב, ולא משום שנכין עצמנו לתענית, ולכן סובר דסגי בלא פת. וכבר הבאתי בריש אות זו שדברי רש"י ביומא (שהיא כדי להכין עצמנו להעינוי) נכונים, ואם כן יש להחמיר בזה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו, דלדברי הראשונים (ראה באריכות לעיל סימן צט) דטעם האכילה בתשיעי הוא, כדי שנכין עצמינו לתענית של יוהכ"פ, צריך לאכול פת או שאר מידי דמיזן. ולהסוברים דטעם האכילה בתשיעי הוא משום קדושת היום עצמו, יוצא ידי חובתו בכל דבר. ולכן כיון דלדעת רש"י ורוב הפוסקים, האכילה בתשיעי הוא כדי שנוכל לסבול התענית, צריך להחמיר לאכול דוקא פת או שאר מידי דמיזן.

והראוני בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סימן ר) שצידד דבעינן דוקא פת, ועפ"י מש"כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד אות ט) וז"ל: כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגה מאד שכר השמחה על המצות, כמו שנאמר (דה"א כט, יז) ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר (דברים כח, מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב. ומפני שהצום ביום הכפורים נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכיפורים, עכ"ל. ומבואר, דהטעם שאנו מצווים לאכול בעיו"כ הוא במקום יום הכיפורים, ולפי"ז כיון דהאכילה בעיו"כ הוא במקום סעודת יו"כ נמצא דסעודה זו כסעודת יו"ט. ולכאורה אם דין סעודה זו כסעודת יו"ט בעינן פת דומיא דיו"ט.

ולענ"ד נראה, דאעפ"י שמלשון הרבינו יונה "נתחייבנו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכיפורים" היה מקום לדייק, דקביעת סעודה הוא בפת דוקא, ומטעם דהאכילה בעיו"כ הוא במקום סעודת יו"כ, וא"כ חשיבא סעודה זו כסעודת יו"ט שהיא בפת. מ"מ לדינא לא בעינן דוקא פת, וכדמסיק בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן נד אות ב) דאין חיוב לאכול פת בעיו"כ, שהרי אפילו ביו"ט נסתפקו הראשונים לענין פת, עיין בתוס' (ברכות מט: ד"ה אי בעי אכיל) ורא"ש (שם פרק שביעי סימן כג), וא"כ כל שכן לענין האכילה בערב יוה"כ עיי"ש. וא"כ אפילו לדברי רבינו יונה אין הכרח דבעינן פת בדוקא.

ואמנם כל זה מצד ההלכה, אבל למעשה המנהג לאכול פת ככל סעודת מצוה, ויותר מזה עיין נטעי גבריאל (הל' יו"כ טז, א) שיש נוהגים ליקח לחם משנה, ושכ"ה בשל"ה (ח"ב סט.), יפה ללב (ח"ב סימן תרד אות ג) בשם מעיל שמואל, וברוח חיים (סימן תרא) שכן נהגו באשכנז, וליקוטי מהרי"ח (ח"ג סדר עיו"כ דף פא:) בשם סידור הרמ"ק, ובתחילת שו"ת נחלה לישראל (קונטרס שער בת רבים אות יז) שכן היה נוהג הרה"ק מסטרעטין זי"ע, ובאוצר יד החיים (אות שד"מ) שהרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע נהג בכל סעודות מצוה לבצוע על שתי חלות.

סוכה

סימן קג - ביאור כוונת מצוות הישיבה בסוכה

שאלה: הטור ושו"ע (סימן תרכה) כתבו בכוונת מצוות ישיבת סוכה, הפסוק "כי בסוכות הושבתי" כרבי אליעזר, דהיינו שהישיבה בסוכה הוא זכר לענני הכבוד. ויש לתמוה, דהלא הלכה כר"ע מחבירו, והוא אמר דסוכות ממש עשו להם.

תשובה: שנינו בגמ' (סוכה יא:), כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ענני כבוד היו, דברי ר' אליעזר. ר"ע אומר, סוכות ממש עשו להם. - לעומת זאת, בתורת כהנים (פרשת אמור כג, מג) הגירסא להיפך. ר"א אומר סוכות ממש היו, ר"ע אומר סוכות ענני כבוד היו, בהוציאי אותם מארץ מצרים מלמד שאף הסוכה זכר ליציאת מצרים. וכגירסת התורת כהנים גרס גם במכילתא (פרשת בא יב, לז): ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה. סכתה, סוכות ממש דכתיב ויעקב נסע סכתה, דברי ר"א. וחכמים אומרים, אין סוכות אלא ענני כבוד, שנאמר וברא ד' על מכון הר ציון.

וכתב הב"ח להוכיח כגירסת הגמ', שהרי תרגם אונקלוס (ויקרא כג, מג) "כי בסוכות הושבתי" - ארי במטלת ענני. ואיתא במגילה (ג.) שתרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר"א ור' יהושע, ולפי גירסת תורת כהנים נמצא שאונקלוס תרגם שלא כדעת ר"א רבו, וזה אינו מסתבר. וכ"כ גם בהגהות מהר"ץ חיות (סוכה שם). ויעויין בשו"ת תורת חסד (או"ח סימן לה), שהרבה להוכיח שגירסת התורת כהנים עיקר.

והנה רשב"ם בפירוש החומש (ויקרא כג, מג) נקט כדברי ר"ע דסוכות ממש, וזה לשונו: למען ידעו דורותיכם, פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה, סוכה ממש. וזה טעמו של דבר, חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן תירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתים מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו'. ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות, לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת, ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב, פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה, עכ"ל.

לעומת זאת רש"י והרמב"ן (ויקרא שם) והטור והמחבר (סימן תרכה) תפסו טעמו של ר"א דעננ כבוד היו. ויש לתמוה שנקטו להלכה כדעת ר"א ולא כר"ע, וידוע דהלכה כר"ע מחבירו (עירובין מו:), וא"כ היה להם להביא טעמו של ר"ע. וכבר העיר בזה במזרחי.

– ובשלמא לגירסת התורת כהנים מובן שפיר, שאכן פסקו כר"ע נגד ר"א, מכל מקום לגירסת הגמ', עדיין יש לתמוה שפסקו כר"א ולא כר"ע.

וראיתי בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סימן קפח) שכתב ליישב עפ"י מה דאמרינן (בבא מציעא נט:) גבי תנור של עכנאי, דיצא בת קול מה לכם אצל אליעזר בני שהלכה כמותו בכל מקום, אלא שעמד ר"י על רגליו ואמר אין משגיחין בבת קול, משום דכבר כתב בתורה לא בשמים הוא. וכל זה לא שייך אלא במה דנפק"מ להלכה למעשה כדת מה לעשות, בזה שפיר יש לומר דהתורה ניתנה כפי הכרעת דעת חכמי ישראל, אבל במידי דאין נפק"מ להלכה למעשה, לא שייך לומר לא בשמים היא, שוב הדרינן להכרעת הבת קול דהלכה כר"א בכל מקום.

ובזה מיישב הא דאמרינן בר"ה (כז.), כמאן מצלינן האידנא זה היום תחילת מעשיך, כמאן כר"א, דבתשרי נברא העולם. והקשו בתוס' (ד"ה כמאן מצלינן), דהא קיימא לן הלכה כרבי יהושע לענין תקופה. ולהנ"ל ניחא שפיר, דהיכי דאין נפק"מ להלכה למעשה, הדרינן להכרעת הבת קול דהלכה כר"א בכל מקום, יעויי"ש.

והנה הטור (סימן תרכה) האריך לבאר כוונת הפסוק "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים", ואלו דבריו: תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו ואין אדם יכול להכחישנו, והוא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה, שהוא ברא הכל לרצונו, והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו, ואין מי שיאמר לו מה תעשה, כאשר עשה עמנו בהוציאו אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים. והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם, הם ענני כבודו שהקיפנו בהם, לבל יכה אותנו שרב ושמש. ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו. ואע"פ שהוציאנו ממצרים בחודש ניסן, לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל, ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה סוכות בחדש השביעי, שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאים מן הבית לישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה.

ונחלקו הפוסקים בשיטת הטור, דעת הב"ח (שם ד"ה בסוכות תשבו), דמה שיצא הטור מגדרו לבאר טעם מצות סוכה, שלא כדרכו בשאר המצות, וגם מהו המשך דבריו שהקשה "ואע"פ שהוציאנו ממצרים בחודש ניסן וכו'". כוונתו לומר, שלא קיים מצות סוכה כתיקונה אם לא ידע שעיקר כוונת המצוה שנזכור יציאת מצרים, ולכן אע"פ

שישיבת הסוכה הוא זכר לענני הכבוד, מ"מ הכוונה צריך לזכור יציאת מצרים, ועל זה הוקשה לו, דאם כן היה ראוי לעשותו בחודש ניסן, שאז היו ענני הכבוד. ותירץ, שיהא ניכר לכל שעושין הסוכה בזמן הגשמים.

וכתב עוד הב"ח, דכל זה לדעת רבי אליעזר, אך לדעת רבי עקיבא שסוכות ממש היו, א"צ כוונה ליציאת מצרים רק למצות סוכה בעצמה. ולדידיה גם לא קשה למה עושין אותו בתשרי, דבאמת יתכן שהסוכות ממש היו בתשרי ולא בניסן, עיי"ש באריכות דברי הב"ח, איך שפירש הקרא דלמען ידעו דורותיכם לשני השיטות הללו. – ועכ"פ חזינן מדברי הב"ח להדיא, דענין הכוונה מעכב קיום המצוה, והטור מפרש הכוונה לדעת רבי אליעזר, שהוא זכר ליציאת מצרים.

אולם הט"ז חולק ופירש דברי הטור להיפך, דלמ"ד ענני כבוד היו, מצותה לזכור הנס של ענני כבוד. דלדעת ר"ע דסוכות ממש היו, אין רבותא באותן הסוכות, דמה זכרון יהיה בדבר זה, אלא עיקר הזכרון שנאמר בסוכה הוא רק ליציאת מצרים. אבל לר"א הוה הזכירה על נס אחר, דהיינו הקפות ענני כבוד, אלא שתלה הכתוב המצוה ביציאת מצרים כמו שאר מצות כגון מצות ציצית שיש בה יציאת מצרים, וזה פשוט שאין גוף מצות ציצית להזכיר יציאת מצרים, אלא שהכתוב ייחס המצוה ביציאת מצרים. ועל זה הקשה הטור, דהיה מן הראוי שנעשה סוכה בניסן, כיון דהזכר הוא רק לנס של ענני כבוד שהתחילו בניסן, ורק למ"ד דהזכרון הוא ליציאת מצרים אין כאן קושיא, דאפשר דרצה הקב"ה שנזכור יציאת מצרים גם בתשרי.

ומעתה, לפי מה שכתב הב"ח בטעמא דהטור דהאריך בכאן לבאר מקרא שכתוב בתורה, מה שאין דרכו בחיבור זה אלא לכתוב מה שנפק"מ לדינא, דכוונתו בזה דכיון דכתיב למען ידעו, לא קיים המצוה כתיקונו אלא אם כן נתכוין בישיבתו ענין הנס, אם כן עכ"פ נפק"מ בזה גם להלכה, אם יכוין בישיבתו זכר לענני כבוד, או זכר לסוכות ממש, וא"כ הדרינן לכללא דלא בשמים הוא. ושוב צ"ע האיך פסק הטור כר"א ולא כר"ע. - ועל כן כתב הערוגת הבשם, דאפשר דהטור גרס איפכא דרע"ק ס"ל סוכות ענני כבוד, ור"א ס"ל סוכות ממש, וכן הביא גירסא זו הרא"ם במזרחי עה"ת, והובא בפרי מגדים, וא"כ ניחא, עיי"ש.

ולענ"ד נראה ליישב באופן אחר בלא להפך הגירסא, דהנה איתא בגמרא (סוכה כו.) דהמצטער פטור מן הסוכה, והכי קיימא לן בשו"ע (סימן תרמ סעיף ד). – וצריך להבין, מאי שנא מצוה זו דמצטער פטור, משאר מצות דאין בהן דין דמצטער פטור, דאטו מי שמצטער להניח תפילין יהיה פטור בתפילין, וכן בשאר מצות. ואף כי התוס' כתבו

הטעם, דבעינן תשבו כעין תדורו (והובא בט"ז שם סק"ד), מ"מ עדיין צ"ב, דלא מצינו דבר זה בשום מצוה, ולמה דרשו חז"ל כן גם על ענין מצטער, והיכן מצינו דבר כזה שכאשר מצטער פטור מן המצוה.

וביאר כק"ז בדרשות חת"ס (דף נא: ד"ה למען) וזל"ק: והוא מהמצות הגדולות והנכבדות, ובפרט שמרמז לענני הכבוד, וע"כ ראוי שמצטער פטור, שלא יהיה ח"ו מרמז שהיינו יושבים בענני הכבוד בצער, עכל"ק. ולפי זה מובן שפיר למה הטור והמחבר תפסו טעמו של ר"א דענני הכבוד היו, דאף דבעלמא הלכה כר"ע מחבירו, מ"מ כיון דבגמרא מסקינן וכן הלכה דמצטער פטור מן הסוכה, א"כ בזה על כרחך דהלכה כר"א דהטעם משום ענני הכבוד, דאי הטעם משום דסוכות ממש, אז ענין הסוכה הוא כמו שכתב החת"ס (שם) וז"ל "שיתן אל לבו שישב בפסולת גורן ויקב, ואדם במה נחשב וכדומה, ולומר שישב בצל שדי כל ימיו, בודאי מי שצריך להתעוררות הלז, אפילו יצטער ישב בה, לומר בכל צרה וצוקה אין לנו מלך אלא אתה", עכ"ל. – [והא דמסקינן בגמרא דפטור מן הסוכה, אף שהוא סותר הכלל דהלכה כר"ע מחבירו. היינו משום דדרשו הקרא דתשבו כעין תדורו, ולכן הוכרחו לפסוק דלא כר"ע].

אמנם מגמרא (ע"ז ג.) איכא להוכיח להיפך, דהטעם הוא דסוכות ממש עשו, דאיתא התם, דאומות העולם יבקשו לעתיד לבא שכר, אמרו לפניו רבש"ע תנה לנו מראש ונעשנה וכו' אמר להם הקב"ה אף על פי כן מצוה קלה יש לי, וסוכה שמה, לכו ועשו אותה וכו', מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא וכו', והוי ליה צערא, והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, נהי דפטור בעוטי מי מבעטי, מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהן.

ולכאורה אם הטעם הוא משום ענני הכבוד, איך הקב"ה ינסה את אוה"ע בדבר דלא שייכי בהו. בשלמא ישראל הם ישבו בענני הכבוד, שייכת להם המצוה, אבל אוה"ע איזה שייכות יש להם בזה, אלא אם הטעם הוא דסוכות ממש היו, אז גם הם שייכי בהו, כנ"ל מהחת"ס שיחשבו ויתבוננו בפסולת גורן ויקב, דאדם במה נחשב הוא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה פסקו הטור והמחבר כר"א דענני הכבוד היו.

אלא על כרחין לומר, דנקטינן כב' הטעמים במצות סוכה, אלא שזה תלוי באדם המקיים מצות סוכה, באיזה מדרגה הוא, כי האדם אשר הוא במדרגה גבוהה יותר מכוין שמקיים מצות ישיבת סוכה זכר לענני הכבוד, ויושב בצילא דמהימנותא, בצילא דקוב"ה, אבל שאר בני אדם שהם במדרגה נמוכה, ואינם מרגישים נועם אור מצות הסוכה, הם יושבים

בסוכה שיתנו אל לבם שיושבים בפסולת גרן ויקב, כדי שיכניעו לבם לאביהם שבשמים, ולהם טעם מצות סוכה דסוכות ממש עשו להם.

ומיושב הכל שפיר, דהטור והמחבר שכתבו דינם לישראל שמקיימים מצות סוכה, אחרי שעשו תשובה בימים הקדושים ר"ה ויוה"כ, וגם ישבו אבותינו בצל ענני הכבוד שייך להם הטעם דענני הכבוד, ולהם שייך דין דמצטער פטור מהסוכה, אבל הגמ' דע"ז שהקב"ה ינסה האומות העולם, הם האומות העולם שאינם מקיימים המצוות ובודאי לא במדרגה גבוהה, וגם לא שייך בהם הטעם דענני הכבוד, להם הטעם דסוכות ממש עשו, שהם צריכים לקיים המצוה שיכניעו לבם להקב"ה, ולהם לא שייך מצטער פטור מהסוכה, דאדרבא הם צריכים לישב אפילו בצער שיכניעו לבם עוד יותר (וכהחת"ס הנ"ל), והם לא יעשו כן, אלא לא די שיצאו מהסוכה עוד יבעטו בה, ועל זה הקב"ה יושב ומשחק עליהן. – וראיה לדברינו מהחינוך (מצוה שכה) שמביא באמת ב' הטעמים, ומובן שפיר הכל בעזה"י לענ"ד.

[**ומיהו** עדיין יש לעיין בדברינו, דהרי גם בישראל שייך הטעם השני דסוכות ממש, וא"כ אמאי מצטער פטור מן הסוכה. ותו, הרי התוס' כתבו הטעם משום תשבו כעין תדורו, וזה שייך בכל גווני, דהיינו אף בסתם אדם שאינו במדרגה גבוהה. – ויש ליישב, דמשום החשש שח"ו לא יראה כאילו ישבו בצער אצל ענני הכבוד, לכן הקפידו חז"ל ביותר בדין זה דמצטער, ופטרוהו משום תשבו כעין תדורו, אף שיש עוד טעם בזה, ואף אצל אדם פשוט. ורק לגבי אומות העולם שאצלם שייך רק הטעם דסוכות ממש, דהם לא ישבו אצל ענני הכבוד, לכן לגבייהו קפיד הקב"ה שישבו אף כשמצטערין, ודו"ק].

וכפי שנתבאר לעיל, דישנה נפק"מ בין הטעמים לענין כוונת המצוה בישיבה בסוכה, ע"כ יכוין שני הטעמים, וכמו שכתב במשנ"ב (סימן תרכה סק"א) וז"ל: וכתבו האחרונים, שיכוין בישיבתה שצונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים, וגם זכר לענני כבוד, שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש, וכל זה לצאת ידי המצוה כתקונה, הא דיעבד יוצא כל שכיון לצאת לבד [פמ"ג], עכ"ל. ועיין ביכורי יעקב (סוכה יא:) ודרך פיקודיך, דהכוונה של זכר לענני הכבוד מעכבת ובלי זה לא יצא המצוה, [וע"ע שו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סימן רד) הערות בדין כוונת מצוה בסוכה].

ארבעה מינים

סימן קד - בענין ניטל פטמתו או עוקצו של אתרוג
וחיבורן ע"י מחט

שאלה: נפלה הפיטם או העוקץ מהאתרוג, האם יועיל חיבור הפיטם במחט. - ואם מועיל, האם יש הבדל בין יום הראשון דחג הסוכות לשאר הימים.

תשובה: נתחבטו הראשונים במהותו של הפיטם והעוקץ, איה מקומם באתרוג, ובזה תלוי פסולו בניטל הפיטם או העוקץ, ונבאר בס"ד שיטותיהם. – שנינו במשנה (סוכה לד:), נטלה פטמתו פסול, נטל עוקצו כשר. ואיתא עלה בגמרא (לה:), נטלה פטמתו, תנא ר' יצחק בן אלעזר נטלה בוכנתו. – ובפירוש המשנה והגמרא נחלקו הראשונים.

א. שיטת רש"י בשם רבינו יעקב הזקן, דפיטמא, הוא מה שקרוי אצלינו פיטמא בראש האתרוג, ור' יצחק בן אלעזר בא לפרש איך הוא נראה, שהוא חד ועשוי כעין בוכנא. עוקץ, הוא מה שנקרא אצלינו עוקץ, והוא בסוף האתרוג, ואם נטל עוקצו ואפילו נתלש העוקץ מתוך האתרוג כשר, ופירוש זה נראה לרש"י.

ב. רש"י בשם רבי יצחק הלוי, ותוס' בשם רבינו גרשום פי', דפיטמא ועוקץ שניהם בזנב האתרוג, ועוקץ הוא מה שחוץ לגומא שבאתרוג ואם נטל כשר, ופיטמא שנתלש העוקץ מתוך האתרוג וחסרו פסול, וזה מפרש רבי יצחק בן אלעזר, דפיטמא הוא כעין בוכנא מה שנכנס לתוך האתרוג.

ובביאור ב' השיטות כתב הערוך השלחן (סימן תרמח, כ) לבאר, דרבינו יעקב סבר שאין הפסול תלוי בעוקץ האתרוג, לפי שעוקץ הוי עץ בעלמא, ואפילו הנכנס לתוך האתרוג, ואין לו שייכות לאתרוג כלל, כמו כל עוקצי פירות, ומביא ראיה מהלכות טומאה עיי"ש. וטעמו של רבינו יצחק הלוי, דכיון שיש אתרוגים שאין להם כלל פיטמא, איך אפשר לפסול בניטלא הפיטמא, וכיון דכי ליתניהו לא מעכבא, גם כי איתניהו וניטלו לא מעכבא, עיי"ש.

ואפשר להוסיף עוד הסבר, לפי מה שכתב מו"ר בשו"ת שבט הלוי (או"ח סימן קעז) בנידון כשרות אתרוגים שאין להם פיטם כשתולשין אותם כך, דהפיטם הוא כשאר פסולת הפרי וכל מיני קליפות הגדלים בתחילת פריחת הפרי ונופלים עד סוף גידולם, וכמו דשאר הדברים הגדלים עמו, אין פוסלין האתרוג כשנופלין ממנו, כך גם הפיטם אינו פוסלו, עיי"ש. ולפי"ז אפשר לומר, דרבינו יצחק הלוי סבר, דהמשנה לא הוי תני סתם נטלה פטמתו על דבר שלפעמים גדל עם פיטמא, ולפעמים גדל בלי פיטמא, ומדתנא סתם נטלה פיטמתו, משמע שקאי על דבר שגדל כל פעם, וזהו עוקץ, ולשיטה זו אם נטל הפיטמא כשר.

ג. שיטת התוס', דפיטמא ועוקץ שניהם בראש האתרוג, ועוקץ הוא שיוצא מתוך חודו של האתרוג כמין עוקץ בולט וקשה כעץ (והוא הנקרא בלשוננו פיטמא), ופיטמא הוא שניטל אותו העוקץ ממקום חיבורו ונשאר כמין גומא בראש האתרוג.

ד. הערוך בשם רבינו חננאל כתב, דפיטמא הוא בראש האתרוג, ועוקץ הוא בזנב האתרוג, ור' יצחק בן אלעזר אינו מפרש המשנה, אלא מוסיף שגם בניטל בוכנתו, והוא בזנב האתרוג מה שנכנס בתוך האתרוג פסול, וכן פירשו הרמב"ם, והב"י לדעת הרי"ף.

ה. ר"ן לדעת הרי"ף, פיטמא הוא השושנתא שבראש האתרוג, ואם ניטלה פסול, ועוקץ ובוכנא פי' הרי"ף כהר"ח. והר"ן הקשה על פי' זה, ומסיק דבניטלה השושנתא לבד אינו פסול, ופי' פיטמא, או כפי' רבינו יצחק הלוי, או כפי' ר"ח, ולפיכך יש להחמיר ולפסול כל שנטלו אחת מהשני הבכנות.

והנה המחבר (סימן תרמח, ז) פסק: ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול. וממשיך (בסעיף ח): ניטל העץ שהוא תלוי בו באילן מעיקר האתרוג ונשאר מקומו גומא פסול, עכ"ל. והוא כשיטת הר"ח, (ופסק כן לפי הכלל דכל דהרי"ף והרמב"ם בחדא שיטה פוסק כוותייהו, וכאן הב"י פי' דעת הרי"ף כהרמב"ם כנ"ל).

ופליגי האחרונים בניטל דדו, אם דוקא בניטל גם העץ מה שתקוע בתוך האתרוג פסול, או אפילו אם ניטל רק למעלה מן האתרוג פסול. הט"ז ומ"א סוברים, דדוקא אם ניטל מה שתקוע בתוך האתרוג, וב"י לפי הר"ח ולבוש וב"ח סוברים, דפסול אפילו ניטל רק למעלה מן האתרוג.

וכתב המג"א (סק"ט) וזה לשונו: ונ"ל דעכ"פ בעינן שינטל עד האתרוג, כיון דהטעם משום חסר כמ"ש סימן תרמ"ט ס"ה בהג"ה, א"כ בניטל כל שהוא לא מיקרי חסר, דאין זה חסרון הניכר עכ"ל. – ויש לעיין למה זה חסרון שאינו ניכר, הלא רואין מקום הנטילה, ומה לי שניטל כל העץ ומה לי שנשאר קצת, הלא בשניהם רואים מקום הנטילה, ואם בניטל כל העץ פסול, גם בנשאר קצת יש לפסלו. – ואפשר לבאר, דהלא כו"ע מודים בניטל השושנתא לבד דכשר מדינא, א"כ בנשאר קצת מן העץ, אין החסרון של מקצת העץ ניכר, דהרואה יסבור דהשושנתא ישבה עליו, דלפעמים יש דד גדול, ולפעמים יש דד קטן, לכן אין זה חסרון הניכר, וכשר.

אמנם המאמר מרדכי והבכורי יעקב הקשו על המג"א, דהמג"א גופיה (בסימן תרמט סקי"ז) חשש דטעם פסול בניטל פטמתו הוא משום הדר, א"כ אפילו בניטל כל שהוא ונשאר קצת למעלה מן האתרוג פסול, דדווקא אם הטעם משום חסר בעינן שיהא חסרון הניכר לחד שיטה בפוסקים כדלהלן, משא"כ אם הטעם משום הדר, אפילו כל שהוא פוסל. ומשו"ה כתב המשנ"ב (סקל"א), דטוב להדר ליקח אחר אם אפשר לו.

והרמ"א (בסעיף ז) פסק, דטוב להחמיר במקום שאפשר אם נטלה אפילו רק השושנתא, כשיטת הר"ן לדעת הרי"ף, אבל לענין דינא אין לפסול אא"כ ניטל הדד.

ויש לעיין, דמשמע מהראשונים וכן מדברי הרמ"א (בסימן תרמט סעיף ה) והא"ר, דטעם פסול בניטל פיטמתו או עוקצו הוא מטעם חסר, ובדין חסר איכא פלוגתא בין הראשונים והובא במחבר (תרמח, ב), אי חסר כל שהוא פסול, או דוקא בחסר כאיסר. הרא"ש רמב"ם טור הגהות מיימוניות בשם ר' שמחה הובא בב"ח, והמחבר בדיעה א' סוברים, דחסר אפילו כל שהוא פסול. - והראב"ד והטור בשם ר"ח וה"ר ישעיה הר"א ממיץ הובא בב"ח, והמחבר בדיעה ב' סוברים, דחסר אינו פסול אלא בכאיסר, וא"כ לאותם פוסקים ובפרט הר"ח דפסקו, דחסר אינו פסול אלא בכאיסר, משום מה פסלו בניטל פיטמתו או עוקצו, הלא החסרון היא פחות מכאיסר.

וקושיא זו הובא כבר במג"א (סימן תרמט סקי"ז), ותירץ בשם הג"מ, דלעולם ס"ל הפוסקים הנ"ל דהפסול מטעם חסר, ושאני פיטמא דפסול אפילו בכל שהוא, כיון שהוא בראשו. עוד מביא, דיש אומרים שפסול משום הדר. וכ"כ גם הפרמ"ג (תרמח, אשל אברהם סק"ט) דלמ"ד דחסרון דוקא בכאיסר בעינן, א"כ ניטל בוכנתו פסול משום דלאו הדר הוא. וצ"ל דהפוסקים הנ"ל הכי ס"ל. ולפי זה יהא פסול כל שבעה [וכדברי המג"א סימן תרמט סקי"ז].

ונראה לבאר תירוץ הג"מ, דכיון שהוא בראשו פסול בפחות מכאיסר, דע"כ טעם הפוסקים הנ"ל דמכשרי עד כאיסר, הוא מטעם דהחסרון לא מינכר בפחות מכאיסר, וצ"ל דזה הוא דוקא בשאר מקום באתרוג, חוץ מהפיטמא ועוקץ, ששם אין נראה לעינים כ"כ, ולא מינכר עד כאיסר. - או אפשר לומר, שבשאר מקום באתרוג בשעה שאדם מחזיקו הוא מסתירו, אבל בפיטמא או עוקץ אם הוא חסר חסרונו בולט, ובראיה כל שהוא מיד מבחין שהוא חסר, וגם בשעה שמחזיקו מקומו נגלה, ומשו"ה סוברים הפוסקים דבהם פסולו בכל שהוא.

והנה בתשובת בית יעקב (סימן קמב. הובא בבאר היטב סימן תרמח סקט"ו ובשערי תשובה סק"ג) מכשיר אתרוג שניטל פטמתו או עוקצו וחברו ע"י מחט, ואינו ניכר, ליטלו ביום ב' ולברך עליו, ועל יום א' דן שם להכשיר ג"כ, בצירוף עוד בעלי הוראה, אך העלה דיש להחמיר מלברך, והשבות יעקב (ח"א סימן לה) השיג עליו דלא מיקרי שלם ע"י חיבור מחט ופסול, וכן הא"ר חלק על הבית יעקב.

אמנם הבכורי יעקב (סימן תרמח סקכ"ו) והשדה חמד (כללים, מערכת הלמ"ד, כלל קמא, אות יט) בשם שו"ת שאלת שלום וארחות חיים ועוד פוסקים, מכשרי ביו"ט שני אפילו בברכה, וס"ל דחיבור ע"י מחט מהני למחשב הדר.

ולענ"ד נראה לדון, דלכאורה אפשר להכשיר ע"י חיבור במחט או דבר אחר, בניטל מקצת הדד, ונשאר מקצת דד, ואפשר אפילו בניטל כל הדד, מטעם ספק ספיקא. ולא מבעיא ביו"ט שני, אלא אפילו ביו"ט ראשון גם כן.

ונתחיל מהחמור ביותר, בניטל כל הדד וביו"ט ראשון, דהפמ"ג מובא בשער הציון (סימן תרמח סקל"ז) כתב דאפשר דיש להכשיר מטעם ספק ספיקא, אם א"א להכיר כלל באתרוג בלי פיטמא אם היה כן מתחילת ברייתו או שניטל הפיטמא, דשמא הלכה כמ"ד ניטל פטמתו היינו עוקץ לבד, ואפילו אם נאמר שהכוונה לדדו, שמא לא ניטל אלא נברא כן, ע"כ. - והבכורי יעקב הקשה עליו, דמאחר דהמחבר והרמ"א נקטו להלכה כמ"ד דפיטמא היא דדו, שוב א"א לספק דלמא כמ"ד שהוא עוקץ, והשער הציון תירץ, דאפשר דהם כתבו כן רק משום דחששו להחמיר בשניהם, ולא משום דפסקו כן להחלטה.

ולפי"ז מעיקר הדין נשאר הספק, וא"כ בנידון דידן שחברם במחט יש לדון להכשיר מספק ספיקא, שמא הלכה כרבינו יצחק הלוי דניטל פטמתו היינו עוקץ, וא"כ בנטל הפיטמא כשר, וכן בניטל העוקץ, שמא הלכה כרבינו יעקב הזקן דאין פסול כלל בעוקץ כמבואר לעיל. ואת"ל דניטל פטמתו היינו דדו, ובעוקץ כמ"ד דיש פסול בעוקץ, שמא ההלכה כהט"ז ומ"א דפסול דווקא אם ניטל גם מה שתקוע בתוך האתרוג. ואת"ל דהלכה כב"י בפי' הר"ח ולבוש וב"ח, דאפילו לא ניטל רק מה שלמעלה מן האתרוג ג"כ פסול (וספק זה שייך רק לפיטמא אבל לא לעוקץ), שמא הלכה כהבית יעקב דחיבור ע"י מחט הוי חיבור, וא"כ לכאורה כשר אפילו בניטל כל דדו ואפילו ביו"ט ראשון. - אך מכיון דהבית יעקב עצמו חשש להחמיר ביו"ט ראשון, ודאי דיש להחמיר.

אמנם בנשאר מקצת דד, אפשר שפיר לדון ולהכשיר בחיבור ע"י מחט, אפילו ביו"ט ראשון, דאיכא כמה ספק ספיקא: א' כספיקת הפמ"ג דשמא כמ"ד פטמתו היינו עוקץ כנ"ל, ואת"ל דפטמתו היינו דדו, ובעוקץ יש בו פסול כנ"ל, שמא הלכה כהמ"א דחסר מקצת דדו ואינו ניכר כשר, ואת"ל דהלכה כהבכו"י ומאמ"ר דהטעם משום הדר, שמא הלכה כבית יעקב, ובפרט לסברת השדה חמד בשם הפוסקים דחיבור ע"י מחט מהני למחשב הדר, וא"כ פסול חסר אין כאן שאינו ניכר, ופסול הדר אין כאן. ובפיטמא לבד יש עוד ספק, דשמא פסול דוקא אם ניטל גם מה שתקוע בתוך האתרוג כנ"ל.

וביו"ט שני בוודאי יש להכשיר, שמלבד כל הספיקות הנ"ל, איכא לספוקי דאפילו את"ל דטעם פסול בנטל פטמתו או עוקצו הוא משום הדר, ופסל בהדר פסול כל ז', שמא ההלכה כהרמב"ם והמחבר (סימן תרמ"ט סעיף ה) דפסול בהדר פסול רק ביום א', וכן פסק הבכורי יעקב וז"ל: אכן מיום א' ואילך פשיטא דכשר, דהא בניטל עוקצו לגמרי ג"כ מותר כהרמ"א (תרמ"ט סעיף ה) עכ"ל, כ"ש בחיבורו ע"י מחט דודאי כשר.

אמנם זה ודאי הא דכשר ע"י חבורו במחט, זה דוקא בחיבור פטמתו או עוקצו של אותו אתרוג עצמו, אבל אם חיבר מאתרוג אחר זה פשוט דלא הוי חיבור, כך נראה מתשובת בית יעקב, וכ"כ בשדה חמד בחלק אסיפת דינים בשם ספר צפיחית בדבש.

סימן קה - קניית ערבות או הושענות בשוק כשאין עליהם השגחה

שאלה: האם ראוי להדר בקניית ערבות הנמכרים בשוק בלא אריזה סגורה, כדי לטרוח במצוה ולבחור בעצמו ערבות מהודרים. או שמא עדיף לקנות אריזות סגורות שבהם מפחית מטירחת המצוה בגופו, ויתכן שגם מהודר פחות, אמנם החשש דגזל לא שכיח כל כך באריזות אלו, ואילו שכיחות הגניבות מעצים נשמע לרוב לפי שגניבתן קלה יותר, כפי ששומעים תדיר מפיהם של מגדלי ערבות שגנבו מהם באישון לילה את כל העץ.

תשובה: לענ"ד דבר פשוט שתיקון גדול יש באריזות הסגורות, וראוי יותר למעט בטירחת המצוה מלקיימה בהידור ע"י ערבות גזולות, ובפרט בערבות הנמכרים להושענא רבה אשר לדעת הפוסקים יש להחמיר בזה, כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים. אבל פשוט דבאופן שקונה מהמגדל עצמו וכדומה, שיודע בוודאות שאינו גזול וגם הקרקע איננה גזולה ורוצה לטרוח בעצמו למצוא ערבות מהודרים, שפיר קעביד.

א. מחלוקת הראשונים אם גזול פסול בשאר ימים

שנינו במשנה (סוכה כט:), לולב הגזול והיבש פסול. ובגמרא קא פסיק ותני, לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני. בשלמא יבש, הדר בעינן וליכא. אלא גזול, בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם, אלא ביו"ט שני אמאי לא, א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה וכו', איתמר נמי [דטעמא דמתניתין בגזול ביו"ט שני משום מצוה הבאה בעבירה, רש"י] אמר רבי אמי יבש פסול מפני שאין הדר, גזול פסול משום דהוי ליה מצוה הבאה בעבירה, ופליגא דר' יצחק, דא"ר יצחק בר נחמני אמר שמואל, לא שנו אלא ביו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול. - ובתוס' (ד"ה מתוך) כתבו, "הכא דווקא שהוא מדרבנן לא חיישׁ אמצוה הבאה בעבירה".

וכתב הר"ן (יג: מדפי הרי"ף ד"ה ולענין הלכה) וז"ל: ולענין הלכה, הרב אלפסי ז"ל כתב משנתינו כצורתה ולא כתב עליה מחלוקת של רבי יוחנן ושמואל, ומדקא סתם לה סתומי

משמע דפסיק כר' יוחנן, דלא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני של דבריהם. וכן דעת הראב"ד והרמב"ן ז"ל לפסוק כרבי יוחנן, דקיי"ל שמואל ור' יוחנן הלכה כר"י, וכ"ש הכא דמשמיה דרשב"י קאמר לה דהוא תנא, ורב אמי ס"ל כוותיה. ולפיכך אפילו בשני של מצות זקנים גזול פסול, משום מצוה הבאה בעבירה, עכ"ל.

וכן כתב גם הרא"ש (סוכה פ"ג ה"ג) בדעת הרי"ף, וז"ל: ובגזול פליגי בשמעתין, רבי שמעון בן יוחי סבר דתיקון משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, ושמואל סבר כיון שהוא מדרבנן, לא חשיב מצוה הבאה בעבירה. והרב אלפסי ז"ל שלא הביא אלא המשנה כצורתה ולא הביא פלוגתא דאמוראי דפליגי בגזול, מכלל דס"ל כסתמא דגמרא דאמר קפסיק ותני לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני ופסיל ליה משום מצהב"ע וכו', וכן פסק בה"ג ורב פלטוייא גאון. - נמצא שאין חילוק בין יו"ט ראשון לכל שאר הימים אלא בחסר, כדאמר לקמן (לו:) רבי חנינא מטבל ונפק ביה וכן שאול, אבל כל שאר הפסולים נוהגים בכל הימים. ויו"ט שני דידן הוא כיום ראשון דספיקא הוא. וראיתי דעות אחרות לפוסקים ונלאיתי לכותבם כי לא ישרו בעיני, וכאשר כתבתי כך עיקר, עכ"ל.

לעומת זאת הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט) מכשיר גזול ביו"ט שני ושאר ימים, וז"ל: כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביו"ט ראשון בלבד, אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר. וכתב הרב המגיד שכן דעת הגאונים. – וכשיטה זו הביא הטור (סימן תרמט) בשם הרי"ץ גיאת, בעל העיטור, ורבינו יונה דגזול כשר ביו"ט שני. אלא שהרא"ש פסק דגזול פסול אף בשאר הימים.

נמצא דלדעת הר"ן והרא"ש בדעת הרי"ף, ראב"ד, רמב"ן, בה"ג, ורב פלטוייא גאון גזול פסול ביו"ט שני. ולעומת זאת דעת הגאונים, רי"ץ גיאת, בעל העיטור, ורבינו יונה דגזול פסול רק ביום הראשון, וכן נקט הרמב"ם.

ב. תמיהה בשיטת המחבר שמכשיר גזול בלולב בשאר ימים, ולענין הושענות מחמיר

והנה לפי כללי הפסק – שכתב הב"י בהקדמתו: "כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת, נפסוק הלכה כמותם", - בשאלה זו מה דין גזול בשאר הימים יש לאסור, שכן הרי"ף והרא"ש בשיטה חדא אזלי נגד הרמב"ם.

ואולם למעשה העתיק המחבר (תרמט, ה) את דבריו מילה במילה, וז"ל: כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה, ביו"ט ראשון בלבד, אבל בשאר ימים הכל כשר. – וצ"ע, למה נטה מדרכו לפסוק כשנים המסכימים לדעה אחת.

ואף אם נאמר, דכיון דהרי"ף סתם דבריו ולא כתב כן להדיא, א"כ ליכא רובא. זה אינו, דבהקדמתו כתב הב"י: "ומקום שאחד מן הג' עמודים הנזכרים לא גילה דעתו, והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר, הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי והסמ"ג ז"ל לפנינו, אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת, נלך, כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה". – וא"כ אף אם נאמר דהרי"ף סתם דבריו, והרא"ש והרמב"ם חלוקים, הרי הרמב"ן והר"ן אזלי בדעת הרא"ש, וכך הוא גם דעת הרשב"א (שו"ת ח"א סימן כג, הובא בב"י סימן תרמט) שהשוה יו"ט שני ליום ראשון לכל הפסולים, דמה שפסול בראשון פסול גם בשני, וא"כ הדעת אשר נטו רובן הוא שפסול גזול ביו"ט שני, ואמאי פסק המחבר דכשר.

וביותר יש לתמוה, דאם גזול כשר בשאר ימים, א"כ למה פסק המחבר (תרסד, י) דגזול פסול בהושענא רבה, וז"ל: "יש מי שאומר, שיש ליזהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה עכו"ם, אפילו ברשות העכו"ם". הרי שלמעשה חשש שלא יהיה גזול, וכבר עמד בזה הביכורי יעקב (שם).

ג. ישוב פסקי המחבר עפ"י יסוד הראשונים דע"י קנין קודם קיום המצוה יש להכשיר גזול לכתחילה ואף אינו בכלל מצהב"ע

והנראה לענ"ד ליישב בהקדם מה שכתבו הראשונים, דגם הפוסקים כשיטת ר' יוחנן מודים, דאם קנאו ביאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה לפני קיום המצוה, כשר ואין בו משום מצוה הבאה בעבירה.

וז"ל הריטב"א (כט: ד"ה והדרינן): מיהו אינו נפסל לא מדין לכם ולא מדין מצוה הבאה בעבירה, אלא בגזלו ונטלו עד שלא קנאו, כגון שלא היה אלא יאוש שאינו קונה. אבל כל שקנאו לגופו קודם נטילת מצוה, בין ביאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה וכיוצא בו, שאינו חייב להחזיר אלא דמיו, הרי הוא כשר לכתחילה, דאי משום לכם הרי הוא שלו, ואע"פ שלא פרע דמיו, הרי זה כלוקח ולא פרע דמים, שהדבר הנקנה הוא שלו לגמרי לכל דבר ואין הדמים עליו אלא חוב, וכן הדין בזה.

ואי משום מצוה הבאה בעבירה, לא אמרו זה אלא כשהמצוה סייעה בעבירה, שבקדושת המצוה הוא קונה אותו והוציאו מרשות נגזל, כגון שהיה יאוש כדי שאינו

קונה, ובהקדישו למצותו הרי הוא כאלו מכרו, דמה לי מכרו לגבוה מה לי מכרו להדיוט, והו"ל השתא ע"י המצוה יאוש ושינוי רשות שהוא קונה, ולפיכך אינו לרצון לשם. - אבל כל שאין המצוה מסייעת בקנין ואינו מוציאתו מרשות הנגזל, אינו נפסל לקרבן ולא למצוה, שאע"פ שיש בידו של זה עבירה שגזלו, הרי זה כשאר עבירות שבידו, או כאלו גזל חפץ אחר שאינו פוסלו ממצוה זו, ולפיכך כל שקנאו ביאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה, שאין לו לתת לנגזל אלא דמים, אע"פ שלא פרע עדיין עבירה היא בידו כגזלן ומעכב חובו של חבירו, אבל גוף דבר נקנה לו לגמרי, ואין בו מצוה הבאה בעבירה, עכ"ל. וכן מבואר גם בתוס' (סוכה ל. ד"ה הא קני) ובר"ן (שם), וכ"ה לשון המחבר (סי' תרמ"ט ס"א).

ולפי זה דכשקנאו לפני קיום המצוה כשר, לכאורה היה אפשר לומר דבגזל לולב יש בו יאוש ושינוי מעשה, דכשאגדו עם שאר המינים נעשה חבילה, וכמבואר בגמרא (סוכה יג.) איגד בחד לא שמיה אגד, שלש שמיה אגד, שנים מחלוקת. ולא דמי למסכך בחבילה שנקראת חבילה רק כ"ה קנים, כמבואר בשו"ע (תרכט, טו) מפני שזה מין אחד, אבל ג' מינים הוי חבילה.

אלא שיש לשדות נרגא, דהלא מסקנת הגמרא (שם ל:) דשינוי החוזר לברייתו [מתיר אגדן והרי הן כבראשונה, רש"י] לא שמיה שינוי. וא"כ אכתי ליכא שינוי מעשה, דאיגוד הלולב מיקרי שינוי החוזר לברייתו, [והא דמשמע מדברי הב"ח והשפת אמת דלהלן, דמיקרי שינוי אע"ג דחוזר לברייתו. הם כתבו כן רק למ"ד דצריך אגד, כדלהלן].

אמנם הב"ח (ריש סימן תרמט) עשה בזה מחלוקת בין התוס' והטור, וז"ל: ומשמע בסוגיא, דבין לפני יאוש ובין לאחר יאוש פסול משום דהוי ליה מצוה הבאה בעבירה. אלא שהתוס' כתבו, דבלאחר יאוש אינו פסול, אלא א"כ בגזלו אגוד דלית ביה לא שינוי השם ולא שינוי מעשה, אבל בגזלו כשאינו אגוד ואח"כ אגדו, דאיכא יאוש בהדי שינוי השם ושינוי מעשה וקני ליה מקמי דחל חיוב המצוה, תו לא הוי מצוה הבאה בעבירה, ע"ש בדף ל' בד"ה הא קנייה ביאוש ובד"ה ולקנייה בשינוי השם. - ואיכא לתמוה על רבינו שסתם וכתב, דפסול בלאחר יאוש ולא חילק. ונראה לומר דס"ל [להטור], דדוקא למ"ד לולב צריך אגד חשיב שינוי מעשה כשאגדו, אבל למאי דקיימא לן דלולב אין צריך אגד לא חשיב שינוי מעשה, ואע"ג דאיכא שינוי השם דמעיקרא הוי ליה לולב והשתא הושענא, כיון שחוזר לברייתו לא שמיה שינוי, עכ"ל. – [והא דלא מהני שינוי רשות, משום דאיירי בגזלן עצמו, ופשוט].

וכן כתב השפת אמת (סוכה ל: ד"ה שינוי) "דאם אין צריך אגד לא מיקרי שינוי ע"י האגודה, דשינוי אינו אלא אם נעשה ע"י השינוי כלי חדש לענין אחר, אבל כשהיא כמקדם, אע"ג שאגדו במה נשתנה. רק אם צריך אגד, דע"י האגד הוכשר לצאת בו, נעשה כלי חדש ממש, משא"כ אם אינו צריך אגד, וזה ברור לענ"ד", עיי"ש.

ומבואר מדברי הב"ח, דלדעת התוס' אף למאי דקיי"ל דלולב א"צ אגד, ג"כ מהני כשגזל הלולב ואגדו וחשיב שינוי מעשה, אע"ג שאין הלולב צריך להאגד, ולכן לא הוי מצוה הבאה בעבירה.

ולפי זה, יבואר היטב מדוע הכשיר המחבר לולב גזול בשאר הימים, דהיות ובשאר הימים קיל טפי והוי רק מצוה דרבנן, לכן תפס בזה עיקר כשיטת התוס' דבגזל כשאינו אגוד ואח"כ אגדן קני, ואע"ג דאין הלולב צריך אגד אפ"ה חשיב שינוי מעשה, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה. ובפרט שגם בלא"ה מכשיר הרמב"ם גזול ביו"ט שני, לכן נקט כוותייהו.

משא"כ בהושענות, דגם אם גזל לפני שנאגדו, לא מיקרי שינוי מעשה באגידתן, כיון שהם מין אחד ולא הוי חבילה בפחות מכ"ה בדין, ולכן הוי מצוה הבאה בעבירה הואיל ולא קנאו ביאוש ושינוי מעשה, ולכן החמיר בזה המחבר שלא יהיו ההושענות גזולות.

[והא דשינוי רשות לא מהני התם גבי הושענות, היינו משום דהמחבר מיירי שם שהישראל בעצמו קוצץ הערבה למצוה, ע"ש, וא"כ ליכא שינוי רשות רק יאוש, ויאוש כדי לא קנה. - ולכן צריך שיהיה שינוי מעשה וליכא, ופשוט].

ולפי"ז צ"ל, דהמחבר שמכשיר לולב גזול בשאר הימים, מיירי דוקא באופן שגזל הלולב קודם שאגדו עם שאר המינים, דאז הוי קצת שינוי מעשה ע"י האגד. אבל אם גזלו כשכבר היה אגוד פסול, כיון דגזל בעלמא בלא שינוי כלל, גם המחבר ס"ל דפסול, וכדחזינן גבי הושענות שפוסל המחבר גזל. ורק ס"ל להמחבר, דבשאר הימים שמצות ד' מינים הוא רק מדרבנן, לכן מהני בה שינוי פורתא כמו אגודת הלולב. אבל ביום ראשון שהוא מדאורייתא, בעינן שינוי מעשה גמור, וכמ"ש (בסי' תרמ"ט ס"א) דגזל לולב "ושיפהו" כשר, דאז קנייה בשינוי מעשה גמור, ודו"ק.

ויסוד הדברים להכשיר לולב ביו"ט שני ע"י אגד, משום שמצוותו אז הוא רק מדרבנן, מבואר כבר בערוך לנר (סוכה ל. ד"ה וכולה שמעתין), דמדכתבו התוס' (שם ד"ה שינוי החוזר) דאע"ג דמדאורייתא לא קני שינוי החוזר לברייתו, מ"מ מדרבנן קני, לכן ביו"ט שני דכל מצות לולב דרבנן, ממה נפשך לא חשיב מצוה הבאה בעבירה היכי דקני ע"י יאוש ושינוי מעשה דאגד, דמדאורייתא לא צריך למצוה, דהמצוה הוא רק ביום ראשון, ומדרבנן יצא

שהם אמרו דשינוי החוזר לברייתו נחשב שינוי, ולכן כיון שאגדו לא חשיב בדרבנן עוד מצוה הבאה בעבירה, עכתו"ד.

אלא שלאחר העיון קשה לפרש דברי המחבר הכי, דהמחבר (חו"מ סי' שנ"ג ס"א) פסק, דשינוי החוזר לברייתו אינו קונה אפילו מדרבנן, ע"ש [ועיין בביאור הגר"א (סק"ו) שה"ה גם לשינוי מעשה החוזר לברייתו, ע"ש מה שהאריך בזה]. וא"כ בשלמא הערוך לנר שכתב כן בדעת התוס' א"ש, דהתוס' (סוכה ל: ד"ה שינוי החוזר) ס"ל דשינוי החוזר קני מדרבנן, וא"כ שפיר מהני האגד וכשר. אבל בדברי המחבר דס"ל דלא קני, ליכא למימר הכי.

ואולי יש ליישב, דכיון דדעת הרמב"ם הוא דגזול מותר בשאר הימים לגמרי, לכן אף שלא פסק המחבר כדבריו (להביאור הנ"ל), מ"מ סמך בזה לכה"פ כהתוס', דשינוי החוזר יועיל מדרבנן לשאר הימים, ודוחק.

ד. מיישב פסקי המחבר עפ"י יסוד האחרונים דמצות אגד אינו משום נוי בעלמא, אלא הידור בלקיחה תמה, וא"כ חסר ב"לכם"

ובאופן אחר נראה ליישב פסקי השו"ע, עפ"י מה דמסקינן בגמרא (מנחות כז.) דאפילו לרבנן דסברי דלולב אין צריך אגד, מצוה לאגדו משום זה א-לי ואנוהו. וכתבו התוס' (ד"ה לא שנו) "וכולהו פי' דגמרא אפילו לפירוש הלכות גדולות – [דס"ל דאף אם מגביה כל חד לחודיה ג"כ יצא יד"ח] – נראה דצריך לאגדו כדמסיק עליה זה א-לי ואנוהו". וכן כתב הטור (סימן תרנא) אע"ג דקיימא לן לולב אין צריך אגד מצוה לאגדו משום נוי, ובשם רש"י כתב אע"ג דאין צריך אגד, מ"מ לכתחילה חובה לאגדו משום זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות. וכתב הב"ח ומשמע לרבינו שבא רש"י ז"ל לפסוק הוראה שחובה לאגדו. ובשו"ע (תרנא, א) נפסק ג"כ דמצוה לאגוד הלולב משום זה א-לי ואנוהו.

והגדרת מצוות איגוד הלולב, ביארו האחרונים שאין זה משום נוי גרידא, דומיא דשופר נאה לולב נאה ציצית נאה וכדומה. אלא גם בכלל לקיחה תמה, דילפינן נמי מהא דכתיב "זה אלי ואנוהו" דבעינן מצוה מן המובחר, וכיון דבעינן בלולב לקיחה תמה, כשהם אגודים הוא "תמה טפי" ולכן מצוה מן המובחר באגודה.

וכן מבואר בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תצב) שאף שאין זה דין לעיכובא, מ"מ הוא מצוה מן המובחר, נוי במצות לקיחה אחת, שיהא אחד לגמרי, וכמו נטילת ציצין שאין מעכבין את המילה דחשוב הידור מצוה, עיי"ש. [וכעין חילוק זה מבואר בשפת אמת (סוכה כט: ד"ה יבש), דגדר ואנוהו באגד שונה מגדר ואנוהו בפסול יבש (לדעת הראשונים דפסול יבש הוא משום ואנוהו, ופסול אף בדיעבד), דבאגד הוי "תוספת הידור" והוי רק לכתחילה, משא"כ יבש הוי מיאוס,

ולכן יש לומר דגם בדיעבד לא מהני. - ועכ"פ רואים מדבריו, דאגד הלולב הוא יותר מנוי בעלמא, דהוא תוספת בגוף המצוה, והוי מן המובחר].

ובספר מועדים וזמנים (ח"ב סימן קיט) כתב, שכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' לולב פ"ז ה"ו) שפוסק "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס והערבה ולעשותן שלשתן אגודה אחת", ומשמע שאין זה נוי מצוה או הדור כבעלמא, רק הגדר שכאן מתקיים המצוה מן המובחר באגודה דהוה תמה טפי. וכן מוכח מדברי התוס' (גיטין מה: ד"ה עד) שפירשו, דלרבינו תם שאין לאשה לעשות ציצית, ה"ה שאין לה לעשות האגודה של לולב (והובא במג"א או"ח סי' י"ד). וקשה הא לולב אין צריך אגד ועיקרה רק הידור ונוי בעלמא ולמה אסרינן באשה. ועל כרחך כאן ההידור מגוף המצוה, שרק בזה נעשית ראוי למן המובחר, ושפיר אסור לדידיה לכתחילה באשה. וששמע כן מהגאון דבריסק זצ"ל דהדבר פשוט שאין הגדר מצות נוי כבעלמא, רק בעינן שיהיה לקיחה תמה טפי, עכתו"ד.

ולכן מצינו שיטה בגמרא (סוכה מו.), שמברכין שהחיינו בשעת עשיית הלולב דהיינו כשאוגד, וכתב הב"ח (סימן תרנא) בשם המרדכי, מצאתי בשם הר"י בר יקר ז"ל, זמן הלולב לא נתקן לאמרו אלא בשעת עשייה דהוי בחול, ומה שהנהיגו לאמרו ביו"ט לפי שיש בני אדם שאין להם לולב וסומכין אלולב של קהל, תיקנו שיהא כל אחד מברך שתים בנטילתו ויהא הכל שוין באותה ברכה, ע"כ. - וכתב בשער הציון (סימן תרנא סקל"ו) בשם הבכורי יעקב, דבדיעבד אם בירך שהחיינו בשעה שאגדם יצא ולא יברך בשעת נטילה.

ולהאמור אתי שפיר, דלכן שייך לברך שהחיינו בשעת איגוד הלולב, שבזה נגמר לחפצא של מצוה כמצותה, ואין ענינה קיום המצוה בצורה יפה כבעלמא.

ולפי זה שאין ענין האגד לנוי בעלמא, אלא הידור בקיום המצוה, על כרחך יש בפעולת האגד ענין של הקצאה למצוה, אעפ"י שנפסק בשו"ע (תרנג, ב), עבד להושענא ולא אגבהה למיפק בה שריא בהנאה. עם כל זה בודאי מקצת הקצאה שלא ישתמש בו תשמיש בזיון בודאי יש, כמו לאחר החג דאעפ"י דאזל המוקצה מהם, כתב הרמ"א (תרסד, ט) שנהגו להצניע ההושענות לאפיית מצות כדי לעשות בה מצוה. וכן בסכך של סוכה כתב המשנ"ב (סימן תרלח סקכ"ד) בשם האחרונים, דאף אחר סוכות לא יפסע על עצי סוכה, דתשמישי מצוה הם כמו ציצית ולולב, ועל כן יש למחות באנשים שזורקין אחר סוכות עצי הסכך לחוץ במקום שרבים רגילין לפסוע עליהן, ואפילו איננו מקום אשפה.

ואם כן בגזל ואח"כ אגדן איכא יאוש ושינוי מעשה, דאעפ"י שהוא שינוי החוזר לברייתו, שיכול לפרק האגד, בכל זאת הרי מקצת הקדושה שהוקצה למצותו ע"י האגד

נשאר גם אם נפרד האגודה, ושוב אינו יכול להשתמש בו תשמיש בזיון, וא"כ אינו חוזר לברייתו ממש, ושפיר מיקרי שינוי מעשה.

ומעתה יש לומר, דלעולם אזיל המחבר גם בשיטת הרי"ף והרא"ש דגזול פסול ביו"ט שני, ואעפ"כ פסק להיתר ולא חשש למצוה הבאה בעבירה, משום דמסתמא מיירי שגזל את הלולב לפני האגד, ואגדו אח"כ עם שאר המינים, ושפיר איכא יאוש ושינוי מעשה, ולכן יוצאין בה ביו"ט שני.

משא"כ לענין הושענות בהושענא רבה דליכא מצוה לאגדן יחד, כמבואר בשו"ע (תרסד, ד) דמעיקר הדין כשר אפילו עלה אחד בבד אחד, א"כ בלקיחת ההושענא אין בו שום שינוי מעשה כלל, ומותר אף לתשמיש בזיון. והואיל ושינוי רשות נמי ליכא התם, שהרי הוא עצמו קוצץ הערבה, כדמיירי המחבר שם. לכן חשש המחבר שלא יהיה גזול ותהוי מצוה הבאה בעבירה. ואתי שפיר שיטת המחבר בדין גזול בשאר הימים ובדין ההושענות, דלא סתרי אהדדי.

אמנם יש לציין, כי אף לביאור זה צריך ליסודו של הערוך לנר הנ"ל (באות ג') דכיון שבשאר הימים מצותה מדרבנן לכן מהני. דאל"כ יקשה למה פסק המחבר דביום ראשון פסול גזול, אא"כ גזל לולב ושיפהו, והרי גם באגד בלבד איכא יאוש ושינוי מעשה. - ועל כרחך צ"ל, דכיון דבעיקר הדבר הוי שינוי החוזר לברייתו, כיון שיכול לפרק האגד ולא יהא ניכר כלל השינוי (וכמבואר משפט שינוי החוזר בחו"מ סי' ש"ס, ע"ש), הלכך לגבי מצוה דאורייתא לא מהני שינוי כזה ופסול, ורק לגבי דרבנן מקילינן דכיון דקצת שינוי איכא ע"י האגד, שמכאן ואילך אסור לתשמיש בזיון, לכן מקרי שינוי שאינו חוזר לברייתו ממש, והוי שינוי מעשה.

[**ואכן**, הב"ח הנ"ל (באות ג') דס"ל בדעת הטור, דכיון דלולב א"צ אגד לא מקרי שינוי מעשה כלל. איהו קסבר דשינוי מעשה פורתא כמו זה לא חשיב שינוי כלל, הואיל ובעיקרו הוא שינוי החוזר לברייתו, ולכן אף בשאר הימים שהם מדרבנן, לא מהני ופסול].

ואם כנים דברינו, יש לומר דהני מילי בלולב ושאר מינים דשייך בו אגד, אבל גזל אתרוג דלא שייך בו אגד, יהיה פסול גם ביו"ט שני, וצ"ע.

ה. תבנא לדינא בנידו"ד שעדיף לקנות אריזות סגורות של ערבות

ועתה נתנה ראש ונשובה לבאר מה שכתבנו בראשית דברינו דעדיף לקנות אריזות סגורות עם כשרות, מאשר להדר בקניית ערבות הנמכרים בשוק בלא אריזה והכשר.

דלפי מה שנתבאר עד כאן בארוכה נמצא, דלינצל מחשש גזל בהושענות, שלא תהיה מצוה הבאה בעבירה, אין עצה ע"י שינוי מעשה כלשהו, דזה מהני דוקא לענין הלולב

ומיניו, אבל לא בהושענות. - וא"כ העצה היחידה שלא יהיה מצוה הבאה בעבירה ובגזל בידינו – אם אכן המוכר גזל הערבות – הוא ע"י יאוש ושינוי הרשות, שבשעה שהמוכר קוצץ הערבות נעשה מעשה הגזילה, ואז חל היאוש, ואח"כ כשמוכרו לנו הוי שינוי רשות, ויאוש ושינוי רשות קונה, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' שנ"ג ס"ג).

והנה, בדין יאוש ושינוי הרשות דעת המחבר (שם, ובסי' שנ"ו ס"ג), דבין יאוש ואח"כ שינוי רשות, ובין שינוי רשות ואח"כ יאוש קנה. - אך הרמ"א פליג וס"ל, דדוקא יאוש ואח"כ שינוי רשות קנה, אבל שינוי רשות ואח"כ יאוש לא קנה, וכן מסיק הש"ך (שנ"ג סק"ד).

וא"כ בנידו"ד, שיש חשש שמא גזלם המוכר, מאן יימר שכבר נתייאשו הבעלים, דיתכן שעדיין אינו יודע מן הגניבה. וגם אם כבר נודע לו, אולי לא נתייאש עדיין ובכוונתו לתפוס הגנב ע"י מצלמות וכדו'. נמצא שבשעה שבאים הערבות לידינו, איכא רק שינוי רשות גרידא בלא יאוש, ושינוי הרשות לבד לא קני. - ואף אם כבר נתייאש נמי לא מהני, כיון דשינוי הרשות היה קודם. ושינוי מעשה ע"י האגד ג"כ אינו שינוי, כדלעיל (אות: ג-ד). [ואף לדעת המחבר (שם) דס"ל, דשינוי הרשות ואח"כ יאוש נמי קנה, ג"כ יש לחשוש שמא לא נתייאש עדיין. - אלא שחשש זה הוא רחוק קצת, דהרי לבסוף יתייאשו הבעלים, ולהמחבר מועיל היאוש גם לאחר שינוי רשות (ואה"נ דהמחבר [או"ח סי' תרס"ד, י] שחשש לגזל בערבות, מיירי באופן שאין שינוי רשות כלל, רק שהישראל בעצמו קוצץ הערבות, וכמבואר לעיל באות: ג-ד). אבל להרמ"א יש לחשוש לזה].

ועיין בביה"ל (סי' תרמ"ט ד"ה שלא יקצץ) שג"כ כתב כעין דברינו בענין הערבות, וחשש שם שמא ליכא רק שינוי הרשות ע"ש. - ולכן נראה, דעדיף טפי לקנות ערבות עם הכשר ובאריזות סגורות, שאז אין חשש גזל עליהם, ואינו מצות הערבה באה לידו בעבירה.

ו. ברכת שהחיינו בשעת אגד הלולב כשאין האתרוג לפניו

ומדאיירינן בענין איגוד הלולב, אבוא העיר"ה בדבר מחודש שלא מצאתי לעת עתה בספרים, במה שהזכרנו דבדיעבד אם בירך שהחיינו בשעה שאגד את הלולב יצא ולא יברך בשעת נטילה. דלכאורה הני מילי כשהאתרוג מונח לפניו ליד האגודה, אבל אם אין האתרוג לפניו לא יצא, דאיך יברך שהחיינו על מצוה שאינה בשלימות, וכדאיתא בגמ' (מנחות כז.) ארבע מינין שבלולב מעכבין זה את זה, וכן נפסק בשו"ע (תרנא, יב): "ד' מינים הללו מעכבין זה את זה, שאם חסר לו אחד מהם, לא יברך על השאר אבל נוטלן לזכר בעלמא, ואם היו ארבעתן מצויין אצלו ונטלם אחד אחד יצא, הג"ה ובלבד שיהיו כולם לפניו". – הרי שהתנאי לצאת יד"ח, הוא רק באופן שיהיו כולם לפניו.

ודומה לעשיית סוכה דמבואר בגמרא (שם מב.), "העושה סוכה לעצמו מברך אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו', נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה", וכ"כ בשו"ע (תרמא, א): "אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו". ובסוכה בודאי אם עשה רק שתי דפנות שעדיין אין סוכתו כשרה, דלא שייך שיברך שהחיינו כל זמן שהסוכה אינו כשר. וא"כ הוא הדין בוודאי גם בשהחיינו של אגודת הלולב שצריך שיהיה המצוה בשלימות, היינו כל הארבעה מינים לפניו.

ואולם יש לעיין בזה, ממה שכתב הריטב"א (סוכה מו.) בשם הרמב"ן, שידקדק בלולב שאחר דוקא יאגוד, שאז אין בעל הבית מברך שהחיינו, ויצא מחשש ביטול שהחיינו בעשייה שחייבין מדינא, והסכים הריטב"א לשיטתו שראוי לכל אחד לדקדק שאחר יאגוד ואז אין חשש לענין שהחיינו. – ולכאורה יש לתמוה בזה שמעלה יותר למסור את מצות האגד לאחר, דהלא קיימא לן (קידושין מב.) דמצוה בו יותר מבשלוחו.

[**ובספר** מועדים וזמנים (ח"ו סימן מט) עורר עוד, דמה מרויח בזה שנותן לחבירו לאגוד, והרי מאחר שמאגד עבורו בשליחות הוה כמאגד בעצמו, ושוב צריך לברך שהחיינו. – ויש לדחות שאלה זו, דכשאין יודע מתי השליח אוגדו, לא שייך לברך שהחיינו בשעת האגד. וכמו כן כשאוגדו שלא בפניו, לכאורה לא שייך שיברך שהחיינו].

והשתא אי נימא שאין לברך שהחיינו אלא כשכל הארבעה מינים לפניו, אם כן יש עצה פשוטה לצאת מידי ספק ברכה, שבזמן אגידת הלולב לא יהא האתרוג לפניו, ובכהאי גוונא לא יוכל לברך שהחיינו בזמן אגידת הלולב כיון שאין המצוה בשלימות, וירויח גם את קיום המצוה בעצמו כבכל המצוות דאמרינן בהו מצוה בו יותר מבשלוחו. ומדלא הזכיר הרמב"ן עצה זו, אלא כתב שיתננו לחבירו הגם שעל ידי זה לא יקיים את המצוה בעצמו, משמע דלא ניחא ליה בזה, ויל"ע.

פרטי דינים שנתבארו:

א. גזל ד' מינים ואגדן אח"כ, קנאן בשינוי מעשה ע"י האגד, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה [אות ג-ד].

ב. בהושענות לא מהני האיגוד להחשיבו כשינוי מעשה, ולכן יש להחמיר בחשש גזול [אות ג-ד].

ג. מצוה מן המובחר לאגוד את הד' מינים, דכשהם אגודים הוי "לקיחה תמה" טפי [אות ד].

ד. בירך שהחיינו בשעת אגידת הלולב יצא, ולא יברך בשעת נטילה [שם].

ה. אין לנהוג תשמיש בזיון בארבעת המינים גם לאחר חג הסוכות [שם].

ו. אין לנהוג תשמיש בזיון בארבעת המינים שאגדם יחד למצוה, אע"פ שלבסוף לא קיים בהם המצוה [שם].

ז. אתרוג דלא שייך בו אגד, יתכן דכשגזול פסול גם ביו"ט שני [שם].

ח. עדיף לקנות אריזות סגורות של ערבות [אות ה].

ט. בירך שהחיינו בשעה שאגד את הלולב, ולא היה האתרוג לפניו, נראה דלא יצא [אות ו].

י. הריטב"א מביא בשם הרמב"ן דראוי לדקדק שאחר יאגוד את הלולב מפני ספק שהחיינו [שם].

יא. כדי לצאת מספק ברכת שהחיינו על עשיית האגד, יאגוד את הלולב כשאין האתרוג לפניו [שם].

חנוכה

סימן קו - לחמם עצמו ולהנות מריח של נרות חנוכה

שאלה: האם מותר לישב כנגד הנרות כשעל ידי זה מחמם עצמו, דמה דקיי"ל (תרעג, א) שאסור להשתמש לאור נר חנוכה הוא דוקא בשימוש ראיה שזה עיקר התשמיש, או שמא גם לחמם עצמו נגד הנרות אסור, משום שהוקצו למצותן וכל הנאות אסרו. – והאם מותר להשתמש בנרות שמפיקים ריח טוב בשעה שדולקים, או שמא דכל ההנאות נאסרו ואסור גם ליהנות מהריח של נרות חנוכה.

תשובה: תלוי מה כוונתו בישיבה נגד הנרות, אם כוונתו להתחמם אסור, אבל לישב כנגד נרות חנוכה ואגב זה מתחמם שרי כשעיקר ישיבתו הוא ההנאה מקדושת הנרות ולא החימום.

דהאיסור "ואין לנו רשות להשתמש בהם" היינו השתמשות ולא הנאה ממילא. וכן נראה ממה שהביא בשערי תשובה (סימן תרעג סק"ב), פסק הפרי חדש דלילך לאור נרות חנוכה שלא יכשל שרי, דלא מחוייב להעצים עיניו דלא מיקרי תשמיש. וכן הביא משו"ת פני אריה (סימן מז) שלא אסרו אלא להשתמש, אבל כל שאינו משתמש כלום, רשאי לישב בביתו בשעה שנרות חנוכה דולקים. – הרי דללכת לאור נרות חנוכה מותר אפילו כשנהנה מאורם, ובלעדם יכול להכשל בעץ ואבן. ודוקא לעמוד כנגדם בכוונה לקרות לאורם הוא דאסור, שזהו כבר בגדר השתמשות, ולא הנאה גרידא.

והטעם דשרי לילך לאור הנרות, אעפ"י שנהנה מהנר שאינו הולך בחושך והאור גורם לשמחה, בכל זאת מותר, משום שאין הנר חנוכה איסור הנאה כערלה וכלאי הכרם, אלא מותר להנות ממנו, ורק לעשות מעשה הוא דאסור, כי המעשה הוא השתמשות, משא"כ ללכת ולהנות מהאור מותר, כיון שאין בזה מעשה.

וכן כתב המשנ"ב (תרעג סקי"א) וז"ל: ודוקא בזה [כגון לבדוק מעות, או למנותן לאורה אסור] שהוא עכ"פ תשמיש עראי, אבל כל שאינו משמש כלום רשאי לישב בביתו, בשעה שנר חנוכה דולקת. ובשעה"צ (סקי"א) דזהו אפילו לא הדליק השמש אצלו. ושיותר מזה כתב הפרי חדש והובא בשע"ת, דלילך לאור נר חנוכה לראות שלא יכשל שרי, דלא מחוייב להעצים עיניו דלא מקרי תשמיש.

אבל כשכוונת ישיבתו כנגד הנרות הוא רק להתחמם, אסור, דזהו כבר בגדר השתמשות, שהאיסור להשתמש לאור נר חנוכה כולל כל הנאות, וכ"כ מו"ר מרן בעל שבט הלוי שליט"א בתשובה כת"י שנדפסה בשבט הלוי (חנוכה, פסקי הלכה פי"א הערה ו), דאין שום ספק שכל הנאות אסורין, לא זו בלבד לדעת בעל המאור (ריש פ"ב דשבת) דטעם איסור תשמיש, משום דהוי דומיא דמנורת המקדש וחל איסור חמור דהקדש דאסור בהנאה, אלא אפילו לדעת הרמב"ן במלחמות (שם) החולק על בעל המאור בפירושו, מכל מקום כתב מפורש, דאיסור תשמיש נ"ח הוא כל תשמישים שבעולם, עש"ה.

וכמו שמותר ללכת לאור נרות חנוכה, או לשבת כנגדם אעפ"י שמתחמם על ידם כשכוונתו עצם הנר, כך מותר גם להנות מריח טוב שמפיקים הנרות בשעה שדולקים, דעיקר כוונתו הוא הנר. וכ"כ בשבט הלוי (שם הערה ח), דכיון שאין הנר עצמו עומד לשייכות ריח, לא נכלל באיסור להשתמש לאורה, ועיין בש"ך (יו"ד סימן קח סקכ"ז) דכל דבר שאינו עומד לריח אין איסור בריח, ואפילו מה שדחה הש"ך שם, מכל מקום הא מסיק דכל דבר שנאסר מטעם דאקציה מדעתו, אינו נאסר אלא ממה דאקציה, ופשיטא דנ"ח לא אקציה אלא מהנר הדולק לא מריח שהוא דבר זר בתוכו. – וזהו דווקא כשיושב שם סתם, אבל כשיושב ומתכוין להריח אה"נ דאסור, וכנ"ל.

סימן קז - לישן בבית יחידי עם נר חנוכה

שאלה: איתא בגמרא (שבת קנא:) דהישן בבית יחידי בלילה אוחזתו לילית, ונהגו העולם להשאיר אור דלוק כמו שכתב בכף החיים (סימן רלט אות יז), האם מותר לישן בבית יחידי עם נר חנוכה, או שחשיב משתמש לאורו ואסור.

תשובה: לענ"ד דבר זה לא מיקרי השתמשות בנרות, דהשתמשות האסורה בנר חנוכה הוא להסתכל ולעיין לאור הנרות, כמו שנתבאר (בתשו' הקודמת) עפ"י הפר"ח ושו"ת פני

אריה שהובא בשע"ת (סימן תרעג סק"ב) ובמשנ"ב ושעה"צ (שם סקי"א), דלשבת בביתו ואפילו ללכת לאור הנרות מותר.

ולכן הוצרך בשו"ע (סימן תרפא) ליתן טעם שאין מבדילין לאור נר חנוכה שאין נהנין לאורו, ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, וכמבואר (בסי' רחצ, ד) שיהא סמוך לנר בכדי שיוכל להכיר בין מטבע למטבע. ולכן אסור להבדיל בנר חנוכה שזו הנאה לעיין ולהכיר מטבע, ורק מטעם זה אסור שהוא תשמיש ממש, ולא משום סתם הנאת מצוה. אבל הנאה מכללות האור שיש בחדר לאו הנאה האסורה היא. וכבר העיר מזה בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קכז אותו ד).

ובלא"ה הרי מדינא מותר להשתמש לאורה לאחר חצי שעה (שו"ע תרעב, ב). – ובר מן דין, הלא מנהג העולם להקל לישן יחידי אפילו בבית, ועיין אשל אברהם (בוטשאטש, סימן רלט) דאין קפידא אלא בבית שאין בו מזוזה, או כשרואין אור הלבנה בבית. ובשעה"צ (שם סקי"ז) כתב, דאם אין הפתח נעול רק פתוח לבית אין חשש, וכתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סימן יז, ובמהדו"ת חאו"ח סימן נז) דאף אם הפתח סגור ואינו נעול אין להקפיד, עיי"ש באריכות בענין שינה בחדר יחידי לכתחילה.

והנה בכף החיים (רלט, יז) מבואר מזוה"ק (ח"ג מה.), דבבית יחידי שלא גרים בו דיורים אחרים, לא מועיל נר, ורק בבית שיש בו גם דירות אחרות נר מועיל דהרי זה כיום, וביום אין סכנה כשיש דיורים אחרים. – ויש להסתפק בדירה עם כניסה מהרחוב, ומצדה יש קיר משותף עם דירה אחרת, אם נחשב כיש בו דיורים אחרים כיון שמחוברים, וא"כ אין סכנה ביום, ומועיל נר בלילה. ועיין בשו"ת משנת יוסף (שם אות ה) שכתב דנהגו להקל בזה. – ומ"מ לא מיקרי הנאה מנר חנוכה כלל וכנ"ל, דהנאה האסורה היא השתמשות, ולא הנאה מכללות האור שיש בבית.

סימן קח - חתן הנושא אשה בחנוכה היכן מדליק נ"ח

שאלה: בחתן הנושא אשה בחנוכה, והחופה מתקיימת קודם השקיעה ואין באפשרותו להדליק בבית הוריו, היכן ידליק נר חנוכה, האם צריך להדר לילך אחר החופה להדליק בדירתו החדשה, או יכול להדליק במקום החתונה.

תשובה: כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה ד, א): מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, עכ"ל. – ומבואר מדבריו, שבמהדרין לא אנשי הבית מדליקים כל אחד

ואחד, אלא בעה"ב מדליק כל הנרות כמנין אנשי הבית. וכן במהדרין מן המהדרין בעה"ב מדליק כולן.

ושיטת הרמ"א (תרעא, ג): וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם) וכן המנהג פשוט, ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין עכ"ל. – דהיינו שהרמ"א אזיל כשיטת הרמב"ם, דהמהדרין מן המהדרין הוא לכל אחד מבני הבית, ולא דוקא לבעל הבית וכשיטת התוס'. אלא שבזה חלוק הרמ"א מהרמב"ם, דלהרמב"ם בעל הבית מדליק בשביל כולם, ולהרמ"א כל אחד מדליק לעצמו, שלמהדרין לא בעה"ב לבדו מדליק עבור כולם, אלא כל אחד מבני הבית מדליק לעצמו.

ואאמו"ר שליט"א בספרו משנת יוסף (חאו"ח ח"ב סימן לו אות ב) תלה את מחלוקת הרמב"ם והרמ"א, בהחקירה הידועה אם נר חנוכה הוא חובת גברא כמו כל המצוות, שהחיוב על האיש להדליק, ומקום ההדלקה הוא על פתח ביתו, וכן הוא בשפת אמת (שבת כא:). – או שהוא חובת הבית, כלומר שהחיוב על האיש שבביתו ידלק נר חנוכה, וכן משמע בפני יהושע (שם). דהרמב"ם כתב מצותה שיהיה "כל בית ובית" מדליק נר וכו', דהיינו שהיא חובת בית. וא"כ שפיר כתב שבעה"ב מדליק עבור כל אחד מב"ב, דזו עיקר המצוה שבבית ידלק נר, ולמהדרין המצוה שידלק בבית נר לכל אחד מב"ב. ואם עיקרה חובת בית, ממילא חיובה על בעה"ב שידליק. ואה"נ אם יתן בעה"ב רשות לאחד מב"ב להדליק, יצאו כולם בזה, שהרי העיקר רק שידלק נר בבית, אלא כיון שהוא בעל הבית לכן החיוב עליו, ושייכת המצוה לו. – והרמ"א דס"ל שכל אחד מבני ביתו ידליק, על כרחך ס"ל שהדלקת נר חנוכה היא אגברא, עיי"ש באריכות.

ולכאורה שאלתנו תלויה בחקירה זו, דאי ננקוט כהצד דהחיוב הוא על האיש שבביתו ידלק נר חנוכה והיינו שחובת הבית היא, א"כ צריך להדר להדליק בבית דוקא. משא"כ להצד דחיוב הדלקת נ"ח רמיא אגברא, אין ההדלקה צריכה להיות בביתו דוקא ויכול להדליק בכל מקום שנמצא, א"כ אינו צריך להדר אחר הדלקה בביתו דוקא ורשאי להדליק גם במקום החתונה.

אלא שלמעשה מבואר מדברי הפוסקים, דנקטו ששני ענינים יש בהדלקת נ"ח חובת הבית וחובת אגברא. וכמבואר בשפת אמת (הנ"ל) דאיכא ב' חיובים, חובת האיש להדליק, ומקום ההדלקה בביתו. וא"כ עדיין יש להסתפק היכן ידליק.

והנה, בפוסקים מצינו עוד, דאף אם נאמר דחובת "ההדלקה" היא על הבית, מ"מ יש חובה על הגברא "להודות" על הניסים. דהנה המג"א (תרעו סק"ב) כתב בשם הב"ח, שאם אשתו הדליקה עליו בראשון [והיא בירכה כל הברכות, אז כשהבעל מדליק בליל ב']

צריך לברך שהחיינו, דאשתו אינה פוטרת גופו אלא ביתו. וכתב ע"ז המג"א וז"ל: ול"נ פשוט, דלהפוסקים כשאשתו מדלקת עליו א"צ לברך על הראייה, א"כ הה"ד דא"צ לברך שהחיינו כשמדליק [דמדא"צ לברך על הראייה, ש"מ דגם גופו נפטר, ומחשב ליה כאלו הדליק בעצמו, א"כ גם שהחיינו א"צ לברך, לבושי שרד]. וכן משמע בר' זירא דסמך על אשתו, ואי ס"ד לא לפטר גופו, א"כ הו"ל להשתתף ליפטור גופו, אלא עכ"ח נפטר לגמרי, עכ"ל.

והנה דברי הב"ח הנ"ל הם (בסימן תרעו, ד"ה ומ"ש ואין מדליקין עליו) לתמוה על סמ"ג שכתב, דנשוי ההולך בדרך א"צ לברך על הראיה כיון שאשתו מדלקת עליו, ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו וכו', אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו, ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו וכו' עכ"ל. – הרי שס"ל להב"ח, שיש חיוב הדלקת נר על ממונו [וי"ל דהיינו על ביתו] וחיוב הודאה על גופו. וא"כ לכאורה לא קשה על הב"ח קושיית המג"א מר' זירא, שלא השתתף בפרוטה, מפני שסמך על אשתו, דלעולם י"ל כהב"ח דיוצא "בהדלקת" אשתו לגמרי, אלא שמ"מ חל עדיין עליו חיוב "הודאה" לברך בעצמו שהחיינו, ועל זה לא מהני להשתתף בפרוטה, שהרי גם אז מברך הבעל הבית ולא ר' זירא בעצמו.

וכתב אאמו"ר שליט"א (שם אות ו) ליישב, דכפי הנראה הבין המג"א בדעת הב"ח, שאין כאן חיוב גופו רק להודות על הנס, אלא חיוב גופו הוא להדליק נ"ח, ובזה עצמו מודה על הנס. – ועל זה חולק המג"א, וס"ל שלא רק בחיוב ביתו יכול שליח לפוטרו, אלא גם בחיוב גופו יכול שליח לפוטרו, דכשהדליק השליח נחשב למשלח כאילו הדליק הוא עצמו, וכאילו בירך הוא עצמו שהחיינו ושעשה נסים, ולכן לא השתתף ר' זירא שעי"ז יהא כהוא עצמו מדליק ויו"ח בברכת בעה"ב, כיון שאשתו שהיא שלוחו הוציאתו לגמרי מחיוב ההדלקה שעל גופו, אבל באמת יש ליישב דברי הב"ח כנ"ל דיש חיוב הודאה על גופו, עיי"ש באריכות.

עכ"פ מדברי המג"א חזינן שישנן על האדם ב' חיובי הדלקת נ"ח. חיוב גופו, וחיוב ביתו. אלא שהיא מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח. – ולפי זה ששני חיובים הם חובת הגוף וחובת הבית, עדיין יש לדון מצד חובת הבית, האם יכול להדליק באולם שהרי אינו בעה"ב שם.

והנה ברש"י (שבת כג. ד"ה הרואה) כתב, העובר בשוק ורואה באחד החלונות דולק, ומצאתי בשם ר"י וכו' דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו "או ליושב בספינה" עכ"ל. משמע לכאורה דכיון דספינה אינה בית, לכן אינו חייב. – וכן נקט בפשיטות בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סימן קמו), שחובת נר חנוכה שייכת רק בבית, כי נשאל

אם להדליק נר חנוכה ברכבת, והשיב שלא מצא הדבר מבואר, אבל מי ששילם בעד כל הלילה הוי כשכר לו בית דירה לאכול ולישן שם וחייב בנר חנוכה. ומה שכתב רש"י ביושב בספינה, יש לומר שאז היו הספינות פתוחות בלא קירוי, והרוח מנשב ולא היה בגדר בית כלל. ומה שהרכבת אינה קבועה אלא נוסעת, ורכוב כמהלך, לא מצאנו שיהא צריך בית קבוע למצוה דפרסומי ניסא, עכ"ד.

אלא שבמשנת יוסף (שם אות ד) דחה הראיה מדברי רש"י, דיש לומר דסתם ספינה פתוחה למעלה, ואי אפשר להדליק בה מפני הרוח. ולא שהוא פטור, אלא אנוס מלקיימה. ואה"נ אם אפשר להדליק שם במציאות חייב. – ולענ"ד פירוש זה מדוייק בלשון רש"י, דהרי אם כוונתו בסתם שהספינה איננה חשובה כבית, א"כ מפני מה הוצרך לכתבו, הרי כתב כבר דתקנו ברכה זו למי שלא הדליק בביתו, אלא על כרחך דשפיר חשיב כבית, וכוונתו דכיון שיושב בספינה ואינו יכול להדליק מפני הרוח ואינו יכול לכסותם, או שאין לו נרות להדליק, אבל לא נתכוין רש"י ללמדנו שצריך בית דוקא.

ובתוס' (סוכה מו. ד"ה הרואה) כתבו, דבשאר מצוות כגון אלולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא בנ"ח משום חביבות הנס, "וגם משום כמה בני אדם שאין להם בתים" ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוזה, עכ"ל. ולכאורה מפורש דנ"ח חובת בית. – אבל גם בזה י"ל, דאותן בני אדם שאין להם בתים אנוסים הם, כי במציאות אין להם היכן להדליק. אבל בודאי חייב אדם בכל יכלתו להשתדל להדליק בכל מקום שאפשר, ואם אי אפשר בשדה, חייב לשכור לו בית להדלקת נ"ח, כמו שמחוייב למכור כסותו לקנות נר (כשו"ע תרעא, א). ודוקא כשאינו יכול או אינו מוצא בית והוא אנוס, תקנו לברך על הראיה.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן עה) תמה עוד על המהרש"ם, דהלא דין הדלקה הוא בחוץ אע"פ שהרוח מנשבת, הרי שאין הקירוי קובעת. ותו, דהרי כל מי שנמצא בדרך ויכול להדליק אפילו כשאין לו בית חייב להדליק. ומה שדנו לענין ברכה על הראיה בספינה אין לדייק מזה שאין להדליק בספינה, דמסתמא אין לו אפשרות להדליק שם, עיי"ש.

עכ"פ חזינן, דאפילו להצד דהדלקת נר חנוכה היא דוקא בבית, מ"מ באופן שמשלם על מקום הוי כשכר לו דירה לאכול ולישן שם וחייב בהדלקת נר חנוכה, ואשר מטעם זה כתב המהרש"ם דיכול להדליק נ"ח ברכבת, דמאחר שמשלם עבור הנסיעה ברכבת מיקרי כאילו שכר את הקרון, וחייב להדליק כאילו ביתו שם.

וא"כ פשוט דיכול להדליק נר חנוכה באולם, לא מבעיא להצד שחיוב ההדלקה לאו דוקא בבית, אלא אפילו להצד דבבית דוקא, מ"מ מאחר שהאולם נשכר לזמן החתונה,

הוי כדין רכבת ומלון שהורה המהרש"ם דיכול להדליק דכביתו הוא. – אלא שיש לעיין בזה, דהמהרש"ם כתב ששילם בעד "כל הלילה", וכאן אינו משלם עבור כל הלילה, ושמא לא חשיב ביתו. וגם אין דרך לישן באולם, משא"כ ברכבת, וצ"ע בזה.

עד כה היה דברינו על עצם ההדלקה, האם יכול להדליק באולם מצד בעלות, וביארנו דיתכן שיכול לצאת ידי חובת הדלקה באולם. ומעתה עלינו לדון היכן עדיף להדליק באולם שהוא מקום אכילה, או בבית שהוא מקום שינה. – דכתב הטור (סימן תרעז): כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל בתשובות, בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חבירו ויש לו בית מיוחד לשינה, צריך להדליק בו, שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר. ואפילו לדידן שאנו מדליקין בפנים ומסתמא בני חצר יודעין שאוכל במקום אחר, אפילו הכי שייך חשד כי השכנים עוברים ושבים לפני פתח הבית ורואים שאינו מדליק, עכ"ל.

וכתב הב"ח: נראה דהרא"ש כתב כך לזמנו שהיו מדליקין על כל פתח מפתחי הבתים שבחצר, וכדמשמע מפירוש רש"י (כא: ד"ה מבחוץ) וכדלעיל בסימן תרע"א ולכן צריך להדליק בפתח הבית שבחצר המיוחד לשינה, דאיכא חשדא דעוברים ושבים לפני פתח הבית כשאינן מבני חצר.

כדבריו אלו דהרא"ש כתב כך לזמנו בלבד, מסיק הרמ"א בדרכי משה שם (סק"א) וזה לשונו: ובתשובת הרשב"א (ח"א סימן תקמב) כתב, דבזמן הזה ידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב, וכבר כתבתי למעלה סימן תרע"א (סק"ט), דבזמן הזה דאנו מדליקין בפנים לגמרי, ליכא למיחש כלל לעוברים ושבים, אם כן אפשר דגם הרא"ש מודה דמדליק במקום שאוכל, ולא במקום ששוכב. – וכן הסיק הרמ"א לדינא גם בהג"ה בשו"ע (תרעז, א) וזה לשונו: וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל וכן נהגו (תשובת רשב"א סימן תקמ"ג).

ועיין באריכות בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן מח) ובשו"ת משנת יוסף (ח"ד סימן מז) בענין מקום הדלקת נר חנוכה לבחורי ישיבה פרטי ההלכות בזה, והכלל היוצא דאם לומדים ואוכלים במקום אחד וישינים במקום שני, עדיף שידליקו בחדר האוכל, דהעיקר להדליק במקום שיש יותר פרסומי ניסא, וא"כ הדלקה בחדר האוכל שמתאספים כל הבחורים ומדליקים ביחד, ואח"כ מזמרים מהללים ומודים להשי"ת על הנסים והנפלאות, הרי זה פרסומי ניסא גדול. ובפרט שי"א שבזמנינו לא חיישינן לחשד מאחר ויש הרבה המדליקים בפנים ממש, ויש המאחרים. א"כ הרואה שלא מודלק יתלה שהוא אחד מאלה, עיי"ש.

ואם כן ה"ה בשאילתא דידן, דלכאורה עדיף שידליק במקום פרסומי ניסא דרבים, מאשר בביתו שאינו בו פרסום אפילו לבני הבית, שמיד אחר ההדלקה יחזור לאולם.

ואולם ההוראה למעשה דאם אפשר ידליק בביתו, והיינו שחדר היחוד אחר החופה יהיה בדירתם החדשה, ויאכלו שם מעט כך שההדלקה היא גם במקום אכילה. והטעם בזה, משום דחיישינן שמא נר חנוכה הוא גם חובת הבית, והאולם אינו ביתו, כיון שלא שכרו לכל הלילה, וכנ"ל. – ומ"מ אם אין אפשרות לעשות כן, כבר ביארנו דיש לסמוך ולהדליק באולם שיש שם פרסום גדול, ואין הדבר מוכרח שנר חנוכה הוא חובת הבית, וכנ"ל.

סימן קט - טעה בעל הניסים והזכיר מענין פורים

שאלה: טעה בעל הניסים ואמר בימי מרדכי ואסתר במקום בימי מתתיהו, האם צריך לחזור.

תשובה: יש מדמין שאלה זו לדין טעה ביעלה ויבא בתפלת יו"ט והזכיר יו"ט אחר, וממילא להפוסקים שצריך לחזור, ה"ה בטעה באמירת על הניסים, עיין מקור חיים (סימן קח, יב) שהסתפק בזה.

והאמת דיש לחלק, דשאני בהזכרת יו"ט דדובר שקר שמזכיר יום אחר, משא"כ באמירת על הניסים שמזכיר ניסים שעשה הקב"ה לאבותינו, דבזה אפילו אם טעה אינו דובר שקרים שלא הזכיר שהיום הוא פורים, אלא הזכרת מעשה נס פורים, וזה לא גרע משח באמצע התפלה עיין שו"ע (או"ח סימן קד, ו) ובביה"ל (שם ד"ה דינו).

ושוב מצאתי כעין דברינו בשו"ת שלמת חיים (סימן שצא), שנשאל במי שאמר בליל פורים בימי מתתיהו וכו' אם צריך לחזור, והשיב: נראה, כיון דהוא שוגג שסבור שזה הנוסח הנצרך ליום, עכ"פ לא הוי יותר מאם שח בשוגג דאין צריך לחזור, ואם לא הזכיר כלל על הניסים אין צריך לחזור, והנה תחילת על הניסים וכו' כבר יצא קצת מהזכרה בעל הניסים והשאר לא יחשב כי אם כשח בשוגג מענין שלא שייך, עכ"ל. וה"ה לענין חנוכה, וכ"ה גם לפי מה שהעלה הדרך החיים בענין הזכרה בתפלה שלא כהוגן, ראה לעיל (סימן נב).

סימן קי - למה אין מברכין על "נרות" חנוכה

שאלה: למה מברכין להדליק "נר" חנוכה, ולא נרות, הלא ההידור להוסיף נר בכל יום נזכר בגמרא, ואם כן היה מן הראוי לברך מיום השני להדליק "נרות" חנוכה.

תשובה: כבר עמד בזה הפמ"ג (סי' רסג א"א סקי"א) לענין ברכת להדליק נר של שבת, למה כשמדליקין יותר אין מברכין נרות, וז"ל: עיין א"ר אות י', מברכת נר או נרות

כשמדליק שתים, עיין יו"ד סימן ק"כ, עכ"ל, והנה נר חנוכה אף שמצוה להיות מוסיף והולך, אפ"ה נר חנוכה. וי"ל משום ליל א' לא חלקו, עיי"ש.

וכעין זה כתב הפרי חדש, דכיון דמעיקר הדין סגי בנר אחד לכן מברך בלשון "נר". – וע"ע כף החיים (רסג, לח) לענין נר שבת, דגם אם מדליק יותר מנר אחד, מברך להדליק "נר" משום דלפום דינא סגי בנר אחד. ועוד דתיבת נר יש לו טעם בסוד, עיי"ש.

עוד טעם יש לומר, על פי מה שכתב רש"י (בראשית לב, ו) על הפסוק "ויהי לי שור וחמור", וז"ל: דרך ארץ לומר על שוורים הרבה שור, אדם אומר לחבירו בלילה קרא התרנגול ואינו אומר קראו התרנגולים (ב"ר עה, ו), עכ"ל. – ולכן שפיר אומרים נר אע"פ שיש נרות הרבה.

סימן קיא - הדלקת נ"ח לאשה שמתגוררת לבד

שאלה: זוג שגרים בנפרד מחמת מריבה רח"ל, ועדיין לא נתגרשה האשה, האם צריכה גם האשה להדליק בנפרד נר חנוכה בברכה.

תשובה: אם היא בבית בנפרד צריכה להדליק, דהא קיי"ל בשו"ע (תרעה, ג) דאשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה. ובמשנ"ב (סק"ט) כתב בשם שו"ת עולת שמואל (סימן קה), דלדידן שמדליקין כל אחד בפני עצמו, מ"מ אשה אינה צריכה להדליק, דהויין רק טפילות לאנשים. ואם רוצים להדליק מברכות, דהוי כשאר מ"ע שהזמן גרמא דיכולות לברך. וכשאין האיש בבית תדליק האשה דהוי בת חיובא ובברכה, עכ"ד. וא"כ בכהאי גוונא שהאשה דרה בנפרד, פשיטא דצריכה לברך.

ועיין מה שכתבנו (בסימן קח) דשני דברים יש בנר חנוכה, חובת בית וחובת הגוף, ובנדון זה תרוויהו איתנהו, וצריכה להדליק.

סימן קיב - ביהמ"ד שיש בו ב' מנינים

האם צריכים להדליק בשניהם ואם יש בו כמה חדרים אם צריך להדליק בכולם

שאלה: בית הכנסת שיש שם שני מנינים זה שלא בפני זה, האם צריך להדליק בשניהם בברכה. – והאם צריך להדליק בכל החדרים שבבית הכנסת, או סגי בחדר אחד.

תשובה: נראה פשוט שאין לברך בכל פעם, אלא יניחו נרות גדולות שידלקו עד אחר כל המנינים. שהרי ההדלקה בבית הכנסת אינו חובה כלל, ואין שום אדם חייב בה, והוא רק משום מנהגא כדי לפרסם הנס ברבים, וכיון שיש כבר נרות דלוקים, הרי כבר נתפרסם הנס. – ושוב ראיתי שנשאל בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קמג) וגם כן מסיק שלא להדליק פעם שנית, ואם רוצים ידליקו עוד פעם בלי ברכה.

אלא שיש לעיין בבית הכנסת שמתפללים בכמה חדרים (שטיבלא'ך), אם סגי להדליק בבית הכנסת המרכזי, ושאר החדרים נגררים אחריו. או שמא יש לפרסם הנס בכל חדר וחדר, מכיון שאין המתפללים בשאר חדרים רואים את הנרות שבבית הכנסת המרכזי. – ומסתבר שצריך להדליק בכל חדר וחדר, לפרסם הנס לרבים.

סימן קיג - אם יוצא ידי הידור בנרות הדולקים כמה ימים

שאלה: הדליק ביום ראשון דחנוכה נר גדול הדולק כל החנוכה, וכך ביום השני הדליק נר גדול נוסף הדולק כל החנוכה, וכן הלאה, שנמצא שצריך להוסיף בכל יום רק נר אחד. - האם יוצא בזה ידי ההידור, שהרי נמצא שבכל לילה דולק נרות כמנין הימים. או דילמא, שצריך דוקא להדליק בכל יום כמנין הימים, ולא סגי במה שכבר דולק מאתמול.

תשובה: נראה פשוט דצריך דוקא להדליק בכל לילה נרות כמנין הימים, ולא סגי להוסיף על הנר הדולק מאתמול, וכן משמע ברוקח (סימן רכה) שכתב לענין מספר הנרות של המהדרין מן המהדרין: "שהם ל"ו נרות", ובאופן שאינו מדליק בכל לילה רק נר אחד, אין מספר הנרות ל"ו. וכן משמע קצת ברמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"ב) שכתב: בליל שני מדליק עשרים, ובשלישי שלשים. ולא כתב דיכול להוסיף על של אתמול. – ובפרט לפי פנימיות הענין של נרות חנוכה שהם ל"ו נרות, ומספר התיבות של "הנרות הללו" הם ל"ו כנגד מספר הנרות, ובודאי שצריך דוקא מספר זה.

וביותר לדעת הגר"א (תרעו, ה) שכתב לחלוק על המחבר, וס"ל דמברך על הנר העיקר, וא"כ בכה"ג שיוסיף על הנר של אתמול, נמצא מברך על נר ההידור, שהרי הנר הראשון שהוא העיקר דלוק כבר.

וגם דעת הפמ"ג (סימן תרעו א"א סק"ג, ומשבצ"ז סק"ה. וסי' תרע"ב א"א סק"ג) שאין להפסיק בין הדלקת הנרות אפילו לאמירת הנרות הללו, ודלא כהמג"א (תרעו סק"ג). – ואם הפסיק בדיבור בין הנרות, דעת הפמ"ג (סימן תרעא משבצ"ז סק"א) דראוי לברך שנית [ועיין שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן סד) שחולק על דבריו]. – א"כ לדעת הפמ"ג, ודאי שאין נכון להוסיף על של אתמול, דא"כ הוי הפסק מרובה, וגם איך יחול הברכה דעכשיו על מה שהדליק אתמול. ובפמ"ג משמע דהברכה קאי על כל הנרות, ולכן אסור להפסיק בדיבור עד שיגמור להדליק כולם, וכאן שדולק כבר מאתמול אי אפשר שיחול הברכה אף עליהם.

ומלשון השו"ע (תרעה, א) ג"כ משמע כן, שכתב: עששית שהיתה דולקת כל היום שהדליקה מערב שבת למצות חנוכה, למוצאי שבת מכבה ומדליקה לשם מצוה. והטעם מבואר במשנ"ב (סק"ג), שאין מועיל מה שהדליקה אתמול לשם מצוה, דכל יומא ויומא מילתא באנפי נפשה היא.

ובאמת יש לדייק גם מדברי הגמרא שאינו יוצא בכהאי גוונא, דהנה בגמרא (שבת כא:) איתא: תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך, עכ"ד הגמרא.

והנה, אי נימא דב"ה שאמרו מוסיף והולך מיירי גם בכה"ג שמוסיף על הנרות דאתמול, וזה נכלל בכלל המהדרין, וא"צ דוקא "שידליק" יותר, א"כ פוחת והולך דקאמרי ב"ש ג"כ מיירי באופן זה, שביום ראשון מדליק ח' נרות גדולים הדולקים עד למחרת בשעת חיוב ההדלקה, ואז בליל שני יכבה נר אחד, וכן בכל לילה ולילה. וזהו דבר שלא יתכן לומר, דלב"ש יהא נקרא באופן כזה קיום מצות נר חנוכה, ע"י כיבוי הנרות, ולא ע"י הדלקתם.

וגם לפי זה איך יברך לב"ש להדליק נר חנוכה כמבואר בגמרא (שם כג.), והלא אינו מדליק כלום [ובשלמא לב"ה בכה"ג עכ"פ מדליק נר אחד, אבל לב"ש אינו מדליק כלום], וכי יברך לכבות נר חנוכה. – אלא על כרחך, דב"ש וב"ה לא מיירי כלל בזה, ובכה"ג ס"ל דאינו יוצא, רק פליגי כמה צריך "להדליק" בכל יום. וכן מורה גם פשטות הלשון ב"ש אומרים ביום ראשון "מדליק" שמונה נרות, ודו"ק.

ועוד, דבגמרא נאמרו שני טעמים אליבא דב"ה, כנגד ימים היוצאין, או משום דמעלין בקודש ואין מורידין. - ובשלמא למ"ד כנגד ימים היוצאין, היה מקום לומר דגם כשמוסיף נר ניכר הימים היוצאים. אבל לטעמא דמעלין בקודש ואין מורידין, אי אפשר לומר כן, דאילו מיירי כשמוסיף נר אחד על הנרות שהדליק אמש, א"כ נמצא שהוריד בקודש, וכגון בליל רביעי דחנוכה, שמוסיף נר אחד על השלושה שכבר דלקו מימים הראשונים, נמצא דעכשיו בשעת ההדלקה הוריד בקודש, דמקודם דלקו כבר שלושה ועכשיו מדליק רק אחד. ואף שהרואה יראה הוספה, מ"מ בשעת ההדלקה הוריד בקודש, ועכ"פ לא העלה כלום בקודש, דבכל לילה הדליק רק אחד. – ועל כרחך דלא מיירי בכה"ג, רק צריך "להדליק" ממש.

סימן קיד - הדלקת נר שמקצתו למעלה מכ' אמה

שאלה: הדליק נר מקצתו למעלה מעשרים אמה, ומקצתו למטה מעשרים אמה, האם יוצא בזה נר חנוכה, וכמו בערב שבת חנוכה שמדליקין הנרות קודם הזמן ואח"כ דולק כשיעור בלילה, ה"נ כאן אע"פ שעכשיו אינו בתוך השיעור, מ"מ אח"כ יהיה בתוך עשרים אמה. - או דילמא שאינו יוצא, כיון דבעינן שבשעת ההדלקה שיהיה בתוך עשרים אמה.

תשובה: נראה דכיון דקיימא לן הדלקה עושה מצוה (תרעה, א), ובשעת ההדלקה היה למעלה מעשרים אמה, לא יצא ידי חובתו. וכן מפורש בפמ"ג (תרעא משבצ"ז סק"ה) וז"ל: והוי יודע למעלה מכ' אמה היינו אף בנרות שעוה ארוכים, כל שמקום הלהב הם למעלה מכ' אמה פסולה, עכ"ל. ובזמן ההדלקה הנר למעלה מכ' אמה. וע"ע הגהות חכמת שלמה (לשו"ע תרעא סעיף ו) שהאריך בזה, וצידד דאולי כיון שמקצת הנר תוך עשרים מהני.

ויש לחלק בין הדלקה בערב שבת שמהני כשדולק כשיעור בלילה, ובין הדלקה למעלה מכ' אמה, דשאני הדלקה בערב שבת דכיון שאי אפשר בענין אחר מועיל, דזה היתה תקנת חז"ל שבערב שבת ידליק קודם הזמן, אבל כאן שאפשר בענין אחר, אין יוצא יד"ח.

סימן קטו - לא הדליק נר חנוכה בערב שבת

אם יכול לצאת כשמדליק בשבת לחולה

שאלה: שכח להדליק בערב שבת, ובליל שבת קודש צריך להדליק נר בשביל חולה שיש בו סכנה, האם יכול לצאת בזה מצות הדלקת נר חנוכה.

תשובה: נראה פשוט שאינו יוצא בזה מצות הדלקת נר חנוכה, דכיון דמדליק נר זה לצורך החולה להשתמש בו, אם כן אין זה נר חנוכה שאסור להשתמש בו, ואינו יוצא. – ועוד כיון שמדליקה בשבת, א"כ הרואה אומר שלצורכו הוא מדליק ואינו יוצא, וכדאיתא בגמרא (שבת כג:) ונפסק בשו"ע (תרעה, א) דבכה"ג שהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה לא עשה ולא כלום.

ושוב מצאתי שכן מסיק בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ב סימן ג) שאינו יוצא, שלא נראה כלל כהדלקה לצורך קיום מצות נר חנוכה, שהרי בשבת אסור להדליק, יעוי"ש.

ועיין שו"ת קנין תורה (ח"ג סימן צח אות ב) שנשאל ג"כ בזה, ושם העיר השואל דבשבת לא שייך לומר וצונו להדליק נר חנוכה דאטו נצטוינו להדליק נ"ח בשבת. ודחה את דבריו, דהרי לדעת המג"א (רסג סקי"א) אם שכחה האשה להדליק נר שבת עד שחשכה, יש לסמוך אמהר"ש שתאמר לעכו"ם וידליק והיא תברך. ובחידושי הגרעק"א ז"ל תמה ע"ס, דכיון דאין שליחות לנכרי היא אינה מדלקת והאיך תברך, עיי"ש. ומזה לא הקשה כלל דהאיך תברך אק"ב וצונו להדליק נר של שבת על הדלקה בעצם השבת ע"י גוי. אלא על כרחך דזה לא הוי קשיא ליה, ושפיר יכולה לברך גם בכהאי גוונא כיון שהוא בהיתר. א"כ ה"ה בנר חנוכה אם שכח ולא הדליק ונזדמן לו עכשיו שמדליק בשבת בהיתר, היה יכול לברך.

ועכ"פ בעיקר השאלה מסיק גם כן שלא יצא, לפי מה שהטעימו הפוסקים האיסור שימוש לאור נר חנוכה, דיאמרו לצורכו הוא דאדלקה ואין כאן פירסום הנס, א"כ אם

ישתמשו באור זה לצורך החולה שבעיקר הותר רק משום פיקוח נפש שלו להדליק, והאיך יצא יד"ח מצות נר חנוכה ואנן סהדי שלא הדליק לנ"ח רק להחולה, עיי"ש.

סימן קטז - בירך על נ"ח ונזכר שעדיין לא הבדיל

שאלה: במוצ"ש חנוכה טעה ובירך על הדלקת נר חנוכה לפני שהבדיל על הכוס ובתפלה, האם מותר לו לומר "ברוך המבדיל בין קודש לחול" ולהדליק, או דהוי הפסק בין הברכה להדלקה.

תשובה: הרמ"א (רעא, ה) כתב: "אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואחר כך יאכל, אבל בהבדלה יאכל תחלה, דהרי אין מבדילין על הפת. ובמג"א (סקי"ב) הביא משו"ת מהר"מ בשם הריצב"א שיבדיל לפני הטעימה, ואח"כ יברך שנית המוציא. וכתב שם, דלא דמי לגביל לתורי [דהיינו שאמר ליתן מאכל לבהמתו] דא"צ לברך, דהתם אסור מדאורייתא, עיי"ש.

וביאר המחצית השקל דבריו, דלא דמי להא דנפסק בשו"ע (קסז, ז) שאם אמר ליתן מאכל לבהמתו לא הוי הפסק, והיינו משום דהוי צרכי סעודה, דאסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו, דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת. וכיון שהוא איסור דאורייתא לא הוי הפסק דחשיב כצרכי סעודה ממש, כמו להביא מלח וכדומה דלא הוי הפסק. אבל מה שאינו צורכי סעודה, אלא להסיר האיסור לא מיקרי צרכי סעודה, כי אם מה שהוא איסור תורה.

חזינן מהכא, דכל הפסק שאין לו שייכות עם המעשה, ואין העשייה צריכה להפסק זה, חשיב הדבר הפסק בין הברכה להעשייה. ולכן סבר הריצב"א דיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא, כי ההבדלה חשובה הפסק.

ולענין הלכה, עיין בערוך השלחן (רעא, כ) שדחה את שיטת הריצב"א ופסק דלא כוותיה, שכן פסק רבינו הרמ"א לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. וכ"ה בכף החיים (רעא, לט) דאנן קיי"ל כהרמ"א, ושכ"כ הא"ר (סקי"ד) עיי"ש.

ועכ"פ נראה, דגם הרמ"א החולק על הריצב"א וסובר דיאכל תחילה, דאל"כ הוי הפסק, גם הוא ס"ל דלא דמי לגביל לתורי, ולכן אסור להבדיל. דאי דמי לגביל לתורי, א"כ לא הוי הפסק ויכול להבדיל ולאכול. – ועל כרחך דבזה לא פליגי הרמ"א והריצב"א, וגם הרמ"א סבר יסוד זה דכל הפסק שאין לו שייכות עם המעשה הוי הפסק, ושאני גביל לתורי דהוי איסור דאורייתא, ולכן אינו הפסק, משא"כ הבדלה שהוא דרבנן. ורק פליגי, מה עדיף כעת לעשות, אם לאכול כדי שלא תהא הברכה לבטלה, או להבדיל קודם ואח"כ לברך שוב ולאכול.

ואם כן יש להוכיח, דבנידון דידן ג"כ ידליק ואח"כ יבדיל, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, כי להבדיל לפני ההדלקה אינו יכול משום הפסק, שהרי לא דמי לגביל לתורי שהוא דאורייתא, משא"כ הבדלה הוא דרבנן. - ולפי"ז נמצא, דגם אמירת המבדיל אינו יכול לומר קודם ההדלקה, דזה ג"כ הוי הפסק בין הברכה להדלקה, כיון שהבדלה מדרבנן וא"כ אין ההדלקה צריכה להפסק זה.

ואין לומר, דיסוד זה דהיכא דלא דמי לגביל לתורא הוי הפסק, נאמר רק לענין הבדלה על הכוס, ולא על אמירת המבדיל, ומה שלא כתב הרמ"א שיאמר המבדיל ויאכל, הוא משום דלאכילה לא מהני אמירת המבדיל, כמ"ש המג"א (סימן רצט סקי"ג, הובא במשנ"ב שם סקל"ה). וא"כ בנידו"ד יאמר המבדיל וידליק. – זה אינו, דמ"ש הבדלה על הכוס מאמירת המבדיל לענין הפסק, דתרוייהו הבדלה הוו שאינו אלא מדרבנן, ולשניהם ליכא שייכות להדלקה שלאחריו, וא"כ הוי הפסק בין הברכה להדלקה גם כשיאמר המבדיל גרידא, ופשוט הוא. ולכן שפיר יכול להדליק ואח"כ יבדיל על הכוס.

ובפרט לשיטת רבינו ירוחם שהובא בבית יוסף (סימן רצט), דדוקא העושה מלאכה גמורה ככותב ואורג, צריך לומר קודם המבדיל בין קודש לחול, אבל בהדלקת נר או הוצאה מרשות לרשות אין צריך לזה. – אלא שלמעשה נקטינן שאין לחלק בין המלאכות, וגם קודם הדלקת הנר צריך לומר המבדיל, כמבואר ברמ"א (רצט, י) דאעפ"י שהזכיר דעת רבינו ירוחם, כתב דהעיקר כסברא ראשונה, וכן פסק שם המג"א (סקי"ז) ובמשנ"ב (סקל"ט) עיי"ש.

וכ"ה במג"א (תרפא סק"א), דכשמדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם ההבדלה, אם שכח אתה חוננתנו, יאמר קודם המבדיל בין קודש לחול ואח"כ ידליק. – וגם בדעת תורה (רצט, י) ציין להתוס' (מגילה ד: ד"ה ויעבירנה) שהקשו, האיך תוקעין במוצאי יו"כ נגזור שמא יעבירנו, ואסור לעשות מלאכה עד שיבדיל. ומוכח מקושייתם, דגם מלאכת הוצאה אסורה לפני אמירת המבדיל, דאל"כ לא קשה מידי. ועיין כף החיים (רצט, נב) שהעלה ג"כ דצריך לומר המבדיל קודם עשיית כל המלאכות.

ומ"מ אף אם לא נצרף דעת רבינו ירוחם, נראה דיכול להדליק ואח"כ יבדיל, וגם לא יאמר ברוך המבדיל שלא יהא הפסק בין הברכה להדלקה, וכנ"ל.

אלא דאכתי יש לעיין בזה, דהנה בשו"ע (רצד, א) נתבאר דאם שכח הבדלה בחונן הדעת, וטעם קודם שהבדיל על הכוס, קנסינן ליה לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה. ועיין בא"ר (הובא בביה"ל שם), דה"ה אם עשה שאר מלאכות, ג"כ חוזר ומתפלל. – וא"כ בנידון דידן

אם ידליק קודם הבדלה, יצטרך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה, והוי ברכה לבטלה יותר מאם לא ידליק כלל ויבדיל, וא"כ אפשר שעדיף להבדיל קודם, ואז יהא רק ברכה אחת לבטלה, ולא כל הי"ח ברכות דשמו"ע.

ברם הא לא קשיא, די"ל דמה שחוזר ומתפלל שמו"ע, לא מקרי ברכות לבטלה, דגם מה שהתפלל מקודם חשיב תפלה ואינם חוזרות ריקם, וכמו שהבאנו לעיל (עיין סימן יט) שלא מצינו שאחר שמו"ע ששכח להזכיר המאורע שאומר בשכמל"ו, כיון שאין זה לבטלה, עיי"ש. משא"כ באופן שמברך להדליק נר חנוכה ואינו מדליק, זה מקרי לבטלה, ולכן עדיף שידליק ויבדיל ויתפלל שמו"ע שנית, ממה שלא ידליק ויברך הברכה זו לבטלה.

ובאמת אמרו, דא"צ לחילוק זה כלל, דהנה בביה"ל (שם) מסיק, דלענין שאר מלאכות אין להחמיר לחזור ולהתפלל, וסמכינן ארמב"ם דלא ס"ל קנס זה, עיי"ש. וא"כ ה"ה כאן שלא יצטרך לחזור ולהתפלל, וא"כ לא יברך סתם ח"י ברכות לבטלה. ובפרט שלענין זה ודאי שאפשר לצרף דעת רבינו ירוחם (הנ"ל) הסובר דלענין הדלקת נר אין צריך הבדלה כלל, ולא מיקרי מלאכה, וא"כ ודאי שלא יצטרך לחזור ולהתפלל. ולכן כדי שלא יהא ברכתו "להדליק" לבטלה, ידליק, ואח"כ יבדיל, כנלענ"ד.

ונראה עוד, דכיון שכבר הותר להדליק, ידליק את כולם ולא רק את הנר הראשון שהוא העיקר, כדי שלא יפסיק בין הנרות. ובפרט לדעת הפמ"ג (תרעא משבצ"ז סק"א) דס"ל, דאם הפסיק בדיבור לאחר הדלקת הנר הראשון ראוי לברך שנית, [ועיין שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן סד) שחולק על דבריו]. וס"ל עוד (בסי' תרעא א"א סק"ג ומשבצ"ז סק"ה, ובסי' תרע"ב א"א סק"ג), דאפילו הנרות הללו לא יאמר רק לאחר שהדליק כולם [ודלא כהמג"א תרעו סק"ג]. - וא"כ בדידן דממילא הותר לו להדליק קודם הבדלה, למה יפסיק בין הנרות, ושפיר יסיים להדליק את כל הנרות, ואחר כך יבדיל.

פורים

סימן קיז - יכול לקרות המגילה רק פעם אחת מתי יקרא ביום או בלילה

שאלה: מי שאסור בבית האסורים ונתנו לו ברירה לשמוע קריאת המגילה רק פעם אחת, ביום או בלילה, באיזה יבחר.

תשובה: מסברא נראה פשוט שיבחר לקרות את המגילה ביום, דחיובו יותר שהוא מדברי קבלה, כמו שכתב בשערי תשובה (סימן תרפז סק"א) בשם הנובי"ק (או"ח סימן מא), דקריאת המגילה בלילה דרבנן, וביום מדברי קבלה.

אלא שיש לדון אם שייך בזה דין דאין מעבירין על המצוות, ועיין בבאר היטב (סימן צ סקי"א) שערי תשובה (סימן תרנא סק"ח) ומשנ"ב (סימן צ סקכ"ח), בענין חבוש בבית האסורים ונתנו לו אפשרות להתפלל פעם אחת בעשרה במשך כל השנה איזה יום יבחר, האם יתפלל מיד דאין מעבירין על המצוות, או עדיף להמתין עד יו"כ ואין זה בכלל מעביר על המצוות לפי שאז יקיים המצוה בשלימות יותר, עיי"ש. ושם הביאו פלוגתא אם ימתין או לאו. דעת הרדב"ז (ח"ד אלף פ"ז) דלא ימתין ויעשנה מיד, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחילה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות. – אמנם החכם צבי (סימן קו) חולק, דרשאי להמתין ואין זה בכלל מעבירין על המצוות.

ואיברא דבנידון דידן יש מקום לומר דאף להרדב"ז יכול להמתין, דעד כאן לא קאמר הרדב"ז שאין להמתין, אלא גבי מצוות תפילה שהיא מצוה נפרדת, דהיום צריך להתפלל וביו"כ צריך להתפלל, והם שני חיובים נפרדים לגמרי, ולמה ימתין. משא"כ בקריאת המגילה דיום ולילה שאע"פ שהם ב' חיובים, מ"מ ענינם וחיובם אחד הוא, ומיירי באותה מצוה עצמה, הלכך כיון שיכול לקיימה ביתר הידור שפיר יכול להמתין. ובאמת דהחכם צבי שם חילק כן בדברי הרדב"ז, ויל"ע בזה.

אלא שראיתי לאאמו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קלט) שעורר, דיתכן דעדיף לקרות בלילה, על פי מה שכתב בשדה חמד (אסיפ"ד, מע' יוה"כ סי' א אות י סוד"ה ורבינו) דבדרבנן יש לומר דעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, ואם יש לפניו דרבנן ודאורייתא, אין מעבירין על דרבנן מפני דאורייתא, דהיינו דנחשבות לשוות, ויעשה המצוה דרבנן הבאה לידו ראשונה. וא"כ ה"ה בקריאת המגילה י"ל, דהחלק דרבנן לקרוא בלילה עדיף, דנחשב כדאורייתא, לעומת הקריאה ביום שהיא מדברי קבלה. ומסקנתו, דבאופן שיש לחוש שמא לא יוכל לקרות אח"כ ביום, שלא יניחוהו בסוף לצאת וכדומה, יקרא מיד בלילה ולא ימתין ביום.

וכעין זה כתב גם החכם צבי (שם), דאם יושב בבית האסורים של גוים, אשר פיהם דיבר שוא, ויש לחוש שלא יקיימו דבריהם, אין לו להמתין, עיי"ש. וע"ע בספר חשוקי חמד (עמ"ס מגילה ע' נו) מה שהעלה בזה.

סימן קיח - משלוח מנות לאשתו

שאלה: אם אפשר לצאת ידי מצות משלוח מנות כששולח לאשתו.

תשובה: הנה תחילה יש לעיין אם יוצא בכלל כששולח מנות לאשה, דהרי בפסוק נאמר "ומשלוח מנות איש לרעהו" ומדיוק הכתוב משמע דהמצוה הוא רק איש לרעהו, וא"כ המצוה לשלוח רק איש לאיש. ובאמת כבר נחלקו בזה הפוסקים, הרמ"א (תרצה,

ד) כתב "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ואשה תשלח לאשה ואיש לאיש אבל לא בהיפך, שלא יבוא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש", ומקור הדין הוא בדרכי משה (שם סק"ז) בשם מהר"י ברונא. הרי לן דהמצוה הוא גם לנשים, שחייבת לשלוח אשה לאשה.

והן אמת דהפרי חדש (שם) פליג אהא דינא וס"ל, דאשה פטורה ממשלוח מנות, דאיש לרעהו כתיב ולא אשה, וז"ל: "אין דין זה מחוור, דאיש כתיב ולא אשה, ומנין לו זה. וכתב הריק"ש ששום פוסק לא כתב כן", עכ"ל. וציין לדבריו בביאור הגר"א, ומשמע דס"ל כוותיה. וכ"כ בתוספת מעשה רב בדעת הגר"א. וכן הסכים המקור חיים כפר"ח.

אמנם בשערי תשובה (שם סק"ה) הביא משו"ת שבות יעקב (ח"א סימן מא), שטעם הרמ"א ברור, כיון שגם נשים היו באותו הנס, ומהאי טעמא חייבות במקרא מגילה, וגם אצל משלוח מנות כתיב "וקבלו עליהם היהודים" וגם נשים בכלל. ושהשיג על הפר"ח גם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן קכ) מהני טעמי שכתב השבו"י, דאיש לאו למעוטי אשה קאתי, והא כתיב "קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם" ואשה בכלל, דכל היכא דכתיב זרע נקבות בכלל, ותו כיון דחייבות במקרא מגילה, איתקש עשייה לזכירה דכתיב "נזכרים ונעשים", וכי היכי דגמרינן זכירה מעשייה, גמרינן נמי עשייה מזכירה. ותו זיל בתר טעמא, דחייבות במקרא מגילה לפי שהיו באותו הנס, א"כ ה"ה לכל מצות הנוהגות בפורים, עיי"ש. ומיהו הברכי יוסף (תרצה, ח) האריך לדחות את דברי השבות יעקב.

ואולם הגרעק"א (בחידושים על השו"ע שם, נדפס בעין הגליון שבשו"ע מהדורת טלמן, ובליקוטי חי' למגילה) כתב, דאף אי נשים נמעטו מדכתיב "איש לרעהו" ולא אשה כמ"ש הפר"ח, מ"מ מדרבנן מיהת חייבות משום שהיו באותו הנס, וכמו שכתב הטורי אבן (מגילה ד.) לענין מקרא מגילה, דחיובא דנשים לא דמי לחיוב האיש, דאיש חיובו מדברי קבלה, דאסתר ברוח הקודש נאמרה והוה כדאורייתא, אבל נשים אינן חייבות מדברי קבלה, כמו שאינן חייבות בכל מצות עשה שהזמן גרמא, ורק מדרבנן חייבו אותן אח"כ משום שהיו באותו הנס, יעוי"ש.

וא"כ הכי נמי יש לומר גם גבי משלוח מנות, דאף דכתיב "איש לרעהו" ונשים נתמעטו מהאי קרא, היינו דנתמעטו מחיובא דאיש, דהחיוב מדברי קבלה שנאמרה ברוח הקודש באמת לא היה על הנשים דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, ואפילו במקרא מגילה אינם חייבות, אבל אח"כ כשתיקנו רבנן לחייבן בקריאת המגילה משום שהיו באותו הנס, חייבום נמי במשלוח מנות משום האי טעמא.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סימן קצו) כתב דיש ליישב מדוע כתיב "איש", כיון שמזונות אשה על בעלה מן התורה להרמב"ם (הל' אישות יב, ב) ועיין רמב"ן (משפטים כא, ט), נמצא לפי"ז היא סמוכה על שולחן אחרים מסתמא, ומשו"ה כתיב איש, אבל אם אינה סמוכה כגון אלמנה חייבת. אך זה תליא בספיקא דמג"א (תרצה סקי"ב) ותליא בפירוש הש"ס (מגילה ז:) דמיחלפי סעודת פורים, אי טעמא משום דכל הסומך על שולחן אחרים פטור משלוח מנות. ונראה דתליא בשני הטעמים שנאמרו במצות משלוח מנות, אי הטעם למלאות חסרון סעודתו של חבירו כמ"ש בתרומת הדשן (סימן קיא), "דתקנת משלוח מנות היתה שתהיה הרוחה למקבל לקיים סעודתו", כיון שהוא עצמו סמוך על שולחן אחרים פטור מזה. ואי טעמא משום אהבת רעים כמבואר במנות הלוי (על מגילת אסתר ט, יט), דטעם משלוח מנות "להרבות חיבה וריעות בינינו", גם הסמוך על שולחן אחר חייב, עיי"ש באריכות.

עכ"פ מבואר, דדבר זה אם אשה מחוייבת במשלוח מנות שנוי במחלוקת, לדעת הפר"ח ודעימיה פטורות "דאיש לרעהו" כתיב, ולא אשה. ולהכרעת הרמ"א ושאר הפוסקים שיישבו את דבריו דודאי חייבות, וכמה טעמים לזה מדוע נכתב "איש לרעהו", אבל אין הכוונה לאפוקי אשה.

ולהלכה כתב המשנ"ב (סקכ"ה), דאשה חייבת שכולן היו באותו הנס, וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים, וכתיב קימו וקיבלו היהודים וגו' וגם נשים בכלל. ומביא דברי המ"א שכתב, לא ראיתי נזהרין בזה, ואפשר דוקא באלמנה, אבל אשה שיש לה בעל, בעלה משלח בשבילה לכמה אנשים, ומ"מ יש להחמיר.

ומעתה בשאלתינו נראה, דאי משום "איש לרעהו" דכתיב, יתכן ויכול לצאת ידי חובתו ע"י ששולח לאשתו, כנ"ל דיש לומר דגם האשה בכלל חיוב משלוח מנות, ואיש לרעהו דכתיב יש ליישב בכמה אופנים, וכנ"ל.

אך אכתי יש לעיין, האם עיקר הענין דמשלוח מנות שייך כלל בכהאי גוונא ששולח לאשתו, דכבר הבאנו לעיל ב' הטעמים שנאמרו במשלוח מנות, טעם התרומת הדשן דתקנת משלוח מנות היתה שתהיה הרוחה למקבל לקיים סעודתו, ובמנות הלוי כתב הטעם להרבות חיבה וריעות בינינו. ולכאורה, כיון שהבעל חייב במזונותיה ואוכלים סעודת פורים ביחד אין כאן מצוה מיוחדת, שממילא יש לו לדאוג לצרכי הסעודה לעצמו ולאשתו. וגם ענין להרבות ריעות אין כאן, דזהו דוקא כששולח לאחרים שמראה בזה חיבה, אבל באשתו שממילא דר עמה ומחוייב במזונותיה אין כאן ריבוי ריעות. [ואף אם שולח לה מנה יפה ומכובדת מאד, שנפשה מחמדת אותם, ושמחה להם ביותר. מ"מ אין זה רק

תוספת שמחה לה כמו ביו"ט שמשמחה בבגדי צבעונין, ואין כאן ריבוי ריעות כל כך כמו במשלוח מנות איש לרעהו].

עוד יש לעיין בזה, מצד ההלכה דכל מה שקנתה האשה קנה בעלה, וחשיב אם כן כאילו שולח לצורך עצמו. (ואולי י"ל, דאף שיש לו חלק בזה, דמה שקנתה האשה קנה בעלה, מ"מ מיקרי משלוח מנות, דסוף כל סוף יש כאן הרווחת סעודת פורים לו ולה, וגם יש כאן ריבוי ריעות. מלבד לדברינו הנ"ל שלא מיקרי ריעות כל כך, ויל"ע בזה דלמעשה המנות נמצאים בביתו גם בלא שישלח אותם). - ועיין שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן קמד) איך מקיימין מצות משלוח מנות כששולחין לאשה שיש לה בעל, הרי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה. וביאר, דכיון דיש לה עכ"פ קנין הגוף שפיר דמי. ואם כן גם כאן שפיר דמי.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן פח) דן, באיש הנמצא במקום שאין שם רק נשים מה יעשה בשילוח מנות, וכתב דלכאורה היה נראה לומר, דכיון דהטעם שלא ישלח איש לאשה כדי שלא ישלח לאלמנה ויבוא לידי ספק קידושין, א"כ י"ל דדוקא במקום שיש לחוש לספק קידושין גזרו, אבל השולח במקום שאין אנשים רק נשים וליכא למיחש לקידושין כלל, שהרי מקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין אפילו היא והוא מודים. אמנם שבוש הוא, שהרי קיי"ל בקידושין, דאם אמר לאשה שנותן לה בשביל אהבה וחיבה חוששין לקידושין, עיין שו"ע (אבהע"ז כז, ג), וא"כ הכא נמי יש לחוש. גם כי לסברת המג"א (סקט"ו) דהחשש שמא קידש מכבר ויאמרו שהוא רק סבלונות, ועוד י"ל דלא פלוג רבנן בגזרתן בין מקום למקום, עיי"ש באריכות. וציין לשו"ת בית שערים (או"ח סימן שפ) שחקר בזה, אם צריך ליזהר לכתחלה במשלוח מנות אשה לאיש. – וה"ה בנידו"ד יש לומר סברא זו, דאם נתיר לשלוח מנות לאשתו לצאת ידי קיום המצוה מלכתחילה, יש לחוש שמא יטעה דאפשר לשלוח לנשים.

ולכן למעשה נראה שלא יעשה כן, רק יקיים תקנת חז"ל כפשוטו "איש לרעהו" להרוחת הסעודה, ולהרבות ריעות.

ומי שאשתו נמצאת במקום שאין לה מה לאכול, כגון יולדת בבית חולים וכדומה, אינו יכול לצאת מצות משלוח מנות באוכל שמביא לה, שהרי ממילא מחוייב לזונה ואין נחשב למשלוח מנות אלא לחיובו לזונה דבר יום ביומו. ולכן יוסיף מיני מגדים נוספים לסעודה, לשם מצות משלוח מנות. – או שיביא לה דבר מה לאכול יום קודם לכן, דאז כשכבר יש לה אוכל בביה"ח, יכול לצאת בכל מה שמביא לה, שאז אין זה מצד חובתו לזונה רק לשם מצות משלוח מנות.

סימן קיט - מה עדיף לשלוח מנות לאשתו או למחלל שבת

שאלה: לפי מה שכתב כת"ר שליט"א במכתב הקודם דלכתחילה לא ישלח מנות לאשתו, מה יעשה כששוהה בבית החולים עם אשתו ואין שם ישראלים שומרי תורה ומצות, האם ישלח משלוח מנות לישראלים כאלו, או בכה"ג עדיף שישלח לאשתו.

תשובה: הנה, אם הם ישראלים שמחללים שבתות להכעיס ואינם מאמינים בעיקרי הדת, אזי ישלח לאשתו. אבל אם מאמינים בעיקרי הדת ומחללים רק לתיאבון, אזי עדיף ליתן להם מאשר לשלוח לאשתו.

דהנה, משלוח מנות אפשר לצאת דוקא כששולח איש לרעהו, ומצינו בפמ"ג (סימן תרצה א"א יא) שהסתפק, אי יכול לשלוח מנות לעבד כנעני, דרעהו מיקרי. ובשו"ת בית יצחק (חיו"ד ח"ב סימן קמד) חולק וס"ל דאינו בכלל רעהו.

ובאמת בשאלה זו אי רעהו מיקרי רק מי שמקיים תורה ומצות או לא, עיין בתוס' (סוכה לט. ד"ה הלוקח) שכתבו, דחבירו מקרי גם גוי, והוא מש"ס (שבת קג.). אבל התוס' (מעילה כ. סוד"ה נתנה) כתבו, שנכרי לא מקרי חבירו, ועיין במג"א ומחצית השקל (סימן שלו סק"ו).

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן לא, ה) העיר מהפסוק "וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה" (שמות יא, ב) וקאי על המצרים, הרי שגם נכרי נקרא רעהו. ואולי קודם מתן תורה שאני, אבל אחר מתן תורה לא מקרי רעהו רק ישראל כשר שמקיים מצות, והאריך השד"ח (כללים, מערכת חי"ת כלל סד) בזה, עיי"ש.

ומסברא יש לחלק בין איש שעובר עבירות רק לתיאבון, דאז יש עדיין המצוה של ואהבת לרעך, ועיין במנחת חינוך (מצוה רמג אות א) שמי שמאמין בעיקרי הדת דינו כאח וריע. – וידוע מה שכתב בשו"ת בנין ציון (סימן כג) להקל במחללי שבתות שבזמנינו לענין יין נסך, אחר שבעוה"ר פשתה המספחת ולרוב עם נעשה חילול שבת להיתר. ועוד שיש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש שבת ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי הטעם דמחלל שבת נחשב כמומר, הוא מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, וזה הרי מודה בתפלה וקידוש על מעשה בראשית, ומה גם בניהם אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומים לתינוק שנשבה בין הגויים, עיי"ש. ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קכא) ושו"ת בית יצחק (חיו"ד קונטרס א סימן כג) הביאוהו להלכה, ואכהמ"ל בדברי הפוסקים בזה.

[**ובשו"ת** שבט הלוי (ח"ט סימן סא) נשאל, האם מותר למסור נוסח הקידוש למי שאינו שומר שבת, אולי יעשה קידוש על יין שאינו כשר. והשיב, דאם הם אנשים שבמשך הזמן יתרגלו גם לזה שיינם יהא כשר, מותר למסור להם נוסח הקידוש, ואם מהחשש שהם יגעו בעצמם בעודם מחללי שבת, הלא

כתב בשו"ת בנין ציון דכיון דמקדש בליל שבת, א"כ מאמין בעיקר הבריאה ושביתת שבת אין יינו יין נסך, ואפשר לסמוך על זה רק בשעת הדחק.

וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סימן עז, ובמהדו"ת יו"ד סימן מט), אודות מה שנוהגים לתת לחתן ולכלה אחרי שבע ברכות לטעום מהיין, והרי כשהם מחללי שבת בפרהסיא הוי ליה כנותן להם יין נסך, והרמ"א (או"ח קסג, ב) אוסר להאכיל לחם מי שלא נטל ידיו משום לפני עור. והביא סימוכין להקל, ובתוך הדברים מזכיר את תשובת מהרי"א אסאד (יו"ד סימן נ) דבעינן קבלת עדות בפניו, ובפרט אפשר להקל אם מתפלל ומקדש בשבת וגם אינו מחלל שבת בפני אדם גדול).

עכ"פ נראה מזה לענינינו, דכהיום שרוב מחללי השבתות הינם תינוקות שנשבו שאינם יודעים מכלום, ורובם מאמינים בעיקרי הדת, וכמו שרואים ביוהכ"פ שכמעט כולם מתענים. א"כ נראה שמקיים מצות משלוח מנות, כששולח לאיש כזה שמאמין בעיקרי הדת, דבכלל רעהו הוא. ועדיף לשלוח להם ולא לאשתו, דבכהאי גוונא ששוהה בבית החולים יחד אם אשתו לא ניכר כל כך ענין המצוה, כשיאכל עמה סעודת פורים שממילא היה מחוייב ליתן לה.

אבל אם המחללי שבתות השוהים שם הם מחללי שבתות להכעיס, ואינם מאמינים בעיקרי הדת, עדיף שישלח לאשתו, דלפי האמור לא ברירא הא מילתא דיוצא משלוח מנות למי שאינו מאמין בעיקרי הדת, דאולי רעהו הוא דוקא מי שמקיים תורה ומצוות, או לכל הפחות מאמין בעיקרי הדת. ואילו לאשתו נתבאר (בסימן הקודם) דיש מקום לומר דשפיר יוצא ידי חובת משלוח מנות כששולח לה מנות, אלא שתלוי אם יש לה אוכל שם, וכמו שנתבאר שם, דביש לה כבר אוכל שפיר יכול להוסיף לה צרכי סעודה, ובאין לה מה לאכול שאז ממילא חייב לזונה, יוסיף מיני מגדים לסעודה.

יורה דעה

בשר וחלב, יין נסך, התרת נדרים

סימן קכ - אכילת בשר עם חטיף פרווה שיש לו טעם גבינה

שאלה: האם מותר לאכול חטיפים פרווה שיש להם טעם גבינה אבל אין להם מראה חלבי [לדוגמא צ'יטוס – חטיף תירס בטעם גבינה], יחד עם בשר, או אסור משום מראית עין.

תשובה: הנה מקור חשש מראית עין בדינים אלו, כתב הרמ"א (יו"ד פז, ג) וז"ל: "ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף, הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין". וכ"כ הרמ"א (שם סעיף ד) ודוקא בשר בהמה, אבל בעוף דרבנן אין לחוש. והיינו דדעת הרמ"א דבבשר עוף כיון דאינו אסור

רק מדרבנן ליכא מראית עין, ורק בבשר בהמה דהוי מן התורה יש לחוש לה. והכי ס"ל גם להט"ז (סק"ד), ולכן מסיק דבדיעבד שאין לו שקדים מותר. – אמנם הש"ך (סק"ו) חולק דאף בעוף אסור, ואפילו בדיעבד אוסר, עיי"ש.

ואם כן בשאלה דידן היה נראה לפום ריהטא, דלאכלם עם עוף, להרמ"א והט"ז מותר, ולהש"ך יש לדון בזה. – ולאוכלו עם בשר בהמה, לכו"ע יש לדון אי איכא מראית עין.

ברם נראה דלא שייך כאן מראית עין כלל, כיון דלא דמי כלל לחלב או גבינה במראהו. ובפרט לפי מה שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קנז) בענין אכילת שניצל פרווה עם גבינה אם יש בזה משום דין מראית עין, או לא, דכהיום מפורסם מאד שיש נקניק ושניצל שאינו בשר כלל, ולא שייך כ"כ מראית עין. והשיב: "הרי איכא סברת הכרתי ופלתי, דלא גזרו רק בדבר שהוא חלב באמת אלא דהתורה לא אסרה, אבל חלב שקדים נקרא רק כן בשם מושאל, וכיו"ב כאן דאינו לא בשר ולא נקרא בשם בשר והוא ק"ו משקדים, ואם גזרו שם בבשר בהמה עכ"פ, אין הכרח לחדש גם כאן גזרה, זה הנלענ"ד דרך לימוד זכות עכ"פ על אלו שעושין כן", עכ"ד.

וה"ה בזה אין לחדש גזירות, ובפרט שאין להחטיפים מראה גבינה כלל, ואולי קצת דמיון לגבינה בטעם גרידא, ולא יותר, ועדיף מחלב שקדים שיש לו מראה חלב והרואה יכול לטעות, וגם עדיף משניצל פרווה, שדומה לשניצל בשרי, ויש מקום לחוש למראית עין. אבל זה החטיף אין לו מראה חלב כלל.

סימן קכא - חפץ שהיה מונח כבר על השולחן

אם מהני להיכר בין בשר וחלב

שאלה: בשו"ע (ריש סימן פח) כתב, דע"י היכר מותר להעלות בשר על שולחן שאוכל עליו גבינה. האם כשהניחו דבר מה על השולחן מסיבה אחרת, ועכשיו מכוונים שיהיה להיכר, מועיל או לא.

תשובה: הנה הרמ"א (שם) כתב, דאם נתנו מנורה על השולחן הוי היכר. ועיין ט"ז (סק"ד) וש"ך (סק"ז) שכתבו, דהיינו דוקא באופן שאין דרכה להיות שם, דאל"כ לא הוי היכר דבכל שולחן צריכה המנורה להיות עומדת שם. [ועיין פמ"ג שביאר דברי הט"ז, דמיירי שתמיד מונחת בסוף השולחן ועכשיו העמידוהו באמצע, דאז מהני].

עכ"פ משמע מדברי הט"ז והש"ך, דדוקא דבר ש"דרכה" להיות שם לא מהני להיכר, אבל דבר שאין דרכו לעמוד שם, רק הניחוהו בסתם, אע"פ שלא הניחוהו למטרה זו של היכר, מ"מ מהני. ובפרט שעכשיו מכוונים להיכר.

ועיין עוד בכף החיים (פח סקי"ט) שמביא משיורי ברכה (סק"ו) בשם הכנסת הגדולה בהגהות ב"י (סק"כ), דחילוקי מפות מהני אפילו היו כבר מחולקים כן קודם שהביאו בשר לפני זה וגבינה לפני חבירו, כיון שמ"מ יש בזה שינוי, עכ"ד. – וכמו"כ בשו"ע (קצה, ג) לענין היכר שבינו לאשתו נדה, כתב שיהיה שום דבר מפסיק ולא התנה שיתנהו לשם כך, רק באופן שמכוונים לכך סגי, והרי עיקר דינא דהתם נלמד מהכא. ולכן נראה דשפיר מהני.

סימן קכב - המוצא בשר בין שיניו ובלעו

אם צריך להמתין שש שעות משעת הבליעה

שאלה: המוצא בשר בין השיניים, האם צריך להמתין שש שעות אם יבלענו.

תשובה: הנה, דין בשר שבין השיניים כתבם רבינו הרמ"א (פט, א), "ואם מצא אחר כך בשר בין השינים ומסירו, צריך להדיח פיו קודם שיאכל גבינה". – ומיירי הרמ"א באופן שהסיר הבשר, דבזה סגי בהדחת הפה בלבד. והשתא יש לדון, מה הדין באופן שבלע הבשר, אי בכה"ג נמי סגי בהדחה, או שצריך להמתין ו' שעות משעת בליעתו.

ולפום ריהטא היה נראה לתלות שאלה זו בהטעמים שמצאנו לאיסור אכילת חלב לאחר בשר. דלדברי רש"י (חולין קה.) שכתב הטעם, דהבשר מוציא שומן ומאריך בטעמו, ושיערו חכמים שבעבור שש שעות נעכל לגמרי השומן שבפה ומותר אז לאכול גבינה. – בכה"ג שבלעו, לכאורה איכא נמי משיכת טעם לאחר הבליעה וצריך להמתין מכאן ואילך שש שעות.

אמנם להטעם השני שהביא הטור מהרמב"ם (פ"ט הכ"ח), דזמן ההמנתנה הוא משום דחיישינן שנשאר ממשות של בשר בין השיניים, ולאחר שעבר שש שעות נחשב הבשר כמעוכל ולאו שם בשר עלה. – לפי"ז נראה, דגם בנידו"ד א"צ להמתין יותר, כיון דהבשר שבלע עכשיו כבר מעוכל הוא ולא חשיב בשר.

ובאמת כבר העיר מזה בחידושי ההפלאה (שנדפס בסוף השו"ע שם) וז"ל: ומסירו, משמע אם בלעו צריך להמתין, לדעת האומרים משום מושך טעם. והעולם אינם נזהרים בזה. ואפשר ומסירו לאו דוקא, דאין במעט חשש המשכת טעם. מיהו הא אחז"ל באוכל או טועם ולא חילקו ברב או במעט, וכן משמע מהא דכתב רמ"א צריך להדיח ולא בעי קינוח. ויש לומר משום דקינוח אינו אלא בדבר מאכל ולבלעו דאין לבזות אוכלין, וס"ל דקינוח מחשש דנשאר בעין וא"כ יצטרך להמתין מגרע גרע, משא"כ הדחה י"ל מחשש טעם, גם אפשר במים ולפלטו, מיהו בר"ן כתב קינוח כמו שכתב ש"ך ומשמע איפכא, עכ"ד.

ולענ"ד נראה, דמה שאין העולם נזהרים בזה, היינו משום דכו"ע ס"ל דבכה"ג לא בעינן להמתין ו' שעות, רק סגי בהדחה. – ואבאר הדברים בהקדם ביאור שני הטעמים הנ"ל לענין המתנה.

דהנה בגמרא (חולין קה.) איתא, גופא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה [משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו, רש"י], גבינה מותר לאכול בשר. א"ל רב אחא בר יוסף לרב חסדא, בשר שבין השיניים מהו [מי חשיב בשר שלא לאכול גבינה עמו עד שיטלנו, רש"י], קרי עליה (במדבר יא) הבשר עודנו בין שיניהם [אלמא מיקרי בשר, רש"י] עכ"ד הגמרא. – וס"ל לרש"י, דטעם ההמתנה בין בשר לגבינה הוא, משום דלאחר שאכלו הבשר מוציא שומן ונדבק בפה ומאריך בטעמו.

אמנם הרמב"ם (שם) כתב טעם אחר, וז"ל: מי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שישהה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות, מפני הבשר של בין השינים שאינו סר בקינוח, עכ"ל. – והיינו, דעיקר המתנת ו' שעות הוא מפני הבשר שבין השינים, ולאחר שעברו שש שעות, הוי בשר זה כמעוכל ולא חשיב בשר יותר.

והנה מן הראוי לבאר לדברי שניהם דברי הגמרא הנזכר. דלכאורה יקשה לפי דברי הרמב"ם דכל טעם ההמתנה הוא משום הבשר שבין השינים, א"כ מאי שאל רב אחא לרב חסדא בשר שבין השינים מהו, והלא הא גופא הוי דברי ר"ח, דכיון דאיכא בשר בין השינים אסור לאכול גבינה וצריך להמתין, ומה הוצרך לשאול עוד.

וצריך לומר, דלפי דברי הרמב"ם לא שאל רב אחא מהו דין בשר שבין השינים, רק הקשה לו ע"ד שאמר דאסור לאכול אחריו גבינה, ע"ז פריך בשר שבין השינים מהו, כלומר, למה חשוב כלל בשר, שמפני כך צריך להמתין שש שעות, במה נחשב הוא, וענה לו ר"ח, הבשר עודנו בין שיניהם, דהיינו דחזינן דהכתוב חושבו עדיין לבשר, ולכן צריך להמתין.

ועדיין נשאר בידינו לבאר הגמרא לפי דברי רש"י. דלכאורה גם לפי דבריו יש להבין, מה שאל רב אחא לר"ח בשר שבין השינים מהו, והלא זה עצמו היה דברי ר"ח דכשאוכלין בשר אסור לאכול אחריו גבינה, כיון דהבשר מוציא שומן ומאריך בטעמו, וא"כ פשוט דגם באופן כזה שיש לו בשר בין השניים, ג"כ ברור דצריך להמתין אחריו. [ולדבריו אין לומר, דלא שאל על דין בשר שבין השינים רק שאל מה חשיבותו, וכנ"ל בהרמב"ם, דהרי לרש"י לא דיבר ר"ח עדיין מבשר שבין השינים, ופשוט].

ועל כרחך צריך לומר, דשאלת רב אחא היתה באופן שמצא בשר בין השינים לאחר שכבר המתין כשיעור הראוי וכבר נתעכל הבשר, אם בכה"ג חשיב עדיין בשר ואסור לאכלו עם גבינה או לאו (שוב ראיתי בב"ח שביאר הכי, וברוך שכיוונתי לדבריו). – כלומר, דשאלת רב אחא לא היתה לענין ההמתנה כלל, דזה ברור לו שהבשר שמצא בין שיניו מעוכל הוא ואינו מוציא שומן, וגם אינו מאריך בטעמו, וא"צ להמתין עוד המתנה נוספת לאחר בליעתו. רק שאלתו היתה לענין אם מותר לאכול בשר זה שבין השיניים עם גבינה יחד, כיון דכבר לא חשיב בשר כלל, או לאו. ועל זה השיב ר"ח הבשר עודנו בין שיניהם, וכיון דהקרא קראתו בשר, א"כ אסור לאכלו עם גבינה.

ומדוייק ג"כ לפי זה לשון רש"י שכתב: "מי חשיב בשר שלא לאכול גבינה עמו עד שיטלנו", דהיינו שלא היתה השאלה לענין משיכת הטעם מכאן ואילך, דזה ודאי שכבר אינו מושך טעם. רק שאל אם יש עליו דין בשר שאסור לאכול עם גבינה או לאו. והשיב ר"ח דיש לו דין בשר ואסור לאכלו עם גבינה.

עוד יש לדייק בדברי רש"י שכתב: "מי חשיב בשר שלא לאכול גבינה עמו עד שיטלנו", דשאלת רב אחא היתה רק עם מותר לאכול גבינה בשעה שהבשר עדיין בתוך פיו, כיון דלא חשיב בשר כלל, או לא. – אבל לאחר שיטלנו משם, הוי פשיטא ליה דמותר, כיון דאינו מושך טעם כלל.

נמצא לפי זה, דבין לרש"י ובין להרמב"ם חשיב הבשר שבין השינים כמעוכל ואינו מוציא טעם. – והנפק"מ ביניהם, דרש"י ס"ל דמ"מ דין בשר יש לו לעולם, ולכן גם לאחר ההמתנה צריך להסירו [ולא משום שמושך טעם, רק מחמת שנקרא עדיין בשר]. והרמב"ם סבר, דלאחר שיעור ההמתנה אינו חשיב יותר בשר כלל, וא"צ אפילו להסירו. ודין זה יצא לשניהם לפי דרכם בפשט דברי הגמרא בשאלת רב אחא ותשובת ר"ח אליו.

אלא שמדברי הטור גבי לועס לתינוק שכתב, וז"ל: "ולפי זה הטעם [דרש"י], אם לא אכלו אלא שלעסו לתינוק אין צריך להמתין, דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם", עכ"ל. – משמע, דבשר שבין השינים אינו מתעכל כלל ואינו מוציא טעם, וא"כ י"ל דאם בלעו עכשיו יש לו להמתין מחדש, כיון דמכאן ואילך יתעכל ויאריך בטעמו, ודלא כמו שהסקנו בדברינו.

זה אינו קושיא, דהדבר ברור דאין כוונת הטור לומר דבשר שבין השינים אינו מתעכל כלל, דזה פשוט דאם מונח בין השינים זמן מרובה, הרי הוא מאבד מטעמו ומתעכל ממילא. רק כוונת הטור, דבשר בין השינים אינו מושך טעם בפיו זמן ארוך [כלשון הב"ח],

רק הטעם נמשך לאדם לאחר שנבלע במעיים, ולכן כתב הטור 'דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם', וסגי בהסרתו מבין השינים. – וא"כ לפי זה, אף אם יבלענו אח"כ ג"כ לא ימשוך טעם יותר כ"כ שיצטרך להמתין מחדש כל שיעור ההמתנה, רק יספיק לו ההמתנה מאותו הזמן שלעסו ונכנס בין השינים, דמאותו הזמן מתחיל העיכול.

והיוצא לנו מכל האמור, דגם לטעמיה דרש"י דשיעור ההמתנה הוא מפני שהבשר מושך טעם בשיעור זה, מ"מ באופן שיבלע הבשר שמצא בין השינים לאחר שיעור ההמתנה, א"צ להמתין מחדש עוד ו' שעות, - דכבר נתבאר דאף לטעם זה, אין הבשר מושך טעם רק כמו שיעור ההמתנה [שהוא לכל היותר ו' שעות], ומה שצריך להסיר הבשר לאחר שיעור זה, הוא משום דדין בשר יש עליו ואסור לאכלו עם גבינה יחד, אבל ודאי דאין מושך טעם יותר, וכשבלעו ואינו אוכלו עם גבינה מותר מיד לאחריו גבינה, וכפי שאכן הוא מנהג העולם, כנלענ"ד ברור. והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם ואם נהגו נהגו.

סימן קכג - הגדיל בתוך הששׁ שעות אם צריך להמתין

שאלה: נעשה בר מצוה בתוך הששׁ שעות, האם גם להסוברים שקודם י"ג שנה אין צריך להמתין ששׁ שעות בשעת הדחק, יהיה צריך להמתין.

תשובה: הדבר פשוט דצריך להמתין, לא מבעיא להסוברים דקטן צריך להחמיר להמתין ששׁ שעות. אלא אפילו להמקילין בקטן, בנידו"ד צריך להמתין. – דהנה בטעם ההמתנה ששׁ שעות בין בשר וחלב הביא הטור (סימן פט) שני טעמים, רש"י (חולין קה.) כתב הטעם מפני שאחר אכילת בשר נשארת שכבה דקה של שמנונית דבוקה לתוכו של הפה ונמשך מזה טעם הבשר בפה זמן ארוך, והאוכל גבינה וטעם זה עדיין בפיו נראה כאוכל בשר וחלב ביחד, ואסרוהו חכמים שמא יבוא לאוכלם ביחד ממש, ושיערו חכמים שבעבור ששׁ שעות נעכל לגמרי השומן שבפה ומותר אז לאכול גבינה [עיין בדי השולחן (סימן פט, ציונים ב) שכן ביארו הפוסקים כוונת רש"י]. וטעם שני הביא הטור מהרמב"ם (פ"ט הכ"ח) דחיישינן שנשאר ממשות של בשר בין השיניים שכן דרך הבשר להיות נאחז שם ואפילו ינקה ויחצוץ בין שיניו להוציאו אין סומכין על זה שמא לא ניקר יפה, אבל אחר ששׁ שעות נחשב הבשר כמעוכל ולאו שם בשר עלה.

ואם כן עכשיו כשהגדיל אם יאכל גבינה, הרי עובר על איסור דרבנן שגזרו משום איסור בשר בחלב, ובפרט שכבר כתבו הפוסקים דקטן שהגיע כבר לי"ב שנים לכו"ע צריך להמתין ששׁ שעות בין בשר לחלב, עיין שו"ת באר משה (ח"ח סימן לו) דהמנהג לדקדק מאד אחר ט' שנים, ודלא כשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סימן פח, ובמהדו"ת יו"ד סימן טז) שמיקל

עד י"ב שנים, ולא היה המנהג כן, וגם עתה אין המנהג כן. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תלה) כתב דכשמגיע הקטן לגיל תשע או עשר ראוי כבר לחנכו שימתין שש שעות דוקא. וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן פד) ושו"ת משנה הלכות (ח"י סימן צו) כמה צריך קטן לשהות בין אכילת בשר לחלב. – וכל שכן בנכנס כבר לי"ג שנים דצריך להמתין שש שעות, וגם שסוף סוף עכשיו בשר בפיו ומצריך המתנה.

סימן קכד - בצל שחתכוהו בסכין בשרי ושוב נחתך בסכין פרווה מה דין הסכין

שאלה: בצל שחתכוהו בסכין בשרי, ואחר כך חתכו את הבצל לחתיכות קטנות בסכין פרווה, האם הסכין נשאר פרווה או נעשה בשרי.

תשובה: הפמ"ג (סימן תמז משבצ"ז סקי"ג) הסתפק בשאלה זו, גבי חתך בסכין חמץ חריף ואח"כ חתך בו צנון אם נאסר הסכין, וצדדי הספק הם, האם נימא דכיון דבלוע באוכל אינו יוצא בלא רוטב, א"כ לא נאסר הסכין. או דילמא דוחקא וחריף מפליט את הבלוע גם בלא רוטב, והניח בצריך עיון. – וע"ע באשל אברהם (סימן תנא סקל"א) שכתב הפמ"ג, דאף אם נימא דבדבר חריף עם דוחקא אין יוצא בלא רוטב, הני מילי כשהחיתוך השני נעשה ע"י סכין באופן שנחתך רק לחתיכות דקות, ולא נידוך חזק, אז נשאר הסכין השני כדינו "פרווה". אבל כשהחיתוך השני נעשה על ידי מדוכה שנידוך היטב ונעשה כקמח, דינו שהוא "בשרי".

ולמעשה נחלקו בזה כבר גדולי הפוסקים, יש הסוברים דאף שבצל שנחתך בסכין בשרי בולע טעם בשר, אבל אין הטעם הבלוע נבלע אל הסכין השני. ועוד דאפילו אם נבלע, מ"מ הוי נותן טעם בר נותן טעם, ואף דבדבר חריף לא אמרינן נ"ט בר נ"ט כמבואר בשו"ע (יו"ד סימן צו), היינו דווקא לענין שהטעם הנבלע מן הסכין לבצל לא חשיב טעם שני רק שוה להטעם הבלוע בסכין הבשרי, שהדבר חריף אינו מניחו להיות נקלש, אבל כשנבלע מן הבצל לסכין השני, אז שפיר נעשה נותן טעם שני דהתירא, ונשאר הסכין פרווה. וכן דעת הרבה מגדולי הפוסקים, הלא הם: הגרעק"א, אבן העוזר, חכמת שלמה, ישועות יעקב ועוד. ובדרכי תשובה (יו"ד סימן צו סק"ה) ציין עוד ליד יהודה, שו"ת כנף רננה (חיו"ד סימן מ), שו"ת בית שלמה (או"ח סימן נה וחיו"ד ח"א סימן קסח), ושו"ת בית ישראל (סימן מה) עיי"ש באריכות.

אמנם מדברי הפמ"ג (יו"ד סימן צו א"א סק"ב) משמע דס"ל, דבדבר חריף נעשה כמו הבעין ממש. שכתב דבחורפא אפילו אלף טעמים לא מהני, והטעם בזה שע"י החריפות חוזר הטעם להיות חזק כמו שהוא ממש בעין, (ועיי"ש בהגהות הגרעק"א מה שחולק עליו בזה). – וא"כ בנידו"ד הסכין ייחשב רק נותן טעם ראשון, ואסור לחתוך בו פרווה לאוכלו עם

חלב, כיון דהפרווה הוא נותן טעם שני, ודעת הרמ"א (סימן צה סעיף ב) להחמיר בב' נ"ט לאכלו עם חלב, ורק בג' נ"ט מותר להרמ"א כמ"ש הש"ך (סימן צב סקט"ו).

ברם, כבר נתבאר דכל הפוסקים הנ"ל חלקו וס"ל דחשיב רק נ"ט ראשון, וא"כ הסכין הוא נ"ט שני, והדבר הנחתך נ"ט שלישי ומותר בחלב.

ועיין במשנ"ב (סימן תנא סק"צ) שכתב לחומרא, וז"ל: כתב המג"א, יש ליזהר שלא לחתוך הזנגוויל רק בסכין חדש, ואותן שאינם זהירים בזה יוצא קלקול, שחותכין זנגוויל [שהוא דבר חריף] בסכין של בשר, ודכין אותה במדוכה ונמצא המדוכה בלוע מבשר, ואחר כך דכין בתוכו בשמים ואוכלים בחלב, עכ"ל. – ונראה שהוא החמיר רק באופן שדכין אח"כ במדוכה ונעשה כקמח, וכדברי הפמ"ג (בסימן תנ"א, הנ"ל).

ולענין הלכה נראה דלכתחילה יחמיר כדעת הפמ"ג (ביו"ד, הנ"ל) ויגעיל הסכין, ובפרט במקום שדכין אח"כ המאכל, אבל אם נזכר רק לאחר שכבר חתך עם הסכין הזה, אין להחמיר, בצירוף הטעמים הנ"ל וחילוק הפמ"ג בין סכין ומדוכה.

כבוד ומורא, חינוך

סימן קכה - עמד בביהכ"נ ונכנס רבו האם קיים מצות קימה

שאלה: האם אדם שעמד בבית הכנסת קיים מצות מפני שיבה תקום כאשר נכנס רבו, או דילמא לא קיים מצוה זו, היות ובלאו הכי עמד כבר, ולא עמד לצורך כבוד רבו.

תשובה: לכאורה נראה שלא קיים מצוה זו, שהרי נפסק בשו"ע (יו"ד רמד, ב), מאימתי חייב לקום מפניהם, משיגיע לתוך ארבע אמותיו עד שיעברו מכנגד פניו. - וביאור הדבר כמו שכתב רש"י והביאו הט"ז (שם סק"ג), דבעינן קימה שיש בה הידור והיינו בתוך ארבע אמותיו, שמוכחא מילתא שמפניו הוא עומד, ע"כ.

הרי דאפילו בעמד לכבוד רבו, יתכן שלא יקיים את המצוה בהידור, דהיינו באופן שלא ניכר דעמד לכבוד רבו. וא"כ כל שכן דכאשר עמד מתחילה ולא עמד כלל לכבוד רבו, דבזה ליכא כלל קיום מצוה בהידור.

וכן יש להוכיח גם מגמרא (שבועות ל:) דלא קיים מצות מפני שיבה תקום בכהאי גוונא שעמד כבר, דמסופר שם על דביתהו דרב הונא דהוה לה דינא קמיה דרב נחמן, אמר היכי נעביד אי איקום מקמה, מסתמן טענתיה דבעל דינא, לא איקום מקמה, אשת חבר הרי היא כחבר, א"ל לשמעיה צא ואפרח עלי בר אווזא ושדי עלוואי ואיקום [ולא יבין זה שבשבילה עמדתי אלא מפני האווז הפורח ובא עלי, רש"י].

וכתבו התוס' (ד"ה אפרח) אע"ג דבעינן קימה שיש בה הידור כדאמרינן פ"ק דקידושין (לג.), מ"מ אין איסור שהרי עומד היה. ועי"ל דהיא היתה יודעת שבפניה עמד ושלא עשה אלא משום סתימת טענת בעל דינה, ובלאו הכי לא דמי לעומד מפניו בבית הכסא ובבית המרחץ, דהתם ליכא הידור כלל, עכ"ל. חזינן מדבריהם דלא מיקרי הידור, דמתירוץ הראשון משמע דעמידה באופן שאינו יודע שעומד לכבודו אין בה איסור, אבל גם מצוה לא קיים, ומתירוץ השני ג"כ משמע, דדוקא כשיודע הוי הידור, והיא ידעה שעומד בשבילה. ולכן הרוצה לקיים את המצוה ישב ויעמוד לכבוד רבו.

ואולי באופן שעומדים כל הקהל לפני כניסת רבם, והכל יודעים שזהו לכבודו, וגם הרב יודע זאת, הוי בכלל הידור, ודוקא כשהיה יושב ביחידות וקם לפני שנכנס רבו, רק אז אין זה הידור.

סימן קכו - קימה באטובוס לאדם מבוגר

שאלה: אדם שנוסע באוטובוס ועולה אדם שמבוגר ממנו או זקן, האם צריך לתת את מקומו.

תשובה: לכאורה אפשר לפשוט שאלה זו, ממה שכתב החיד"א בספרו נחל קדומים (פ' קדושים) בשם רבינו אפרים על הפסוק "מפני שיבה תקום" (ויקרא יט, לב), וז"ל: מפני שיבה תקום, כלומר כשתראה אדם זקן מאד והוא מיצר מאד בעמידתו, ואתה יושב, תקום ותושיבהו במקומך. "והדרת פני זקן", שאם אינו זקן כל כך תהדר אותו בדברים ותאמר לו, אם תרצה לשבת במקומי שב, עכ"ל.

ולמדנו מדבריו, שאין הכוונה "מפני שיבה תקום" שצריך רק לעמוד מפניו, אלא צריך גם לתת לו את מקומו כשמצטער. – ולפי זה, בזקן שמצטער בעמידה צריך לתת את מקומו, ולאדם שאינו זקן אבל מבוגר ממנו, צריך על כל פנים להציע את מקומו.

ומה שיש לדון בזה הוא מהא דאיתא בגמרא (קידושין לג.), דמצות קימה והידור הוא דוקא כשאין בה חסרון כיס, והכא הרי יש חסרון כיס. דאף שמחיר האוטובוס הוא אותו מחיר בעמידה ובישיבה, מ"מ כיון שרוב האנשים מעדיפים [עכ"פ בנסיעות מחוץ לעיר] לא לעלות ולשלם באוטובוס בלי מקום, הרי אם הוא צריך לקום, זה הוי כחסרון כיס.

אלא שבשו"ת באר משה (ח"ז קו"ע סימן נג) צווח על מה שעושים מזה כלל שאלה, וכתב דשאלה זו נובעת מרוח הגרוע השורר בכל מדינות ארצות הברית, שמדת דרך ארץ והתיבות דרך ארץ נמחק, כמאן דלא היה ולא נברא, דמאי ס"ד ומה זו שאלה שאיש צעיר לימים לא יעמוד לפני אביו רבו או סתם ת"ח מופלג בתורה או זקן, אלו יעמדו על רגליהם, והוא ישב במנוחה ובשלות הנפש על מקומו, ובודאי ובודאי מחוייבים לעמוד,

ומאחר שמחוייבים לעמוד ואסור להם לישב עד שהזקן ות"ח גדול מופלג בתורה עומד, א"כ מחוייבים למסור להם מקום מושבם.

ושמעתי מכמה בני אדם שרוצים ליישב מעשה אלו שאין עומדים באוטובוס, מטעמא שאלו הנוסעים בשעות שאין מקום פנוי הוא בזמן אחר עבודת היום הקשה שעבר על הנוסעים, כי אחר ח' או י' שעות עבודה קשה להם לעמוד ומוכרחים לקצת מנוחה לישב. באמת יש בטענה זו ממש, עכ"ז לפום צערא אגרא וה' יעזרהו מדה כנגד מדה לאסוף כח ולחדש כנשר נעוריהם ולהצילם מכל נזק ומחלה, כי דוקא מצות קימה הידור וכבוד זקן ות"ח מסוגלים לזה כמבואר בדברי חז"ל. ואיתא בגמרא (ברכות כב.) ר' זירא כי הוי חליש מגירסיה היה יושב בפתח בית המדרש, אמר איקום מקמי רבנן ואקבל אגרא עיי"ש, ומה שפירש על זה בבני ישששכר דבר נפלא, אתו"ד עיי"ש באריכות.

אך זהו ממידת דרך ארץ, אבל מצד ההלכה עדיין יל"ע מדוע נחייב במקום שיש חסרון כיס. – ואפשר לומר בזה סברא פשוטה, דאין זה נקרא חסרון כיס, כיון דממילא שילם כבר, ומה שעומד עכשיו אין בזה שום חסרון כיס, ודוקא במקום שיושב ועוסק במלאכתו וכשצריך לקום פוסק ממלאכתו הוי חסרון כיס, אבל בדידן אין זה חסרון כיס.

ושוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קיד) שכתב, דאף שעיקר מצות קימה מתקיים בקימה בעלמא והדר יושב, וזה מוכח בש"ס בכמה מקומות. אמנם היות דקיי"ל דבעינן קימה שיש בה הידור, על כן קרוב לודאי דאם אין מפנה מקומו להזקן מבטל ההדור, דודאי אין זה הדור דהצעיר יושב והזקן עומד לפניו כתלמיד מפני רב. אמנם כל זה במקום שמשלמים בשביל עמידה כמו לישיבה, אבל במקום שמשלמים בשביל ישיבה יותר מעמידה, א"כ שוב הוי ליה חסרון כיס ואמרינן מה קימה שאין בה חסרון כיס וכו' (קידושין לג.). אמנם י"ל, דזה דוקא כעין ביטול מלאכה וכיו"ב, אבל הכא החסרון כיס לצורך מצות הדור הו"ל כמו שאר מצות דחייב בממונו, עכ"ד. – וזהו כעין החילוק הנ"ל בין עוסק במלאכתו ופוסק כדי לעמוד, שנקרא חסרון כיס. ובין יושב במקומו וקם כדי לכבד את הזקן, שאינו חסרון כיס.

[**ודן** שם עוד, האם צריך לעמוד מפני נשים, וכתב, דאף שבסתם אשה אין בכוחנו לחייב עמידה, זולת נשים מעוברות וכיו"ב, לא מפני מצות קימה לבד אלא דלפעמים מצטערת הרבה בעמידה ואיכא מצוה, ולפעמים איכא גם מפני הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים, דגם בדרך הילוכו של אדם ניכר אם חכם הוא, והכלל הוא דהחכם וירא אלקים עושה הכל לקדש שם שמים ולאהב אותו על הבריות, ועל כיו"ב נופל מליצת רבינו יונה ביסוד התשובה: "ולא יעות לפי כחו אפילו פסיעה אחת". – וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קל) גיל הזקן שצריך לעמוד מפניו].

שוב ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קס, קסא) שהאריך מאד בענין זה, והעלה שאין לעמוד ברכבת או אוטובוס, וחד מטענותיו הם מכח הא דאין מכבדין בדרכים, וגם אין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה כנפסק בשו"ע (יו"ד רמב, יז). – אבל כבר דחה את דבריו בשו"ת באר משה (שם) וביותר בשו"ת אז נדברו (ח"י סי' ל, לא) באריכות גדולה.

אבל יש להוסיף, דאף שהכרעת הפוסקים דצריך לוותר על מקומו, מ"מ צריך הזקן שלא להטריח כמבואר בשו"ע (יו"ד רמד, ו), ולכן אין ראוי שיעמוד בתחנות אחרונות ועמוסות שאז בדרך כלל אין כבר מקומות ישיבה באוטובוס, ועלייתם תגרום ודאי לנוסעים לעמוד. ומאידך כשכבר עלה חייבים לעמוד, ולפחות חלק מן הדרך, כי לפעמים יש בדבר משום פיקו"נ. וכבר העיר מזה בספר חשוקי חמד (עמ"ס ב"מ עמ' קמז), והוסיף בשם הגר"י גלינסקי שליט"א, שבתורה מקיימים ב' מצוות בין המלוה ללוה, על המלוה נאמר "ולא תהיה לו כנושה", ועל הלוה נאמר "פריעת בעל חוב מצוה", וחייב כל אחד לדבוק במצוה שלו ולא להפוך את הדברים, כלומר המלוה אל יאמר פריעת בעל חוב מצוה, והלוה לא יאמר לא תהיה לו כנושה. וה"ה בזה הזקן ידבוק בענין שלא להטריח, והיושב ידבק במצותו לקיים "מפני שיבה תקום".

תלמוד תורה, מילה

סימן קכז - סימן על לימוד תורה לשמה

שאלה: האם יש מקור למה דמרגלא בפומיה דאינשי, דאם תוך כדי לימוד מוצא בשיעורא דיומא או בפרשת השבוע מעין המאורע שלו, הרי הוא סימן שלומד לשמה. – ואם נכון הדבר, האם כששמח בזה לא מיקרי לשמה.

תשובה: מקור דברים אלו הוא בהקדמה לשו"ת תפארת אדם בשם הגה"ק משינאווא זי"ע שאמר, שהמברר הלכה למעשה בעת שנשאל עליו, או בעת שצריך לו, זה נקרא תורה לשמה.

וכעין זה נמצא בדרשות כק"ז מרן החת"ס זי"ע (ח"א נב.) בהערות שער יוסף, וז"ל: לא אוכל לחשוך עטי להעתיק פה דבר נחמד מכתי"ק בפ' בא משנת תקצ"ז לפ"ק וזל"ק, גם עדותיך שעשועי אנשי עצתי, פירשו מפורשים עדותיך המה שעשועי וגם המה אנשי עצתי. וצריך ביאור, גם חסר והול"ל גם אנשי עצתי. והנה כוונת אנשי עצתי, פי' ע"ד פסוק לי פסוקיך או שמואל בדק בספרא (חולין צה:), וכתבתי במקום אחר שזה הוא פי' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, שבס"ת יקרא כל קורות ימי חייו ע"ד בדק בספרא, והיינו אנשי עצתי שנמלך בספרא או בינוקא.

מיהו אין זה חידוש כל כך דהוי כעין גורל, אבל יותר נפלא כי כמה פעמים בדרך שעשועי דאורייתא בלא כוונת מתכוון מוצא בשיעורא דיומא או בפרשת השבוע מעין המאורע שלו, והגאון חות יאיר כשהרהר איך יקרא שם ספרו ושמו היה יאיר וזקנתו שגדלתו שמה חוה, וקראוהו לתורה וקראו לפניו ויקרא שמם חות יאיר עד היום הזה. וכ' בהגהות מיימון ומייתי לי' ב"י (יו"ד סימן פב) כשעסק ר"י בעופות, קורא"ן א' בא בישיבתו ובדקו אותו ונמצאו קרקבנו נקלף. וכיוצא בזה מעשים בכל יום. ולזה גם עדותיך שעשועי, אפילו אם לומד דרך שעשועי לימוד לא דרך גורל, גם המה אנשי עצתי כי רוח אלקים דבר בעוסקי תורה לשמה הזוכים לדברים הרבה, עכל"ק.

ועל השאלה האם כששמח בדבר הלכה שהעלה לא מיקרי לשמה, הנה מלשון קדשו של מרן החת"ס זי"ע שהסמיכו לקרא ד"עדותיך שעשועי", משמע דשמח ומשתעשע במה שמצא בעת לימודו, והיינו ששמח בה.

וגם מן הראוי להעתיק מה שכתב האגלי טל (בהקדמה): קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד תורה הקדושה, ואמרו כי הלומד ומחדש חדושים ושמח ומתענג בלימודו אין זה לימוד התורה כל כך לשמה, כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת זה טעות מפורסם, ואדרבה זה הוא עיקר מצות לימוד התורה, להיות שש ושמח ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה בדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה, ומודינא דהלומד לא לשם מצות הלימוד רק מחמת שיש לו תענוג בלימודו, הרי זה נקרא לימוד שלא לשמה, אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו, הרי זה לימוד לשמה וכולו קודש כי גם התענוג מצוה, עכל"ק.

סימן קכח - אמירת חידוש של אשה בשם אומרה

שאלה: ענין הזכרת דבר בשם אומרו שמביא גאולה לעולם (אבות ו, ו – ומגילה טו:), אם שייך גם בחידוש של אשה.

תשובה: נראה פשוט דשייך גם בנשים דמאי שנא, והרי דבר זה נלמד מקרא דותאמר למלך בשם מרדכי, ועל ידי זה נתגלגלה הישועה לעם ישראל, ואם כן לא למה יהיה כן גם להיפך כשאומרים בשם אשה, שג"כ יכול להתגלגל ישועה עי"ז. וגם למה יהא מותר לגנוב דעתה ולהלבש בטלית שאינה שלו, דמ"ש מאיש. – ומלבד זאת, הלא הוא אחד מקניני התורה, והיא תועלת למי שאומר בשם חבירו. וענין זה לכאורה שייך גם באשה.

וגם בגמרא מצינו הרבה פעמים לשון "אמרה לי אם" (ברכות לט:, שבת סו:, קלג:, קלד:, עירובין כט:, ועוד), שהזכירו האמוראים דברים ששמעו מאמותיהם. וכמו כן מצינו בגמרא

(עירובין נג:, פסחים סב:) שהזכירו את ברוריה דביתהו דרבי מאיר ברתיה דרבי חנינא בן תרדיון.

וידוע הקדמת בן המחבר פרישה ודרישה (בתחילת טור יו"ד) שמרבה בשבח אמו ושהיתה עוסקת בתורה, ומביא בשמה בזמן הדלקת נרות ביו"ט, ובמג"א (סימן רסג סקי"ב) מביא הוראה זו בשמה דביו"ט תברך ואח"כ תדליק, וכותב על זה "אבל אין חכמה לאשה דלא חלקו חכמים". ולעומת זאת בדגול מרבבה כותב "ולענ"ד הדין עם אמו של הגהת דרישה דביו"ט תברך ואח"כ תדליק" עיי"ש, ועיין גם בחידושי כק"ז מרן החת"ס (שבת כד:) שדן בראיות שהזכיר הבן בשם אמו.

וראה בספר דעת תורה (בהקדמה לאו"ח ח"ב) שכתבו המו"ל הג"ר שלום מרדכי שבדרון זצ"ל ואחיו וגיסו, דברי תורה שזכו לשמוע מאמם בשם זקינם המהרש"ם, ומה שהיא עצמה חידשה. ובספר "יכהן פאר" להגה"ק רבי חנוך מבנדין זצ"ל, על הפסוק "בא אל פרעה" (שמות י, א), כתב: זוגתי הרבנית פייגא [בתו של השפת אמת] זאת אומרת: למה נאמר "בא אל פרעה" ולא לך אל פרעה. שהשי"ת כביכול אמר לו למשה בא אתי יחד, אני הולך עמך. – וכן נמצא בהרבה ספרים ואין כאן המקום להאריך. עכ"פ חזינן שנהגו להזכיר דברים שנשמעו מפי נשים.

סימן קכט -יש לו זמן ללמוד גמרא או הלכה מה עדיף

שאלה: אדם שיש לו זמן ללמוד רק כמה שעות ביום, מה עדיף שילמד גמרא או הלכה.

תשובה: כבר הורו הפוסקים דלימוד ההלכה למעשה עדיף בכה"ג, וכלשון המשנ"ב (סימן קנה סק"ג): חייב אדם ללמוד בכל יום תורה שבכתב שהוא תנ"ך ומשנה וגמרא ופוסקים, ובעלי בתים שאינם לומדים רק ג' או ד' שעות ביום, לא ילמדו בגמרא לחוד דבזה אינו יוצא, אלא צריך שילמוד דוקא גם ספרי פוסקים, כל אחד כפי השגתו [שו"ע יו"ד וש"ך שם]. – ושם (סק"ט) כתב: וכשלומד רק מעט, נכון שעיקר לימודו יהיה בהלכות שידע איך להתנהג למעשה וכנ"ל, ואמרו חז"ל על הפסוק אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה, יותר מכל בתי כנסיות וכו', וגם אמרו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ואם אינו מבין בהלכות ילמוד כל מה שיודע, וכעת בזמנינו יש כמה ספרים ממאמרי חז"ל מועתקים על לשון אשכנז ויוכל כל אדם לקרות וללמוד בהם, עכ"ל. וראה באריכות נפלאה בשו"ע הרב (הל' ת"ת פ"ג ה"ד).

וכתב בשו"ת חות יאיר (סימן קכד), ראיתי רבים מבחורים שוגים שלומדים טור חו"מ וסמ"ע, בחרו בדבר שיש בו פלפול ועומק כענין הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות,

והוא אמת, רק שדבר בעתו מה טוב, ואין ראוי למאס מי השלוח ההולכים לאט שיש בהם יפוי כח וזכות, איבעית אימא משום דתדיר שהוא חובת היום שראוי לדעת כל איש ישראל והוא חלק או"ח, ואחריו חלק יו"ד שג"כ מה טוב ומה נעים שידע להבין ולהורות בביתו דברים קלים שהם כביעותא בכותחא או אם יתרמי במקום שאין איש. ואיבעית אימא משום דמקודש שבשני חלקים אלו נכללים תילי תילי מצות חובות הגוף הנה ודקדוקי כפלי כפלים ממה שימצא בחו"מ, עיי"ש.

וכבר כתב הפרישה (יו"ד סימן רמו) והביאו הש"ך (שם סק"ה), דאותן בעלי בתים שאינן לומדים אלא גמרא עם פירוש תוס' אינן יוצאין בזה, וצריכין ללמוד הפוסקים, דרק זה הוי בכלל שונה הלכות. – ואמנם בערוך השלחן (יו"ד שם) העיר על זה, דאם כה נאמר להם לא ילמדו כלל, כי רצונם רק ללמוד דף גמרא בכל יום, והלואי יעמדו בזה, וכל דברי תורה משיבת נפש ומביאה ליראת ד' טהורה.

ומן הראוי להעתיק מה שכתב החפץ חיים בליקוטי אמרים, והביאו דודי הגה"צ רבי פנחס יהודה ליברמן זצ"ל בספרו טוב הפנינים (פ' ואתחנן) עה"פ והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך וגו' (דברים ו, ו), ואלו דבריו: ידוע לכל גודל מעלת לימוד התורה שחזר הפסוק עליו כמה פעמים, ורצונו יתברך שתהיה תורתו שגורה בפינו, כמו שנאמר (שמות יג, ט) והיה לך לאות על ידך וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך. ושתהיה חקוקה על לבינו, כמו שנאמר והיו הדברים האלה וגו' על לבבך, ודבר זה חביב אצלו יתברך מאד, והוא משבח את עמו ישראל בזה, כמו שנאמר (ישעיה נא, ז) עם תורתי בלבם, וגם בדברי חז"ל אנו מוצאים (פסחים נ.) שלמעלה אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

והנה שיהיה אדם בקי בכל הש"ס הוא כמעט מהנמנע, אם לא ליחידים גאוני הזמן, אך הלא ה' כתב דבר זה בתורתו לכלל ישראל והיו הדברים האלה וגו' על לבבך.

לכן לענ"ד עצה לזה היא, שכל אדם ישתדל להיות בקי לכל הפחות בעקרי ההלכות, דהיינו שיראה ללמוד את הרי"ף כולו מהש"ס רק עם פירוש רש"י, ואעפ"י שמלימוד זה לא תהיה לו ידיעה יסודית כראוי, לפחות ידע ממנו את שרשי ההלכות.

ואל יחשוב האדם לעצמו שידיעת הרי"ף עם רש"י בלבד היא ידיעה קלושה וימנע עצמו מזה, שהרי הכתוב צווח ואומר (משלי ב, ד) אם תבקשנה ככסף וגו' אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא, וכי אם יש לאדם רק מעט כסף ויכול להחזיק בו רק חנות קטנה, לא יעשה מאומה מפני שלא יוכל להתעשר מחנות זו.

וכך הוא לגבי לימוד התורה, וכי מפני שאין לו די זמן, או מפני שכשרונותיו מדי חלשים לדעת את ההלכה על כל חלקיה ימנע את עצמו מלדעת אותה כלל, הלא כמה מאות שנים למדו כלל ישראל את הרי"ף רק עם פירוש רש"י, ובעיני ראיתי רי"ף קטנים שנדפסו לפני כארבע מאות שנה רק עם פירוש רש"י.

ועצה זו של לימוד הרי"ף עם פירוש רש"י מצאתי בספר מעשה רב בשם הגר"א, וכתב שם שיש ללמוד כל יום רי"ף עם פירוש רש"י ולחזור היטב, כי מזה ידע את עיקרי ההלכות של כל מסכת, ויותר מזה, שבלימוד הרי"ף כולו נכללים עיקרי ההלכות של כל ארבעה חלקי השו"ע. ועל אלה המסכתות שאין עליהם רי"ף לקטנו מדברי הרמב"ם מה שהעתיק מהסוגיות לדינא, וקראנו ליקוט זו בשם ליקוטי הלכות.

ואין כונתנו שיפטור האדם את עצמו ע"י זה מלימוד ההלכות הנחוצות לו למעשה, אלא כונתנו שבזה יקיים מצות ידיעת התורה שהיא מצוה בפני עצמה, כמו שאנו אומרים בכל יום לפני שמונה עשרה, אשרי איש שישמע למצותיך, זהו לימוד הלכות הנוגעות למעשה, ותורתך ודברך ישים על לבו, זהו לימוד התורה כולה, עכ"ד רבינו החפץ חיים זי"ע.

אבל ודאי שענין גדול ונשגב הוא שיעורי הדף היומי הקיימים בכל קצוי תבל, וכמו שכתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קי) וז"ל: והנה בדבר עצם למוד הדף יומי שהנהיג הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל ונתקבל בעולם הוא ענין גדול, דהא לבד עצם מצות לימוד תורה שמקיים בכל מה שילמוד אף רק מסכתא אחת כל ימיו, הרי יש מצוה שילמוד כל התורה שבכתב ושבעל פה. כי לבד משמעות הקראי איתא (קידושין ל) שלימדו אבי אביו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות ומפורש שם שחייב, ומה שמסיק ולא כזבולון בן דן שלימדו הכל, הוא רק לענין החיוב שעל האב ללמד לבנו יותר מהחיוב שעל אחרים הוא מקרא, כמפורש ברש"י שכתב מכאן ואילך ילמוד הוא לעצמו. ובודאי לעצמו שכתב רש"י הוי ע"י רב ומורה, דלא אפשר ללמוד בעצמו בלא למוד מרב ומורה, וכל שכן קודם שנכתב הש"ס שהיה צריך לקבלה איש מפי איש, אבל הכוונה שמשנה תלמוד הלכות ואגדות שוה האב לאחרים שכולן מחוייבין ללמד בחנם. – ולאחר אריכות מסיים: וקיום מצות לימוד כל התורה יש בלימוד הדף היומי, שהרי ילמדו במשך ז' שנים כל הש"ס, ולכן הוא ענין גדול מאד.

אזכרת ומחיקת השם

סימן קל - הדורש האם צריך להזכיר שמות הקודש בשינוי קצת

שאלה: אדם הדורש וצריך להזכיר שם אחד משמות הקודש כגון שם שד"י אדנ"י וכיוצא, האם רשאי להזכיר את השם כולו כמו שהוא, או שצריך להזכיר בשינוי קצת, כגון שק"י וכיו"ב.

תשובה: כבר דן בזה בשו"ת תורה לשמה (סימן תצו) ומצדד דרק שם אדנ"י לא יזכיר כדרכו, אלא יאמר אל"ף דל"ת או יאמר שם אדנות, וכן שם י"ה יאמר יו"ד ה"י, אך שאר שמות של אהי"ה או שד"י וא"ל וכיוצא יכול להזכיר כמו שם, עיי"ש טעמו.

ומייתי ראיה לדבריו ממשנה ערוכה (בפ"ד דשבועות) משביע אני עליכם באל"ף דל"ת ביו"ד ה"י בשדי צבאות וכו', וידוע כי מ"ש באל"ף דל"ת אין הכוונה אמר כך בלשון זה, שא"כ אין כאן שבועה, אלא הכוונה שהמשביע אמר השם כולו כמו שהוא, ורק התנא שהוא מדבר בהלכה זו לא רצה להזכיר השם כולו כמו שהוא והזכירו באל"ף דל"ת, וכן בשם י"ה ג"כ נזהר התנא להזכירו ביו"ד ה"י, אך בשם שדי ושם צבאות, גם התנא הזכירו כמו שהם. נמצינו למדין, בתוך דברי ההלכה או דרשה אין להזכיר שם אדנ"י ושם י"ה כמו שהם, אלא ישנה בהזכרתם מפני הכבוד. וכן תמצא במאמרי רז"ל בדרשה שאמרו בעוה"ז לא כשאני נכתב אני נקרא, כי אני נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, הרי כשרצו רז"ל לדבר ולדרוש בזה הזכירו שם אדנ"י כך באל"ף דל"ת ולא הזכירוהו כמו שהוא, עיי"ש באריכות נפלאה.

ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן ריז) שעורר הגאב"ד שטראסבורג זצ"ל ונדפס גם בשו"ת קנין תורה (ח"ג סימן קי אות ב, וח"ו השלמה סימן לה) על מה שנזהרים באה"ק להזכיר שם הקדוש צבאות דוקא בקו"ף, ובחו"ל גם המדקדקים לא נזהרו בזה, דבאמת אין צב-אות שם בפני עצמו בשום מקום כי לא בא בכל מקום רק יחד עם שם הוי' ב"ה או שם אלקים, ונהי דקיי"ל כחכמים (שבועות לה:) דאינו נמחק, ודלא כר' יוסי, מכל מקום באמירה בעלמא שאסור להזכיר שם הק' שלפני צב-אות רק בכינוי, ובכך אין קדושת צב-אות שאח"כ חל דהא אינו בא שם בפני עצמו, ומיושב הנהגת רבותינו שלא נזהרו בזה. והסכים מו"ר שליט"א לדבריו עיי"ש באריכות.

ועיין עוד בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן קצח) שהסכים ג"כ להגאב"ד שטראסבורג, שאין לדקדק להזכיר דוקא בקו"ף עיי"ש. וכן מובא בספר הליכות שלמה (תפלה, פכ"ב הערה 32), שהסכים הגרשז"א זצ"ל לדברי חכם אחד שהעלה בתשובתו שמותר לאמרו כצורתו ואין צריך להקפיד לומר "צבקות".

ומ"מ ודאי דאסור לאומרם בחינם רק לצורך, וכמו שכתב הנתיבות (סימן כז חידושים סק"ב), דאף בלע"ז כגון גא-ט וכדומה אסור לומר בסתם. אבל כשאומרם לצורך, וכגון בדרשה יכול לאומרם כמו שהם, וכנ"ל.

כבוד ספרים ותשמישי קדושה

סימן קלא - הנחת ספר תחת תינוק לסגולה

שאלה: האם מותר להניח ספר תחת תינוק לסגולה.

תשובה: הנה מה שיש לדון בזה הוא מצד ריפוי בדברי תורה, ובזיון ספרים שמונח שלא בדרך כבוד. וכבר נשאל כעין זה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן קסו) בענין הנחת ספר רזיאל המלאך תחת הכר של יולדת, וזה לשונו: ועל דבר שנוהגים לתת ספר רזיאל המלאך תחת הכר של יולדת שחושבים זה לתועלת, וחפץ לדעת דעתי אם מותר לעשות כן. הנה מפורש בש"ס (ברכות כד.), שמותר להניח תפילין שלא כנגד הראש, ומשום ריפוי בדברי תורה אין חשש, שיש לומר שזה בא רק לאגוני ולשמירה כדאיתא בשבועות (טו:), וגם בנדון דידן הוא להגין שתלד כראוי בלי פגע, ולזה נראה שאין למחות ביד העושים כן. ורק יזהירום שלא יניחום כנגד הראש, עכ"ל. ועיין שו"ת אבני צדק (סימן יג) שדן ג"כ במנהג זה להניח ספרים לסגולה, וכתב שצריך לכסות הספר כיס בתוך כיס, עיי"ש.

ובספר נטעי גבריאל (הל' נדה ח"ג פרק סב הערה א) הביא מהלכה למשה (לבעל שלחן מלכים, הל' יולדת ס"ו וסק"ז) סגולה למקשה לילד, להניח אצלה ספר אור החכמה להרה"ק רבי אורי מקרסנפאלי. ובהקדמת המו"ל כתב כפי המסורה לנו על כל צרה שלא תבוא, בפרט עת האשה יושבת על המשבר עכ"ד. ובספר נפש שמואל (עמ' קמב) בשם הרה"ח רבי נחמיה הורוויץ ז"ל, שחסידי ויזניץ נהגו לשום ספר תורת חיים עה"ת להרה"ק רבי חיים מקוסוב, כי ראו הרבה ישועות בענינים אלו, עיי"ש. ומנהג חסידים לשים את ספר נועם אלימלך ליד מטת התינוק.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קסב אות ב) נשאל מאחד שקבל מהגה"צ רבי יוסף נפתלי שטערן זצל"ה, כי בעת צרה רח"ל להניח דף מחידושי חת"ס זי"ע תחת מראשותיו של החולה, ושאל מגמרא (שבועות טו:) דמתרץ להגן שאני, וכאן הרי המקרה של חולה ממש או מקשה לילד. והשיב: לא ידעתי מה קשיא ליה לכבוד מעלתו, דהא מבואר בתוס' (שבועות שם ד"ה אסור) ובטור וב"י (יו"ד סימן קעט) דבמקום סכנה מותר להתרפאות בד"ת, וכן מבואר שם בפוסקים לענין הקמיעות.

ומובא במנהג ישראל תורה (או"ח סימן קי אות ב) בשם ספר פקודת אלעזר (ירושלים תרמ"ז, ח"א בסוף הספר), דמנהג שנוטל אדם איזה ספר עמו ובפרט ספר תהלים כשרוצה לצאת במקום שיש חשש מזיקין או שמניחו למעלה מראשותיו. ויש מקור על זה בדברי חז"ל (ברכות כג.) אמר רבה בר בר חנה כי אזלינן בתריה דרבי יוחנן, כי הוה בעי למיעל לבה"כ, כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן, אמר הואיל ושרונהו רבנן ננטרן, פרש"י אכניסם עמי וישמרוני מן המזיקין.

ומכל זה מוכח שאין לחוש בזה, ושפיר יכול להניח.

סימן קלב -ישיבה ע"ג ספסל שמונח עליו ספר ודף המושב נפרדים לכמה חלקים

שאלה: האם מותר לשבת על גבי ספסל המחולק לכמה מקומות ישיבה וכל אחד יושב על מושב נפרד שאפשר להרימו, כשמונח ספר על אחד מהמושבים.

תשובה: מקור האיסור לשבת ליד ספרים הוא בשו"ע (יו"ד סימן רפב סעיף ז), דאסור לישב על מטה שספר תורה עליה. – והובא בב"י דפליגי בה הראשונים, התוס' (מנחות לב: ד"ה דאמר) והמרדכי (מנחות תתקסא, ז ע"ד) פסקו דמותר, דהלכה כרבי יוחנן (מנחות שם) דמתיר. והרמב"ם (פ"י מהל' ס"ת) הראב"ד סמ"ק (סימן קנה) והטור מסכימים לאסור. ולכן פסק הב"י כמותם.

ומביא שם הב"י בשם ה"ר מנוח, וז"ל: אית דאמרי דוקא ספר תורה, אבל ספרים אחרים לא מחמירינן בהו, וטוב להחמיר, ודוקא שלא בשעת בית המדרש, אבל בזמן ביהמ"ד והמקום צר לתלמידים, מותר לישב בשוה עם הספרים והפירושים, וכך נוהג ה"ר משולם מבדרש"י, אך כשלא היה במקום ביהמ"ד, היה מדקדק שיהיה הספר נתון על גבי דבר אחר כל שהוא, עכ"ל [ה"ר מנוח]. וכתב בעל ספר ארחות חיים בספרו, ונראה שאין להקל בדבר שלא יראה כמזלזל בכבוד הספרים, עכ"ל הב"י. וכן פסק הדרישה.

ושמעינן מדברי רבינו מנוח, דדוקא בספר תורה בעינן שיהיה גבוה ג' טפחים, אבל בשאר ספרים כתב שיהיה מונח על גבי דבר אחר כל שהוא. והערוך השלחן (סימן רפב סעיף יב) כתב, דממדת חסידות שיהיה הס"ת גבוה י' טפחים ולא פחות מג', ומדינא סגי בטפח [וכן הביא הש"ך (שם) בשם הב"י], ולאו דוקא ס"ת, דה"ה כל כתבי הקודש אין לישב עמהם בשוה, אך בגובה טפח ודאי שרי. – ומבואר, דשאר ספרים קיל מספר תורה, ומכל מקום לישב בשוה אסור אפילו בשאר ספרים, רק צריך שיהא גבוה לכל הפחות טפח.

ואם כן נראה שאין להקל בזה, מאחר דבעצם הוא ספסל אחד עם משענת אחת, ורק במקום המושב מתחלק הדף לכמה חלקים, וזה נראה בודאי כאילו מונח הספר באותו ספסל שיושב.

ולא דמי להנדון שבשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן יא אות ג), שהכסאות נפרדות ולא חשיב כזלזול כלפי הספרים שיושב על כסא האחר, ולכן הקיל לשבת על הספסל אפילו כשיש עליו ספרים, ומטעם דמה שמבואר בשו"ע דאסור לישב ע"ג מטה וספסל שס"ת עליה, מבואר שם בב"י ובש"ך דאיסור ישיבה בשאר ספרי קודש מלבד ס"ת הוא רק מצד חומרא, ובנדו"ד באמת כסאות נפרדות הם רק למטה חברם לצורך השתמשות הרבים, אבל כיון שלמעלה כל אחד כסא בפני עצמו, היכר גמור יש בזה וקרוב דגם בס"ת מותר, עכ"ד עיי"ש. – אבל בנידו"ד ספסל אחד הוא, וליכא היכר גמור, ונראה כיושב על ספסל אחד בשווה עם הספרים, ולכן אסור.

ומתוך כך יש להעיר, דאסור להניח ספרים על פרנצ'ס, דכיון שעשוי לעמוד עליו חשיב כקרקע והוי בזיון לספרים להניחם על זה, וכבר הזהיר על זה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן כא אות ג), דאעפ"י שהמדרגות הוא רק באופן זמני, מכל מקום זהו פעולתם לעמוד עליהם ברגליהם, ויראה דהוא בכלל חומרת הרמ"א (יו"ד סימן רפב ס"ז) לענין מדרגות ארון הקודש.

סימן קלג - לימוד דרך שכיבה

שאלה: האם רשאי ללמוד כששוכב על צידו או על גבו ומעקם את הספר בשיפוע אליו, או אין זה דרך כבוד וצריך הוא להתכופף אצל הספר.

תשובה: עיין מג"א (סימן קנד סקי"ב) ומשנ"ב (שם סקל"א), דכל שעושה כדי להקל על הלומד, ולא להנאתו, שרי. ולכן כתב שם, דמותר להניח ספר על גבי ספר להגביהו שיוכל ללמוד בו, ואם כן כל שכן כאן שמותר כיון שלומד בספר זה עצמו.

ואף להט"ז (או"ח סימן שטו סק"ו – יו"ד סימן רפב סקי"ג) שאסר לקחת ספר ולהניחו תחת הספר שלומד בו כדי להגביהו, דהשתמשות זו בספר התחתון היא בזיון גדול, כל שהוא מביאו ממקום למקום אפילו בשלחן אחד, אלא יגביה ספרו ע"י עץ. אם לא שהספר התחתונה מונח כבר, אז מותר להניח השני עליו. – מ"מ הרי כתב שם הט"ז, דבאופן שלומד בכל הספרים מותר, עיי"ש. וכאן הרי לומד בספר.

והמעיין במשנ"ב יראה שמביא (בסימן קנד סקל"א) רק את דברי המג"א להקל. ולעומת זאת במשנ"ב (סימן שטו סק"ל) כותב: דוקא כשצריך ללמוד משניהם או שהספר התחתון מונח שם כבר, דאל"ה אף שהוא רוצה כדי להגביה הספר העליון ללמוד בו, יש בזיון לספר התחתון, ואף בחול אסור [ט"ז] אבל במ"א סימן קנ"ד מצדד להתיר וכן בחיי אדם (כלל לא, מח) כתב דיש להתיר, עכ"ד. – ומ"מ כאן שלומד בו לכו"ע שרי.

וע"ע שו"ת תורה לשמה (סימן שסז) שנשאל בזה, והשיב: איתא בגמרא (זבחים ה.), רמי ריש לקיש על מעוהי בי מדרשא ומקשה אם כשרים הם וכו' ע"ש, ופירש רש"י ז"ל, שוכב על בטנו פניו כלפי קרקע, ע"ש. ולכן גם זה הלומד שטרח בישיבה ועושה כן לנוח, אה"נ דשרי, אך לא יתמיד הרבה בזה אלא מעט עד שינוח, עכ"ד.

אלא שיש להקשות מהא דאיתא ברמ"א (יו"ד רפב, ז), דאסור להניח ספרים על ברכיו וב' אצילי ידיו עליו, דהוי בזיון. ולכאורה לפי זה כאן הוי בזיון טפי. – וצריך לומר, דשם מיירי שאין לומד בה וכדמשמע התם, ולכן אסור. משא"כ בנידון דידן שלומד בספר.

סימן קלד - הכנסת קלטת של ד"ת לבית הכסא

שאלה: האם מותר להכניס קלטת של דברי תורה לבית הכסא.

תשובה: לכאורה תלוי בהשאלה האם יש כלל ענין כתיבה ומחיקה בקלטת או לא, ונושא זה רחב מאד וכבר דנו בזה פוסקי זמנינו, עיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קעג – ויו"ד ח"ב סימן קמב) באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן קח) חלקת יעקב (ח"ג סימן צח – ובמהדו"ת חאו"ח סימן קכד) מנחת יצחק (ח"ג סימן קב) משנה הלכות (ח"ה סימן קנט) ציץ אליעזר (חי"ג סימן א) קנין תורה (ח"א סימן לד) שבט הלוי (ח"ב סימן קמה – ח"ו סימן קנד) ועוד, ולפי הכרעת רוב הפוסקים שאין דין כתיבה ומחיקה שייך בזה, נראה דאין מקום לחוש כלל. ואפילו להפוסקים החולקים ג"כ מסתבר שאין לחוש בזה, שהרי סרט ההקלטה סגורה תוך פלסטיק וא"כ הרי זה כמונח בכיס, ויש להקל.

ואכן יעויין שו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן קיא) שמתיר להכנס עם קלטת לבית הכסא, וז"ל: לית מאן דחש לו ומותר, כי אין ניכר על הטייפ שום אות שבעולם, והכל נעשה ע"י כח עלעקטראניק המפליא פלאות ה' ולית דין צריך בושש, שמותר. אבל חלילה לפתחו ולשמוע מה שנרשם עליהם התפלות וחידושי תורה וכל כיוצא בזה, עכ"ל. וכ"ה בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן קסה), דכיון שאין כאן כתיבה כלל, מותר ליכנס בה לבית הכסא.

ויותר מזה מצינו בשו"ת אבן יקרה (ח"ב סימן לג), שנשאל אם מותר להכנס לבית הכסא עם תנ"ך שנעשה ע"י צילום פוטוגראפי באותיות קטנות מאד, עד שאי אפשר לקרות בו אלא בעזרת זכוכית מגדלת. והעלה שאין שום קדושה בתנ"ך בזה, מכיון שאין האותיות ניכרות לעין רואה רק ע"י זכוכית מגדלת פי כמה פעמים מהכתב, לכן אין לזה דין כתב כלל. שאנו אין לנו בכל מקום אלא מה שעינינו רואות במראה ולא בחידות. ומ"מ אע"פ שמן הדין אין בתנ"ך כזה דין קדושה כלל. למעשה כיון שיש שמות קדושים בתנ"ך, חלילה לנהוג מנהג בזיון בתנ"ך הזה.

גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן שנז) נשאל בזה, וצידד להתיר מטעם שענין הצילום גרוע יותר מדפוס [שדנו הפוסקים אם דין כתיבה מעליא אית ליה, ראה לעיל סימן כו]. וסיים, שאע"פ שאין להכניס התנ"ך בגלוי לבית הכסא משום בזיון כתבי הקודש, מ"מ כל שמונח בתוך התיק שנקרא מעדיליאן, אע"פ שמצד אחד נראה דרך הזכוכית, יש מקום להקל. ומ"מ אין להקל למעשה אא"כ מניחו בתוך כיס הבגד, עיי"ש.

ובשו"ת בית דוד (סימן ח) דן ג"כ בתנ"ך שצולם ע"י פוטוגרפיא באותיות מוקטנות שאינן ניכרות לעין אלא ע"י זכוכית מגדלת. והעיר מגמרא (גיטין יט:), אמר שמואל נתן לה נייר חלק ואמר לה הרי זה גיטך מגורשת, חיישינן שמא במי מילין כתבו. ומסקינן, כי אמר שמואל דבדקינן ליה במיא דנרא אי פליט פליט ואי לא פליט לא פליט לאו כלום הוא. ופריך, וכי פליט מאי הוי השתא הוא דפליט, ומשני שמואל נמי חיישינן קאמר. [פירש"י, השתא הוא דפליט, וכשהיו בלועות לא היה כתב. ומשני, דחיישינן שמא לא נבלעו יפה, ואם מת חולצת ולא מתייבמת ואסורה לכהן, דספק גרושה היא]. וכתב הבית שמואל (סימן קלה סק"ו) בשם הלבוש, שאפילו עמדו העדים מקרוב וראו שהנייר חלק ג"כ חיישינן, דמכיון דפליט לבסוף, איגלאי מילתא למפרע שהיה שם כתב גמור ומה בכך שנבלע לפי שעה, עיי"ש. הרי דאע"ג דלא ניכר אח"כ אלא ע"י מעשה חשיב כתב, וה"נ שפיר חשיב כתב, ועיי"ש עוד.

ולענ"ד יש מקום לדחות, דשאני התם דהוי ספק אשת איש ולכן החמירו בזה, משא"כ הכא. וגם התם כתב הלבוש הטעם, דשמא לא הקפידה התורה אם ניכרת הכתב או לאו, אלא הקפידה על הכתב עצמו אע"פ שאינו ניכר. ואף שהבית שמואל דחה שם דבריו, מ"מ אף לטעם הב"ש, שאני התם דחיישינן שמא היה קצת ניכר האותיות ולכן היא ספק מגורשת, עיי"ש. אבל הכא בנידו"ד, אין הכתב ניכר כלל ואין שום חשש בזה.

וע"ע שו"ת אהל יששכר (סימן עה) ושו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קנז), אם מותר ליכנס לבית הכסא עם שטרות כסף שיש עליהם דברי תורה או שמות שאפשר לקרוא רק בזכוכית מגדלת. – ויש ללמוד במכל שכן לנידון דידן דקיל טפי, שאין ניכר על הקלטת שום אותיות ושמות. [וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן ס) בנדון בתי כסאות שבזמננו].

שוב העירוני לשו"ת יביע אומר (ח"ד חיו"ד סימן כ) שכתב, דנכון להזהר שלא להכניס סרט כזה שהוקלטו עליו דברי קדושה אל מקומות המטונפים, ואינו תחת ידי לעיין בו, והנלענ"ד כתבתי.

סימן קלה - הנחת ספרים על חומשים בשעת סידור הספרים

שאלה: האם מותר להניח ספרים על חומשים בשעת סידור הספרים.

תשובה: הנה בשו"ע (יו"ד סימן רפב, יט) נפסק שאין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים, ופשוטו של הלכה נראה דבכל אופן אין להניח ספרים על גבי חומשים דבזיון הוא. ולכן מסתבר שלכתחילה אם אפשר לאסוף את הספרים באופן אחר לא יעשה כן.

ואמנם בדאי אפשר לסדר הספרים, או שקשה מאד להשגיח שלא להניח ספרים על חומשים, יש להקל. ועפ"י מה שכתב הערוך השלחן (שם סעיף כב) וז"ל: כשלא נכתבו לשם קדושת ספר תורה, וכל שכן כשכתובין על נייר, וקל וחומר בחומשין הנדפסין, קדושתן שוה עם נביאים ועם כל כתבי הקודש, עכ"ל. וספרים שלנו אינן נכתבין לשם קדושת ספר תורה, וא"כ קל יותר להניח עליהם שאר ספרים.

וגם יש לצרף סברא, שכל האיסור להניח ספרים על גבי חומשים הוא מפני בזיון כתבי הקודש, וכאן אינו מכוין לבזיון, אלא לסדר הספרים, ובאמת סידור הספרים הוא גם ענין כבוד ספרים שלא להניחן בבית המדרש על השולחנות פזורים אחד על השני, אלא מסדרם יפה על מקומן, וכיון שכוונתו לכבד את הספרים ולא לבזיון הספרים, אפשר להקל בדאי אפשר באופן אחר.

סימן קלו - הנחת משקפיים על ספר לסימן

שאלה: האם מותר להניח את המשקפיים על ספר לסימן היכן אוחז.

תשובה: מפורש כבר בשו"ת תורה לשמה (סימן שו) להתיר בכהאי גוונא, וז"ל: ועוד יש להזהירם בעבור בתי עינים שלהם שדרכם להניחם תוך הספר כדי שיהיו נשמרים שם עד שיקומו באמצע לימודם ויעשו צרכים שלהם, והרי נמצא אלו משתמשים בספרי הקודש לצורך ממונם לשמור אותו שם, מיהו אם מניחים אותם שם לסימן כדי שידע המקום שפסק שם ויחזור ללימודו שרי, כי רק מניחם לצרכם כדי לשמרם הוא דאסור.

וכן משמע משו"ת שלמת חיים (סימן תקסח), שנשאל האם מה שיש מניחים חפץ קטן על הספר ויוצאין מהני, דיתכן דבעינן לכסות את כל הספר ולא די בהנחת חפץ להכירא. והשיב, דאפשר ללמד זכות דהוא לשעה קלה ויש היכר, שוב לא נקרא בזיון, ובכל זאת היותר טוב לסגור הספר, עיי"ש. חזינן מדבריו, דשפיר יכול להניח חפץ קטן על הספר כשאין זה לצורך שמירתו, ואין בזה בזיון.

ואגב אזכיר, כי בספר ידות נדרים להגאון בעל שואל ומשיב (יו"ד סימן רעז) כתוב, דהגאון בעל אורים ותומים כשהגיע עת האוכל והיה הולך לו, היה פורס מפה על הספרים וכן נכון לעשות.

סימן קלז - הנחת דפי נייר וכדומה בין דפי ספר

שאלה: האם מותר להניח טישו בתוך התהלים שיקנח דמעותיו.

תשובה: עיין מג"א (סימן קנד סקי"ד) בשם ספר חסידים, דלא יניח קונטריסים בתוך הספר, והובא במשנ"ב (שם סקל"א). - וכתב בשו"ת תורה לשמה (סימן שו), דפשיטא דאסור להצניע נייר וכיוצא תוך ספרי הקודש, הן שהם בכ"י הן שהם בדפוס, הן בסידורים של תפלה הן בספרי משנה וגמרא והלכות ושאר כת"י, שכולם יש בהם קדושה ואסור להשתמש בהם לצרכו משום בזיון. וגם נייר חלק שרוצה לכתוב בו דברי תורה יש להחמיר שלא להצניעו בתוך ספרי הקודש, דיש לחוש פן אח"כ לא ירצה לכתוב ד"ת בנייר זה ויעשהו לצרכו לכתוב בו דברי חול, ונמצא שנשתמש בספרי הקודש לצורך חול, עיי"ש דמייתי ראיה לזה מגמרא (שבת כב:).

וכן העלה גם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן עג, ב), דאפילו בספרים שלנו הנדפסים אין ראוי לקבוע ולייחד כתבי קודש שיהיו כמו בסיס לדברי חול, דזה הוי כמו בזיון לכתבי הקודש, ולכן אין להניח בספר אגרת של חול או נייר בעלמא, ורק בהניח דרך עראי ומקרה יש ללמד זכות, ובעל נפש המדקדק במעשיו צריך ליזהר בכל ענין, עיי"ש.

[**ומ"מ** אפשר דבשעת התפלה עצמה יש להקל, כיון שהוא לצורך תפילתו, וא"כ דמי למה שכתב המג"א (סימן קנד) המובא לעיל (בסימן קלה), דאם עושה לצורך הלימוד ולא לצורך שמירת החפץ מותר. – וי"ל דהכי נמי, כיון שמקיל על האדם להתפלל מותר, ויל"ע בזה].

סימן קלח - סימן לספר עם נייר שהוזמן לקינוח

שאלה: האם מותר להניח נייר שהוזמן לקינוח בתוך הספר לסימן.

תשובה: ראוי להחמיר, ועפ"י מה שהביא הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (או"ח סימן ד סעיף יח) מהא"ר בשם ספר חסידים, שאם לקח בידו קנוח לקנח וראה שאינו צריך לבית הכסא ולא עשה צרכיו, אעפ"כ לא יגע בספרים עד שירחץ ידיו, עיי"ש. – וא"כ ה"ה נמי לעשותו סימן בתוך הספר אינו ראוי.

ואמנם בכף החיים (ד, סז) כתב, שנראה דהספר חסידים מיירי דוקא אם יש בזה הקנוח שום צואה או דבר מגונה, אבל אם הוא נקי אינו צריך נטילה. ולפי דבריו, יש להקל גם לקנח ידים בנייר המיוחד לבית הכסא אם הם נקיים. אבל כבר העיר בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן ע אות ד), דמלשון הספר חסידים לא משמע שיש עליו צואה דוקא, ועל כן יש מקום להחמיר באם אפשר, להצריך נטילה אחר נגיעה בנייר המיוחד לבית הכסא, וכל שכן שלא לקנח הידים לכתחילה בהם, עיי"ש.

וידוע דכ"ק דודי הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע נהג להחמיר ליטול הידים אחר הנגיעה בנייר המיוחד לקינוח. וכן מובא בספר ארחות רבינו (ח"א עמוד טז) דהקהלות יעקב זצ"ל

הקפיד שלא לכתוב חידושי תורה על נייר שהוזמן לקנוח בבית הכסא. והקפיד גם שלא לעשות סימן לספר בנייר שהוזמן לקינוח.

סימן קלט - תלישת דפים מספרים

שאלה: אדם שאין לו כח לסחוב גמרא שלימה בדרך, ולכן רוצה לקנות גמרא ולתלוש מהגמרא כל יום דף גמרא וללמוד בדרך, ואח"כ להניח הדף בגניזה, האם מותר לו לעשות כך.

תשובה: ברמב"ם (פ"ו מיסודי התורה ה"ח) כתב, "וכן כתבי הקודש שבלו או שכתבן גוי יגנזו". ובפירוש המשניות (שבת קטז:) הוסיף "כשנקרעו", וכ"כ המאירי (במשנה ר"פ כל כתבי). ובשו"ת חות יאיר (סימן טז) כתב "אם בלו ונקרעו באופן שאי אפשר להשתמש בהם בקודש". ועיין משנ"ב (קנד, יג) שכתב, שיש לגנוז אחרי שנתבלו ואינם עומדים לתשמישן עוד.

ומלשונות אלו משמע שרק בבלו או נקרעו שרי, אבל לגנוז ספרים שלמים שלפי מצבם עתידים ללמוד בהם, אין לגונזם. וכל שכן לקנות ספר כדי לתלוש דפים ממנו דלא אריך למיעבד הכי. – ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן טו) כתב, שאף אם חלק מדפי הספר נקרעו, אם יש אפשרות להוציא ולגנוז הדפים שנקרעו ועדיין הנשאר ראוי ללמוד בו לכתחילה, יעשו כן, עיי"ש. הרי דלגנוז ספר אפילו כשכבר כמה דפים קרועים בו, לא אריך למיעבד הכי, כל שכן שאין לקנות גמרא כדי לקורעה.

ורק בכהאי גוונא שיש לו גמרא ישן מאד, ורוצה להחליפו בחדש, יש מקום להתיר לתלוש ממנו כדי ללמוד בו לפחות, ואח"כ לגנזו, וכמו שכתב בספר גנזי הקודש (פ"ח הערה ט) משמיה דהגריש"א, דבעבר כל דף היה יקר המציאות ולכן אף כשהתחיל ליקרע לא גנזו הספר, אך כהיום, כשכמה דפים בתחילת הגמרא קרועים, כבר נמנעים מלהשתמש בספר, אף שנותרו עוד הרבה דפים טובים, ולכן כיום ספר שלפי מצבו לא ילמדו בו, מותר לגונזו [וזהו דלא כשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן מ) עיי"ש], ולכן אין לגנוז ספרי קודש שלמים, שלפי מצבם עתידים ללמוד בהם, אא"כ מחליף לספר חדש ונאה, שאז מותר לגנוז הישן. - ושם (הערה י) בשם הגריש"א לגבי מקומות שמחוסר ספרים מצלמים דפים מספרי קודש, שאין חיוב לשמור דפים אלו לזמן ארוך שישתמש בהם בעתיד, אלא מותר לגונזם מיד כשגמרו ללמוד בהם, עכ"ד. וראה אריכות דברים בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן לט) אודות גניזת ספרי קודש, ומדבריו מוכח ג"כ דכשרוצה להחליף בחדש שרי, עיי"ש.

ולפי זה גם באופן שלא ילמוד יותר בגמרא זו ורוצה להחליף בחדש, יש מקום להתיר קריעת הדפים ולגונזם אחר הלימוד.

ולמעשה נלענ"ד, דאף שיש לצדד דכשהגמרא עומדת ממילא לגניזה, יש מקום להתיר אם בצורה כזו ילמוד מתוך דפי הגמרא, מ"מ נראה דהוי בזיון לקרוע גמרא כדי ללמוד בו, ומשא"כ כשגונזם זהו כבוד הספר. וכל שכן שלא לקנות גמרא למטרה זו, שאינה לכבוד הספר אלא לנוחיות עצמו. ובלא"ה יש כהיום אפשרות לקנות גמרות שלא נכרכו הדפים יחד, אלא מונחים בקלסר, ויכול להוציא איזה דף שרוצה לקחת עמו על הדרך, ואין צריכים לקנות גמרא שלימה לקורעה.

סימן קמ - זריקת כתבי קודש מחלון למנוע שריפתן רח"ל

שאלה: האם מותר לזרוק ספר תורה או תפילין מחלון כשדליקה משתוללת רח"ל, כדי שלא ישרפו.

תשובה: מצינו בגמרא דבזיון ס"ת כדי להצילו שרי, וכן איתא (ברכות כד.) דמותר להניח תפילין מתחת למראשותיו אף שאשתו עמו, מאי טעמא כל לנטורינהו טפי עדיף. וברש"י דכל לנטורינהו טפי עדיף להו מבזיוני, כיון שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים טפי עדיף להו מבזיוני.

וכן בגמרא (שם יח.) בהמוליך ספר תורה ממקום למקום, לא ירכב עליהן מפני בזיון, ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים, מותר לו ליתן הס"ת בדסקיא וירכב עליהם, והובא להלכה בשו"ע (יו"ד רפב, ג). הרי דמשום ספק ש"מתירא" התירו לו בזיון גדול כזה לרכוב על גבי הכתבי קודש, וכל שכן במקום ודאי שמותר.

ונפסק בשו"ע (או"ח סימן שא סעיף מג) שהמוצא ספר תורה בשדה, אם אינו שעת סכנה יושב ומשמרו ומחשיך עליו, ובסכנה מניחו והולך לו, ואם היו גשמים יורדים מתעטף בעור וחוזר ומכסה אותו ונכנס בו. וביאר במשנ"ב (ס"ק קסז) דבגשמים יורדים והספר תורה יכול להתקלקל התירו לו להתעטף, וחוזר ומתעטף בבגדים מלמעלה ונכנס, שזהו כבודה שלא תתקלקל בגשמים.

ומוכח מכל זה, דבזיון ספר תורה הנעשה כדי להצילו מהיזק גשמים או מגנבים ועכברים שרי, ונלמד מזה במכל שכן להציל ספר תורה משריפה, דמה התם רשאי להניח כדי שלא יגנבו כשעדיין אינו במצב של בזיון, כל שכן דמותר להציל ספר תורה אפילו דרך בזיון כשהשריפה שולטת כבר וההיזק נראה בעינים רח"ל.

והעירוני, דאולי יש לחלק בין השלכת ספר תורה דרך חלון שהוא בזיון גדול הנעשה בפרהסיא לעין כל, ובין התעטפות בגווילין בשבת או שינה עם התפילין, שבהם הבזיון בהסתר וצנעא. דשמא דוקא בזיון שבצנעא התירו, ולא בזיון בפרהסיא.

ואולם בירושלמי (שבת טז, ב) מפורש, דאם אי אפשר להציל הספר תורה או שאר כתבי קודש מהדליקה, רק ע"י מה שיזרקו אותן למקום אחר ממקום הדליקה, אז זורקין כדי להצילן. והטעם, כי אין זה בזיון כתבי הקודש, דאדרבה כוונת הזריקה להצילן וזהו כבודן.

ובשו"ת באר משה (ח"ד סימן פו אות טו) דן בעובדא דהוי, באחד שעמד סמוך לבית המדרש וראה ששריפה משתוללת וכילתה כבר כמה בתים שסביבות בית המדרש רח"ל, ומפני בהילות ופחד רץ לבית המדרש בחשכת ליל להציל הב' ספרי תורה שהיו בארון הקודש, ומתוך המהירות והחשכות שהיה כעיור הממשש בצהרים כבאפילה, נפל רח"ל ס"ת אחד מן הארון הקודש לארץ. והעלה שאינו צריך להתענות, מפני שהאי גברא לכבודן של ספרי תורה הלך, ודמי להמבואר בתלמוד בבלי וירושלמי (הנ"ל), ומה שנפל מידו או מהארון הקודש מחמת החשיכה ואפילה היה באונס, ואם נטיל עליו תענית אתה מכשילן לעתיד רח"ל. ודלא כשו"ת צבי תפארת (סימן כז) שחייב האי גברא להתענות בה"ב ככל איש שנפל מידו ס"ת, דחשיב כטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, כי הדליקה בסוף לא הגיעה כלל לבית המדרש, עיי"ש באריכות. ועיין עוד בספר חשוקי חמד (עמ"ס פסחים ע' קסד) שדן בענין שריפת ס"ת כדי להצילו מבזיון חמור כשיפול ביד אויב רח"ל.

סימן קמא - נפל ס"ת בארון הקודש האם צריך לצום

שאלה: נפל ס"ת בארון הקודש, או שלא נפל לגמרי, האם צריך להתענות.

תשובה: עיין שו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סימן נג) שנשאל בדבר מקרה שאירע, כאשר החזירו את הס"ת לארון הקודש, דנפל ס"ת אחד מאה"ק לחוץ ולא לגמרי רק נהפך, וראשו אחד הגיע לארץ על גבי המדרגה של הארון וראשו שלמטה נסמך לתיבה של האה"ק, האם מחוייב המניח להתענות או אפשר גם הרואים.

ונסתפק המהרש"ג, האם יש לדמות שאלה זו לענין שנים אוחזין בטלית (בפ"ק דב"מ), דמוכח דהגבהה שהוא קנין לא הוי אלא במוגבה לגמרי כולו מעל הארץ, הא כל שראשו אחד מונח על הארץ אף שראשו השני מוגבה, מ"מ לא חשיב קנין הגבהה והוי כמונח כולו על הארץ. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ רסט, ה). וכיון שכן, לכאורה משמע קצת דמה שראשו וקצה האחד מונח ע"ג הקרקע חשיב כאלו מונח כולו ע"ג הקרקע. - אלא שיש

לדחות קצת, דשאני התם דהבגד היה מתחילה כולו ע"ג הקרקע, לכן לא חשיב הגבהה אלא באם הגביה אותו כולו מן הקרקע עד שלא תשאר נוגע בארץ אפילו ראשו אחת, אבל בנדון הס"ת שהיה מתחילה במקום גבוה מן הארץ באה"ק, שפיר י"ל דלא חשיב נפילה זולת באם נפלה כולה, אבל לא בנפלה מקצתה. ומסיים, דמ"מ הענין צריך הכרע, ומשום חומר כבוד הס"ת יש לצדד להחמיר.

יתר על זה מצאנו באגרות הרמ"ז להגה"ק מהר"ם זכות ז"ל (סימן לז), שכתב על פי סוד טעם להתענות פ"א תעניות כשנפלה ס"ת לארץ, רק די בג' הפסקות של ב' ימים במקום הפ"א תעניות, ועיי"ש שכתב צדדים להקל קצת בענין זה אם נפל רק על המדרגות, וגם אם לא היה בכנופיא כל כך.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סימן נב) עורר שאין להקל בנפל על המדרגות, שהרי כתב הרמ"א (יו"ד סימן רפב) שאסור להניח שם כתבי קודש, וא"כ הוי בזיון. והגם שכתב באגרות הרמ"ז לחשוב קולא ע"י שנפלה על המדרגות, היינו מתוך חומר שהחמיר שם בתחלתו בריבוי התעניות שאין בכחנו לגזור כזה, הקיל קצת עכ"פ כנראה מריבוי התעניות עי"ז שנפל על המדרגות, אבל לא לפטור לגמרי מתענית אחד בלבד שנהוג בדורותנו, וכתב שכ"ה גם בשו"ת שם שלמה כת"י, ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן קסה), עיי"ש.

ומזה יש ללמוד צד קולא בנידון דידן, דאם בנפל על המדרגות צידד באגרות הרמ"ז צדדי קולא, וצד קולא במהרש"ג כאשר נפל מקצתה על גבי קרקע, כל שכן בנפל תוך הארון הקודש עצמו.

גניזה

סימן קמב - גניזת גארטל שבלה

שאלה: גארטל (חגורה) של תפילה שבלה, האם צריכים לנהוג בו כתשמיש קדושה לגונזו, או אפשר להשתמש בו תשמישי חול, כמו שרוך נעל וכדומה.

תשובה: כתב רמ"א (קמז, א): "ואין לעשות מפות לס"ת מדברים ישנים שנעשו בהם דבר אחר לצורך הדיוט". ובמשנ"ב (סקי"ג) בשם המג"א, דדוקא כמות שהן אסור להשתמש בהן לקדושה, אבל אם שינה צורתן ועשה מהן דבר אחר שרי, ואף שיש מחמירין העולם נהגו להקל. וכתב בשעה"צ (סקכ"ב), דליטול מפות של קיט"ל שלובשין ביוה"כ לס"ת, אפשר דאפילו בלא שינוי שרי, דקצת תשמיש גבוה הוא שנעשה להתפלל בהם בביהכ"נ, כ"כ הפמ"ג.

למדנו מזה, רק דלענין להעלותו לקדושה אין זה בזיון לעשות ממנו תשמיש קדושה, כיון שלא נחשב לבגד הדיוט, אבל עדיין לא שמענו מכך דכשבלה צריכים לנהוג בו כתשמיש קדושה. ושו"ר בספר גנזי הקודש (כ, ג) בשם הגרישׁ"א שליט"א, דקיטל וגארטל שבלו אף אם הם מיוחדים לתפלה, ואינו לובשם שלא בזמן התפלה מותר לזרקם לאשפה, עיי"ש.

אבל יש לעיין בזה, מדברי הט"ז (סימן כא סק"ג) הביא דבריו הפמ"ג (סימן תרי משבצ"ז סק"ג) וגם בשם הא"ר, ובמשנ"ב (סימן כא סקי"ד – וסימן תרי סקי"ח), דאין ליכנס בקיטל לבית הכסא משום שהוא מיוחד לתפלה, משמע דיש עליו שם של תשמיש קדושה. ולכאורה ה"ה לענין גארטל שהוא ג"כ מיוחד רק לתפילה. וא"כ גם לאשפה אולי אין לזרקם, ועכ"פ בדאפשר מה טוב לגנזם. ועיין שו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן ו) שהאריך בזה, אם אבנט "גארטל" הוא תשמיש מצוה.

מזוזה

סימן קמג - הנחת מזוזה תחת מזוזה על משקוף אחד

שאלה: האם מותר להניח שני מזוזות בבת אחת, קלף תחת הקלף, על משקוף אחד.

תשובה: פשיטא דאסור משום בל תוסיף. – ויותר מזה מצינו שנתוכחו הפוסקים, האם ביש ספק על איזה צד מהפתח צריך לקבוע המזוזה מותר לקבוע שתי מזוזות. בשו"ת בנין ציון (סי' צט, ק) כתב, דמותר לקבוע שתי מזוזות ואין בזה משום בל תוסיף. וכ"כ בשו"ת שלמת חיים (סימן תקעג) שאין בזה קפידא, ועיין שו"ת דבר יהושע (ח"ב סימן ג אות יב) דאם כי לדינא אין צריך לעשות כן, מ"מ הרוצה להחמיר ולהניח ב' מזוזות מספק תבוא עליו ברכה, וע"ע שו"ת שאילת יעב"ץ (סימן ע). וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סימן יד), שאיסור בל תוסיף הוא רק כשמניח שתי מזוזות על מזוזה אחת במקום החיוב.

ואולם בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן רפז) חולק, וס"ל דאין להניח ב' מזוזות משום חשש בל תוסיף, וכן דעת שו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן ט) שו"ת חלקת יעקב (ח"ב סימן נה, ובמהדו"ת יו"ד סימן קסב) ושו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן קנ) שלא להניח שני מזוזות. וע"ע שו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן מ) שלא שמענו מעולם מהגדולים אנשי שם רבותינו לעשות שתי מזוזות גם במקום ספיקות.

ועל כל פנים לכו"ע הקובע שתי מזוזות בימין עובר בבל תוסיף. – ועיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קפג) שכתב, דכשמסתפק אם המזוזה כשרה וקשה להוציא המזוזה כדי לבודקה, אסור להניח עליו מזוזה אחרת, דגם בשתי מזוזות כשרות יש אולי לפסול

להרמב"ם שפוסל בשני לולבים כשרים, אף שהאי לחודיה קאי לטעם המגיד משנה (פ"ז מלולב ה"ז). וכן סובר המג"א (סימן לד סק"ג) בשתי זוגות תפילין כשרים, וכן דעת הגר"א שם. וכיון שפוסלים בכשרים שעושה המצוה בשניהם, אף שכל אחד לחודיה קאי, יש אולי למיפסל גם במזוזה. ואילו משום שביטל את הראשונות שיהיו לגניזה, נימא דליכא בל תוסיף ויש להכשיר, זה אינו, דהא פוסק הרמ"א בציצית שפסול אף בביטל הראשונות שליכא בל תוסיף, וא"כ גם בב' מזוזות שאחד לגניזה נמי אסור ואפשר גם פסול, עכתו"ד.

ומיהו כשפסולה ודאי יש להתיר להניח אחרת, וכמובא בספר דרכי חיים ושלום (אות תתקסה) דכאשר שהה הגה"ק בעל מנחת אלעזר ממונקאטש זצ"ל במקום מעיינות באכסניה, והיה מוכן להתעכב שם יותר מל' יום, והבעל הבית היה מקלי הדעת, קבע מזוזות משלו בריחוק קצת ממזוזות בעל הבית.

צער בעלי חיים

סימן קמד - אם נכון להרוג יתושים

שאלה: האם יש להחמיר שלא להניח בבית מכשיר קוטל יתושים וזבובים המצערים בני אדם, משום צער בעלי חיים.

תשובה: עיין שו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קי) שכתב, דאין איסור צער בעלי חיים אלא בבעלי חיים דבני מלאכה נינהו, כענינא דקרא דכתיב בבהמה הנושאת משא, "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזב לו, עזב תעזב עמו (שמות כג, ה), ואפשר שאפילו כלב וחתול בכלל, לפי שגם המה בני תרבות ובעלי מלאכה. אבל הקטנים שאינם ראוים למלאכת אדם, כגון זבובים ופרעושים ושאר שקצים ורמשים דמאיסי וגם יש בהן חשש מכשול, ואף קצת סכנה וצער לבני אדם, לית לן בה, ושפיר דמי למיקטלינהו.

ומה דאמרינן (ב"מ פה.) דיסורים דרבי הלכו ממנו, ע"י שריחם על בני כרכושתא (בני חולדה, רש"י), שאמר עליהם לאמתו שרצתה לכבד הבית, שבקינהו, "ורחמיו על כל מעשיו כתיב". ומבואר, דגם בהנהו שייך מידת רחמים להימנע מהריגתם. אינה ראיה להטיל חובה על כל אדם ואפילו ממדת חסידות, דהא רבי גופיה משמע קצת דמקמי הכי לא אקפיד בהכי, ושוב אחז במדת רחמנות יתרה שלכך רחמו עליו משמים להקל יסוריו.

תדע שהרי אמרו שם, דמעיקרא ע"י מעשה באו, כדאיתא התם מעובדא דעגל. ותמה על עצמך וכי לא זו מדת כל אדם ואפילו חסיד שבחסידים, מי יחוש ויחוס על בהמה שסופה לשחיטה, שבודאי לכך נוצרה והיא טובתה ותקנתה בלי ספק, ומה טיבה של

מדת רחמים בזה, כ"ש שאין שייכות לעונש על האכזריות ההוא, א"כ בכך ימלטו כל ב"ח חייהם מיד השוחט. אלא פשיטא שאני רבי דרב גובריה, ומי עמד בסוד ה' לידע מה טיבו של עגל ההוא, ואם אולי איזה נפש מישראל שנתגלגל בו, והיה מבקש תיקונו מרבי שלא יצטרך למות מותא תנינא בבהמה.

עוד י"ל, שמא בני חולדת הסניים היו, שעשוין לנקר הבית ויש לבני אדם צורך בהם, אלא שעדיין היו קטנים שנולדו עכשיו ולא היו ראוין לתשמישן עד שיגדלו, ואעפ"כ מדה של רחמים גדולים היתה שם. והאריז"ל שציוה לתלמידיו שלא להרוג אפילו כינה, הוא ממדת חסידות. ע"כ תוכן תשובתו, והובא בקצרה בהגהות יד אפרים (יו"ד סו"ס קטז).

ובשו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן רפד) כתב בדבר היתושים הקטנים שמצערים ומפריעים בבית וגם הם לא נקיים, דהגם דמבואר דהאר"י הקדוש לא הרג שום בע"ח, רבינו האר"י היה בבחינת מלאך אלקים, וכמ"ש באלישע, שאמרה הנה איש אלקים עובר דרך עלינו, ואמרו ז"ל שלא ראתה זבוב על שלחנו, אבל לאנשים בינונים כמונו על כה"ג אמרו אל תצדק הרבה, וכל שמצער ליה לאדם מותר להרגו וליכא בזה משום צער בעלי חיים כלל, דצעריה דגופיה עדיף, רק שלא יהרגנו באופן שיצטערו יותר מהצריך, אבל כל מה שצריך לצורך האדם ליכא ביה משום צער בעלי חיים. וכמו שכתב הרמ"א (אבהע"ז סימן ה), דכל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים לית ביה משום צער בעלי חיים, ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות. ובדברים אלו וכיוצא בהם אמרינן פוק חזי מאי עמא דבר. וע"ע שם (ח"ד סו"ס רלט).

ואם כי מדינא שרי להרגן, מ"מ ע"י מכשיר קוטל יתושים עדיף טפי, שאינו הורג אותן בידים, וכשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סימן מז) שאחר שהאריך בהיתר הריגת בעלי חיים אלו, מסיק: אבל מ"מ אם אפשר טוב שלא יהרגם בידיו ממש, אלא ע"י הנחת דבר ההורגם, מאחר דחזינן דכשעושה אדם מעשה אכזריות דרציחה, אפילו לאלו שמחוייבין להורגם ע"י חיוב פס"ד דסנהדרין, כעיר הנדחת, הוצרך הקרא ליתן הבטחה מהשי"ת שיתן להם רחמים, וגם עוד יוסיף אצלם מדת הרחמים כדפירש כן באור החיים (דברים יג, יח), וכן הוא גם באוהח"ק (שמות לב, כט) במעשה העגל עיי"ש, שהוא משום דבדרך הטבע היה נעשה בהו מדת אכזריות עיי"ש, וזה שייך שיעשה גם כשהוא עושה במדת אכזריות לבע"ח, אלא שבשוחט לאכילה דהוא מעשה מצוה מועיל זה נמי שלא ישלוט בהם מדת אכזריות, אבל לאבד ולהרוג בשביל שלא להצטער, אין בזה לכאורה ענין מצוה כשאין בביתו תינוקות שאין יכולין לגרשן כשבאין עלייהו, וא"כ עליו שייך לחוש שלא ישפיע

מדת אכזריות, לכן טוב יותר שלא להרוג בידים אלא ע"י הנחת דבר ההורגם וכדומה, עיי"ש באריכות.

ואף שיש לדחות, דשאני להרוג בני אדם או בהמה שמביא לידי אכזריות, אבל בסתם הריגת יתוש שהוא קטן, ונעשה במהירות, אינו בא לידי אכזריות. אלא שמ"מ טוב להחמיר כדבריו.

וע"ע יש"ש (ב"ק פ"י סימן לז) ב"ח (יו"ד סימן קטז) ט"ז (יו"ד סו"ס קטז) שו"ת מהרי"א אסאד (יו"ד סימן קסד) ושו"ת תולדות יעקב (יו"ד סימן לג) בדין הנחת סם המות ומים מגולים לכלב שמזיקו ומפסיד המאכל שבביתו. - ובשו"ת בנין ציון (סימן קח) מספקא ליה, אי מותר לישראל לעשות נסיונות בגוף בע"ח כדרך הרופאים, שאין זה לרפואה אלא ספק תועלת, וצבע"ח ודאי. ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן עא) מתיר להשקות סמים ארסיים לבע"ח, למען ידעו פעולת סמים בענין רפואות האדם, וציין עליו בשו"ת באר משה (ח"ח סימן קכד) לענין מחלת צהבת שסגולה בדוקה שבני יונים בבית ששורין עליו נוטלין ממנו מחלתו רח"ל ומתים מיד, אי שרי לעשות כדבר הזה מפני צער בעלי חיים, והשיב דבודאי שרי, וכמפורש ברמ"א (אבהע"ז סימן ה סעיף יד), שכל דבר הצריך לרפואה לית ביה משום איסור צעב"ח, ובגר"א ג' מקורות נאמנות בש"ס להלכה זו.

עין הרע

סימן קמה - האם יש לחוש לעין הרע

שאלה: האם יש לחוש לעין הרע.

תשובה: הנה בחז"ל מצאנו הרבה מקורות שבהם אנו רואים שיש מושג עין הרע, כגון: אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקומותיה (ב"מ קז.), פירש"י שלא יפסידנה בעה"ר. ושם (עמוד ב) והסיר ה' ממך כל חולי, זו עין, דאמר רב, צ"ט אנשים מתוך ק' מתים מעה"ר, וא' בדרך ארץ. וראה בדברי החזו"א דלהלן (בסוף הסימן) עוד מקורות בש"ס. – ובמדרש (ב"ר נג, יז) איתא, ואת הילד שם על שכמה, מלמד שהכניסה בו שרה עין רעה ואחזתו חמה ולא יכול לילך ברגליו (מובא ברש"י פ' וירא כא, יד).

וחששו לזה הרבה מגדולי הדורות, כאשר אנו רואים בספרים שתקנו לחשים לעין הרע, ראה בספר עבודת הקודש שתיקן לחש לעין הרע, וכן בהרבה ספרים. – וז"ל הרה"ק רמ"מ מרימנוב זי"ע בספר ילקוט מנחם (פ' מסעי): ודבר זה הנני רואה בעיני, בכל יום שבאים אלי בני אדם רבים ושופכים שיחתם לפני במר נפשם, וגם כותבים אלי ממקומות רחוקים כמה חלאים וצרות רבות ורעים עוברים עליהם, ואנכי רואה כי רובא דרובא בא

מעין הרע רח"ל, ולפעמים אני חוקר על התחלת הדבר בכוון השעות שעין הרע שולט בהם, והם מודים לדבר. עיי"ש באריכות.

וכן"ז בזרע קודש (פ' ויצא עה"פ ויחלום והנה סולם מוצב וגו') כתב: שמעתי בילדותי סגולה מפי האומרים שמי שרוצה שלא ליתן עין הרע לתינוק, יסתכל למעלה, ולדעתי אפשר אמר זאת איזה צדיק בחכמתו, כי עין הרע בא מזה כאשר אדם רואה איזו דבר נאה או איזה גדולה בממון או בבנים או בגבורה או בכל מעלה, והוא מתמיה מאוד על מעלתו של זה, אע"פ שמתמיה באהבה זה לזה, אעפ"כ גורם רעה בזה שמתמיה, שהוא מפריד הדבר משורשו, כי אילו היה הרואה חכם ודבוק בהש"י לא היה מתמיה כלל, כי מה שייך לתמוה על מדת תפארתו של הקב"ה כביכול, כי זה שהוא רואה הוא לתפארת ה', או דמיון לחכמתו יתברך מה שהאציל בצלמו ודמותו, רק צריך לישא למרום עיניו, ובזה מקשר הדברים לשורשו, וזהו עין טובה ולא עין הרע, עכ"ל. וכן מוצאים בהרבה ספה"ק ואכהמ"ל.

ובשו"ת ויען יוסף (ח"א סימן קלד) הביא סגולה בדוקה ומנוסה נגד עין הרע, ליקח מים פשוטים ולמדוד בכף שלושה כפות מים בצמצום, ואח"כ חוזרים ומודדים מים הנמדד, ואם יש יותר מים, היינו שנשאר יותר משלשה כפות מים, זהו הוכחה שזו עין הרע, והסגולה להרטיב מן המים הנשאר את פני החולה וזהו רפואתו, עיי"ש דמותר לעשות כן אף בשבת.

וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ח סימן לו אות ג), דנהגו לקשור חוט שני על עגלת או מטת התינוק נגד עין הרע, וכל אלו המנהגים בכלל מנהג נשים זקנות שכתב הרשב"א שלא יזלזלו בדבריהן ובמנהגיהם כי בודאי יסודתם בהררי קודש גם אם נעלם הטעם ממנו. – ועיין גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן פד) שציין לתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סימן נה) בשם רבינו יחיאל, דלוחשין על העין בשבת, היינו עין הרע, דסכנה גדולה היא משום שהתלמוד מביא ענינים הרבה משום עין הרע.

לעומת זה, ידוע מהרבה צדיקים שסברו דאין לחשוש יותר מדי לזה, ומאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה. וראה אריכות דברים בענין זה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב סימן קמו) אהא דאיתא בשו"ע (קמא, ו), דשני אחים לא יעלו זה אחר זה משום עין הרע, ורבים נתקשו למה לא נימא בזה שומר מצוה לא ידע דבר רע. ובא"ר שם כתב: ואם כבר קראוהו לא ירד כיון שאין הטעם אלא משום עין הרע. ומשמע דטעם עין הרע טעם גרוע הוא, וכדמשמע נמי מלשון המחבר שכתב: יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה כו' ואין מניחין אלא בשביל עין הרע. וקשה אמאי טעם קלוש הוא עד דמחמת זה מקילין בקראוהו כבר,

הרי חמירא סכנתא. וציין בשם ספר נוהג כצאן יוסף שכתב, שראה בק"ק אחת שהיו קורין ד' אחים זה אחר זה והרב לא מיחה, ואמרתי מאן דלא קפיד לא קפדינן וליכא חשש בזה, ומובא בספר לשון חכמים (הל' קרה"ת).

עוד העתיק דברי הזוה"ק (פ' אחרי דף סג: עם תרגום מתוק מדבש) דכתב: וכהנא הוה אשתמודע ביה [והכהן היה מכיר בו], חד עינא יתיר מאחרא פורתא [כי עינו אחת היתה קצת גדולה מהאחרת], סורטא דעל עינא אתחפיא בשערין סגיאין [וגבות עיניו היו מכוסות בשערות רבות, ועוד], מכחלא עינא [עיניו היו נראות כאילו צבע אותם בכחול] ולא מסתכל במישר [ולא היה מסתכל בדרך הישר, אלא שהיה מהפך את עיניו להסתכל בעקמימות], ההיא הוא בר נש זמין להאי [זה האיש היה מזומן להוליך את השעיר לעזאזל], וכדקא חזי ליה [והוא היה כראוי לו], יעוי"ש. ועוד (בפ' אמור דף צ: ד"ה איש מזרעך). ומוכח דרוב בני אדם אין עינם מזקת, ולאו כל אפין שוין בזה. ואף גם זאת דלא כל המקומות שוין. ומה דאיתא בגמרא (ב"מ קז:) דתשעים ותשע מתים מעין הרע, היינו שהיה רב שוכן בבבל דעין הרע שכיח שם מפני שהם שחצנים. וגם באדם המקבל הדבר תלוי, דיש מי שבסגולת טבעו שאינו מקבל פעולת עין הרע, וכדמצינו בבני יוסף דלא שלטה בהו עין הרע, כברכת יעקב (עיין ברכות כ.), ובגמרא (שם נה:) משמע דלאו דוקא בני יוסף, כמו שכתב מהרש"א (בח"א שם ד"ה אנא) וז"ל: ועוי"ל דכל ישראל נקראו על שם יוסף, דכתיב נוהג כצאן יוסף. עיי"ש באריכות נפלאה. ועיין שו"ת אגרות משה (אבהע"ז ח"ג סימן כו) דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה.

ומן הראוי להעתיק דברים נפלאים שכתב החזו"א זצ"ל בענין עין הרע, ונדפסו בחזו"א (ליקוטים למס' ב"ב ריש סימן כא) וז"ל: יהבו ביה רבנן ונח נפשיה. מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים, וכדאמר (פסחים נ:) כיון דנפיש אפחזייהו שלטא בהו עינא, ובגמרא (ב"מ פד.) לא מסתפי מר מעינא בישא, ושם (פד:) פרידה אחת יש לי ביניכם כו', ושם (קז.) לא תזבין ארעא דסמיכא למתא, ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה, מעמידים את מציאות זו בסכנה, ומ"מ הכל בידי שמים וכל שלא נגזר עליה בדין שמים לאבדן הדבר ניצל, אבל כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין תמהון על הדבר, וע"י זה הוא כלה, וכדאמר (ב"מ קז:) דרב סליק לבי קברי כו' תשעין ותשעה בעין הרע, והיינו כשנגזר עליהן מיתה ביוה"כ הזדמן לפניהן עין רעה שגלגלה מיתתן, וכעין דאמרו (מגילה כב:) הא והא גרמא ליה, וכן ראב"י כשהגיע זמנו ליפטר מן העולם ונגזר עליו זמנו, גלגלו מן השמים סיבת מותו ע"י הערת תמהון בלב רבנן, וכן הוא עובדא דר"ח בריה דר"א (ברכות נח:). ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה,

כל סגולותיו ובחינותיו יתירות ועינו יותר פועלת, והיינו דאמר יהבו ביה רבנן עינייהו, והא דאמר רשב"ג פרידה אחת כו' אע"ג דבלא דינא לא מיית אינש, משום דשטן מקטרג בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום, וגם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס (סנהדרין קח:), עכ"ל. וע"ע בקהלות יעקב (ב"ק סימן מה) שמבאר דיש שני סוגים במזיק דרך סגולית.

ולכן נראה, דבודאי שייך לחוש לעין הרע, ומכל מקום מאן דלא קפיד לא קפדינן ביה, וטוב עין הוא יבורך.

סימן קמו - אם יש חשש בהדפסת חידו"ת של שני אחים בקובץ אחד זה אחר זה, או לכבד אחים לברך בשבע ברכות בזה אחר זה

שאלה: האם ראוי לאחים לפרסם חידושי תורה בקובץ אחד זה אחר זה, או לא, וכדמצינו גבי קריאת התורה שלא לקרות שני אחים זה אחר זה משום עין הרע. – וכן אם אפשר לכבד שני אחים לברך בשבע ברכות אחד אחר השני, או יש לחוש לעין הרע.

תשובה: הנה לשון השו"ע (קמא, ו) הוא: "יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע. הגה, ואפילו אם א' הוא השביעי וא' הוא המפטיר, לא יקראו השני בשמו משום עין הרע (מהרי"ל)". ובמשנ"ב (סקכ"א) "לאפוקי מקום שנוהגים שלא לקרות המפטיר בשמו, רק סתם יעמוד מפטיר, כיון שאין פורטין את שמו מותר אפילו שני אחים זה אחר זה או אב ובנו, ודוקא במקום שנוהגין כן, אבל לעשות כן במקום שנוהגין לקרות בשם לא, דעי"ז גופא הוי היכר טפי. וכן אם המנהג שלא לקרות בשם הוא בשביעי, מותר לקרותן בשישי ושביעי", עכ"ד.

הרי דבמקום שאין קורין בשם, מותר לעלות זה אחר זה. וכ"כ בדעת תורה (סימן קמא) בשם שו"ת אמונת שמואל (סימן מז) והובא גם בכף החיים (סקל"ב). והביא שם הכף החיים (שם) מספר כסא אליהו, שגם אם אין קורין לעלות לס"ת בשם לא יקראו לשני אחים זה אחר זה, כיון דאחר הקריאה עושה הש"ץ מי שבירך ומזכיר את שמם הו"ל כקורא בשמו, יעוי"ש. – ועל פי זה כתב בשו"ת אבני חפץ (סימן טז) הובא בשערים המצויינים בהלכה (סימן כג סק"י), דמותר לכבד ב' אחים או אב ובן בהגבהה וגלילה, כיון שאין קורין להם בשם [ועיין שו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן כ) דמחמיר בזה שלא לכבד ב' אחים בהגבהה וגלילה].

ולפי זה בנידו"ד שכותבים חידושי תורה ומזכירים רק את שמם, ולא מינכר אצל בני אדם שהם אחים, לכו"ע אין כאן בית מיחוש דעין הרע, ולא דמי לס"ת דמזכירין שם האב כשקורין לעלות, או במי שבירך שאחר העליה, דאיכא חשש טפי.

ואמנם במשנ"ב (סקי"ט) כתב בשם האחרונים, דשני אחים שאסרו לקרות זה אחר זה, הוא אפילו הם אחים מן האם ולא מהאב. ומשמע דאפילו אין קורין שם אבותיהם איכא חשש דעין הרע, דמסתמא שם אבותיהם אינם שוין, ואפ"ה אין לקרותן בזה אחר זה. – ובפשוטו יש לומר, דכיון דהיא מילתא דלא שכיחא כל כך, לא פלוג רבנן ואסרו אפילו כשאינם מאב אחד, ולכן אפילו בלא קריאת השמות לא יעלו בזה אחר זה. משא"כ בנידו"ד שאין קורין בשם אבותיהם לא שייך לא פלוג, ומותר.

עוד נראה לומר, דאף במקום שמזכירים שמותם לא חששו חז"ל לעין הרע, דחששת חז"ל לעין הרע היה דוקא בעניני כבוד בספר תורה, וכעין מה דאמרו חכמינו ז"ל "אין כבוד אלא תורה" (אבות ו, ג – כלה ח – זהר ג פא: - ועוד), דמעלת כבוד שייך רק בעליה לספר תורה או הגבהה וגלילה, ולא בשאר דברים הנמדדים בעיני בני אדם כל חד לפום דרגא דיליה, יש המחשיבים כיבוד בברית מילה ויש בברכות שבע ברכות, ויש להבדיל בעניני חול לגמרי במילי דעסקנות וכיוצ"ב, ובודאי חששו רק בכבוד דעליה לס"ת ולא בשאר עניני כבוד, דאל"כ אין לדבר סוף, ולא יוכל אדם לעשות מי שבירך לבניו, או לישב עם בנו על שולחן אחד כשבני אדם רואים, ולא שמענו להקפיד שלא יתפללו אחים לפני העמוד זה אחר זה.

והטעם שחששו בקריאת התורה מעין הרע, לפי שיש שמיעה וראיה, שהכל יושבים ובוחנים מי הם "השבעה קרואים" שזכו לעלות לתורה שהוא כבוד כמבואר דאין כבוד אלא תורה, וכשקוראים שמותיהם ושם אביהם ועולים לבימה רואים אותם עומדים ביחד והעין שולט בהם, יש לחוש טפי. וכן לענין הגבהה וגלילה, אף שאין בו הזכרת שמותם, מ"מ כיון שנעשה בבת אחת, והוא כיבוד בס"ת ונראה לעין כל, לכן חששו בזה לעין הרע. - משא"כ בנידו"ד שאין הכיבוד בעניני ס"ת, וגם אין העין שולטת עליהם. ומלבד זאת גם לא ניכר כל כך שבני איש אחד הם.

ועל כרחך צריך לומר כן, דהנה בבאר היטב (סק"ו) כתב בשם שירי כנסת הגדולה, דבמפטיר של יו"ט שאז קורין בב' ס"ת אין קפידא. – ואינו מובן כל כך, אבל לדברינו אתי שפיר, דכיון דיש הפסק קצת עד שגוללין הספר הראשון ופותחין השני, דאז כבר לא ניכר הדבר כל כך, לכן אין לחוש עוד.

ובשו"ת אבני חפץ (סימן טז) כתב, שאין לקרות שני אחים זה אחר זה להקפות בשמחת תורה, אם לא שיקראו אחד ביניהם, דומיא לקריאה לס"ת שאין קוראין שני אחים זה אחר זה לתורה. וכתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן כ) דדבריו נכונים. ובנטעי גבריאל (סוכות, פרק צד הערה כב) כתב, דיש מקפידים שלא לקרות שני אחים בהקפה אחת אפילו

אין קוראין זה אחר זה, ואולם בגור קראו להאדמו"ר ואחיו בהקפה אחת. – ולהנ"ל צריך לומר דסברת המחמירין בזה הוא, דגם בהקפות שהוא ענין כבוד בספר תורה, יש לחוש לעין הרע, דגם בזה שייך הענין של אין כבוד אלא תורה, וכמו בהגבהה וגלילה, ולכן הקפידו.

ומנהג בעלזא הוא, שבכל השנה מקפידין מלכבד אב ובנו או שני אחים להגבהה וגלילה, ובשמחת תורה אין מקפידין. ולענ"ד יש לומר טעם פשוט בזה, דמה שחששו כל השנה בעליה ובהגבהה וגלילה, הוא מפני שרק מספר בני אדם זוכים להתכבד בתורה, בעליה או בהגבהה וגלילה, והעין שולטת בהם, אבל בשמחת תורה שכולם עולים לתורה ומתכבדים בה, אין העין שולטת במי שמתכבד בהגבהה וגלילה, ואין מתקנאים בהם. [ואולי לטעם זה, יהא מותר גם לעלות לתורה בזה אחר זה, ויל"ע].

[**ובשו"ת** ארץ צבי (סימן צז) העלה דרשאי בן לקרוא לאביו לעלות לתורה, רק יאמר יעמוד אבי או אבי מורי פלוני בן פלוני, עיי"ש. ולא העיר משום עין הרע, דכמו שאין לקרות לבן אחר אביו אולי גם לא יעמדו יחד על הבימה. ומשמע דעיקר החשש הוא בהכרזת השמות והעליה בפומבי בזה אחר זה. - ולהמבואר אתי שפיר, דדוקא על כיבוד העליה לתורה חששו שלא לקרות אחים בזה אחר זה, שיותר משימים לב שאחים הם, וחששו על עצם ההכרזה רק כשיש בו גם כיבוד בס"ת].

ועיין נטעי גבריאל (הל' נישואין ח"א פי"ט ס"ה) שהביא מזכרון אבות [חילופי מכתבים ממשפחת בעל כסף נבחר, בני ברק תשל"א (סימן פז)], דיש שחששו שלא יקרא האב הכתובה אצל בניו משום עין הרע, ומאן דחש לזה במקום דאפשר יתן הכתובה לקרוא אותה לאיש אחר, כי קריאתה היא פרסום לעיני הרואים יותר מהברכה, אמנם מאן דלא חש לזה יעשה כרצונו. – ושם (פל"ב הערה ד) בשם ש"ב הגה"צ מהרי"י ניימאן זצ"ל, דאין קפידא לכבד בקריאת הכתובה אבי החתן או הכלה, אף שקורא בני החתן או בתי הכלה, דעיקר קריאת הכתובה ברבים ניתקן להפסיק בין ברכת אירוסין לנשואין, עיי"ש. וזהו ג"כ על דרך הנ"ל דדוקא בקריה"ת חששו לעין הרע.

שוב הראוני, שכבר העלה כעין זה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סימן מח) אודות הנהוג בעריכות שולחנות האדמורי"ם שמכריזין שמות של אלו המעמידים יין, מדוע אין מקפידין מלקרות שמות אחים בזה אחר זה. והעיר ג"כ בסברא זו דכיון שאין מכריזין שם אבותיהם רק שמם לא מינכר שהם אחים וליכא חשש. ואע"ג דהעלו האחרונים להחמיר גם באחים מהאם, י"ל דחשש עין הרע הוא רק בקורא שמותיהן "ועולין לבימה" דהכל רואין אותן, אבל בקורא רק שמותיהן ליכא חשש דעין הרע, ועל כן אין חשש לקרות בעת עמידת היין שני אחים זה אחר זה. ומה"ט אם קראו לאח אחד ולא היה בביהמ"ד,

מותר לקרות לאחיו אח"כ, כיון דלא עלו שני אחים לבימה. ומותרים שני אחים לשמש שליחי ציבור זה אחר זה, אתו"ד.

ולדבריו יש לומר עוד, דשאני בהעמדת יין, שאינו כיבוד בס"ת, ולכן אין שום חשש בזה. וזה מלבד הסברא (הנ"ל) דכשאין מזכירים אותם בשמותם ליכא למיחש לעין הרע.

ומכל זה נראה להקל בנדון דידן, להדפיס בקובץ אחד מב' אחים בזה אחר זה, וגם מן הסברא נראה להקל בזה, דאם נחמיר אין לדבר סוף, ונאסור גם לפרט שמות הילדים במי שבירך מחשש עין הרע, וניחוש גם שלא למסור צילומי תעודות זהות לעסקנים וכדומה, מחשש עין הרע. ואשר על כן נראה דעיקר החשש הוא דוקא בענין כיבוד בס"ת ויש גם ראיית העין, ולא בידיעה בלבד.

ויש לצרף בנידו"ד את מה שכתב העטרת זקנים (סימן קמא) בטעם האיסור לקרוא ב' אחין בס"ת בזה אחר זה, משום דפסולין לעדות וכתיב עדות ה' נאמנה, עיי"ש [ויש לעיין לדבריו למה אסור דוקא בזה אחר זה, הרי טעם זה איכא בכל הקריאה כולה], - ולדבריו ליכא כלל חשש עין הרע בקריאת ב' אחין לס"ת בזה אחר זה, וכל שכן בנידון דידן דאין לחוש לזה.

והגם שכאן יש לחוש טפי שיהא שיחה בפי הבריות איך שהצליח האב עם בניו שהם ת"ח, ולא דמי לסתם מנין הבנים. מ"מ מצינו כבר בש"ס כעין זה, וכגון הא דציוה רבי להסמיך את בניו אחר פטירתו, שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא, חנינא בר חמא ישב בראש (כתובות קג:), אלמא דאפילו שישמשו בבת אחת ליכא למיחש.

והיוצא לנו מכל האמור, דמסתברא מילתא דדוקא בכיבוד אצל ספר תורה מצינו חשש זה, ולכן בנידון דידן אין לחוש. וע"ע בספר ארחות חיים (ספינקא, סימן קמא) שהביא מספר נוהג כצאן יוסף שראה בק"ק אחת שהיו קורין ד' אחים זה אחר זה והרב משם לא מיחה בהם, ואמרתי מאן דלא קפיד לא קפדינן וליכא חששא בזה, ומובא בספר לשון חכמים (הל' קרה"ת סימן ו), יעוי"ש. והרואה יראה דיחיד הוא נגד כל הפוסקים הנ"ל, עכ"ד. ובענייננו נראה דשפיר אפשר לומר מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה.

ומהעולה מדברינו נראה, דאפשר לכבד שני אחים לברך בשבע ברכות אחד אחר השני, ואין לחוש לעין הרע. כיון שאין זה כיבוד בס"ת, ואין עולין לבימה, רק כל אחד יושב במקומו, ואין העין שולטת בהם. וגם בדרך כלל אין מכריזים את שמות המברכים, וא"כ ליכא למיחש לעין הרע. ואפילו אם מכריזים שם האחים אין לחוש, דאין מכריזין שמות אבותיהם ואינו מוכח שאחים הם, ודוקא בס"ת חששו לאחים מן האם, וכאמור. אבל בנידו"ד ודאי יש להקל, ושפיר יש לומר מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה.

שמחות

סימן קמז - נתינת שם לתינוקת שמתה רח"ל

שאלה: תינוקת שמתה מיד כשנולדה רח"ל, האם צריך ליתן לה שם.

תשובה: כתב בשו"ע (יו"ד רסג, ה): "תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' מלין אותו על קברו בצור או בקנה ואין מברכין על המילה, אבל משימין לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים ויחי' בתחיית המתים". – ומלשון השו"ע דנקט "משימין לו שם לזכר", משמע דדוקא לנפל זכר נותנין שם.

וכתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן צו אות ב), דבירושלם נוהגים לקרות שם גם לתינוקת. ולא כתב מקור לזה. – אבל בליקוטי שו"ת מנחת יצחק (סימן קכא) פשיטא ליה דגם בנפל נקיבה יש לתת שם, דגם בדידה שייך האי טעמא שירחמוה מן השמים ותחי' בתחיית המתים. ושמצא כן בהדיא בשו"ת השיב משה (או"ח סימן יג) שכתב בתוך דבריו: והא דאיתא (בסוף סימן רסג סעיף ה) ומשימין לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים הוא לזכר בציר"י ולא לזכר בקמ"ץ, והנה קיבלתי דבלא שימת שם נעשה חס ושלום מהתינוק חיצון וכו' עכ"ל.

ומשו"ה העלה שם באשה מעוברת שמתה, שמבטיחים את האם שתמליט את הולד, ואומרים לה, אנחנו הבית דין מבטיחין אותך שיקרא לו שם בישראל, הן אם יהיה זכר, הן אם תהיה נקבה. והובאו דבריו בספר שדה חמד (ח"ו אסיפ"ד מערכת אבילות סימן רב), ושוב הביא כן נמי מספר נחמד למראה (ח"א דף קכח) עיי"ש. ונזכה לטוב וחסד אצל כל ישראל.

אבן העזר

יום החופה

סימן קמח - תענית ההורים ביום החופה

שאלה: הורים שנוהגים להתענות ביום נישואי יו"ח, האם מתענים כל יום החופה, ואפילו אם נתקיימה החופה בעוד יום משלימים התענית עד הלילה. או מתענים רק עד אחר החופה. - וכמו כן באם החופה בלילה, אם צריכים להתענות עד אחר החופה.

תשובה: הנה מנהג זה קדום מאד ומוזכר כבר בדרכי משה (או"ח סימן תקפ) וזה לשונו: ומצאתי כתוב בליקוטי מהר"ש (סימן קפ), כשנשא אשתו הרבנית בחנוכה לא התענה באותו היום של חתונתו, ובנו היה לו חופה בראש חודש ניסן וצוהו להתענות, משום דראש חודש ניסן הוא אחד מן הימים שדרכם של בני אדם להתענות בהן עכ"ל. ובגליון

מצאתי כתוב, אבל שמעתי שבנו של מהר"ש היה לו חופה בחנוכה בראש חודש טבת וצוהו להתענות, ואמר שאילו לא היה ראש חודש וחנוכה, גם הוא היה מתענה, כי כן היה דרכו להתענות בחתונות בניו, עכ"ל. ובמנהגים החדשים כתוב בשם גליון, דבחנוכה אין להתענות ובניסן יש להתענות, עכ"ל הדרכי משה.

ושמעינן מינה שהיה מנהג קדום להתענות ביום חופת הצאצאים. וכ"כ בספר כלילת חתנים (סימן ג אות ג) שכן ראה מאנשי מעשה, ובשלחן העזר (ח"ב דף יז:) כתב, וכן שמעתי מהרבה אבות שנוהגין כן, וכ"כ בדרכי חיים ושלום (אות תתרנ) שהגה"ק בעל מנחת אלעזר זי"ע התענה ביום כלולת בתו, עיי"ש.

אלא שלא כתב מפני מה נהגו גם ההורים להתענות, ולבאר זאת מן הראוי להקדים בהטעמים שנאמרו על תענית החתן והכלה: - **א.** מפני שביום זה מוחלים עוונותיהם, ונחשב להם כיום הכיפורים, על כן נהגו להתענות, וכן כתבו המטה משה (הלכות הכנסת כלה אות ב) ובית שמואל (אבהע"ז סימן סא סק"ו) בשם שו"ת מהר"ם מינץ (סימן קט). - **ב.** בשו"ת מהר"ם מינץ (שם) ביאר הטעם, שחששו שמא ישתכרו, ובשעת הקידושין לא תהא דעתם מיושבת, וייחשבו קידושי טעות, והביאו הבית שמואל (שם). - **ג.** בתשב"ץ (קטן אות תסה) כתב, שהרי מנהגי חתן וכלה למדים ממתן תורה, וכמו שבני ישראל ביום מתן תורה שנחשב יום כלולותיהם התענו, כך מתענין החתן וכלה ביום חופתן. - **ד.** בשו"ת מהר"י ברונא (סימן צג) ביאר עפ"י דברי הגמרא (שבת קל.), ליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, ועל כן מכיון שביום החופה עלולה להתעורר מריבה, מתענין כדי לבטל הגזירה שנגזר לבוא לידי ריב בעת החתונה. והביא את דבריו השדה חמד (אסיפ"ד, מערכת חתן וכלה, אות ד). - **ה.** טעם נוסף כותב בשו"ת מהר"י ברונא שהרי החתן דומה למלך, ומלך נדון בכל יום, ועל כן יום זה להם כיום דין להתענות ולשוב בתשובה. - **ו.** ברוקח (סימן שנג) ביאר הטעם, שהרי דרך חסידים הראשונים היה להתענות על מצוה חביבה כלולב ושאר דברים, כך גם מתענין קודם החופה. והביא את דבריו בספר מטה משה (שם).

ונפק"מ רבתי איכא בין הטעמים באופן שהחופה נערכת ביום, אם צריכים להשלים התענית אחר החופה, דאי ננקוט כהטעם שמתענין כדי שלא ישתכרו, או שהיא כמו מתן תורה, שהתענו בני ישראל קודם מתן תורה, או מטעם דלית כתובה דלא רמי בה תיגרא, וכן להטעם שנהגו להתענות על מצוה חביבה, א"כ אחר החופה אין צורך להתענות יותר. - משא"כ להטעם שעיקר התענית משום שיום זה כיוהכ"פ בו מוחלין להם על

עונותיהם, יתכן שאף אחר החופה צריכים להשלים התענית. וכן להטעם שהחתן דומה למלך, ג"כ י"ל שצריך להתענות אחר החופה, דעדיין נקרא מלך "ויום דין" דיליה הוא, ועיין אריכות בזה בשדה חמד (שם).

עוד נפק"מ בין הטעמים יש לומר, באופן שהחופה נערכת בלילה, דאי ננקוט כהטעם הפשוט שהתענית הוא משום שיום מחילת עוונות הוא, א"כ הרי סגי במה שהתענו כבר כל היום ואינן צריכין להתענות בדוקא עד אחר החופה. – [אלא שיש לעיין בזה, דלכאורה לטעם זה היו צריכים להתענות רק מתחילת הלילה, דרק אז נקרא יום החופה, וקודם לכן אין זה כלום. וכן י"ל גם להטעם דהוא כיום מתן תורה, או משום שחתן דומה למלך, אם היום שלפני החופה חשוב יום החופה, או דוקא הלילה שבו עושים החופה. וכן י"ל אם צריכים להתענות עד אחר החופה, כיון דעדיין לא נעשה חופה ושייך מנהגי מתן תורה, וגם עדיין חשיב מלך (ובפרט שי"ל דאדרבה רק בלילה שייך דברים אלו). – או דילמא, דיום החופה הוא דוקא ביום שלפניו, וא"כ אין הטעמים הללו אמורים רק ביום, וא"צ להתענות עד לאחר החופה, וצ"ע].

ולעומת זאת, להצד דהתענית באה כדי שלא ישתכרו, צריכים להתענות עד אחר החופה. וכמו כן להטעם שהתענית כדרך חסידים הראשונים שהתענו קודם מצוה חביבה, או כמו קודם מתן תורה. וכן להטעם דמתענין משום דליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, יש להתענות עד אחר החופה.

ואכן מצאנו שכבר נחלקו בזה רבותינו הפוסקים, דעת החכמת אדם (כלל קטו, ב) הביא את דבריו בפתחי תשובה (אבעה"ז סימן סא סק"ט), שאינם צריכים להמתין עד אחר החופה, כי אפשר לסמוך על הסוברים שטעם התענית הוא משום מחילת העוונות, ולכן סגי במה שהתענו כבר כל היום, ועל כן אינם צריכים להמתין עד אחר החופה אלא עד צאת הכוכבים. וכ"כ בקיצור שלחן ערוך (סימן קמו, א). ועיין לקוטי מהרי"ח (סדר נישואין) שכן הורה גם הגה"ק משינאווא זי"ע.

לעומת זאת בספר נתיבות השלום (נתיב יט) הובא בשולחן העזר (ח"ב דף טז.) כתב, דראוי להתענות עד אחר החופה, דכיון שבסידור דרך החיים החמיר שצריכים להתענות עד אחר החופה, לפי שיש לחשוש שטעם התענית הוא כדי שלא ישתכרו קודם הקידושין, לכן אין להקל במקום שאין צורך, עיי"ש. וכ"ה בערוך השלחן (אבהע"ז סימן סא, כא).

ומכל הטעמים שנאמרו על תענית החתן והכלה, הטעם היחידי שמסתבר לומר דלכך מתענים ההורים, הוא מצד הטעם דליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, שהרי שאר הטעמים נוגעים רק להחתן וכלה כהטעם של מתן תורה ושנדון בכל יום וכו', ואף שהיה

מקום לומר דגם הטעם דמחילת עונות שייך בהורים, עפ"י המבואר בספה"ק דגל מחנה אפרים (פ' בא ד"ה או יאמר) דגם להנלוים להחתן מוחלין עונותיהן, מ"מ לא מסתבר לומר דמצד טעם זה מתענים, דא"כ כל הנלוים היו צריכין להתענות, ולא שמענו כן מעולם.

ואם כדברינו דהטעם הוא על פי הנאמר בגמרא דליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, אזי אם החופה נערכת בלילה צריכים ההורים להשלים התענית, דעדיין לא עשו החופה, וא"כ יש להם להתענות עד החופה, לטעם זה.

שוב התבוננתי דיתכן לומר גם איפכא, דדוקא לכן אין להההורים להתענות, שאם יתענו ההורים יש לחוש שמחמת חולשה יבואו לידי תיגרא, ומצאתי שכבר קדמני בזה בשו"ת דברי יציב (אבעה"ז סימן עד אות ה) וזה לשונו: בדרכי משה (או"ח סימן תקפ) הביא מגליון שמהר"ש היה דרכו להתענות בחתונת בניו עיי"ש. ואולי מה שלא נהגו כן הוא, משום דליכא כתובה דלא רמי בה תגרא עיין תוס' ריש כתובות בד"ה ליום הרביעי, וכיון שהמנהג שהאב הוא המסדר ענייני הנדוניא וכיוצא בזה, וכשיתענה ביום החופה יהיה לו לב רגז, וכמ"ש בגמרא (ב"ב יב:) קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, עיי"ש, ועיין בסדר הגט לה"ר מיכל (סקי"ד), ויש לחוש שתתרבה ח"ו התגרה, ולזה נמנעו מזה, עכ"ל.

אלא שמצאנו טעם אחר לתענית ההורים, והוא כדי שלא יהיה שמחה שלימה בשעת החופה, וכך כותב רבינו אפרים מבונא (סדר אירוסין ונשואין לרבותינו הראשונים סימן ו): נראה לי שמטעם זה נהגו החתן והכלה וקרוביהן להתענות ביום החופה, כדי שלא יהא שמחה שלימה [בשעת] חופתו. ואלמן שנשא אלמנה אין נוהגין להתענות שאין שמחתם שלימה כל כך, עכ"ל. – הרי הדגיש דגם הקרובים מתענים, כדי שלא יהיה שמחה שלימה, ובפשטות כוונתו על ההורים.

אולם, אפילו לדבריו לא מסתבר שצריכים ההורים להשלים את התענית, שאם לגבי החתן צידדו הפוסקים שאינו צריך להמתין עד אחר החופה, ולא חששו להטעמים דלית כתובה דלא רמי בה תיגרא, או שלא יהא שמחה שלימה, ורק מחשש שמא ישתכר בעת הקידושין כתב הערוך השלחן (הנ"ל) שראוי להמתין עד אחר החופה, א"כ כל שכן שאין ההורים צריכים להמתין, דלגבייהו לא שייך הטעם דשמא ישתכר, ולהטעמים האחרים לא חששו הפוסקים.

ולכן נראה להקל בזה שאין ההורים צריכים להמתין עד אחר החופה. – וה"ה נמי באופן שהחופה התקיימה קודם השקיעה, שא"צ להשלים התענית עד הלילה, דהרי אצל ההורים איכא רק הטעם דתיגרא, וכשהוא לאחר החופה, תו לא שייך האי טעמא.

סימן קמט - הורים שנהגו להתענות ביום חופת צאצאיהם אם צריכים התרת נדרים

שאלה: עובדא הוי באחד שעמד להשיא את בתו השלישית ולא היה בידו להתענות מחמת חולשה שלא הרגיש בטוב, האם צריך התרת נדרים מאחר שעד כה נהג להתענות בנישואי צאצאיו, ובדעתו היה לנהוג כן בכל נישואי בניו ובנותיו.

תשובה: פסק המחבר (יו"ד סימן ריד, א): מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה, ושבין ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז, ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו. אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה וכו', וכתב הרמ"א: "והמנהג כסברא הראשונה" [דלא כיש מי שאומר שמביא המחבר, הסובר דאין להם התרה לעולם].

ולכאורה צ"ע, שכאן הסכים הרמ"א לדברי המחבר שצריך התרה, ולעומת זאת פסק הרמ"א (או"ח סימן תקסח, ב): תענית שני וחמישי ושני שנוהגים להתענות אחר פסח וסוכות או אפילו בעשרת ימי תשובה ואירע ברית מילה, מצוה לאכול ואין צריך התרה, כי לא נהגו להתענות בכהאי גונא. – ומבואר, דבמקום שקיבל על עצמו תענית שאין העולם מתענין בו, באופן שיש מילה וכדומה אינו צריך התרה דלא נדר אדעתא דהכי. וא"כ אמאי פסק דמי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה צריך התרה, נימא דלא נהגו להתענות כשאינו בריא.

וכבר נתקשו בזה הפוסקים, ועיין בש"ך (יו"ד שם סק"ב) שתירץ, וז"ל: ולאו קושיא היא, דהתם לא נהגו להתענות כשאירע ברית מילה ונהגו לאכול, אם כן כל המתענה אדעתא דהכי מתענה דכשאירע ברית מילה יאכל, אבל הכא לא אסיק אדעתיה דכשלא יהא בריא לא יתענה והלכך צריך התרה, עיי"ש. – ומבואר מדבריו, דבמקום חולי לא שייך האי טעמא דלא אסיק אדעתיה, ועל כן צריך התרה.

אמנם בדגול מרבבה (יו"ד שם) חולק על הש"ך, וזה לשונו: דבריו דחוקים, ולענ"ד נראה דגבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי, אלא שעתה בסעודת מצוה אוכל ולעתיד שוב חוזר למנהגו, וה"ה אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום ולעתיד שוב חוזר למנהגו, ג"כ אינו צריך התרה. אבל המחבר כאן מיירי, שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם, לכך צריך התרה, ובזה דברי המג"א בסימן תקפ"א סקי"ב נכונים, עכ"ל. – וכוונתו למה שכתב המג"א "שיש להקל בתעניות אלו (ר"ל בתענית של ערב ר"ה) במקום שיש מקצת חולי, וא"צ התרה, אם לא מי שמתענה יותר ממה שנהגו הציבור".

ונמצא דנחלקו הפוסקים האם ביטול מנהג מחמת מקצת חולי נכנס ג"כ לגדר אדעתא דהכי לא נדר, או דלמא בכה"ג לא שייך הסברא דאדעתא דהכי, היות ולא אסיק אדעתיה שיבוא עליו חולי. – דלדעת המג"א (תקפא סקי"ב) גם בזה שייך הסברא דאדעתא דהכי נהוג שבמקום מקצת חולי אין מחמירין ואין צריך התרה. וכן דעת הדגול מרבבה (אלא שהוסיף דזהו במקום שדעתו לחזור למנהגו דוקא). **ולדעת הש"ך** (יו"ד סימן ריד סק"ב), **בחולי לא שייך האי טעמא וצריך התרה** (ואף שלא כתב כן לענין מקצת חולי, מ"מ מדלא מחלק בכך משמע דלא ס"ל חילוק זה, ולעולם צריך התרה).

ולמעשה כתב המשנ"ב (תקפא, יט): כתב המ"א, במקום שיש מקצת חולי יש להקל בכל אלו התעניתים, וא"צ התרה אם לא מי שמתענה יותר ממה שנהגו הצבור, והש"ך ביו"ד סימן רי"ד כתב, דמחמת שאינו בריא לעולם צריך התרה. ובשעה"צ (סקל"ג) כתב: ואפשר דאם אינו מוצא מי שיתירנו, יש להקל במקום הדחק, כי הא"ר ודה"ח העתיקו דברי המ"א, וגם הדגול מרבבה ביו"ד סימן רי"ד מקיים דברי המ"א, עכ"ל.

והיינו שנוקט דלכתחילה צריך התרה, ורק בשעת הדחק יש לסמוך על המג"א. ולפי זה בנדון דידן צריך מלכתחילה התרה, היות וביטול התענית נובע רק מצד חולי שבזה לא נאמר האי כללא דלא אסיק אדעתיה, ורק במקום שאין ביכלתו להתיר נדרו יש לסמוך על המג"א.

אלא שלאחר העיון מצאתי בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סימן נ), שנשאל באחד שנהג בפרישות שלא יעברו ג' ימים בלי טבילת מקוה, וכעת אי אפשר להחם המקוה ולילך במקוה קרה יש חשש סכנה, על כן נסתפק אי צריך התרה. וציין השואל לדברי הש"ך (הנ"ל) שחילק בין מי שנהג להתענות בה"ב או בעשרת ימי תשובה ואירע ברית מילה דא"צ התרה, דהתם כל המתענה אדעתא דהכי מתענה שכשיארע ברית מילה יאכל מחמת המצוה, והוי כאילו התנה כך, אבל אם מחמת שאירע לו חולי אי אפשר להתענות זה לא אסיק אדעתיה בשעת נדר וצריך התרה. והביא דברי הדגול מרבבה שאם רק במקרה לא יקיים הנדר ואחר זמן יחזור לקיים נדרו א"צ התרה. וא"כ לשיטת הדגול מרבבה א"צ התרה, היות דאחר שיעבור הזעם שוב ינהוג במנהג הקדום.

ועיין שם שצידד המהר"ש, דהש"ך דס"ל שצריך התרה יתכן דסבר כן דוקא באופן שנוהג להתענות יותר מהמנהג, אבל אם אינו מתענה יותר מהמנהג, שפיר גם לשיטתו אינו צריך התרה. ולפי זה כתב, דגם להש"ך יתכן שאינו צריך התרה מאחר שלא נהג את עצמו רק כפי מנהג יראי ה' ולא יותר מכך, א"כ בסתמא לא היתה כוונתו לנהוג חומרא זו במקום קצת סכנה, עיי"ש באריכות. – ולפי זה דעת הש"ך כהמג"א, דאם אינו

מתענה יותר משאר הציבור א"צ התרה, [אלא שהמג"א כתב בהדיא במקום מקצת חולי, והש"ך מיירי בחולי].

ועכ"פ מצינו מדבריו שסמך על המג"א בשופי ודלא כהמשנ"ב, ועל כן נראה דבנדון דידון יש להקל שאינו צריך התרה, כדעת המג"א המיקל בתעניות במקצת חולי, ובפרט דאפילו הש"ך יתכן דמודה בזה.

שוב ראיתי במטה אפרים (תקפא, לח) שכתב: ובמקום שיש קצת חולי אין צריך להתענות, אף שכבר התענה ערב ראש השנה כמה פעמים אין צריך התרה, שאין זה דומה לנדר, כיון שלא התענה רק מצד מנהג הציבור, אם כן על דרך המנהג קיבל עליו מתחילה. וכך כותב גם בערוך השלחן (תקפא, יא) וזה לשונו: ודע שיש להקל בתעניתים אלו במקום מקצת חולי וא"צ התרה [מג"א סקי"ב], דסתמא דמנהגא הכי הוא דכשיהא מקצת חולי לא יתענה, עכ"ל. הרי שסמכו להלכה לכתחילה על דברי המג"א אף שלא בשעת הדחק, ולא הזכירו כלל את דברי הש"ך.

ואם כן ה"ה בנידו"ד שאין זה רק מנהג בעלמא ואדעתא דמנהגא קיבל עליה, וגם אינו מתענה יותר משאר ציבור, שפיר יש לסמוך בשופי על דברי המג"א שאינו צריך התרה. ויש לצרף גם דברי הדגול מרבבה שכשדעתו לחזור למנהגו א"צ התרה, וכאן הרי דעתו לחזור בשאר צאצאיו על מנהג זה. – הצעתי הדברים לפני מו"ר מרן בעל שבט הלוי שליט"א והסכים לדברינו שאינו צריך התרת נדרים.

סימן קנ - חתן ביום חופתו א"צ לקרוע בגדיו בכותל

שאלה: בספר הלכות קריעה בסוף קונטרס משוש כל הארץ כתב, דחתן וכלה ביום חופתם לפני החופה חייבים לקרוע ולאחר החופה פטורים כל שבעת ימי המשתה, מה דעת כת"ר על זה.

תשובה: הנה אין תחת ידי קונטרס זה לעיין בנימוקו, אבל לכאורה יש לצדד דהנוהגין שלא לקרוע בימים שאין אומרים תחנון, גם ביום החופה אינם צריכים לקרוע. ואם כי אין לזה מקור בדברי הפוסקים מ"מ למעשה נוהגין כן, עיין בספר הליכות שלמה [ענייני תפלה (פרק טז הערה 17)], שפעם נשאל הגרשז"א ע"י האדמו"ר בעל "בית ישראל" מגור ז"ל על דבר המנהג שאין קורעין ביום שאין אומרים בו תחנון, והשיב שאין לכך מקור בדברי הפוסקים, אבל כך נהגו. והגרשז"א לא הורה בזה להדיא לא להקל ולא להחמיר, עיי"ש.

וידועה מחלוקת הפוסקים בדבר אמירת תחנון ביום החופה, יש מצדדים שאין אומרים תחנון ביום החופה ויש חולקים, ולמעשה הכרעת הרמ"א (בשו"ע סימן קלא סעיף ד), כנסת הגדולה ולבוש (שם), שו"ע הרב (סעיף ה), פמ"ג (משבצ"ז סק"י), משנ"ב (סקכ"א) בשם

שולחן שלמה, ערוך השולחן (סעיף טז), שאין אומרים תחנון ביום החופה. – ועיין שערי תשובה (סק"ה) שהרדב"ז הסכים לדעת הפר"ח שהובא בבאר היטב (סקי"ד) שאומרים תחנון, וכ"כ המשנ"ב בשם דרך החיים.

ועיין שו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן יח – ח"ט סימן עדר אות ה) שהכריע, דכאשר החופה ביום אין אומרים, אבל אם הוא בלילה אומרים עיי"ש, ואין כאן המקום להאריך במחלוקת זו.

וטעם המנהג שלא לומר תחנון מבואר בתרומת הדשן (ח"ב סימן פ), וזה לשונו: הואיל ובאותו יום נכנס לחופה כולי יומא חדא מלתא היא ומועד דיליה הוא, וראיה מע"פ דא"א למנצח משום שחיטת פסחים, אע"ג דאין פסחים אלא לאחר חצות, ע"כ. – אלא שדחה את ראייתו בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן קעט), דשאני התם שהיא מצוה המוטלת על כל ישראל וכולם שמחים בשמחת הפסח, ומן הבוקר הם עסוקים בפסח שיהיה מוכן להם לבין הערבים. ולכן מסיק דאין לפטור מטעם זה את כל הקהל מלומר תחנון, אבל לגבי החתן שפיר אפשר ללמוד מראייתו שפטור מנפילת אפים ותחנונים, עיי"ש.

ומבואר דאפילו המצדדים לומר שאומרים תחנון ביום החופה, זהו דוקא לשאר הציבור, אבל החתן עצמו אינו צריך לומר תחנון מטעם דמועד דיליה הוא, וא"כ לכאורה לפי המנהג שאין קורעין בימים שאין אומרים בהם תחנון, אין החתן צריך לקרוע גם ביום חופתו. ונתעוררתי לכך מהמובא בקובץ מבקשי תורה (חופה ונשואין ח"ג עמוד שעז), שהורה הגרש"ז אויערבאך ז"ל דחתן בשבעת ימי המשתה ההולך לכותל אין צריך לקרוע, דלא גרע מימים שאין אומרים תחנון דנהגו שלא לקרוע, עיי"ש. ואם משום זה לא גרע יום החופה.

וכתבתי זה רק להעיר ולא לדינא, דכל מה שאין קורעין בימים שאין אומרים תחנון הוא רק ממנהג שאין לו מקור, ואולי יש לומר בזה הבו דלא לוסיף עלה, ולכן לדינא עדיין יל"ע.

אבל עכ"פ כשבאו כשהם לבושים בבגדי שבת, נראה שאינם צריכים לקרוע, וכדנוהגים בערב שבת שלא לקרוע בגדי שבת, עיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן נב) בדבר קריעה כשרואה מקום המקדש בזמננו שעדיין הוא בחורבנו, אינו יודע שום מקור שבעש"ק אפילו אחר חצות לא יקרע, ולכאורה צריכים לקרוע, אם לא כשכבר לבש בגדי שבת ולא יהיו לו בגדים אחרים ללובשם לכבוד שבת, דאז ודאי כבוד שבת וכבוד הבריות עדיפי למונעו מלקרוע. ואם יש מנהג קבוע ברור, אזי אין לשנות אף שלא ידוע טעם בזה, עכ"ד.

ולפי זה ה"ה בחתן וכלה, כשבאו בבגדי החתונה, ואם יקרעו לא יהיה להם בגדים אחרים, הן אמת דטעם דכבוד שבת ליכא, אבל הטעם דכבוד הבריות איכא, ומטעם זה אינם צריכים לקרוע.

סימן קנא - גדרי השמירה לחתן וכלה

שאלה: בגדרי השמירה בימי השבע ברכות, האם חתן אסור לצאת יחידי לתפלה כאשר אין לו מי שילווהו, והאם גם בבית לא ישאר יחידי, וכמו כן האם גם הכלה אסורה לצאת יחידית.

תשובה:

א. מקור וטעם האיסור לצאת יחידי לשוק

בשו"ע (אבעה"ז סד, א): הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון. והוסיף הרמ"א: וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק (ר"ן פ"ק דכתובות ובפרקי ר"א).

ולכאורה יש לדייק מלשון הרמ"א, דהאיסור לצאת יחידי לשוק הוא רק על החתן ולא על הכלה, שאילו נאמר האיסור גם על הכלה, היה לו להדגיש שגם הכלה אסורה לצאת יחידי. ויש לעיין האם נקטינן כדיוק זה להלכה למעשה, וכדי לפשוט שאלה זו עלינו לברר תחילה, מהו טעם האיסור לצאת יחידי לשוק.

מקור דברי הרמ"א לאסור להחתן לצאת יחידי לשוק הוא מפרקי דרבי אליעזר, כמו שציין המציין ברמ"א. – אולם בפרקי דר"א שלפנינו לא נזכר איסור זה, שכתב (בפרק טז) וז"ל: החתן דומה למלך, מה המלך לובש בגדי כבוד, כך החתן לובש בגדי כבוד כל שבעת ימי המשתה. מה המלך הכל מקלסין אותו, כך החתן הכל מקלסין אותו כל שבעת ימי המשתה. מה המלך פניו מאירות כאור החמה, כך החתן פניו מאירות כאור החמה, שנאמר (תהלים יט, ו) והוא כחתן יוצא מחופתו וגו'.

אלא שברמב"ן (כתובות ה. ד"ה ומאי דאמרינן) מצאנו גירסא אחרת, וזה לשונו: ואמרו שנמצא באגדה, שהוא דומה למלך שאינו יוצא מפתח פלטרין וכן נהגו, אבל בפרקי ר' אליעזר ראיתי, החתן דומה למלך, מה המלך שמחה ומשתה לפניו, כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל ז' ימי המשתה, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו כו' בפרק י"ו, עכ"ל. – ולפי גירסא זו של הרמב"ן אכן נזכר בפרקי ר"א איסור זה.

כגירסת הרמב"ן נמצא גם בר"ן (כתובות ב. מדפי הרי"ף), וזה לשונו: והכי איתא בפרקי רבי אליעזר בפרק ט"ז, החתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו, אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה מלך אינו עושה מלאכה, אף חתן אינו עושה מלאכה, ובאגדה אמרו, החתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה, אף חתן אינו עושה מלאכה, עכ"ל. והעתיק את לשונו הב"י (אבהע"ז סימן סד). וכבר העירו בפירוש הרד"ל ובפירוש בית הגדול על פרקי רבי אליעזר מלשון הר"ן, ולכן כתבו דחסר תיבות וצריך לומר, ומה המלך אינו יוצא לשוק וכו', עיי"ש.

כלשון זה כתב גם בספר תניא רבתי [לאחד הראשונים בן דורו של מהר"ם מרוטנבורג (הלכות אירוסין ונישואין סימן צ)], וזה לשונו: אגדה, החתן דומה למלך. מה מלך אינו יוצא מפתח ביתו אף חתן אינו יוצא מפתח ביתו. מה מלך הכל מקלסין אותו אף חתן הכל מקלסין אותו. מה מלך לובש בגדי כבוד אף חתן לובש בגדי כבוד. מה מלך משתה ושמחה לפניו אף חתן משתה ושמחה לפניו כל שבעת ימי המשתה.

ב. האם איסור היציאה הוא גם כאשר מלווים אותו

אלא שמדברי הרמב"ן משמע, דנפק"מ יש בין האגדה לדברי פרקי דר"א, דלפי האגדה אין החתן יוצא כלל מפתח ביתו, ומשמע דאפילו כאשר מלווים אותו ג"כ אינו יוצא, משא"כ מלשון פרקי דר"א משמע דדוקא יחידי אינו יוצא, אבל באופן שיש לו מי שמלווהו רשאי לצאת. – וראה בספר העיטור (ח"ב שער שני ברכת חתנים עמוד סג:) שכתב: הגדה, חתן דומה למלך, מה מלך אינו יוצא מביתו אף חתן אינו יוצא מביתו, מה המלך מקלסין אותו אף החתן מקלסין אותו, מה המלך לובש בגדי כבוד אף החתן לובש בגדי כבוד, מה המלך שמחה ומשתה לפניו אף החתן שמחה ומשתה לפניו כל ז' ימי המשתה, עכ"ל. ומשמע מלשונו דאין החתן יוצא כלל. וכ"מ גם מלשון התניא (הנ"ל) בשם אגדה.

וכנראה שמטעם זה נהגו בכמה מקומות, שאין החתן יוצא כלל ואפילו לבית הכנסת, כמובא בדרישה (אה"ז סימן סד סק"א) וזה לשונו: גם לא יצא יחידי לשוק משום שחתן דומה למלך פרקי ר' אליעזר י"ו, מכאן משמע, מה שנוהגין בזמן הזה שהחתן אינו יוצא לבית הכנסת כל ז' ימים עד השבת הבאה הוא מנהג שטות, דלא ממעטינן אלא שלא יהא נושא ונותן ושלא ילך יחידי, הא לבית הכנסת ילך. מיהו אפשר לומר, דגם לבית הכנסת אסור לילך יחידי, ואינו בנמצא לכל חתן שילווהו מביתו לבית הכנסת ומבית הכנסת לביתו, משום הכי נשאר בביתו, עכ"ל. הרי שנהגו כן בכמה מקומות, וכנראה משום הגירסא שאינו יוצא כלל, ולכן תמה הפרישה דאין בכלל יציאה ליחידי איסור

יציאה כלל, אלא ענין כבוד שלא יצא יחידי, אבל אין איסור לגמרי במשמע, וכמובא בפרקי ר"א ולא כדברי אגדה.

אולם למעשה ודאי שיכול לצאת באופן שיש לו מי שילווהו, שהרי בדברי הפוסקים חזינן דנקטו כדברי פרקי רבי אליעזר, ולא כהאגדה שאינו יוצא כלל. וכן נקט גם הרמ"א דאסור לצאת יחידי בשוק ומשמע דאם מלווין אותו מותר. וכן משמע גם מדברי החלקת מחוקק (סק"ב) והבית שמואל (סק"ב), דכיון שדומה למלך אינו יוצא יחידי לשוק.

ג. האם גם הכלה דומה למלכה

ומשנתבאר דהטעם שאין החתן יוצא יחידי הוא מפני שדומה למלך, עלינו להתבונן האם טעם זה שייך גם לגבי הכלה. וראיתי בקונטרס אסא דבי הילולא [על נישואין (פרק כד)] שכתב, דגם הכלה דומה למלכה כמבואר בספר שולחן העזר (סימן ו סעיף א "שמלה לצבי" אות א) ובאגרא דבי הלולי (מערכה ד דף לז.), ודלא כמו שכתב בספר שמושה של דרשה (סימן קל), ומרומז במאמרם: כ'יצד מ'רקדין ל'פני ה'כלה, ר"ת "מלכה", עיי"ש.

ועוררני דכן נראה לכאורה גם ממה שכתב בשו"ת מהר"י ברונא (סימן צג), דהטעם שהחתן מתענה ביום חופתו הוא עפ"י מאמרם דמלך נידון בכל יום, והחתן דומה למלך, והרי הוא נידון ביום חופתו. וממה שקישר בין התענית לענין חתן דומה למלך, על כרחך לומר דגם בהכלה שייך ענין גדולה, דאי לאו הכי למה מתענית הכלה לטעם זה. – וחזינן דאיכא דסבירא להו שגם הכלה דומה למלכה. אבל עדיין יש לעיין האם ענין זה יש לו תוקף גם בהלכה בדברי הפוסקים.

ד. טעם איסור מלאכה בז' ימי המשתה, והאם גם הכלה אסורה במלאכה

ולכאורה תלויה שאלה זו בפלוגתת הראשונים והאחרונים, האם איסור מלאכה בשבעת ימי המשתה הוא רק על החתן או גם על הכלה, דהנה ברש"י (כתובות מז. ד"ה הא) כתב: הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה, כדכתיב את בתי נתתי כל נתינות שבה במשמע, ואותו היום אינה עושה מלאכה. וכתב ביפה ללב (ח"ד סק"ה) דמשמע מפירוש רש"י, שרק ביום החופה אסורה במלאכה. והטעם שחילקו בין החתן והכלה הוא עפ"י מה שאמרו (כתובות נט:), שאפילו הכניסה מאה שפחות כופה אותה בעלה לעשות בעצמה, שהבטלה מביאה זימה, ואפ"ה לא התירו לה בז' ימי המשתה רק מלאכות קטנות שבבית שאפילו בנות מלכים עושות אותן. ומיישב בזה מה שהקשה בכסא אליהו (סק"א) על הא דמשמע מדברי השטמ"ק (כתובות מז.), שאין הכלה אסורה במלאכה אלא ביום הראשון

של הנישואין, ולא ידענא מה ראו לחלק בין חתן לבין כלה. דההבדל פשוט שהרי בעלה יכול לכופה כנ"ל, עיי"ש.

אלא שבספר חינא וחסדא (ח"א דף ק) דחה ראיה זו מדברי רש"י, ולדעתו גם הכלה אסורה במלאכה כל ז' ימי המשתה, ומה שכתב רש"י לא מיירי מענין איסור מלאכה, אלא ר"ל שכך הדרך שאינה עושה מלאכה ביום חופתה, כי בסוגיא שם אדאורייתא קאי, ומן התורה לא נאסרו החתן והכלה במלאכה, כי איסור זה אינו אלא מדרבנן.

גם במנחת פתים (אבהע"ז סימן סד) פירש באופן אחר את דברי רש"י, דס"ל לרש"י שחו"כ ביום חופתם אחר החופה אסורים במלאכה מה"ת, אבל מדרבנן הן החתן והן הכלה אסורים במלאכה כל ז'. אבל צ"ע שבשו"ע משמע, דאיסור מלאכה רק על החתן ומטעם שדומה למלך ולא הכלה, ושו"ר בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כב) שכתוב: כלה שמלאו ימי חופתה חוזרת למלאכתה. ומשמע דתוך ז' ימי החופה אינה עושה מלאכה, עיי"ש.

ואכן במאירי (כתובות ב. ד"ה ונשוב) מפורש שגם הכלה אסורה במלאכה כל שבעת ימי המשתה, וזה לשונו: ומכל מקום בבתולה כל שבעה אסור במלאכה, שהרי כלם ימי ברכה ויום טוב, ואף בדרש אמרו שהחתן דומה למלך בהרבה דברים ואחת מהן שאינו עסוק במלאכה, וכן היא בפרקי דר' אליעזר. וכך נוקט גם בים של שלמה (פ"ק דכתובות סימן יב) וזה לשונו: וגם אסור במלאכה הוא והיא כל אותן ימי השמחה.

לעומת זאת מלשון השו"ע שנקט באיסור רק על החתן, משמע לכאורה דרק החתן אסור בעשיית מלאכה, וכאשר העיר המנחת פתים. והאמת שכן נקט בפשיטות בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא חמישאה סימן צא) דאיסור עשיית מלאכה רק על החתן, וזה לשונו: ועוד נראה לי, דניהו דהבעל אסור מן התורה שנצטוה לשמוח, אבל האשה אינה מצווית על זה, דהוה עכ"פ לא עדיף מכל מ"ע שהזמן גרמא דהאשה פטורה, וממילא יכולה לעשות מלאכה, וזה ברור ופשוט.

כצד זה דאיסור מלאכה הוא רק על החתן, מבואר גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן רו) ואלו דבריו: ובדין הכלה תוך ז' ימי המשתה ומלאכתה לתפור בגדים, אם מותר לה לתפור בביתה, הדבר פשוט למ"ד שאם בעלה מסכים לזה אין חשש כלל, דמצות התורה הוא על החתן שישמח אשתו, וגם בזה יש דיעות דמהני מחילתה, ובתשו' חיים שאל (ח"ב סימן לח אות ס) הביא בשם י"א, דדוקא לישא וליתן בשוק אסור אבל בביתו מותר, ואף שהוא חולק עליו, מ"מ האשה בודאי מותרת לעשות בביתה בהסכמת בעלה, עכ"ל. ומבואר מדבריו, דמאחר שמצות התורה על החתן שישמח את אשתו, א"כ בהסכמת בעלה מותרת במלאכה, אם דבר זה היא שמחה אצלה, דבזה הוא משמחה.

מיהו דעת החלקת מחוקק (שם סק"ב), דס"ל להרמ"א דלא מהני מחילת הכלה להתיר את החתן במלאכה. שהקשה על הגהת הרמ"א שהחתן אסור בעשיית מלאכה, שהרי כבר הזכיר זאת המחבר שלא יעשה מלאכה ומה הוסיף בזה. וכתב ליישב בזה הלשון: נראה דהגיה הרב דין זה אעפ"י שכבר כתב זה שלא יעשה מלאכה, משום דמלשון הרב המחבר משמע דמשום לתא דידה תקנו כן, ואם היא רוצה למחול על תקנתה הרשות בידה, וכמ"ש בסמוך בשם ר' ירוחם וכאמרינן בעלמא כל האומר אי אפשי בתקנת חכמים שומעין לו, ע"כ כתב, דאף דיכולה למחול על שמחתה דהיינו לאכול ולשתות ולשמוח עמה, אבל במלאכה ולצאת יחידי לשוק אף שהיא מוחלת, מ"מ הוא אסור בזה, והטעם שהוא דומה למלך, כך היה נראה ליישב כוונת הרב בהג"ה זו אבל אין זה מוכרח, עכ"ל.

כמהלך החלקת מחוקק בכוונת הרמ"א ביאר גם הבית שמואל (סק"ב) בקוצר אמרים, וזה לשונו: וחתן אסור בעשיית מלאכה, הרב רמ"א חידש בזה דלא מהני מחילה שלה, וזאת לא נשמע מדברי המחבר מ"ש שלא יעשה מלאכה דה"ה דמהני מחילה שלה. ואסור לצאת יחידי, כתב בפרישה מזה נשתרבב המנהג שאינו יוצא החתן לב"ה כל שבעה ימים, כי אין בנמצא שילווהו אותו מביתו לב"ה ומב"ה לביתו, עכ"ל.

ועיין שלחן העזר (ח"ב דף קיז.) שהביא מקונטרס סוכת שלום יצחק (ח"א סימן ו) שכתב, דמאחר שרשות ביד הכלה למחול אפילו לגבי הבעל שיהיה מותר במלאכה, ממילא אין לאסור לה. וכתב עליו השלחן העזר, דעיקר יסודו להיתר ממה שהרשות בידה למחול, נסתר מדברי החלקת מחוקק ובית שמואל דלא מהני מחילה שלה.

נמצא דאיסור עשיית מלאכה לגבי הכלה תלויה במחלוקת, ושורש סברת האומרים דגם הכלה אסורה במלאכה הוא מפני שימי שמחה הם. ולעומת זאת הסוברים דרק החתן אסור בעשיית מלאכה ס"ל, דדוקא החתן אסור בעשיית מלאכה משום שמצווה לשמחה, ומטעם זה צידדו הרבה פוסקים, דע"י מחילת הכלה רשאי לעשות מלאכה.

ובפרקי דרבי אליעזר (הנ"ל) נתבאר הטעם לאיסור עשיית מלאכה, דחתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף החתן אינו עושה מלאכה. ועיין בית דוד (יו"ד סימן קעז) שכתב, דחתן אסור אף במלאכת דבר האבד, ומנא אמינא לה, מדכתב הב"י שאסור במלאכה מפני שדומה למלך, וקשה למה לי מפני שדומה למלך, תיפוק ליה משום דהם רגל לו, אלא ע"כ איצטריך דאי משום רגל היה אפשר שהוא כחול המועד שמותר בדבר האבד, לפיכך איצטריך מפני שהוא כמלך לומר שאפילו בדבר האבד אסור, עיי"ש. והיינו דהטעם של דומה למלך אוסרתו לגמרי במלאכה. [ועיין שו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן

נז) שמתיר מלאכה לחתן אם זה דבר האבוד וגם הכלה מוחלת. וראה בשו"ת קנין תורה (ח"ג סימן לב) שנושא ונותן בדבריו. ובשו"ת דובב מישרים (ח"ג סימן מז) התיר במקום פסידא לחתן לעשות בביתו דבר האבד אם הכלה מוחלת, עיי"ש. וכן העלה החזו"א (אהע"ז סימן סד אות ז) וזה לשונו: נראה דלא חמירי מחוה"מ ודבר האבד מותר, ובתוס' כתובות (ד. ד"ה אבל) מבואר דחתן קיל ממועד, עכ"ל, ואין כאן המקום להאריך בזה].

ולכאורה ממה שצידדו הפוסקים לאסור את הכלה במלאכה רק מטעם שמחה, וגם מדברי הפוסקים שהתירו לה מלאכה משמע, דענין מלוכה שאוסרת במלאכה נאמר רק לענין החתן שדומה למלך, ולא לאסור את הכלה במלאכה, וכמבואר מלשון השו"ע, דרק החתן אסור בעשיית מלאכה שנקט איסור רק על החתן, וכאשר העיר המנחת פתים הנ"ל.

ונמצא א"כ, שרק כלפי החתן נאסר בכל תוקף עשיית מלאכה, משום שדומה למלך. וחזינן דבגדרי הלכה רק לגבי החתן יש משמעות להנאמר דדומה למלך. – אבל הכלה או שאינה דומה למלכה. או שדומה, אבל לא נאמר זה לענין עשיית מלאכה, וכמו שבנות מלכים עושים מלאכות קטנות, כך גם היא עושה מלאכות קטנות דוקא [כדברי היפה ללב (הנ"ל), ובאמת לדידיה משמע דשייך בה קצת מלוכה].

[**שוב** ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן רצנ), שתלה מחלוקת הפוסקים אם הכלה ג"כ אסורה במלאכה בטעמי איסור עשיית מלאכה, דאם איסור עשיית מלאכה הוא מטעם שהחתן דומה למלך ומלך אין דרכו בעשיית מלאכה, א"כ הכלה מותרת במלאכה. אבל אם הטעם משום ושמח את אשתו, א"כ תרוייהו יו"ט שלהם, עיי"ש. – אבל כפי המבואר, גם הצד דאיסור מלאכה הוא משום שמחה נתבאר בתרי אנפין בדברי הפוסקים, או שימי שמחה הם להם כימי הרגל ולכן תרוייהו אסורים במלאכה, או דהאיסור הוא רק על החתן משום שחייב לשמח את אשתו].

ומעתה נהדר לספיקא דילן, האם יש לדייק מלשון הרמ"א דהאיסור לצאת יחידי לשוק הוא רק על החתן ולא על הכלה, שאילו נאמר האיסור גם על הכלה, היה לו להדגיש שגם הכלה אסורה לצאת יחידי. – לפי מה שהעלו הפוסקים דאיסור עשיית מלאכה על החתן ולא על הכלה. ואפילו להסוברים דגם הכלה אסורה במלאכה, מ"מ ברור שלדידה האיסור קלוש, כמבואר לעיל דע"י מחילה רשאית לעסוק במלאכה [זולת לדעת השלחן העזר הנ"ל], ואילו לגבי החתן נחלקו הפוסקים, מוכח דהנאמר שחתן דומה למלך הוא בדוקא על החתן, וכאשר דייק המנחת פתים מלשון הרמ"א. וא"כ לכאורה גם האיסור לצאת יחידי נאמר רק לגבי החתן.

ואולם אין זה מוכרח לתלות הא בהא, ואיכא למימר, דרק לענין מלאכה שמשועבדת לבעלה, וגם בנות מלכים עושות מלאכות קטנות, לכן עושה גם היא מלאכות קטנות [כיפה ללב הנ"ל]. – אבל לענין לצאת יחידית בשוק, אפשר שגם הכלה בכלל זה, דבת מלך הולכת עם לויה. ובאמת שכן נוהגים העולם שאין הכלה יוצאת לבדה.

ה. הטעם שחו"כ צריכין שמירה

אלא שעד כה נתבאר דהטעם שאין החתן יוצא לשוק יחידי, הוא משום שחתן דומה למלך, ומה המלך אינו יוצא יחידי לשוק כך החתן אינו יוצא יחידי לשוק. ואשר יש לדון, דאיסור זה רק על החתן נאמר ולא על הכלה. אולם מלבד איסור היציאה יחידי מצאנו גם ענין שמירה בחתן וכלה, כדאיתא בגמרא (ברכות נד:): אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה, במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה, וי"א אף אבל, וי"א אף תלמידי חכמים בלילה. ופירש רש"י: שימור, מן המזיקין. והובא במג"א (סימן רלט סק"ז), עיי"ש.

ואף כי בחידושי אגדות מהרש"א (ברכות מג: ד"ה משום) משמע, שמה שצריכין שמירה מן המזיקין זה דוקא חוץ לעיר, אבל בתוך העיר אין צריך לחוש, דלא שכיחי מזיקין, עיי"ש, מ"מ בהגהות יעב"ץ (שם נד:) מבואר, שגם בבית שבתוך העיר צריכה שמירה, עיי"ש. וכ"כ בערוה"ש (אבהע"ז סימן סד סעיף ג) "ולשון הש"ס שצריך שימור משמע, דגם בביתו לא ישב לבדו ואף ביום צריך שימור". וכ"ה גם בפירוש הרד"ל על פרקי דר"א (פט"ז סקנ"ח) עיי"ש, וכן המנהג בחתן וכלה שמקפידין שלא יהיו אחד מהם לבדן בבית אפילו בתוך העיר.

וראה בספר טעמי המנהגים (עניני אישות אות תתקצח) שכתב בזה הלשון: טעם שהחתן צריך שמירה, לפי שיש כוחות במזיקים המתקנאים בבני אדם, לכן אמרו שלשה צריכים שמירה, ואחד מהם הוא חתן, וי"א אף תלמיד חכם בלילה, כי מתקנאים בהם. וחולה וחיה, דריע מזלייהו (שפת אמת פ' כ"ד).

עדות שאכן הקפידו על שמירה, מוצאים אנו בספר יוסף אומץ הקדמון (עמוד שנא) שכתב "וראיתי שמקפידין הרבה על שמירות אלו". ולא בכדי כתב כן, שהרי העידו גדולי הדורות על מעשים נוראים שארעו רח"ל, ראה בסדר אירוסין ונשואין לרבותינו הראשונים (עמוד קכז) שהביא מגנוזות ספר חסידים (אות לד) מעשה נורא בשם רבינו מאיר, וז"ל: מעשה בר' שמעיה ובחור אחד שעשו נישואין בשבת אחד, ובאותו שבוע מת הבחור, ובא המת בחלום לאמו ואמר לה לא הגיע זמני למות, אלא זמן ר' שמעיה הגיע למות, ואמר הקב"ה למלאך הבא לי מן החתנים, ועל ר' שמעיה אמר, ומלאך המות טעה,

ולמה אירע לו, שהיה הולך ברחובות לבדו ולקחו המזיק, כמו שאמר החכם (ברכות נד:) החתן צריך שימור, וכל אותן השנים שהיה לאותו בחור לחיות נתנו לר' שמעיה, ולמה זכה לכך, שלא היה רגזן ולא ציער אדם ומוחל לכל הכועסו, ושומע חרפתו ומעביר על מדותיו ומעורב עם הבריות, עכ"ל.

ובספר נטעי גבריאל (נישואין ח"א פ"ט הערה כב) העתיק מה שכתב בקונטרס חלק המלואים הנספח לספר זכרון ברית לראשונים על הלכות מילה (סימן א), שענין שמירה לחתן הוא מאשר האמינו מאז, כי יש לאל ידי המכשפים לסבב בלהטיהם את עצבי החתן לבל יוכל לגשת אל כלתו, וביחוד יש לאל ידם לפעול הפעולה הזאת ברסיסי כוס הזכוכית אשר תשבר תחת החופה, וע"כ ישמרום מאד ויקברם באדמה, ומלבד זאת יתנו במנעלי החתן ובבגדיו מטבעות או תכשיטי זהב, בהאמינם כי בכח וסגולת הזהב לדחות מעליו את כח הכישוף, והאמונה הזאת קדומה מאד. גם בתרגום יונתן בן עוזיאל (דברים כד, ו) וז"ל: ולא יהוי גבר אסר חתנין וכלין בחרשין ארום נפשא דעתיד למיפק מנהון הוא מחבל. וגם נוסחת הירושלמי מתאמת עם הכוונה הזאת, וע"כ פקדו כי ישמרוהו לבלי ילך יחידי. כלה היא מאשר כי פחדו לבלי יבואו עריצי אדם מהגוים שכיניהם לחטוף אותה ולהתעולל בה, וכן מצינו כי גם המלכות גזרה גזירה כזאת (כתובות ג: ורש"י שבת כג. ד"ה היו באותו הנס) גזרו היונים על כל בתולה שתבעל לשלטון, ועיין במסכת בבא מציעא (דף קד.), אנשי אלכסנדריא היו מקדשין את נשותיהן, ובשעת כניסתן לחופה היו באים גוים וחוטפין אותן מהם, עיי"ש.

ו. כלה אם אסורה לצאת יחידית

חזינן דמלבד איסור היציאה יחידי לשוק משום מלכות, העלו הראשונים טעם נוסף עפ"י המבואר בגמרא דצריכין שימור מן המזיקין. ולכאורה נפק"מ פשוטה יש בין שני הטעמים הללו, האם כלה אסורה ג"כ לצאת יחידית, שהרי ביארנו דלהצד דטעם איסור היציאה משום שחתן דומה למלך, יתכן דהכלה רשאית לצאת יחידית, שלא נכללה בגדר זה. משא"כ לטעם זה עדיין יש להקפיד שלא תצא יחידית מצד ענין שמירה.

ואכן בערוך השלחן (אבהע"ז סימן סד סעיף ג) מבואר להדיא, שגם הכלה אסורה לצאת יחידית מטעם שמירה, וזה לשונו: אבל כמה מהראשונים פירשו דגם היציאה לבדו בלא משא ומתן יש איסור לחתן בשוק, ולאו דווקא שוק אלא כל מקום שרבים מצויים שם, שלא יראוהו בודד לבדו, וגם בגמרא אמרו חז"ל שחתן צריך שימור, וכיון שצריך שימור ממילא שלא יצא יחידי וכו', והכלה צריכה ג"כ שימור, עכ"ל. גם ביפה ללב (ח"ד סק"ה)

מבואר שאסורה לצאת יחידית, שאחר שהביא דעות הפוסקים שהכלה אסורה במלאכה כחתן, כתב וה"ה שאסורה לצאת יחידית בשוק דאין חילוק ביניהם, עיי"ש.

ז. חתן האם צריך שמירה גם בבית

נפק"מ נוספת בין הטעמים איכא, אם חתן צריך שמירה גם בביתו, או כל איסורו רק לצאת יחידי לשוק, דלהטעם שאיסור היציאה משום שדומה למלך, א"כ בבית אינו צריך שמירה. משא"כ מצד הנאמר בגמרא שצריך שימור מן המזיקין, גם כאשר הוא בביתו צריך שמירה.

אלא שיעויין בפירוש הרד"ל על פרקי דר"א (פרק טז סקנ"ח) שכתב, דלהטעם שצריך שמירה מפני המזיקין אין צריך שמירה בשוק, דשכיחי ביה רבים כדאמרינן בגמרא (חולין קה:) עיי"ש. – וידוע שכן מורה גם מו"ר מרן בעל שבט הלוי שליט"א ונדפס בספר ראה חיים (פרק יג אות יח), דכשהרחוב הומה מעוברים ושבים, אין לחוש מלילך לבד להתפלל או לצורך אחר, וכן כשבבנין דרים עוד דיירים, אין לחוש באמצע היום להשאיר את החתן או את הכלה לבדם בבית. [ובספר מעשה איש (ח"ב עמוד קלו) מובא, שהחזו"א הקיל בזה לענין תפלה שיכול לצאת יחידי, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע, לעומת זאת בסידור יעב"ץ (אות ברית) ובספר יפה ללב (ח"ד סימן סד סעיף ה) החמירו אפילו בדבר מצוה, עיי"ש].

ומעתה לפי מה שנקטו החלקת מחוקק ובית שמואל ועוד פוסקים, דטעם איסור יציאה לחוד הוא משום שחתן דומה למלך, א"כ בבית יכול להשאר לבדו. והגם שלהטעם המבואר בגמרא, דהאיסור הוא משום שצריכין שמירה ממזיקין, עדיין י"ל דגם בבית צריך שמירה, וכפי שנקט בערוך השלחן (סימן סד סעיף ג) עיי"ש, מ"מ הרי אין לחוש למזיקין בכה"ג שיש עוד דיירים בבנין. והאמת שכן משמע מסתימת הרמ"א שכתב רק איסור לצאת יחידי, משמע שבבית אין צריך שמירה. – ואף שיש מקום לומר, דהרמ"א לא מיירי מצד השמירה, רק מצד שדומה למלך, מ"מ לא היה לו לסתום הדברים.

נמצא לפי זה, דאדרבא הטעם דחתן דומה למלך חמיר יותר מהטעם דשמירה ממזיקין, דמצד שמירה יתכן דבכה"ג שיש אנשים הדרים בבנין או עוברים ושבים ברחוב, יש להקל להיות יחידי בבית ולצאת לשוק יחידי, ומשא"כ להטעם דחתן דומה למלך אסור לצאת יחידי בכל אופן, אלא שבזה עדיין יש להקל לגבי הכלה. ונמצא א"כ דלגבי הכלה יש להקל בין לענין יציאה לשוק, ובין לענין להשאר לבד בבית, ואילו לגבי החתן יש להקל רק בבית.

ח. מאימתי צריכין שמירה

והנה בזמן התחלת השמירה מצינו מנהגים שונים, יש הנוהגים משבת קודם החתונה ויש הנוהגים מיום החופה, אבל למעשה כפי העולה מכל דברינו, פשוט דבימים אלו בכהאי גוונא שאין החתן מוצא מי שילווהו אינו צריך להקפיד, הן מצד דמטעם מזיקין יש להקל במקום שיש עוברים ושבים, והן להטעם דחתן דומה למלך, שלא ברור כלל האם קודם החתונה נקרא כבר מלך, עיין בכורי יעקב (סימן תרסט סק"ג) שכתב, דאפשר שנקרא מלך באותו שבוע שיהיה נישואין, עיי"ש, הרי דלא כתב זאת כדבר המוחלט.

והגם שיש להסביר את המנהגים הללו, אם כי מצד ההלכה אין להם מקור, וכמו שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן רעד), דזה ברור דדעת הב"י והב"ח והרמ"א הוא, דדוקא בז' ימי המשתה צריך שומר, כי בין לטעם שמירה ממזיקין ובין לטעם דדומה למלך, כל זה שייך רק משעה שהוא חתן כהלכה או עכ"פ ביום חופתו, ואלו המחמירים משעת עלייה לתורה אין ראיה לזה מהלכה, וגם לא היה נהוג כן בכל המדינות עיי"ש.

יש לומר שנהגו כן, משום שביום החופה צריכין שמירה יתירה, כי מדת הדין מקטרגת כדאיתא בספרים הקדושים (מעגלי צדק פרשת בראשית ד"ה ליכא, ועוד). וכן משמע ממה שהבאנו לעיל מספר נטעי גבריאל בשם ספר זכרון ברית לראשונים, שהעיקר הסכנה שייך ביום החופה, עיי"ש. – וגם עפ"י המבואר בשו"ת מהר"י ברונא (סימן צג), דהטעם שהחתן מתענה ביום חופתו הוא לפי שדומה למלך, הרי דגם קודם החתונה נקרא מלך. וגם בשבת קודם החתונה י"ל דנקרא כבר מלך, כאשר הסתפק הבכורי יעקב. מ"מ ברור, שכל זה אינו לעיכובא במקום שאין בידו לקיים מנהג זה, וכמו שנתבאר.

העולה מכל זה, דכלה בכהאי גוונא שאין לה מי שישאר עמה בבית או לצאת עמה, יכולה להשאר לבד או לצאת יחידית. ובחתן אף כי בבית רשאי להשאר לבד במקום הצורך, מ"מ אין ראוי שיצא יחידי מטעם האיסור לצאת יחידי. אבל בימים שקודם הנישואין, גם החתן יכול להקל, היות ולא ברור כלל שנקרא מלך קודם הנישואין.

חופה ושבע ברכות, שמחת חתן וכלה, גיטין

סימן קנב - טעה בברכת יוצר האדם

שאלה: טעה ובירך "יוצר האדמה" האם יצא, דהרי כתיב (בראשית ב, ז) "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה", וא"כ אפשר שהוא מעין הברכה, או לאו.

תשובה: נידון כעין זה מצינו בשו"ע (רו, א): "בירך על פירות האילן בפה"א יצא, אבל אם בירך על פרי האדמה בפה"ע, לא יצא". והטעם מבואר בפמ"ג הובא במשנ"ב (סק"א), דעיקר האילן הוא מן הארץ ולא שיקר בברכתו. – ולמדנו מהלכה זו, דכל שהזכיר מעניו, אעפ"י ששינה בנוסח הברכה, יצא, כיון שלא שיקר בברכתו, ולכן כשבירך בפה"א על

פרי הגדל על האילן יצא, דלמעשה מברך על "פרי" הגדל על האילן שיוצא מן הארץ, ואין כאן שקר.

ולפי"ז היה נראה לפום ריהטא דבנדון דידן נמי יצא. – ברם, נראה פשוט דבדידן לא יצא, דשאני התם דעכ"פ הזכיר יצירת הפרי, אמרינן דיצא יד"ח, כיון דגם זה יוצא מן האדמה. משא"כ הכא שלא הזכיר כלל יצירת האדם, רק יצירת האדמה, [ודומים רק מצד הזכרת הלשון, ולא מצד הזכרת הברכה והיצירה], וחז"ל תקנו לברך על יצירת האדם ולא על יצירת האדמה.

וכל שכן לפי המובא בשערי תשובה (שם סק"א) משו"ת שאגת אריה (סימן כג), שנשא ונתן אם ראוי לירא שמים לחוש לכתחלה לנוסחת ספרים ישנים שברמב"ם שפוסק, דכשבירך על פירות האילן בורא פרי האדמה לא יצא. – שאם בהזכיר בברכתו פרי לא יצא אם בירך בפה"א, כל שכן בנידון דידן שלא הזכיר כלל מיצירת האדם. ונהי דאנן קיי"ל כהנוסחא שלפנינו ברמב"ם דיצא, וכמו שכתב הכף החיים (שם סק"ב) דכן הסכמת האחרונים, מ"מ נידו"ד גרע טפי וכנ"ל.

סימן קנג - סעודת שבע ברכות וחנוכת הבית יחד

שאלה: נהגו רבים לחנוך את ביתם במנין עשרה, וכדי לאסוף מנין עורכים סעודת שבע ברכות בביתם. האם יכולים לומר שבע ברכות בסעודה זו, כיון שאליבא דאמת עיקר מטרת הסעודה הוא בעבור חנוכת הבית, ורק דרך אגב מזמין חתן וכלה.

תשובה: כתב המאירי (סוכה כה: ד"ה חתן): וממה שאמרו כאן אין שמחה אלא בחופה כתבו רבים, שסעודה שהחתן אוכל בה, אפילו עשאוה אחרים לכבודו, או אף שהוא עצמו עשאה, אין מברכין בה ברכת חתנים, שאין ברכת חתנים אלא במקום שמחה ואין שמחה אלא בחופה, אבל שהשמחה במעונו אומרין כל שהיא נעשית לכבוד החתן, שהרי אומרין אותו קודם שתהא שם חופה מכי רמי שערי באסיתא, "הא כל שלא נעשית בשבילו, כגון סעודת מילה שהחתן קרוי לשם, אין אומרין שם אפילו שהשמחה במעונו", עיי"ש.

למדנו מדברי המאירי, דבכהאי גוונא שלא נעשית הסעודה בשביל החתן כגון סעודת מילה, אף שהחתן שם אין אומרים אפילו שהשמחה במעונו, שהרי גם בלי החתן השמחה קיימת, ולכן אין ראוי לברך שבע ברכות או שהשמחה במעונו שאין היכר שהשמחה מחמת החתן.

ומיהו מנהג העולם לברך אפילו בסעודה שאינו לכבוד החתן דוקא, שהרי מברכין שבע ברכות בסעודה שלישית בבית הכנסת, אעפ"י שהסעודה היא לכבוד שבת ובכל

שבוע, ולא נעשית במיוחד להחתן. ולכאורה מוכח מזה דלא קיי"ל כהמאירי, וא"כ גם בסעודת חנוכת הבית יכולים לומר שבע ברכות.

ומ"מ גם לדברי המאירי יש אופן שאפשר לברך בסעודה שלא נעשית לכבוד החתן דוקא, וכגון שעושין היכר כל שהוא לשמחת החתן, שמביא כלי זמר או שמזמין את משפחת החתן וידידיו, שאילולא שמחת החתן לא היה מזמין קרואים אלו להסעודה וכמו כן לא היה מביא כלי זמר לסעודת ברית, שפיר איכא היכר גם לשמחת החתן ויכולים לברך שבע ברכות ושהשמחה במעונו.

ומעתה נראה, דבנידון דידן שמזמין חתן וכלה לסעודת חנוכת הבית, ראוי שיעשה פעולות הוכחה שסעודה זו נערכת גם לכבודם, כגון שיזמין את קרובי המשפחה וכדומה, וכן מהני שקורא להמחותנים שג"כ מוכיח שמחת חתן, ובכהאי גוונא יכולים לברך שבע ברכות אפילו לדברי המאירי.

חושן משפט

דיינים

סימן קנד - דין תורה דרך הלויין

שאלה: האם דיינים יכולים לפסוק דיני תורה כשבעל דין אחד עומד לפניהם ואת השני (שמתגורר במדינה אחרת) רואים באמצעות שידור לווין, וכן הבעל דין רואה את הדיינים באמצעות הלויין.

תשובה: שאלה זו יש לחלק לשנים, שמיעת הדין תורה – וגמר הדין תורה. דהנה ענין העמידה לפני הבית דין מפורש בפסוק (דברים יט, יז) "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'" וגו', ופשוטו כמשמעו, מלמד שצריכים בעלי הדין בעצמם לבוא לפני בית דין, ולהרצות טענותיהם לפני הדיינים.

ולא נחלקו בגמרא רק אם "ועמדו" צריך להיות גם בשעה שמציעים טענותיהם, או דוקא בגמר הדין. דתנו רבנן (שבועות ל.) ועמדו שני האנשים, מצוה לבעלי דינין שיעמדו, אמר ר' יהודה שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם מושיבין. ושם (עמוד ב) אמר עולא, מחלוקת (ר"י וחכמים) בבעלי דינין, אבל בעדים דברי הכל בעמידה דכתיב ועמדו שני האנשים. אמר רב הונא, מחלוקת בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה, דכתיב (שמות יח, יג) וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם. לישנא אחרינא, מחלוקת בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין דברי

הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה, דהא עדים כגמר דין דמו וכתיב בהו ועמדו שני האנשים.

וכתבו התוס' (ד"ה הכל מודים), דהכל מודים בעדות דכתיב ועמדו שסמכו לשני אנשים, ולא כתיב ושני האנשים אשר להם הריב יעמדו, ועוד י"ל, דקאי נמי אאשר להם הריב, דהיינו בעלי דינין ובגמר דין, עיי"ש.

הרי שבגמר דין לכו"ע צריכים בעלי הדין לעמוד. וכן מבואר בשו"ע ונו"כ (חו"מ יז, א) דלכתחילה צריך עמידה דוקא, ולא רק לבוא לבית דין. ומ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו, דלענין לבוא לבית דין אף בשעת משא ומתן צריך לבוא, רק "לעמוד" נחלקו. ויש להסמיך לזה כלל המובא בשו"ת תרומת הדשן (סימן נז) בשם המרדכי (פ' אלו טריפות) גבי נפלה לאור, "דכל היכא דמצינו למימר דלישנא דמתניתין דווקא הוא, לא אמרינן לאו דוקא הוא אפילו להחמיר". והביאו הט"ז (או"ח סימן שיט סק"ב), עיי"ש.

והאמנם דבשו"ע (יח, ו) פסק: "בית דין פוסקים בדיני ממונות שלא בפני בעל דין". כבר כתבו סמ"ע (סקי"ג) נתיבות המשפט (סק"ז) וש"ך (סימן יג סק"ח), דהיינו דוקא כשכבר טענו שני בעלי דינים לפני הדיינים, אזי קאמר דיכולין לומר הפסק דין לאחד מהן, או לכתוב הפסק ולשלחו לכל אחד מביתו.

ולכן בגמר הדין נראה פשוט שאין מה להסתפק בזה, דבאופן שכבר השמיעו טענותיהם א"צ לבוא לפני בית דין. ובאופן שעדיין לא השמיעו טענותיהם לפני הדיינים בעינן שיבואו לפני הבית דין ממש, וכנ"ל שאין הכוונה רק שיבואו לבית דין, אלא "ועמדו" דייקא שצריכים הדיינים לישב ובעלי הדין לעמוד.

ואף שבשו"ע (יז, ג) כתב: "כבר נהגו כל בתי דיני ישראל לאחר התלמוד שמושיבין בעלי דינים וגם העדים כדי להסיר המחלוקת, שאין בנו כח להעמיד משפטי הדת על תלה". – מ"מ קולא זו הוא רק כלפי ענין "ועמדו" שמושיבין בעלי דינים, אבל לא לאפוקי שאינם צריכים כלל לבוא לבית דין. ובפרט שכבר כתב שם הש"ך (סק"ז): עיין ב"ח שכתב, מ"מ העדים והבעלי דינים בעצמם, כל מי שנגע יראת אלקים בלבבו ועמדו אבותיו על הר סיני, יחושו לכבוד התורה והמצוה לקיים מצות ועמדו שני האנשים וגומר, וראוי להם להשיב לדיינים ואנחנו נעמוד לפני ה' ולפניכם, כי המשפט לאלקים הוא, עכ"ל. [ובשו"ע (אבהע"ז קמב, ה) דכשאומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם צריך לעמוד. וראה אריכות בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן קעז) בדין עדות בעמידה]. הרי שמלכתחילה יש לקיים "ועמדו".

ויש להסתפק האם שמיעת טענות הצדדים צריך להיות ג"כ דוקא לפני בית דין, או אפשר גם כבאופן שאלתו, שהאחד עומד בבית דין ממש והשני נראה דרך מסך וכדו'.

וצדדי הספק על פי מה שנפסק בשו"ע (חו"מ יז, ה): "אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חבירו". וכתב הסמ"ע (סק"י): "נלמד מדכתיב שמוע בין אחיכם, גם כתיב לא תשא שמע שוא, דכשישמע דברי האחד שלא בפני שני, לא יבוש מלטעון שקר ושוא". ועיין כסף הקדשים (שם), דכשבעל דין אומר שלא בפני שכנגדו, מטעים דבריו לזכותו כל מה שיכול, ובפני בעל דין שלו לא היה יכול להעיז כל כך, ושלא בפניו הוא למוד לשקר יותר, ומשבשתא כיון דעל על ולא יבוש עוד בפני בעל דין שלו.

עוד פסק בשו"ע (יז, ו), שלא יהיה הדיין שומע מפי המתורגמן, ואם היה מכיר בלשונם ושומע טענותיהם אבל אינו יודע בלשונם כל כך שיודע להשיב להם להודיעם פסק הדין, מותר להעמיד מתורגמן. - כיוצא בזה נפסק בשו"ע (כח, טו) שאין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין. וביאר הסמ"ע (סי' יז סקי"ד), שלענין עדות נלמד בגמרא מדכתיב על פי שנים עדים, ומהעדים נלמד לבעלי הדין, דחד טעם לשניהן. דיותר יוכל להתברר האמת כששומע מפי בעלי דינין והעדים עצמן, ומשום הכי כשמבין הדיין לשונם אלא שאינו מהיר בלשונם כדי לדבר עמהם, מותר להעמיד מתורגמן ביניהם והמתורגמן מדבר עמהם לפני הדיין מה שמשימין בפיו מחקירות ודרישות ופסק דין והדיינים מבינים ועומדים על דבריהם, עיי"ש.

כיוצא בזה נפסק בשו"ע (יג, ג): "ואין לדיין לקבל טענות בכתב אלא ישמעו טענותיהם מפיהם", וביאר הסמ"ע (סקי"ב) שיש לדיינים לשמוע הטענות מפיהן, דמתוך דבריהם ילמדו להבין מי הטוען האמת או שקר, ולא שיבואו בטענות סדורה מפי אחרים כאשר בודה מלבו ליפות טענות שקר בתיקון הלשון.

הרי לנו מכמה מקומות בשו"ע דצריכים בעלי הדינים לבוא יחד לבית דין, ושישמעו הדיינים את שני הצדדים כאחד. – ושני טעמים לדבר: - **א.** דכשבעל דין אומר שלא בפני שכנגדו, מטעים דבריו לזכותו כל מה שיכול ובפני בעל דין שלו לא היה יכול להעיז כל כך, ושלא בפניו הוא למוד לשקר יותר, ומשבשתא כיון דעל על ולא יבוש עוד בפני בעל דין שלו [סמ"ע וכסף הקדשים הנ"ל]. – **ב.** כאשר הדיינים שומעים הטענות מפיהן, ילמדו מתוך דבריהם להבין מי הטוען אמת [סמ"ע].

ביתר ביאור כתב כק"ז מרן החת"ס זי"ע בתשו' (יו"ד סימן רכ ד"ה שנית), דלכן הקפידה התורה בעדות לפני בית דין מפיהם ולא מפי כתבם, דאינו דומה המעיד מתוך הכתב למעיד בפה, כי אדם שומע מבין כוונת חבירו פנים אל פנים יותר ממה ששומע תוכן

כוונתו במכתבו, כי בכתב בקל האדם יכול להגיד ולומר דבר שאינו, כי הנייר סובל הכל, אבל בפה מכירין בו אם העיד שקר או האמת, כי הכרת פניו ענתה בו, ועל כן הקפידה התורה שדוקא בעל פה יעידו לפני הבית דין, כדי שהדיינים יכירו בפיהם אם מעידים אמת.

ואולם ידוע מהנהגות צדיקים שהיו מכסים את עיניהם בשעת הדין תורה, - וכמו שכתב דודי הגה"צ רבי פנחס יהודה ליברמן זצ"ל בעל "לב טוב", בספרו טוב הפנינים (פ' תזריע) בשם ספר תפארת אבות על הפסוק "והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים", דלכאורה היה לפסוק לומר והסגיר את האיש אשר בו הנגע. ונראה שהתוה"ק רומזת בזה לכהן שלא יסתכל מי הוא בעל הנגע, אם הוא לו שונא או אוהב, אלא יסתכל רק על הנגע עצמו, אם יש לנגע סימני טהרה יטהר אותו, ואם יש לו סימני טומאה יטמא אותו, ולכן אמר הפסוק "והסגיר את הנגע", להורות שהכהן לא יסתכל מי הוא בעל הנגע, אלא יסתכל רק על הנגע עצמו. וזה מוסר השכל לרב הקהילה או הדיין, שהם בבחינת כהן, שאם מביאים לפניהם שאלה, או דין תורה, אל יסתכלו מי הוא בעל השאלה או מי הם בעלי הדין, אלא יסתכלו רק על השאלה או על הדין תורה עצמו.

ומביא שמסופר בתולדות הג"ר יעקב קטינא זצ"ל בעל רחמי האב, שהיה דיין בבית הדין של הגאון מהר"ם שיק זצ"ל, שכאשר בא לפני המהר"ם שיק דין תורה היה מתעטף בטלית ומכסה את פניו עד למטה מעיניו, ולא רצה לדעת את שמות בעלי הדין, אלא לאחד קרא ראובן ולשני שמעון, וכשהיה קורא את פסק הדין היה אומר, הדין עם ראובן, או עם שמעון, וכך היא הלכה למשה מסיני. – וכן מובא בספר קדושת עינים (עמ' שכח) משו"ת מהריא"ז (סימן נד) שכתב: ושמעתי שהגאון החסיד מ' שמעלקא הלוי זלה"ה האבד"ק ניקלשבורג, בהיותו רב בשינאוי, כשהיה יושב בדין היה מעוטף בטליתו על פניו לבלתי ראות פני בעל דינין.

והאור החיים הק' (דברים א, טז ד"ה עוד) כתב: ושמעתי מפי חכם גדול חסיד וגדול בישראל חביב עלי כרוחי ה"ה הרב ר' משה בירדוגו זלה"ה, שהיה מדקדק בשעת הדין שיהיו עיניו למטה ולא היה נושא עיניו כל עיקר, ושהיה מרגיש שאם היה נושא עיניו לצד איזה אחד מבעלי הדין היה מתבלבל שכנגדו.

ואם כן מצד מדת חסידות, ענין הרצאת הטענות בבית דין אינו ענין של הסתכלות הדיינים בפני בעלי הדין להבחין ולהכיר מיהו הדובר אמת, אלא העיקר הוא שישמעו הדיינים את בעלי הדינין בבת אחת, דכשעומדים זה כנגד זה והאחד יכול להכחיש מיד

את חבירו נמנע מלשקר הרבה. – ברם, אין זה אלא מדת חסידות, ומעיקר הדין מותר [ואף צריך] להביט בפניהם, כדי לראות לפי דיבורם ותנועותיהם מי הוא דובר האמת.

ולפי זה בנדון השאלה האם אפשר לשמוע דין תורה ע"י שידור, בסברא אפשר להתווכח בזה ולצדד לכאן ולכאן, יש לומר דכיון שבמציאות שומעים הדיינים שני צדדים בבת אחת מהני. דיש לומר דענין "ועמדו" קאי גם על שמיעת בעלי הדינים בבת אחת, אלא שבגמר הדין ניתוסף גם ענין שיעמדו בעלי הדין ולא ישבו.

ויותר נראה דמעלה יש בזה ששומעים את הצדדים בבת אחת זה בפני זה, שכן בעלי הדינים משתדלים לדבר אמת יותר כשעומדים זה כנגד זה לפני הדיינים ממש, והדיינים יכולים להבחין יותר ע"י דיבורם עמידתם ותנועותיהם מיהו הדובר אמת. ודבר זה אינו כאשר מדבר דרך שידור דלא מירתת כל כך, וכפי המציאות דאדם שנכנס לדין תורה ועומד נגד הדיינים ממש ומתווכח עם חבירו פנים אל פנים מירתת טפי, הן מצד שרואה את הבעל דין ממש עין בעין, והן מצד שעומד לפני הדיינים, דהמציאות מוכחת דפנים אל פנים לא ניחא כל כך לשקר, משא"כ בשידור וכל שכן בטלפון.

ולכן אע"פ שבמציאות שומעים הדיינים שני צדדים ע"י השידור, ואף רואים זה את זה, מ"מ אינו דומה לעמידה לפני הבית דין ממש זה כנגד זה, כי אינם נראים ורואים כל גופם ותנועותיהם, כמו כשעומדים פנים בפנים ממש. – ובפרט לדברי השו"ע (ח, ב) שצריכים הדיינים לישב באימה וביראה, ובסמ"ע (סק"ו) מפני כבוד השכינה ששרויה ביניהם, כמ"ש אלקים נצב בעדת א-ל, עיי"ש. והרגשה זו יש יותר כאשר נוכחים לפני הבית דין ממש, וגורם ליראה לשקר יותר מאשר דיון דרך שידור.

וכל זה מצד עיקר דין עמידה לפני בית דין, אבל למעשה אינו נוגע, שכן אם יסכימו בעלי דין לדון באופן כזה, הרי זה ככל בוררות שבעלי הדין מסכימים לדון בפני אחד, וכמו שמקבלים את הטענות בכתב כך גם ע"י שידור יועיל. ועיין סמ"ע (סימן יז סקי"ד) דמה שבזמן הזה נוהגין לדון לועזים ע"י מורשה שלהם, הוא מפני שכל שבא לדון לפני דיינים קבועין הוי ליה כקבלו עליהם לדון כן, ואין לנו אחר הקבלה כלום.

ועיין ערוך השלחן (חו"מ יג, ד), דאע"פ שהבוררים יש להם כל דיני דיינים וא"כ אסור לכל בעל דין להציע טענותיו לפני בורר שלו בלא בעל דין חבירו, "מ"מ כבר נהגו שכל אחד מציע טענותיו לפני הבורר שלו, וכיון ששני הצדדים עושים כן והמנהג כן הוא, הוה כאלו קבלו עליהם שני הצדדים על אופן זה ואין בזה איסור", עיי"ש.

ובכסף הקדשים (סימן יז סעיף ה) כתב: בזבל"א נוהגים לשמוע כל אחד מהצד שלו, אולי י"ל שכשהתנו להכריע הפשר ע"י רוב הנברירים אין חשש כל כך, כי שליש המכריע הוא שומע מב' צדדים כאחד ועי"ז קולא נשתרבב בכל פשרות. ואולי ע"י שברצונם קיבלו על עצמם כנהוג להשמיע כל אחד לצד שלו, אין בכך משום מתנה על מה שכתוב בתורה הק' ובממון מועיל וויתורו, עיי"ש. – וה"ה גם לענייננו, דכיון שקיבלו על עצמם לדון באופן זה ודאי מהני.

עדות

סימן קנה - האוכל באוטובוס ומסעדה אם כשר לעדות

שאלה: אדם שאוכל באוטובוס או במסעדה פתוחה, האם דינו כאוכל בשוק דפסול לעדות.

תשובה: מקור הדברים דהאוכל בשוק דומה לכלב מצינו בג' מקומות: - א) בגמרא (קידושין מ:): תנו רבנן האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב, ויש אומרים פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים. ופירש רש"י (ד"ה ופסול) האוכל בשוק הואיל ואינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל. – ב) בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ב): אית תניי תני שאין שבחו של תלמיד חכם להיות אוכל בשוק, כהדא רבי אלעזר בר רבי שמעון הוה אכיל בשוקא, חמתיה רבי מאיר, אמר ליה בשוקא את אכיל ובטל גרמיה [הפסיק עצמו ולא אכל עוד שם, פני משה]. – ג) במסכת כלה (פרק י): האוכל בשוק חברו של כלב. והני מילי בנהמא ומידי דרעבתנותא, אבל מידי אחרינא לא.

והקשו התוס' (קידושין שם ד"ה ויש) אהא דאמרו בגמרא דהאוכל בשוק דומה לכלב, מדאמרינן בירושלמי אין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק, משמע דלאחר אין קפידא. ופירש רבינו חננאל, דהכא במאי עסקינן בשחוטף ואוכל. והר"ר אליהו מפרש, כגון שהלך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם, וניחא השתא שקורין כלב שדומין לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט. ור"ת פירש, דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת, דגנאי יותר. – והרא"ש (שם סימן סה) כתב סברת ר"ת ולא הזכיר פת, אלא כתב כך: ור"ת פירש, דהאי אוכל בשוק היינו כשאוכל שם סעודתו.

ויש לדייק בדברי ר"ת שהזכיר סעודה דפת, דסגי שאוכל פת בעלמא בשוק בלא סעודה, דגם אז פסול לעדות. – אמנם הטור (חו"מ סימן לד) כתב, וז"ל: "האוכל בשוק פסול לעדות מפני שאין לו בושת פנים ואינו חושש להעיד, ופירש ר"ח דוקא בחוטף ואוכל, ור"ת פירש דוקא בקובע סעודותיו בשוק". וזהו כדברי אביו הרא"ש ז"ל.

וכתב הב"י, דהרא"ש והטור דרך אחר להם בסברת ר"ת, דהאוכל בשוק היינו קובע סעודתו בשוק, ולא סגי בפת גרידא, וכן ה"ה איפכא כשאוכל סעודה קבועה בלא פת, ג"כ פסול לעדות. - ועיין ב"ח, דמה שכתוב בטור "סעודותיו" דמשמע ברגיל לקבוע, הוא טעות סופר, אלא צריך להיות סעודתו, ואפילו בפעם אחת נמי פסול כיון דסועד בקבע.

והב"ח כתב, דכדברי רש"י נראה עיקר, דאפילו כשאינו חוטף ואוכל ג"כ פסול לעדות, ומה שקשה מדברי הירושלמי שהקשו התוס', תירץ הב"ח, דהיינו דוקא כשרגיל הוא תמיד לאכול בשוק דאין לו בושת פנים, והך דירושלמי אינו אלא באקראי בעלמא, ואפילו הכי אין שבח לתלמיד חכם לאכול בשוק אפילו אכילת עראי או שתיית עראי כגון יין שרף, אבל לאחר אין קפידא.

והנה ברמב"ם (הל' עדות פי"א ה"ה) כתב: וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק לפני כל העם. ועיין כסף משנה וב"י (חו"מ סימן לד) שרבינו סובר, דהא דאמרינן פסול לעדות היינו באוכל בפני כל העם, אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב עם אלא קצת עוברים ושבים, לא מיפסיל משום הכי, והיינו ההיא דירושלמי מ"מ אינו שבח לת"ח.

וכתב על זה הב"ח דלא נהירא לחלק בין בשוק בפני כל העם, ובין בשוק דליכא אלא קצת עוברים ושבים, אלא כל שוק שוה כיון דרבים בוקעין בו ולא נאמרו דברי רז"ל לשיעורים. ולכן פירש דברי הרמב"ם, דמשמע מדבריו שכתב "הולכין ואוכלין", דאינו פסול לעדות אלא בדאית ביה תרתי, דאוכל בשוק לפני הכל, וגם בשעת אכילה הולך ואוכל ואינו יושב במקום אחד, והך דירושלמי אינו אלא ביושב בשוק במקום אחד ואוכל, דלאחר אין קפידא ולתלמיד חכם גם זה אינו שבח.

יותר מזה כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סימן קעז) לדייק מדברי הרמב"ם, דדוקא באוכל דרך הליכה שהוא דרך רעבתנות מיפסל, משא"כ בעומד ואוכל לא מיפסל, ומ"מ גנאי הוא לת"ח, ובהכי מיירי הירושלמי. וכתב שכבר קדמו בזה בשו"ת הרב"ז (או"ח סימן כא).

וכדעת הרמב"ם פסק בשו"ע (חו"מ לד, יח): הבזויים פסולים לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם. וכתב הסמ"ע (סקמ"ד), אבל כשאינו בפני כל העם, אמרו בגמרא דגנאי הוא לתלמיד חכם לעשות כן, אבל אין אדם נפסל בכך. וכ"ה בערוך השלחן (שם סעיף יח): וכן הבזוים פסולים לעדות מדרבנן, והם אנשים

שהולכים ואוכלים ברחוב תדיר אכילת קבע בפני כל העם וכו', דכל אלה אין להם תואר אדם אלא כבהמה וכלב.

נפקא לן כמה פירושים בהא דהאוכל בשוק דומה לכלב ופסול לעדות: - **א.** בשחוטף ואוכל [ר"ח]. – **ב.** שהולך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם [הר"ר אליהו]. – **ג.** אוכל סעודה דפת דגנאי יותר [ר"ת]. – **ד.** קובע ואוכל סעודתו בשוק, ולאו דוקא פת [ראש"ש וטור בסברת ר"ת]. – **ה.** רגיל הוא לאכול תמיד בשוק דאין לו בושת פנים [ב"ח]. – **ו.** אוכל בשוק בפני כל העם [ב"י בדעת הרמב"ם]. – **ז.** הולך ואוכל בשוק ואינו יושב במקום אחד [ב"ח בדעת הרמב"ם].

ומעתה לפי כל הפירושים נראה פשוט, דהאוכל באוטובוס או מסעדה אינו בכלל האוכל בשוק, דמיירי באוכל משלו ולא חטף מחבירו, ואינו רגיל לאכול תמיד בשוק, ולא מיקרי אוכל בשוק בפני כל העם, דרק מקצת בני אדם רואים אותו לאכול, ואינו מהלך באמצע האכילה אלא יושב במקום אחד. – ובפרט באוטובוס או במסעדה מקורה, שהוא מקום סגור אין זה קרוי אוכל בשוק במקום פתוח, ואינו אלא כאוכל באולם וכדומה. [ואם כי אין ראוי לאכול במסעדה מצד גדרי הצניעות או כשרות וכו', מ"מ אינו פסול לעדות בזה].

אלא שכבר כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"ב): כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו, לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו, לא יאכל בחנות ולא בשוק אלא לפי צורך גדול, כדי שלא יתגנה בפני הבריות. - ובגמרא (פסחים מט.): ת"ר, כל ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים, ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות. מאי היא, אמר אביי קרוי ליה בר מחים תנורי, רבא אמר בר מרקיד בי כובי, פירש"י: כדרך הליצנים שמשחקין ומרקדין בחנויות להשקותן בשכרן. – וא"כ אין ראוי לת"ח לאכול במסעדה או אוטובוס שלא יתגנה בפני הבריות, אא"כ יש לו צורך גדול וכדברי הרמב"ם, והכל לפי הענין והמקום.

נזקי שכנים

סימן קנו - הפעלת מזגן כשמפריע לשכנים

שאלה: האם אפשר לתבוע משכן שלא יפעיל בשעות השינה מזגן שעושה רעש.

תשובה: לכאורה יש לפשוט שאלה זו ממשנה (ב"ב כ:) שנפסקה להלכה בשו"ע (חו"מ קנו, ב): חנות שבחצר יכולים השכנים למחות בידו ולומר לו, אין אנו יכולים לישן מקול

הנכנסים והיוצאים, אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר לשוק, אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר, אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הריחים, מאחר שכבר החזיק לעשות כן ולא מיחו בידו. הגה, וי"א דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו לכתחילה אינן יכולין למחות (המגיד פ"י דשכנים בשם הרמב"ם ורשב"ם וב"י בשם התוס' והמרדכי), ודוקא בני אדם בריאים, אבל אם הם חולים והקול מזיק להם, יכולים למחות (ריב"ש סי' קצו, וכפול לעיל סי' קנה סט"ו).

וכתב החזו"א (ב"ב סימן יג אות יא), דאם הוא דבר שאינו נזק לכל העולם אלא לחולה, יש לומר דעל הניזק להרחיק את עצמו וילך לדירה אחרת. – והוסיף, דנראה דאין דברי ריב"ש אלא בעושה דבר שאינו עיקר דירה כמו בעושה אריגה וכיו"ב, שאין זה מצוי בכל אדם ולא ברוב בני אדם, אבל אם עושה דברים שרוב בני אדם עושין, ולפעמים תשמישן ודיבורן משמיע קול שמפריע את החולה, אינו יכול למחות אף אם החולה קדם, ורשאי אדם לבנות בית אצל חבירו ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה ואין החולה יכול לעכב עליו, דהרי אינו חייב לצאת מדירתו, עיי"ש באריכות.

ולפי זה נראה, שאי אפשר לתבוע משכן שלא יפעיל מזגן שעושה רעש, שבזמננו השימוש במזגן הוא חלק מעיקר שימושי הדירה שמקובל. – אבל האמת דלא נראה להתיר בשופי בכל המעת לעת, שכן גם בזמנינו לא נעשה עדיין רגילות שכולם ישנים בלילה עם מזגן, ולכן בלילה יוכל לעכב להפעיל את המזגן.

והראוני, שכבר העיר בזה בספר דרכי חושן (ח"א עמ' רלח) וציין לשו"ת חת"ס (חו"מ סימן צב) שהאריך בענין הפרעת שכנים ביום ובלילה, ולכן מסיק דכאשר המזגן ממוקם בשטח של שותפין, יכול למנוע מלהשתמש בו בלילה, לפי שרוב בני אדם אינם ישנים עם מזגן, אבל ביום אינו יכול למנוע ממנו.

וכן כתב בקונטרס חיובי שכנים ותקנות הקהילות משיעורי מו"ר מרן בעל שבט הלוי שליט"א (עמ' כא), דהתקנת מזגן המקים רעש, נראה פשוט דמעכבין זה על זה ויכול לתבוע את חבירו לקנות מזגן שקט יותר, או להתקין בו משתיק קול או להעביר אותו למקום אחר, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שהרי זה דבר שמפריע מאוד לישון לילדים ולמבוגרים, ובפרט היום נראה דהכל חולים אצל שינה. והרמ"א (הנ"ל) כתב, דאם הם חולים והקול מזיק להם יכולים למחות. והוא דבר חמור והרבה נכשלים בזה. [וכמובן הכל תלוי במידת הרעש, ואין הכוונה לרעש שאינו מפריע כל כך].

וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן רכד) לענין לימוד בקול עם תינוקות של בית רבן בבית, דאין השכנים יכולים למחות בידו לומר אין אנו יכולים לישן מקול התינוקות של בית

רבן. איברא דזה רק במקצת מן הלילה עפ"י המבואר ברמב"ם (פ"ב מת"ת) ושו"ע (יו"ד רמה, יא), והיינו קצת מתחילת הלילה. – ולענין ת"ח סתם שלומד בבית המדרש, בודאי לא הותר לו להגביה קולו כל כך עד שיפריע השינה כל הלילה מהשכנים, כי אפשר ללמוד בקול גם בלי הפרעה, משא"כ עסק תשב"ר שלא הולך כמעט בלי הגבהת קול המלמד והמולת התלמידים, וכל זה בתנאי שלא יבא מזה ביטול תורה או ביטול תפילה. – ואם יש חולים בסביבה, הלא מבואר בשו"ע דצריך לחשוש להם, וכהיום יש הרבה שגזילת מנוחתם היא גזילת בריאותם, עיי"ש.

שוב ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן שז) שדן בשאלה זו, אם מותר להשתמש במיזוג אויר המפריע לשכנים, והעיר דלכאורה מצינו סתירה בדברי הרמ"א, דבסימן קנ"ה (סעיף לט) כתב שאם הנזק הוא גדול עד כדי שאין יכולים לסובלו יכול לעכב. אבל בסימן קנ"ו (סעיף ב) כתב שרק בחולה יכול לעכב. – ועל כרחך נראה שתלוי במדת ההפרעה, שאם ההפרעה היא תמידית הוה כקוטרא ובית הכסא (שבסימן קנה) דיכול כל אחד לעכב, אבל רק אם אכן כל אדם במקומו היה מרגיש שיש בזה הפרעה, אבל אם הוא לבד טוען שמפריע לו, אינו יכול לעכב על חבירו להשתמש בביתו כרצונו, שניתן רשות לאדם להשתמש ברשותו לכל תשמישיו, וכמבואר בחזו"א (הנ"ל) שאדם מותר להכניס לביתו עוללים ויונקים שצועקים בלילה ואין שכן, אפילו חולה, מעכב עליו, שזהו תשמיש הבית.

והוא הדין בזמננו במקומות חמים כגון בארץ ישראל, מיזוג אויר נחשב לתשמיש הבית ואי אפשר לעכב על זה, אבל אם למיזוג זה יש קול עוצמתי שונה מהרגיל ומותקן בקירוב כל כך שמפריע לכל אחד, ומופעל לעתים תכופות ביום ובלילה, ראוי למנוע אותו מלהשתמש בו ויסתפק במאורר או שיקבעו זמני שימוש כראות עיני הבית דין. [ולפעמים, לפי מנהג המקום, יכול לטעון שיסגור המערער את חלונות ביתו וישתמש גם הוא במיזוג].

מקח וממכר

סימן קנז - נטילת לולב או אתרוג שלא שילם עליו

שאלה: אדם לקח בערב סוכות מדוכן למכירת ד' מינים, לולב או אתרוג כדי להראותו לחכם, ועדיין לא עשה קנין בהם. וכשחזר כדי לשלם כבר לא מצא את המוכר, ואינו יודע מי הוא ולמי ישיב את הלולב או האתרוג. – מה יעשה, והאם מותר לו לברך עליו בסוכות.

תשובה: הנה ידוע מה שכתב הנתיבות המשפט (סי' עא, ובסי' קצ סק"ז), דבלוקח במזומנים כל עוד שלא שילם הלוקח את כל המעות, אכתי החפץ של המוכר. ויסודו בדברי הפוסקים בשו"ע (אבהע"ז סימן קכ) לענין גיטין, ובשיטה מקובצת (ריש פרק האומנין).

ולפי זה יוצא, דאם לקח אתרוג במזומן ועדיין לא שילם, הרי האתרוג שייך להמוכר ואינו יוצא. – וכבר כתב במטה אפרים (תרכה, יז) "צריך ליזהר כשקונה לולב ואתרוג והדס, אם קנה בהקפה אף על פי שמשך אותם לביתו, הוא מחויב לפרוע הדמים בעבורם קודם יום טוב" ועיין אלף למטה (סקכ"ח) טעם לזה. – ואם כשקנה בהקפה הזהיר לשלם קודם החג, כל שכן בנידון דידן שהסכימו על תשלום במזומן ממש.

ועיין פתחי חושן (ח"ב הל' פקדון עמ' ל אות עג), דהלוקח כמה לולבים או אתרוגים להראותם לחכם שיברור לו המהודר שבהם, ונאנס ונתקלקלו, חייב לשלם, מפני שהפסיד ממונו של המוכר. ועפ"י הפוסקים שדינו כשואל, שהרי כל הנאה שלו בכל אחד מהם שימצא חן בעיניו, ועכ"פ בכל אופן חייב בגניבה ואבידה שהנאה זו שיכול לברור איזה שירצה, הוי כשוכר ודינו כשומר שכר.

ושוב ראיתי, שכן העלה כבר מו"ר מרן בעל שבט הלוי שליט"א בתשו' שנדפסה בקובץ הבאר (חי"ז אייר תשס"ב, עמ' קה), ואלו דבריו: ומאז נתקשיתי במש"כ הגאון רבינו מטה אפרים (הנ"ל) שכתב להיזהר לשלם בעד ארבעת המינים לפני החג, אבל כתב מטעם אחר, ולדעתי מעיקר הדין אם המוכר היה מצפה שיקיים הלוקח מה שדיברו לשלם לו במזומנים, ועובדא היה אצלי לפני הרבה שנים, שאיזה יהודי אינו מוכר היה מוכר אתרוגים בערב סוכות, ומי שהוא לקח ממנו ואין המוכר מכיר את הלוקח ולא הלוקח את המוכר, והלה אמר שילך לביתו מהר להביא כסף, ובינתיים הגיע סוף היום והמוכר ארז חפציו ונסע מכאן והלוקח רץ ולא מצא אותו ולא הכירו, ואמרתי דלהנ"ל (כוונתו להנתה"מ שהזכרנו) ובמציאות כזה דודאי מכר רק על מנת כסף מזומן, לא יברך עליו ביום ראשון.

אלא שבספר חוט שני (הל' שבת ח"ב, קובץ ענינים עמ' שי) נשאל ג"כ בזה מה יעשה כשאינו מוצא את המוכר, והשיב שדין לוקח הלולב כשומר אבידה, שהרי שומר הוא על החפץ של חבירו עד שישיבנו, ודין שומר אבידה שמוטל עליו לדאוג שהאבידה לא תאבד את ערכה הממוני, כמבואר במסכת בבא מציעא (דף כט:), מצא ספרים קורא בהן אחת לשלושים יום. וכן בלולב הרי הוא מחויב באחריות הלולב לשמור על ערכו, והרי אחרי חג הסוכות הלולב יורד מערכו, וא"כ מוטל עליו לדאוג למוכרו קודם חג הסוכות כדי לקבל את שוויו ולשמור את הכסף עד שיבוא בעליו או שיהיה מונח עד שיבוא אליהו. – ומותר לו למכור את הלולב לעצמו, דהיינו שהוא ישלם לבעל הלולב תמורתו, ועד שימצאנו ישמור את הכסף מדין שומר אבידה, וממילא יש לו לולב כשר שהוא שלו.

ואם תאמר היאך מותר לו למכור את הלולב לעצמו, והא גרסינן במסכת פסחים (דף יג.) שאסור למי שהפקידו אצלו למכור לעצמו את החפץ הנפקד אף אם הוא הולך ונפסד, משום חשדא שיחשדוהו שלקח לעצמו בזול, וכדתניא גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק, פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמם, משום והייתם נקיים מה' ומישראל, ופרש"י, ואין מוכרין לעצמם שמא יחשדום שלקחום בזול, עיי"ש. – וי"ל דהיכא שהקונה קבע עם המוכר את מחיר הלולב, לא שייך חשדא שיוזיל לעצמו, אבל בגמרא הבעל דבר עצמו קובע לעצמו את המחיר, ובזה חיישינן שיוזיל לעצמו, עכ"ד החוט שני.

ומה שצידד שדין לוקח לולב כשומר אבידה, אין זה סותר דברי הפתחי חושן (הנ"ל) שכתב דחשיב כשוכר או כשואל, דשאני התם שלקח כמה לולבים להראות לחכם, ויודע מיהו הבעלים. משא"כ כאן שלקח להראות לחכם ואינו יודע מיהו הבעלים.

ואולם יש לעיין בדבריו, כי גם בפקדון או בגבאי צדקה מיירי באופן שידוע שווי החפץ כמה הוא שווה, ואעפ"כ חושדין שמא נתן בזול, א"כ ה"ה כאן יש לחשוד שאין זה המחיר שנקבע בינו לבין המוכר, רק נתן בזול.

ברם, אליבא דהאמת נראה דבשומר אבידה יכול המוצא למכור לעצמו, דאפשר דהחשד שייך רק בפקדון או בגבאי צדקה, דכיון שידוע של מי החפץ רק הוא הולך ונפסד, התירו לו למכור אבל לא לעצמו משום החשד. אבל בשומר אבידה שאין ידוע מי הוא בעל האבידה, ובאמת היה המוצא יכול לקחת הכסף לעצמו בלא ידיעת שום אדם, א"כ למה נחשוד המוצא שיקח בזול, והלא אם בדעתו לגזול הבעלים וליתן להם פחות משוויים, היה יכול לגנוב לגמרי את החפץ לעצמו ולא להחזירו, דאף אחד ממילא לא ידרשנו ממנו, וכיון שרואים שרוצה להשיב האבידה ומחפש את האובד, למה נחשדו שלוקח בזול. - שוב מצאתי שכך כתב בסמ"ע (בחו"מ סימן רסז סקל"ז), דמוצא אבידה הוא בחזקת כשרות ואין חושדין אותו, עיי"ש. ומסתמא כוונתו כטעם הנ"ל.

וא"כ ה"ה כאן בלולב אם היה רוצה לגנוב, לא היה מחפש כלל את המוכר ולא היה משלם כלום. ולכן שפיר יכול להניח ממעותיו בצד וישמרנו עד שיבוא בעליו, ויכול לברך על האתרוג אף ביום ראשון (ודלא כדברי השבה"ל).

אלא שיתכן שצריך ליתן המעות לאדם אחר בכדי שיזכה המעות לבעל האבידה דהיינו להמוכר, ואז יניחנו אצלו, דהרי צריך שיזכו המעות להמוכר.

סימן קנח - מכירת כרטיסי נסיעה בתשלום רגיל כשנקנו במבצע

שאלה: חברת נסיעות הכריזה על שלושה ימי מכירת כרטיסים זולים לציון התנא האלקי רשב"י באתרא קדישא מירון לפני ל"ג בעומר, כדי למשוך לקוחות. וביום ל"ג

בעומר מתקיימת המכירה במחיר יקר יותר. האם מותר לאדם לקנות כמות כרטיסים זולים לפני ל"ג בעומר, וביום ל"ג בעומר יעמוד בתחנת האוטובוסים ולהציע לאנשים לקנות ממנו כרטיסים, ועל ידי זה מרויח כסף שמוכר במחיר יקר והוא עצמו קנה במחיר מבצע. – או שמא יש בזה חשש השגת גבול ואסור לעשות כן.

תשובה: הנה, כעין שאלה זו דנו מכבר אודות הנסיעה ברכבי שירות המעלים נוסעים בתחנות האוטובוס (חאפרים בלשון בני אדם), האם יש חשש משום משיג גבול על הנהג, ועל הנוסעים האם יש להם לחוש משום מסייע לעוברי עבירה. ונתווכחו בזה מורי הוראה ודיינים בפעמי יעקב (קובץ מו ניסן תשס"א עמ' קב – וקובץ מח אב תשס"א עמ' קלט), האם אפשר לדמותו למה דשנינו בגמרא (ב"ב כא:), מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג עד פרסה, כלומר דייג הפורש מצודה אסור לחבירו לדוג באותו שטח.

ויש שחילקו דלא דמי, דשאני נהר שהוא הפקר וכשקרוב למצודה כזכה בו ואסור לחטוף ממנו, משא"כ בתחנת אוטובוס שנקבע יותר לתועלת הנוסעים שידעו היכן עוצר, ואינו מוכרח שיסע באוטובוס דאולי יעצור טרמפ וכדומה.

אבל בנידון דידן נראה דשפיר דמי לפריסת מצודות דגים אחד ליד השני, דאף שבעצם הנסיעה עם חאפר הרבה מקילים, הני מילי התם שיכול לעמוד בתחנה ולהגיע למחוז חפצו גם בלי האוטובוס ע"י עצירת טרמפ וכיו"ב, אבל להגיע למירון בל"ג בעומר אפשר להגיע רק ע"י התחבורה הציבורית כידוע, ולכן כאשר מגיע אדם לתחנה מסויימת הוא בכדי לנסוע דוקא עם חברה זו, והרי זה כדייג שפרס מצודה וזכה בהדג. ונמצא שמפסיד כסף להחברה, שהם מכרו את הכרטיס בזול והנוסע למעשה היה קונה אותו מהם במחיר רגיל.

ואולם יש לעיין אם דמי ממש לצד דגים, דשאני התם דכשהוא תופס דג מפסיד לגמרי לחבירו, וכן בחאפע"ר שמפסיד לחברת הנסיעות. משא"כ כאן אינו לוקח את הנוסעים מהחברה, רק קנה בזול ממה שהחברה מכרה, וכיון שיש להם כמות כרטיסים מסויימת שאותם הם מוכרים בזול, מה איכפת להם מי קנאם, ואין כאן השגת גבול, דהרי באמת הכרטיס מנוצל והאנשים נוסעים עם החברה, וממילא היה כרטיס זה נמכר בזול. – ואף כי אין זה מוכרח שכל הכרטיסים שהוקצו לימכר בזול, היו נמכרים בזול, מ"מ כיון שהחברה הקציבה מספר כרטיסים זה, הרי הוא כמחילה על סכום זה שיסעו בזול, ולכן יתכן שאין כאן השגת גבול.

ולכאורה זה דומה לכרטיסיה רגילה שקנה אדם שהוא זול בכעשרה אחוז, האם אסור לו להעבירו לאחר להשתמש או למכור לו נסיעה אחת במחיר השוה. – ואפשר

לומר דלא דמי לכרטיסיה, דבכרטיסיה יכול להשתמש בלי זמן מוגבל וגם אפשר לנצלו באותו יום, דמהאי טעמא כתבו הפוסקים שאין בו איסור רבית שהלוה לחברה בכסף שקנה מוקדם. – ומאידך אפשר גם לומר שאינו אסור למכור כרטיס שקנה בזול, דמטרת החברה שלא יצטרכו להתעסק כל הזמן בכסף וקל להם יותר ע"י זה. ובנידו"ד גם זה הוא מטרת החברה, ובודאי לוקחים החברה בחשבון שמיעוט הכרטיסים ילכו בצורה כזאת ומוחלים, ויל"ע.

ומכל מקום יש לומר, דגם אם אינו דומה לגמרי לצד דגים, הני מילי כשהקציבו כמות כרטיסים מסויים, דבכהאי גוונא אפשר לטעון שלא איכפת להם מה נעשה עם הכרטיס לבסוף, והעיקר שישתמשו בו לנסיעה. – אבל כאשר הכריזה החברה על מכירה מוזלת למספר ימים בלבד, ולא הקציבו סכום כרטיסים, בזה לכאורה יש כן איסור השגת גבול, דאלו הבאים לרכוש את הכרטיס ביום הנסיעה משלמים יותר, וזה שקנה סכום כרטיסים כדי להרויח, מפסיד להחברה את הרווח שהיו יכולים לקבל כאשר הנוסע ישלם להם מחיר מלא. ואין בזה הסברא דממילא היו כרטיסים אלו נמכרים בזול, כיון דלא הקציבו סכום כרטיסים רק ימים מסוימים, ואין בהכרח שכרטיס זה ימכר בזול.

ואמנם דין זה דמרחיקים מצודת הדג מן הדג, לא נזכר בטושו"ע, וכתב בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"ג סימן כא) דמזה שהשמיטוהו הרי"ף הרא"ש והרמב"ם ונמשכו אחריהם הטור והשו"ע, מוכח דס"ל דלא קיי"ל הכי לדינא. ובהמשך דבריו הביא מהתוס' (קידושין נט) שס"ל דמימרא זו הלכה פסוקה. ושכן דעת הרשב"א והמרדכי ורוב גדולי האחרונים, - ומסיק, דכיון שהרי"ף וסייעתו לא כתבו בפירוש שאין הלכה כן אלא שהשמיטו דין זה, ומתוך כך באנו לומר דלא ס"ל כן, ראיה זו אינה אלא ספק, ואין ספק הרי"ף מוציא מידי ודאי התוס' וסייעתו. אלא דמ"מ כיון דמידי גמגום וספק לא יצאנו, י"ל דהבו דלא לוסיף עלה ולא גמרינן מיניה לענין אחר.

ועיין בפתחי חושן (גניבה והונאה עמ' רסג) שכתב ג"כ בשם שו"ת חת"ס (חו"מ סימן עט), דמה שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה משום דס"ל שאינו להלכה. ושכן כתב בצמח צדק (חו"מ סימן כג), וכן המאירי כתב דלא קיי"ל כמימרא זו. אלא שגם הוא כתב שמשמעות כל הפוסקים שזו הלכה פסוקה, עיי"ש.

ולכן למעשה נראה שאין לעשות כן, ובפרט כשלא הקציבו סכום כרטיסים אלא הוזילו את המחיר למספר ימים בלבד, וכנ"ל. – ואף שלדעת החקרי לב גם אם הלכה "דמרחיקין מצודת הדג" היא הלכה פסוקה, אין למדין ממנה למקום אחר, ואם כן יתכן שיש להקל בנידו"ד. מ"מ למעשה נראה דלא אריך למיעבד הכי.

הפקר

סימן קנט - מכירת סחורה שזרק בעל חנות לאשפה

שאלה: בעל חנות שזורק עיתונים שנשארו בחנות לאשפה בהצנע, שלא יבחינו במעשיו, האם מותר להוציא את העיתונים מהאשפה ולמוכרם לאחרים.

תשובה: מפורש בגמרא (בבא מציעא ל:) דמותר לזכות בחפץ שהפקיר חבירו ולתבוע דמים בשביל זה, דאיתא התם: רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא (היה הולך בדרך), פגע ביה ההוא גברא (פגש אותו אדם) הוה דרי פתכא דאופי (שהיה נושא חבילת עצים), אותבינהו וקא מיתפח (והניח את העצים על הארץ, ונח מעט. כשהיה מוכן להמשיך בדרכו), אמר ליה (לרבי ישמעאל ברבי יוסי) דלי לי (טעון את העצים עלי), אמר ליה (שאל אותו רבי ישמעאל) כמה שוין (העצים שלך), אמר ליה פלגא דזוזא. יהיב ליה (רבי ישמעאל נתן לו) פלגא דזוזא (וקנה ממנו את העצים) ואפקרה (ואח"כ הפקיר את העצים, שלא היה צריך להם, רק קנאם כדי להפטר ממצות טעינה. כיון שראה אותו אדם שהפקיר את העצים), הדר זכה בהו (חזר וזכה בהם לעצמו, ורצה לבקש שוב מרבי ישמעאל שיעזור לו לטעון אותם), הדר ויהיב ליה פלגא דזוזא (חזר רבי ישמעאל ונתן לו חצי זוז וקנה את העצים) ואפקרה. חזייה דהוה קא בעי למיהדר למזכיה בהו (ראה רבי ישמעאל שרוצה אותו אדם לחזור ולזכות בעצים), אמר ליה לכולי עלמא אפקרנהו ולך לא אפקרנהו (ואין אתה יכול לשוב לזכות בהם), ע"כ.

הרי דאחר שהפקיר את הדבר, רשאי האחר לזכות בזה באותו מעמד ולתבוע ממנו דמים על זה, וה"ה כאן שבעל החנות הפקיר את העיתונים וזרקם לאשפה, יכול האחר לזכות בהם ולתבוע עליהם ממון.

מיהו כל זמן שלא זורקם לאשפה, רק הוציאם מהחנות והסתירם בצנעא שלא יבחינו במעשיו, אעפ"י שבדעת המוכר לזרוק את העיתונים, בכל זאת כל עוד לא זרקם חייבים לשלם לו, כי עדיין הם שלו. ובדרך כלל בעלי חנויות ומפעלים שמשמידים סחורה וכיוצ"ב עושין כן בדוקא, כדי שלא ירדו המחירים, או שלא יגרם להם הפסד כשידעו שאפשר בסוף היום לקחת את העיתונים וכדומה, והנוטלם חייב לשלם כי עדיין הוא שלו. והראוני שכן העלה בספר חשוקי חמד (עמ"ס שבת עמ' תשז) וכתב, דאין ללמוד היתר ממה שכתב הר"ן (נדרים פה.) בשם הרשב"א, שהנודר שלא יהנה מפירות, שרי לאחר לאכלם בע"כ, כיון שלבעלים אין אפשרות להנות מהם. וא"כ גם כאן, כיון שלבעה"ב אין צורך להשתמש ולהנות מהסחורה חשיב כהפקר. שדברי הרשב"א נאמרו אחרי שנדר ונאסרו הפירות עליו בהנאה.

וציין לספר ארחות משפטים (כלל מב) שדן באחד ששבר בקבוק יי"ש בבית מזיגה, ומיד אח"כ נכנס פתאום ממונה המלך וחיפש ולא מצא דבר, ואילו לא שבר זה את הבקבוק היה מקבל המוזג עונש חמור, וגם היו מחרימים את הבקבוק ולמעשה הנזק הצילו, ובכל זאת כתב, דלשיטת התוס' (ב"ק יז: ד"ה זרק) נחשב כאילו החץ עדיין לא פגע, וכאילו עדיין לא בא הנזק מממונה המלך, ולכן חייב המזיק לשלם כי נחשב לשובר בקבוק חברו, וכ"ש בענייננו דכל זמן שלא זרק את העיתונים אלא עומד לזרקם, הרי הם שלו ואסור לקחת אותם.

בל תלין

סימן קס - אם יש איסור בל תלין בנטילת שכר שבת

שאלה: האם בנוטל שכר שבת בהיתר כגון רופא (כמשנ"ב סימן שו סקכ"ד), יש איסור בל תלין.

תשובה: אם החיוב הוא על סיוע שנתן הרופא ביום שבת, אזי החיוב לשלם הוא במוצאי שבת, ובודאי איכא איסור בל תלין. והשאלה היא רק כשחייב על טיפול שהעניק הרופא בליל שבת, דאז הדין הוא דזמן התשלום ביום השבת, עיין שו"ע (חו"מ סימן שלט, ה). וכבר דן בכעין זה בשדה חמד (כללים מערכת הבי"ת סימן כו) ומבואר שם בשם כמה פוסקים, דאם הוי אונס אזי הוא פטור מלשלם בזמן, וכיון דאידחי אידחי, וליכא שוב איסור בל תלין. וכן הוא מפורש בחינוך (מצוה תקפח) וז"ל: והשוכר בערב שבת ונדחה מלפרוע השכר בשביל שבת, יש לדון בזה, שאינו עובר עוד בשל תורה, דכיון דאידחי אידחי, עכ"ל. וא"כ הוא הדין בליל שבת דאינו יכול לפרוע, וממילא אין כאן איסור בל תלין.

גזילה

סימן קסא - בנה על גג חבירו כמה משלם

שאלה: אחד בנה על חלקו בגג, ונכנס בלא יודעין גם לחלק הגג ששייך לשכינו ובנה עליה, ושמאי העריך את שוויו לערך אלפיים דולר, אך השכן טוען ששווה אצלו יותר, ולא היה מוכרו בפחות מחמשת אלפים דולר. - כמה צריך לשלם לו, מחיר שתובע, או כפי מה שהעריך השמאי.

תשובה: לפום ריהטא היה נראה דצריך לשלם כפי תביעת השכן, ולא כהשמאי, דמה איכפת לן כמה מעריכים אותו ברחוב, סוף סוף הוציא משכינו שטח השוה אצלו יותר מסך של אלפיים דולר, ובשום אופן לא היה מוכרו בסכום כזה, ובכה"ג צריך לשלם לו

כפי המחיר שדורש. ועפ"י מה שכתב רבינו ירוחם בספר מישרים (נתיב לא ח"ו קב ע' ד) הובא בדרכי משה (חו"מ שסו סק"א) ובב"י (סימן שעא) "המשיג גבול ובונה הכותל בשל חבירו והכניס מהקרקע בתוך שלו ועל אותו כותל בנה בניינים גדולים, חייב לסתור הכל שלא עשו תקנת השבים בקרקע".

וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן קפח) הובא בב"י (סימן שעו) "שאלת במסיג גבול ובנה כותל בחצר חבירו והכניס הקרקע בתוך שלו כאמה, ובנה על אותו כותל בית גדול שסמך עליו, ועכשיו בא בעל החצר להרוס כל בנינו, אם נדין בזה כדין מריש או לא. תשובה, לא עשו תקנת השבים רק במטלטלין, אבל בקרקע לא אמרו שימכור זה את שלו וישחית את נחלתו". וכן פסק הרמ"א (חו"מ סימן שס, א) "גזל קרקע ובנה עליה בניינים גדולים, צריך לסתור הכל ולהשיב הקרקע לבעלים, דלא עשו תקנת השבים בקרקע".

ולפי זה בנידון דידן עליו לסתור את אשר בנה, ונחשב כאילו לא בנה עדיין ורוצה עתה לקנותו, ולכן עליו לשלם חמשת אלפים דולר, כפי שדורש הבעלים.

אמנם האמת דלא ברירא האי מילתא כל כך, ותליא במחלוקת הפוסקים האם בכל אופן לא עשו בקרקע תקנת השבים, עיין פתחי תשובה (שם) שציין לתשובת מבי"ט (ח"ג סימן קמג), שאם לא נעשה השגת גבול מדעתו, רק שהבנאים הכניסו חצי אמה מקרקע חבירו שלא מדעתו, אפשר שגם הגאונים (תשו' הגאונים שערי צדק ח"ד שער ו סימן יא) יודו שעשו בו תקנת השבים ויפרע לבעל הקרקע מה ששוה חצי אמה, כי לא החמירו אלא מפני מה שעבר על לא תסיג גבול רעך, והכא לא עבר כיון שלא ידע. ובמשנה למלך (פ"ז מגניבה הי"א) הביאו בקצרה וכתב עליו, ואין נראים לי דבריו כלל, עיי"ש. ויש לזה אורך וגובה בדברי הפוסקים, ואכה"ל.

ועכ"פ למעשה נראה שאינו מחוייב לשלם יותר מכפי שהעריכו השמאי, לא מבעיא להסוברים דגם בקרקע עשו תקנת השבים, אלא אף אם לא עשו תקנת השבים לא נראה שיוכל להפריז ולתבוע סכומים אדירים ולקבלם, וכי אם ידרוש מאה אלף דולר ג"כ יקבלם, אתמהה. ולכן נראה שאינו מחוייב לשלם יותר מכפי שהעריכו השמאי.

סימן קסב - הוצאת עתונים וכיוצ"ב מתיבות דואר

שאלה: עתונים שמחלקים בחינם לתוך התיבות דואר, האם מותר למי שלא קיבל לקחת עיתון מתיבת שכנו.

תשובה: הנה בגדר חצר המשתמרת, כתב בשו"ע הרב (הל' מציאה ופקדון סעיף י) וז"ל: "וחצירו של אדם אינו קונה לו שלא מדעתו, אלא כשהיא משמרת לו מה שבתוכה, מפני

שמוקפת מחיצות". ומרהיטת הלשון משמע, דבהקפת מחיצות בלבד סגי. – ולפי זה, תיבת דואר מיקרי חצר המשתמר שקונה לאדם.

ואע"פ שלדעת המקנה (קו"א סימן ל ס"ט), חצר המשתמר היינו חצר הנעול והמפתח בידו. ואם כן באופן שהתיבה אינה משומרת, באופן כזה לא מיקרי חצר המשתמר. – מכל מקום כבר הביא קצוה"ח (סימן ר סק"ב) בשם שיטמ"ק (פ"ק דב"מ דף יב), דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה לא בעינן שימור כלל. ועיין נתיבות (סי' ר סק"ג, וסי' רמג סקכ"ה), שיש הסוברים דכיון דדעת אחרת מקנה, אין צריך שיהא משומר אלא לדעת המקנה, ולכן כשיש מחיצות נקרא חצר המשתמרת אף שאינו נעול במנעול.

ומעתה בשאלה דידן נראה פשוט, דהמוציא את העיתון עובר בגזל, לא מבעיא באופן שהתיבה נעולה ממש, דלכו"ע מיקרי חצר המשתמר. אלא אפילו באופן שאינו משומר כראוי, הלא דעת אחרת מקנה יש כאן, דמחלק העיתונים מקנה לכל אחד בתיבתו, ובכה"ג לדעת הרבה פוסקים לא בעינן שימור כלל. – ושוב הראוני שכבר התריע על זה בספר אמרי יעקב (סימן ד אות נ) דעתונים, לוחות שנה, ושאר דברים שמחלקים אותם ומוכנסים לתוך תיבות דואר, גם אם הוא בגדר שאינו משתמר, מ"מ זכו בו הבעלים כיון דאיכא דעת אחרת מקנה, והלוקחם משם עובר על איסור גזל.

שוב התבוננתי דעדיין יש מקום לעיין בזה, אם אכן הוי ממש גזל גמור. כי הגם שמסתברא מילתא דמקרי דעת אחרת מקנה. מ"מ יש לדחות, דכיון דדעת המחלק הוא רק לפרסומת, ואין שום נפק"מ בשבילו מי רואה ולוקח הפרסומת, א"כ אפשר שאינו מקנה כלל דוקא עבור בעל תיבת הדואר, דלא איכפת ליה שאחרים יקחוהו ויראוהו.

ובפרט שהמחלק בדרך כלל הוא אינו הבעלים על העיתון, וא"כ אין דעתו מקנה, רק דעת הבעלים של העיתון הוא המקנה, והבעלים אינם יודעים היכן מחלקם בדיוק, דהעיקר שיחולקו כל העיתונים כולם, ולא איכפת ליה בדיוק באיזה רחוב חילקוהו ובאיזה בנין, דהעיקר בעיניו שיפורסמו עסקיו. וא"כ יש לעיין אם זה נקרא דעת אחרת מקנה, דבפשטות בעינן שיהא כוונתו להקנות דוקא לפלוני, וכאן ליכא הקנאה כזו, ויל"ע בזה. - ועכ"פ יש בזה להליץ בעד המון העם שנוהגים כן.

ומ"מ פשוט מאד, שאסור להוציא דברי דואר של חבירו בלי רשותו, אפילו אם נאמר שאין כאן איסור גזל דחסר דעת מקנה, מ"מ מגונה מאד הדבר להתרגל להוציא מחבירו ולקחת לעצמו, ובפרט דיתכן ויש כאן גם סרך גזל.

סימן קסג - נטע פרדס בשמיטה ונעשה בעל תשובה

שאלה: עובדא הוי בבעל תשובה שנטע פרדס בשמיטה שעברה בהיותו אז רחוק מיהדות, והאילנות גדלו והצליחו וגם עשו פרי, ומזה מתפרנס בדרך כבוד. האם צריך להורות לו שיעקור את כל הפרדס, או אפשר להעלים עין מזה.

תשובה: דין פרדס שנטעו בשביעית מפורש במשנה (תרומות ב, ג), הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור, הגם שפירותיו מותרים, כמו שפסק הרמב"ם (שמיטה ויובל ג, יא) עפ"י הירושלמי (ב, ד). – וכתב בחוט שני (שביעית עמ' קנג.), שהקנס לעקור נשאר לעולם. ולדבריו בעל הפרדס צריך לעקור כל האילנות מהפרדס.

אבל לענ"ד נראה, דבנדון דידן דמיירי בבעל תשובה, אפשר להקל, שאינו דומה לעבריין שנטע באיסור בשביעית שקנסוהו לעקור, כי בעל תשובה זה לא ידע כלל ענין שמיטה, כמו שלא ידע מכל המצוות, וחי כמו תינוק שנשבה לבין העכו"ם. – ולכן יש להקל שלא לקונסו [ואפילו באופן שידע מאיסור שביעית ג"כ מותר, וכדלהלן].

וכדמצינו בכמה מקומות שלא קנסו בעל תשובה, כמו דקיי"ל ברבית (יו"ד קסא, ז) דמי שרוב מחייתו מרבית, אם בא לעשות תשובה ולהחזיר הרבית, אין מקבלין ממנו "כדי לפתוח לו דרך תשובה, וכל המקבל ממנו אין רוח חכמים נוחה הימנו".

וכן בגזילה קיי"ל (בחו"מ שסו, א) שהבא לעשות תשובה אין מקבלין ממנו, כדי שלא ימנע מלעשות תשובה. – והשבת גזילה הוא חיוב מן התורה (כשו"ע חו"מ שס, א), וגם השבת רבית בכלל השבת גזילה, כמו שכתב המנחת חינוך (מצוה תעז). ואעפי"כ תיקנו חכמים שלא להשיב, כדי לפתוח דרכי התשובה.

אם כן כל שכן בקנס חכמים לעקור מה שנטע בשביעית, אם המדובר בבעל תשובה, הרי זה ימנע ממנו דרכי התשובה, כי לא יוכל לעמוד בנסיון גדול כזה לעקור כל פרדסו, ויש לחוש שלא רק שלא ישמור עוד שמיטה, אלא ח"ו לגמרי יסור לסורו.

וסברא זו מהני להקל שלא לעקור את הפרדס גם באופן שידע שאסור לנטוע בשביעית, ואף על פי כן עבר ונטע.

נזקי ממון

סימן קסד - להעביר רשימה של תורמים ממוסדות אחד לשני

שאלה: אדם שיש לו רשימה מאנשים שתרמו לאיזה מוסדות, וכעת באים מוסדות אחרים ומבקשים לו הרשימה, האם מותר לו למסור להם את הרשימה.

תשובה: אם מזיק לנדיב פשוט דאסור, וכדאיתא בגמרא (ערכין טז.), כי אתא רב דימי אמר, מאי דכתיב מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם, קללה תחשב לו [אותה ברכה קללה היא לחבירו, רש"י], כגון דמיקלע לאושפיזא וטרחו קמיה שפיר, למחר נפיק יתיב בשוקא ואמר, רחמנא ניברכיה לפלניא דהכי טרח קמאי, ושמעין אינשי ואזלין ואנסין ליה [ושמעין אינשי, אלמי שהוא עשיר ואזלי ואנסי ליה לממוניה, ל"א אנסי ליה, שמתאכסנין אצלו אורחין עד שמכלין ממונו, רש"י]. ועיין חפץ חיים (הל' לה"ר כלל ה סעיף ו), דגם בעניני צדקה יש לזכור את דברי הרמב"ם (פ"ז מהל' דעות ה"ה), דכל דבר שאם יתפרסם יוכל לגרום לחבירו היזק בגופו או בממונו או להצר לו או להפחידו, הרי זה לשון הרע. ועיין שו"ת שלמת חיים (סימן תתלט) אודות חידושו זה של החפץ חיים.

אמנם כל זה בהיזק ממש, אבל אם הפרסום אינו הפסד בשבילו ורק גורם שהעשיר ירבה בנתינת צדקה, פשיטא דשרי, וכאשר האריך בזה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן צה) דבגמרא משמע דרק כשאומר לאנשים ריקים אסור לגלות, וכדאיתא בשיטה מקובצת (ערכין שם) בשם התוס', והוא בתוס' (ב"מ כג: ד"ה באושפיזא), עיי"ש באריכות. - ובפרט, דהרבה פעמים ניחא להו שנכתב שמם ברשימות התורמים, והוא כבוד להם, דבכה"ג פשיטא דמותר, והכל לפי הענין.

סימן קסה - צילם בטעות מספר דפים על כמה צריך לשלם

שאלה: צילם בחנות ששה עותקים, ולא החזיר את המכונה למצב רגיל שמצלם פעם אחת, ובא אחר ובלא תשומת לב ניגש למכונה וצילם, ויצאו ששה דפים, האם צריך לשלם עליהם. - או שמא כיון שאינו צריך רק צילום אחד ונתכוין לצלם רק פעם אחד, אינו חייב על השאר, ועל הראשון לישא את ההפסדים, לפי שלא החזיר את המצב לקדמותו.

תשובה: הנה זה פשוט, דכשיש שילוט בחנות ליד המכונה שכל המצלם לבד ישא בכל היזק שיגרום, וגם נרשם על לוח המכונה מספר שמראה על כמות העותקים שידפיס, הראשון פטור מלשלם, דהיה לו להשני להסתכל מתחילה על כמה עותקים מכוון, וכדמצינו בש"ס דבמקום ד"איבעי לעיוני" אין מחייבים (ראה ב"ק כז:, לב. ב"מ מב: מכות ח. בכורות יג:), ולכן פשוט דהשני חייב לשלם דהיה צריך לראות שהלחצן מכוון לששה עותקים.

אלא שיש לעיין כמה צריך לשלם, דאם הניח המוכר שילוט מפורש דבאופן שמצלם לבד ישלם על כל תקלה, פשוט שצריך לשלם מחיר מלא שמשלמים על צילום. אבל אם אין הוראה מפורשת על המכונה שישא בכל ההוצאות, ומחייבים אנו אותו רק

משום דאיבעי לעיוני לפני שצילם, יתכן שצריך לשלם רק כמזיק, דהיינו רק את תשלום ההפסדים, ולא כקונה ממש, כמו שכתב הסמ"ע (חו"מ סימן שסב סקכ"ב) שרצון התורה להקל על המזיק מדכתיב ובער בשדה אחר, שישומו לו את היזק השדה על ידי שדה אחר, עיי"ש. ולכן יפשרו ביניהם, שישלם את הוצאות הדפים והדיו, ולא מחיר מלא.

ומיהו יש להסתפק בזה, דהסמ"ע שם הביא (מסימן שצ"ד), דמיירי באופן שהזיקה הבהמה בית סאה, דאז שמין אותה בששים. וכן (בסימן שס"ב) מיירי כך, עיי"ש. והיינו דבאמת משלם "כל" מה שהזיק רק שמין ההיזק באופן שיקל על המזיק, דהיינו שאין שמין כמה משלמין על סאה אחת בלבד, רק שמין אותה בששים, כלומר כמה נמכר ששים בית סאה קודם שהזיקה, ובכמה נמכר לאחר הנזק, ופחת זה משלם בעל הבהמה. – אבל הכא אפשר שאם לא ישלם כקונה, נמצא שאינו משלם כל מה שהזיק, דהרי הפסיד להמוכר שאינו יכול למכור דפים אלו ולהשתמש בדיו של הצילום. והוי כמו המזיק כלים בחנות למכור דיל"ע כמה משלם, אם כמזיק כלים סתם, או כפי מה שהפסיד המוכר, ולפי זה היה צריך לשער בנידו"ד ג"כ בששים, דהיינו שידוע דכשמצלמים הרבה דפים המחיר זול יותר, וא"כ ישער כמה עולה ששה צילומים במחיר הזול, ואת זה ישלם *, ויל"ע בזה.

* **בשאלה** זו יש להאריך הרבה, ואציין רק שכבר דן בזה בספר ערך שי (חו"מ סימן שמ ד"ה חייב), והעלה דאף שהחנוני קונה בזול מפני שקונה הרבה בפעם אחת, מ"מ חייב המזיק לשלם כפי שנמכר בחנות. וכן משמע מגמרא (ב"מ צט:) בהא דגזל חביצא דתמרי ואית בה חמשין תמרי [פירש"י: תמרים המדובקים יחד קרי חביצא ואית בהן חמשין תמרי] אגב אהדדי מזדבן במ"ט [פירש"י: הלוקח יחד אינו נותן בהם אלא מ"ט פרוטות, כדי שיחזור וימכור אחת אחת וישכור פרוטה] חדא חדא בנו"ן, משלם מ"ט. מוכח דאם גזל תמר חד משלם פרוטה. **ובספר** חשוקי חמד להגר"י זילברשטיין שליט"א (עמ"ס ב"מ עמ' תכא) העיר חכ"א מדעת עצמו מגמרא זו, ודחאו, כי התם מיירי כשהזיק לסיטונאי, אלא שאותו סיטונאי יכול למכור בקמעונות לכל יחיד ויחיד, ויכול גם למכור לקמעונים, ודנה הגמרא כמה חייבים לשלם לו. אולם בענייננו בעלי המכולות לעולם לא משלמים את המחיר המלא בעד בקבוק יין, כי תמיד קונים בסיטונאות, ואצלם הנזק של בקבוק אחד מתחלק לאחד חלקי מאה, כי אנשים הללו קונים בזול בגלל הכמות הגדולה שהם רוכשים, ועל זה אין לנו ראיה מהגמרא הנ"ל, כי בעל התמרים, לא קנאם מסיטונאי אלא גידלם וקטפם מחצר ביתו, והמחיר הוא כפי שהוא נמכר, עיי"ש. **ולמעשה** העלה בספר חשוקי חמד (עמ"ס מגילה עמ' שסב), דזה פשוט שצריך לשלם שנאמר (ב"ק ה.) אדם

מועד לעולם, אלא שיאמר לבעל המכולת כשתקנה שוב בקבוקי יין, קנה לי עוד אחד במחיר שאתה משלם, וקח לך את הבקבוק תמורת הבקבוק ששברתי. ואם המנהג שבעל המכולת מקבל החזרים מהמשווק, בהצנת הבקבוק השבור, פטור המזיק לשלם לבעל המכולת, עיי"ש באריכות משא ומתן נפלא. **אך** כל זה באופן שאכן אין לבעל המכולת הפסד מזה, כגון ששבר בקבוק יין רגיל שיש ממנו הרבה בחנות ולא הפסיד מזה. ואין הדברים אמורים באם נוצר מזה הפסד למוכר, וכמו דהוי עובדא באחד שלקח לבחור בביתו "בית מגילה מוכסף" ליתנו לחתן לכבוד פורים, ובערב פורים ממש החזירו לבעל החנות, ולא רצה לקבלו חזרה בטענה שמסוג זה הכל נמכר, ואילו היה מחזירו לפני כמה ימים היה יכול להרויח על זה כסף, אבל כעת כבר לא יצליח למכור, ובשנה הבאה כנראה יהיה כבר סוג אחר שיקנו, ונמצא שהפסיד את המוכר דמים ממש, ולא רק את שוויו שקנה מהמפעל. ואע"ג דעל הריוח הוא רק גורם שלא הרויח, וההיזק הוא רק הסכום ששילם למפעל. בכל זאת י"ל, דחשיב יותר היזק מסתם בקבוק שנשבר בחנות ומקבל את אותו הריוח מבקבוק אחר שיכול למכור כל הזמן, וא"כ אולי הוי יותר היזק, ויל"ע אתו"ד, ואכהמ"ל בזה.

וכל זה באופן האמור, אך יותר נראה דשאלה זו תלויה במציאות, דהיינו כיצד דרך האנשים להשתמש במכונת הצילום שבחנות, דיש חנויות שאין פרנסתם מהצילום, אלא שמחזיקים ברשותם גם מכונה, ובמקומות אלו עפ"י רוב מצלמים האנשים לבד, ובדרך כלל המכונה נשארת על מצב רגיל, כך שהנכנס לצלם ניגש ישר למכונה ולא מסתכל כלל על השינויים שנעשו בו, וליכא בזה הטענה דאיבעי לעיוני. גם רואים הרבה פעמים ילדים שבאים בשליחות הוריהם לצלם, דבכה"ג פשוט דכל המשנה את המכונה ממצבו הרגיל, חייב להחזירו לקדמותו. – ובכהאי גוונא מסתבר דהשני ודאי פטור, והנדון רק אם לחייב את הראשון.

ונראה דגם את הראשון אי אפשר לחייב, שהרי הוא רק גרמא בנזיקין שפטור (ב"ק ס.). וגם אם נאמר דמעשה הראשון נחשב כ"גרמי" ולא גרמא, ג"כ אי אפשר לחייבו מדיני אדם. דהלא דעת כמה ראשונים, דרק כשברי היזיקא חייב בגרמי, וז"ל הרמב"ן (בקונטרס דינא דגרמי שנדפס בסוף ב"ב): כלל גדול יהיה בידך, כל הגורם ומחמת גרמתו בא היזק שאי אפשר אלא באותו היזק ואינו תלוי בדעת אחרים, אלא בשעה שגרם בא ההיזק או שהוא עתיד לבוא, כגון זה חייב ר"מ ונקרא בגמרא ברי היזיקא וכו', וכל דבר שאינו תלוי בדעת אחרים אלא על כרחנו יבא הנזק מחמת גרמתו של זה, ברי היזיקא חשבינן ליה, עכ"ל. ועיין גם בנימוקי יוסף (ב"ק כו:). - וא"כ כאן שאינו ברי היזיקא, לא עשה מעשה

המחשיבו כגרמי, דאפשר שהשני יצטרך ג"כ ששה צילומים, או יכוון את המכונה למצב רגיל. ולכן מסתבר דבעל החנות ישא בהפסד.

סימן קסו - בעל רכב שהזיק עגלה בחניתו הפרטית אם חייב

שאלה: אדם שהניח עגלה של תינוק מאחורי מכונית שחנתה בחניה פרטית, וכשהנהג התחיל לנסוע לאחור נשברה העגלה, האם הנהג צריך לשלם על העגלה.

תשובה: בשו"ע (חו"מ שעח, ו) פסק: כל מקום שמזיק חייב לשלם, בין בר"ה בין ברשות הניזק, ואפילו ברשות המזיק אם הכניס בו הניזק ממונו שלא ברשות והזיקו ל"ש בגופו ל"ש בממונו, חייב לשלם, דנהי שיש לו רשות להוציאו, אין לו רשות להזיקו, ודוקא במזיקו במזיד, אבל אם הזיקו בשוגג פטור בע"ה וכו'. - ובביאור הגר"א (סקי"ז) הביא שיטות רש"י והרמב"ם ודעימם בדין מזיק ברשותו, אם חייב כשיש לשניהם רשות ליל, או באופן שההיזק הוא במקום שאין לשניהם רשות לילך, ועוד כמה פרטים, עיי"ש.

עוד נפסק בשו"ע (שעט, ד): הרי שמילא חצר חבירו כדי יין ושמן, אפילו הכניס ברשות, הואיל ולא קבל עליו בעל החצר לשמור, הרי זה נכנס ויוצא כדרכו, וכל שישתבר מהכדים בכניסתו וביציאתו, הרי הוא פטור עליהם, ואם שברם בכוונה, אפילו הכניסם בעל הכדים שלא ברשות, הרי זה חייב.

ולכן בשאלה כזו קשה לחוות דעת בלי לדעת כל הפרטים במדויק, כיצד היה ההיזק בשוגג או במזיד, ואם הוא מקום שאין רשות להניזק להיכנס, או מקום שלפעמים נכנסים שם בני אדם, ואז אף בשוגג חייב, דאיבעי ליה לעיוני אם עומד תחתיו אדם או חפצים.

ועכ"פ אם מיירי שהעגלה הונחה שם בלא רשות, ובעל הרכב לא ידע שיש שם עגלה והזיק בשוגג הרי הוא פטור, וכנ"ל. אבל אם ראה שמכניסים לשם עגלה ולא שת לבו והמשיך בנסיעה והזיק, הרי זה פושע וחייב.

וכל זה כשהמכונית עמדה בחנייתו הפרטית, דבכהאי גוונא הוי שוגג כשלא ידע שהניחו שם עגלה, אבל באופן שמניחים שם דברים מידי פעם, וכל שכן כשמשמש לחצר משחקים אלא שהוא מעמיד שם את מכוניתו, פשיטא דחייב לראות לפני שנוסע אחרונית אם אין שם חפצים, ולא מיקרי שוגג בנסע בלי לבדוק. וכמבואר בגמרא (ב"ק לב:), הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות, ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת פטור, ואם נכנס ברשות חייב. מאי חייב, חייב בד' דברים ופטור מגלות. ופירש"י "חייב בד' דברים אם לא מת, אלא הוזק, נותן לו צער וריפוי ושבת דהוי ליה פושע" עכ"ל, הרי שאם נכנס ברשות וגם העגלה נכנסה ברשות, חייב המזיק. וכך בענייננו חייב בעל הבית ונחשב שהזיק את העגלה במזיד.

ואם מצד חוקי המדינה חייב להסתכל אחרונית לפני שמתחיל לנסוע, הרי הוא בכלל מזיק ולא שוגג, ויש להסמיך לזה את הנאמר בגמרא (ב"מ לו:) תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

סימן קסז - להזיק ממון חבירו להצילו מן האיסור

שאלה: האם מותר להזיק ממון חבירו כדי להפרישו מאיסור.

תשובה: אם על ידי זה ימנע חבירו מהאיסור, מעיקר הדין מותר לעשות כן, עיין שו"ת שלמת חיים (סי' תשעה-תשעח) דמדברי הגמרא (ברכות כ.) יש לפשוט דמותר להזיק, אבל צריך לשלם, דמבואר שם דחסידי קדמאי כשלבשה אשה בגדים אדומים שהם פריצות, קרעו הבגדים אף שעלו ד' מאות זוז, עיי"ש. וכן הוכיח גם בספר פתחי חושן (הל' נזיקין פ"א סק"א) מגמרא (הנ"ל) וציין לשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד ח"ב סימן קמז), שהרואה כלאים על חבירו צריך לעקרן (ברכות יט:, ורמב"ם כלאים י, כט). וכ"ה בספר דרך שיחה (ח"ב עמ' מא) שהורה החזו"א לשרוף ספרים פסולים שמוצא אצל חבירו בישיבה, ואינו צריך לשלם על זה.

אך למעשה ראוי שלא לנהוג כן בלא שאלת חכם ועצת זקנים, וכמו שכתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שסח), אודות בעל תשובה הנמצא בבית אביו ויש שם טלויזיא, ונוהג הבן להזיק את המכשיר לעתים תכופות, כדי שלא יסתכלו בו בני המשפחה, ושואל האם מותר לו להזיק כן. ואחר דמייתי הראיה מגמרא (ברכות הנ"ל), הוסיף דלכאורה יש להוכיח גם מרחל שגנבה התרפים של אביה להפרישו מע"ז וכמבואר ברש"י (בראשית לא, יט).

ושוב כתב שכל פעולה צריך שאלת חכם, וגם רב אדא בר אהבה אמר "מתון מתון וכו'", ואפילו רחל אמנו שגנבה התרפים מאביה להפרישו מע"ז והעלימה מיעקב שהקפיד בדבר, ואמר "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה" הרי שלא היתה דעתו מסכמת לזה, ולבסוף נענשה רחל על ידי זה שמתה, (ויתכן דרק משום גניבת התרפים הגיע כעסו של לבן עד שבקש לעקור הכל, ועל ידי זה נסתכן יעקב וכל זרעו אילולא שהקב"ה הזהירו ללבן, ולכן נענשה ע"ז, שהקב"ה דקדק עם הצדקנית רחל אמנו כחוט השערה, הרי שלפעמים אין הפעולה גורמת להרבות כבוד שמים אלא ח"ו להיפך, וכידוע כן הוא בהרבה מקרים).

ולפעמים לא הגיע עדיין הזמן להפרישו מטלויזיא, ופעולה שלא בזמנה עלולה לפעמים לקלקל, ולכל עת ולכל זמן, ובעצת חכמים ישכון אור ואין לזוז מדבריהם. וראוי לדבר ולהסביר להורים שהכלי הזה טלויזיא גורם צרות רבות, ואם נהנין בשעתו בדברי הבל, סופו שמושך המשפחה כולה לבאר שחת, ואין לך עון ומשחית כמוהו,

אבל לענין לקלקלו ולהשחיתו אף אם משלם, ראוי לשאול מקודם שאלת חכם, והנוהג על פי חכמים זוכה להצלחה תמיד, אתו"ד בעל תשובות והנהגות.

וידוע מש"כ בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן קכא) דטובה לגוי להפרישו מאיסור ע"ז, ואף למ"ד גזל גוי אסור, מ"מ ע"ז שלו פשיטא שאין בו דין גזל, ומייתי ראיה מרחל גנבה את התרפים כדי להפרישו מע"ז. – והעיר בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן עב) על דבריו, דלא שייך כלל היתר להפרישו מע"ז בגוי שמוחזק לעבוד ע"ז, וכי משום שהוא אובד אחד מצלמיו או גוזלין אותו ממנו, הכי משום זה ימנע עצמו לעבוד עוד לאיזה צלם אחר שיש לו או שיקנה לו, א"כ מה שייך להפרישו מע"ז. וא"כ ההיפך פשיטא לי, דכיון דגוי אינו מצווה רק שלא לעבוד ע"ז, אבל על איסור הנאה של ע"ז אינו מצווה, וכן כתב בפשיטות במנחת חינוך (מצוה תכח), א"כ בודאי שייך איסור גזל למ"ד אסור, כיון דלדידיה שוה לו כסף. והאי ותגנוב את התרפים דרחל שהביא האבני נזר, נראה דאיירי באופן שע"י גניבת התרפים חדלה הע"ז מביתו, דתרפים היו מין ע"ז מיוחדת שאולי בטלה בגנבתן, עיין בפרקי דרבי אליעזר שהובא בבעלי התוס' שם. ועוד אולי רחל עשתה מדעת עצמה, ואילו שאלה ביעקב אבינו לא היה מורה לה היתר, עכתו"ד.

ומדבריו למדנו גם כן, שאין לאדם להחליט בעצמו על היזק ממון חבירו כדי להפרישו מאיסור, בלא עצת חכמים, וכנ"ל דיתכן אילו שאלה רחל את יעקב אבינו, לא היה מורה לה היתר לגנוב את התרפים.

סימן קסח - עוברים ושבים אם יכולים לטעום באולם שמחות

שאלה: עוברים ושבים האם מותר להם ליכנס לאולם שמחות לטעום מהכיבוד קל שמכינים שם לקהל המוזמנים.

תשובה: נשאל בשו"ת שלמת חיים (סימן תשעב): "מי שצריך ליטול ידיו, אם מותר לו ליקח מים מביהכ"נ שהוא אינו מתפלל שם ואינו לומד שם, רק במקרה עבר דרך הביהמ"ד ונכנס שם ונוטל ידיו, אחרי דבזה עושה היזק ממש לשמש שיצטרך להביא עוד מים, או אפשר אח"כ יחסר מים להמתפללים ולומדים שם. והגם דעל מעט מים מסתמא אין קפידא כ"כ, אבל לפעמים שעוברים דרך הביהכ"נ הרבה אנשים שצריכים ליטול ידיהם, ובאופן כזה בודאי שיש היזק וקפידא.

והנה, בשו"ע (או"ח קנג, ז) מצינו, דביהכ"נ של כרכים אינו נמכר אפילו אם יסכימו כל בני העיר, משום שמא יש אחד בסוף העולם שאינו מסכים, נמצא דהביהכ"נ וכליו שייכים לכל העולם, א"כ אפשר גם לענין המים שבביהכ"נ שייך לכל מי שצריך ליטול ידיו, ואולי כששוכרין להשמש אדעתא דהכי נשכר. - ואפשר יש לחלק, דהתם אמרינן

שמא אחד בסוף העולם יבוא לכאן להתפלל, והוא אינו מסכים על המכירה, משא"כ הכא המים שמביאים לביהכ"נ, הוא רק הכנה כדי שיוכלו להתפלל וללמוד שם, אבל זה שאינו לומד שם וכדומה, מה שייכות יש לו עם המים, ואולי צריך ליכנס לביהכ"נ ללמוד שם קצת. והשיב הגרי"ח: "צריך לישאל להגבאי אם יתן רשות". [ועיין חשוקי חמד (עמ"ס שבת עמ' צא), האם מותר להיכנס לבית מלון להתפנות, כשמסתבר שהבעלים מתנגדים].

ומהוראתו לענין בית הכנסת שהיא של רבים, ויש לכל אחד חלק בו, ואעפי"כ צריך לבקש רשות מהגבאי, יש ללמוד במכל שכן בשאלתו שנוגע לכספי יחיד, דאין להם לטעום בלא רשות בעלי השמחה, דודאי טעימת עוברים ושבים יכול להזיק לבעלי השמחה, ומקפידין על זה.

ויש להסמיך לזה מה דמבואר במדרש (ראה ילקוט מעם לועז פ' וירא) דעון סדום היה, שאם בא אדם מכפר אחד ומביא בצלים או תאנים למכור, היו מקיפין אותו בני סדום, וכל אחד היה לוקח אחד לטעום או לרפואה, וכך היו הורסין אותו בלי שיוכל לפצות פה, כל אחד היה אומר, רק בצל אחד לקחתי דבר שאין לו ערך. והוא מדברי הגמרא (סנהדרין קט:) וברש"י (ד"ה אומר לו לנגזל), מה חסרתי ממך, לא לקחתי ממך אלא שום אחד, ונמצא קרח מכאן ומכאן, עיי"ש.

ואע"פ שאינו דומה לגמרי, דשאני התם שהיה מביא למכור וגנבו אותו והוי הפסד גדול, משא"כ בעל שמחה שמלכתחילה מניח כיבוד כדי שיטעמו בני אדם וממילא יגמר הכיבוד, ולא יקח כלום לביתו, וגם לא נעשה להרויח בו. - מ"מ פשוט שאין דעתו נוחה בזה, ואין רצונו רק שהמוזמנים יטעמו, ובפרט שאם כל אחד העובר ברחוב יכנס ויטעום רק קצת משקה וכדו', ישאר בעל השמחה לבסוף קרח ולא יהיה לו מה לכבד, והרי זה כעין חטאת סדום שכל אחד טען לא חסרתי מאומה, ולבסוף יצא מופסד לגמרי.

ומלבד זאת יש להוסיף גם, שיש כאן חשש דנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו שעובר בחמשה קולות, ואם אינו מן המוזמנים, אין החתן והמחותנים שמחים בו, ונמצא עובר בחמשה קולות. ולכן ודאי שאין ראוי, ואפשר שגם אסור לעשות כן.